

Peter Zieme  
**DIE  
STABREIMTEXTE  
DER UIGUREN  
VON TURFAN  
UND  
DUNHUANG**

(BIBLIOTHECA ORIENTALIS  
HUNGARICA XXXIII)

Den Gegenstand der Untersuchung bilden die in strophischer Alliteration geschriebenen poetischen Texte der zentralasiatischen Uiguren von Turfan und Dunhuang aus der Zeit vom 9. bis zum 14. Jh. u. Z. Der Autor versucht, durch inhaltliche und formgeschichtliche Analysen in das Wesen der vielfältigen, vor allem religiösen Dichtungen einzudringen und sie in literaturgeschichtlicher Sicht zu bewerten. Die zentralasiatischen Fragmente bezeugen einerseits ein umfangreiches poetisches Schrifttum der Buddhisten, Manichäer und Nestorianer, lassen aber andererseits auch auf seine Verwurzelung im volksliterarischen Schaffen schließen, von dem jedoch nur Splitter überliefert sind.



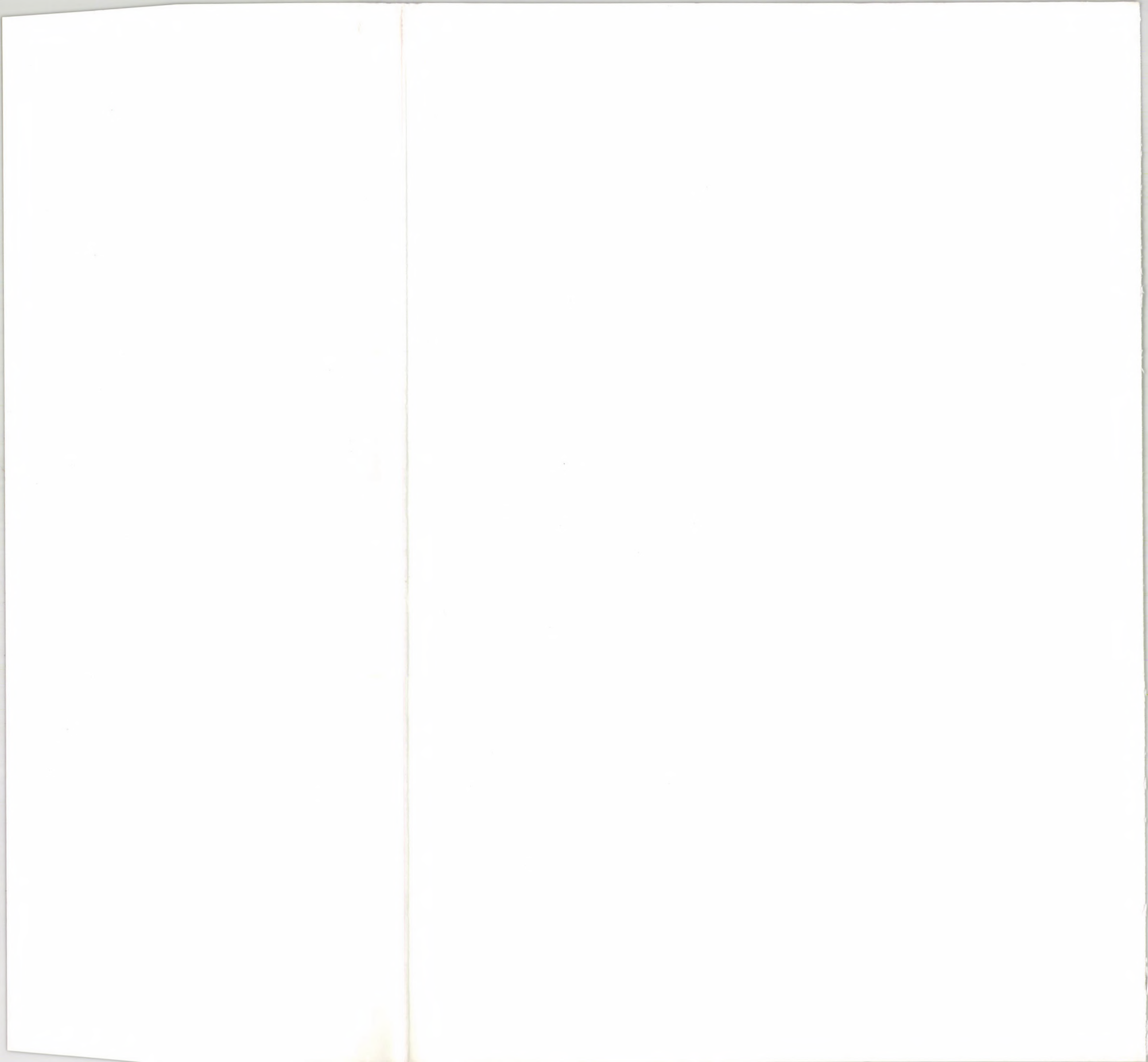
AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

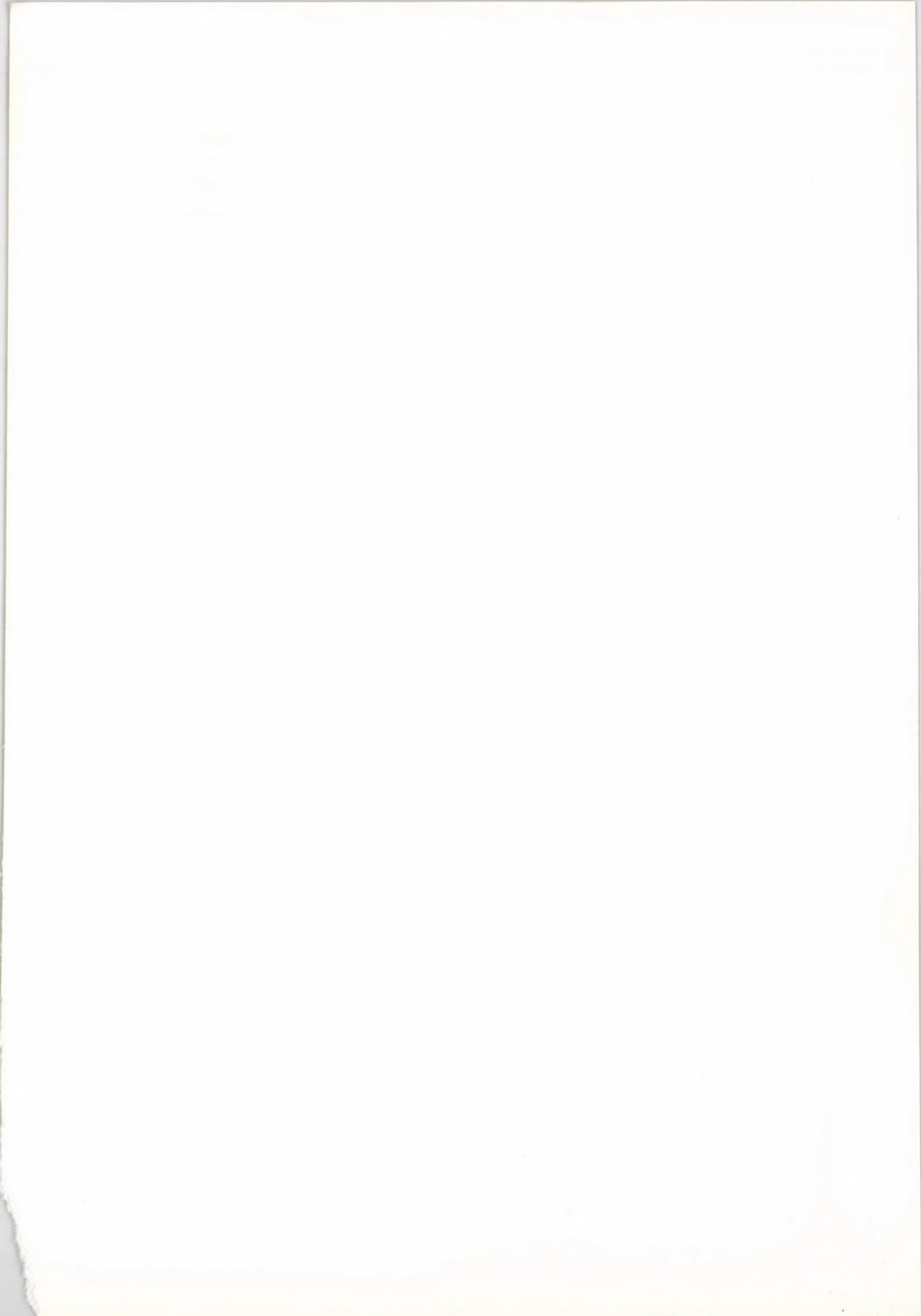
Peter Zieme

**DIE  
STABREIM-  
TEXTE  
DER  
UIGUREN  
VON  
TURFAN  
UND  
DUNHUANG**

Studien zur alttürkischen Dichtung

•  
Akadémiai Kiadó, Budapest







DIE STABREIMTEXTE DER UIGUREN VON TURFAN UND DUNHUANG

STUDIEN ZUR ALTTÜRKISCHEN DICHTUNG

BIBLIOTHECA ORIENTALIS HUNGARICA

XXXIII

PETER ZIEME

Herausgegeben von

GYÖRGY HAZAI



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1991

PETER ZIEME

DIE STABREIMTEXTE  
DER UIGUREN  
VON TURFAN  
UND DUNHUANG

STUDIEN ZUR ALTTÜRKISCHEN DICHTUNG



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1991

Die Abbildungen auf dem Schutzumschlag zeigen Fragmente einer illustrierten Blockdruckausgabe einer Sammlung von uigurischen Jātaka-Übersetzungen (s. auch S. 267).

ISBN 963 05 5301 5

© Peter Zieme, 1991

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form (Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Gesamtherstellung: Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat, Budapest

Printed in Hungary



## INHALT

Vorbemerkung .....	11
Einleitung: Allgemeine Probleme der alttürkischen Dichtung und der Stand ihrer Erforschung; Gegenstand und Ziel der Arbeit .....	13
I. Zum Charakter der uigurischen Übersetzungen von Versen .....	43
A In Versen verfaßte Werke .....	45
A 1 <i>Caityastotra</i> .....	45
A 2 <i>Mañjuśrīnāmasaṃgīti</i> .....	46
A 3 <i>Tārā-Ekaviṃśatisatistotra</i> .....	47
A 4 <i>Abhidharmakośakārikā</i> .....	48
B Prosawerke mit eingestreuten Gāthās .....	48
B 1 <i>Abhidharmatexte</i> .....	48
B 2 <i>Āgamas</i> .....	49
B 3 <i>Vajracchedikāsūtra</i> .....	50
B 4 <i>Saddharmapuṇḍarikāsūtra</i> .....	53
B 5 <i>Ci bei dao chang chan fa</i> .....	58
B 6 <i>Ba yang jing</i> .....	60
B 7 <i>Sukhāvativyūhasūtra</i> .....	64
B 8 <i>Maitrisimit</i> .....	65
B 9 Gāthās in <i>Jātakas</i> .....	67
B 10 Nichtidentifizierte Verse im <i>Insadi-Sūtra</i> .....	68
B 11 Xuanzang-Biographie .....	72
B 12 <i>Rājāvavādakāsūtra</i> .....	86
B 13 Guruyoga „Tiefer Weg“ .....	90
B 14 <i>Suvarṇaprabhāsasūtra</i> .....	91
Zusammenfassung .....	112
II. Inhaltliche Analysen der buddhistischen Stabreimdichtungen ...	115
A „Meditation an einsamen Orten“ .....	115
B Versifizierte Fassung des <i>Guan wu liang shou jing</i> (T. 365) ...	119
C <i>Bodhicittopāda</i> .....	124
D <i>Samantabhadracaryāprañidhāna</i> und Verwandtes .....	127

D	1	<i>Samantabhadracaryā-praṇidhāna-gāthāḥ</i> .....	128
D	2	Zehn-Gelübde-Wandel ( <i>on qut qolunč yori'yi</i> ) .....	134
D	3	Zehn-Buddha-Vorzüge ( <i>on ādgū</i> ) .....	164
E		<i>Prajñāpāramitā</i> -Texte .....	175
E	1	<i>Prajñāpāramitāstotra</i> .....	175
E	2	<i>Prajñā</i> -Text (nicht identifiziert) .....	178
E	3	Erzählung von Sadāprarudita und Dharmodgata .....	183
F		Gedichtfragmente mit allgemein-buddhistischen Inhalten .....	197
F	1	Buddhistisches Lehrgedicht über Puṇya .....	198
F	2	Ermahnungsgedicht, Almosen zu geben .....	199
F	3	Tod und Vergänglichkeit .....	201
F	4	Erkenntnis der Sūnyatā führt auf den Weg der Erlösung .....	203
F	5	Buddhistisch-philosophische Sentenzen .....	204
F	6	Gedicht über den Mittleren Weg .....	205
F	7	Gedicht über den Nutzen von Übung und Meditation ...	205
F	8	Lobpreis von Buddha-Grundsätzen .....	206
G		Sündenbekenntnistexte .....	206
G	1	Versifizierung des Kapitels „Die Beseitigung der Hinder- nisse der Tat“ (5.) aus dem <i>Suvarṇaprabhāsa-sūtra</i> .....	210
G	2	<i>Kṣānti</i> -Gedicht .....	213
G	3	Einleitungs- und Schlußverse einer Gedichtsammlung ..	215
H		<i>Insadi-Sūtra</i> .....	216
I		Lobpreisdichtungen auf Buddhas und Bodhisattvas .....	219
I	1	Lobpreis auf die 35 Buddhas der Sündenvergebung .....	219
I	2	<i>Avalokiteśvara-stava</i> .....	228
I	3	<i>Avalokiteśvara (Padmapāṇi)</i> -Lobpreis .....	228
I	4	Lobpreis des <i>Sahasrabhūjasahasralocana-Avalokiteśvara</i> ...	230
I	5	<i>Bodhisattva</i> -Lobpreis .....	234
I	6	Versbruchstücke aus einem Kolophon (?) zur * <i>Mahākāru- ṇika-nāma-ārya-avalokiteśvara-dhāraṇī-anuśamṣa-sahita- sūtrāt-saṃgrhītā</i> .....	235
I	7	<i>Avalokiteśvara</i> -Lobpreis .....	235
I	8	<i>Amoghapāśa</i> -Lobpreis .....	236
I	9	<i>Maitreya</i> -Lobpreis (1) .....	237
I	10	<i>Maitreya</i> -Lobpreis (2) .....	238
I	11	<i>Maitreya</i> -Lobpreis (3) .....	250
J		Gedicht(fragment)e tantrischen Inhalts .....	252
J	1	<i>Daśakrodhas</i> .....	252
J	2	<i>Maṇḍala</i> -Beschreibung .....	253
J	3	<i>Yamāntaka</i> -Anrufung .....	254

J 4	<i>Abita-Lobpreis</i> .....	254
J 5	<i>Sāgara-Lobpreis</i> .....	255
J 6	<i>Mañjuśrī-Lobpreis</i> .....	255
J 7	<i>Mahākāla-Lobpreis</i> .....	255
J 8	Lobpreis (nicht identifiziert) .....	256
J 9	Lobpreis (nicht identifiziert) .....	256
J 10	<i>Maṇḍala-Beschreibung</i> (?) .....	257
K	<i>Avadāna</i> .....	257
K 1	Sukumāra zur Zeit des Buddhas Kṣemaṃkara .....	259
K 2	Sudarśana zur Zeit des Buddhas Ratnasūrya .....	260
K 3	Prasenajit zur Zeit Śākyamunis .....	263
K 4	Reṇu zur Zeit des Buddhas Kṣemaṃkara .....	265
L	<i>Jātakas</i> und verwandte Texte .....	267
L 1	Fragmente einer <i>Jātaka</i> -Sammlung .....	267
L 2	<i>Viśvantara-Jātaka</i> (1) .....	268
L 3	<i>Viśvantara-Jātaka</i> (2) .....	268
L 4	Die Erzählung vom gezähmten Elefanten .....	269
L 5	Unidentifizierter <i>Jātaka</i> (?) -Text .....	269
L 6	Unidentifizierter <i>Jātaka</i> (?) -Text .....	269
M	<i>Buddhacarita</i> und verwandte Texte .....	270
M 1	<i>Buddhacarita</i> .....	270
M 2	Begegnung mit einem Kranken (Fragment aus einer Buddhavita?) .....	271
M 3	Ajātaśatru-Legende .....	271
M 4	Unidentifizierter Text .....	271
M 5	Unidentifizierter Text .....	272
N	Die Güte von Mutter und Vater ist gewichtig .....	272
O	Alphabetisches Gedicht .....	273
P	Segen .....	277
P 1	Segen des <i>Rāma</i> .....	278
P 2	Erntesegen (1) .....	278
P 3	Erntesegen (2) .....	279
P 4	Neujahrsegen .....	281
Q	Kolophone .....	282
Q 1	<i>Buyan āvirmāk</i> zum <i>Suvarṇaprabhāsa-sūtra</i> .....	283
Q 2	<i>Buyan āvirmāk</i> zum <i>Yamarājasūtra</i> .....	291
Q 3	Veranlasserkolophon der Hami-Abschrift der <i>Maitrisimit</i> .....	292
Q 4	Kolophon des <i>Insadi-Sūtra</i> .....	294
Q 5	Kolophon (?) zu einem Werk von 'Phags-pa .....	294
Q 6	— Q 21 (Aufzählung der übrigen Kolophone) .....	294

R	Uigurische Hymne .....	295
S	Inschriften .....	296
S	1 Sino-uigurische Inschrift von 1326 (Nomdaš) .....	296
S	2 Sino-uigurische Inschrift von 1334 .....	297
S	3 Die uigurische Version der fünfsprachigen Weihinschrift am <i>Ju yong</i> -Tor-Stüpa von 1345 .....	299
S	4 Aufschriften auf Wandgemälden .....	300
T	Totenfeiergedicht .....	301
	Übersicht über die buddh. Stabreimdichtungen .....	301
	Zusammenfassung .....	304
III. Die an der Entstehung der buddhistischen Dichtungen beteiligten		
	Personen .....	307
A.	Nichtuigurische Verfasser .....	307
B.	Uigurische Übersetzer, Nachdichter, Dichter .....	308
C.	Schreiber, Drucker (Druckverantwortliche) .....	318
D. + E.	Auftraggeber und Personen, denen das <i>Punya</i> zugewendet wird .....	323
	Zusammenfassung .....	327
IV. Die strophische Alliteration in der uigurischen Literatur .....		
A.	Manichäische Hymnendichtung .....	331
B.	Volksdichtung .....	338
Ba.	Lieder .....	339
Bb.	Sprichwörter .....	343
	Zusammenfassung .....	346
V. Formale Analyse der Stabreimdichtungen .....		
A.	Die graphische Anordnung der Verstexte .....	350
Aa.	Fortlaufende Schreibweise .....	350
Ab.	Verszeilenmäßige Anordnung .....	351
B.	Strophische Gliederung .....	353
Ba.	Vierzeiler .....	353
Bb.	Zwei gleichstabende Vierzeiler .....	354
Bc.	Zweizeiler .....	355
Bd.	Stabreimketten .....	355
Be.	Verstexte mit gemischten Strophenformen .....	355
Bf.	Tautogramm .....	357
Bg.	Refrain .....	358
C.	Alliteration .....	358

D. Endreim .....	367
E. Innere Struktur der Verse .....	371
Ea. Texte mit isosyllabischen Versen .....	371
Zusammenfassende Übersicht .....	386
Eb. Texte mit wechselnden Versmaßen .....	387
Zusammenfassende Übersicht der Strukturtypen .....	406
Ec. Nichtsyllabische Verstexte .....	407
F. Parallelismus .....	413
Fa. Versparallelismus .....	415
Faz. Analog-parallele Verse .....	416
1. Antithetische Verse und Versgruppen .....	416
2. Enumerierend-parallele Verse .....	417
3. Variierend-parallele Verse .....	418
Faß. Synonym-parallele Verse .....	422
Fb. Strophenparallelismus .....	423
Zusammenfassung .....	424
Literatur und Verkürzungen .....	427
Abkürzungen und Zeichen .....	447
Nachbemerkung .....	449



## VORBEMERKUNG

Die hier vorgelegten Untersuchungen, zu denen das 1965 postum veröffentlichte Buch *Eski Türk Şiiri* von REŞİD RAHMETİ ARAT den ersten Anstoß gab, stellen einen Versuch dar, auf der Grundlage einer möglichst vollständigen Erfassung der alttürkischen/ugurischen Stabreimtexte aus den Turfan- und Dunhuang-Sammlungen Inhalte und Formen der allein aus diesen Fragmenten erschließbaren alttürkischen Dichtung darzulegen. Im Rahmen der Erläuterungen über den Inhalt erwies sich in vielen Fällen eine umfangreiche philologische Kommentierung als notwendig. Entsprechend der Wichtigkeit für die Klärung des gesellschaftlichen Bezuges und des ideologischen Umfeldes, in dem diese überwiegend religiösen Dichtungen stehen, wurden Probleme der Autorschaft und der Chronologie, soweit verwertbare Angaben vorliegen, mit der ihnen zukommenden Beachtung behandelt. Schließlich sollte die Erörterung der metrischen Formen einen Beitrag zur Erforschung der türkischen Dichtung in ihrer historischen Entwicklung von den alttürkischen Inschriften bis zur tiefgreifenden Spaltung des türkischen Versbaus durch die Annahme des Aruz-Systems bei den vom Islam beeinflussten Völkern leisten. Wenn auch auf viele Fragen der geschichtlichen Herausbildung der Dichtungsformen, aber auch der ihnen zugrunde liegenden Versstrukturen sowie der ästhetischen Wertung keine oder keine befriedigenden Antworten gegeben werden konnten, so sei aber doch ein Ergebnis herausgestellt: Das ist die außerordentliche Vielfalt der metrischen und durch strophische Alliteration gebundenen Texte, die für eine tiefe Verwurzelung der poetischen Gestaltung religiöser Werke spricht, die ihren Ursprung in den traditionellen Formen der Volksdichtung haben mag.

Das Manuskript wurde 1983 abgeschlossen und 1984 an der Akademie der Wissenschaften der DDR verteidigt. Seither erschienene Arbeiten konnten nur in Ausnahmefällen berücksichtigt werden. Für wichtige und das Anliegen meiner Studien fördernde Hinweise und Auskünfte danke ich den Herren Professoren É. FAZYLOV, J. HARMATTA, G. KARA, CHR. LINDTNER, D. SCHLINGLOFF und S. TEZCAN sowie den Doktor(inn)en D. HEYDE, K. KUDARA, T. KITAMURA, G. SCHMITT, W. SUNDERMANN, E. TAUBE, M. TAUBE und TH. THILO. Wertvolle Unterstützung leisteten mir die Herren Professoren G. HAZAI, H. FRANKE und M. ADAMOVIČ. Bei der Zusammen-

stellung des Literaturverzeichnisses erwies mir Frl. S. KÖPSTEIN Hilfe. Besonderen Dank schulde ich Frau Dipl. phil. S. RASCHMANN für die sorgfältige Durchsicht des Manuskripts.

Für die mir gewährte Möglichkeit, die Arbeit in der Reihe Bibliotheca Orientalis Hungarica erscheinen zu lassen, gebührt schließlich mein Dank dem Herausgeber, dem Generaldirektor des Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat, Herrn Professor G. HAZAI.

Der Autor



EINLEITUNG: ALLGEMEINE PROBLEME  
DER ALTTÜRKISCHEN DICHTUNG UND DER STAND  
IHRER ERFORSCHUNG; GEGENSTAND UND ZIEL  
DER ARBEIT

Die Dichtung der nomadischen Völkerschaften Zentralasiens in vortürkischer Zeit ist nicht überliefert, doch erlauben manche Hinweise in den chinesischen Quellen Rückschlüsse auf sie. Von größtem Interesse sind zweifellos die 樂府 *Yue fu*-Gedichte aus dem 5. und 6. Jh. u. Z., unter denen „on trouve des renvois directs qui rendent probable que le texte de quelques chansons chinoises est basé sur des chansons populaires barbares, il est même possible qu'il s'agisse de traductions“.<sup>1</sup> Der zweizeilige Orakelspruch in der 羯 *Jie*-Sprache<sup>2</sup>, das einzige zusammenhängende „barbarische“ Sprachdenkmal aus dem 4. Jh., ist noch immer ein Rätsel, dessen „prototürkische“ Lösungen<sup>3</sup> keinen allgemeinen Zuspruch gefunden haben.<sup>4</sup> Da schon unklar ist, was in diesem Fall unter der *Jie*-Sprache zu verstehen ist, ist es nur begreiflich, daß weder J. BENZING<sup>5</sup> noch E. G. PULLEYBLANK<sup>6</sup> oder G. DOERFER<sup>7</sup> neue Lesungen unterbreitet haben. Da sich vorab die

<sup>1</sup> F. TÖKEL, *Poésie chinoise et poésie des peuples du Nord*: AOH 8 (1958), S. 313.

<sup>2</sup> 晉書 *Jin shu* Kap. 95, Ausgabe Zhonghua shuju, Peking 1974, Bd. 8, S. 2486 Z. 12.

<sup>3</sup> Zusammenfassung der letzten drei Lesungen von RAMSTEDT, BAZIN und v. GABAIN bei J. BENZING, *Das Hunnische, Donaubulgarische und Wolgabulgarische*: PhTF I, S. 686 f.

<sup>4</sup> BENZING (vgl. Anm. 3), S. 686; E. G. PULLEYBLANK, *The Consonantal System of Old Chinese* Part II: AM 9 (1961–1962), S. 264; L. LIGETI, *Le tabghatch, un dialecte de la langue sien-pi*: Mongolian Studies, Budapest 1970, S. 273, Anm. 14.

<sup>5</sup> BENZING (vgl. Anm. 3), S. 686.

<sup>6</sup> PULLEYBLANK (vgl. Anm. 4), S. 246: „There is good reason to think that the Chieh were not properly part of the Hsiung-nu but had more western, Indo-European affinities (T'ang 1955, p. 416). They had however entered China as part of the Southern Hsiung-nu, and were therefore sometimes referred to as Hsiung-nu.“ So ist also selbst die Frage offen, in welcher der vielen asiatischen Sprachen man nach einer Lösung suchen muß.

<sup>7</sup> G. DOERFER, *Zur Sprache der Hunnen*: CAJ 17 (1973), S. 3–4, auf S. 4 schreibt er: „Nach einer Feststellung Ligetis 1941–3 schließlich, der die Urquelle genau nachgeprüft hat, ist das Distichon überhaupt nicht in Hiung-nu, sondern in Ho-Sprache geschrieben, und man darf keineswegs behaupten, daß Ho = Hiung-nu.“ Die Lesung Ho, die LIGETI in NyK 51 (1941), S. 228 anführt, beruht offenbar auf einem Lapsus, denn in seiner Abhandlung über das Tabyač (vgl. Anm. 4) ist davon nicht die Rede.

Quellenlage kaum verbessern wird, kann F. TÓKEIS Annahme auch nicht anhand konkreter Textvergleiche bewiesen werden. Auf jeden Fall wären solche Übersetzer unter den „Barbaren“ zu suchen, wie L. LIGETI bezüglich des berühmten 敕勒歌 *Tölös*-Liedes vermutet: „S'il ne paraît pas indiqué de supposer une influence générale de la poésie populaire sien-pi sur la poésie chinoise de cette époque, il faut du moins admettre que les chants folkloriques des Sien-pi, assez souvent traduits en chinois, étaient familiers à la Chine grâce aux maîtres nomades bilingues du Nord“.<sup>8</sup> Ohne auf Fragen der Überlieferung einzugehen, hat TH. THILO die chin. Gedichte dieses Genres daraufhin untersucht, welches Bild sie von den Nomaden vermitteln. Dabei kommt er zu dem Schluß, „daß uns im Innerasien-Bild der klassischen chinesischen Dichtung ein Zerrbild geboten wird, in dem das Unangenehme und Negative betont und das Positive unterschlagen wird“.<sup>9</sup> Als Gründe für diese Einseitigkeit werden der Traditionalismus „mit festen Sprach-, Stil- und Formregeln“, aber auch Anschauungen über „die alten kosmischen Zuordnungen von Norden, Dunkelheit, Kälte usw. gegenüber Süden, Licht, Wärme usw.“ geltend gemacht.<sup>10</sup> In anderen kulturellen Bereichen gab es aber durchaus auch positive und intensive Einflüsse aus dem Westen,<sup>11</sup> vor allem in der Musik.<sup>12</sup> Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen, um zu verdeutlichen, daß wir von den chin. Quellen so gut wie keine Aufschlüsse über die Poesie der frühen Nomaden Zentralasiens erwarten dürfen.

Die ersten Nomaden, die in einer eigenen Schrift und Sprache literarische Texte hinterlassen haben, sind die Osttürken, die unter ihrem Qaγan Bumīn im Jahre 552 u. Z. ein mächtiges, ganz Zentralasien umfassendes Reich begründet hatten. Die Versuche, diese alttürkischen Inschriften, die in einer Art Steppenkoine<sup>13</sup> abgefaßt sind, z u r G ä n z e als poetische Werke auszugeben, überzeugen nicht. Während F. E. KORŠ<sup>14</sup> und

<sup>8</sup> LIGETI (vgl. Anm. 4), S. 283.

<sup>9</sup> TH. THILO, *Bemerkungen zum Innerasienbild der klassischen chinesischen Dichtung*: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, Berlin 1974, S. 627.

<sup>10</sup> Ebenda.

<sup>11</sup> Vgl. u.a. E. H. SCHAFER, *The Golden Peaches of Samarkand. A Study of T'ang Exotics*, Berkeley—Los Angeles 1963.

<sup>12</sup> Vgl. u.a. B. L. RIPTIN, *Iz istorii kul'turnych svjazej Srednej Azii i Kitaja* (II v. do n.é.—VIII v. n.é.): *Problemy vostokovedenija* Nr. 5/1960, S. 119—132; LIU MAU-TSAI, *Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. Jh. v. bis zum 6. Jh. n. Chr.*, Wiesbaden 1969, S. 99 ff.

<sup>13</sup> O. PRITSAK, *Das Altürkische*: *HbO-Turkologie*, Leiden—Köln 1963, S. 27.

<sup>14</sup> F. E. KORŠ, *Drevnejšij narodnyj stich tureckich plemen'*: ZVORAO 19 (1909), S. 139 f.

R. GIRAUD<sup>15</sup> für einige Passagen der Inschriften eine an türkischer Volksdichtung orientierte Versstruktur feststellten, haben G. KÉPES<sup>16</sup> und I. V. STEBLEVA,<sup>17</sup> letztere am prononciertesten, diese These auf die Gesamtheit der inschriftlichen Texte ausgedehnt. Auch die jüngste Übertragung ins Ungarische durch G. KÉPES,<sup>18</sup> die durch das spürbare Engagement und das subjektive Einfühlungsvermögen des Dichters zu einem besseren Verständnis der Inschriften und einer größeren Aufgeschlossenheit den alten Kulturen der zentralasiatischen Nomaden gegenüber beitragen wird, vermag die Bedenken nicht auszuräumen. Schon I. V. STEBLEVAS Buch „Poëzija tjurkov VI—VIII vekov“ (Moskau 1965) rief eine lebhaftige Debatte hervor. Unter verschiedenen Gesichtspunkten kamen V. M. ŽIRMUNSKIJ<sup>19</sup> und L. HŘEBÍČEK<sup>20</sup> zu dem übereinstimmenden Schluß, daß die Inschriften keine Werke in durchgehender metrischer Formung sind. V. I. ASLANOV schloß sich dem Urteil ŽIRMUNSKIJS an und unterstrich, daß auch in zahlreichen Epen der türkischen Völker Prosateile mit Versen abwechseln.<sup>21</sup> Die metrischen Teile der Inschriften sind überwiegend Zitate aus der Spruchdichtung.<sup>22</sup> Auch dürften die Texte der Inschriften eher einem historischen Bericht als einem Epos entsprechen. Zu erwähnen ist ferner die allerdings weniger ins Gewicht fallende Tatsache, daß die chin. Versionen, soweit sie zu den alttürkischen Inschriften vorliegen, ebenfalls in Prosa abgefaßt sind.<sup>23</sup> Dank der metri-

<sup>15</sup> R. GIRAUD, *L'inscription de Baïn Tsokto*, Paris 1961, S. 136: „Comme nous l'avons déjà dit, l'inscription comprend deux parties poétiques, le prélude et la péroraison, qui encadrent une partie plus prosaïque constituant le corps du récit proprement dit.“; DERS., *L'Empire des Turcs célestes*, Paris 1960, Kap. VII Esquisse d'une histoire de la littérature (S. 153—165), S. 162: „(versification) au moins pour certains passages, véritable poésie (...) Or, le genre comportait, et comporte encore, une alternance de prose et de vers, une sorte de chantefable de caractère héroïque et moralisateur. (...) nous a amené à la conviction que beaucoup de leurs phrases étaient versifiées (...)“.

<sup>16</sup> G. KÉPES, *Az idő körvonalai. Tanulmányok az ősi és modern költészetéről* (Konturen der Zeit. Studien zur alten und modernen Dichtung), Budapest 1976, S. 74 ff.

<sup>17</sup> I. V. STEBLEVA, *Poëzija tjurkov VI—VIII vekov*, Moskau 1965; DIES., *Poëtika drevnetjurkskoj literatury i ee transformacija v ranneklassičeskij period*, Moskau 1976.

<sup>18</sup> G. KÉPES, *Köbe vésett eposzok* (In Stein gehauene Epen), Budapest 1982.

<sup>19</sup> V. M. ŽIRMUNSKIJ, *O tjurkskom narodnom stiche. Nekotorye problemy teorii*, in: V. M. ŽIRMUNSKIJ, *Tjurkskij geroičeskij épos*, Leningrad 1974, S. 644—680.

<sup>20</sup> L. HŘEBÍČEK, *Are the Old-Turkic Inscriptions Written in Verses?*: ArOr. 35 (1967), S. 477—482.

<sup>21</sup> V. I. ASLANOV, *Problemy tjurkojazyčnogo stichosloženiya v otečestvennoj literature poslednich let*: VJa 1/1968, S. 119.

<sup>22</sup> T. TEKIN, *Köktürk yazıtlarındaki deyimler üzerine I—II*: Türk Dili 67 (1957), 372—374, 68 (1957), 423—426.

<sup>23</sup> M. G. SCHLEGEL, *La stèle funéraire du Téghin Giogh*: MSFOu III (1892), S. 1—57.

schen Deutungsversuche ist aber ein sehr wichtiges Moment stärker ins Bewußtsein gerückt worden. Das ist der allenthalben in den Inschriften zu beobachtende Parallelismus, dessen Untersuchung und Berücksichtigung zum Verständnis der Texte unerlässlich ist. Noch bevor der neuerliche wissenschaftliche Meinungsstreit um den poetischen Charakter der atü. Inschriften sich entfacht hatte, schrieb A. BOMBACI: „There is no doubt that in the frequent parallelisms a search for rhythmical formulas is inherent. The symmetrical structure of the two cola and the homoteleuta are elements which represent a direction towards poetic forms. In some cases a parallelism of caesuras within two cola is noted; in particular in two examples already given, it is noted that a formula 4+3 is repeated which appears later as a regular metrical scheme: 1. *körür közüm körmüz tæg | bilir bilgim bilmüz tæg*, 2. *qızıl qanım tükäti | qara tärim yügürti*.“<sup>24</sup> Weiter kann man m. E. in der Beurteilung der poetischen Qualität der Inschriften nicht gehen. Abschließend sei ASLANOVs Feststellung erwähnt, daß die strophische Alliteration als intendiertes und notwendiges metrisches Prinzip in den Inschriften fehle.<sup>25</sup> Über die Choitu Tamir-Inschriften schrieb A. v. GABAIN: „Trotz der starken Verderbnis des Textes glaube ich aus der Länge des Vorhandenen und aus dem Wechsel des Stabreims erkennen zu können, daß es sich um etwa 15 kurze Vierzeiler handelt.“<sup>26</sup> Es fällt schwer, diesem Schluß zu folgen, wenn man sich die Dürftigkeit der Texte vor Augen hält. Von STEBLEVA wurden auch die Jenissei-Epitaphien als Gedichte interpretiert.<sup>27</sup> Doch schon wie in den großen Grabinschriften der Mongolei kann auch hier höchstens der Parallelismus als dichterisches Charakteristikum angesehen werden. Unangemessen erscheint mir auch STEBLEVAS Behandlung des Wahrsagebuches (*İrq bitig*) aus Dunhuang.<sup>28</sup> Diese Handschrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach am 17. März 930 fertiggestellt worden war,<sup>29</sup> umfaßt 65 Abschnitte, die, auf die entsprechenden Würfe gemünzt, einen kurzen Text und ein Werturteil enthalten. Strophische Alliteration ist mehr als Ausnahme (u. a. Abschnitt LIII)<sup>30</sup> denn als Regel zu betrachten; sehr deut-

<sup>24</sup> A. BOMBACI, *The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style*: PhTF II, S. XIV.

<sup>25</sup> ASLANOV (vgl. Anm. 21) S. 119.

<sup>26</sup> A. v. GABAIN, *Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften*: Anthropos 48 (1953), S. 551. Zur Kritik vgl. GANDJEÏ, *Überblick* S. 143.

<sup>27</sup> STEBLEVA, *Poëziija tjurkov*, S. 97–102.

<sup>28</sup> I. V. STEBLEVA, *Drevnetjurkskaja kniga gadanij kak proizvedenie poëzii*: Istorija, kul'tura, jazyki narodov Vostoka, Moskau 1970, S. 150–177.

<sup>29</sup> J. HAMILTON, *Le colophon de l'İrq Bitig*: Turcica 7 (1975), S. 13.

<sup>30</sup> Vgl. Anm. V, 65.

lich tritt dagegen der Parallelismus auf, wie bereits O. PRITSAK betonte.<sup>31</sup> In ähnlicher Weise vom Parallelismus geprägt ist das aus Turfan stammende Wahrsagebuch, das sich an das 易經 *Yi jing* anlehnt.<sup>32</sup> Für die Interpretation des uig. Textes kann der chin. Text nicht herangezogen werden, da keine Übersetzung, sondern nur eine Parallelität im Textaufbau vorliegt. Hilfreich erweist sich aber auch hier die Beachtung des textlichen Parallelismus. Er ist gewissermaßen ein Charakteristikum, das die Inschriften einerseits, die Wahrsagebücher andererseits und beide Textgruppen miteinander verbindet. Eine Untersuchung des alttürkischen Parallelismus liegt außerhalb meiner Arbeit. Soweit er jedoch in den Stabreimdichtungen zu belegen ist, wird er auch in ihr erörtert.

Wenige Jahre nach der Entzifferung der alttürkischen Runenschrift durch V. THOMSEN erfolgte die Entsendung von Expeditionen nach Zentralasien, die in Ostturkistan und Dunhuang zahlreiche wertvolle Funde machten, die einen hohen Stand von Kunst und Literatur in diesen Regionen für etwa ein Jahrtausend (4.—14. Jh.) bezeugen. In den Oasen des gewaltigen, von großen Sandwüsten geprägten Tarim-Beckens, das je nach dem Betrachtungsstandpunkt unter verschiedenen kulturhistorischen Bezeichnungen bekannt ist, die von den 西域 *Xi yu*, den Westlanden, der Chinesen über Serindia der Engländer bis zu dem auch bei uns üblichen Begriff Ostturkistan reichen, und heute weitgehend mit der Autonomen Region Xinjiang der VR China identisch ist, bestanden seit den Jahrhunderten um die Zeitenwende kleine Staaten, deren Bedeutung und wirtschaftliche Macht aufs engste mit der Prosperität des Überlandhandels auf den nördlich und südlich der Wüste verlaufenden Seidenstraßen verknüpft war. Zahlreiche Völker waren hier ansässig, Händlerkolonien dehnten sich aus. Mit und neben dem Handel vollzog sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten eine Ausbreitung von drei Weltreligionen, des Buddhismus, des Manichäismus und des (nestorianischen) Christentums. Am Ende der vorislamischen Zeit stand die endgültige Turkisierung Ostturkistans, die mit dem massenhaften Erscheinen der Uiguren nach der Zerschlagung des Uigurischen Steppenreichs durch die Kirgizen um 840 einen rapiden Verlauf nahm und zum Verschwinden mancher Völkerschaften wie der Tocharer und Sogder führte. Auf Grund der genannten Textfunde lassen sich zwei kulturelle Zentren herausstellen, wo seit dem 9. Jh., im ersteren vielleicht auch schon früher,

<sup>31</sup> O. PRITSAK, *Zum Parallelismus im Alttürkischen*: StOr. 28:6, Helsinki 1964, S. 4.

<sup>32</sup> *TT I = ETŞ* Nr. 35.

ein reiches Schrifttum in Alttürkisch (nach dem Hauptträger: Uigurisch) existierte, von dem uns vermutlich nur ein Bruchteil überliefert ist.<sup>33</sup>

1. 高昌 Gao chang (uig. *Qočo*), Stadt und Staat.<sup>34</sup> Als Staat umfaßte Qočo die gesamte Turfan-Oase und die nördlich des Bogdo ula gelegenen Oasen mit dem alten Zentrum von Bišbalıq.<sup>35</sup> Die Qočo/Bišbalıq-Uiguren unterstellten sich im 12. Jh. der Herrschaft der Qara-Qitay und von 1209 an dem neuen Herrscher der Steppe, Čingiz Chan. Diese Entscheidung des Uigurenkönigs Barčuq sicherte den Uiguren eine relative Selbständigkeit im Mongolenreich des 13./14. Jh., die sich vor allem auf die kulturelle Entfaltung positiv auswirkte. Mit der Islamisierung Turfans im ausgehenden 14. Jh., die in der 1. Hälfte des 15. Jh. abgeschlossen gewesen sein dürfte,<sup>36</sup> bricht die zuletzt ausschließlich vom Buddhismus geprägte Kultur der Qočo/Bišbalıq-Uiguren ab. Soweit sich für die bisher nur aus Fundstätten und Tempel/Klosteranlagen in der Turfan-Oase (Yarchoto, Murtuq, Sängim, Qočo [Dakianusšahri], Toyoq, um nur die wichtigsten zu nennen) stammenden Textfunde Daten geben lassen, kann man zwei Perioden unterscheiden, eine erste im 9./10. Jh. und eine zweite im 13./14. Jh., letztere kann zu Recht auch als eine Zeit der Renaissance bezeichnet werden.<sup>37</sup>

2. 沙州 Sha zhou (uig. *Šaču*). Texte der älteren Periode sind meist in das 10. Jh. zu datieren, denn kurz nach 1002 muß die Grotte 17 von Dunhuang zugemauert worden sein.<sup>38</sup> Handschriften der mong. Zeit (13./14. Jh.) wurden offensichtlich erst nach der Öffnung besagter Grotte aus anderen Grotten dazugelegt.<sup>39</sup> Außer diesen beiden Zentren ist uig. Schriftlichkeit auch aus anderen Orten bekannt, von denen für die Dichtung noch folgende zu nennen sind: Hami (Qamil) mit einer wichtigen Abschrift der *Maitrisimit*<sup>40</sup> und 東關 Dong guan (uig. *Tung guvan*) mit der *Suvarṇaprabhāsā*-Handschrift und dem dazugehörigen *Buyan ävirmäk* vom Jahre 1688.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Vgl. Ş. TEKIN, *Uygur edebiyatının meseleleri*: TKA 2 (1965), S. 26–27.

<sup>34</sup> A. V. GABAIN, *Historisches aus den Turfan-Handschriften*: AO Havn. 32 (1970), S. 118.

<sup>35</sup> Zur Geschichte vgl. A. G. MALJAVKIN, *Ujgurskie gosudarstva v IX–XII vv.*, Novosibirsk 1983; J. R. HAMILTON, *Les Ouïghours à l'époque des Cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris 1955 u. a.

<sup>36</sup> P. PELLIOT, *Notes on Marco Polo I*, Paris 1959, S. 163 f.

<sup>37</sup> K. RÖHRBORN, *Zum Wanderweg des altindischen Lehnwortes im Alttürkischen*: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients, Leiden 1981, S. 340.

<sup>38</sup> A. FUJIEDA, *Une reconstruction de la „Bibliothèque“ de Touen-Houang*: JAs 269 (1981), S. 66.

<sup>39</sup> A. STEIN, *Serindia*, Oxford 1921, II, 923; *Totenbuch* S. 9 Anm. 2.

<sup>40</sup> Vgl. S. 292 f.

<sup>41</sup> Vgl. S. 291.

Ferner gibt es Nachweise, daß uig. Texte in 大都 Taydu, dem heutigen Peking, geschrieben<sup>42</sup> und dort auch gedruckt wurden.<sup>43</sup> Das Problem, wo die uig. Blockdrucke hergestellt wurden, bedarf noch einer gründlichen Untersuchung, die jedoch nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehört.<sup>44</sup>

Den Hauptgegenstand nachfolgender Untersuchungen bilden die alt-türkischen (uigurischen) Texte aus den genannten Fundorten, sofern sich für sie metrische Kriterien feststellen ließen, mit anderen Worten die Stabreimdichtungen, denn die strophische Alliteration ist fast eine *Conditio sine qua non* der uigurischen Dichtung der vorislamischen Zeit.

Zunächst möchte ich kurz die bisherige Geschichte der Entzifferung und Edition der Stabreimdichtungen skizzieren. Sie wird deutlich durch die Jahreszahl 1965 markiert, als R. R. ARATS epochemachendes Buch *Eski Türk Şiiri* erschien. Bis zu diesem Zeitpunkt waren nur sehr wenige Texte von Stabreimdichtungen veröffentlicht worden. A. v. LE COQ hatte in *M II* und *M III* eine Reihe von manichäisch-türkischen Hymnen ediert,<sup>45</sup> die in der Folge, z. T. mehrmals, neu bearbeitet wurden. W. BANG und A. v. GABAIN hatten in *TT III* den Großen Hymnus an Mani publiziert, dessen äußere Form — die Niederschrift in einem *Pustaka*-Buch — wie auch die Sprache sehr stark von buddh. Merkmalen geprägt sind.<sup>46</sup> Im Anhang zu ihren „Uigurischen Studien“ hatten BANG und v. GABAIN 1930 den Text eines in Versen abgefaßten Sündenbekenntnisses, damals noch ohne Übersetzung, vorgelegt.<sup>47</sup> Eine erste Interpretation unterbreitete Ş. TEKIN im Jahre 1962,<sup>48</sup> der sich ARATS Übersetzung in *ETS* Nr. 18 anschloß. Beide

<sup>42</sup> Vgl. S. 329.

<sup>43</sup> Vgl. S. 329.

<sup>44</sup> Vgl. vorläufig ZIEME Datierung S. 387 Anm. 15. Ein Blockdruckfragment, auf dem steht, daß es in Qamçu (= 甘州 Gan zhou) gedruckt wurde, hat vor kurzem K. KUDARA entdeckt, vgl. ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjūkyō*, S. 32.

<sup>45</sup> = *ETS* Nr. 1—6; vgl. hier S. 331 ff.

<sup>46</sup> *TT III*, S. 183: „Nur möchten wir vor übertriebener Unterstreichung der in unserem Hymnus gebrauchten buddhistischen Terminologie doch warnen. Die Frage ist: beruht sie auf Identität gewisser buddhistischer Vorstellungen mit den urmanichäischen, oder sind vielleicht erst später gewisse Vorstellungen im Osten, d. h. auf altem buddhistischem Boden, in den Manichäismus eingedrungen? Wir möchten diese Fragen so beantworten, daß zweifellos beide Möglichkeiten gegeben sind und tatsächlich sich als vorhanden werden nachweisen lassen. Trotzdem möchten wir die weitere Frage aufwerfen, ob die Ostmanichäer in vielen Fällen die buddhistische Terminologie nicht einfach deswegen gebrauchten, weil ihnen eine andere fehlte, die den Neubekehrten gleich verständlich gewesen wäre.“

<sup>47</sup> Vgl. *ETS* Nr. 18; *BT XIII* Nr. 13.

<sup>48</sup> Ş. TEKIN, *Prosodische Erklärung eines uigurischen Textes*: *UAJb* 34 (1962), S. 100—106.

Autoren haben jedoch nicht gesehen, daß dieser Text eine Versifizierung des im chin. Original in Prosa stehenden 5. Kapitels des *Suvarnaprabhāsa-sūtra* ist. Diese Erkenntnis führte jedoch erst zum richtigen Verständnis zahlreicher, bisher unklarer Passagen des metrischen Sündenbekenntnisses. Welche Gründe es auch gewesen sein mögen, die BANG und v. GABAIN davon abgehalten haben, die beiden Texte miteinander in Beziehung zu setzen, deren Zusammenstellung und Erörterung in einem Aufsatz weist aber dennoch auf die auch von ihnen intuitiv erfaßte Verbindung beider Versionen hin. W. BANG und G. R. RACHMATI [Arat] haben Fragmente von Liedern ediert, die in einer mongolische und uigurische Texte umfassenden Handschrift stehen.<sup>49</sup> Diese Lieder, von denen nur zwei strophische Alliteration aufweisen, gehören sicher in die Spätzeit, als der Islam mit seiner stark die Sprache, vor allem die Lexik, überwuchernden Kraft zu wirken begonnen hatte.<sup>50</sup> Schließlich hatte ARAT, damals noch unter seinem Namen RACHMATI, in *TT* VII das stabreimende Kolophon zum *Yitikän-sudur*<sup>51</sup> und den Text eines kurzen Maitreya-Gedichts<sup>52</sup> herausgegeben. Mit der postumen Veröffentlichung von ARATS Buch trat dann 1965 eine Wende ein, denn es enthielt nicht nur eine Zusammenstellung aller bis zu diesem Zeitpunkt bekannten Stabreimverse, sondern brachte im Abschnitt II (Burkan muhitinde yazılan eserler) fast ausschließlich neue Texte aus Handschriften und Blockdrucken der Turfan-Oase (Nr. 16—27) sowie aus der Dunhuang-Handschrift Or. 8212 (108) (Nr. 8—15). Damit erhöhte sich die Menge der Stabreimdichtungen um ein Vielfaches des bis 1965 Bekannten. In der Folge wurden zahlreiche Texte in Stabreimversen von A. v. GABAIN,<sup>53</sup> G. HAZAI,<sup>54</sup> L. JU. TUGUŠEVA,<sup>55</sup> Ş. TEKIN,<sup>56</sup> M. SHÖGAITO,<sup>57</sup> GENG SHIMIN/J. HAMILTON,<sup>58</sup>

<sup>49</sup> Vgl. *ETS* Nr. 28—33.

<sup>50</sup> Vgl. A. v. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*: PhTF II, S. 216.

<sup>51</sup> *TT* VII Nr. 40 C (S. 52).

<sup>52</sup> *TT* VII S. 60.

<sup>53</sup> v. GABAIN, *Drucke* S. 20 f.

<sup>54</sup> G. HAZAI, *Ein buddhistisches Gedicht aus der Berliner Turfan-Sammlung*: AOH 23 (1970), S. 1—21; DERS., *Fragmente eines uigurischen Blockdruck-Faltbuches*: Aof III (1975), S. 91—108.

<sup>55</sup> L. JU. TUGUŠEVA, *Drevnie ujugurskie stichi*: ST 2/1970, S. 102—106.

<sup>56</sup> Ş. TEKIN, *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit*, Teil II: Die Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata, Budapest 1980; DERS., *Buyan evirmek*: Reşid Rahmeti Arat için, Ankara 1966, S. 390—411.

<sup>57</sup> M. SHÖGAITO, *Uig. bunken* I; DERS., *Nakamura Coll.*

<sup>58</sup> GENG SHIMIN—J. HAMILTON, *L'inscription ouïgoure de la stèle commémorative des Iduq Qut de Qoço*: Turcica 13 (1981), S. 10—54.



O. SERTKAYA<sup>59</sup> und P. ZIEME<sup>60</sup> bearbeitet und publiziert. Eine umfangreiche Textedition, die weitgehend neue Texte aus der Berliner Turfan-Sammlung erschließt, wurde 1985 veröffentlicht.<sup>61</sup> Damit steht ein beträchtliches Material an Stabreimdichtungen zur Verfügung, zu deren Erforschung die nachfolgenden Untersuchungen einen ersten Schritt darstellen sollen.

Aus Dunhuang stammen zwar nur wenige Handschriften, die Stabreimdichtungen enthalten, doch sind sie von besonderer Wichtigkeit, weil in ihnen einige vollständige Werke vorliegen: *ETS* 8—15, die Erzählung von Sadāprarudita und Dharmodgata sowie die *Avadānas* zum *Guan yin jing*. Demgegenüber sind aus der Turfan-Oase fast ausschließlich Fragmente ans Tageslicht gekommen, die allerdings von einer beeindruckenden Vielfalt Zeugnis ablegen. Im übrigen läßt sich über den Erhaltungszustand der Texte keine aussagekräftige Verallgemeinerung treffen, er ist natürlich von Fall zu Fall unterschiedlich.

Genauere Daten, auf denen sich erst eine sichere Chronologie aufbauen könnte, fehlen weitgehend. Von den man.-tü. Dichtungen enthält allein der Große Hymnus an Mani, der in man. Schrift geschrieben ist, einen Hinweis. Nach v. GABAIN ist es sehr wahrscheinlich, daß die im Zuwendungskolophon der Pothī (Pustaka)-Handschrift erwähnte Kūmsā Xatun (*kwyms' x'twn*) identisch ist mit der Kūmsā Xatun Tngrim, die neben einem gewissen Tayxan Xan (*t'βx' xan*) im Kolophon zu dem buddh. Sündenbekenntnis der Üträt erwähnt wird.<sup>62</sup> Ohne einen überzeugenden Gegenvorschlag unterbreiten zu können, möchte ich auf einige Unstimmigkeiten in der Argumentation, der zufolge Tayxan Xan der Begründer der 遼 Liao-Dynastie Abaoji sein soll,<sup>63</sup> aufmerksam machen: 1. „Im Jahre 924/925 hatte Apaoki, der Gründer des Liao-Reichs, Qaγanstupa bei Biš-baliq erobert, und seitdem standen die Chotscho-Uiguren in einem losen Tributverhältnis zu ihm.“: Im Liao shi (Kap. 2) wird für 924 berichtet, daß Abaoji die alte uigurische Hauptstadt, Qarabalγasun nämlich, heimgesucht und dort ein Monument eines gewissen Bilgä Qaγan durch eine Inschrift in Qitay, Türkisch und V. Chinesisch ersetzt habe. Da sowohl von K. WITTFOGEL und FENG JIASHENG<sup>64</sup>

<sup>59</sup> K. RÖHRBORN—O. SERTKAYA, *Die alttürkische Inschrift am Tor-Stüpa von Chüyung-kuan*: ZDMG 130 (1980), S. 304—339. Vgl. eine weitere Arbeit SERTKAYAS Anm. II, 817.

<sup>60</sup> P. ZIEME, *Zur buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren*: AOH 29 (1975), S. 187—211; DERS., *Ein uigurischer Erntesege*: AoF III (1975), S. 109—143.

<sup>61</sup> *BT* XIII.

<sup>62</sup> A. v. GABAIN, *Altürkische Datierungsformen*: UAJb 27 (1955), S. 199—200.

<sup>63</sup> v. GABAIN (vgl. Anm. 62) S. 200.

<sup>64</sup> K. A. WITTFOGEL—FÊNG CHIA-SHÊNG, *History of Chinese Society: Liao* (907—1125), New York 1949, S. 243 Anm. 25, S. 576.

und A. G. MALJAVKIN<sup>65</sup> die Angabe auf die Stadt am Orchon bezogen wird, nicht aber auf Bišbalıq, entfällt sie als Stütze für die Etablierung eines Abhängigkeitsverhältnisses der Qočo-Uiguren vom Liao-Reich, das vergleichbar wäre mit der Anerkennung der mongolischen Oberherrschaft durch die Uiguren im 13./14. Jh. Der Gesandtenaustausch zwischen beiden Staaten spricht übrigens eher für einen gleichberechtigten Status. 2. Das im Kolophon des buddh. Sündenbekenntnisses genannte Jahr ist ein *qoyn yıl*.<sup>66</sup> Schaf-Jahre zu Lebzeiten Abaojis sind jedoch nur 911 und 923. Selbst wenn die Errichtung des Abhängigkeitsverhältnisses ab 924 zutreffen sollte, lag noch kein Grund für eine sozusagen vorfristige Erwähnung in einem buddh. Kolophon vor. 3. „Im *Üträt*-Text wird das religiöse Verdienst an erster Stelle zugewendet einem *taixan xan*, dann der *kümsä* (*kuimsa*?) *xatun tñrim*, dem *mišan xan* und dem *čaysi* (oder *čayši*) *wang bäg*, also hochgestellten Persönlichkeiten mit chinesischen Namen und Titeln. Da solche Zuwendungen zunächst dem Herrscherhaus zu gelten pflegen, ist zu erwägen, ob hier die 2. Person, die ‚Frau Königin *Kuimsa*‘ etwa jene uigurische Dame am Liao-Hof war; dann wäre der Herr an 1. Stelle, der *taixan xan*, ihr Gatte, der Liao-Kaiser *Apaoki*. Dessen chinesischer Titel ist *T'ai-tsu*; dem entspricht das *taixan* e i n i g e r m a ß e n (Hervorhebung P. Z.): es ist eine hybride Bildung aus 太 *t'ai* und dem türkischen *xan*.“ Soweit das Zitat aus v. GABAINS Darlegung.<sup>67</sup> Die Übereinstimmung ist, wie mir scheint, zu ungenau: Dem Uiguren standen zur Wiedergabe von chin. 祖 zu ‚Vorfahr, Ahn‘ eine Reihe anderer Wörter zur Verfügung,<sup>68</sup> warum sollte er *xan* gewählt haben? Außer Abaoji wurde sehr vielen Dynastiegründern der Titel *Tai zu* ‚Großer Ahn‘ postum (!)<sup>69</sup> verliehen, so daß eine weitere Unsicherheit besteht. Hinzu kommt, daß die Erwähnung an 1. Stelle in der Verdienstzuwendung einem lebenden Herrscher zgedacht war, wenn man den uig. Kolophonen der Mongolenzeit folgen darf. Sonst hätte man wahr-

<sup>65</sup> A. G. MALJAVKIN, *Materialy po istorii ujgurov v IX—XII vv.*, Novosibirsk 1974, S. 135 Anm. 394: „In unserem Text beziehen sich die Worte ‚uigurische Stadt‘ nicht auf eine bestimmte Stadt, sondern sie geben die einfache Feststellung, daß in der genannten Stadt Uiguren leben. Die Jurchen gelangten nicht in das Gebiet von Bešbalıq, und offensichtlich gelangten auch die Kidan nicht dorthin. So bleibt nur die alte Hauptstadt des Uigurischen Kaganats, die Stadt Karabalgasun am Orchon; dieses Gebiet war zweifellos von den Kidan erobert worden.“

<sup>66</sup> U II, S. 80 Z. 60.

<sup>67</sup> v. GABAIN (vgl. Anm. 62), S. 200.

<sup>68</sup> Vgl. u. a. *äšä* bei GENG—HAMILTON (vgl. Anm. 58), S. 36 (Anm. zu II, 47), anders BT XIII Anm. 46.35.

<sup>69</sup> *Kökanwajiten* I, 805a; V. S. TASKIN, E LUN-LI: *Istoriija gosudarstva kidanej (Cidan' go čži)*, Moskau 1979, S. 345.

scheinlich im Text darauf hingewiesen, daß die genannten Personen nicht mehr lebten, wie man es in Z. 69 desselben Kolophons tat. 4. Schließlich ist, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe,<sup>70</sup> zu bedenken, daß in dem erörterten Üträt-Kolophon die besagten Personen doch eher nichtirdische gewesen sein dürften. Da somit auch für *kwym's*' keine befriedigende Lösung gefunden wurde, kann die Datierung des Großen Hymnus nicht als gesichert betrachtet werden, obwohl allgemeine Erwägungen durchaus für eine Zuordnung zum 10. Jh., wie schon v. GABAIN voraussetzte, sprechen.

Paläographische Gesichtspunkte unterstützen die These, daß auch die in uig. Schrift geschriebenen man.-tü. Dichtungen, für die sich keine exakten Daten geben lassen, in die 1. Periode, d. h. 9.—10. Jh., gehören. Neben der bei den Manichäern überall zu beobachtenden außerordentlich sorgfältigen Ausführung der Handschriften ist vor allem der Umstand zu berücksichtigen, daß die in den Codex-Büchern aufgezeichneten Texte zweifellos waagrecht wie das sogd. Vorbild geschrieben worden sind. Für die Handschrift T II D 169<sup>71</sup> kann dies mit Sicherheit angenommen werden, weil zu demselben Buch auch parth. Hymnen in sogd. Schrift gehörten.<sup>72</sup> Sehr wahrscheinlich dürfte es aber auch für die Hs. TM 419<sup>73</sup> zutreffen.

Für die Datierung der buddh. Dichtungen ergibt sich folgendes Bild. Während eine beträchtliche Zahl der Stabreimdichtungen exakt oder wenigstens annähernd aus der Mongolenzeit (13.—14. Jh.) nachweisbar sind, fehlen Daten weitgehend für frühere Texte. Daß man aus dem Fehlen von Angaben nicht unbedingt folgern darf, daß es in vormongolischer Zeit keine buddh. Stabreimdichtungen gegeben hat, zeigt das Kolophon der Hami-Handschrift der *Maitrisimit* (II Q 3).<sup>74</sup> Ş. TEKINS Versuch, einige Hss. des Textes, darunter auch die Hami-Abschrift, in das 8. Jh. zu datieren,<sup>75</sup> scheidet vor allem an der Unsicherheit der Gleichsetzung des buddh. Lehrers (*kšī ačari*) *kl'ptry* = *Kalyāṇabhadra* (?), der im Kolophon der Murtuq-Hs. *Maitr.* Taf. 219 vorkommt, mit dem Mönch *kli[anmati]*, wofür Ş. TEKIN

<sup>70</sup> P. ZIEME, *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Kolophone und Stifter<sup>1</sup> des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien* (im Druck).

<sup>71</sup> M II, 9—11.

<sup>72</sup> E. WALDSCHMIDT—W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*: APAW 1926 Nr. 4, Berlin 1926, S. 93 (dort ist die Signatur T II D II 169).

<sup>73</sup> M II, 7—9.

<sup>74</sup> Vgl. S. 292 f.

<sup>75</sup> BT IX, Bd. 1, S. 8 f.; vgl. noch Ş. TEKIN, *Zur Frage der Datierung des uigurischen Maitrisimit. Über die neu entdeckte Abschrift des Textes aus Hami*: MIO 16 (1970), S. 131 f.

*kli[anpri]* ergänzen wollte. Letzterer wird in der 2. uig. Pfahlinschrift genannt,<sup>76</sup> die gegen Tekins Annahme nicht aus dem 8. Jh. stammt, sondern aus der 2. Hälfte des 10. Jh. oder, nach neuesten Forschungen,<sup>77</sup> sogar aus dem Anfang des 11. Jh. Alle Merkmale (Paläographie, enge Beziehung zur tocharischen Vorlage, orthographische und sprachliche Kriterien) widerlegen nicht eine frühe Ansetzung der *Matrisimit*-Handschriften, wahrscheinlich 9.—10. Jh., doch fehlen vorerst die Mittel zu einer genaueren Datierung. Die nicht wenigen Kolophone vermitteln uns einen gewissen Einblick in das historische Umfeld, in welchem die buddh. Texte entstanden sind. Die im III. Kapitel zusammengestellten Angaben zu den an der Entstehung und Überlieferung beteiligten Personen gehören zum weitaus überwiegenden Teil in die „Mongolenzeit“, einige in noch spätere Zeiten. Für zahlreiche Fragmente gibt es jedoch keine konkreten Hinweise. Ein großer Teil der undatierten Texte dürfte aber ebenfalls der „Mongolenzeit“ entstammen. Diese Annahme legen Charakteristika der Orthographie und der Sprache nahe. In bezug auf die Schreibung lassen sich zwei Gruppen unterscheiden, die in etwa der früheren (9.—11. Jh.) und der späteren (13.—14. Jh.) Periode uig. Schrifttums entsprechen: 1. Bewahrung der Übereinstimmung von Graphem und Phonem bei den Sibilanten *s* und *z* und den Dentalen *t* und *d*, 2. Promiscue-Verwendung der genannten Grapheme.<sup>78</sup> Da noch immer der Zeitpunkt des Umschwungs unklar ist und sich wahrscheinlich kaum auf einen eng begrenzten Zeitraum festlegen läßt, kann dieses Kriterium auch nur für eine sehr ungefähre zeitliche Einordnung verwendet werden. Da die alttürkische Schriftsprache über viele Jahrhunderte hinweg in einer ziemlich konstanten Form tradiert wurde, gibt es nur wenige Merkmale, die eine Veränderung in der Sprache anzeigen. In den buddh. Dichtungen läßt sich nur ein wichtiges Kriterium, und zwar aus dem Bereich der Morphologie, feststellen, dessen Auftauchen an die spätere Periode geknüpft ist. Dabei handelt es sich um das Akkusativsuffix {*nI*}, das ursprünglich nur in der pronominalen Deklination und bei Nomina mit Possessivsuffixen verwendet wurde, in der Folge aber das bei Nomina ohne Possessivsuffixe üblich gew-

<sup>76</sup> F. W. K. MÜLLER, *Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden*: APAW 1915 Nr. 3, Berlin 1915, S. 23 Z. 18.

<sup>77</sup> T. MORIYASU, *Uiguru to Tonkō* (Die Uiguren und Dunhuang): Kōza Tonkō (Gesammelte Studien über Dunhuang) II Tonkō no rekishi (Geschichte Dunhuangs), Tokio 1980, S. 335, 337.

<sup>78</sup> Für die Dentale vgl. L. JOHANSON, *Alt türkisch als „dissimilierende Sprache“*: AWL Mainz, Wiesbaden 1979, S. 116—117. Zusammenstellung von Beispielen *TT* VII, S. 6; *BT* III, S. 11; *BT* VII, S. 6; *BT* VIII, S. 18; *Totenbuch* S. 12 etc.

sene Suffix  $\{(\ddot{U})g\}$  verdrängte und selbst dessen Stelle einnahm.<sup>79</sup> In den meisten Stabreimtexten steht nach wie vor das alte Akkusativsuffix nach possessivsuffixlosen Nomina, nur in wenigen Texten kommt in dieser Stellung  $\{nI\}$  vor. In den meisten der zuletzt genannten Texte ist das Auftreten des neuen Suffixes ganz sporadisch:  $9 \times$  in II O (*ETS* 11),  $2 \times$  in II D 2 (*ETS* 13), je  $1 \times$  in II K3, in *BT* XIII 2.79, 22.15, 51.26, 60.2. Der Text II J 3 (*BT* XIII Nr. 29) hat nur  $\{nI\}$ -Formen, doch ist er zu kurz, um ausschließen zu können, daß in den verlorenen Teilen des Textes nicht auch  $\{(\ddot{U})g\}$ -Akkusative vorkamen. Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem der Text II E 2 (*ETS* 12), weil durch das Verhältnis von  $7 \times \{nI\}$  zu  $4 \times \{(\ddot{U})g\}$  die Affinität dieses Gedichts zu dem *Herz-Sūtra* unterstrichen wird, denn jener Text ist, wie Ş. TEKIN herausstellte, durch ein ähnliches Mischungsverhältnis (43 zu 33) charakterisiert.<sup>80</sup> Da beide Werke von demselben Schreiber geschrieben wurden, besteht natürlich auch die Möglichkeit, daß diese Eigentümlichkeit von diesem in den Text hineingetragen wurde. Wie Ş. TEKIN unterstreicht, war bei den uig. Abschreibern ein solches Verfahren allerdings nicht üblich.<sup>81</sup>

Neben wenigen Resten der Volksdichtung sind vor allem religiöse Stabreimdichtungen erhalten geblieben, eine geringe Zahl von manichäischen und eine beträchtliche von buddhistischen.

Im Zuge der bereits angedeuteten Ausbreitung des Manichäismus in Zentralasien wurden auch die Türken von den Sogdern missioniert. Die Annahme dieser Religion durch den uigurischen Steppenqayan Bögü im Jahre 762 trug in entscheidendem Maße zu ihrer späten Blütezeit in den letzten Jahrhunderten des 1. Jt. bei, und spärliche Reste man. Gemeinden dürften sich in Turfan bis in die Mongolenzeit erhalten haben.<sup>82</sup> Man.-tü. Schrifttum stammt aus mehreren Fundorten der Turfan-Oase und aus Dunhuang, es erstreckt sich im wesentlichen, wenn man sich auf vorhandene Daten oder Datierungen stützt, auf den Zeitraum vom 8. Jh. bis zur 1. Hälfte des 11. Jh. Schon der Bericht des Wang Yande vom Ende des 10. Jh. weist auf den zahlenmäßig geringen Anteil des Manichäertums in Turfan

<sup>79</sup> *Totenbuch* S. 13 ff.; TEKIN, *Buddh. Uig.* S. 20 ff. Zur weiteren Entwicklung vgl. G. F. BLAGOVA, *Problemy izučeniija srednevekovykh tjurkskich tekstov*: Tjurkologičeskij sbornik 1977, Moskau 1981, S. 35 ff.

<sup>80</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* S. 22.

<sup>81</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* S. 23.

<sup>82</sup> H. J. KLIMKEIT, *Manichaeism: Gnosis at Home in the World*: Numen 29 (1982), S. 20 ff. Allerdings wird man für die späte Zeit nicht davon sprechen können, daß ein „Manichaeism kingdom“ bestand.

hin: neben 50 buddh. Tempeln hat er auch man. Tempel registriert.<sup>83</sup> Ohne auf die Geschichte des Manichäismus und das man.-tü. Schrifttum detailliert einzugehen,<sup>84</sup> sei hier nur ein Zug hervorgehoben, der den tü. Manichäismus auszeichnet. Er besteht darin, daß Texte vorherrschen, die auf die praktische Ausübung der Religion Bezug nehmen, seien es die zahlreichen Sündenbekenntnistexte für Laien,<sup>85</sup> Hymnen und Lieder<sup>86</sup> oder Briefe,<sup>87</sup> Kolophone<sup>88</sup> und Aufzeichnungen über die Wirtschaft der man. Klöster.<sup>89</sup>

Die Sogder waren auch die Vermittler des Buddhismus, wie die bemerkenswerte Inschrift von Bugut eindeutig beweist.<sup>90</sup> Angesichts dieser neuen Quellen aus der Zeit des 1. Türkischen Qağanats (552—630 u. Z.), die die schon früher vorausgesetzte<sup>91</sup> Bedeutung des Sogdischen für die Herausbildung der Schrift oder der buddh. Terminologie bestätigen, kann man L. BAZIN zustimmen, wenn er schreibt: „ainsi, la traduction turque du *Nirvāṇa-sūtra* envoyée au Qağan vers 576 et faite par un Chinois qui «maîtrisait les langages des Barbares des quatre points cardinaux» (Liu Mau-Tsai, *op. cit.*, p. 34), parmi lesquels le sogdien était une importante langue commerciale, fut très vraisemblablement écrite en caractères sogdiens.“<sup>92</sup> Es fehlen uns zwar direkte Zeugnisse darüber, wieweit der Buddhismus in

<sup>83</sup> *Song shi* Kap. 490, S. 14 112 Z. 4 復有摩尼寺 *fu you mo ni si*, „Weiterhin gibt es manichäische Tempel“, übersetzt bei ST. JULIEN, *Les Oïgours*: JAs 1847, S. 60: „Il y a un temple appelé Ma-ni-ssè“, richtig E. CHAVANNES—P. PELLIOU, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*: JAs 1913, S. 308: „Il y a là aussi des temples manichéens.“

<sup>84</sup> A. v. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*: PhTF II, S. 231—237.

<sup>85</sup> J. P. ASMUSSEN, *X<sup>u</sup>āstvānīft — Studies in Manichaeism*, Kopenhagen 1965; BT V Nr. 1—9.

<sup>86</sup> BANG, *Man. Hymnen*.

<sup>87</sup> BT V Nr. 30—35.

<sup>88</sup> M III Nr. 15, 17, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 35, 36, 37, 38.

<sup>89</sup> S. N. C. LIEU, *Precept and Practice in Manichaean Monasticism: The Journal of Theological Studies*, N. S. 32 (1981), S. 153—173.

<sup>90</sup> S. G. KLJAŠTORNYJ—V. A. LIVŠIC, *The Sogdian Inscription of Bugut Revised*: AOH 26 (1972), S. 69—102.

<sup>91</sup> A. v. GABAIN, *Buddhistische Türkenmission*: Asiatica (Weller-Festschrift) Leipzig 1954, S. 161—173; DIES., *Iranische Elemente im zentral- und ostasiatischen Volksglauben*: StOr. 47, Helsinki 1977, S. 57—70; S. G. KLJAŠTORNYJ, *Drevnetjurkskie runičeskie pamjatniki kak istočnik po istorii Srednej Azii*, Moskau 1964, S. 78 ff.; J. P. ASMUSSEN, *Die Iranier in Zentralasien*: AO Havn. 27 (1963), bes. S. 125 ff. („Wo auch die Provenienz der Texte liegen mag, ist es klar, daß besonders die Sogder für die Ausgestaltung der religiösen Terminologie bei den Uiguren verantwortlich gewesen sind“).

<sup>92</sup> L. BAZIN, *Turcs et Sogdiens: Les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)*: Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste, Paris 1975, S. 44.

der nomadischen Gesellschaft dieser frühen Türken Fuß gefaßt hatte, doch kann man sich ohne weiteres dem vorsichtigen Urteil L. BAZINS anschließen: „Sans vouloir pour autant prétendre que le bouddhisme était alors profondément implanté parmi les masses des tribus nomades soumises aux Empereurs des *Türk*, il nous paraît raisonnable de considérer que cette religion avait des adeptes parmi les dirigeants turcs dès les débuts de leur Empire, et que les Qaγan du VI<sup>e</sup> siècle lui étaient favorables en général.“<sup>93</sup> Auf Spuren des Buddhismus bei den frühen Uiguren, vor der Übernahme des Steppenreichs in der Mitte des 8. Jh., weist A. v. GABAIN hin.<sup>94</sup> Das atü./uig.-buddh. Schrifttum, dessen Anfänge wahrscheinlich im 9. Jh. zu suchen sind, wird aus mehreren Traditionslinien gespeist. Außer den schon erwähnten Sogdern waren es vor allem die Tocharer und später die Chinesen, deren Spuren in der Übersetzungsliteratur noch deutlich sind. Unklar ist das Verhältnis zu den Chotansaken, doch haben neuere Forschungen von D. MAUE gezeigt, daß deren Einflußnahme geringer gewesen ist, als bisher angenommen wurde.<sup>95</sup> Uig. Übersetzungen aus dem Tib., die sprachlich und damit auch lexikalisch nur in geringem Maße von der Ausgangssprache beeinflusst wurden, stammen erst aus der Mongolenzeit. Dasselbe trifft auf die Übersetzungen aus dem Sanskrit zu. Als Beweise dieser verschiedenen Traditionen sind die Kolophone zu den übersetzten Werken und die unterschiedlichen Schichten der buddh. Fachterminologie anzusehen. Die Propagierung des Buddhismus ging immer mit der Übersetzung weiterer Bücher einher. Man kann die Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus als eine Geschichte der Übersetzung von einer Sprache in die andere betrachten. Dabei konnte die Übersetzung in einem Kollektiv wie bei den Chinesen<sup>96</sup> erfolgen, sie konnte aber auch die Leistung eines Individuums sein wie beispielsweise bei den Tocharern.<sup>97</sup> Bei den Uiguren lassen sich Kollektivleistungen nicht nachweisen, in zahlreichen Fällen sind aber auch die Namen der Übersetzer nicht überliefert. Es ist eine wichtige Aufgabe, den Werdegang der Übersetzung auf Grund eines eingehenden Vergleichs von Ausgangstext und Zieltext zu rekonstruieren. Vorbildliche Arbeiten sind auf diesem Gebiet schon von F. WELLER und anderen Buddhisten geleistet worden, für den

<sup>93</sup> BAZIN (vgl. Anm. 92), S. 43.

<sup>94</sup> v. GABAIN, *Türkenmission* (vgl. Anm. 91), S. 168.

<sup>95</sup> D. MAUE, *Altürkische Handschriften aus den Turfan-Funden. Sanskrit-uigurische Bilinguen* (im Druck). Vgl. auch RÖHRBORN, *Wanderweg* (vgl. Anm. 37), S. 339.

<sup>96</sup> W. FUCHS, *Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische*: AM 6 (1930), S. 84–103.

<sup>97</sup> W. THOMAS, *Der tocharische Übersetzer und seine Zweifel an der eigenen Leistung*: CAJ 21 (1977), S. 259–294.

uig. Buddhismus fehlen sie noch. Erst nach einer solchen Bestandsaufnahme wird es möglich sein, das Eigene des uig. Buddhismus herauszustellen. Für die buddh. Dichtungen der Uiguren stellt sich das Problem von Übersetzung und Original bzw. eigenem Beitrag zusammenfassend wie folgt dar.<sup>98</sup> Zwischen den Übersetzungen von metrischen Vorlagen in uig. Stabreimversen (wie z. B. das *Samantabhadracaryāprañidhāna*, D 1) und autochthonen Werken (Segen, Kolophone, Hymnen und teilweise die Inschriften) stehen Werke, die sehr wahrscheinlich uig. Bearbeitungen buddh. Themen sind (*Meditation*, Text A, oder der *Zehn-Gelübde-Wandel*, Text D 2), und Versifizierungen ursprünglicher Prosatexte (*Guan wu liang shou jing*, Text B, und das 5. Kapitel aus dem *Goldglanz-Sūtra*, Text G 1). Gegenüber der Prosa zeichnet sich in der uig. Dichtung ein höherer Beitrag von Originalität ab.

Will man untersuchen, welchen Anteil der Buddhismus an der Entwicklung und Herausbildung der Sprache hatte, muß man natürlich alle buddh. Texte einbeziehen. Dies kann und soll hier nicht geschehen, doch sei daran erinnert, daß man schon auf die frühe Normierung und die fast starre Literatur- und Kirchensprache (letzteres gilt nur bedingt, u. zwar hinsichtlich der Missionierung der Mongolen durch die Uiguren), die sich über mehrere Jahrhunderte hinweg gegen jegliche Veränderungen gestäubt hat, aufmerksam geworden ist.<sup>99</sup>

Sieht man einmal von dem Wenigen ab, was über die Volksdichtung bekannt ist, muß man zu dem Schluß kommen, daß sich eine Literatur nur im Rahmen der Religionen herausgebildet hat. Auf dem Hintergrund der traditionellen Poesie Chinas sieht B. B. Vachtin den Beitrag des Buddhismus in vier Bereichen: 1. Übersetzungsdichtung des buddh. Kanons, 2. chin. Dichtungen zur Propagierung buddh. Lehren und Anschauungen, 3. Einfluß auf das Schaffen der elitären Dichter und 4. Dichtungen von Mönchen.<sup>100</sup> Abgesehen von dem 3. Bereich, der bei den Uiguren entfällt, finden sich unter den buddh. Dichtungen Beispiele für alle Gruppen (vgl. S. 27 f.).

Vor den uig. Nachdichtern stand eine doppelt schwere Aufgabe. Sie hatten nicht nur möglichst strikt dem vorgegebenen metrischen Text zu folgen, sondern auch den Regeln des uig. Versbaus. Allein schon die Beachtung der strophischen Alliteration erforderte eine meisterhafte Beherrschung der sprachlichen Möglichkeiten. Man kann davon ausgehen, daß die Formprinzipien der buddh. Dichtungen auf der Übertragung volksdichtenderischer

<sup>98</sup> Vgl. S. 304 f.

<sup>99</sup> Ė. R. TENIŠEV, *Otraženie dialektov v tjurkskich runičeskich i ujujskich pamjatnikach*: ST 1/1976, S. 31—33.

<sup>100</sup> B. B. VACHTIN, *Buddizm i kitajskaia poezija*: *Buddizm, gosudarstvo i obščestvo v stranach Central'noj i Vostočnoj Azii v srednie veka*, Moskau 1982, S. 98—121.



Elemente auf die religiöse Kunstdichtung beruhen. Etwas allgemeiner formuliert L. JU. TUGUŠEVA: „Man darf nicht übersehen, daß zwischen der strukturellen Organisation der frühmittelalterlichen uigurischen künstlerischen Texte und den epischen Werken in türkischen Sprachen in gewisser Beziehung eine Parallele besteht.“<sup>101</sup> Das von ihr gebrachte Beispiel der Abfolge von strukturell geordneten und ungeordneten Teilen bezieht sich nur auf wenige buddh. Dichtungen (*Avadāna*-Texte, Erzählung von Sadā-prarudita und Dharmodgata u. a.).

Ein Argument für den inneren Ursprung der uig. Dichtungsformen ist auch in der Übereinstimmung von Versstrukturen zu sehen, die sich einerseits im buddh. Zentralasien und andererseits gleichzeitig im islamisch geprägten Mittelasien wiederfinden, und dies trotz keiner oder allenfalls geringer kultureller Beziehungen zwischen diesen durch die Barriere des Islam getrennten Kulturräumen. Den islamisch-türkischen Dichtungen, die schon ganz dem *‘Arūž*-System verpflichtet sind,<sup>102</sup> stehen bei den Karachaniden im 11. Jh. die von Kāšγarī aufgezeichneten volkstümlichen Dichtungen<sup>103</sup> oder bei den Oγuzen im 13. Jh. die in der sogenannten Mischsprache geschriebene *Qiṣṣa-i Yūsuf* von *‘Alī*<sup>104</sup> gegenüber. Kürzlich veröffentlichte Ş. TEKIN die türkische Übersetzung einer Qaside des arabischen Dichters Sirāğ ad-dīn *‘Alī* b. *‘Uṣmān al-‘Uṣī al-Firgānī al-Ḥanafī* (gest. 757 H./1179—80 u. Z.), die auf Grund ähnlicher prosodischer Merkmale demselben *‘Alī* zuzuschreiben ist.<sup>105</sup> Die zuletzt genannten Texte bestehen aus Vierzeilern mit Versstrukturen, die auch in den buddh. Dichtungen zu belegen sind, allerdings fehlt ihnen weitgehend das Merkmal der strophischen Alliteration.

Wie sah die religiöse Situation im Mongolenreich des 13. und 14. Jh. aus, in der Zeit, als die überwiegende Mehrzahl der buddh. Verstexte verfaßt, geschrieben oder gedruckt wurde? Es wurde ausführlich von P. RATCHNEVSKY gezeigt, daß die mong. Großchane und damit der Staat immer stärker durch die Ausweitung der wirtschaftlichen Macht der Tempel, insbesondere der buddhistischen, bedrängt wurden.<sup>106</sup> Nachdem in den ersten Jahrzehnten des 13. Jh. noch des öfteren vom *Chan*-Buddhismus die Rede

<sup>101</sup> L. JU. TUGUŠEVA, *O strukture drevneujgurskich tekstov*: Tjurkologičeskij sbornik 1977, Moskau 1981, S. 277.

<sup>102</sup> F. KÖPRÜLÜ, *La métrique ‘arūž dans la poésie turque*: PhTF II, S. 252—266.

<sup>103</sup> I. V. STEBLEVA, *Razvitie tjurkskich poētičeskich form v XI veke*, Moskau 1971.

<sup>104</sup> A. BODROGLIGETI, *On the Prosody of ‘Alī’s Qiṣṣa-i Yūsuf*: AOH 19 (1966), S. 79—97.

<sup>105</sup> Ş. TEKIN, *The Turkish Translation of Bedvül-Amālī in Quatrains*: TUBA 4 (1980), S. 157—206, bes. S. 160.

<sup>106</sup> P. RATCHNEVSKY, *Die mongolischen Großchane und die buddhistische Kirche*: Asiatica (Weller-Festschrift) Leipzig 1954, S. 489—504.

war, deren Vertreter allmählich auch auf die Politik Einfluß zu nehmen gedachten, gewannen seit der Mitte des 13. Jh. in immer wachsendem Maße die von Tibet kommenden Sa-skya-pas das Vertrauen der mong. Großchane. Damit war der Grundstein zur Expansion des Lamaismus gelegt. Diese Entwicklung spiegelt sich auch bei den Uiguren wider, denn in diese Zeit fallen die Übersetzungen tib. Schriften des Lamaismus wie Sa-skya Paṇḍita's *Guruyoga*<sup>107</sup> oder die hier zu behandelnden tantrischen Stotras, deren Verfasser und Übersetzer allerdings unbekannt sind.<sup>108</sup> Doch konnten zweifellos auch andere Schulen des *Mahāyāna*-Buddhismus weiter bestehen. Neben dem schon erwähnten *Chan*-Buddhismus auch die Kulte um *Amitābha* und *Maitreya* oder die Weisheits-Schulen und der *Avatamsaka*-Buddhismus: diese jedenfalls werden durch die uig. Strabreimdichtungen bezeugt. Es ist dabei jedoch zu betonen, daß die Zuordnung vieler Texte zu einer bestimmten Schule nicht möglich ist. Dies betrifft natürlich vor allem die Verstexte, die allgemein-buddhistische, bisweilen sogar allgemein-menschliche Anschauungen über Tod und Vergänglichkeit in den Mittelpunkt stellen (vgl. S. 201 f.). Der uig. Dichter und Übersetzer An zang war zweifellos Anhänger des *Huayan* (*Avatamsaka*)-Buddhismus, denn alle seine uig. Übersetzungen und Nachdichtungen wie auch eigene Werke beziehen sich auf Schriften dieser Schule.<sup>109</sup> Einen Hinweis auf Beziehungen der Uiguren oder anderer Zentralasiaten, die im Dienste der Yuan-Herrscher am Wirtschafts- und Verwaltungsmechanismus maßgeblichen Anteil hatten und im geistig-kulturellen Leben hohe Positionen einnahmen, zu den Geheimen Gesellschaften enthält die uig. Versifizierung des *Guan wu liang shou jing*.<sup>110</sup> Es handelt sich dabei um die „Gesellschaft des Weißen Lotos“, die nur in den neun Jahren von 1313—1322 staatliche Anerkennung genoß. Auch wenn der uig. Blockdruck der *Guan wu liang shou jing*-Fassung, die der Autor, Kki-kki (1295—1345), aus den Schriften der Gesellschaft des Weißen Lotos (*tay pay lin ši*) zusammengestellt hat,<sup>111</sup> kein Datum trägt, dürfte er dennoch jener Periode von neun Jahren entstammen, weil eben zu dieser Zeit die Lotos-Gesellschaft ihre Schriften veröffentlichen konnte. Spuren eines Tripitaka der Lotos-Gesellschaft führen ebenfalls in diese Jahre.<sup>112</sup> Daß derselbe Ver-

<sup>107</sup> BT VIII Teil A.

<sup>108</sup> J. ODA, *Uighuristan*: Acta Asiatica 34 (1978), S. 22.

<sup>109</sup> Vgl. S. 311 sowie die Texte D.

<sup>110</sup> Vgl. S. 120.

<sup>111</sup> Vgl. ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjūkyō*, S. 36—44.

<sup>112</sup> K. OGAWA, *Gendai byakurenkyō no kokuzō jiseki* (Spuren eines gedruckten Tripitaka der Weißen Lotossekte in der Yuan-Zeit): Shina bukkyōshigaku (Studien zur Geschichte des chinesischen Buddhismus) 7-1 (1943), S. 4—14.

fasser auch eine Versifizierung des 5. Kapitels aus dem *Goldglanz-Sūtra*, das die Grundlage der Sündenbekenntnisse abgegeben hat, vorgenommen hat, nimmt nicht wunder, wenn man daran denkt, welch großes Gewicht diese Gesellschaft auf das Bekenntnis legte.<sup>113</sup> Mit diesen Bemerkungen sollten nur einige Fakten zusammengetragen werden, die, abgeleitet aus den buddh. Stabreimdichtungen der Uiguren, die religiösen Verhältnisse, vor allem die Stellung der buddh. Schulen, beleuchten. Die Kolophondichtungen sind fast ausschließlich in Blockdrucken überliefert, die manchmal sogar den Druckort erwähnen: Zhongdu, ab 1272 Dadu.<sup>114</sup> Sowohl die Auftraggeber als auch der Personenkreis, dem das Verdienst (*puṇya*), das aus dem Abschreiben- oder Druckenlassen der buddh. Werke erwächst, zugewendet wird, sind im Stammland angesiedelt, mit einer Ausnahme allerdings: an erster Stelle wird das *Puṇya* dem mongolischen Großchan und seiner Familie zuerkannt. Unter den Auftraggebern, die i. a. Laien sind, läßt sich eine gewisse Rangleiter erkennen, die von dem İduqut, dem uig. König, über einen Tümänbögi, einen Verwalter einer Zehntausendschaft, bis zu „einfachen“ Laien reicht. Wenn auch die Texte über die gesellschaftliche Stellung der zuletzt genannten Personen keine Angaben machen, darf man davon ausgehen, daß sie zu den Wohlhabenden gehörten, die über die nötigen finanziellen Mittel verfügten. Mit der Bezahlung der Abschriften oder der Drucke erwarben sie sich nicht nur Verdienst, das den Verwandten zugedacht werden konnte, sondern natürlich, dies wird z. T. ausdrücklich in den Kolophonen vermerkt, für sich selbst. Aus mehreren Texten ertönt auch immer wieder der Aufruf, der *Dānapāramitā* nachzukommen, d. h. Gelder und Güter für die Klöster und die Mönche zu spenden.<sup>115</sup>

Die Vielfalt des Inhalts ist ein weiterer Punkt, der Beachtung verdient. Thematisch erstrecken sich die Stabreimgedichte auf Darlegungen buddh.-philosophischer Grundsätze, auf Sündenbekenntnisse, Stotras verschiedener Art, Kolophone und vieles mehr. Die Wandinschriften bezeugen, daß Pilger auch *ad hoc* derartige Verstexte aufzuschreiben wußten. All dies beweist eine tiefe Verwurzelung der Verskunst, die erst durch die Erschließung neuer Turfan- und Dunhuangtexte in den letzten 20 Jahren deutlich werden konnte. Zweifellos ist der Wert der einzelnen Texte unterschiedlich, doch

<sup>113</sup> D. L. OVERMYER, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge/Mass.—London 1976, S. 94; K. K. S. CH'EN, *Buddhism in China*, Princeton 1964, S. 429, bes. S. 430: „Another practice emphasized by Mao was the recitation of the penance every morning. It was held that this penance could destroy evil and remove the obstacles toward salvation.“

<sup>114</sup> Vgl. S. 329.

<sup>115</sup> Vgl. den S. 207 zitierten uig. Text.

ist es problematisch, auf Grund welcher formalen Kriterien man eine Bewertung vornehmen könnte. Waren z. B. Gedichte in isosyllabischen Versmaßen geschätzter, oder kam es nur auf die Einhaltung der strophischen Alliteration an? Auf Fragen dieser Art eine Antwort zu geben ist schwer, zumal uns Reflexionen über den Versbau seitens der Uiguren gänzlich fehlen. Das Mißfallen eines uig. Mönches in der von S. TEZCAN edierten Handschrift über die darin befindlichen *Maitreya*-Dichtungen<sup>116</sup> richtet sich offensichtlich nicht gegen Inhalt und Form der Verse, sondern wohl nur dagegen, daß die leeren Seiten des Buches von einem fremden Mönch beschrieben wurden<sup>117</sup>. Die Rückseite eines tantrischen Textfragments<sup>118</sup> enthält eine merkwürdige Anordnung von Zeichen, deren Grundmuster die Form eines nach oben hin offenen Quadrats [ ] hat und bisweilen wie ein ─┘ aussieht. Es lassen sich jeweils Gruppen von vier Zeilen zu je 6 bis 8 dieser Zeichen feststellen, die voneinander abgehoben sind. Wenn man voraussetzt, daß das genannte Zeichen für eine Silbe steht, könnte man annehmen, daß ein Schreiber die Silbenstruktur eines aus Vierzeilern bestehenden Gedichts aufzeichnen wollte. Wenn dies zutreffen sollte, wäre es der einzige Beleg dafür, daß die Uiguren auch theoretische bzw. praktische Überlegungen über die Formgebung angestellt haben.

In wissenschaftlichen Arbeiten sind Fragen des Versbaus der hier untersuchten Texte erst im Ansatz behandelt worden. Abgesehen von Bemerkungen in den schon genannten Texteditionen und Teilerörterungen in überblicksartigen Zusammenstellungen von GANDJEÏ,<sup>119</sup> v. GABAIN,<sup>120</sup> A. BOMBACI,<sup>121</sup> Ş. TEKIN<sup>122</sup> sind bisher zwei Aufsätze erschienen, die der Erforschung der poetischen Werke der alten Uiguren gewidmet waren.<sup>123</sup> Die reiche Volksliteratur, die seit W. RADLOFF systematisch aufgezeichnet wurde, umfaßt natürlich sehr viele Texte in gebundener Rede, Lieder, Epen (teils

<sup>116</sup> BT III, Z. 761 ff.

<sup>117</sup> Vgl. S. 316 f.

<sup>118</sup> Fragment der Berliner Turfan-Sammlung U 6011, dessen vorderseitiger Text in BT VII N (S. 78 f.) ediert wurde.

<sup>119</sup> GANDJEÏ *Überblick* S. 143—146.

<sup>120</sup> v. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*: PhTF II, S. 213—237.

<sup>121</sup> A. BOMBACI, *The Turkic Literatures*: PhTF II, S. XIV—XVII; DERS., *La letteratura turca*, Mailand 1969, S. 33—45.

<sup>122</sup> Ş. TEKIN, *Uygur edebiyatının meseleleri* S. 39—67.

<sup>123</sup> L. JU. TUGUŠEVA, *Poëtičeskie pamjatniki drevnich ujugurov*: Tjurkologičeskij sbornik 1972, Moskau 1973, S. 235—253 (im wesentlichen identisch mit ihrem Aufsatz *Drevneujgurskaja poëzija*: ST 4/1970, S. 101—107; vgl. noch DIES., *Drevnie ujugurskie stichi*: ST 2/1970, S. 102—106); P. ZIEME, *Zur buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren*: AOH 29 (1975), S. 187—211.

mit Prosaabschnitten), Sprichwörter und vieles mehr. Die Versformen weisen nicht nur von Genre zu Genre, sondern auch von Sprache zu Sprache eine große Vielfalt auf. Nicht minder vielfältig sind die Theorien über den Versbau dieser türkischen Volksdichtungen. Eine knappe, aber sehr informative Übersicht über die diesbezügliche Literatur hatte 1968 V. I. ASLANOV vorgelegt.<sup>124</sup> Da die strophische Alliteration ein unabdingbares Merkmal der atü./uig. Dichtung ist, richtet sich das Interesse, wenn man nach Parallelen sucht, zunächst auf die Volksdichtung der südsibirischen Völkerschaften (Altaitürken, Schoren, Chakassen, Karagassen [Tofalaren], Tuwiner) und der Jakuten, in deren Dichtungen die Alliteration ebenfalls ein unverzichtbarer Bestandteil ist. In seiner Studie über die südsibirische Dichtung ist G. DOERFER ausführlich auf die Probleme des Stabreims eingegangen.<sup>125</sup> Er unterstreicht, daß grundsätzlich zu unterscheiden sind:

„I. Zufälliger (nichtintendierter) Stabreim in Poesie wie auch in Prosa, sogar Alltagssprache, z. B. ‚Heinrich, hol Holz!‘

II. Intendierter schmückender unnötiger unregelmäßiger Stabreim wie in vielen Rilke-Gedichten (‚stillter Freund der vielen Fernen, fühle . . .‘), wo Alliteration nur gelegentlich zur Steigerung des Ausdrucks verwandt wird, wenn auch mit voller Absicht.

III. Intendierter schmückender notwendiger, aber unregelmäßiger Stabreim (wie in den südsibirischen Heldensagen): der Stabreim kann nicht nur, sondern er muß im Poem erscheinen, ist jedoch nicht an eine bestimmte Stelle gebunden, d. h. es können auch beliebig viele Verse ohne Stabreim auftreten.

IV. Intendierter notwendiger regelmäßiger Stabreim (wie in den südsibirischen Liedern): der Stabreim braucht zwar nicht unbedingt in jeder Zeile, er muß aber mindestens zweimal in jeder vierzeiligen Strophe vorkommen.“<sup>126</sup>

Alle atü./uig. Dichtungen mit strophischer Alliteration gehören zum IV. Typ, wobei das Prinzip mit voller Konsequenz Verwendung findet, so daß man geneigt sein könnte, von einem V. Typ zu sprechen, bei dem jede Zeile eines Vierzeilers den Stabreim aufweisen muß. In bezug auf den Ursprung der strophischen Alliteration spricht sich DOERFER gegen TH. KOWALSKIS Thesen aus, denen zufolge der Stabreim ursprünglich gemeintürkisch sei und nur bei den Völkern fehle, die unter islamischen Einfluß gerieten.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> ASLANOV (vgl. Anm. 21) S. 118—125. Einige neuere Arbeiten werden hier und da berücksichtigt, eine systematische Sammlung konnte nicht das Ziel der Arbeit sein.

<sup>125</sup> G. DOERFER, *Die Literatur der Türken Südsibiriens*: PhTF II, S. 866 ff.

<sup>126</sup> DOERFER (vgl. Anm. 125) S. 867.

<sup>127</sup> DOERFER (vgl. Anm. 125) S. 868 f.

Als Argumente führt er u. a. an, daß die atü. Inschriften und die von Kāšγarī mitgeteilten Volkslieder keinen Stabreim haben. Was die Inschriften angeht, so wurde schon auf die Problematik von deren poetischem Charakter hingewiesen, die am ehesten als Verse in Frage kommenden Passagen haben jedoch auch Stabreim. Richtig ist, daß Kāšγarī's Lieder keinerlei Spuren der strophischen Alliteration aufweisen. Mit I. V. STEBLEVA<sup>128</sup> könnte man diesem Faktum ganz einfach entgegenstellen, daß diese Verse eben schon vom islamischen 'Arūz-System geprägt sind, doch kann diese Frage noch nicht als entschieden betrachtet werden, weil viele Gründe, insbesondere inhaltlicher Art, dafür sprechen, daß Kāšγarī die Verse tatsächlich als Zitate aus der Volksdichtung angeführt habe.<sup>129</sup> DOERFERS Einschätzung des Stabreims bei Osmanen und Neu-Uiguren ist zweifellos zutreffend, andererseits ist bei ihnen der islamische Beitrag besonders stark. Schließlich führt DOERFER Außenseiter an, die weder vom Islam beeinflusst wurden noch Stabreim haben. Bei den von ihm genannten Tschuwaschen gibt es aber möglicherweise Hinweise, die zumindest Spuren der strophischen Alliteration vermuten lassen.<sup>130</sup> Der gemeintürkischen These des Stabreims setzt DOERFER entgegen, daß er von den Mongolen entlehnt sein könnte, wo er schon in der Geheimen Geschichte gut belegt ist. Hier jedoch spielt ein chronologisches Moment hinein, denn es wurde gezeigt, daß wenigstens die man. Stabreimdichtungen aus vormongolischer Zeit, vermutlich aus dem 9. und 10. Jh., stammen. Ohne einen Gegenbeweis lehnt DOERFER die Datie-

<sup>128</sup> I. V. STEBLEVA, *Razvitie tjurkskich poëtičeskich form v XI veke*, Moskau 1971, z. B. S. 290 (aus der Zusammenfassung): „Consequently, the texts from Divān, written in 'arūz metres, can hardly be regarded as Turkic folklore.“

<sup>129</sup> Vgl. jetzt u. a. R. DANKOFF, *On Nature in Karakhanid Literature*: TUBA 4 (1980), S. 27: „The verses are anonymous; they show features of oral composition; and they are in the syllable-counting meters characteristic of folk poetry. But they are not simply products of the popular culture. They are often worldly and sophisticated, and sometimes exhibit influence from the direction of the Arabic-Persian literary culture.“

<sup>130</sup> Vgl. V. G. RODIONOV, *Čuvašskoe stichosloženie i tjurkskaja alliteracija*: Sovremennye problemy čuvašskoj literatury, Čeboksary 1980, S. 100—114. S. 105 unterscheidet RODIONOV zu Recht zwei Haupttypen der Alliteration: 1. Alliteration an festen Stellen, die den Versrhythmus unterstützt (am Anfang der Verse [= strophische Alliteration] oder innerhalb der Verse am Anfang der Turak [= Halbvers- oder Zeilenalliteration]), 2. Lautwiederholung ohne bestimmte Ordnung (euphonisches Element). In bezug auf die zweite Art des 1. Haupttyps schreibt er: „Solche Art der Alliteration weist auch die čuv. Volksdichtung reichlich auf.“ Demgegenüber ist seine Aussage auf S. 103 unklar: „Zum Beispiel: die Tschuwaschen sind keine Moslems, sie haben aber in ihrer Sprache die Vokalharmonie, dennoch gibt es kein Alliterationssystem des Verses.“

zung des Großen Mani-Hymnus (*TT* III etc.) in das 10. Jh. ab (die außerordentlich schwierige Problematik dieser Datierung wurde schon oben erörtert) und meint, daß sich die Manichäer auch bis in die Mongolenzeit erhalten haben.<sup>131</sup> Zwei Seiten vorher äußert sich DOERFER vorsichtiger zu diesem Problem: „Innerhalb der alttürkischen Literatur erscheint der Stabreim in den manichäischen Liedern (Türkische Turfantexte III), die wahrscheinlich vor dem 13. Jahrhundert (d. h. vor der ‚Mongolenzeit‘) entstanden sind. (. . .) insgesamt ist also die Existenz der Alliteration in der vormongolischen Literatur nur sehr schwach belegt; vielleicht existierte der Stabreim nur auf einem kleinen Gebiet des älteren türkischen Sprachraums.“<sup>132</sup>

Hier sei die Bemerkung eingeschoben, daß die einem Anfangsreim gleichkommende strophische Alliteration<sup>133</sup> in den Literaturen der Türken, Mongolen und Mandschu-Tungusen gänzlich verschieden ist vom üblichen Stabreim bei den Germanen oder Finnen, um nur die wichtigsten Vertreter des Stabreims im europäischen Gebiet zu nennen. Im Gegensatz zum „altai-schen“ Stabreim, der immer entweder die Gleichheit des anlautenden Vokals oder der aus Konsonant und Vokal bestehenden Phonemgruppe verlangt (vgl. S. 358 f.), besteht das Prinzip des germanischen Stabreims in der Wiederholung desselben Konsonanten oder eines beliebigen Vokals, wobei die so anlautende Silbe stets den Wortton trägt.<sup>134</sup>

Fragen der Prosodie bleiben in meiner Arbeit weitgehend ausgeklammert, weil darüber kaum definitive Aussagen möglich sind. Die Betonung, ihr

<sup>131</sup> DOERFER (vgl. Anm. 125) S. 869 Anm. 1.

<sup>132</sup> DOERFER (vgl. Anm. 125) S. 867. Vgl. A. A. LEONT'JEV, *K sovremennomu sostojaniju voprososa ob alliteracii v tjurkskoj narodnoj poezii*: Problemy vostočnogo stichosloženija, Moskau 1973, S. 107–110.

<sup>133</sup> Die den Versrhythmus stützende oder/und die Versgrenzen fixierende (vgl. I. V. STEBLEVA, *Proischoždenie i razvitie tjurkskoj alliteracionnoj sistemy v svjazi s istoričeskim rodstvom tjurkskich i mongolskich jazykov*: ST 6/1971, S. 80–84) Alliteration besteht immer entweder aus der Wiederholung derselben Vokalkategorie oder einer entsprechenden CV-Gruppe, niemals jedoch aus der Wiederholung gleicher Konsonanten ohne Übereinstimmung mit dem nachfolgenden Vokal. Daneben gibt es die euphonische Alliteration, die sich oft auf der Gleichheit nur eines Phonems gründet (vgl. RODIONOV [Anm. 130]: 2. Haupttyp), vgl. STEBLEVA, *Poézija tjurkov VI–VIII vekov*, S. 28 f.; L. HŘEBÍČEK, *Alliterations in Abay Kunanbayev's Poetry*: ArOr. 33 (1965), S. 67–72.

<sup>134</sup> Vgl. A. KABELL, *Metrische Studien I Der Alliterationsvers*, München 1978, S. 13 ff.; J. KURYŁOWICZ, *Metrik und Sprachgeschichte*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1975, S. 139 ff. u. a. Auf die besonderen Formen der Alliteration in der walisischen Dichtung (TH. PARRY, *A History of Welsh Literature*, Oxford 1955, 1962, S. 24, 115, 122 ff.) hat Herr Prof. G. KARA aufmerksam gemacht.

Charakter, aber auch ihr Platz, ist eines der am heftigsten debattierten Probleme der turkologischen Sprachwissenschaft,<sup>135</sup> und experimentelle Untersuchungen können bestenfalls zur Klärung in den einzelnen modernen Sprachen führen.<sup>136</sup> Die Schwierigkeit hängt sicher damit zusammen, daß in den türkischen Sprachen, oder in den meisten von ihnen, eine zweigipflige Betonung, auch Haupt- und Nebenakzent<sup>137</sup> genannt, vorherrschend ist. In diesem Punkt stimmen die meisten Sprachwissenschaftler, die sich mit der Betonung beschäftigt haben, überein, und auch darin, daß die Mittelsilben bei mehr als zweisilbigen Wortformen mit Ausnahme einiger den Akzent auf sich ziehender Suffixe nie betont sind.<sup>138</sup> Bei dieser Sachlage kann man nicht erstaunt sein, wenn hinsichtlich der Betonung im Alt-türkischen konträre Hypothesen aufgestellt wurden. Während v. GABAIN,<sup>139</sup> BAZIN<sup>140</sup> und MENGES<sup>141</sup> den oder einen Wortakzent auf der 1. Silbe mehrsilbiger Wörter voraussetzen, nehmen A. M. ŠČERBAK<sup>142</sup> für das Prototürki-

<sup>135</sup> Vgl. u. a. J. KRÁMSKÝ, *Betonungsfunktion im Türkischen*: ZDMG 98 (1944), S. 282–293; Weiteres in der reichhaltigen Bibliographie bei R. NASH, *Turkish Intonation. An Instrumental Study*, Den Haag—Paris 1973, S. 151 ff.

<sup>136</sup> U. BAITCHURA, *Instrumental-phonetic Data on the Word-Stress and Intonation in Azerbaijani*: CAJ 23 (1979), S. 38–64; DERS., *The Sound Structure of the Turkic Languages in Connection With that of the Fenno-Ugric Ones (an instrumental-phonetic and phonologic investigation)*: CAJ 24 (1980), S. 1–17 u. a.

<sup>137</sup> A. M. MAMEDOV, *Drevnetjurkskaja akcentuacija i nekotorye voprosy razvitiija fonologičeskich sistem tjurkskich jazykov*: ST 5/1970, S. 62. Letztere Termini in mehreren Beiträgen in PhTF I, u. a. S. 353.

<sup>138</sup> Beispielsweise stellte BAITCHURA, *Azerbaijani* (vgl. Anm. 136) S. 58 f. für das Azeri fest, daß bei dreisilbigen Wörtern die 2. Silbe nie betont ist. Im übrigen vgl. noch die zusammenfassenden und methodischen Bemerkungen von U. Š. BAJČURA, *Nekotorye eksperimental'nye dannye o melodike reči i slovesnom udarenii v ujugurskom jazyke*: *Struktura i istorija tjurkskich jazykov*, Moskau 1971, S. 42–61, vor allem S. 53 ff.

<sup>139</sup> ATG § 13; BAJČURA, *Nekotorye eksperimental'nye dannye* (vgl. Anm. 138) S. 54 nimmt ausdrücklich darauf Bezug und schreibt: „[Die Annahme einer ursprünglichen Anfangsbetonung] erhält Unterstützung angesichts der von uns festgestellten Anfangsbetonungen der Stärke und der Tonhöhe in gewöhnlichen Substantiven, Verben usw. in vielen türkischen Sprachen (kasachisch, mischär-tatarisch, tschuwaschisch u. a.)“

<sup>140</sup> L. BAZIN, *Structures et tendances communes des langues turques (Sprachbau)*: PhTF I, S. 14: „... tantôt l'accent principal est sur l'initiale et l'accent final est secondaire (ce qui était, semble-t-il, l'état ancien) ...“

<sup>141</sup> Vgl. Anm. 146.

<sup>142</sup> A. M. ŠČERBAK, *Sravnitel'naja fonetika tjurkskich jazykov*, Leningrad 1970, S. 117.



sche und I. V. STEBLEVA für das Alttürkische<sup>143</sup> Endbetonung an. Wie schon F. E. KORŠ<sup>144</sup> und B. JA. VLADIMIROV<sup>145</sup> bei der Betrachtung der Betonung die Metrik einbezogen, schreibt auch K. H. MENGES: „That a prima accentuation may well have survived in Turkic down to historical times can be concluded from the presence of alliteration in folk poetry found in Uyğur folk songs, as well as in the epic poetry of Central Asiatic and Siberian Turkic peoples.“<sup>146</sup>

Die rhythmisch-syntaktische Gliederung der atü./uig. Verse hat ihre Parallelen in den türkischen Volksdichtungen, in diesem Fall auch dort, wo es keine strophische Alliteration gibt. Auf gewisse Regelmäßigkeiten in der Silbenstruktur und -anzahl hatte schon GANDJEI aufmerksam gemacht.<sup>147</sup> In bezug auf das Kolophon zum *Yitikän-sudur*<sup>148</sup> sprach A. V. GABAIN die Vermutung aus, daß es „wohl aber eine kunstvolle Anordnung der Silbenanzahl“<sup>149</sup> aufweise. Diese Einschätzung scheint sich aber nicht zu bestätigen, denn üblicherweise gehören gerade die Kolophondichtungen zu den Texten, die sehr unregelmäßige Silbenzahlen in den einzelnen Versen haben können. Es ist nur schwer einzusehen, daß die Abfolge von 11 [im Original: 12, nur unter Berücksichtigung der Synalöphe 11] — 10 — 10 — 9 — 9 — 8 — 14 — 12 — 12 eine „kunstvolle Anordnung“ sein soll. Das jetzt zur Verfügung stehende Material zeigt, daß man hinsichtlich der Silbenmaße und der rhythmischen Gliederung in Takte eine differenziertere Betrachtung vornehmen muß als bisher geschehen. Danach stellt sich zusammenfassend folgendes Bild dar, das nicht chronologisch, sondern nur strukturell als Gradation zu sehen ist: 1. nichtsyllabische Verse, die keine Abfolge von gleichen oder ähnlichen rhythmischen Strukturen aufweisen (vgl. V. Ec.), 2. Vers-  
texte mit wechselnden Silbenmaßen (vgl. V. Eb.) und 3. isosyllabische Texte mit stets gleichbleibender Taktgliederung (vgl. V. Ea.). Auf die enge Verzahnung von Silbenzahl und Gliederung hat M. MOLLOVA hingewiesen: „Avec les dénominations folkloriques populaires nous pourrions l'appeler le vers [bezieht sich auf die tatarischen *š'ij*] à turaq-barmaq. Le principe de l'isosyllabisme et le principe de la segmentation sont étroitement liés entre eux.“

<sup>143</sup> STEBLEVA *Proischozdenie i razvitie* (vgl. Anm. 133) S. 82.

<sup>144</sup> KORŠ, *Drevnejšij narodnyj stich*, S. 166 et passim.

<sup>145</sup> B. JA. VLADIMIROV, *Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka i chalchasskogo narečija, Vvedenie i fonetika*, Leningrad 1929, S. 112.

<sup>146</sup> K. H. MENGES, *The Turkic Languages and Peoples*, Wiesbaden 1968, S. 74.

<sup>147</sup> GANDJEI *Überblick* S. 144 f.

<sup>148</sup> *TT* VII Nr. 40, *BT* XIII Nr. 43.

<sup>149</sup> A. V. GABAIN, *Vorislamische alttürkische Literatur*: HbO Turkologie, S. 215.

L'isosyllabisme se fait jour dans les segments et plus précisément dans les segments déterminés.<sup>150</sup>

Anläßlich der Erörterung von Übersetzung und Original hatte ich schon den eigenen Beitrag der uigurischen Buddhisten erwähnt (vgl. S. 27). An einem Fall kann gezeigt werden, daß sie auch souverän mit vorgegebenen Texten umgehen konnten: Für einige *Samantabhadracaryā*-Strophen liegen drei wesentlich unterschiedliche uig. Fassungen vor, die vermutlich aber nicht auf verschiedene chin. Übersetzungen zurückzuführen sind. Es handelt sich dabei um eine wörtliche Übertragung in Prosa und zwei voneinander abgehobene Nachdichtungen [verschiedene strophische Alliteration; Anwendung unterschiedlicher Silbenmaße mit inhärenter Differenzierung der Versgliederung (vgl. S. 153 f.)].

Chronologisch, typologisch und inhaltlich gelten als nächste Parallelen zur buddh. Stabreimdichtung der Uiguren die nach denselben oder ähnlichen Prinzipien gebauten buddh. Verstexte der Mongolen der Yuan-Zeit sowie späterer Perioden. Deren Erforschung haben sich N. POPPE, L. LIGETI, F. W. CLEAVES, E. HAENISCH, W. HEISSIG, H. FRANKE, D. CERENSODNOM, G. KARA und andere Mongolisten gewidmet.<sup>151</sup> Da bisher keine Texte bekannt sind, die zugleich im Uig. und im Mong. in Stabreimversen überliefert sind, könnte sich ein Vergleich, der in der vorliegenden Arbeit nicht beabsichtigt ist, allenfalls auf Werke ähnlichen Inhalts und auf allgemeine Besonderheiten an Gemeinsamkeiten und Unterschieden erstrecken.

Die atü./uig. Stabreimdichtungen, die dank der zielstrebigem Erschließung neuer Materialien nunmehr auch mit mehr als 6000 Versen einen quantitativ beachtlichen Teil des atü./uig. Schrifttums ausmachen, bilden die Basis zu den nachfolgenden Untersuchungen. Diese verstehen sich als Vorarbeiten zu einer künftigen alttürkischen Literaturgeschichte, der aber von vornherein, soweit jedenfalls die Texte aus Ostturkistan und Dunhuang betroffen sind, wegen der überwältigenden Mehrheit an religiöser Übersetzungsliteratur ein besonderer Status zukommen wird. Bevor man jedoch dieses Projekt in Angriff nehmen kann, gilt es vor allem, weitere Texte zu edieren und zu den bisher veröffentlichten Detailuntersuchungen anzufertigen, die sich insbesondere mit den Fragen der Übersetzungsweise beschäftigen soll-

<sup>150</sup> M. MOLLOVA, *Sur la structure syllabo-segmentaire du vers des šññ*: AO Havn. 32 (1970), S. 194.

<sup>151</sup> Zur diesbezüglichen Literatur vgl. u. a. D. CERENSODNOM, *XIV zuuny üjeijn jaruu najragč Čojži-Odser*, Ulaanbaatar 1969; L. K. GERASIMOVIČ, *Mongol'skoe stichosloženie*, Leningrad 1975; D. CERENSODNOM, *Mongol šülgijn onol tüüchiijn zarim asuudal*, Ulaanbaatar 1977; W. HEISSIG, *Toyin guosi ~ guisi alias Toyin čoytu guisi: Versuch einer Identifizierung*: ZAS 9 (1975), S. 361–446.

ten. Eine Schwierigkeit, die natürlich alle Textgattungen betrifft, sich aber sehr störend bei den Verstexten auswirkt, ist der Überlieferungszustand der Texte. Nur eine geringe Anzahl ist vollständig erhalten, die Mehrheit, der Turfantexte vor allem, bilden Fragmente stark unterschiedlichen Umfangs. Hinzu kommt, daß auf Grund dieses Umstandes zur Rekonstruktion von Texten meist nur Reste einer Handschrift zur Verfügung stehen, die eine kritische Edition ausschließen. Deshalb verdienen besondere Beachtung die Verstexte, von denen einige Teile in mehr als einer Handschrift erhalten sind. Hierzu gehören die *Bhadracaryā-Gāthās* (II D 1), die Versifizierung des 5. Kapitels aus dem *Goldglanz-Sūtra* (II G 1), der *Avalokiteśvara (Padmapāṇi)-Lobpreis* (II I 3), die Erzählung vom gezähmten Elefanten (II L 4; II M 1) sowie der Text über die Güte von Mutter und Vater (II N). Im Folgenden gebe ich eine kurze Charakteristik der Schwerpunkte der Arbeit, die in fünf Kapitel gegliedert ist. I. Kapitel: Hier geht es darum zu zeigen, wie in Prosaschriften eingestreute Gāthās (herangezogen wurden 14 Werke verschiedener Kategorien des buddh. Schrifttums) oder Ślokas von Stotra-Texten (4 Werke) übersetzt wurden. Anhand detaillierter Analysen der ausgewählten Gāthās wird der Nachweis erbracht, daß mit Ausnahme einiger Passagen des *Goldglanz-Sūtras* die Übersetzungen nicht metrisch sind, unabhängig davon, ob die Ausgangssprache Chinesisch, Sanskrit oder Tibetisch ist. Man kann feststellen, daß die uig. Buddhisten i.a. mehr Gewicht auf die wortgetreue Wiedergabe der Texte legten als auf eine künstlerische Gestaltung. Das II. Kapitel umfaßt inhaltliche Analysen aller bisher bekannten buddhistischen Stabreimdichtungen aus den Turfan- und Dunhuang-Funden. Für jeden der 90 Texte werden Angaben über Herkunft und Inhalt gemacht. Von der wünschenswerten Anführung aller Texte in extenso mußte aus Raumgründen Abstand genommen werden, obwohl in vielen Fällen eine vollständige Neubearbeitung nicht ohne Nutzen gewesen wäre. So beschränken sich die philologischen Kommentare auf das Notwendigste bzw. auf die Punkte, wo sich inzwischen Fortschritte im Verständnis der Texte abgezeichnet haben. In den Fällen, wo die Werke nachgewiesen werden konnten, die uig. Texten als Vorlage der Nachdichtung zugrunde gelegt wurden, gebe ich für relevante Stellen einen ausführlichen Vergleich von Ausgangs- und Zielsprache. Bei den Versifikationen werden die entsprechenden Prosatexte herangezogen. Trotz der Zufälligkeit der Überlieferung beeindruckt die Vielfalt der Themen, worauf schon hingewiesen wurde. Die meisten dieser Verstexte verfolgen das Ziel, buddhistische Grundsätze der einen oder anderen Schule zu propagieren. Geradezu programmatisch beginnt die mehrere Dichtungen enthaltende Sammelhandschrift aus Dunhuang mit einem kurzen Werk, in dessen Mittelpunkt die Meditation steht.

Man kann sich vorstellen, daß dieser Text und viele andere ausschließlich der Erbauung der uigurischen Mönche in den Klöstern dienten. Dazu dürften auch die Lehrdichtungen und Stotras gehören. Es sei hier ein Zitat aus Yi jings Reisebericht eingeschoben, das den Nutzen der Hymnendichtungen im Verständnis der Buddhisten des 7. Jh. beleuchtet: „Firstly, these hymns enable us to know the Buddha's great and profound virtues. Secondly, they show us how to compose verses. Thirdly, they ensure purity of language. Fourthly, the chest is expanded in singing them. Fifthly, by reciting them nervousness in an assembly is overcome. Sixthly, by their use life is prolonged, free from disease.“<sup>152</sup> Schon hieraus wird deutlich, daß sich Texte dieser Art auch an Laien richteten. Das bezeugen u. a. die Kolophon-texte. Erinnerung sei hier nur an den *Avalokiteśvara-Lobpreis*, den 1330 Šaraki für die gesunde Heimkehr ihres im Dienste des Yuan-Kaisers stehenden Gatten Yol Tämür drucken ließ.<sup>153</sup> Ein anderes Werk, ein *Avalokiteśvara-Sādhana*, ließen 1333 einerseits Mönche im Kloster 普慶寺 *Pu qing si* (in 大都 *Da du*)<sup>154</sup> und andererseits ein Laie namens Böri Buqa („Wolf—Stier“)<sup>155</sup> durch Blockdrucke vervielfältigen. Zahlreiche Gedichte behandeln die *Pāramitās*, insbesondere die *Dānapāramitā*, die Aufforderung also, Almosen zu spenden. In einem Fall werden ausdrücklich die Adressaten genannt: „o Laien!“<sup>156</sup> In einem anderen Abschnitt desselben Textes steht die Anrede: „o Mönche!“<sup>157</sup> Damit wird die Gliederung der Gesellschaft umrissen, wie sie bei den Buddhisten üblich gewesen ist. Über die grundsätzlich unterschiedlichen Pflichten von Mönchen und Laien einander gegenüber spricht ein anderer Text.<sup>158</sup> Von den religiösen Dichtungen dürfen wir natürlich keine Aussagen über die wirtschaftlichen Aktivitäten der Klöster erwarten. Daß die Klöster, auch die uig., stets bemüht waren, sich dem Census zu entziehen, beweisen die zahlreichen Dokumente über die Befreiung von Steuerdiensten und Arbeitsleistungen für Mönche.<sup>159</sup> Eine Sammlung anderer Angaben über Spenden u. ä. aus den uig. Wirtschaftsdokumenten steht

<sup>152</sup> J. TAKAKUSU, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (A. D. 671—695) By I-Tsing, Oxford 1896, S. 157 f.

<sup>153</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 20.

<sup>154</sup> Vgl. *BT* VII Anm. B 101. Für den Hinweis auf das Kloster in *Da du* nach 石刻史料新編 *Shi ke shi liao xin bian* (Bd. 17), Taipei 1977, S. 12 886 Z. 8—9 danke ich Herrn T. KITAMURA.

<sup>155</sup> *BT* VII B 111 (S. 66).

<sup>156</sup> *BT* XIII 15. 1.

<sup>157</sup> *BT* XIII 15. 57.

<sup>158</sup> Vgl. S. 207.

<sup>159</sup> Vgl. P. ZIEME, *Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster*: AoF VIII (1981), S. 237—263.

noch aus. Von außerordentlichem Interesse sind die „Erntesege“ genannten Gedichte, in denen die landwirtschaftlichen Produzenten aufgefordert werden, zügig ihre Arbeiten zu beenden.<sup>160</sup> Zweifellos beziehen sich diese Texte auf die Oasenwirtschaft in der Turfan-Oase. Neben dem Acker- und Gartenbau wurde in gewissem Umfang auch Weidewirtschaft betrieben, einen indirekten Hinweis enthält die Uigurische Hymne.<sup>161</sup> Diese ist übrigens einer der wenigen Texte, die nicht in den engen Rahmen der religiösen Dichtung gehört. Falls sie, wie vermutet, tatsächlich aus der Mongolenzeit (13.—14. Jh.) stammt, beweist sie die Bewahrung einer Selbständigkeit, derer sich die Uiguren durchaus rühmen durften. Im übrigen ist die Gegenüberstellung von König (*xan*) und Volk (*bodun*) wenig aussagekräftig über die tatsächlichen Macht- und Klassenverhältnisse.

Im III. Kapitel wird eine Bestandsaufnahme aller Namen gegeben, die in den buddh. Verstexten als Verfasser, Übersetzer, Nachdichter, Schreiber, Auftraggeber (Spender) und Puṇyabedachte vorkommen. Über drei uig. Dichter (Prajñāsī, An zang, Nao nao alias Kki-Kki) gibt es in chin. Quellen Biographien, die zu einem Vergleich auffordern. Üblicherweise fehlen in den chin. Texten Angaben über eventuelle dichterische Aktivitäten der genannten Personen in ihrer Muttersprache, insofern stellen die diesbezüglichen Nachrichten aus den uig. Werken eine wertvolle Bereicherung dar, die die Kenntnisse über wichtige Persönlichkeiten der Yuan-Zeit abrunden. Nachdem bis hierher allein die buddh. Texte Gegenstand der Untersuchung waren, wird im IV. Kapitel dargelegt, in welchen Bereichen des atü./uig. Schrifttums außerdem die strophische Alliteration praktiziert wurde. Es sind dies man. Dichtungen und Reste zweier Gattungen der Volksdichtung, Lieder und Sprichwörter. Erstere sind besonders wichtig für die Frage des Ursprungs der strophischen Alliteration als eines künstlerischen Mittels (auf die Problematik der diesbezüglichen Datierung wurde S. 21 f. hingewiesen). Die erwähnten Schöpfungen der Volksdichtung können, wenn deren Entstehung auch in eine spätere Zeit fällt, als Zeugnisse für die These angesehen werden, daß die religiöse Kunstdichtung der Uiguren letzten Endes und nur in formaler Hinsicht natürlich auf jene zurückgeht.

Im V. Kapitel werden schließlich die formalen Merkmale der Verstexte analysiert. Ausgehend von der Art der schriftlichen Aufzeichnung werden Texte mit fortlaufender Schreibweise der Verse und Texte mit verszeilenmäßiger Anordnung unterschieden. Im Rahmen der strophischen Gliederung wird herausgestellt, daß das grundlegende Prinzip der Vierzeiler ist,

<sup>160</sup> Vgl. S. 278—281.

<sup>161</sup> Vgl. S. 295 f.

der möglicherweise aus der Dopplung des Zweizeilers hervorgegangen ist. Äußere Kriterien der Verse sind die strophische Alliteration, als deren Sonderform auch eine Verszeilen- bzw. Halbversalliteration erscheint, und in einigen Werken Endreime, die zum größten Teil noch aus der Parallelität der Versstrukturen hervorgegangene grammatische Reime sind. Die innere Versstruktur ist geprägt von den rhythmisch-syntaktischen Segmenten bei den isosyllabischen Texten sowie bei den Werken mit wechselnden Silbenmaßen bzw. vom Nichtvorhandensein erkennbarer versrhythmischer Strukturen im Falle der nichtsyllabischen Verstexte. Abschließend werden die Erscheinungen des Parallelismus betrachtet, wobei festzustellen ist, daß durch die uig. Texte die allgemeine Erkenntnis bestätigt wird, daß der Parallelismus auf die volkstümlichen Dichtungen der ursprünglichsten Art zurückzuführen ist, denn je weiter eine religiöse Dichtung von der Volksdichtung entfernt ist, desto weniger findet sich der Parallelismus.

## I. ZUM CHARAKTER DER UIGURISCHEN ÜBERSETZUNGEN VON VERSEN

Die buddhistischen Schriften, auf die ich mich im folgenden wegen der guten Vergleichsmöglichkeiten beschränke, können nach rein formalen Kriterien in drei Gruppen geteilt werden:

- (a) Prosatexte,
- (b) Dichtungen und
- (c) gemischte Schriften.

Dabei dürfte die Gruppe (c) allerdings den weitaus größten Teil des Kanons ausmachen.<sup>1</sup>

Die Buddhisten haben eine traditionelle Aufteilung ihrer Werke nach Stilarten in zwölf Dharmapravacanas, die auch in der uig. *Tattvārtha*-Übersetzung überliefert ist. Da diese Liste für die Kenntnis der uig. Terminologie wichtig ist, möchte ich zunächst die entsprechende Textstelle analysieren. Gegenüber der traditionellen Aufzählung weist der uig. Text einige Umstellungen sowie Vertauschungen der Bezeichnungen innerhalb eines Genres auf. Deshalb füge ich in der nachstehenden Analyse, bei der die Reihenfolge der uig. Übersetzung beibehalten werden soll, jedem einzelnen Begriff die jeweilige Nummer der traditionellen Liste an: (1) *sūtra*, (2) *geya*, (3) *gāthā*, (4) *nidāna*, (5) *itivr̥ttaka*, (6) *jātaka*, (7) *adbhuta-dharma* [= *abhidharma*], (8) *avadāna*, (9) *upadeśa*, (10) *udāna*, (11) *vaipulya*, (112) *vyākaraṇa*.<sup>2</sup>

Die uig. Liste enthält die Termini in drei Sprachen: Chinesisch in chin. Schrift, Sanskrit in uig. Schrift und Uigurisch in uig. Schrift. Diese Reihenfolge wird beibehalten, das Akkusativsuffix der uig. Formen lasse ich jedoch weg.<sup>3</sup>

1. 契經 *qi jing*<sup>4</sup> (1) || *sudur-a*<sup>5</sup> = *sūtra* (1) || *sudur* (1);

<sup>1</sup> NAKAMURA *Ind. Buddh.* 27; CONZE *Studies* 169.

<sup>2</sup> *SH* 44 ab; *Enc. of Buddh.* I, 4, 616a; BU-STON *Hist. of Buddh.* 31; NAKAMURA *Ind. Buddh.* 28 (zur Chronologie) u. a.

<sup>3</sup> TEKIN *Abidarim* 78a 13-b 3.

<sup>4</sup> *SH* 299 b.

<sup>5</sup> Beachtenswert ist die Wiedergabe der Skr.-Form durch *sudur-a*, eventuell liegt Beeinflussung durch uig. *sudur* (vgl. toch. A *sūtār*, POUCHA Thesaurus 376) vor.

2. 應頌 *ying song*<sup>6</sup> (2) // *giya*' = *geya* (2) // *taqšud*<sup>7</sup> (2);
3. 記別 *ji bie*<sup>8</sup> (12) // *vyakarana* = *vyākarana* (12) // *adīr-a yrlīqamaq*, hier wörtlich „zu trennen geruhen“,<sup>9</sup> sonst ist im Uig. auch *vyakaran* bekannt.<sup>10</sup> (12);
4. 諷誦 *feng song*<sup>11</sup> (3) // *gaḍa* = *gāthā* (3) // *šlok*<sup>12</sup> (3);
5. 自說 *zi shuo*<sup>13</sup> (10) // *idivardaka* = *itivrtaka* (5) // *āvriš*<sup>14</sup> (5);
6. 緣起 *yuānqi*<sup>15</sup> (4) // *udan-a* = *udāna* (10) // *āvdimāk* „Sammlung“<sup>16</sup> (10);
7. 譬喻 *pi yu*<sup>17</sup> (8) // *avadana* = *avadāna* (8) // *yolāšürüg* „Vergleich, Parabel“<sup>18</sup> (8);
8. 本事 *ben shi*<sup>19</sup> (5) // *nidana* = *nidāna* (4) // *bašlay* „Anfang, Ursprung“<sup>20</sup> (4);
9. 本生 *ben sheng*<sup>21</sup> (6) // *čadaka* = *jātaka* (6) // *čadik*<sup>22</sup> (6);
10. 希法 *xi fa*<sup>23</sup> (7) // *adbuda-drm-a* = *adbhuta-dharma* (7) // *mungadīnčiy nom-lar* „außergewöhnliche Dharmas“<sup>24</sup> (7);

<sup>6</sup> SH 458 b.

<sup>7</sup> ED 474a „verse, poem, song“; oft in dem Wortpaar *šlok t.* verwendet (Suv), hier aber *ad hoc* zur Unterscheidung von *gāthā* = *šlok* gebraucht (vgl. Anm. 12).

<sup>8</sup> SH 339 a.

<sup>9</sup> Dieser Beleg fehlt UW sub *adīr-*.

<sup>10</sup> Maitr. Taf. 38 verso 22 (BT IX, Bd. 1, 112).

<sup>11</sup> SH 450 a; HN 195 b („Rezitieren“. Wiedergabe von Skr. *svādhyāya*, 'das Lesen für sich, das Repetieren für sich, Studium'. Gebraucht von dem halb singenden Hergesagen der heiligen Texte im Kultus.“); vermutlich Fehler für *feng* 頌 *song* HN 195 b, folgendes Stichwort: „Gesungener Preis' (Hymnus). Wiedergabe von Skr. *gāthā*.“

<sup>12</sup> Skr. *śloka*, Bezeichnung für ein übliches Versmaß (4 × 8 Silben oder 2 × 16 Silben), vgl. ETS S. XVII.

<sup>13</sup> NAKAMURA 556 a.

<sup>14</sup> DTS 191a. Fehlt ED.

<sup>15</sup> Eines der Äquivalente für skr. *nidāna*, vgl. WOGIHARA 675 b. Im *Abhidharma-kośabhāṣya* ist chin. *yuān qi* Übersetzung von skr. *anu-Śī-*, *uthāna-* („Urheber, Entstehung“), *uthāpaka-*, *nidāna-*, *pratītyasamutpadyamāna-*, *pratītyasamutpāda-* etc., HIRAKAWA *Index Part two*, 50 b.

<sup>16</sup> ED 7 b; BT XIII Nr. 12.206.

<sup>17</sup> NAKAMURA 1132 a.

<sup>18</sup> DTS 276 a. Fehlt ED.

<sup>19</sup> SH 189 a.

<sup>20</sup> Uig. *bašlay* ist wörtliche Entsprechung zu skr. *nidāna*.

<sup>21</sup> SH 190 a.

<sup>22</sup> DTS 135 b; U IV B 43 Anm. (zum *-i- [y]* für *-a-* in der 2. Silbe: ein weiteres Beispiel ist *šazin*, skr. *śāsana*).

<sup>23</sup> SH 236 b.

<sup>24</sup> Uig. *mungadīnčiy* ist Übersetzung von skr. *adbhuta*.



11. 方廣 *fang guang*<sup>25</sup> (11) || *vaipuly-a = vaipulya* (11) || *kingürmāk* „Verbreitung“;<sup>26</sup>
12. 論議經書 *lun yi jing shu*, wo *lun yi* das Äquivalent für *upadeśa*<sup>27</sup> und *jing shu* ein Ausdruck für *śloka*<sup>28</sup> ist (9) || *upadiš-a = upadeśa* (9) || *ygrä sözlämāk* „Deutendes Sprechen“ (9).

Direkten Bezug auf die Dichtung haben zwei Termini: (uig.) *taqšut* und *ślok*. Während sie in dieser Liste unterschiedliche Gattungen bezeichnen, dienen sie in den Prosawerken, einzeln oder zu einer festen Wortgruppe verbunden, zur Wiedergabe von skr. *gāthā*. Üblicherweise steht vor jeder Passage in Versen diese Wendung. Ein Grund dafür, daß im Uig. der Skr.-Begriff *gāthā* nicht verwendet wird, mag darin liegen, daß chin. 偈 *jie* skr. *gāthā* und auch *śloka* wiedergibt.<sup>29</sup> H. HACKMANN wies darauf hin, daß die Altertümlichkeit der *Gāthā*-Sprache in den chin. Übertragungen aus dem Sanskrit nicht nachgeahmt wurde, daß aber die metrische Form bestehen blieb.<sup>30</sup> Es wird im weiteren zu zeigen sein, wie die uig. Übersetzer die *Gāthās* behandelt haben.

Doch zunächst seien einige Texte genannt, die in der (oder in den) Ausgangssprache(n) eine metrische Struktur haben. Da man selbstverständlich nur die Texte heranziehen kann, für die mehr oder weniger sichere Vorlagen bekannt sind, ist die Zahl der Beispiele nicht sehr groß.

## A In Versen verfaßte Werke

### A 1 *Caityastotra*

Das in der Leningrader Suv.-Handschrift stehende *Aṣṭamahāsthānacaitya-stotra*<sup>31</sup> wurde kürzlich mustergültig von D. MAUE und K. RÖHRBORN bear-

<sup>25</sup> SH 155 a.

<sup>26</sup> Uig. *kingür-* „to widen, broaden“ ED 733. Zur Wiedergabe von *vaipulya* durch *bulung yīngaq sayuqī king alqīy* in Sūtratiteln vgl. HANEDA *Gaṇḍavyūha* S. 185 Z. 3—4; G. KARA, *On a Lost Mongol Book and Its Uigur Version*, S. 289.

<sup>27</sup> SH 444 a; NAKAMURA 1464 a.

<sup>28</sup> NAKAMURA 236 a.

<sup>29</sup> HN 54 a.

<sup>30</sup> HN 54 a.

<sup>31</sup> Suv 30<sub>10</sub>—34<sub>16</sub>. Mit einigen Lücken enthält die Stelle Suv 30<sub>11</sub>—30<sub>19</sub> das Berliner Blockdruckfragment (mit Brāhmī-Glossen) T II Xant. (U 4251). Es kommen nur zwei graphische Varianten vor: für 30<sub>13</sub> *nas : nāz* und für 30<sub>14</sub> *čod irtela : čooñ irtīnla*. Dem Zusammenhang nach dürfte die uig. Schreibung *čoon* ein Schnitzfehler für *čot* sein (vgl. tib. *mchod-rtēn*).

beitet.<sup>32</sup> Die Angabe des Kolophons, daß Amoghaśrī<sup>33</sup> das Werk aus dem Indischen ins Uigurische übersetzt habe, wird von den Herausgebern bezweifelt.<sup>34</sup> Da das Skr.-Original verschollen ist, läßt sich in dieser Frage keine absolute Sicherheit gewinnen, doch zusätzlich zu den von den Autoren genannten Gründen spricht für deren These die Nennung des tib. Titels in der Titelei der uig. Handschrift.

Zur Form des Textes schreiben die Autoren: „Das Original war fraglos metrisch — wie auch die tib. Übersetzung. Im Uig. haben wir dagegen keine dichterischen Elemente (wie Versmaß, Alliteration u. dgl.) feststellen können. Es scheint eine Prosa-Paraphrase zu sein.“<sup>35</sup>

### A 2 *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*

Zu den bekannten Versionen der *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* in Sanskrit, Tibetisch, Chinesisch, Mongolisch und Mandschu konnten nunmehr auch etliche Blockdrucke als Reste uig. Übersetzungen erkannt werden.<sup>36</sup> Die längere Fassung des Werkes hat im Anschluß an den Gāthāteil noch sechs Prosaabschnitte. Da im Uig. sowohl Vers- als auch Prosateile vorliegen, läßt sich gut erkennen, daß in der Übersetzungsweise kein Unterschied besteht. Entsprechend der metrischen Struktur des Sanskrittextes werden in den uig. Blockdrucken bei fortlaufender Schreibweise die Schlüsse der Halbverse und des Śloka durch Setzung von Interpunktionszeichen markiert, im ersteren Fall meist durch den Doppelpunkt, im letzteren durch den Viererpunkt.<sup>37</sup> Dennoch wird man in den so abzuteilenden Einheiten keine Verse sehen können, wie es M. WEIERS für die ähnlichen Verhältnisse der

<sup>32</sup> D. MAUE—K. RÖHRBORN, *Ein Caitiyastotra aus dem alttürkischen Goldglanz-Sūtra*: ZDMG 129 (1979), S. 282—320.

<sup>33</sup> \*Amoghaśrī ist, wie MAUE—RÖHRBORN feststellen, unbekannt. L. HAMBIS rekonstruiert in Yuan che CVIII tableau 5 (Généalogie de Muqali) einen gewissen 俺木哥失里 *An mu ge shi li* als \*Ammugaširi. Wahrscheinlicher wäre aber die Skr.-Form \*Amoghaśrī. Eine Personenidentität ist aber kaum anzunehmen.

<sup>34</sup> MAUE—RÖHRBORN *Caitiyastotra* S. 291.

<sup>35</sup> MAUE—RÖHRBORN *Caitiyastotra* S. 290. Am Schluß des Textes (Suv 34<sub>3-14</sub>) findet sich allerdings ein Vierzeiler mit strophischer Alliteration:

*altun önglüg yruq yalrıqlıy qopda kötrülmiş nomluy ėin ėrdinikā :*

*arıy yig üstünki kōni tüzünı tuymaqıy buturdaėi tüz ėrklıgkā :*

*ayayuluq ayır tayşing uluy mxayan kölungülärning king tärıng ayılıqı titmiş-kā :*

*alqu qamay sudurlarńıng ilıgı xarıya sizıngä ögä yükünü täginürmn.*

Durch diese Annahme erklärt sich das von MAUE—RÖHRBORN als sonderbar hervorgehobene Wort *arıy* (S. 311) als einfacher stabreimbedingter Zusatz.

<sup>36</sup> BT VIII Teil B.

<sup>37</sup> Vgl. u. a. BT VIII Taf. XXXVIII.

mong. Versionen annahm.<sup>38</sup> Es ist in diesem Fall sehr schwer zu bestimmen, aus welcher Sprache die uig. Version übersetzt wurde. Immerhin konnte jedoch G. KARA wahrscheinlich machen, daß die Vorlage Sanskrit gewesen ist, bzw. daß die uig. Übersetzung nicht ohne Berücksichtigung des Sanskrittextes angefertigt wurde.<sup>39</sup> In diesem Zusammenhang sollte erwähnt werden, daß ein Blockdruck gefunden wurde, der den Sanskrittext der *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* in uig. Schrift mit interlinearen Glossen in *Brāhmī*-Schrift enthält.<sup>40</sup>

### A 3 *Tārā-Ekaviṃśatistotra*

Der „Lobpreis der 21 Tārās“ ist einer der beliebtesten Texte des Lamaismus, und es ist fast verwunderlich, daß erst vor kurzem uigurische Bruchstücke des Textes erkannt und ediert wurden. Dank der Edition der Pekinger Blockdrucke durch GENG SHIMIN<sup>41</sup> konnten auch einige Fragmente der Berliner Sammlung identifiziert werden.<sup>42</sup> In der von W. HEISSIG erörterten mong. Version, als deren Übersetzer Anzang vermutet wird,<sup>43</sup> geht dem Tārā-Lobpreis eine Lobpreisung der fünf Tathāgatas in fünf Strophen voran, die ein Exzerpt aus dem 17. Kapitel des *Guhyasamājatantrarāja* ist.<sup>44</sup> Aus dieser Erkenntnis ergab sich, daß der Text M in *BT VII*<sup>45</sup> dieselbe Anordnung aufweist, wenn man Vorder- und Rückseite vertauscht. Auf der Vorderseite ist demzufolge als 5. Strophe des Fünftathāgata-Lobpreises wie folgt zu lesen:

a [amogasidi]-qa tüzüni tuymış-qa

b alqu küsüş-üg qanturdaçı-qa

c arıy öz töztin bğülüg bolmiş-qa

d vçir-a satu-a-qa yükünç-üm bolzun sizingä

„Dem [Amoghasiddhi], dem vollkommen Erleuchteten,  
dem alle Wünsche Befriedigenden,  
dem aus dem reinen Wesen (= *svabhāva*) Entstandenen,  
dem Vajrasattva sei meine Verehrung, für euch!“

<sup>38</sup> M. WEIERS, *Zum Textfragment TM 40 aus der Berliner Turfan-Sammlung*: ZDMG 117 (1967), S. 336.

<sup>39</sup> G. KARA, *Weiteres über die uigurische Nāmasaṃgīti*: AoF VIII (1981), 230.

<sup>40</sup> KARA, *Nāmasaṃgīti*, 233.

<sup>41</sup> GENG SHIMIN, *Qadimqi Uyğurca buddhistik äsär “Ārya-trāta-buddhamātrika-vimsati-puga-stotra” dın fragmentlar*: TUBA 3 (1979), S. 295—306.

<sup>42</sup> P. ZIEME, *Zum uigurischen Tārā-Ekaviṃśatistotra*: AOH 36 (1982), S. 583—597.

<sup>43</sup> W. HEISSIG, *Zwei mutmaßlich mongolische Yüan-Übersetzungen und ihr Nachdruck von 1431*: ZAS 10 (1976), 10.

<sup>44</sup> HEISSIG (vgl. Anm. 43) 71—75.

<sup>45</sup> *BT VII* S. 78.

Dieser Text ist eine sehr genaue Wiedergabe des Wortlauts in den Parallelversionen, u. a. der Sanskritversion:

- a *amoghasiddhi*<sup>46</sup>-*sambuddha*
- b *sarvāsāparipūraka*
- c *śuddhasvabhāvasambhūta*
- d *vajrasattva namo 'stu te*.<sup>47</sup>

Den in den Zeilen a—c zu verzeichnenden gleichen Anlaut wird man eher dem Zufall zuschreiben dürfen als einem intendierten Stabreim.<sup>48</sup>

Ebenso streng wie in dem zitierten Fall folgt die uig. Übersetzung der Tārā-Strophen der Sanskrit-Vorlage und damit natürlich auch den damit übereinstimmenden anderssprachigen Parallelversionen. Dadurch wird zwar keine Nachdichtung erreicht, doch werden dies die Übersetzer kaum als Nachteil empfunden haben, denn eine möglichst adäquate Umsetzung war offensichtlich ihr Gebot.

#### A 4 *Abhidharmakośakārikā*

Ein kleines Fragment der Istanbuler Sammlung wurde von K. KUDARA als uig. Übersetzung der chin. Version des von Vasubandhu verfaßten Werkes *Abhidharmakośakārikā* identifiziert.<sup>49</sup> Dabei handelt es sich um eine „metrical translation“<sup>50</sup> der Kārikās 11—20 aus dem ersten Kapitel *Dhātunirdeśa*.

### B Prosawerke mit eingestreuten Gāthās

#### B 1 *Abhidharmatexte*

In derselben Weise, d. h. Wort für Wort, wurden natürlich auch die Kārikās übersetzt, die in den Kommentaren des *Abhidharmakośa* zitiert werden. Beispiele dafür hat kürzlich K. KUDARA aus dem Fragment Nr. 40

<sup>46</sup> °*siddhi* nach T. 885.

<sup>47</sup> Y. MATSUNAGA, *The Guhyasamāja Tantra*, Osaka 1978, S. 96; B. BHATTACHARYA, *Guhyasamāja Tantra*, Baroda 1967, S. 125.

<sup>48</sup> Ein ähnlich zufälliger Stabreim auf *a*- liegt in T II S 12 (Mainz 777) vor, vgl. P. ZIEME, *Indischer Schlangenzauber in uigurischer Überlieferung: Tibetan and Buddhist Studies*, ed. L. LIGETI, Budapest 1984, Bd. 2, S. 437 f.

<sup>49</sup> K. KUDARA, *A Fragment of an Uigur Version of the Abhidharmakośakārikā*: JAs 269 (1981), S. 325—346.

<sup>50</sup> KUDARA (vgl. Anm. 49) 328.

der Stockholmer Sammlung<sup>51</sup> gegeben.<sup>52</sup> Auf die ähnliche Praxis in der uig. *Tattvārtha*-Version hat M. SHŌGAIŦO hingewiesen.<sup>53</sup>

## B 2 *Āgamas*

In den uig. *Āgama*-Extrakten, sei es in denen, die aus dem Sanskrit übersetzt wurden,<sup>54</sup> oder in solchen, die sicher nach chin. Vorlagen angefertigt wurden,<sup>55</sup> kann man recht gut den Weg der strikten Wort für Wort-Übertragung verfolgen. In den letzteren werden jeweils einem Zitat die entsprechenden chin. Zeichen vorangestellt. Wenngleich die Prinzipien, nach welchen die Uiguren diese *Āgama*-Auszüge zusammengestellt haben, nach wie vor noch unbekannt sind, lassen sich jedoch einige Handschriften herauskristallisieren, die offensichtlich die Gāthās bevorzugt haben.<sup>56</sup> Das nachfolgende Beispiel wurde deshalb gewählt, weil dieser Śloka in zwei unterschiedlichen Handschriften überliefert ist. Während in diesem Abschnitt der Berliner Handschrift<sup>57</sup> vor der uig. Übersetzung einer jeden Zeile die fünf chin. Zeichen stehen, führt die jap. Handschrift nur die chin. Zeichen der ersten Zeile an.<sup>58</sup>

- a 佛興未曾有 *fo xing wei ceng you*<sup>59</sup>  
*burxan-lar-niŋg* [...] *mungat̪inč̪iγ 'ärür*  
*burxan*[.....] *mungad̪inč̪iγ tanglanč̪iγ ay*<sup>60</sup>  
 Der Buddhas [Aufstieg] ist wunderbar,
- b 安隱於世門 *an yin yu shi jian*  
*inč̪göl[üγ äsängülüg] q̪ilur üč̪ün yirtinč̪ütäki-lärig*

<sup>51</sup> K. KUDARA, *A Provisional Catalogue of Uigur Manuscripts Preserved at the Ethnographical Museum of Sweden*, 1980 (unpubl.).

<sup>52</sup> K. KUDARA, *Kusharonchū 'Komkeshō'ni tsuūte*: IBK 30 (1982), 994–989 [(48)–(53)].

<sup>53</sup> M. SHŌGAIŦO, *On the Fragments of the Uigur Madhyamāgama and other Āgama Sūtras*, Vortrag auf dem Symposium „Neue Ergebnisse der Zentralasienforschung“ (Hamburg 1981) (Ms.).

<sup>54</sup> *TT VIII*; D. MAUE, *Altürkische Handschriften aus den Turfan-Funden. Sanskrit-uirgische Bilinguen* (im Druck).

<sup>55</sup> K. KUDARA—P. ZIEME, *Uigurische Āgama-Fragmente* (1): AoF 10 (1983), 269–318; M. SHŌGAIŦO *Uig. bunken* I, 91 ff.

<sup>56</sup> M. SHŌGAIŦO (vgl. Anm. 53) S. 2 (Ms.): „but it might be said that at least the Gāthās are inclined to be extracted.“

<sup>57</sup> KUDARA—ZIEME (vgl. Anm. 55) Text F.

<sup>58</sup> SHŌGAIŦO *Uig. bunken* I, S. 140.

<sup>59</sup> T. 99, Bd. II, S. 155 b 1–2.

<sup>60</sup> Vielleicht beruht *ay* auf falscher Lesung von chin. 有 als 月.

*inčgüług üsängüług qīlur*<sup>61</sup> *yirtinčü-tāki-lārig*

weil er friedlich und wohlbehalten macht die in der Welt Seienden.

c 說呪[偈能令] *shuo zhou [jie neng ling]*

[söz]lāp ar[v]iš *šuloküg udī-i kim*

söz[lāp arviš] *šlok-uγ*<sup>62</sup> *udī kim*

Sprechend den Zauber-Śloka konnte er veranlassen,

d 羅睺羅捨[月] *luo hou luo she [yue]*

[*raxu asuri*]-tīn *tīdürgāli ay tngri-g*

*raxu asuri* *īdturyali ay tngri-g*

daß der Asura Rāhu den Mond freigibt.<sup>63</sup>

Trotz einer ganz strikten Worttreue, die sich sogar auf die Anzahl der Wörter in einer Zeile erstreckt (5 Wörter für 5 chin. Zeichen), muß man dem Uiguren bescheinigen, daß er alle grammatischen Formen richtig eingesetzt hat, so daß auch im Uig. ein verständlicher Text vorliegt. Was dabei befremdlich bleibt, ist vor allem die ungewöhnliche Wortfolge.<sup>64</sup>

### B 3 *Vajracchedikāsūtra*

Das *Vajracchedikāsūtra* ist zweifellos eines der wichtigsten Werke der reichen *Prajñāpāramitā*-Literatur.<sup>65</sup> In ihm finden sich an zwei Stellen Gāthās, sonst ist der Text in Prosa geschrieben.<sup>66</sup> Die Edition der uig. Bruchstücke steht noch aus, doch findet sich die Gāthā des 26. Abschnitts in der apokryphen chin. Bearbeitung *Liang chao fu da shi song jin gang jing bing xu* (T. 2732) und damit auch im Uig. wieder.<sup>67</sup> Die uig. Übersetzung schließt sich sehr eng dem chin. Text an, doch sei zuerst die Skr.-Fassung zitiert:

a *ye māṃ rūpeṇa ca-adrākṣur*

Those who by my form did see me,

<sup>61</sup> Bei SHŌGAITO: *qīlūr* (Z. 216), vermutlich Druckfehler. Auf der Kopie des Fotos, die mir freundlicherweise Herr M. SHŌGAITO zur Verfügung gestellt hat, ist deutlich *qīlur* zu erkennen.

<sup>62</sup> Bemerkenswert ist vor allem die Schreibung *šuloküg* in der Berliner Hs., die klar darauf hinweist, daß auch uig. *šlok* zweisilbig gelesen werden konnte.

<sup>63</sup> Vgl. Kommentar bei KUDARA—ZIEME (vgl. Anm. 55), S. 298—301.

<sup>64</sup> M. SHŌGAITO (vgl. Anm. 53), S. 3—4 (Ms.).

<sup>65</sup> E. CONZE, *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokio 1978.

<sup>66</sup> Diese Tatsache wird auch in der Xuanzang-Biographie erwähnt: *iki šlok-da bir šlok ägsük ol* „von den beiden Ślokas fehlt ein Śloka“ (Ht Par. 168, 4—5). = T. 2053, Bd. 50, S. 259 a 23 二頌闕一 *er song que yi*.

<sup>67</sup> BT I.

- b *ye māṃ ghoṣeṇa ca-anvayuh*  
and those who followed me by voice,  
c *mīthyā-prahāṇa-praskṛtā*  
wrong the efforts they engaged in,  
d *na māṃ drakṣyanti te janāḥ*  
me those people will not see.<sup>68</sup>

In der chin. Übertragung, der auch die uig. Fassung folgt, lautet diese Gāthā so:

- a 若以色見我 *ruo yi se jian wo*  
b 以音聲求我 *yi yin sheng qiu wo*  
c 是人行邪道 *shi ren xing xie dao*  
d 不能見如來 *bu neng jian ru lai*.<sup>69</sup>

Zur Kennzeichnung der Abhängigkeiten werden unter den uig. Text<sup>70</sup> anstelle der chin. Zeichen die Zahlen 1—5 (pro Zeile) gesetzt:

- a *birök öng körk üzä köräyin tisär mini*  
1 3 2 4 5  
b *ün ägzig üzä ymä tiläyin tisär mini*  
2 3 1 4 5  
c *bo tīnlylar yorimış bolur trs yolta*  
1 2 3 4 5  
d *näng inčip körgäli umaz kirtüdin kälmişig*  
1 3 1-2 4 5

- „(a) Wenn es welche gibt, die mich in Gestalt sehen wollen,  
(b) (oder) auch (welche), die mich durch Töne und Laute (herbei-)wünschen,  
(c) (so) werden diese Lebewesen gewandelt sein auf dem verkehrten Weg:  
(d) keineswegs können sie nun sehen den Wahrhaft-Gekommenen.“

Aus dem Vergleich der uig. Übersetzung mit ihrer chin. Vorlage läßt sich schließen, daß der Uigure bestrebt war, den chin. Text so genau wie möglich wiederzugeben, ohne allerdings ganz elementare Regeln der Wortfolge zu verletzen. Als Beispiele dafür können der Gebrauch der Postposition *üzä* in (a) und (b) sowie die Konstruktion *körgäli umaz* in (d) genannt werden.

<sup>68</sup> E. CONZE, *Vajracchedikā*, Rom 1957, S. 56, 89.

<sup>69</sup> T. 2732, Bd. 85, S. 7 c 19–21 = T. 235, Bd. 8, S. 752 a 17 f.

<sup>70</sup> BT I D 232–235.

Das schon erwähnte *Liang chao fu da shi song jin gang jing bing xu* (T. 2732) ist eine späte chin. Bearbeitung des *Vajracchedikāsūtra*, in der den Prosaabschnitten Gāthās hinzugefügt wurden, deren Themen weitgehend identisch mit dem Prosatext sind. Die Handschriften und Blockdrucke der uig. Übersetzung dieses Werkes lassen sich in zwei Gruppen aufteilen. Zum einen gibt es einige Manuskripte wie C und F, die analog dem chin. Text den Wortlaut des *Jin gang jing* mit den Gāthās enthalten, zum anderen lassen die Handschriften B, D, E und G auf die Existenz eines im Chin. nicht überlieferten Werkes schließen, das nur Gāthās enthielt.<sup>71</sup> Dem Vorwort zufolge umfaßt der chin. Text 54 Gāthās. Da diese Anzahl mit der tatsächlich vorhandenen Zahl von Gāthās übereinstimmt, sollte man nicht erwarten, daß der uig. Text bei Abschnitten, für die das Chin. keine Verse aufweist, zusätzliche Gāthās habe. Und doch ist dies der Fall. Wie T. INOKUCHI feststellte, ist deren Herkunft unbekannt.<sup>72</sup> Da bisher noch keine vollständige uig. Version entdeckt worden ist, kann eine Errechnung von tatsächlich vorhanden gewesenen Gāthās nicht vorgenommen werden. Ebenso muß auch die Frage unbeantwortet bleiben, ob damit eine Inkongruenz zu der auch im uig. Vorwort genannten Zahl von 54 Gāthās vorliegt oder nicht. Um den Charakter der uig. Übersetzung dieser Gāthās deutlich zu machen, sei abschließend der folgende Abschnitt zitiert:

- a 水陸同真際 *shui lu tong zhen ji*  
 b 飛行體一如 *fei xing ti yi ru*  
 c 法中無彼此 *fa zhong wu bi ci*  
 d 理上豈親疎 *li shang qi qin shu*<sup>73</sup>

Dazu die uig. Übersetzung:

- a *öl-li quruy-li kirtü töztä tüpi bir*  
 1 3 2 3 4-5  
 b *učmaq-li yorımaq-li ärdüktäg-tä tözi bir*  
 1 2 3 4-5  
 c *nom tözintä yaramaz ol bo timäk sav*  
 1 ( ) 2 ( ) 3 4 5 ( )  
 d *kirtü töztä bultuqmaz iç taş timäk söz*<sup>74</sup>  
 1-2 (3) 4 5 ( )

<sup>71</sup> BT I, S. 82.

<sup>72</sup> BT I, S. 83.

<sup>73</sup> T. 2732, Bd. 85, S. 7 b 20—21.

<sup>74</sup> BT I D 202—206.



- „(a) Was Feuchtes und Trockenes betrifft, ist im wahren Wesen ihre Grund(lage) eine;  
 (b) Was Fliegen und Laufen betrifft, ist in der Soheit ihre Wurzel eine;  
 (c) dem Wesen des Dharma ist es nicht angemessen, Reden und Worte (wie) ‘dies’ und ‘das’ (zu gebrauchen);  
 (d) im wahren Wesen gibt es keine Reden und Worte (wie) ‘innen’ und ‘außen’.“

In a scheint chin. *tong* durch uig. *tüpi bir* übersetzt zu sein. Diese veränderte Wortstellung könnte der Absicht zugeschrieben werden, eine möglichst parallele Struktur hinsichtlich der folgenden Zeile b zu erreichen. Die Hinzufügung von *timäk sav* bzw. *timäk söz* in c und d mag ihren Grund in dem Streben nach einer gewissen Ausbalanciertheit haben.

#### B 4 *Saddharmapuṇḍarikasūtra*

Erstaunlicherweise sind bisher erst wenige uig. Fragmente des *Saddharmapuṇḍarikasūtra* bekannt geworden, obwohl gerade dieses Werk sonst sehr verbreitet gewesen ist.<sup>75</sup> Nur das *Avalokiteśvara*-Kapitel (24. oder 25.), das auch zur Grundlage eines verselbständigten Sūtras wurde,<sup>76</sup> erfreute sich, wie aus der beträchtlichen Anzahl von Handschriften geschlossen werden kann, auch bei den Uiguren einer besonderen Beliebtheit.<sup>77</sup> Zwei Ślokas aus dem 2. bzw. 7. Kapitel, die in anderen Handschriften zitiert werden, lassen sich im uig. Wortlaut nachweisen. In beiden Fällen ist eine enge Anlehnung an den chin. Text festzustellen, so daß man zu Recht Übersetzungen aus dem Chin. annehmen kann. Deshalb seien die Skr.-Parallelen nur angeführt, um die Wandlungen in der Überlieferungskette zu verdeutlichen:

- a *namo 'stu buddhāna*<sup>78</sup> *kṛtārka-vāraṃ*  
 b *yehī tadā*<sup>79</sup> *dhātu-dhareṣu teṣu*  
 c *vikṣipta-cittair api eka-vāraṃ*  
 d *te sarvi prāpta imam agra-bodhim*<sup>80</sup>

<sup>75</sup> A. YUYAMA, *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Canberra 1970, S. 73 (Appendix VI); D. MAUE—K. RÖHRBORN, *Zur alttürkischen Version des Saddharmapuṇḍarika-Sūtra*: CAJ 24 (1980), 251—273.

<sup>76</sup> Z. B. Dunhuang-Hs. S. 6973, publ. A. FUJIEDA, *An Illustrated Manuscript in Booklet Form of the Kuan-yin ching* (S. 6983): Bokubi No. 177 (March 1968), 3—46.

<sup>77</sup> Ş. TEKIN, *Kuanṣi im Puser* (Ses İſiten İlâh), Erzurum 1960.

<sup>78</sup> U. WOGIHARA—C. TSUCHIDA, *Saddharmapuṇḍarikasūtram*, Tokio 1958 (Reprint), S. 50, Anm. 7.

<sup>79</sup> WOGIHARA—TSUCHIDA (vgl. Anm. 78) S. 50 Anm. 8.

<sup>80</sup> WOGIHARA—TSUCHIDA (vgl. Anm. 78) S. 50 //96//.

In der chin. Übertragung Kumārajīvas lautet die Passage wie folgt:

- a 若人散亂心 *ruo ren san luan xin*  
 b 入於塔廟中 *ru yu ta miao zhong*  
 c 一稱南無佛 *yi cheng nan wu fo*  
 d 皆已成佛道 *jie ji cheng fo dao*<sup>81</sup>

„Those who entered a stūpa-mausoleum  
 And said only once 'Namo Buddhāya',  
 Without concentrating their minds,  
 Have already attained the enlightenment of the Buddha.“<sup>82</sup>

Die uig. Übersetzung findet sich als Zitat in der Handschrift des *Ci bei dao chang chan fa*:

- a *birök kim qayu kiši-lär saču[q] yangluq kongülin ärsär ymä*  
           1                  2                  3                  4                  5          (        )  
 b *stup-qa vxar-qa kirip*  
           3    2    4    2    1  
           5          5  
 c *yükünürmn burxan-qa tip bir ayiz-қы-a sözläsär*  
           3-4                  5    ( ) 1    (        )    2  
 d *ola[r] otγuraq burxan qutün bulur-lar*<sup>83</sup>  
           1          2          4          5          3

- „(a) Wenn Menschen, sollten sie auch verwirrt und falschen Sinnes sein,  
 (b) in einen Stūpa oder in ein Vihāra eintreten  
 (c) und [einmal] sprechen: ‚Ich verehere den Buddha!‘,  
 (d) werden diese sicher die Buddha-Würde erlangen.“

Hier werden Züge einer etwas freieren Übersetzung deutlich, was sich vor allem in der Abkehr von der chin. Wortfolge äußert. Der Übersetzer war dennoch offensichtlich bestrebt, den Sinn der chin. Sätze genau wiederzugeben, denn sonst hätte er für die sehr kurze Zeile b eine andere Konstruktion (z. B. mit *ičintä* oder *ičingä*) wählen oder auch Zusätze geben können.

Ein Śloka aus dem 7. Kapitel hat folgenden Wortlaut:

- a *asmākam anukampārthaṃ*  
 b *paribhuñja vināyaka*

<sup>81</sup> T. 262, Bd. 9, S. 9 a 24–25.

<sup>82</sup> S. MURANO, *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, Tokio 1974, S. 38.

<sup>83</sup> WARNKE *Diss.* Z. 697–702.

c *vayaṃ ca sarva-sattvās ca*  
 d *agrāṃ bodhiṃ sprśemahi*<sup>84</sup>

Ziemlich genau ist die chin. Entsprechung:

a 願以此功德 *yuan yi ci gong de*  
 b 普及於一切 *pu ji yu yi qie*  
 c 我等與衆生 *wo deng yu zhong sheng*  
 d 皆共成佛道 *jie gong cheng fo dao*<sup>85</sup>

„May the merits we have accumulated by this offering  
 Be distributed among all living beings,  
 And may we and all the other living beings  
 Attain the enlightenment of the Buddha!“<sup>86</sup>

Die damit übereinstimmende uig. Übersetzung ist in einer Handschrift erhalten, die diesen Śloka zitiert, und zwar in der Weise, daß jeder Zeile die chin. Zeichen des Textes vorangehen. Die auf T. HANEDA zurückgehende Identifizierung dieser Stelle<sup>87</sup> wurde dadurch erleichtert, daß auf die Verse die Quellenangabe folgt: *bo šlok yörüg 法花經 -ning türkkä 三 ünč kvin-tä bar turur* „Diese Śloka-Deutung<sup>88</sup> befindet sich im türkischen<sup>89</sup> dritten Juan<sup>90</sup> des *Fa hua jing*<sup>91</sup>.“<sup>92</sup> Da sich der chin. Text mit der Taishō-Ausgabe deckt, sei hier nur noch die uig. Fassung zitiert:

a *qut qolunu täginür-biz bo buyan ädgü qilinč*  
           1-(2)                  3                  4-5  
 b *tüşü tükäl tägzün tolq qamay tınly-lar-qa*  
           1                  2                  4-5                  ( ) 3  
 c *biz qamay yalanguq-lar tınly-lar birlä*  
           1          4                                  5                  (2)-3  
 d *alquyun barča burxan quđin bulu täginälim*<sup>93</sup>  
           1                  2                  4                  5                  3

<sup>84</sup> WOGIHARA—TSUCHIDA (vgl. Anm. 78), S. 158 //57//.

<sup>85</sup> T. 262, Bd. 9, S. 24 c 21—22.

<sup>86</sup> MURANO (vgl. Anm. 82) 127.

<sup>87</sup> T. HANEDA, *Commentaire de l'Abhidharmakośa par Sthiramati en langue ouigoure*: Recueil des oeuvres posthumes II, 160 ff.

<sup>88</sup> Vielleicht ist, wie man erwarten würde, *šlok yörügi* zu lesen, der letzte Buchstabe ist jedenfalls undeutlich.

<sup>89</sup> Bemerkenswert ist die ausdrückliche Nennung der türkischen Version! Gab es vielleicht eine abweichende Juan-Einteilung?

<sup>90</sup> Uig. *kvin* (u. a. Formen) < chin. 卷 *juan*, vgl. DTS 322 a.

<sup>91</sup> Das ist der übliche Kurztitel des Sūtras.

<sup>92</sup> British Library Or. 8212 (75 A), fol. 5 b 12.

<sup>93</sup> British Library Or. 8212 (75 A), fol. 5 b 8—11.

- „(a) Wir bitten ergebenst: dieses Puṇya, die gute Tat,  
 (b) möge gänzlich, vollkommen zukommen allen (Hend.) Lebewesen!  
 (c) Wir und alle Geschöpfe (wie) Lebewesen  
 (d) mögen allesamt ergebenst die Buddha-Würde erlangen!“

Obwohl die beiden Zitate ganz unterschiedlicher Provenienz sind, könnte man auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit in der Übersetzungstechnik auf eine gemeinsame Quelle schließen, also auf eine komplette Übersetzung des gesamten Sūtras, der die überlieferten Zitate entnommen wurden. Wie bei dem Śloka aus dem 2. Kapitel berücksichtigt auch hier der Übersetzer weitgehend die Regeln der uig. Wortstellung.

Schließlich möchte ich noch eine Stelle aus dem *Avalokiteśvara*-Kapitel behandeln. Die Gāthās, die Buddha spricht, um die Frage des Bodhisattvas Akṣayamati zu beantworten, warum der Bodhisattva Avalokiteśvara alias Guan shi yin so heiße, resümieren noch einmal das zuvor in Prosa Dargelegte. Dieser Abschnitt beginnt so:<sup>94</sup>

*ol ödün alqinésiz kögüzlüg bodisvt šlok taqšutın tngri burxanqa inča tip*  
 爾 時 無 盡 意 菩 薩 以 偈 *er shi wu jin yi pu sa yi jie*  
*ayıtu täginti:*

問曰 *wen yue*

Zu dieser Zeit fragte ergebenst der Bodhisattva Akṣayamati den Deva-Buddha in Śloka-Versen so:

1 a *soyančiy körkingü tükälligim tngrim*

3 4 5 1-2

世尊妙相具 *shi zun miao xiang ju*

Mein an lieblicher Gestalt Vollkommener!<sup>95</sup> Mein Gott!<sup>96</sup>

b *ikiläyü ayıtu täginür-mn*

3 4 (1)<sup>97</sup>

我今重問彼 *wo jin zhong wen bi*

Wiederum frage ich ergebenst:

<sup>94</sup> Zum Skr.-Text vgl. N. SIMONSSON, *Indo-übetische Studien*, Uppsala 1957, S. 115—117.

<sup>95</sup> Chin. *miao xiang* kann sich auch auf die Lakṣaṇas beziehen, vgl. NAKAMURA 1304 a.

<sup>96</sup> Uig. *tngrim* „mein Gott!“ ist eine der Entsprechungen für chin. *shi zun* „loka-yeṣṭha“ SH 164 b.

<sup>97</sup> Der uig. Text hat keine Entsprechungen für *jin* und *bi*.

c *bo bodistv nā ūcūn nā tīltayīn*

( ) 1-2 3 4 (3) 5

佛子何因緣 *fo zi he yin yuan*

„Warum, aus welchem Grund wird dieser<sup>98</sup> Bodhisattva<sup>99</sup>

d *quanši im pūsar tip atantī*

3 4 5 ( ) 1-2

名爲觀世音 *ming wei guan shi yin*

Guan shi yin pu sa genannt?“

2 a *tngrī burxan ymä* (1-5)

具足妙相尊 *ju zu miao xiang zun*

Der göttliche Buddha nun<sup>100</sup>

b *šlok taqšutīn inča tip kiginč yrligadī*

1 ( ) 2

偈答無盡意 *jie da wu jin yi*

geruhte in Versen so Antwort zu geben:<sup>101</sup>

c *goduru tinglang siz*

( ) c2 c1

汝聽觀音行 *ru ting guan yin xing*

„Genau hört, ihr!“

d *ol quanši im bodistv yoriyīn nomlayīn*

( ) c3 0 c4 ( ) c5 ( )

善應諸方所 *shan ying zhu fang suo*

Den Wandel jenes Bodhisattva Guan shi yin will ich predigen!“<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Vgl. Hinzufügungen oder Auslassungen von Demonstrativpronomina in den Beziehungen zwischen chinesischen und aus dem Chin. übersetzten tibetischen Versionen des *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* bei C. OETKE, *Die aus dem Chinesischen übersetzten tibetischen Versionen des Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, Wiesbaden 1977, S. 267 ff.

<sup>99</sup> Uig. *bodistv* „Bodhisattva“ = chin. *fo zi* 'Buddhasohn' = skr. *jina-putra* 'Sohn des Jina (Beiname Buddhas)'.  
<sup>100</sup> MURANO (vgl. Anm. 82) S. 291: „The Honorable One with the wonderful marks“, es fehlt die Wiedergabe von *ju zu* 'vollkommen' (*Kōkanwajiten* I, 295 a). Auf S. 291 Anm. 2 schreibt Murano: „These two lines were primarily prose, and not included in the gāthās.“ Doch hat der Skr.-Text ebenfalls Verse, vgl. SIMONSSON (vgl. Anm. 94) S. 116: *atha tādrśatā vilokiyā/pranīdhāsāgaru akṣayomatīḥ / cūradhvajam adhibhāṣate / śṛṇu caryām avalokiteśvare* //.

<sup>101</sup> Das Uig. hat keine Wiedergabe von *akṣayomatīḥ*.

<sup>102</sup> Der uig. Text enthält keine Entsprechung für chin. 2d, dafür steht allerdings der uig. Zusatz *nomlayīn* 'ich will predigen'.

3 a *qut qolup ant antiqmışi taluy ögüzdä täringräk ol*

1-2 (4)-5 3 ()

弘誓深如海 *hong shi shen ru hai*

Sein Gelübde und sein Schwur sind tiefer als das Meer.<sup>103</sup>

b *klp ödün qolulasar bilgülük ärmäz*

2 ( ) 1 4-5 3

歷却不思議 *li jie bu si yi*

(Selbst wenn) man Kalpa-Zeiten (lang) nachdenkt, kann man (es) nicht wissen.

c *kolti saninča burxanlarqa tapinöp*

2-4 5 1

侍多千億佛 *shi duo qian yi fo*

Er diente Buddhas, an Koṭis der Zahl nach,

d *antiqa qut qolmiş ärür*

(1-5)

發大清淨願 *fa da qing jing yuan*

und hat (ihnen) schwörend gelobt.<sup>104 105</sup>

Eine eingehende Analyse dieses und der anderen Sūtras in bezug auf die Relationen zwischen Ausgangs- und Zielsprache (Chinesisch und Uigurisch) wäre eine interessante, lohnende Aufgabe, die in diesem Rahmen nicht gelöst werden kann. Ich muß mich hier auf die Frage beschränken, ob und in welcher Weise Gāthās nachgedichtet wurden. Wie schon für die beiden verstreuten Gāthās bemerkt, kann man auch in der uig. Übersetzung des Gāthāteils des *Avalokiteśvara*-Kapitels, aus dem im Vorangehenden der Anfang zitiert wurde, keine Kriterien um ein poetisches Bemühen feststellen. Das trifft auf alle Verse dieses Abschnitts zu.

#### B 5 *Ci bei dao chang chan fa*

Das *Ci bei dao chang chan fa* (T. 1909) ist ein von Chinesen kompiliertes Werk, in welchem nur wenige Gāthās, darunter auch das bereits erwähnte Zitat aus dem *Saddharmapundarikasūtra*, vorkommen. Im Uig. sind zahlreiche Handschriften bekannt, die von K. RÖHRBOHN<sup>106</sup> und I. WARNKE<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Vgl. MATHEWS 2380: 12 *hong shi shen ru hai* „an oath as deep as the sea“.

<sup>104</sup> Im Uig. nur sinngemäße Wiedergabe des chin. Textes.

<sup>105</sup> TEKIN (vgl. Anm. 77) S. 17.

<sup>106</sup> BT II.

<sup>107</sup> WARNKE *Diss.*

ediert wurden. Als ein Beispiel möchte ich hier den Anfang des Gāthāteils im 1. Kapitel behandeln<sup>108</sup>:

a *tolp yirtinčü-nüng ayayuluqï bügü biliglig burxan[lar]*

1 ( ) 5 3-4 2

諸佛大聖尊 *zhu fo da sheng zun*

Weil alle Verehrungswürdigen der Welt, magisch-weisen Buddhas

b *tuyyuluq nom-lariy qalısız tükäl bilü yrliqamaq-lari üzä*

1 2 (4-5) ( )

覺法無不盡 *jiao fa wu bu jin*

dadurch, daß sie die zu begreifenden Dharmas restlos und vollständig zu wissen geruhen,

c *[tngr]i yalnguq-ta ulati-lar-nüng üzäleksiz başşısı qangï [üčü]n*

1 2 ( ) 3-4 5 ( )

天人無上師 *tian ren wu shang shi*

der Götter, Menschen und der anderen höchste Lehrer und Väter sind,

d *anı üčün mn ymti inanu yükünü täginürbiz burxan [är]dini qutınga*

1 2 ( )

是故爲歸依 *shi gu wei gui yi*

deshalb verneige ich mich jetzt vertrauensvoll vor der Majestät des Buddha-Juwels.<sup>109</sup>

Der chin. Text könnte etwa wie folgt verstanden werden:

„(Weil) alle Buddhas, die großen Heiligen, die Verehrungswürdigen unbegrenzt die Dharmas erkennen<sup>110</sup>

(und) der Götter (und) Menschen allerhöchste Lehrer sind: deshalb ist es, daß (ich) Zuflucht zu ihnen<sup>111</sup> nehme.“

Die Unterschiede zwischen dem chin. und uig. Text sind recht beträchtlich. Wenngleich sie nur die Ausdrucksebene betreffen, kaum jedoch die Inhaltsebene, so kann man dem uig. Übersetzer, wenigstens für diesen Fall, eine umfassende Kenntnis der buddh. Ausdrucksweisen und eine gründliche Vertrautheit mit der Materie bescheinigen. Es bleibt allerdings auch hier festzuhalten, daß eine Nachdichtung nicht erreicht wurde, was sicher auch nicht angestrebt war.

<sup>108</sup> T. 1909, Bd. 45, S. 924 b 7–8.

<sup>109</sup> WARNKE *Diss.* Z. 365–369.

<sup>110</sup> HN 182 b; SIMONSSON (vgl. Anm. 94) 265: „(Buddha sein bedeutet) alle Dharmas mit seinem Sinn bewältigt und vollkommene Erleuchtung erreicht zu haben.“

<sup>111</sup> HN 304 a: „Sein Vertrauen setzen auf (z. B. den Buddha)“. Übersetzung von Skr. śaraṇa ('Zuflucht').“

B 6 *Ba yang jing*

Das apokryphe Sūtra *Fo shuo tian di ba yang shen shou jing* (T. 2897) ist in zahlreichen uig. Handschriften und Blockdrucken überliefert. Außer den Editionen gibt es eine Reihe von Aufsätzen, die der Interpretation des Sūtras gewidmet sind. Dabei sind in erster Linie die Arbeiten von L. LIGETI<sup>112</sup> und J. ODA<sup>113</sup> zu nennen. Da es bisher keine Aussagen über die Art der Gāthā-Übersetzung gibt, möchte ich im folgenden die beiden Gāthā-Abschnitte dieses Textes behandeln.

Dabei gilt es zu beachten, daß die Handschriften L, K 1 und K 2<sup>114</sup> in dem Einleitungssatz zu den Verspartien die Wendung *šlok taqšutin* (für chin. *jie*) „in Šlokaversen“ nicht aufweisen. Es stellt sich damit die Frage, ob diese Auslassung ebenfalls in chin. Handschriften vorkam oder von den uig. Übersetzern bzw. Abschreibern intendiert war, um zum Ausdruck zu bringen, daß der Leser in der uig. Übertragung keine richtigen Verse erwarten sollte. Da in den veröffentlichten chin. Versionen das Zeichen *jie* nicht fehlt, kann eine absichtsvolle Auslassung in der Tat nicht ausgeschlossen werden.

Die Gāthās der ersten Stelle, dem Buddha in den Mund gelegt, preisen die Vorzüge des Sūtras:<sup>115</sup>

1 a *ämğänip tuyurur küni ärtingü ädgü*

1            2            5            3-4

勞生善善日 *lao*<sup>116</sup> *sheng shan shan ri*

(Für) den Tag, an dem man leidend gebiert, ist (es) sehr gut.

b *ölsär taşyarmış ödi taqı ädgü*

1-2                    5            3-4

休殯好好時 *xiu bin hao hao shi*

(Für) die Stunde, da man stirbt und hinausgetragen wird, ist (es) ebenfalls gut.

<sup>112</sup> L. LIGETI, *Autour du Säkiz yükmäk yaruq*: Studia Turcica, Budapest 1971, 291—319.

<sup>113</sup> J. ODA, *Eski Uygurca „Säkiz Yükmäk Yaruk“ Budist Kitabına Ait Notlar*: Çevren 6 (1979), 15—24; DERS.: *New Fragments of the Buddhist Uighur Text Säkiz yükmäk yaruq*: AoF 10 (1983), 125—142.

<sup>114</sup> Mit Dankbarkeit möchte ich erwähnen, daß ich J. ODAs Vorarbeiten zu einer Gesamtedition des uig. Textes benutzen konnte.

<sup>115</sup> *TT* VI, 296—301.

<sup>116</sup> *TT* VI chin. Text Z. 62,1: *lao*; T. 2897 (Bd. 85, S. 1423 c 28): 營 *ying*.



c *tuymiš ölmış ödintä bo bitigig oqısar-lar*

1 2 ( ) 4 5 3

生死讀此經 *sheng si du ci*<sup>117</sup> *jing*

Wenn man in der Stunde der Geburt (oder) des Todes diese Schrift (Sūtra) rezitiert,

d *ärtingü qutadyay tusulyay*<sup>118</sup>

1 2-5

甚得大吉利 *shen de da ji li*<sup>119</sup>

wird es sehr glückbringend und nützlich sein.

2 a *ayı küni ärtingü yruq ärtingü ädgü*

2 1 3 4 ( )

日月善明月 *ri yue*<sup>120</sup> *shan ming yue*

Es werden dessen Monate (und) Tage sehr licht, sehr gut sein,

b *yılı ödi ärtingü ädgü artuq yavaş*

1 (2) 3 4 ( )

年年大好年 *nian nian*<sup>121</sup> *da hao nian*

dessen Jahre (und) Stunden werden sehr gut, äußerst mild sein.

c *bitig oqıp iş işläsär*

2 1 ( )

讀經即殯葬 *du jing ji bin zang*<sup>122</sup>

Wenn man das Sūtra rezitiert und (so) die Arbeit verrichtet,

d *yitinč uyuşqatägi alqu qutadur asilur*

(3-4) 1-2 5

榮華萬代昌 *rong hua wan dai chang*

wird bis zur siebenten Generation alles glückbringend und nützlich sein.

Der in 1 a (*ämgänip . . . ärtingü ädgü*) und 1 b (*ölsär . . . ödi . . .*) zu verzeichnende Stabreim innerhalb der Zeile ist sicher zufällig. Im übrigen enthält die uig. Übersetzung dieser Verse einige interessante Abweichungen

<sup>117</sup> T. 2897, Bd. 85, S. 1423 c 29: 誦 *song* „rezitieren“.

<sup>118</sup> Nur Hs. L, alle anderen Hss. *asilyay*.

<sup>119</sup> Oder *TT VI chin. Text Z. 62, 19–20: 利益 li yi* (vgl. T. 2897, Bd. 85, S. 1423 c 29 Fußn. 37). Wegen *qutadyay* lag dem Uiguren aber wohl eher die oben zitierte Variante vor.

<sup>120</sup> T. 2897, Bd. 85, S. 1424 a 1 月月 *yue yue* „Mond (Monat) um Mond (Monat)“, so auch Hs. B 11: *ay ay-qa*.

<sup>121</sup> So alle Hss. in Chin. und Uig. bis auf Hs. L *yılı ödi*.

<sup>122</sup> Chin.: „(Wenn man das) Sūtra rezitiert, (wird man . . .) bis zum Begräbnis.“

gegenüber dem chin. Text, die einer näheren Untersuchung wert wären. Im Rahmen dieser Arbeit kann ich wie gesagt darauf nicht eingehen.

Auch der zweite Gāthā-Abschnitt endet mit der Feststellung, daß das *Ba yang jing* das allerhöchste Sūtra ist und zum Nutzen eines jeden ge-  
reicht:<sup>123</sup>

1 a *āt'öz kntün bolmīs āt'öz titir*

1 (3-4) 5 2

身是自然身 *shen shi zi ran shen*

Der Körper ist ein von selbst entstandener Körper.

b *biš törlüg yini ymä kntün bolmīs titir*

1 ( ) 2 ( ) (3-4) ( )

五體自然體 *wu ti zi ran ti*<sup>124</sup>

Auch seine fünferlei Teile sind von selbst entstanden.

c *ulyadsar kntün ulyadur*

1 3 5

長乃自然長 *zhang nai zi ran zhang*<sup>125</sup>

Wenn er wächst, wächst er von selbst.

d *qarīsar kntün qarīyur*

1 3 5

老乃自然老 *lao nai zi ran lao*<sup>126</sup>

Wenn er altert, altert er von selbst.

2 a *tuyzar ymä kntün tuyar*

1 2 3 5

生則自然生 *sheng ze zi ran sheng*

Wenn er geboren wird, wird er auch von selbst geboren.

b *ölsär ymä kntün ölü*

1 2 3 5

死則自然死 *si ze zi ran si*

Wenn er stirbt, stirbt er auch von selbst.

c *uzun yaš tiläsär bultuqmaz*

2 1 3-4

求長不得長 *qiu zhang bu de zhang*<sup>127</sup>

Wenn man langes Leben wünscht, wird es nicht möglich sein.

<sup>123</sup> *TT* VI, 448–455.

<sup>124</sup> Statt *ti* hat T. 2897, Bd. 85 S. 1425 a 21 足 zu „Fuß; vollkommen“.

<sup>125</sup> Im Uig. fehlt Äquivalent für 乃 *nai*.

<sup>126</sup> Wie in 1 c fehlt im Uig. die Entsprechung für 乃 *nai*.

<sup>127</sup> Im Uig. wird *zhang* nicht wiederholt.

d *öläyin tisär ymä ölü umaz*

(2) 1 (3-5)

求短不得短 *qiu duan bu de duan*<sup>128</sup>

Wenn man sterben will, kann man auch nicht sterben.

3 a *ängäkli mängili kntün kötürür*

1 2 4 5

苦樂汝自當 *ku le ru zi dang*<sup>129</sup>

Leid und Freude wird man aus sich selbst haben (ertragen).

b *trslı onglı qıltaçı ymä öz qılınçı titir*

1 2 ( )

邪正由汝已 *xie zheng you ru yi*<sup>130</sup>

Ob man falsch oder recht handelt, auch das ist die eigene Tat.

c *kimkä näng yiringü ärmäz alqu öz qılınçı titir*

( )

欲作有爲功 *yu zuo you wei gong*<sup>131</sup>

Man darf gegen niemanden zürnen, alles ist die eigene Tat.

d *itig yratγ qılγalı saqınsar 'äng ašnu bo bitigig oqımış krgäk*

( ) 2 1 ( )

讀經莫問師 *du jing mo wen shi*

Wenn man daran denkt, eine Unternehmung (Hend.) zu machen, muß man zu allererst diese Schrift rezitieren.<sup>132</sup>

4 a *ming tümän yılqatägi (. . .)*<sup>133</sup>

1-2 3-4 5

千千萬萬伏 *qian qian wan wan fu*<sup>134</sup>

Für tausend, zehntausend Jahre (wird man ohne Not sein).

b *kin yänä burxan qutın bulup nom tilgänin tävirär*

( ) 2 1 4 5 3

得道轉法輪 *de dao zhuan fa lun*

Später dann wird man die Buddha-Würde erlangen und das Dharma-Rad drehen.

<sup>128</sup> Chin. *duan* „(frühzeitig) sterben“ (Kōkanwajiten II, 1349 c Bedeutung 9 [waka-jini]), vgl. uig. *öl-* „sterben“.

<sup>129</sup> Zur Entsprechung chin. *dang* = uig. *kötür-* vgl. HUL 151 a: ⑦ *kötärmäk*.

<sup>130</sup> Uig. Übersetzung von *you ru yi* ist sinngemäß.

<sup>131</sup> Es besteht ein beträchtlicher Unterschied im Wortlaut zwischen chin. und uig. Text.

<sup>132</sup> Großer Unterschied zwischen chin. und uig. Wortlaut.

<sup>133</sup> Der uig. Text setzt noch fort: *adasz tudasz bolur yana burxan qutınga uruy tary kmišmiş [b]olur* (von *yana* bis *[b]olur* nur in Hs. L), *TT* VI, 454–455.

<sup>134</sup> Oder 歲 *sui* „Jahr“ nach koreanischer Textausgabe (Seoul 1980), S. 42: T. 2897, Bd. 85, S. 1425 a 26 世 *shi* „Generation“.

B 7 *Sukhāvativyūhasūtra*

Das *Sukhāvativyūhasūtra* (T. 360) enthält an drei Stellen Gāthā-Abschnitte. Nur einige Bruchstücke einer uig. Übersetzung konnten bisher identifiziert werden.<sup>135</sup> Der in der Paginierung dieser Fragmente auftauchende Kurztitel *amitaki*<sup>136</sup> führt zu der Annahme, daß der uig. Text aus dem Chin. übersetzt wurde. Ein Vergleich der beiden Versionen bestätigt dies. Eines der uig. Manuskripte umfaßt die Gāthās 5—7 des zweiten Abschnitts, in dem Buddha die Gāthās Dharmakāras zitiert. Daraus sei hier die Gāthā 6 erörtert:

a *bilgä bilig közlärin ačayin [tngr]im*<sup>137</sup>

3-4            5            1

開彼智慧眼 *kai bi*<sup>138</sup> *zhi hui yan*

Die Weisheits-Augen will ich öffnen, mein Gott!

b *biligsiz bilig yumurtyasın b[. . .]<sup>139</sup> t]ngrim*

(3-4)            5            1

滅此昏盲闇 *mie ci*<sup>140</sup> *hun mang an*

Die Dunkelheit<sup>141</sup> der Unwissenheit<sup>142</sup> [will ich zerstören], mein Gott!

c *ämgäklig üç yavlaq yol [. . .]yin*<sup>143</sup> *tngrim*

(            )    4    5    1-2

閉塞諸惡道 *bi se zhu e dao*

Die leidvollen drei schlechten Wege<sup>144</sup> [will ich abblocken], mein Gott!

<sup>135</sup> Vgl. P. ZIEME, *Uigurische Sukhāvativyūha-Fragmente*: AoF 12 (1985), S. 129—149.

<sup>136</sup> Vgl. ZIEME—KUDARA, *Kammuryōjūkyō* S. 14: *amitaki* < chin. 阿彌陀經 *e mi tuo jing*.

<sup>137</sup> Uig. Text nach dem Fragment T II S 77.500 (U 2978) recto 2—verso 1 = chin. T. 360, Bd. 12, S. 269 b 19—20; *tngrim* „mein Gott!“ ist in jeder Zeile ein uig. Zusatz.

<sup>138</sup> Chin. *bi* ist im Uig. nicht übersetzt.

<sup>139</sup> Uig. *b[. . .]*: ?, es steht für chin. *mie* „zerstören“.

<sup>140</sup> Chin. *ci* ist nicht übersetzt.

<sup>141</sup> Die Wortgruppe *hun mang an* wird als „Dunkelheit der Unwissenheit“ verstanden, vgl. *Jōdosambūkyō* 1, 297; NAKAMURA 417 d. Uig. *yumurtya* bedeutet gewöhnlich „Ei“, hier dürfte allerdings eine Ableitung von *yum-* „to shut“ (ED 934 a) gemeint sein.

<sup>142</sup> Chin. *hun mang* „Unwissenheit“.

<sup>143</sup> Mir fehlt eine Ergänzung für *[. . .]yin* = chin. *bi se* „abblocken“.

<sup>144</sup> Chin.: „alle schlechten Wege“. Das Uig. hat demzufolge eine interpretierende Übersetzung, vgl. OETKE (vgl. Anm. 98), S. 253 ff. (Enzyklopädische Informationen).

d mngilig bir äd[günung qap̄yīnga . . .]yin tngrim

4 ( ) 3 5 1-2

通達善趣門 *tong da shan qu men*

[In das Tor des] seligen, einzig (?) Guten will ich [eintreten lassen],  
mein Gott!<sup>145</sup>

Die chin. Verse zeichnen sich durch antithetischen Parallelismus aus:

„Öffnen (will ich) jener Weisheit Augen,  
zerstören (will ich) dieser Dummheit Finsternis.“

Desgleichen auch die beiden anderen Verse:

„Verschließen (will ich) alle schlechten Wege,  
erreichen lassen (will ich) des Svarga-Himmels Tor.“

Durch die bei den Gāthā-Übersetzungen weitgehend befolgte Praxis, möglichst Wort für Wort zu übersetzen, ist dieser Parallelismus natürlich auch im Uig. erhalten, soweit der schlechte Erhaltungszustand des Fragments diesen Schluß zuläßt. Durch die Hinzufügung von *tngrim* „mein Gott!“ am Ende jeder Zeile wird diese Struktur noch verstärkt.

### B 8 *Maitrisimit*

Im ersten Kapitel der *Maitrisimit*, für das jetzt E. MOERLOOSE Parallelen im *Catuṣpariṣatsūtra* nachweisen konnte,<sup>146</sup> gibt es zwischen Māra und Buddha ein Rededuell in Gāthās (uig. *šlokin*)<sup>147</sup>, deren Übereinstimmung mit dem Sanskrittext (über tocharische Vermittlung?) augenfällig ist. Die Sanskrit-Parallelen werden nach der Textausgabe von E. WALDSCHMIDT zitiert.<sup>148</sup>

<sup>145</sup> Uig. *mngilig bir äd[gü]* ist Übersetzung von chin. *shan qu*, wobei die Reihenfolge umgekehrt vorzustellen wäre. Unklar ist *bir* „ein“. Wie in *Jōdosambukyō* 1, 297 dargelegt, ist unter *shan qu* die Götterwelt (*tian jie* 天界) zu verstehen, vgl. Nakamura 850 a (skr. *svarga*). Vgl. A. ASHIKAGA, *Sukhāvativyūha*, Kyoto 1965, S. 22, Z. 14: *upanīya svargapathān anantatejā* (*Buddhist Mahāyāna Texts*, Part II, SBE 49, Oxford 1894, S. 23) „he led hither those who dwell in Svarga (heaven) and who shine with endless light“.

<sup>146</sup> E. MOERLOOSE, *Buddha's enlightenment as told in the Maitrisimit*, Vortrag auf dem IV. Internationalen Turkologie-Kongreß, Istanbul 1982.

<sup>147</sup> *BT IX*, Bd. 1, S. 43 Z. 3 und 17.

<sup>148</sup> E. WALDSCHMIDT, *Das Catuṣpariṣatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde*, Teile I—III, Berlin 1952, 1957, 1962 (ADAW 1952, 1956, 1960).

Zunächst die Verse, die Māra zu Buddha spricht<sup>149</sup>:

a ariti ozmatin qurtulmatin ozmiš qurtulmiš-ča saqinur-sn  
amukto mukta - samjñi san

Ohne im mindesten gerettet und erlöst zu sein, wahnst du dich für gerettet und erlöst.

b ( )<sup>150</sup>  
kim mukto 'smiti manyase

c bāk qatay baṅ čuṅin balmiš ärür-sn  
mahā - bandhana - baddho 'si

Mit festen, starken Banden und Fesseln bist du gebunden.

d nāng sän toyin mintādä ozmiš qurtulmiš ärümz-sn

na ( )<sup>3</sup>sramaṇa <sup>2</sup>me mokṣyase

Keineswegs bist du, Mönch, von mir<sup>151</sup> befreit und erlöst.<sup>152</sup>

Buddhas Antwort, die Māra so sehr traf, daß dieser „traurig und beschämt“<sup>153</sup> abzog, lautete so<sup>154</sup>:

a alqu ilig tutuy bay čuṅlarin-din ozmiš oq ärür-mn  
<sup>3</sup>sarvapäśebhyo <sup>1</sup>mukto <sup>2</sup>ham

Von allen Banden und Fesseln des Haftens und Festgehaltenwerdens bin ich doch befreit.

b üstün tngri yiri-ntäki altin yalnguq at'özintä-ki  
ye divyā ye ca mānuṣāḥ

yapṣunṅuluq üd-läriḡ üz-miš ärür-mn

Die materiellen Dinge, durch die man sich an das oben (befindliche) Götterland (wie) an den unten (befindlichen) Menschenkörper heftet, habe ich vernichtet.<sup>155</sup>

<sup>149</sup> BT IX, Bd. 1, S. 43, Z. 4—11 = skr. WALDSCHMIDT CPS III, Berlin 1962, S. 456 (21.4).

<sup>150</sup> Im Uig. keine Entsprechung. Vgl. aber Anm. 152.

<sup>151</sup> Skr. (Genitiv) *me* beweist eindeutig, daß uig. *mintādä* von *mān* „ich“ eine Ableitung (Lokativ-Ablativ von einem obliquen Stamm *min+*) ist.

<sup>152</sup> Uig. Text hat folgenden Zusatz: *ozyung qurtulyung ymä yoq* „eine Befreiung und Erlösung gibt es für dich auch nicht“.

<sup>153</sup> Vgl. BT IX, Bd. 1, S. 43 Z. 28—29: *busuṣṭuy qadṅuluy angsiz uvutluy bolup* „er wurde betrübt, sorgenvoll und äußerst beschämt“.

<sup>154</sup> BT IX, Bd. 1, S. 43 Z. 18—27; CPS 457.

<sup>155</sup> Die Erweiterung hat ihre Parallele in Buddhas Rede an die 60 Arhants (uig. BT IX, Bd. 1, S. 42, skr. WALDSCHMIDT CPS III, S. 456):

üstün tngri yirintäki altin yalnguq at'özintäki ye divyā ye ca mānuṣāḥ  
bay buqayularay bičmiš kāsmiš ärür-mn yūyam api muktāḥ sarvapäśebhyo.

c *nāṅ ozmadīn ḡurtulmatīn ozdum ḡurtultum tip timāz-mn*  
( )<sup>156</sup>

Ich sage nicht, daß ich gerettet und erlöst bin, ohne tatsächlich gerettet und erlöst zu sein.

d *bo muntay sav sōzlāmiškā sn śmnu uvutluy bolayay-sn*  
*evaṃ jānihi pāpīyaṃ*  
(*nihatasa*) *tvam (ihāntaka)*<sup>157</sup>

Durch das Ausgesprochenwerden dieser Worte wirst du, Māra, beschämt werden!

Die uig. Abweichungen lassen sich in der Mehrzahl aus dem Bemühen erklären, einer Verdeutlichung oder auch einer Folgerichtigkeit zuliebe Zusätze zu machen. Man vergleiche z. B. die Wiederaufnahme von Māras Behauptung in Vers a durch Buddhas Vers c. Dennoch kann bei Anerkennung gewisser Ähnlichkeiten dieser uns überlieferte Sanskrittext als direkte Vorlage kaum in Betracht kommen, wenn man die von anderen Gāthā-Übersetzungen her bekannten strengen Maßstäbe anlegt.

In seiner Übersetzung hat Ş. TEKIN die Rede Buddhas an die sechzig Arhants in Verse eingeteilt.<sup>158</sup> Der Vergleich mit Vorgang 21.1 des *Catuṣpariṣatsūtra*<sup>159</sup> führt aber nunmehr zu dem Schluß, daß dieser Teil ursprünglich in Prosa abgefaßt war. Im uig. Text steht vor dieser Rede auch nicht die übliche Formel *ślokin* „in Versen“. In den bisher edierten uig. Texten der *Maitrisimit* kommen keine weiteren Śloka-Stellen vor. Ein Stabreimgedicht eines Kolophons wird im Abschnitt über die Kolophone behandelt (vgl. S. 292 f.).

### B 9 Gāthās in *Jātakas*

*Jātaka*-Geschichten erfreuten sich bekanntlich in Zentralasien einer großen Beliebtheit.<sup>160</sup> Hier dürfte man auch am ehesten erwarten, was hin und wieder auch in Einleitungen u. ä. Abschnitten von Sūtras begegnet: eine in Ausdruck und Inhalt gleichermaßen zu beobachtende Ausgestaltung des vorgegebenen Rahmens. Hier interessiert uns aber nur die eine Frage: wie treu waren die Übersetzungen von Versen, die in diesen Erzählungen anzutreffen sind? Doch besteht gerade hier das Problem, daß die Vorlagen der

<sup>156</sup> Im Skr.-Text keine Entsprechung.

<sup>157</sup> Es besteht nur eine sinngemäße Übereinstimmung.

<sup>158</sup> *BT IX*, Bd. 1, S. 42, Z. 14–31.

<sup>159</sup> WALDSCHMIDT *CPS III*, S. 456.

<sup>160</sup> A. v. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*, PhTF II, 221–225.

uig. Jātakas in den meisten Fällen nicht bekannt sind. Im Falle von Ślokas könnte noch vielleicht eine genaue Parallele gefunden werden, doch bisher fehlen entsprechende Ergebnisse. In diesem Zusammenhang möchte ich nur einen Śloka anführen, den der Brahmane Viḍaṅgasāra in der „Legende vom König Kāñcanasāra“ als „von den Buddhas gepredigte Lehrverse“<sup>161</sup> zitiert:<sup>162</sup>

*alqu yïyilmîš äd tvar barĉa alqinmaq tözlüg ol*

Alle angehäuften Habe ist gänzlich dem Wesen nach dem Hinschwinden unterworfen.

*ät'öz ulatï idiz itmiš itig yaratïy tûšmäk qamïlmaq tüplüg titir*

Der Körper und die hoch eingerichteten Zierate und Schmucke sind der Wurzel nach dem Fallen und Stürzen unterworfen.

*birlä qavišmiš qaçadaš ygän tayay adaš böšük ädgü ögli kim bar ärsär*  
Die miteinander verbundenen Verwandten, Neffen, Onkel, Kameraden und Freunde, wie viele es auch sein mögen:

*'äng kinintä öngi öngi adriŋtaĉi-lar ol*

zuletzt werden sie voneinander Getrennte sein.

*üstün [bav]agr altïn aviš tamu-gatägi kim özlüglär bar ärsär*

Wie viele Wesen es auch vom oben (befindlichen) Bhavāgra bis zur unten (befindlichen) Avīci-Hölle geben mag:

*'äng kinintä ölmäginĉä ozmaq-larï yoq*

zuletzt haben sie, bis sie sterben, keine Rettung.

Wenn man die häufig gebrauchten Wortgruppen des Uig. berücksichtigt, kann man den Schluß ziehen, daß in den zugrundeliegenden Versen des anzunehmenden Originaltextes auf eine Zeile etwa fünf semantische Einheiten kamen. Für die erste Zeile beispielsweise wären folgende 'Einheiten' anzusetzen: (1) *alqu* (2) *yïyilmîš* (3) *äd tvar barĉa* (4) *alqinmaq* (5) *tözlüg ol*. Das würde natürlich gut zu den Fünfergāthās vieler chin. Texte passen. Der Inhalt dieser „Verse“ ist allerdings sehr allgemein, so daß eine Identifizierung sehr schwierig sein wird.

### B 10 Nichtidentifizierte Verse im *Insadi-Sūtra*

Einen ganz anderen Fall bieten drei Stellen in der uig. Handschrift des *Insadi-Sūtra*,<sup>163</sup> wo es trotz den beigegebenen chin. Zeichen bisher nicht gelungen ist, die entsprechenden Vorlagen ausfindig zu machen.

<sup>161</sup> U III 33, 9–11: *burxan-lar-nïng yrliqamîš bir šlok nomuy.*

<sup>162</sup> U III 33, 10–34, 23. Ein anderes Beispiel TT X, 522–527.

<sup>163</sup> BT III.



Die drei Versgruppen sind Teile der Darlegung über sieben Menschengruppen, deren Pravāraṇā<sup>164</sup> nicht gelingen wird. Eingeleitet durch die Wendung *qaltī bo sav tīltay-īnta ślok-ta ymā sōzlāmiš bar* „Wie in bezug auf diese Sache auch im Vers gesagt ist:“<sup>165</sup> folgen diese Verse jeweils einem kurzen Prosateil. Inhaltlich wird in den Versen das in letzterem Gesagte wiederholt. Der Text ist so angeordnet, daß immer auf die sieben Zeichen des chin. Verses unmittelbar die wörtliche uig. Übersetzung folgt.

Der erste Abschnitt nennt die Menschen, die die Vorschriften gebrochen haben. Dazu werden die folgenden Verse gegeben:<sup>166</sup>

- 1 云何憂天歡喜心 *yun he you tian*<sup>167</sup> *huan xi xin*  
*nägülüg* (1-2) *busuš-luy ärür-sän* (3) *ingri-y-a* (4) *ögirtdürgil* (5) *sävin-  
dürgil* (6) *kongül-üngin*<sup>168</sup>  
Warum bist du kummervoll, o Herr? Laß deinen Sinn sich erfreuen  
(Hend.)!
- 2 布薩自恣人衆生 *bu sa zi zi ren zhong sheng*  
*posatī* (1-2) *piravriki* (3-4) *ärür ol tīnly-lar-nīng* (5-7)  
(Gelungen) sind Poṣatha und Pravāraṇā jener Lebewesen:<sup>169</sup>
- 3 無上菩提戒清淨 *wu shang pu ti jie*<sup>170</sup> *qing jing*  
*üşäliksiz* (1-2) *tuyunmaq-nīng* (3-4) *tözi tüpi bolmāš* (—) *čxšapt*(5)-  
*liγ idiš-i büdün tolu* (—) *arıγ süzük-lär-nīng* (6-7)  
derjenigen (nämlich), deren Gefäße<sup>171</sup> der Vorschriften, die Wesen und  
Grundlage der allerhöchsten Bodhi sind, ganz und gar rein und geklärt  
sind.
- 4 勿有犯戒有自恣 *wu you fan jie you zi zi*  
*nāng* (1) *sīyug* (2-3) *čxšapt-liγ-lar-nīng* (4) *posatī* (—) *piravriki* (6-7)  
*ärmäz* (vgl. 1)  
Nicht (gelungen) sind Poṣatha und Pravāraṇā derjenigen, die die  
Vorschriften gebrochen haben,

<sup>164</sup> BT III, 617 ff.

<sup>165</sup> BT III, 631 f., 652 ff., 674 f.

<sup>166</sup> BT III, 633-645. Hier und im folgenden werden in ( )-Klammern die jeweiligen chin. Zeichen nachgestellt: 1-7.

<sup>167</sup> BT III, 633 夫 *fu*. In Anm. 634 wird darauf hingewiesen, daß der chin. Text keine Entsprechung für *tāngri-y-a* habe.

<sup>168</sup> BT III, 635 *kongül-täkin*.

<sup>169</sup> BT III, 636: chin. *zhong sheng* „Alles Geborene“, Wiedergabe von skr. *sattva* „Wesen“, vgl. HN 154 a, nicht: „ENTSTEHEN UNTER DEN MENSCHEN“.

<sup>170</sup> BT III, 638 nicht 戒, sondern 戒, wie uig. *čxšapt* lehrt.

<sup>171</sup> Vgl. 戒器 *jie qi* „A utensil fit to receive the rules“ SH 239 b.

- 5 當則如來使誹故 *dang ze ru lai shi*<sup>172</sup> *fei gu*  
*inčip* (1) *olar* (2[?]) *anču-layu* (3) *kälmiš* (4) *üzä* (—) *iridilmiš* (5–6)  
*üčün* (7)

weil sie folglich vom Tathāgata getadelt worden sind.<sup>173</sup>

Im zweiten Abschnitt werden die Menschen genannt, die ihre Sünden verhüllen:<sup>174</sup>

- 1 小惡其小覆 *xiao e qi xiao fu*  
*azgy-a* (1) *ayïy-ïy* (2) *az* (4) *ol* (3) *tip* (—) *örtgülük* (5) *ärmäz*  
 Eine geringe Schlechtigkeit darf man nicht verhüllen, indem man sagt, sie sei (nur) gering,
- 2 弓苦後世故 *gong*<sup>175</sup> *ku hou shi*<sup>176</sup> *gu*  
*tartar*<sup>177</sup> (1) *üčün* (5) *kin* (3) *ašun-taqi* (4) *ängäkig* (2)  
 damit man die Leiden der späteren Existenz(en) vermeidet.
- 3 水 *tik hi*<sup>178</sup> 小□<sup>179</sup> *shui* 滴何 *xiao □*  
*suv* (1) *tamäsim-ï* (2) *näčä* (3) *azgy-a* (4) *ärsär ymä* (—)  
 So wie ein Wassertropfen, wie klein er auch sein möge,
- 4 漸漸 *jian jian šo*<sup>180</sup> 大器裝 *da qi*  
*ärü ärü* (1–2) *tošyurmış täg* (3) *uluy bädük* (4) *idiš-läriq* (5)  
 allmählich große (Hend.) Gefäße füllt.

<sup>172</sup> BT III, 643 彼 *bi* „jener“. Dieses Zeichen paßt syntaktisch nicht. Vielleicht Verschreibung für 使 *shi* „veranlassen“, vgl. uig. *ir-ïd-ïl-miš*; oder sollte 被 *bei*, Zeichen zum Ausdruck des Passivs (MATHEWS 4999), möglich sein?

<sup>173</sup> Falls die Annahme, daß der chin. Text hier *shi fei* habe, zutrifft, liegt eine passive Übersetzung von einem kausativen Verb im Uig. vor: *ir-ïd-ïl-*. Zur Entsprechung 誹 *fei* = *ir-* vgl. SHÖGAIUO *Uig. bunken* I, S. 155 Z. 365. Die Übersetzung von 則 *ze* durch *olar* bereitet Schwierigkeiten. Es wäre nach SHÖGAIUO *Uig. bunken* I, S. 127 Z. 79 *ötrü* zu erwarten.

<sup>174</sup> BT III, 654–665.

<sup>175</sup> BT III, 656 弓 *gong*, in der Übersetzung für 躬 *gong* „The body; oneself. Personally“ (MATHEWS 3704) angenommen, doch zeigt das Uig., daß 弓 *yin* „ziehen“ (vgl. MATHEWS 7429) gemeint sein muß.

<sup>176</sup> BT III, 656 wurde anstelle von 世 *shi* 無 *wu* gelesen, vgl. jedoch das uig. Äquivalent *ažun* als Übersetzung von *shi*.

<sup>177</sup> BT III, 657 *titar*, vgl. jedoch Faksimile: *t'rt'r*, zur Schreibung von *-r-* vgl. BT III, Einleitung S. II, Punkt 10. Chin. 弓 *yin* = *tart-* „ziehen“ auch nach den modernen Wörterbüchern im Kaz. (HKS 1343 b) und Uig. (HUL 1016 b).

<sup>178</sup> An einigen Stellen stehen statt der chin. Zeichen deren Lautungen in uig. Schrift. BT III, 658 *tikqi* blieben ohne Erklärung und Übersetzung, ersteres dürfte Umschrift von chin. 滴 *di*, Anal. Dict. 987 *tiek* „Tropfen“ = uig. *tamäsim* „id.“ sein. „Etwas schwieriger ist uig. *qi* (*qy*), was auch *xi* gelesen werden könnte: es sollte der uig. Übersetzung *näčä* entsprechen, dürfte demzufolge die Umschrift von chin. 何 *he*, Anal. Dict. 72 *ya*, sein.

<sup>179</sup> Ein chin. Zeichen oder dessen uig. Umschrift fehlt.

<sup>180</sup> Uig. *šo* ist die Umschrift von chin. 裝 *zhuang* „(ab)füllen“, Anal. Dict. 1264

- 5 覆惡行誰造 *fu e xing shui zao*  
 ördügülik<sup>181</sup> (1) ayıy (2) qilinč-larıy (3) qayu tınly-lar (4) qilyalı (5)  
 küsäsär-lär (—)  
 Schlechte Taten<sup>182</sup> zu bedecken: Welche Lebewesen (dies) zu tun  
 wünschen,
- 6 人舌脫莫獄 *ren she tuo mo yu*  
 kiši (1) tilindin (2) oşar-lar (3) tamu-lar-tin (5) oşmazlar (4)  
 entgehen (zwar) der Zunge der Menschen, nicht entgehen sie (aber)  
 den Höllen.

Der dritte Hinderungsgrund besteht darin, daß Menschen Haß- und Rache-  
 gefühle haben. Die dazugehörigen Verse lauten:<sup>183</sup>

- 1 嗔恚意惡作 *chen<sup>184</sup> hui yi e zuo*  
 övkä qağıy (1) qöč kāk (2) kongül (3) tudmiş-lar-nıng  
 Derjenigen, die Zorn (Hend.)- und Rache (Hend.)-Gefühle hegen,<sup>185</sup>
- 2 律義水流止 *lü yi<sup>186</sup> shui liu zhi*  
 sanvar (1--2)-lıy ögüz suvi-nıng (3) aqini (4) tidilur (5)  
 Strom des Wassers des Saṃvara<sup>187</sup> wird behindert.
- 3 福恒水無<sup>188</sup> *fu heng<sup>188</sup> shui wu an*  
 buyan-ly (1) gang ögüz (2) suvi (3) ägsümäsär kirikmäsär (4—5)  
 Wenn das Ganges-Wasser der Verdienste (*punya*) nicht abnimmt und  
 nicht verschmutzt wird,<sup>189</sup>

*tsiang* (sino-jap. *sō*). Die Erklärung in *BT* III Anm. 659 trifft nicht zu, ebenso über-  
 zeugt auch nicht der Vorschlag von K. RÖHRBORN, *Zur Frage des „Transponierenden  
 Lesens“ von chinesischen Texten in spätuigurischer Zeit*: CAJ 29 (1985), S. 96: *šu* als  
 Wiedergabe von chin. 實 *shi* „füllen“.

<sup>181</sup> Man sollte *ördügülik* bzw. *örtgülik* erwarten, liegt ein Schreibfehler vor?

<sup>182</sup> Nach uig. *ayıy qilinč* „schlechte Taten“ sollte das Chin. 惡作 *e zuo* „evil do-  
 ings“ (*SH* 371 b) haben, doch wahrscheinlich war *e xing* „dušcarita“ (NAKAMURA  
 18 c) gleichbedeutend.

<sup>183</sup> *BT* III, 675—683.

<sup>184</sup> Das 填 *tian* der Hs. (so auch *BT* III, 675) ist offensichtlich Fehler für 嗔 *chen*,  
 vgl. 嗔恚 *chen hui* „rasserdit'sja, razgnevat'sja“ (OŠANIN 8083). Chin. *chen* = kaz.  
*ökpew* HKS 120 b.

<sup>185</sup> Der uig. Text hat keine direkte Entsprechung für *e zuo* (vgl. Anm. 182).

<sup>186</sup> Der linke Bestandteil des chin. Zeichens 儀 fehlt in der Hs.

<sup>187</sup> Vgl. NAKAMURA 1419 c-d.

<sup>188</sup> Das Zeichen ist schwierig zu lesen. Statt *BT* III, 679 河 *he* „Strom, Fluß“ kommt  
 wegen der uig. Übersetzung eher 恒 *heng* in *heng* 水 *shui* „Gaṅgā“ (*HN* 217 b) in  
 Betracht.

<sup>189</sup> Chin. 閤 *an* „to withdraw“ (MATHEWS 38) = neu-uig. *yoşurun* [*yoxurun*]  
 (HUL 6 b) scheint durch *ägsü- kirik-* etwas ungenau übersetzt zu sein.

4 止除律義水 *zhi chu lü yi*<sup>186</sup> *shui*

*sanvar-lïγ* (3—4) *gang ögüz suvï-nïng* (5) *tïdïlmaqï särilmäki* (1) *bulduqmaz* (2)

wird die Behinderung (Hend.) des Ganges-Wassers des Samvara nicht sein.

Wie man leicht feststellen kann, bestehen in diesen drei Gedichten fast überall Wort für Wort-Übereinstimmungen. Dichterische Gestaltungselemente fehlen völlig.

## B 11 Xuanzang-Biographie

Eine fast vollständige Handschrift einer uig. Übersetzung der Xuanzang-Biographie<sup>190</sup> gehört zu den wertvollsten Werken der nur in Resten auf uns gekommenen Übersetzungsliteratur der Uiguren. Das VIII. Buch des chin. Textes (T. 2053) enthält zwei Gedichte, die, wenigstens in der Taishō-Ausgabe, in abgeteilter Form abgedruckt sind: 263 c 16—25 und 264 b 27—c 7 (jeweils 7 Ślokas mit 4 Zeichen pro Zeile). Dieser Teil der uig. Handschrift ist m. W. nicht erhalten. Daneben kommen jedoch an anderen Stellen nichtabgeteilte Strophen vor. Zwei davon möchte ich im weiteren untersuchen.

Das erste Gedicht findet sich im VII. Buch, in welchem über die Entfaltung der buddhistischen Aktivitäten nach der Rückkehr des hochgeachteten Mönches Xuanzang berichtet wird. Der Kronprinz verfaßte sein „fünf Worte [pro Zeile]-Gedicht“, 五言詩 *wu yan shi*<sup>191</sup> = *biš użik-lïγ šlok*,<sup>192</sup> zu Ehren des Meisters und heftete es an dessen Tür. Es hat folgenden Wortlaut:<sup>193</sup>

a *inanur-biz ħapïγ-ïnta kün tngri ornanmïš-ħa* : :

Wir vertrauen dem, an dessen Tor sich die Sonne niedergelassen hat. (?) ≠

停軒觀福滂 *ting xian guan fu dian*

Wir halten den Wagen und betrachten den Tempel des Glücks.<sup>194</sup>

<sup>190</sup> Übersicht über die bisher edierten Teile der Hs. bei K. KUDARA—P. ZIEME, *Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie*: AoF 11 (1984), S. 137—138.

<sup>191</sup> T. 2053, Bd. 50, S. 259 c 29.

<sup>192</sup> Ht. Pek. 6 a 27—6 b 1.

<sup>193</sup> T. 2053, Bd. 50, S. 260 a 1—4. Uig. Ht. Pek. 6 b 2—22.

<sup>194</sup> Ob meine Übersetzung des chin. Satzes den Sinn trifft, mag dahin stehen. Auch ist mir der Unterschied zum Uig. unerklärlich.

b *yükünürbiz burxan-lïγ yaylïq-ta ilinčü-lädäči-kä* : :

( ) b1

Wir verneigen uns vor dem, der sich in Buddha-Palast<sup>195</sup> ergeht.<sup>196</sup>

遊目眺皇畿 *you mu tiao huang ji*

Uns ergehend, betrachten wir mit den Augen des Kaisers Palast.<sup>197</sup>

c *közin körgäy ärki biz sanïmz-nïng sanï-nïng* : *nomluy tilgän*

b2 b3 b4 c1 c2

*küningä munt[ay]-qy-a ävirmiš-in* :

c4 ? c5

Mit Augen werden wir wohl sehen, daß der Kaiser unseres Kaisers das Dharma-Rad bis zu den (letzten) Tagen so dreht.<sup>198</sup>

法輪含日轉 *fa lun han ri zhuan*

Der das Dharma-Rad alle Tage dreht.<sup>199</sup>

d *xu-a-lar kužatri-lar tutyu bulit täg učyay-lar* :

d1 d2 d3 d4 d5

Blumen und Schirme werden wie zusammengehaltene Wolken (über ihm) schweben.

花蓋接雲飛 *hua gai jie yun fei*

e *kök tütsük tütün yädiy[u] ködiyü turçay kök qalïy-t[a]*

e1 e2—3 (e4—5)

Blauer Weihrauchdunst wird duftend emporsteigen am Himmel.<sup>200</sup>

翠烟香綺閣 *cui yan xiang qi ge*

<sup>195</sup> Uig. *burxan-lïγ yaylïq* „Buddha-Palast“ könnte eine Übersetzung von chin. 佛殿 *fo dian* „Halle des Buddha (oder der Buddhas): Name der Hauptkultushalle in den Klöstern“ (HN 202 a) sein. Ist dies eine Anspielung auf 福殿 *fu dian* „Halle des Glücks“?

<sup>196</sup> Chin. *you* „To roam; to travel; to saunter“ (MATHEWS 7524) steht dem uig. *ilinčülä* „sich ergehen“ nahe.

<sup>197</sup> Es besteht nur eine ungefähre Kongruenz zwischen dem chin. Wortlaut und der uig. Paraphrase.

<sup>198</sup> Wenn chin. *han ri* „alle Tage“ bedeuten kann, dürfte uig. *küningä* ebenfalls in diesem Sinne aufzufassen sein.

<sup>199</sup> Der Zeile liegt offensichtlich der Ausdruck *fa lun* 常 *chang zhuan* „Das Rad der Lehre dreht sich beständig“, d. h. die buddhistische Lehre breitet sich immer weiter aus. Ein Spruch, den man häufig an den Mauern eines Klosters oder anderswo angebracht findet.“ (HN 178 ab) zugrunde.

<sup>200</sup> Chin. *qi ge* „schöner, hoher Pavillon“ (*utsukushii takadono*) (*Kōkanwajiten* III, 187 b).

f *čuža yaltriq̄l̄iγ ärdini-li[g] tuy-lar*<sup>201</sup> (= *ton-lar*?)

f1-2 f3 f4 (f5)

Zinnober(farbene),<sup>202</sup> prächtige, juwelenbesetzte Gewänder (hat er).

丹霞光寶衣 *dan xia guang bao yi*

g *pra-lar yilü kömä[n]*<sup>203</sup> *täg iraḡ-tan bädizlägäy*

g1 g2 g3 g5

Banner werden (ihn) wie Regenbogen von fern schmücken.<sup>204</sup>

幡虹遙合彩 *fan hong yao he cai*

h *kök ḡaliγ-daḡi suv yaltriḡ orun täg ärtiḡü yruḡi*

h1 (Var. h2) h5

Er hat einen Glanz, der wie ein Wasser(?)-Glanz-Ort(?) im Himmel ist.

空外迴分暉 *kong wai*<sup>205</sup> *jiong fen hui*

i *trk ödün aytin'ay* : *on yir orun-ḡa*

i1-2 i3 i4 i5

Schnell<sup>206</sup> wird er aufsteigen zu den zehn Orten.<sup>207</sup>

蕭然登十地 *xiao ran deng shi di*

j *ktü özi bolγay uḡḡali üč inanyuluḡ-lariγ*

j1 j2 j3 j4 j5

Er selbst wird verstehen können die drei Vertrauen(swerten).<sup>208</sup>

自得會三歸 *zi de hui san gui*

Wenn man von den ersten beiden Zeilen, die nur in geringem Maße mit dem chin. Text übereinstimmen, sowie von einigen kleineren Diskrepanzen absieht, kann man die uig. Übersetzung weitgehend als wörtliche Umsetzung des Chin. ansehen. Offensichtlich kam es dem Übersetzer vor allem darauf an, den Sinn wiederzugeben,<sup>209</sup> eine metrische Gestaltung war nicht beabsichtigt. Dieses Ergebnis weicht erheblich von der Einschätzung ab, die

<sup>201</sup> Nach chin. *yi* „Kleid, Gewand“ ist im Uig. Fehler für *ton* anzunehmen.

<sup>202</sup> Chin. *dan xia* „rote Wolken“.

<sup>203</sup> Vermutlich Schreibfehler für *kögän*, vgl. *yilü kögän* „Regenbogen“ = chin. *hong* „id“.

<sup>204</sup> Chin. *he* ist ohne direkte Entsprechung im Uig.

<sup>205</sup> Statt *kong wai* haben die drei Editionen der Song, Yuan und Ming sowie die alte Song-Ausgabe (Kaiserliche Bibliothek): 定水 *ding shui*. Uig. *suv* dürfte demzufolge auf dieses *shui* zurückzuführen sein.

<sup>206</sup> *trk ödün* = *xiao ran*, auch: „Eile“ (*isogashisama*) (*Kōkanwajūten* III, 480 c).

<sup>207</sup> Zu *on yir orun* = *shi di* = *daśabhūmi* vgl. T. ARLOTTO, *The Uighur Text of Hsüan Tsang's Biography*, S. 180.

<sup>208</sup> Chin. *san gui* = skr. *triśaraṇa*, vgl. SH 69 a; ARLOTTO (vgl. Anm. 207), S. 181.

<sup>209</sup> Einige Mißverständnisse könnten auf Fehler in der Abschrift zurückgeführt werden, vgl. Anm. 201, 203.

T. ARLOTTO gegeben hatte: „The poem as presented in the Uighur seems to use the Chinese merely as suggestive of certain ideas and images. The departures from the original are so great that the Uighur version could hardly be called a ‚translation‘.“<sup>210</sup>

Das zweite Gedicht ist ein kurz vor seinem Tode von Xuanzang geäußelter *Maitreya*-Lobpreis, der im X. Buch steht:<sup>211</sup>

- a *yükün-ür-mn maitri arïy-in kälmiš*<sup>212</sup>  
南無彌勒如來 *nan wu mi le ru lai*  
Ich verehere Maitreya, den in Reinheit Gekommenen,
- b [*ay*]ay-qa *tägimlig köni tüz tuyuylï-qa*  
應正等覺 *ying zheng deng jiao*  
den Verehrungswürdigen,<sup>213</sup> den wahrhaftig und edel Erkennenden.<sup>214</sup>
- c *qut qolu täginürmân : qamay tïnly oylanï birlä :*  
願與含識 *yuan yu han shi*  
Ich flehe ergebenst, daß ich mit allen Lebewesenkindern<sup>215</sup>
- d [*trk*]<sup>216</sup>-ky-ä *ödün tapïnu täginäyin tngrim sizing ödüngüztä :*  
速奉慈顏 *su feng ci yan*  
schnell dienen darf vor euch,<sup>217</sup> mein Gott.
- e *yükünürmn maitri arïyïn kälmiš-[ning]*  
南無彌勒如來 *nan wu mi le ru lai*  
Ich verehere die in Maitreyas, des in Reinheit Gekommenen,
- f [*ordu*]-sïnta *ärdäci iç [quvra]γ-ïnga*  
所居內衆 *suo ju nei zhong*  
[Palast] seiende innere [Schar].<sup>218</sup>

<sup>210</sup> ARLOTTO (vgl. Anm. 207), S. 180.

<sup>211</sup> Uig. Text bei S. TEZCAN, *Eski Uyğurca Hsüan Tsang Biyografisi*. X. Bölüm, Ankara 1975, Z. 683—695. Chin. T. 2053, Bd. 50, S. 277 a 21—23. Übersetzung des chin. Textes bei LI YUNG-HSI, *The Life of Hsuan-tsang*, Peking 1959, S. 268.

<sup>212</sup> *arïyïn kälmiš* „in Reinheit gekommen“, Epitheton eines Buddha. Anders F. WELLER, *Ein paar Bemerkungen zur Einleitung der uigurischen Übersetzung des Jin'-gangjing*: Wiss. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig 28. 1 (1979), S. 147. Dazu vgl. *UW* 183 b.

<sup>213</sup> Vgl. *ying zheng* 遍 *bian* 知 *zhi* „The arhat of perfect knowledge, a title of a Buddha.“ (*SH* 458 a).

<sup>214</sup> Chin. *deng jiao* „Samyak-sambodhi (. . .) a quality of and term for a Buddha“ (*SH* 385 a).

<sup>215</sup> Chin. *han shi* „All sentient beings“ (*SH* 233 b).

<sup>216</sup> Nicht [*bir*]ky-ä, TEZCAN (vgl. Anm. 211) Z. 687—688. Vgl. chin. *su* „schnell“.

<sup>217</sup> Chin. *ci yan* „vor (vgl. MATHEWS 7375) der Güte (= Maitreya, vgl. *SH* 399 b)“.

<sup>218</sup> Ergänzung [*quvra*]γ nach chin. *zhong* „alle, Gruppe“.

g *küsäyü tiläyü [tä]ginürmn bo at'özümin tidtükdä*

願捨命己 *yuán shě mìng jǐ*

Ich wünsche (Hend.) ergebenst, daß ich nach dem Aufgeben dieses  
meines Körpers

h *olar-nīng arasīnta tuyayīn siziksiz*

必生其中 *bì shēng qí zhōng*

unter ihnen zweifellos geboren werde.

Man könnte diese Zeilen auch in vier Verse gliedern:

a = a+b (im chin. Text: 10 Zeichen)

b = c+d (im chin. Text: 8 Zeichen)

c = e+f (im chin. Text: 10 Zeichen)

d = g+h (im chin. Text: 8 Zeichen).

Was bleibt, ist eine ungleiche, aber parallele Silbenzahl. Das Uig. entbehrt jeglicher metrischer Struktur.

Der chin. Text der Biographie ist, wenigstens streckenweise, in einem eleganten Parallelsatzstil geschrieben, der an klassische Muster heranreicht. Wenn A. v. GABAIN anlässlich der uig. Übersetzung von einem „schönen Parallelismus“<sup>219</sup> spricht, so bescheinigt dessen Vorhandensein zwar dem uig. Übersetzer Šingqo Šäli Tutung eine hohe Meisterschaft, ist aber andererseits auch ein Zeichen für eine strenge, kaum ‘frei’ zu nennende Wiedergabe des chin. Wortlauts. Ferner schrieb A. v. GABAIN, daß dieser Parallelismus „sogar gelegentlich mit einem Versuch von Stabreim verbunden ist (vgl. Z. 120—134 in der feierlichen Rede Hüen-tsangs)“.<sup>220</sup> Um zeigen zu können, daß diese Einschätzung nicht zutreffend ist, bringe ich das ganze Textstück mit der ihm zugrundeliegenden chin. Vorlage. Die Aufforderung der indischen Mönche, doch im Lande Buddhas zu bleiben und nicht in das ‘barbarische China’ zurückzukehren, spornte Xuanzang (oder seinen Biographen) dazu an, eine Gegenrede zu halten, in der er die Vorzüge Chinas pries und seine Argumente für seine Rückreise vorbrachte.<sup>221</sup>

1 [ ]ti :

法王立教 *fǎ wáng lì jiào*

Der Dharmarāja<sup>222</sup> begründete die Lehre.

<sup>219</sup> A. v. GABAIN, *Die uigurische Übersetzung der Biographie Hüen-tsangs*, SPAW 1935, S. 155.

<sup>220</sup> Ebenda.

<sup>221</sup> T. 2053, Bd. 50, S. 246 a 16—27; engl. Übersetzung LI (vgl. Anm. 211) S. 162—164. Vgl. auch A. WALEY, *The Real Tripitaka and Other Pieces*, London 1952, S. 57.

<sup>222</sup> Chin. *fǎ wáng* = skr. *dharmarāja*, Epitheton eines Buddha, vgl. HN 182 a.



2 *barča* [ ] *ygrüglüg ol* :

義尚流通 *yi shang liu tong*

Überall<sup>223</sup> (?) [möge . . .] Deutung<sup>224</sup> haben.<sup>225</sup>

3 *näčükin* [ . . .] *gü kongül-üg kntü öz[üm]*

豈有自得霑心 *qi you zi de zhan<sup>226</sup> xin*

Wie<sup>227</sup> [sollte es sein, daß ich] selbst den [Segens]sinn erlangt habe<sup>228</sup>

4 *inčip yänä kāmīš*[ . . .] *tuyunmasar<sup>229</sup>* :

而遺未悟 *er yi wei wu*

und dann (diejenigen) fortstoße,<sup>230</sup> die noch nicht erkannt haben?

5 *yänä* [ . . .] *ol il-tä ton-larī [kādi]m-lārī čöyluy-ta čöyluy [ärür :]*

且彼國衣冠濟濟 *qie bi guo yi guan ji ji*

Ferner [nun sind] in diesem Land die Gewänder<sup>231</sup> allerprächtigt.<sup>232</sup>

6 *nomi törüsi talayuluq [ärmüz] bolγuluq titir* :

法度可遵 *fa du ke zun*

Die Gesetze und Regeln [werden nicht] gebrochen,<sup>233</sup> sie gelten für geziemend.<sup>234</sup>

<sup>223</sup> Uig. *barča* [ . . . ] dürfte die Wiedergabe von chin. *liu tong* sein.

<sup>224</sup> Uig. *ygrüg* „Deutung“ ist das übliche Äquivalent für *yi*.

<sup>225</sup> Chin.: „(in der) Absicht, daß (sie, d. h. die Lehre) verbreitet werde“, LI (vgl. Anm. 211), S. 162: „he meant them to be propagated.“

<sup>226</sup> Die Variante in 甲 hat statt 霑 *zhan* 其 *qi*, vgl. T. 2053, Bd. 50, S. 246 Fußn.

8: 其 *qi*.

<sup>227</sup> Chin. 豈 *qi* „wie?“ (mit Erwartung einer negativen Antwort).

<sup>228</sup> LI (vgl. Anm. 211) S. 162 f.: „How can I forget about those who have not heard the Law, while I have been benefited by it?“

<sup>229</sup> Die Konditionalform ist mir unverständlich.

<sup>230</sup> Chin. 遺 *yi* „vergessen“ ≠ uig. *kāmīš*- „fortwerfen, abweisen“ (es liegt kein Schreibfehler vor, wie A. v. GABAIN [vgl. Anm. 219] S. 172 vermutete) weist auf eine (nicht überlieferte) chin. Variante 遣 *qian* „To send, to banish, to chase away“ (MATHEWS 901) hin. Vgl. die modernen Entsprechungen uig. *qıqarmaq*, *tarkatmaq* (HUL 655 a), kas. *ǰibëriw*, *ǰumsaw*, *salew*; *weyarew*, *kotëriw*, *joyew*, *tarkatew*, *basew* (HKS 883 a); das semantisch entsprechende Wort *kāmīš*- lebt in den heutigen Sprachen nicht mehr.

<sup>231</sup> Die uig. Übersetzung *tonlarī [kādi]mlārī* ist richtig, denn chin. *yi guan*, eigentlich Gewand und Hut, wird als „full dress“ (MATHEWS 2989: 2) verstanden.

<sup>232</sup> Chin. *ji* „fine appearance“ (MATHEWS 459 [c]) ist etwas frei durch *čöyluyta čöyluy* übersetzt.

<sup>233</sup> Uig. *tala-* „to damage, pillage“ (ED 492 a) macht es wahrscheinlich, daß der uig. Übersetzer statt 可 句 *gou* „To bend, crooked“ (MATHEWS 1541 [a]) gelesen (oder übersetzt) hat. Deshalb wurde es notwendig, in der deutschen Übersetzung mit A. v. GABAIN ein Negativum einzusetzen.

<sup>234</sup> So nach A. v. GABAIN. Das Wort *bolγuluq* sollte chin. *zun* entsprechen, vielleicht stand in der Lücke noch ein entsprechendes Komplement.

7 *xanī [ïduq] bæg-läri kirtü*

君聖臣忠 *jun sheng chen zhong*

Sein Kaiser [ist heilig], seine Minister sind treu.

8 *atasī [yrliq]ančuči oylī tapīysaq :*

父慈子孝 *fu ci zi xiao*

Seine Väter sind barmherzig, seine Söhne dienstbereit.

Waren in den Sätzen 1—8, soweit der bruchstückhaft erhaltene uig. Text eine solche Aussage zuläßt, weitgehend absolute Übereinstimmungen anzutreffen, so folgen jetzt zwei Sätze, wo die Verbformen in allgemein-türkischer Weise am Ende stehen. Hier weicht der Übersetzer von der chin. Wortfolge ab, während sie sonst, wie noch zu zeigen sein wird, beibehalten wird, so daß aus türkischer Sicht Sätze mit Inversionen entstehen.

9 [. . .] *jin bolmaq-iy ayatači [. . .]lüg bolmaqiy ayırlatači*

貴仁貴義 *gui ren gui yi*

Man achtet das [Gütig-]Sein, man verehrt das [Gerecht-]Sein.

10 [. . .] *lärig sävdäči bilgä-lärig biltäči ärür :*

尙齒尙賢 *shang chi shang xian*

Man liebt [die Betagten], man kennt<sup>235</sup> die Weisen.<sup>236</sup>

Im folgenden Abschnitt stellt Xuanzang einige Grundzüge chin. Weltansicht und -erkenntnis vor.<sup>237</sup> Diese sind natürlich grundverschieden von den buddhistisch-philosophischen Lehren der Inder.

11 *taqi artuqraq*

加以 *jiā yǐ*

Ferner:<sup>238</sup>

<sup>235</sup> Uig. *bil-* (Lesung unsicher) als Äquivalent von chin. *shang* „verehren“ ist unklar.

<sup>236</sup> Chin. *xian* „Bhadra. Wise and virtuous, sage“ (SH 444 b).

<sup>237</sup> Der diesem Abschnitt zugrunde liegende Gedankengang bedürfte einer tief-schürfenden Analyse eines Sinologen. Wenn ich mich trotzdem daran wage, so geht es mir in 1. Linie um das Verständnis des uig. Textes und des Verhältnisses desselben zu seiner Vorlage. — Dankbar erwähne ich die Konsultationen mit Herrn Dr. G. SCHMITT. Für alle Fehlinterpretationen übernehme ich selbst jedoch die Verantwortung.

<sup>238</sup> Den 1. Teil dieses Abschnitts zitiert auch L. JU. TUGUŠEVA, *Poēticheskie pamjatniki drevnich uigurov*: Tjurkologičeskij sbornik 1972, Moskau 1973, S. 251. Der Einteilung des Textes und dessen Charakterisierung als „stichotvornye otrывki“ kann ich nicht zustimmen.

- 12 *bilig-lāri ötmiš ol täring yinčgä sav-larda*  
 識洞幽微 *shi dong yu wei*  
 Ihr Wissen hat durchdrungen die tiefen und feinen Dinge.<sup>239</sup>
- 13 *bilgä bilig-lāri bārikmiš ol tngriđäm kongül-kä bārikmäk-dä*  
 智與神契 *zhi yu shen qi*  
 Ihre Weisheit ist eins geworden mit dem himmlischen Sinn.<sup>240</sup>
- 14 *kök tngri yangin qilmış-lar ol*  
 體天作則 *ti tian zuo ze*  
 Nach der Art des Himmels<sup>241</sup> schufen sie (Gesetze).<sup>242</sup>
- 15 *kim yiti grx-lar kizläyü umaz bādizin :*  
 七耀無以隱其文 *qi yao wu yi yin qi wen*  
 So können die sieben Planeten<sup>243</sup> nicht verbergen ihren Schmuck.<sup>244</sup>
- 16 *öd qolu-lar itigin yaratmış-lar ol :*  
 設器分時 *she qi fen shi*  
 Geräte<sup>245</sup> (zur Einteilung)<sup>246</sup> der Zeiten haben sie errichtet.<sup>247</sup>

<sup>239</sup> Uig. *savlarda* ist Zusatz des Übersetzers.

<sup>240</sup> Chin.: „Die Weisheit ist mit dem Geist konform“, vgl. LI (vgl. Anm. 211), S. 163: „and their wisdom is corresponding with that of the gods.“ CLAUSON (*ED* 363 a) gliedert den uig. Text falsch.

<sup>241</sup> *kök tngri* ist die Übersetzung von chin. *tian*, vgl. *ED* 708—709. Chin. *ti* (1. Zeichen) „To embody. To show consideration. To put oneself in the place of another“ (*MATHEWS* 6246 [a]) wurde offenbar nicht übersetzt.

<sup>242</sup> So nach dem Chin.: „Den Himmel zum Vorbild nehmend, schufen sie Gesetze.“ Anders LI (vgl. Anm. 211) S. 163: „They act in accordance with the law of nature.“ Chin. *ze* „A rule; a law; a pattern; a standard. A list“ (*MATHEWS* 6746) scheint *yang* zu entsprechen; *ze* kann allerdings auch „to do“ (*MATHEWS* 6746 [b]) bedeuten, so daß der Uigure *zuo ze* eventuell als Binomen angesehen hat. Dann wäre *yangin* aus uig. Sicht ein Zusatz.

<sup>243</sup> Chin. *qi yao* „die sieben Illuminatoren“: Sonne, Mond und die 5 Planeten, vgl. GILES 12 954: 3; *MATHEWS* 579: 24.

<sup>244</sup> LI (vgl. 211) S. 163: „and the seven planets could not overshadow their cultural brilliance.“ Der Sinn soll offenbar sein, daß die Menschen sie erkennen können. Chin. *wen* = uig. *bādiz*.

<sup>245</sup> Hier hat *itig*, Übersetzung von *qi*, die konkrete Bedeutung „Gerät, Instrument“, vgl. neu-ug. *jabduq*, *əswap*, *sayman* (*HUL* 645 a), kaz. *qural*, *jabdek*, *aspap*, *sayman*, *edes* (*HKS* 870 b).

<sup>246</sup> Chin. *fen* wurde nicht übersetzt.

<sup>247</sup> LI (vgl. Anm. 211) S. 163: „They have invented the device for the division of time.“



- 22 *qumar[u] bu[lmīš nom]*<sup>255</sup> *ōngtün tūgmīš[tin]bārū*  
 自遺法東 *zi*<sup>256</sup> *yi fa dong*  
 Seit die ererbte [Lehre] nach Osten gelangt ist,<sup>257</sup>
- 23 *qamayun ayırlayū[rlar] taišing nomuy*  
 被咸重大乘 *bei*<sup>258</sup> *xian zhong da sheng*  
 ehren alle die Mahāyāna-Lehre.<sup>259</sup>
- 24 *dyan-līy t[örüsi] süzük ol :*  
 定水澄明 *dīng shui cheng ming*  
 [Ihre] Dhyāna-M[ethoden]<sup>260</sup> sind rein<sup>261, 262</sup>
- 25 *čxšpt-līy yīpar-larī bura kōtiyū t[urur :]*  
 戒香芬馥 *jiē xiang fen fu*  
 Ihre Śīla<sup>263</sup>-Düfte duften und steigen empor.<sup>264</sup>
- 26 *antay ol kōngül örütür y[. . .] bodīstv-lar yorīyın qıl[γalı]*  
 發心造行 *fa xin zao xing*  
 So<sup>265</sup> erwecken sie den Sinn, den Bodhisattva-Wandel<sup>266</sup> zu machen.<sup>267</sup>

<sup>255</sup> *Ht V*, 141 *qumar*/ /pt/. Das 1. Wort ist sicher zu *qumar[u]* „legacy“ (*ED* 628 b) als Wiedergabe von chin. *yí* „To bequeath; to hand down; to leave behind“ (*MATHEWS* 2995) zu ergänzen. In der Lücke muß ferner die Entsprechung für chin. *fa*, also *nom*, angenommen werden. So könnten die Buchstaben *pt* eventuell den Anfang von *bu[lmīš]* darstellen.

<sup>256</sup> Die Variante in den drei Editionen der Song, Yuan and Ming hat noch 佛 *fo*, vgl. *T.* 2053, Bd. 50, S. 246 Fußn. 10; vgl. *Ht V*, S. 161; im Uig. allerdings ohne *fo*.

<sup>257</sup> *L1* (vgl. Anm. 211) S. 163: „Since the Buddha’s bequeathed Law was introduced to the East,“.

<sup>258</sup> Chin. *bei*, Zeichen für Passiv, blieb im Uig. unberücksichtigt.

<sup>259</sup> *L1* (vgl. Anm. 211) S. 163: „they have believed in Mahāyāna Buddhism.“

<sup>260</sup> Das erste Wort von *dīng shu* „(über) das Wasser meditieren“ wurde nominal übersetzt (*dyan-līy*), dazu paßte dann *shui* „Wasser“ nicht mehr und zwang zu einem anderen Wortlaut.

<sup>261</sup> Übersetzung von chin. *míng* fehlt im Uig.

<sup>262</sup> *L1* (vgl. Anm. 211) S. 163: „They practise meditation as tranquilly as a pond of clear water.“

<sup>263</sup> Chin. *jiē* ist „Übersetzung von Skr. *śīla* ’Gewohnheit, Charakter, Moralität, Pflicht‘.“ (*HN* 85 a); uig. *čxšapt* (skr. *śikṣāpada*) ist i. a. das Äquivalent für *śīla*.

<sup>264</sup> Chin. *fen fu*, beides „Duft“. Vgl. *L1* (vgl. Anm. 211) S. 163: „and they observe the Vinaya rules in a manner as lovely as the fragrance of flowers.“

<sup>265</sup> Zusatz des Übersetzers.

<sup>266</sup> Chin. nur *xīng* „Wandel“.

<sup>267</sup> *L1* (vgl. Anm. 211) S. 163: „They cherish the mind to practise the deeds of a Bodhisattva.“

- 27 *küsüs turpurur-lar on yi[r] orun-larda yoriyalı : iş-lärin tüzgäli*  
 願與十地齊功 *yuán yu shì dì qì gōng*  
 Sie bringen den Wunsch hervor, in den zehn Regionen<sup>268</sup> zu wandeln  
 und ihre (Verdienst)taten zu ordnen.<sup>269</sup>
- 28 *aya-lärin qavšurup qatıylamaq-lıy-lar*  
 斂掌熏修 *liǎn zhǎng xūn xiū*  
 Sie legen die Handflächen zusammen und haben (so) das Bemühen  
 (unter Kontrolle).<sup>270</sup>
- 29 *üč ät'özkä tägmäk-ig üzlünçü tüp qılmaq-lıy-lar ol*  
 以至三身爲極 *yì zhì sān shēn wéi jí*  
 Das Gelangen zu den Drei Körpern<sup>271</sup> machen sie zum letzten Grund.<sup>272</sup>
- 30 *bulup tngri tngrişi burxan-nıng kuü kälig ädrämlig küci üzä :*  
 向蒙大聖降靈 *xiàng méng dà shèng jiàng líng*  
 Sie erlangen durch die Rddhi-Kraft des Göttergottes Buddha<sup>273</sup>
- 31 *knü özi tuy blgü qılmış nomluı ät'özın blgürt-mä ät'özın*  
 親魔法化 *qīn huì fǎ huà*  
 den von selbst<sup>274</sup> als Banner und Zeichen<sup>275</sup> gemachten Dharma-  
 Körper und den Nirmāṇa-Körper.<sup>276</sup>
- 32 *qulyaq üzä äşidip soyançıy tatıylıy nomın*  
 耳承妙說 *ěr chéng miào shuō*  
 Mit Ohren haben sie vernommen seine liebliche (Hend.) Lehre.<sup>277</sup>

<sup>268</sup> = skr. Daśabhūmi, vgl. H. DAYAL, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi-Patna-Varanasi 1932.

<sup>269</sup> LI (vgl. Anm. 211) S. 163: „with the wish to attain the Ten Stages.“

<sup>270</sup> Chin. *xun* „beweihräuchern“ fehlt.

<sup>271</sup> Trikāya = Buddha, vgl. SH 77 b.

<sup>272</sup> LI (vgl. Anm. 211) S. 164: „in order to realize the Three Bodies of a Buddha.“

<sup>273</sup> Wie die uig. Übersetzung zeigt, ist chin. *da sheng* ein Beinamen des Buddha, vgl. NAKAMURA 920 b (*mahā-muni*). Der chin. Satz ist wie folgt zu übersetzen: „Sie kommen nahe, daß sie erhalten den (vom) Großen Heiligen herabgesandten Geist (*ling*).“ Abwegig LI (vgl. Anm. 211) S. 164: „Great saints have always appeared in that land to edify the people.“

<sup>274</sup> Chin. *qin* „Self, in person“ (MATHEWS 1107 [a]).

<sup>275</sup> Chin. *hui* „A signal flag; a standard“ (MATHEWS 2325), so auch uig. *tuy* mit dem Zusatz *blgü* „Zeichen“.

<sup>276</sup> Chin. *fa hua* „Transformation by Buddha-truth; teaching in or by it“. (SH 268 a). Der Uigure hat den Ausdruck getrennt und als „Dharma(körper)“ und „Nirmāṇa(körper)“ wiedergegeben.

<sup>277</sup> LI (vgl. Anm. 211) S. 164: „who have heard their wonderful teachings with their own ears.“

- 33 *köz üzä körüp altun önglüg körkin*  
 目擊金容 *mu ji jin rong*  
 Mit Augen sehen sie seine goldene Gestalt.<sup>278</sup>
- 34 *tüzü yygün tulmiš [ . . . ]*  
 並轡長途 *bing pei chang tu*  
 (Ob zwei) zusammen an einen Zügel gebundene [(Pferde) lange laufen],<sup>279</sup>
- 35 [                    ]  
 未可知也 *wei ke zhi ye*  
 kann man ganz und gar nicht wissen.<sup>280</sup>
- 36 [                    ]  
 豈得稱佛不往 *qi de cheng fo bu wang*  
 Wie kann man erklären, der Buddha sei nicht (nach China) gegangen ?
- 37 *ötrü u'üzla[sar bol]maz*  
 逐可輕哉 *sui ke qing zai*  
 Folglich wäre es nicht [gut, wenn man es so] mißachtete.<sup>281</sup>

Eine Untersuchung des in dieser Rede deutlich werdenden chin. Parallelsatzstils liegt außerhalb meiner Arbeit. Formale und semantische Charakteristika, die anhand anderer chin. Texte aufgestellt wurden,<sup>282</sup> sind auch hier erkennbar. Im ganzen kann folgender Aufbau festgestellt werden:

Abschnitt a (1–10):	4+4	6+4	4+4	
		6+4	4+4;	
Zwischenworte (11):	<i>taqi artuqraq</i>	加以 <i>jia yi</i> <sup>283</sup> ;		
Abschnitt b (12–21):	4+4	4+7	6+4	4+4
		4+7		
Abschnitt c (22–37):	4(5)+5	4+4	4+6	6+4
			4+6	4+4
				4+4
				6+4.

<sup>278</sup> LI S. 164: „and witnessed their golden features with their own eyes.“

<sup>279</sup> LI S. 164: „They are just like a carriage drawn by two horses-how far it could travel.“

<sup>280</sup> LI S. 164: „you can never know.“

<sup>281</sup> Chin.: „Wäre es folglich nicht eine Mißachtung?“, LI S. 164: „How can you despise that land simply because the Buddha was not born there?“

<sup>282</sup> J. R. HIGHTOWER, *Some Characteristics of Parallel Prose: Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata*, Kopenhagen 1959, 60–91.

<sup>283</sup> HIGHTOWER (vgl. Anm. 282) S. 68.

Die Grundeinheit ist das Zeilenpaar, in dem sich der Parallelismus realisiert. Doch fügen sich mehrere Zeilenpaare auch zu größeren Gruppen zusammen. Im Uig. ist dieser Parallelismus, wie bereits gesagt, mehr oder weniger erhalten. Die Abweichungen lassen sich, wenigstens zum Teil, aus Mißverständnissen erklären. Wie steht es jedoch mit dem von A. v. GABAIN erwähnten „Versuch von Stabreim“ in den Zeilen 120—134, hier = Z. 7—17? Nur in wenigen Zeilen gibt es Fälle von Stabreim: (Z. 9) ... *bo-* ... *bo-* ... (10) ... *bi- bi-* ... (13) *bi- bi- bā-* ... *bā-* (15) *ki-* ... *ki-* ... Zweifellos handelt es sich dabei allerdings nur um zufälligen Stabreim. Aus diesem Grund können wir dieses Textstück auch nicht zur Dichtung rechnen.

Ein Problem, obwohl nicht unmittelbar zum Thema gehörig, sollte erwähnt werden. Das ist die „untürkische“ Wortstellung, auf die des öfteren hingewiesen wurde. Diese unübliche Wortfolge ergibt sich oft zwangsläufig in den Fällen der Wort-für-Wort-Übersetzungen, besonders bei den Āgamas. Die wichtigste Erscheinung, die verständlicherweise auch am ehesten auffällt, ist die Inversion, d. h. die Voranstellung des Prädikats. In bezug auf die Xuanzang-Biographie schreibt A. v. GABAIN: „Worin besteht das Kunstvolle dieses Textes? Zunächst ist man oft überrascht durch völlig untürkische Wortfolge; häufig steht das Prädikat am Anfang des Satzes, so daß bei fehlender Interpunktion die Zugehörigkeit zum richtigen Objekt manchmal durchaus nicht sofort klar ist (z. B. Z. 155!). Manchmal ist die chinesische Vorlage daran schuld, aber d u r c h a u s n i c h t i m m e r. Es ist zu betonen, daß Sīngqu Säli keine sklavische Wort für Wort-Übersetzung geliefert hat. Oft genug fügt er erklärende Worte hinzu oder drückt sich anders aus als der Chinese; immerhin ist die Übersetzung als ziemlich genau zu bezeichnen. ‚Genau, aber sinngemäß‘ ist wohl das beste Prädikat, das man einer Übersetzung erteilen kann. Die W o r t u m s t e l l u n g schiebe ich also weniger auf die Übersetzungstechnik als auf Sīngqus G e s c h m a c k a n k u n s t v o l l e m, d. h. ‚künstlichem‘ Stil [Hervorhebungen P. Z.].“<sup>284</sup> In den von mir untersuchten Passagen konnte ich kein Beispiel für Inversion finden, die nicht durch das Chin. bedingt wäre. Ohne einer genauen Analyse des gesamten Korpus vorzugreifen, möchte ich aber dennoch auf Grund der analysierten Abschnitte zu dem Schluß kommen, daß die Prädikatsvoranstellung auf die chin. Vorlage zurückgeht. Andererseits ist aber zu beachten, daß nicht durchgehend die „chinesische“ Wortfolge beibehalten wird (vgl. oben Z. 14, 20, 28).

Zum Übersetzungsstil der Xuanzang-Biographie führt L. JU. TUGUŠEVA aus: „Die ‚Biographie‘ ist nicht ein religiös-buddhistisches Werk im eigent-

<sup>284</sup> *Ht* V, S. 155.



lichen Sinne des Wortes, und dieser Umstand erlaubte es dem Übersetzer, in seiner Übertragung eine terminologische Übersättigung und einen ‚hohen‘, der alltäglichen Realität entfremdeten Stil zu umgehen, der für die Werke abstrakt-religiösen Inhalts charakteristisch ist. (...) Die Übersetzung ist gekennzeichnet durch eine lebendige, bildhafte und gleichzeitig auch klare und genaue Sprache ohne eine große Zahl von lexikalischen Entlehnungen aus anderen Sprachen. Zum Zwecke der Verstärkung des Ausdrucks wird nicht selten rhythmisierte Prosa verwendet.“<sup>285</sup> Es folgen dazu zwei Beispiele aus dem von ihr edierten Teil der Handschrift. Das erstere (12 b 8–13) hat folgenden Wortlaut:<sup>286</sup>

*irklätim liuša say-iy : suv yaltrīqī yaltri[yur(?) ]uy :*

踐流沙之漫漫 *jian liu sha zhi man man*

Ich durchlief die „Liusha“-Wüste, die (wie) Wasserglanz glitzernde.<sup>287</sup>

*yorüdīm ħarlīy artīy id[iz]tä idizig :*

陟雪嶺之巍巍 *zhi xue ling zhi wei wei*

Ich lief über schneebedeckte Bergpässe, allerhöchste,

*tāmir ħapīy ti[k]-lig yoluy :*

鐵門巉嶮之塗 *tie men chan xian zhi tu*

des „Eisernen Tores“ schroffe Wege,<sup>288</sup>

*isig köl ārgäčl[än]ür oruqy :*

熱海波濤之路 *re hai bo tao zhi lu*

die Pfade, wo der „Heiße See“ wogt.<sup>289</sup>

Wie man klar sieht, beruhen die parallelen Strukturen des Uig. auf einer sehr präzisen Wort für Wort-Übersetzung des chin. Textes, der in der Tat ein schönes Beispiel für den Parallelsatzstil ist. Schauen wir uns das zweite Beispiel (10 a 4–7) an:<sup>290</sup>

<sup>285</sup> TUGUŠEVA *Fragmenty* S. 7.

<sup>286</sup> Vgl. T. 2053, Bd. 50, S. 251 c 19–20.

<sup>287</sup> Uig. *liuša* (Umschrift von chin. *liu sha* „fließender Sand“) erscheint wie ein Ortsname, vgl. TUGUŠEVA *Fragmenty* S. 61. LI (vgl. Anm. 211) S. 202: „moving desert“. Gegen chin. *man man* „far and wide“ folgt die uig. Übersetzung der Variante 浩浩 *hao hao* (Song-Yuan-Ming und alte Song-Edition, vgl. S. 251 Fußn. 26), was „Glitzern, Scheinen“ bedeutet (*Kōkanwajiten* II, 870 c ④ *hikarikagayaku yōsu*).

<sup>288</sup> Zum „Eisernen Tor“ vgl. TUGUŠEVA *Fragmenty* S. 61; S. BEAL, *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World*, London 1884, 36. Nach chin. *chan xian* „schroff und steil“ ist gegen TUGUŠEVAS (12 b 11–12) *vi[g]-lig* „nazyvaemoj“ (S. 47) [wie wäre auslautendes -g zu erklären?] *ti[k]-lig* „steil“, zu *tik* „straight; vertical, upright“; hence (of a cliff) ‘precipitous’ and the like“ (*ED* 475 b), anzunehmen.

<sup>289</sup> Wie TUGUŠEVA *Fragmenty* S. 61 annimmt, dürfte die hier vorliegende Bezeichnung die älteste originäre Form des bekannten Sees (Issyk-kul) sein.

<sup>290</sup> T. 2053, Bd. 50, S. 251 b 22–23.

*sačti noš tatïyïy sïyun-lar bärkintä :*

灑甘露於鹿苑 *shai gan lu yu lu yuan*

Er versprühte den Unsterblichkeits-Nektar<sup>291</sup> im Hain der Hirsche.<sup>292</sup>

*yarutdi no[m] ärdini-ig ħra ħuš sängir-lig tay-da :*

耀摩尼於鷲峯 *yao mo ni yu zhi feng*

Er ließ erstrahlen das Dharma-Juwel<sup>293</sup> auf dem „Geierspitzen“-Berg.<sup>294</sup>

Auch für dieses Zitat trifft das oben Gesagte zu, und sicher könnte man die Beispiele fortsetzen. Zusammenfassend kann man feststellen, daß der uig. Übersetzer den chin. Text Wort für Wort übertragen hat. Das gilt zumindest für die Teile, die im Parallelsatzstil abgefaßt sind. Dieses Ergebnis, das von den bisher gegebenen Einschätzungen der uig. Xuanzang-Version abweicht, sollte nicht dazu führen, die Leistung Šingqo Šäli Tutungs gering anzusehen. Vielmehr muß man herausstellen, daß er mit der genauen Übertragung des chin. Parallelprosastils ein neues Element in die uig. Literatur eingebracht hat. Leider sind keine Spuren dafür erhalten, die darauf hindeuten könnten, daß diese neuen Stilelemente außerhalb der Übersetzungsliteratur Früchte getragen hätten.

## B 12 *Rājāvavādakasūtra*

Da dem Kolophon zufolge das *Rājāvavādakasūtra*, mindestens die in dem von W. Radloff edierten Kolophon genannte Version,<sup>295</sup> von Saṃghaśrī<sup>296</sup> aus dem Tibetischen ins Uigurische übersetzt wurde, ist es notwendig, bei der Erörterung der das Werk beschließenden Verse vom tib. Text auszugehen:<sup>297</sup>

<sup>291</sup> *noš tatïy* = chin. *gan lu* (HN 291 b: „Wiedergabe von Skr. amṛta.“), unrichtig ist TUGUŠEVAS Lesung *uš* (10 a 4). Vgl. DTS 361.

<sup>292</sup> *Lu yuan* „Gazellenpark“. Übersetzung von Skr. *mṛgadāva*“ (HN 331 b); vgl. KUDARA—ZIEME, *Uigurische Āgama-Fragmente* (1), S. 305.

<sup>293</sup> *Mo ni* „Skr. maṇi (. . .) Das Kleinod maṇi war immer klar, glänzend und unblembar, daher ein Sinnbild der buddhistischen Lehre“ (HN 361 b).

<sup>294</sup> Vgl. SH 488 b.

<sup>295</sup> W. RADLOFF, *Kuan-šī-im Pusa*r, Bibl. Buddh. XIV, St.-Petersburg 1911, Beilage I, S. 69–86.

<sup>296</sup> Vgl. J. ODA, *Eski Uyğurca bir vesikann budizmle ilgili küçük bir parçası*: TM 19 (1980), 185–186, 190.

<sup>297</sup> Tib. Text bei RADLOFF (vgl. Anm. 295) S. 83–84; vgl. *Tib. Kanjur* (Peking Edition, hrsg. von D. T. SUZUKI, *The Tibetan Tripitaka*, Bd. 35, Tokio—Kyoto 1957, S. 81) Mdo Chu 88 a 7–88 b 3 (Nr. 887). An Varianten gibt es nur (1 b, 4 b) *mi bzad* : *mi zad*; (3 d) *'gro 'o* : *'gor 'o*; (5 a) *de* : *du*. — Die Gliederung der tib. Verse ist wie folgt: 1 Vierzeiler à 7 Silben, 2 Vierzeiler à 9 Silben, 1 Zweizeiler à 9 Silben, 2 Vierzeiler à 9 Silben. Dieser Anordnung folgt auch die uig. Übersetzung. Nach L. LIGETIS Ausgabe des mong. Textes (*Mongol Nyelvelméktár V*, Budapest 1967, S. 156–157) hat dieser allerdings den Zweizeiler am Ende.

1 a *bo yalangıq-lar inčip baryuluq bolur-lar :*

3 1—2 4 5—6 7

*mi ñid 'di ni 'gro bar 'gyur*

Diese Menschen nun werden (ver)gehende sein.

b *artuqraq qorqınçıy ölüm idizi kalmäk-intin :*

3—4 5—6 1 2 7

*'chi bdaq rab tu mi bzad 'on*

Der äußerst schreckliche Todes-Herr kommt, und so

c *näng sizning bo öz yaš-ingüz bärk yrp ärmüz :*

(5) 1—2 4 3 6 (5)

*khyod kyı che 'di mi brtan gyis*<sup>298</sup>

ist dieses euer Leben keineswegs fest und sicher.

d *ilig bäg-a nng sïmdalmaq qilyuluq ärmüz :*

1—2 (5) 3—4 6 5

*rgyal po bag med ma byed čig*

O König! Keineswegs darf man Nachlässigkeit üben!

2 a *äd tvar-ıy titmäk üzä ät'özüg küšädgü ol :*

1 3 4 5 7—8—9

*nor ni gtañ gi lus ni bsrün bar bya*

Durch das Aufgeben von Hab und Gut muß man den Körper bewahren.

b *yuz yušägü-läriq titmäk üzä isig özüg küšädgü ol :*

1—2 3 4 5 7—8—9

*yan lag gtañ gi srog ni bsrün bar bya*

Durch das Aufgeben der Körperglieder muß man das Leben bewahren.

c *äd tvar-lı yuz yušägü-läriq ančulayu oq isig özüg :*

1 2 3—4 5 7—8 9

*nor dañ yan lag rñams dañ de bžin srog*

Hab und Gut und die Körperglieder und ebenso das Leben:

d *alqu-nı titip munta inčip nom-uγ küšädgü ol :*

1—2 3 5 6 7 8—9

*thams čad gtañ gi 'dir ni čhos srün no*

alles aufgebend, muß man dann nun den Dharma bewahren.

3 a *nom-ča yorıdaçı-lar inčip nom-uγ küšädmäk qılur :*

1 2—3 4 5 6 7—8 9

*čhos spyod pa ni čhos la srün bar byed*

Die dem Dharma gemäß Wandelnden nun werden das Bewahren des Dharma unternehmen:

<sup>298</sup> Der uig. Text hat kein direktes Äquivalent für tib. *gyis* = mong. *tula* „wegen“; vgl. jedoch den Ablativ in 1 b.

b *qlti yay ödtäki kün čoy-inta küšädinmiš täg :*  
 1—2 3 4 5—(6) 7—8—9 (1—2)

*dper na dbyar dus gdugs čhen bsruiñ ba bžin*

so wie man sich vor der Sonnenhitze<sup>299</sup> zur Sommerszeit schützt.

c *nom-ča yoridači-lar-niñg ädgü-si asiγ-i bolar ärür :*

1 2—3 4 5—6 7 8

*čhos spyod pa yi phan yon 'di yin te*

Der dem Dharma gemäß Wandelnden Vorteile und Nutzen sind diese:

d *nom-ča yoridači-lar inčip üč yvlaq yol-larqa barmazlar :*

1 2—3 4 6 7 9 8

*čhos spyod pa ni ñan 'gro mi 'gro'o*

Die dem Dharma gemäß Wandelnden nun werden nicht auf die drei<sup>300</sup> schlechten Wege gehen.

4 a *nom ärmäztä yoridači simdalmiš-lar :*

1 3—4 2 5 6 7—8—9

*čhos ma yin pa spyod čin bag med pa*

Die im Nicht-Dharma Wandelnden sind die Nachlässigen.

b *muntirdin ölüp unčsuz üč yvlaq yol-larqa barir :*

1 2 3—4 7—8 5 6 9

*'di nas ši 'phos ñan 'gro mi bzad 'gro*

Wenn sie von hier<sup>301</sup> (weg)sterben, werden sie unweigerlich<sup>302</sup> auf die drei<sup>300</sup> schlechten Wege gehen.

5 a *qayu-ta ärip turup näng ölüm tägmägülük*

1 2 3—4 (7) 5—6 8—9(7)

*gañ de gnas na 'čhi bas mi chugs pa*

An welchem (Ort) auch immer man ist und sich aufhält: wohin der Tod keinesfalls gelangen kann,

b *bulung yingaq ol inčip näng iti bultrugmaz :*

1 2 3 4 (7) 5—9

*sa phyogs de ni yod pa ma yin de*

(derartige) Winkel und Gegenden gibt es nun ganz und gar nicht.

<sup>299</sup> Tib. *gdugs* bedeutet „Sonnenschirm“, in gehobenem Stil aber „Mittagshitze“, vgl. J. NOBEL, *Suvarnaprabhāsottamasūtra*. Zweiter Bd. Wörterbuch Tibetisch-Deutsch-Sanskrit, Leiden 1950, S. 104. Der uig. Übersetzer entschied sich für die 2. Möglichkeit, in der mong. Version dagegen *yeke sikür* „großer Schirm“.

<sup>300</sup> Zusatz des uig. Übersetzers, auch nicht im Mong.

<sup>301</sup> *muntirdin* = tib. *'di nas* „von dieser (Welt)“.

<sup>302</sup> *unčsuz* = tib. *mi bzad*, vgl. JÄSCHKE 498 a: „*mi-bzod-pa* or *-bzad-pa* adj., unbearable, intolerable, also irresistible.“ Der Uigure scheint das Wort eher als „Adverb“ aufgefaßt zu haben, vgl. RADLOFF (vgl. Anm. 295) S. 79.

c *nāng kōk qalīy-ta bultuqmaz : nāng taluy ögüz içintä bultuqmaz*  
 (3) 1—2 3—4 (8) 5—6 7 8—9

*bar snañ ma yin mcho'i nañ ma yin*

Weder im Luftraum sind sie zu finden, noch im Meer (Hend.) sind sie zu finden.

d *nāng tay-larqa qay-a-larqa kirsär ymä asīy-ī bultuqmaz :*

(7) 1 4 (3?) 4 5 6 8 7

*ri yi phug tu žugs kyañ mi phan no*

Wenn man auf Berge oder auf Felsen<sup>303</sup> gehen sollte, auch das hätte überhaupt keinen Nutzen.

6 a *uluy qorqinč-līy ol ölüm üzä inčip :*

5—6 3—4 (8) 7 1—2 9

*'chi bas 'jigs pa čhen po de dag ni*

Die großen Schrecken<sup>304</sup> um jenen Tod sind (diese) nun!

b *ät'öz buşulup isig öznüng bāklänmäk-in bilip :*

1—2 3—4 5 6 7—9

*phun po 'jig čin srog 'gag šes gyis la*

Erkennend, daß der Körper zerstört und das Leben abgeschlossen wird,

c *siz inčip ölüm-süzüg bulyalı taplamaq qiling*

5 6 1 2 3—4 7—8 9

*'čhi med thob par khyod ni mos par gyis*

schafft Ihr nun den Wunsch, die Unsterblichkeit zu erlangen!

d *nirvan-iy bultuq-ta kin nāng ölüm bultuqmaz :*

1—3 4 5—6 (8) 7 8—9

*mya nan 'das thob phyin chad 'čhi mi 'gyur*

Nachdem man das Nirvāṇa erlangt hat, gibt es keinen Tod mehr.

Abgesehen davon, daß für ein tib. Wort in einigen Fällen das Uig. die typischen Wortpaare (*äd tavar, bärk yarp, taluy ögüz* etc.) verwendet, ist die Übersetzung sehr präzise und entspricht im ganzen gesehen dem Stil der meisten Gāthā-Übersetzungen. Die Vorstellung, genaue Sinnwiedergaben in möglichst derselben Reihenfolge wie ihre Vorlagen zu schaffen, scheint der Mehrheit der uig. Übersetzer vorgeschwebt zu haben.

<sup>303</sup> Uig. *qaya* „Fels“ stimmt nicht zu tib. *ri-yi phug-tu* „in eine Berghöhle“; vielleicht liegt ein Mißverständnis vor: statt *phug* „Höhle“ *brag* „Fels“ (JÄSCHKE 380 a, vgl. *brag-phug* „rock-cavern, grotto“ 343 a). Warum der mong. Text nach *aḡula-yin köndei-dür* „in die Berghöhle“ noch *qoyosun oytarḡui-dur* „in den leeren Luftraum“ hat, ist mir unklar.

<sup>304</sup> Nach dem tib. Text wäre statt *-līy -lar* zu erwarten. Ob Verlesung oder ein alter Fehler vorliegt, kann nur ein Blick in das Original zeigen.

## B 13 Guruyoga „Tiefer Weg“

Der von Sa-skya Paṇḍita (1182—1251) verfaßte Guruyoga „Tiefer Weg“ (*lam zab mo bla ma'i rnal 'byor*) ist in einer uig. Übersetzung erhalten, die „ziemlich genau“ dem tib. Text folgt.<sup>305</sup> Von den Versen, deren zentrales Thema wie auch das des ganzen Werkes die Guru-Verehrung<sup>306</sup> ist, sei hier folgender Achtzeiler zitiert:<sup>307</sup>

*alqu-ni bildäci bilgä bilig ükmäk-lig-t[ä :]*  
*kun mkhyen ye šes phuñ po čan*  
 Allwissender, Wissensanhäufung Besitzender,  
*ažun-luy tilgän-ig aridtači*  
*srid pa'i 'khor lo rnam sbyoñ ba*  
 das Existenzen-Rad Beseitigender!  
*bo kün nom-lar-läg 'ärdni üzä*  
*de rin bšad pa'i rin čhen gyis*  
 Heute (mögest) durch das Juwel der Dharmas<sup>308</sup>  
*ärklig-im manga utlingizta umuy bolyl*  
*gco bo bdaq la bka' drin skyobs*  
 (du) mein Mächtiger mir in Eurer Gnade Zuflucht sein!  
*sizing adaq-läg linxu-angiztin öngi*  
*khyod žabs pad ma spañs nas ni*  
 Außer Eurem Fuß-Lotos,  
*ärklig-im-ä adänta umuy inay yoq ärür :*  
*gco bo gžan la skyabs ma mčhis*  
 o mein Mächtiger, gibt es keine andere<sup>309</sup> Zuflucht (Hend.).  
*yirtinčü-nüng alp-ä uluy irži :*  
*'gro ba'i dpa' bo thub čhen gyis*

<sup>305</sup> BT VIII A. Zur Charakterisierung der Übersetzung S. 23—27.

<sup>306</sup> Die Guru-Verehrung findet nicht nur ihren Ausdruck in speziellen Werken wie beispielsweise dem (unpubl.) *Baxši ögdisi* „Guru-Lobpreis“, sondern auch darin, daß der bekannten Einleitungsformel *namo buddhāya namo dharmāya namaḥ saṃghāya* die Guru-Anrufung *namo gurubhyaḥ* vorangestellt wurde (BT VII J 10).

<sup>307</sup> BT VIII A 211—217 = tib. Sa-'bum (= Paṇḍita Kun-dga' rgyal-mchan-gyi bka'-'bum = Bibliotheca Tibetica I-5: The Complete Works of the Great Masters of the Sa-skya Sect of the Tibetan Buddhism Bd. 5: The Complete Works of Paṇḍita Kun dga' rgyal-mtshan, Compiled by Bsod nams rgya mtsho, The Toyo Bunko, Tokio 1968) Bd. Na 91 a 6—b 2.

<sup>308</sup> Die Schreibung *nom-lar* ist undeutlich. Vielleicht könnte man auch *nom-layur* „predigend“ lesen, dies würde dem tib. *bšad-pa* „to explain, expound; to declare (. . .) to preach (. . .)“ (JÄSCHKE 567) besser entsprechen.

<sup>309</sup> Uig. *adänta* entspricht sklavisch tib. *gžan la* „anderer“ + Postposition *la*, die in etwa einem Dativ/Lokativ gleichkommt (vgl. NOBEL *Wörterbuch* [vgl. Anm. 299] 210).

Held der Welt, großer Ṛṣi!<sup>310</sup>

*yig üsdünki bilgä biligiḡ manga birü yrlıqaşun*  
*blo mčhog bdag la gnañ bar mjođ*

Die höchste Einsicht möge er mir zu verleihen geruhen!

Wenn man die Übersetzung dieser Verse mit derjenigen vergleicht, die im Gāthā-Teil des *Rājāvavādakasūtra* (B 12) vorliegt, muß man zu dem Schluß kommen, daß sich die Guruyoga-Verse noch enger an die Vorlage anlehnen als die an den König gerichteten Lehrverse. In beiden Fällen ist jedoch keine Absicht zu erkennen, die metrische Struktur „umzusetzen“. Man darf hinzufügen, daß beide Prinzipien, Wort für Wort-Übertragung und dichterische Gestaltung, sich auch schwerlich realisieren ließen.

#### B 14 *Suvarṇaprabhāsasūtra*

Das *Suvarṇaprabhāsasūtra* (T. 665) ist einer der beliebtesten und am meisten verbreiteten Mahāyānatexte. J. NOBEL, dessen Editionen, Übersetzungen und Studien vorzügliche Grundlagen zur weiteren Erforschung des Textes bilden,<sup>311</sup> führte die außerordentliche Popularität dieses Sūtras darauf zurück, daß es im Gegensatz zu manch anderen Werken nicht auf die Verehrung eines bestimmten Buddha fixiert war und somit gewissermaßen allen Buddhismusschulen zur Inanspruchnahme und Interpretation offen stand.<sup>312</sup> Anhand der verschiedenen chin. Übersetzungen wies J. NOBEL nach, wie das Sūtra, als dessen Kernstück das *Desānā*-Kapitel zu gelten hat, allmählich zu einem umfangreichen Text von 31 Kapiteln in 10 Buchrollen (*juan*) bei Yi jing geworden ist.<sup>313</sup> Diese chin. Version diente dem vermutlich dem 10. Jh. zuzurechnenden Uiguren Šingqo Šāli Tutung als Vorlage seiner uig. Übertragung, die uns fast vollständig in einer Leningrader<sup>314</sup> und vielen Berliner Handschriften<sup>315</sup> erhalten blieb. Zahlreiche Probleme wie die ungeklärte Herkunft mehrerer Zusätze der uig. Version und Fragen

<sup>310</sup> Das Prinzip der Wort für Wort-Übersetzung mußte bei der Gruppe Adjektiv + Substantiv aufgegeben werden, weil die Reihenfolge des Tib. dem Uig. entgegengesetzt ist.

<sup>311</sup> J. NOBEL, *Suvarṇaprabhāsasūtra*. I-tsing's chin. Version, 1. Bd., Leiden 1958.

<sup>312</sup> J. NOBEL, *Suvarṇaprabhāsasūtra* (Skr.-Textedition), Leipzig 1937, S. VII.

<sup>313</sup> NOBEL 1937 (vgl. Anm. 312) S. XLVII.

<sup>314</sup> W. RADLOFF—S. E. MALOV, *Suvarṇaprabhāsa (sūtra zolotogo bleska)*, Bibl. Buddh. 17, St.-Petersburg 1913—1917.

<sup>315</sup> A. V. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*: PhTF II, 225 f. G. EHLERS, *Die verschiedenen Handschriften des uigurischen Goldglanz-Sūtra* (Vortrag auf dem IV. Internationalen Turkologie-Kongreß, Istanbul 1982).

der Übersetzungstechnik bedürfen einer eingehenden Untersuchung. Hier interessieren uns jedoch ausschließlich die in Versen verfaßten Teile des Sūtras. Insgesamt hat Yi jings chin. Version 703 Strophen (à 4 Pādas), von denen 408 (= 58%) Fünfsilber, die anderen Siebensilber sind. Wie J. NOBEL hervorhob, wurden alle metrischen Teile des Skr.-Textes auch im Chin. und Tib. durch Verse wiedergegeben:<sup>316</sup>

Skr.	Chin.	Tib.
Achtsilber (Śloka, 4 × 8)	4 × 5	4 × 7
Elfsilber (Dodhaka, 4 × 11)	4 × 7	4 × 9

Ohne auf die Übersetzungen in anderen zentralasiatischen Sprachen<sup>317</sup> einzugehen, möchte ich im folgenden der Frage nachgehen, ob sich im Uig. ein festes metrisches Schema feststellen läßt.

Die von F. W. K. MÜLLER<sup>318</sup> edierten Fragmente aus dem *Altun Yaruk* hatte schon 1911 W. RADLOFF analysiert, der dazu folgendes schrieb: „In der türkischen Übersetzung entspricht jedem chinesischen Verse ein durch Interpunktionszeichen geschiedener Text von durchgehend 14 Silben, der seinerseits wiederum in zwei gleiche Theile zu sieben Silben zerfällt, von denen jeder abermals aus zwei Versfüßen zu vier und drei Silben besteht, sich also graphisch so darstellen läßt:

— — — | — — — || — — — | — — —.“<sup>319</sup> Nach Anführung von

parallelen Versstrukturen in der Volksdichtung der südsibirischen und mittelasiatischen Türken wendet W. RADLOFF dieses Schema auf die Suv.-Verse an und kommt zu dem Ergebnis, daß von 25 Zeilen im ersten Abschnitt nur 3 und von 54 Zeilen des zweiten Abschnitts nur 16 Unregelmäßigkeiten aufweisen.<sup>320</sup> Letztere lassen sich in einigen Zeilen zwanglos durch Anwendung zweier metrischer Prinzipien auf das Grundschema 4 + 3 zurückführen. Die beiden Regeln, auf die später noch zurückzukommen ist, betreffen zum einen die Aussprache von Wörtern wie *yalanguq* „Geschöpf“, *yalanguz* „allein“, *köngül* „Herz“ etc., die meistens, und vor allem dann, wenn sie mit Suffixen versehen sind, um eine Silbe, und zwar die Mittelsilbe, reduziert werden, zum anderen die „Elision beim Zusammentreffen zweier Vokale“<sup>321</sup> in Fällen wie *nägü ücün* „warum?“, *anī gmtī* „dies nun“ etc.

Ein diesem Versmaß entsprechendes Beispiel sieht A. v. GABAIN in der Totenklage der Königin in der Erzählung von der hungrigen Tigerin (Kap.

<sup>316</sup> NOBEL 1937 (vgl. Anm. 312) S. XVII, XVIII.

<sup>317</sup> NOBEL 1958 (vgl. Anm. 311) S. XIX—XXXVI.

<sup>318</sup> U [I], 20—25 (= Suv 367<sub>22</sub>—368<sub>15</sub>, 548<sub>7</sub>—550<sub>5</sub> [fehlt in der Leningrader Hs.]).

<sup>319</sup> RADLOFF, *Kuan-ši-im Pusar* (vgl. Anm. 295) S. 52.

<sup>320</sup> RADLOFF, *Kuan-ši-im Pusar* S. 52—57.

<sup>321</sup> RADLOFF, *Kuan-ši-im Pusar* S. 57.



XXVI). Allerdings spricht sie auch davon, daß der uig. Übersetzer „die chinesischen Verse seines Vorbilds im ganzen Text mit ungleicher Sorgfalt wiedergibt.“<sup>322</sup> Vorsichtig äußert sich zu dieser Frage G. KARA, wenn er schreibt: „Incidentally, non-alliterative verses occur in Uighur Buddhist texts too, for instance, in the *Suvarṇaprabhāsa*. (. . .) Compared with the Manichean verses adorned with initial alliteration, the quoted verses<sup>323</sup> may likewise be considered prosaic.“<sup>324</sup> Für T. GANDJEI sind die von W. RADLOFF und A. v. GABAIN untersuchten Partien eindeutig Verse „im ältesten türkischen Versmaß“.<sup>325</sup>

A. RÓNA-TAS glaubt in *Suv.*-Versen sogar Alliterationen zu erkennen: „It seems to me that we have here — as in many other places in the *Suvarṇaprabhāsa* — to do with a verse with alliteration: *il . . . . / yitim . . . . / iš . . . . / idi . . . .* The Tibetan parallel texts is also in verse.“<sup>326</sup> Da er die Verse nicht richtig abgeteilt hat, konnte der Eindruck entstehen, als ob wirklich Verse mit Strophenalliteration vorlägen. Die zitierte Stelle ist die 44. in *Yi jings* bzw. die 45. Strophe in der Sanskrit-Fassung im XX. (bzw. XII.) Kapitel des Werkes.<sup>327</sup>

*antay yangliḡ artam[iš] ol il uluṣ-nung ičintā*  
 於其國界中 *yu qi guo jie zhong*  
 Was es in einem derartig verdorbenen Reich  
*nācū tāngliḡ bar ārsār kišī yalanguq-lar quvray-ī*  
 所有衆生類 *suo you zhong sheng lei*  
 an Menschen (Hend.)-Gruppen geben mag,  
*yitim-siz ikinčsiz tülük-süz [küč]süz küsünzüz bolur-lar*  
 少力無勇勢 *shao li wu yong shi*  
 sie werden gänzlich<sup>328</sup> und zweifellos<sup>329</sup> ohne Energie und Kraft sein.

<sup>322</sup> A. v. GABAIN, *Vorislamische alttürkische Literatur*, HbO S. 214.

<sup>323</sup> *Suv* 618<sub>19-21</sub>, zitiert nach ATG<sup>2</sup>, S. 276.

<sup>324</sup> G. KARA, *Old Mongolian Verses Without Alliteration: Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio linguistica*, Budapest 1972, S. 165.

<sup>325</sup> GANDJEI *Überblick* S. 144.

<sup>326</sup> A. RÓNA-TAS, *Dream, Magic Power and Divination in the Altaic World: AOH* 25 (1972), S. 228 Anm. 15.

<sup>327</sup> *Suv* 558<sub>19</sub>—559<sub>3</sub> = chin. T. 665, Bd. 16 S. 443 b 4—5.

<sup>328</sup> RÓNA-TAS (vgl. Anm. 326) S. 229 Anm. 16, vermutete Falschschreibung für *yütinčsiz* „endless“; ich möchte eher Nomen von *yit-* „to stray, get lost“ (*ED* 885 a) annehmen, also \*,„ohne Verlust“ im Sinne von „gänzlich“.

<sup>329</sup> RÓNA-TAS (vgl. Anm. 326) S. 229 Anm. 16 übersetzt *ikinčsiz* „without a second time, once“. Im Uig. heißt „zweiter“ usw. aber *ikinti!* Vielleicht ist *ikinč* wie *iki* + *rčgü* „Zweifel“ zu deuten.

[nä] iş köfüğ qiltuğ-ta idi [yig] bütürü umazlar  
所作不堪能 suo zuo bu kan neng

[Was für] Arbeiten sie auch machen, nichts werden sie [gut] vollenden.

Da der uig. Übersetzer aus einem chin. Pāda zwei machte, war er gezwungen, an mehreren Stellen Wörter einzufügen. So ist im 1. Vers der Halbvers *antay yangliγ artam[iš]* eine inhaltliche Raffung der zuvor geschilderten Situation, auf die im chin. Vers nur durch *qi* hingewiesen wird. Auch die Wörter *yitim-siz ikinčsiz* des 3. Verses sind offensichtlich eine Hinzufügung des uig. Übersetzers, da sich ein ähnlicher Ausdruck in den Parallelversionen nicht nachweisen läßt. Im 4. Vers schließlich wird chin. *zuo* zu einem Satz erweitert: *iš köfüğ qiltuğ-ta*.

Der entsprechende Skr.-Śloka heißt folgendermaßen:<sup>330</sup>

*balam ca vīryasthāmaṃ ca*  
*na labhanti tadantare*  
*hīnavīryāṇi sātvanī*  
*bhavanti viṣayeṣu ca*

Weder Kraft, Energie noch Macht  
erlangen sie danach.  
Geringmächtige Wesen  
werden sie in diesen Regionen.<sup>331</sup>

Es bleibt festzuhalten, daß im uig. *Suvarṇaprabhāsaśūtra* Verse mit strophischer Alliteration nicht nachgewiesen werden können.

Hatte schon A. v. GABAIN, auf die ungleichmäßige Wiedergabe der Verse hingewiesen, so tut dies Ş. TEKIN noch deutlicher: „Bence bu ve zaman zaman belli bir düzen gösteren 4-3 duraklı hece vezni, yukarıda da işâret edildiği gibi, manzûmenin zarûrî unsurları olmayıp bir tesâdüftür; çünkü aynı eserin diğer kısımlarında her zaman böyle husûsiyetlere düzgün bir şekilde rastlamıyoruz.“<sup>332</sup>

Diese Feststellung ist zweifellos richtig. Wenn man als Verse nur die Zeilen mit einer regelmäßigen Silbenzahl gelten läßt, kann man allenfalls die Hälfte der Goldglanz-Verse als solche betrachten. Einige statistische Angaben mögen dies belegen. Von den 269 Versen der Kapitel IX und X, die Ş. TEKIN untersucht hat, haben 153 Zeilen 7 (4+3) Silben,<sup>333</sup> d. s. 56,9%. Es folgen 40 Zeilen à 8 (5+3) Silben (= 14,9%), 21 Zeilen à 8 (4+4) Silben (= 7,8%) und 15 Zeilen à 11 (3+3+5) Silben (= 5,5%). Die übrigen Zeilen haben unterschiedliche Strukturen, die nur mit je ein oder zwei Bei-

<sup>330</sup> NOBEL 1937, S. 140.

<sup>331</sup> R. E. EMMERICK, *The Sūtra of Golden Light*, London 1970, S. 60: „After that they will get no strength, prowess or energy. Beings in those regions will become without prowess.“

<sup>332</sup> Ş. TEKIN, *Uygur edebiyatının meseleleri*: TKA 2 (1965), S. 52.

<sup>333</sup> TEKIN *Bewußtseinslehre* 17.

spielen belegt sind.<sup>334</sup> Ş. TEKİN zieht daraus den Schluß: „Das Versmaß ist leider nicht einwandfrei festzustellen.“<sup>335</sup> Und: „Darum muß ein jedes Urteil über den literarischen Wert unseres Textes hinsichtlich des Versmaßes für verfrüht gelten.“<sup>336</sup> Das Ergebnis für die 278 Zeilen des Kapitels XXIV sieht so aus:<sup>337</sup> 136 Zeilen haben 7 Silben (= 48,9%), gefolgt von 68 Zeilen à 8 Silben (= 24,5%), 51 Zeilen à 9 Silben (= 18,3%), 14 Zeilen à 10 Silben (= 5,0%), 4 Zeilen à 11 Silben (= 1,5%), 3 Zeilen à 6 Silben (= 1,1%) und 2 Zeilen à 12 Silben (= 0,7%). Ein ähnliches Bild bieten schließlich auch die 600 Verse der „Hungrigen Tigerin“ (Kapitel XXVI):<sup>338</sup> 263 Zeilen à 7 Silben (= 43,8%) und 186 Zeilen à 8 Silben (= 31,0%); Neunsilber sind 74 Zeilen (= 12,3%). Zehnsilber liegen in 29 Zeilen vor (= 4,8%), Elfsilber in 14 (= 2,3%). Je 8 Zeilen sind Zeilen à 6 bzw. à 12 Silben (je 1,3%). Weiterhin kommen vor: 5 Zeilen à 13 Silben (= 0,8%), 4 Zeilen à 15 Silben (= 0,6%), 3 Zeilen à 19 Silben (= 0,5%), 2 Zeilen à 14 und 2 Zeilen à 18 Silben (je 0,3%), je 1 Zeile à 5 bzw. à 17 Silben (= je 0,16%). Selbst wenn man die für diese Zählung unberücksichtigt gelassenen Erscheinungen der Synkope und Elision in Rechnung stellt, wird sich insgesamt kein regelmäßig strukturiertes Bild ergeben. Es mag sein, daß sich die Zahl der Siebensilber (4+3) um vielleicht 10% erhöhen würde. Doch auch dann blieben immer noch 30 bis 40% mit einer abweichenden Silbenzahl. Man muß aus dieser Sachlage zunächst den Schluß ziehen, daß statistische Aufrechnungen der Silbenzahlen zu keinem eindeutigen Ergebnis führen.

Es dürfte jedoch außer Zweifel stehen, daß der uig. Übersetzer die chin. Verse in uig. Versen wiederzugeben bestrebt war. Dabei ist es offensichtlich, daß ihm das Versmaß 4+3 Silben als Ideal vorschwebte. Daß dieses Silbenmaß von ihm bevorzugt wurde, muß nicht nur darauf zurückzuführen sein, daß dieses in der türkischen Volksdichtung das übliche Versmaß war und ist,<sup>339</sup> sondern dürfte auch darin seinen Grund haben, den chin. Siebensilber

<sup>334</sup> Ebenda 17.

<sup>335</sup> Ebenda 16.

<sup>336</sup> Ebenda 17–18.

<sup>337</sup> Hierzu konnte ich S. RASCHMANN'S Diplomarbeit „Die Kapitel über die Heilung der Krankheiten und Das Lehren der Tat des Jünglings Udakanısyanda im uigurischen *Goldglanzsūtra* (24. und 25. Kapitel)“ (Berlin, Humboldt-Universität 1981) benutzen.

<sup>338</sup> Textausgabe von S. ÇAGATAY, *Altun Yaruk'tan iki parça*, Ankara 1945, S. 70–137.

<sup>339</sup> A. BOMBACI, *The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style*: PhTF II, S. XIV ([über 4 + 3:] „which appears later as a regular metrical scheme“), XVII.

nachzuahmen. Eine eingehende semantisch-strukturelle Analyse der Verspartien, die Voraussetzung zur Klärung der Versstruktur des *Suvarṇaprabhāśasūtra* wäre, würde den Rahmen meiner Arbeit sprengen. Deshalb möchte ich mich im folgenden auf einige Strophen des *Deśanā-parivarta* (Kap. IV bei Yi jing, Kap. III in der Skr.-Version) beschränken.

Über den Aufbau der *Deśanā*-Strophen schreibt J. NOBEL: „Die insgesamt 102 Strophen des III. Kapitels setzen sich, wie die Wiederholungen der gleichen Gedanken zeigen, aus mehreren selbständigen, ziemlich locker miteinander verbundenen Stücken zusammen. Als die eigentliche *deśanā* wird man die Str. 17–33 ansehen können, die in den nachfolgenden Strophen (37; 39) ausdrücklich als *Suvarṇabhāṣottamā* bezeichnet werden. Die Strophen 43 bis 53 enthalten nochmals eine *deśanā*, die (Str. 43) inhaltlich in der gleichen Weise wie die erste (Str. 17) beginnt. Ein drittes ‚Bekenntnis‘ bringen die Strophen (?) 56–59. Die übrigen Strophen enthalten Wunschgebete für die Wesen und für den Sprecher, Lobpreisungen und Huldigungen vor den Buddhas und dem Buddha und den Ausdruck der Freude über die guten Werke. Insbesondere auf die goldene Trommel bezieht sich das in den Str. 5–15 ausgesprochene Wunschgebet um Beseitigung der Nöte aller Wesen. Zu dem ganzen Strophenkomplex bilden die ersten vier Verse eine kurze Einleitung und geben den Anlaß des Erscheinens der goldenen Trommel an.“<sup>340</sup> Der chin. Yi jing-Text hat gegenüber 102 Strophen 99. Inhaltlich sind die Strophen 101 und 102 zu einer Strophe zusammengefaßt,<sup>341</sup> so daß man eventuell mit 101 Skr.-Strophen zu rechnen hat, wie es übrigens auch R. E. EMMERICK in seiner englischen Übersetzung handhabt.<sup>342</sup> Daß diese Gliederung schon alt sein muß, zeigt der uigurische Text, wo vor dem Strophenteil der folgende Zusatz steht: *yuz bir šlok bašladī* „Die 101 Šlokas haben begonnen.“<sup>343</sup> Obwohl der uig. Text entsprechend der chin. Vorlage nur 99 Strophen aufweist, war dem Übersetzer nicht unbekannt, daß der Sanskrittext 101 (102) Strophen umfaßte.

Der Bodhisattva Ruciraketu (nach dem Uig.: Somaketu)<sup>344</sup> spricht die *ayir ayiγ qilinč-lariγ ökünmäk kšandī čamqui qilmaq-līγ šlok nom-lar*, „die Šloka-Lehren, (wie) man die schweren Sünden bereuen und für sie Verge-

<sup>340</sup> NOBEL 1937, S. XXXV.

<sup>341</sup> NOBEL 1958, Bd. 1, S. 94.

<sup>342</sup> EMMERICK (vgl. Anm. 331), S. 17.

<sup>343</sup> SUV 95<sub>20</sub>.

<sup>344</sup> Die abweichenden Formen der Skr.-Namen im Uig. gegenüber dem ursprüngl. Skr.-Text erklären sich daraus, daß der uig. Übersetzer Rückübersetzungen aus dem Chin. vornahm, ohne Einblick in den Skr.-Text zu nehmen.

bung erlehen kann“,<sup>345</sup> vor dem Buddha. Charakterisiert werden die Strophen als *deśanāgāthāḥ*,<sup>346</sup> übersetzt im Chin. durch *song* „Gāthā“ und im Uig. durch *šlok taqšut üzä* „in Šloka-Strophen“.<sup>347</sup>

Die ersten vier Strophen haben im Sanskrit das Šloka-Metrum, dem in der chin. Übertragung üblicherweise vier Fünfsilber entsprechen. Im Uig. verwendet der Übersetzer für einen Fünfsilber 1 Zeile mit recht unterschiedlicher Silbenzahl (in Klammern):

- 1 a *mn tün tünlä tülüm-tä* (7)  
 我於昨夜中 *wo yu zuo ye zhong*  
 Ich gestern nacht in meinem Traum<sup>348</sup>
- b *uluy bätük altun küvrüg körtüm* (10)  
 夢見大金鼓 *meng jian da jin gu*  
 eine große (Hend.) goldene Trommel sah.
- c *iđigi yarađiyi uz quršayu* (11 > 10)  
 其形極殊極 *qi xing ji shu miao*  
 Ihre Zarge (Hend.)<sup>349</sup> ist gut überspannt.
- d *altun önglüg yruq-luy* (7)  
 周遍有金光 *zhou bian you jin guang*  
 Sie (die Trommel) hat einen goldenen Glanz.

Die uig. Übersetzung dieser Strophe weicht in einigen Einzelheiten vom Chin. ab. Der 3. Pāda heißt im Chin.: *qi xing ji shu miao* „ihre Gestalt war außerordentlich schön und wunderbar“,<sup>350</sup> was wiederum auch vom Skr.-Text abweicht: *dundubhī rucirā* „a gleaming drum“.<sup>351</sup> Der Ausdruck, den der Uigure gewählt hat, ist direkt auf die Gestalt der Trommel bezogen und somit konkreter als der chin. Satz. Vom 4. Pāda fehlen in der uig. Übersetzung *zhou bian* „nach allen Seiten“,<sup>352</sup> *samanta* „everywhere“.<sup>353</sup>

<sup>345</sup> Suv 93<sub>14-15</sub>.

<sup>346</sup> NOBEL 1937, S. 21 Z. 8.

<sup>347</sup> Suv 95<sub>18</sub>.

<sup>348</sup> Chin. *meng* „Traum“ von 1 b wurde im Uig. in 1 a übersetzt. Das ist ein Verstoß gegen die im übrigen meist beachtete Pāda-Pāda-Regel, vgl. N. SIMONSSON, *Indo-tibetische Studien*, Uppsala 1957, S. 10 Anm. 3.

<sup>349</sup> *iđig yarađiy* „Gerät, Gestell, Ausstattung etc.“, hier speziell für „Zarge“, vgl. C. SACHS, *Handbuch der Musikinstrumentenkunde*, Leipzig 1930, S. 94.

<sup>350</sup> NOBEL 1958, 1. Bd., S. 81.

<sup>351</sup> NOBEL 1937, S. 21; EMMERICK (vgl. Anm. 331) S. 9.

<sup>352</sup> NOBEL 1958, 1. Bd., S. 81.

<sup>353</sup> NOBEL 1937, S. 21; EMMERICK (vgl. Anm. 331) S. 9.

- 2 a *qlti kün tngri tilgän-i täg* (9)  
 猶如盛日輪 *you ru sheng ri lun*  
 So wie die Sonnenscheibe
- b *ontin singlar orun-uy* (7)  
 光明皆普耀 *guang ming jie pu yao*  
 die Orte der zehn Richtungen
- c *yrtur yaşudur* (6)  
 充滿十方界 *chong man shi fang jie*  
 bestrahlt und beleuchtet.
- d *ol tägirmi körklä yruq ičindä* (11)  
 咸見於諸佛 *xian jian yu zhu fo*  
 In diesem runden, schönen Glanz

Außer einem Verstoß gegen die Pāda-Pāda-Regel (uig.: b *ontin singlar orunuy* gibt chin.: c *shi fang jie* wieder) sind einige Wörter unübersetzt geblieben: in a *sheng* „voll“, in b *guang ming* „strahlen“, in c *chong man* „erfüllen“. Der letzte Pāda fehlt ebenfalls, doch dürfte dieser in 3 d anzunehmen sein.

- 3 a *ärdini sögüt-lär-ning aldin-ların-ta* (3+4+5=12)  
 在於寶樹下 *zai yu bao shu xia*  
 unter Juwelenbäumen,
- b *vaituri ärdini-lig asan örgün-[lär]-tä* (3+4+6=13)  
 各處琉璃座 *ge chu liu li zuo*  
 auf Vaiḍūrya-Thronen<sup>354</sup>
- c<sup>355</sup> *ülgüsüz üküş yuz ming [tirin] quvray-larä [birlä]* (15?)  
 無量百千衆 *wu liang bai qian zhong*  
 (sah ich) von unmeßbar vielen Hunderttausenden von Scharen [umgebene]
- d *[nom nomlayu yrliqayur burxan]larıγ* (?)  
 恭敬而[遠] *gong jing er wei rao*  
 [den Dharma predigende Buddhas].<sup>356</sup>

Auch hier blieben einige Wörter des chin. Textes unberücksichtigt: vom ersten Pāda *zai* „sich befinden“, vom zweiten *ge chu* „saßen ein jeder“.<sup>357</sup>

<sup>354</sup> Uig. *asan* geht letzten Endes auf skr. *āsana* „Sitz, Thron“ zurück, vgl. *UW* sub *azan*. Skr.-Wortlaut ist verderbt, NOBEL rekonstruiert nach tib. *rin chen bai-dū-rya dag gi khri la*: \**ratna-vaiḍūrya-āsane*, vgl. NOBEL 1937, S. 21 Anm. 39. — Im Uig. fehlt die Wiedergabe von chin. *ge chu* „saßen ein jeder“ (NOBEL 1958, I. Bd., S. 81).

<sup>355</sup> *Suv* 96<sub>8-9</sub> *onḍin singlar* [...] *yruq yaşuq: köşünür* [...] ist mir unklar geblieben.

<sup>356</sup> Vgl. chin. 2 d: *jian yu zhu fo* „Und ich sah alle Buddhas“.

<sup>357</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 81.

Da dem Zusammenhang nach im uig. Vers 3d die Entsprechung von chin. 2d steht, ist unklar, ob und wie weit der Uigure chin. 3d übersetzt hat, weil der uig. Text lückenhaft ist.

- 4 a *anda yänä [bir braman kälip]*<sup>358</sup> (9)  
 有一婆羅門 *you yi po luo men*  
 Darauf nun [kam ein Brahmane:]
- b *ol altun küvrügüg yangyurdu toqiyur* (12)  
 以桴擊金鼓 *yi fu ji jin gu*  
 er schlägt auf die goldene Trommel, (sie) ertönen lassend.
- c *ol altun küvrüg-nüing ayiz ičindä* (11)  
 於其鼓聲內 *yu qi gu sheng nei*  
 Aus der Öffnung(?)<sup>359</sup> dieser goldenen Trommel
- d *bo soyančïy šlok nom-lar äšidilür* (11 oder 12)  
 說此妙偈他 *shuo ci miao jia ta*  
 werden diese lieblichen Šloka-Lehren vernommen.

Nichtübereinstimmungen zum chin. Text sind folgende: in b fehlt *yi fu* „mit einem Trommelstock“, dafür hat uig. aber zusätzlich *yangyurdu* „ertönen lassend“; auf die Diskrepanz uig. *ayiz* : chin. *sheng* wurde schon in Anm. 359 hingewiesen, im selben Vers hat der uig. Text zusätzlich *altun* „golden“; nur annähernd übersetzt ist chin. *shuo* „verkünden“ durch uig. *äšidilür* „werden vernommen“. Es ist zu bemerken, daß gegen skr. *ime šlokāś ca* „these verses“<sup>360</sup> das Chin. *jia ta*, eine der üblichen Transkriptionen für skr. *gāthā*, hat. Letzteres wird ins Uig. wie auch sonst wieder durch *šlok* übersetzt.

Vor dem folgenden Abschnitt, dem in einem anderen Versmaß verfaßten Wunschgebet, steht in der uig. Handschrift: *äšidilmiš šlok nom-ï bo ärür* „Die vernommenen Šloka-Lehren sind diese:“<sup>361</sup> Hier nun verwendet Šingqo Šäli Tutung für einen chin. Siebensilber jeweils zwei Verse bzw. einen Langvers.

- 5 a *altun yruq yaltrïq-lïy küvrüg-tin soyančïy ün ünär-mn* (10+7)  
 金光明鼓出妙聲 *jin guang ming gu chu miao sheng*  
 Aus der Goldglanz (Hend.)-Trommel komme ich, lieblicher Ton, hervor.

<sup>358</sup> Ergänzung nach Suv 94<sub>22</sub> *bir braman kälip*.

<sup>359</sup> Uig. *ayiz* Suv 96<sub>15</sub> könnte „Öffnung“ bedeuten (vgl. UW 70 a), doch liegt chin. *sheng* „Ton“ die Vermutung nahe, daß ein Fehler für *äüni* vorliegen könnte. Befremdlich ist vor allem das Fehlen des Possessivsuffixes.

<sup>360</sup> NOBEL 1937, S. 22; EMMERICK (vgl. Anm. 331) S. 9.

<sup>361</sup> Suv 96<sub>17</sub>.

- b *üč ming uluγ ming yirtinčü-lärtä tüzü-tä barçaqa tägir-mn* (10+9)  
 遍至三千大千界 *bian zhi san qian da qian jie*  
 In allen Trisāhasramahāsāhasra-Welten, überall gelange ich zu allen.
- c *üč yqlaq yol-taqi ayır ayıy qilinč-ların barča öčürür-mn* (10+10)  
 能滅三塗極重罪 *neng mie san tu ji zhong zui*  
 Die schweren Sünden<sup>362</sup> der drei schlechten Wege vernichte ich.<sup>363</sup>
- d *ulatı yalanguq-lar arası ämgäk-lig süqış-larıy ymä kitärür-mn* (9+13)  
 及以人中諸苦厄 *nai yi ren zhong zhu ku e*  
 Ferner die leidvollen Bedrängnisse unter den Menschen auch entferne ich.

Was an der uig. Übersetzung dieser Strophe vor allem auffällt, ist, daß die Prädikate in der 1. Pers. Singular stehen. Mit dieser Personifizierung des Tones der goldenen Trommel wird eine Ausdruckssteigerung angestrebt und erreicht, die in keiner anderen Version zu finden ist. Gemessen an den vier einleitenden Strophen zeigt hier der uig. Text eine viel genauere Übereinstimmung mit dem chin. Text. Dies ist offenbar darauf zurückzuführen, daß es möglich war, in der Langzeile besser die üblichen uig. Termini für die entsprechenden chin. einzusetzen. Trotz der schwankenden Silbenzahl ergibt sich eine wohl ausgewogene Strophenform, zu der sicher auch die Setzung des Prädikats an das Zeilenende zu rechnen ist. Nur im vierten Vers ist ein Zusatz zu verzeichnen: *ymä kitärür-mn*. Das chin. *mie* in Vers c bezieht sich auf die Objekte von c und d. Die uig. Hinzufügung erfolgte zweifellos aus rhythmischen Gründen.

Als nächstes Beispiel möge die letzte Strophe des Wunschgebetabschnitts folgen:<sup>364</sup>

- 15 a *kiši-li tngri-li ulatı : prit yılqı-lä ažu-larta* : (8+8)  
 人天餓鬼傍生中 *ren tian e gui pang sheng zhong*  
 Wer in Menschen- und Göttern- oder in Preta- und Tier-Existenzen

<sup>362</sup> Nach skr. *duḥkhā* (Nobel 1937, S. 22 Z. 4 und 5) wäre eher *ämgäk* „Leiden“ zu erwarten, doch übersetzt uig. *ayıy qilinč* „schlechte Taten“ chin. *zui* „Sünde“.

<sup>363</sup> NOBEL 1937, S. 29 Anm. 6: „Übersetzungstechnisch ist interessant, daß das Tib. den (positiven) Begriff 能, den wir mit 'fähig sein' wiederzugeben gewohnt sind, fast nie durch ein entsprechendes Wort (nus-pa) übersetzt. Offenbar genügt die positive Verbalform (in unserem Falle 'byañ) zur Wiedergabe des in 能 liegenden Begriffes.“ Ähnliches dürfte für das Uig. gelten.

<sup>364</sup> Suv 99<sub>20</sub>–100<sub>5</sub>, Chin. Bd. 16, S. 411 c 3–4 (NOBEL 1958, 1. Bd., S. 82–83); skr. NOBEL 1937, S. 24 (EMMERICK [vgl. Anm. 331] S. 10).



- b *tāgingülük näcü ödäk birim ämgäk tolγaq-ları bar ärsär* : (10+9)  
 所有現受諸苦難 *suo you xian shou zhu ku nan*  
 zu erleidende Mühen und Qualen, die Vergeltung (Hend.) (bedingen),<sup>365</sup>  
 hat,
- c *äšidgäli bolsar-lar* : *bo altun küvrüg-tin ünmiš ädgü ünüg* : (7+11)  
 得聞金鼓發妙響 *de wen jin gu fa miao xiang*  
 so werden, wenn sie vernehmen können den guten Ton, der aus dieser  
 goldenen Trommel herauskommt,
- d *alqu-γun bolur-lar ämgäk-tin öngi ötrülüp qutrulmaq-qa tǔggäli* : (13+7)  
 皆蒙離苦得解脫 *jie meng li ku de jie tuo*  
 allesamt sich von den Leiden trennen und zur Erlösung gelangen  
 können.

Diese Strophe, die gegenüber dem chin. Text nur geringfügige Abweichungen aufweist, läßt erneut die Frage aufkommen, ob die ungewöhnliche Syntax nur die Widerspiegelung des Originals ist, oder ob sie als ein dichterisches Mittel eingesetzt wurde. Die Beantwortung ist sicher nicht einfach, doch sollte man eventuell auch in Rechnung stellen, daß der Übersetzer sein Ziel, den übersetzten Versen eine poetische Form zu verleihen, nicht in allen Teilen des Werkes gleich gut hat meistern können.

Vor dem ersten *Dešanā*-Abschnitt findet sich in der uig. Handschrift erneut ein Zusatz, der sich andernorts nicht nachweisen läßt:

*gnti mn uqitu sözläyin* : *kšandi qilyuluq yanggü kö[r]k[itmäk . .]*  
 „Jetzt möchte ich lehrend verkünden das ‚Zeigen der Methode, wie  
*kšanti* zu machen ist.“<sup>366</sup>

Mit Strophe 16 erfolgt wieder ein Wechsel des Metrums: im Skr.-Text Achtsilber, im Chin. Fünfsilber. Entsprechend kürzer fallen auch die uig. Zeilen aus. Der Anfang der Strophe 16 fehlt in der uig. Übersetzung.<sup>367</sup>

- 16 c *uluy yrliqančuči kǔngül-läri üzä* (12)  
 願以大悲心 *yuán yǐ dà bēi xīn*  
 In ihrer großen Barmherzigkeit
- d *irinčäküzün-lär tsuyurqazun-lar mini* (12)  
 哀愍憶念我 *āi mǐn yǐ niàn wǒ*  
 mögen sich (die Buddhas) meiner erbarmen (Hend.)!

<sup>365</sup> Nicht in der Vorlage.

<sup>366</sup> Suv 100<sub>6-11</sub>. Lücke von Z. 8–11. Ergänzung nach dem Berliner Fragment T III M 56-12 (U 680) verso 19–22 *altun küvrüg-din ü[nmiš] tikisintin kšanti qil- [γuluq (?)]lar ädgüsin ögmäk [f . . .] yanggü körkümäk*.

<sup>367</sup> Unberücksichtigt bleibt die unvollständig erhaltene Zeile 100<sub>12</sub>, deren Wortlaut dem Vers 16 b entsprechen sollte.

- 17 a *tinly-lar-niŋg idi yoq inay-i tayaq-i* (13)  
 衆生無歸依 *zhong sheng wu gui yi*  
 Lebewesen, die keinerlei Zuflucht und Stütze haben,
- b *ymä näng yoq umuy-i küşätčisi* : (11)  
 亦無有救護 *yi wu you jiu hu*  
 auch (denen), die keinerlei Hoffnung und Beschützer haben,
- c *ol antay osuy-luy irinč-lärkä* : (10)  
 爲如是等類 *wei ru shi deng lei*  
 jenen derartigen Elenden
- d *uluy umuy inay bolyalı ıtaçı-lar-a* : (14>13)  
 能作大歸依 *neng zuo da gui yi*  
 große Hoffnung und Zuflucht zu werden Befähigte!

Der Zusatz *irinč-lärkä* in 17c erklärt sich daraus, daß dem uig. Übersetzer der chin. Ausdruck *deng lei* „solche“ einer Ergänzung notwendig erschien. Im übrigen kann man diese Strophe als sehr genaue Wiedergabe des chin. Wortlauts ansehen. In der Silbenstruktur läßt sich eine gewisse Harmonie erkennen: 13—11—10—13. Einen ähnlichen Aufbau, genau der chin. Vorlage folgend, weisen auch die folgenden Strophen auf. Als nächstes Beispiel sei die letzte Strophe der *Deşanā* genannt:<sup>368</sup>

- 31 a *biligsiz bilig küvänc kɔngül uyur-ınta* : (13)  
 由愚癡慢 *you yu chi jiao man*  
 Wenn ich aus Unwissenheit oder Stolz,
- b *ulati azlı övkä-li nizvani-lar tıltay-ınta* : (16>14)  
 乃以貪瞋力 *nai yi tan chen li*  
 und wenn ich wegen der Kleşas Gier oder Zorn
- c *qiltim ärsär bo muntay ayıy qilinč-larıy* : (13)  
 作如是衆罪 *zuo ru shi zhong zui*  
 solcherlei schlechte Taten begangen haben sollte,
- d *gmti mn alqu-ni kşanti ötünü täginür-mn* : (15>14)  
 我今悉懺悔 *wo jin xi chan hui*  
 (dann) erlehe ich jetzt ergebenst für alles Vergebung.

Bei aller Präzision der Übersetzung ist der Übersetzer bemüht, zusätzlich zu inhaltlich parallelen Strukturen auch in formaler Hinsicht einen Parallelismus herzustellen, vgl. (a) *uyur-ınta* mit (b) *tıltay-ınta*. Warum er im letzteren Fall für chin. *li* nicht uig. *küçintä* „kraft“ gewählt hat, bleibt mir unklar. Aus Pāda c ist chin. *zhong* „alle“ nicht übersetzt, und in Pāda d ist auf eine Umstellung der ersten beiden Wörter aufmerksam zu machen.

<sup>368</sup> Suv 103<sub>14-19</sub>; chin. Bd. 16, S. 412 a 6—7 (NOBEL 1958, I. Bd. S. 84).

Unter Berücksichtigung der möglichen Vokalelisionen ergibt sich folgende Silbenfolge: 13—14—13—14.

Von dem folgenden Wunschgebet, das die Strophen 32 bis 40 umfaßt, seien als Beispiele die erste und die letzte behandelt.

- 32 a *mn inčip onđin sīngar yirtinčü-tä* (11)  
 我於十方界 *wo yu shi fang jie*  
 Ich nun möchte für die in den zehn Himmelsrichtungen (befindlichen)
- b *tapīγ-čī-sī bolayin sansiz saqış-siz burxan-lar-qa* (16)  
 供養無數佛 *gong yang wu shu fo*  
 zahllosen (Hend.) Buddhas ihr Diener sein!<sup>369</sup>
- c *tardayin ündüräyin alqu tīnly oylan-larin* : (15)  
 當願拔衆生 *dang yuan ba zhong sheng*  
 Ich möchte herausziehen (Hend.) alle Lebewesensöhne
- d *gop qamay ämgäklig glp ada-lar-inta* : (12)  
 令離諸苦難 *ling li zhu ku nan*  
 aus allen (Hend.) schwierigen Leidensnöten.
- 40 a *mn inčip burxan-līγ taluy ögüz ičindäki* (14)  
 我於諸佛海 *wo yu zhu fo hai*  
 Ich nun möchte in der im Meer der Buddhas
- b *täringdä täring ädgü-lüg ayiliq-taqi* (13)  
 甚深功德藏 *shen shen gong de zang*  
 und in der Schatzkammer der sehr tiefen Tugenden (sich äußernden)
- c *saqīnu yitinčisiz iduq bilgä bilig-dä* : (13)  
 妙智難思議 *miao zhi nan si yi*  
 unerdenklich heiligen Weisheit
- d *alqu tīnly-lariγ tüzü tükäl ornađayin* : (14)  
 皆令得具足 *jie ling de ju zu*  
 alle Lebewesen voll und ganz ansiedeln!

Wegen der Voranstellung der Wendung *tapīγ-čī-sī bolayin*, Übersetzung von chin. *gong yang*, skr. *pūjayiṣye* (vgl. Anm. 369) konnte der Übersetzer nicht *yirtinčü-täki*, wie dem Zusammenhang nach zu erwarten wäre, wählen, sondern nicht-unterordnend *yirtinčü-tä*. Die richtige Zuordnung ergibt sich aus dem Sinn der Strophe 32. Unübersetzt blieb in 32d *ling li* „veranlassen frei zu werden“. Durch die Verwendung von *taluy ögüz ičindäki* in 40a und *ayiliqtaqi* in 40b wird eine Unterordnung unter 40c erreicht, die dem ur-

<sup>369</sup> Chin. *gong yang* „To make offerings of whatever nourishes ( . . . ), any offering for body or mind“ (SH 249 b), NOBEL 1958, 1. Bd., S. 84: „Ich erweise Huldigung“, skr. *pūjayiṣye* (Str. 34 bei NOBEL 1937, S. 28).

sprünglichen Sinn nicht entsprechen dürfte. Allerdings hatte schon J. NOBEL in seiner Edition des Sanskrittextes darauf hingewiesen, daß „inhaltlich eine gewisse Unsicherheit“<sup>370</sup> bleibt.

In den Strophen 41 bis 50 folgt eine zweite *Deśanā*, die mit einer ähnlichen Strophe wie die erste beginnt (vgl. Str. 16):<sup>371</sup>

- 41 a *kūsūs-üm täginür-mn onđin śingarqı burxan-lar-a* : (16)  
 唯願十方佛 *wei yuan shi fang fo*  
 Mein Wunsch ist ergebenst, o Buddhas der zehn Himmelsrichtungen !,:
- b *körü yrliqap umuy inay bolu yrliqazun-lar manga* : (18)  
 觀察護念我 *guan cha hu nian wo*  
 Möchten sie gnädigst schauen und mir Hoffnung und Zuflucht werden !
- c *alqu-yun barča uluy yrliqančuči kongül-läri üzä* : (18)  
 皆以大悲心 *jie yi da bei xin*  
 Möchten sie allesamt in ihrer großen Barmherzigkeit
- d *irinčkäyü yrliqap kšanti birü yrliqazun-lar* : (16)  
 哀受我懺悔 *ai shou wo chan hui*  
 sich gnädigst erbarmen und gnädigst Vergebung gewähren !

In 41a ist die Verwendung des Pronomens *mn* nach *täginür* nicht richtig, wie zahlreiche andere Beispiele zeigen. Der „Vokativ“ *burxan-lar-a* „o Buddhas!“ ist aus der Vorlage nicht zu erklären. Der Skr.-Text hat Nom. Pl. *buddhāḥ*.<sup>372</sup> Ob meine Übersetzung von 41d das Richtige trifft, bleibt abzuwarten. Die Unsicherheit hängt mit dem Verständnis des Begriffs *kšanti*<sup>373</sup> zusammen. Chin. *shou wo chan hui* ist jedenfalls so zu verstehen, wie J. NOBEL übersetzt: „mein Reue-Bekennnis hinnehmen!“<sup>374</sup> Die proportionale Verteilung der Silbenzahl fällt auf: 16—18—18—16, wird aber dennoch eher dem Zufall zuzuschreiben sein.

Dieser Abschnitt schließt mit der Strophe 50:<sup>375</sup>

- 50 a *kim mäning qilmış näčä qilinč-larım ärsär* : (13)  
 我造諸惡業 *wo zao zhu e ye*  
 Was die von mir getanen Taten<sup>376</sup> betrifft,

<sup>370</sup> NOBEL 1937, S. 30 Anm. 12.

<sup>371</sup> Suv 105<sub>19</sub>—106<sub>3</sub>; chin. Bd. 16, S. 412 a 26—27 (NOBEL 1958, I. Bd., S. 86).

<sup>372</sup> NOBEL 1937, S. 30 Z. 7 (Str. 43).

<sup>373</sup> J. P. ASMUSSEN, *X<sup>u</sup>āstvānīft. Studies in Manichaeism*, Kopenhagen 1965, S. 152—155.

<sup>374</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 86.

<sup>375</sup> Suv 108<sub>2-7</sub>; chin. Bd. 16, S. 412 b 15—16; skr. Str. 53.

<sup>376</sup> Chin. *e ye* „schlechte Taten“ (NOBEL 1958, I. Bd., S. 87) gegen uig. *qilinč*, doch kann im buddh. Verständnis *q.* elliptisch für *ayıy qilinč* stehen.

b *āmgāklig tūš utli-larīy tūkāl birdāčig* : (13)

苦報當自受 *ku bao dang zi shou*

(so) habe ich für das Leiden (als) Vergeltung (Hend.) vollkommen Gebende (d. h. die Taten)

c *alqu-nī barča burzan-liy gang-larim-ning üzkindä* : (15)

今於諸佛前 *jin yu zhu fo qian*

gänzlich (Hend.) vor meinen Buddha-Vätern

d *kirtü kongül-in kšanti golu<sup>377</sup> tägindim* : (12)

至誠皆懺悔 *zhi cheng jie chan hui*

mit aufrichtigem Sinn ergebst um Vergebung gebeten.

Der Vers 50b *ku bao dang zi shou* „von denen ich selbst als Vergeltung die Nöte hinnehmen muß“<sup>378</sup> ist Yi jings Übersetzung von skr. *aniṣṭaphalavāhakaṃ* (bzw. *°dāyakaṃ*) „bringing an undesired fruit“;<sup>379</sup> warum das Uig. für *dang zi shou tūkāl birdāčig* hat, ist mir unklar geblieben.<sup>380</sup> Zu beachten ist der Zusatz von *qanglarim* in 50c. Auf die Bedeutung des Epithetons „Vater“ für den Buddha im zentralasiatischen Buddhismus hat H.-J. KLIMKEIT aufmerksam gemacht.<sup>381</sup> Die Silbenzahl erscheint nicht so ausgegogen wie im obigen Fall (Strophe 41).

Die Strophe 51 stellt die Mitfreude an den guten Taten anderer Wesen (skr. *anumodanā*) in den Mittelpunkt, und in der Strophe 52 wird der Wunsch zum Ausdruck gebracht, in *Daśabhūmi* zu siedeln, d. h. den Bodhisattva-Weg beschreiten zu können. In der nächsten Strophe sah 1958 J. NOBEL den Anfang eines weiteren Bekenntnistextes,<sup>382</sup> doch scheint mir seine frühere Auffassung, daß erst mit der Strophe 54 (nach Yi jing) = Strophe 56 (Skr.-Text) der dritte *Deśanā*-Abschnitt beginnt,<sup>383</sup> nicht zuletzt auch deswegen eher zuzutreffen, weil von dieser Strophe (d. h. 54 [56]) an wieder ein neues Metrum verwendet wird, um den Einschnitt deutlich zu machen. Die Strophe 53 bietet folgenden Wortlaut:<sup>384</sup>

<sup>377</sup> Oder: *qīlu*? Beides ist möglich.

<sup>378</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 87.

<sup>379</sup> NOBEL 1937, S. 32, Str. 53, Anm. 19; EMMERICK (Anm. 331) S. 12.

<sup>380</sup> Eventuell liegt ein Mißverständnis vor: statt 自 *zi* „selbst“ 具 *ju* „alle, vollkommen“, denn *ju* wird durch *tūkāl* übersetzt (vgl. 81 d, hier: S. 108).

<sup>381</sup> H.-J. KLIMKEIT, *Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahāyāna*: ZRG 29 (1977), S. 219; DERS., *Buddha als Vater: Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*, Mainz 1985, S. 235–259.

<sup>382</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. XL (Weiteres Reuebekenntnis [53–57]).

<sup>383</sup> NOBEL 1937, S. XLVIII.

<sup>384</sup> Suv 108<sub>18–23</sub>; chin. Bd. 16, S. 412 b 21–22 (NOBEL 1958, I. Bd., S. 87).

53 a *ät'özin til-in kɔngül-in qilmış näcä* : (12)

我以身語意 *wo yi shen yu yi*

Was meine mit dem Körper, mit der Rede und mit dem Sinn vollbrachten

b *buyan-lī bilgü biligli-kä sapşı ädgü qilinč-larim ärsär* (19)

所修福智業 *suo xiu fu zhi ye*

durch Puṇya und Prajñā geförderten<sup>385</sup> guten Taten betrifft,

c *ol ätgü yiltizliγ buyan-larim-niŋ kücindä* (14)

願以此善根 *yuan yi ci shan gen*

so möchte ich kraft meiner Verdienste, der guten Wurzeln,

d *trk ödün üsäliksiz bilgü biligig bütüräyin* : (16)

速成無上慧 *su cheng wu shang hui*

schnell die unübertreffliche Weisheit vollenden.

Von Strophe 54 an sind die Verse bis zum Schluß Siebensilber. Die vier ersten Strophen (54—57) bilden ein weiteres Bekenntnis. Darauf folgen in den Strophen 58—68 Lobpreisungen auf die Buddhas und auf den Buddha. Die letzte Preisstrophe ist im Uig. nur bruchstückhaft erhalten:<sup>386</sup>

68 a *birök alqu tinly oylanı birgärü turup yumqı ögsär-lär külä [särlä]r* :<sup>387</sup> (23)

一切有情皆共讚 *yi qie you qing jie gong zan*

Wenn alle Lebewesensöhne zusammen stehen und gemeinsam loben und preisen würden,

b *adı [kötrülmış]-lär [. . . siz]iŋ kügülmış [. . .] ädgü-läringizning id- [. . .]*<sup>388</sup> (?)

世尊名稱諸功德 *shi zun ming cheng zhu gong de*

[o Buddhas], deren Namen [erhaben sind]!, [. . .] Eurer ruhmvollen Tugenden

c [ ]*dis-lärint[ ]*<sup>389</sup> (?)

清淨相好妙莊嚴 *qing jing xiang hao miao zhuang yan*

und den wundervollen Schmuck Eurer<sup>390</sup> völlig reinen Merkmale und Schönheitszeichen,

<sup>385</sup> Die Variante T I (Mainz 567) verso 6 *s'pšy* weist darauf hin, daß mit -š- zu lesen ist, so auch jetzt in *BT* III, 308, wo das Suffix +*s̄iγ* seinerseits auf den velaren Vokalismus des Wortes deutet. S. TEZCAN (*BT* III Anm. 308) leitet das Wort zu Recht von *sap-* „fortsetzen, erweitern“ ab. Es dürfte ein „frozen converb“ (vgl. M. ERDAL, *Voice and Case in Old Turkish*, Jerusalem 1976, S. 135: „There are no frozen converbs from -Xš- verbs“, vgl. aber seine Beispiele S. 430—431 [Anm. 204]) von \**sap-ış-* sein.

<sup>386</sup> Suv 114<sub>6-13</sub>; chin. Bd. 16, S. 412 c 22—23 (NOBEL 1958, S. 89).

<sup>387</sup> Suv 114<sub>7-8</sub>; vgl. Korrektur S. 709.

<sup>388</sup> Unklar.

<sup>389</sup> Textlücke; unklar.

<sup>390</sup> Pronomen nach 68 b.

d *ymä tängin qäl[ ] uqyalī umayay-lar : (?)*  
 不可稱量知分齊 *bu ke cheng liang zhi fen ji*  
 so werden sie nicht ihr Maß machen (?) und nicht [. . . (?)] verstehen  
 können.

Diese Strophe birgt natürlich infolge des lückenhaften Textbestandes<sup>391</sup> viele Unsicherheiten. Daß mit ihr jedoch der *Vandanā*-Abschnitt endet, geht aus folgendem Zusatz der Leningrader Handschrift der uig. *Altun Yaruq*-Übersetzung hervor. Da sich in keiner anderssprachigen Parallele Ähnliches nachweisen läßt, muß diese Ergänzung wohl auf Šingqo Šāli Tutung selbst zurückgehen. Dieses Textstück lautet wie folgt:<sup>392</sup>

*daqī [nā] ayitmiş krgäk tngrim*  
*birky-ä mn yalanguz özky-äm*  
*bir til-ky-äm üzä tngrim*  
*sizni tüzü tükäl öggäli qanta uyay mn*  
*ötünür-mn qmti oqşatyluluq-suz tngrim*  
*sizing utrunguzta*  
*üküş törlüg uyrin*  
*yulvaru qut qolunu täginürmn*  
 „[Was] soll man da noch sagen, mein Gott!  
 Ich einzelner, ganz allein,  
 mit einem einzigen Zünglein, mein Gott!,  
 wie werde ich euch vollkommen preisen können?  
 Ich bitte jetzt, mein unvergleichlicher Gott!  
 Euch gegenüber bringe ich  
 zu allen Zeiten  
 flehend mein Gelübde dar!“

Vor allem die dreimalige Wiederholung von *tngrim* „mein Gott!“, als Anrede für den Buddha zu verstehen, ist ein Hinweis darauf, daß vielleicht Verse, „freie“ Verse gewissermaßen, beabsichtigt waren. Sie korrespondieren mit der Strophe 68 (skr. 70), deren zentraler Gedanke die vermeintliche Unmöglichkeit, die Tugenden des Buddha preisen zu können, ist. Der in 68a genannten Masse wird hier der einzelne gegenübergestellt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich damit der uig. Übersetzer selbst meinte. Falls dies zutrifft, wäre es als ein Zeugnis zu werten dafür, daß sich Šingqo Šāli Tutung sehr eingehend mit dem *Suvarṇaprabhāsa* beschäftigt hat.

<sup>391</sup> Bisher sind auch keine Parallelen in den Fragmenten der Berliner Turfan-Sammlung bekannt.

<sup>392</sup> Suv 114<sub>13-17</sub>.

Die Strophen 69 und 70 sind dem Wunsch, anderen zu helfen und ihnen die wahre Lehre nahezubringen, gewidmet. Es folgen drei Strophen (71—73), in denen um das Erreichen der eigenen Vollkommenheit in allen Pāramitās gefleht wird.

Der nächste Abschnitt (Str. 74—91) ist ein Wunschgebet für verschiedene Gruppen von Menschen, daß sie ihrer Gebrechen ledig und des Glücks teilhaftig werden mögen. Hieraus sei die Strophe 81 zitiert:<sup>393</sup>

81 a *qamay kiši-li tngri-li-kä küsägülük körügsägülük*<sup>394</sup> *bolzun-lar* : (21)

一切人天皆樂見 *yi qie ren tian jie le jian*

Es möge sein, daß sie von allen Menschen und Göttern (herbei-) gewünscht und herbeigeseht werden!

b *öng körk ärig barïy üzä qrtuq-raq toqilïy bolzun-lar* : (17)

容儀溫雅甚端嚴 *yong yi wen ya shen duan yan*

An Aussehen (Hend.) und Gebahren (Hend.) mögen sie außerordentlich geziemend sein!

c *qamay-un barča köşünür*<sup>395</sup> *ažun-ta bir yintäm mängilig ärzünlär* : (20)

悉皆現受無量樂 *xi jie xian shou wu liang le*

Allesamt mögen in der gegenwärtigen Existenz sie alle ständig freudig sein!

d *tükäl-lig lip*<sup>396</sup> *qut üzä ilinčü mängig kongül-čä ašazun-lar* : (18)

受用豐饒福德具 *shou yong feng rao fu de ju*

In vollständigem Glück mögen sie Vergnügen und Freude nach Herzen genießen!

Auch hier handelt es sich um eine sehr genaue Wiedergabe des chin. Textes. Die uig. Übersetzung dürfte sogar zu einem besseren Verständnis beitragen. J. NOBEL übersetzte 81ab wie folgt: „Alle Menschen und Götter sollen ein freudevolles Angesicht zeigen, freundlich und strahlend.“<sup>397</sup> Doch dürfte eher gemeint sein, daß „(die Wesen) von allen Menschen und Göttern in reichlicher Freude angesehen werden“. Für Vers 81b ist bemerkenswert, daß durchaus keine Kongruenz in der Wiedergabe von Wortpaaren bestehen muß: Während *rong* und *yi* jeweils durch ein Synonymkompositum (*öng körk; ärig barïy*) übersetzt wurden, steht für chin. *duan yan* „geziemend und

<sup>393</sup> Suv 118<sub>20</sub>—119<sub>4</sub>; chin. Bd. 16, S. 413 a 19—20 (NOBEL 1958, 1. Bd., S. 91).

<sup>394</sup> Berliner Hs. T III M 115—504 (Mainz 498) verso 2 *körügsägülük küsägülük* (umgekehrte Reihenfolge).

<sup>395</sup> Berliner Hs. T III M 115—504 (Mainz 498) verso 4 *köşünür*.

<sup>396</sup> *lip* (*lyp*) ist noch unklar, vielleicht nur nicht getilgter Schreibfehler. Die Lesung in Suv wurde mir brieflich dankenswerterweise von L. JU. TUGUŠEVA bestätigt.

<sup>397</sup> NOBEL 1958, 1. Bd., S. 91.



majestätisch“ nur ein uig. Wort (*toqūliγ*). Nicht übersetzt wurde das chin. Binomen *wen ya* „elegant“. Merkwürdig ist, daß auch die tib. Fassung an dieser Stelle nur *mjes* „schön“ hat.<sup>398</sup> Das in J. NOBELS Übersetzung ausgefallene Wort *xian* wurde vom tib. Übersetzer durch *mñon-sum* „deutlich“<sup>399</sup> wiedergegeben, im Uig. dagegen durch *közünür azunta* „in der gegenwärtigen Existenz“, vgl. *xian* 世 *shì* „The present world“.<sup>400</sup>

In Strophe 92 wird noch einmal an das Reuebekenntnis erinnert:<sup>401</sup>

- 92 a *qayu näcä öngrä ärtmiş ötki ulatı bo köşünür ötki ymä* : (21 > 18)  
 若於過去及現在 *ruo yu guo qu fan xian zai*  
 Was meine in der früheren, vergangenen Zeit und auch in der gegenwärtigen Zeit
- b *üč törlüg bolmaq-larta täğsin-gülük qilmış qilinč-larım ärsär* : (19)  
 輪迴三有造諸業 *lun hui san you zao zhu ye*  
 (während) des Wandeln in den dreierlei Existenzen begangenen Taten betrifft,
- c *ulünčiy yarsinčiy üč yavlaq yol-qa baru tartdači üčün* : (18 > 17)  
 能招可厭不善趣 *neng zhao ke yan bu shan qu*  
 bitte ich, weil sie das Gehen auf die jammervollen, ekligen drei schlechten Wege nach sich ziehen,
- d *ötünü yalvaru täginür-mn olar barča qalisiz tariqzun kitzünlär* : (23)  
 願得消滅永無餘 *yuan de xiao miao yong wu yu*  
 flehentlich, daß diese alle restlos vergehen und sich entfernen mögen!

Die Übersetzung dieser Strophe ist sehr genau, fast Wort für Wort. In 92d fehlt allerdings ein Äquivalent für chin. *yong* „für immer“. Die Silbenzahl ist stark unterschiedlich: 21(18)—19—18(17)—23.

In Strophe 93 wird dargelegt, daß die Wesen alle auf den Weg der Bodhi gelangen mögen. Die beiden folgenden Vierzeiler behandeln nochmals die Mitfreude (*anumodanā*), und die Strophen 96 bis 98 enthalten weitere Wünsche, die den Wesen gewährt werden mögen. Yi jing beendet das *Deśanā*-Kapitel mit der folgenden Abschlußstrophe:<sup>402</sup>

- 99 a *näng ymä bir-li on-li burxan-lar-qa tuş tulum bolup* : (16 > 15)  
 非於一佛十佛所 *fei yu yi fo shi fo suo*  
 Es ist keineswegs so, daß man mit einem oder mit zehn Buddhas zusammengetroffen (Hend.) ist

<sup>398</sup> NOBEL 1958, 2. Bd., S. 70 Z. 14 (81 b).

<sup>399</sup> NOBEL 1950 (vgl. Anm. 299) [Wörterbuch] S. 48; TAUBE BT X, 151 a.

<sup>400</sup> SH 359 a.

<sup>401</sup> Suv 122<sub>16-23</sub>; chin. Bd. 16, S. 413 b 12—13 (NOBEL 1958, 1. Bd., S. 93).

<sup>402</sup> Suv 125<sub>3-9</sub>; chin. Bd. 16, S. 413 b 26—27.

- b *ädgü qilinč-lar qılmaq üzä bo nom-larïy äšidgäli [bol]maz* : (19)  
 修諸善根今得聞 *xiu zhu shan gen jin de wen*  
 und durch das Vollbringen guter Taten (für sie) diese Lehren vernommen hat,
- c *yuz ming burxan-larta üküš [ädgü]<sup>403</sup> qilinč-lar-ïy qılmış üč[ün]* (18)  
 百千佛所種善根 *bai qian fo suo zhong shan gen*  
 (sondern) weil man bei (für?) hunderttausend Buddhas viele [gute]  
 Taten vollbracht hat,
- d *[olar]ning bo kšanti qılmaq-lïy<sup>404</sup> [nomlarï] äšidgäli bolur-lar* : (19?)  
 方得聞斯懺悔法 *fang de wen si chan hui fa*  
 wird man [deren Lehren]<sup>405</sup> dieses *Kšanti*-Machens vernehmen können.

Es folgt in der uig. Übersetzung ein Abschnitt, der im Chin. keine Parallele hat:<sup>406</sup>

[. . .] *miš tngrim altun [küvrüg-nüng ünin]tin bo muntay sav [söz]lär äšidilür* : : *kim mn bo šlok [no]m-larïy tülüm-tä äšidip oduyum-đaqı-ta yigräk bkiz blgüüg kngül-üm-tä tuta tägindim* : : *bo nä tanglančïy munga-dinčïy sav-lar ol tip ötündi* :

„(Ruciraketu [= Somaketu] sprach ehrerbietig zu Buddha:) ,Mein [verehrter(?)] Gott! Aus [dem Ton (?)] der goldenen [Trommel] werden derartige Worte vernommen. (Zwar) habe ich diese Śloka-Lehren in meinem Traum gehört, (aber) besser, klarer und deutlicher als im wachen (Zustand) habe ich (sie) in meinem Sinn ergebenst behalten. Was sind dies doch für wunderbare und erstaunliche Worte!“<sup>407</sup>

Dieser wie auch die anderen Zusätze belegen, daß der uigurische Übersetzer bestrebt war, durchaus seine Stellungnahme zum Ausdruck zu brin-

<sup>403</sup> Ergänzung nach chin. *shan* „gut“.

<sup>404</sup> Suv 125<sub>8</sub> -lar, doch wäre stattdessen -lïy zu erwarten.

<sup>405</sup> Ergänzung [nomlarï] nach chin. *fa*.

<sup>406</sup> Suv 125<sub>10-17</sub>.

<sup>407</sup> Vgl. Suv 93<sub>13</sub>—94<sub>3</sub> *ol ün icintä yänä ayır ayır qilinč-larïy öküümäk kšandï čamxui qılmaq-lïy šlok nom-lar äšidilür bolur tüşädi* : : *ol äšidilmış šlok taqšut-larïy somakitu bodistv adırtlıy uqup kngül-intä ädgüti blgülap [= blgüüg] qyü saqınu oq odunup kätı* : : *nä odunu birlä kim ol tül-intä alun küvrüg ün-intin äšidilmış näčä šlok taqšut-lar ärsär barča-nı oq şaşuqsuz yangluq-suz bir ägsük-süz tükäl kngül-intä tutdı* „Aus dieser Stimme nun werden die Śloka-Lehren des Bereuens der sehr schlechten Taten und des um ihre Vergebung-Bittens vernommen, träumte er. Die vernommenen Śloka-Verse verstand der Bodhisattva Somaketu [= Ruciraketu!] deutlich, und sie in seinem Sinn gut und deutlich bewahrend erwachte er. Wie er erwacht war, behielt er in seinem Sinn alles, was er an Śloka-Versen aus dem Ton der goldenen Trommel im Traum vernommen hatte, unverwirrt, ohne Fehler und ganz vollkommen.“

gen, und versucht hat, seinen Hörern den Zugang zu diesem Sūtra zu erleichtern. Diesem Ziel dienen einerseits die an einigen Abschnitten hinzugefügten Sätze zur thematischen Gliederung, andererseits aber auch ganz besonders die von Śingqo Šāli Tutung selbst stammenden Verse nach der Strophe 68.

Zusammenfassend kann man die Übersetzung des *Deśanā*-Kapitels wie folgt charakterisieren:

1. Die Übertragung ist sehr genau, doch im Unterschied zu den *Āgama*-Übersetzungen wird nicht Wort für Wort, sondern Sinneinheit für Sinneinheit übersetzt, wobei kleinere erläuternde Zusätze nicht unüblich sind (4b, 92c).

2. Für das Bestreben des Übersetzers, seiner Übersetzung eine formale Gestaltung zu geben, die einer versmäßigen nahekommt, sprechen folgende Merkmale:

a) durch Setzung des Prädikats an das Ende aller vier Pādas einer Strophe wird eine Art grammatischen Endreims erreicht (5),

b) Verwendung gleicher formaler Strukturen gegenüber unterschiedlichen Konstruktionen der chin. Vorlage (31ab),

c) Zusätze, mit denen eine Ausgewogenheit der Zeilenlänge innerhalb einer Strophe beabsichtigt ist (5d),

d) obwohl nicht erkennbar wird, daß der Übersetzer eine einheitliche Silbenzahl anstrebte, ergibt sich für einige Strophen wenigstens eine Ausgewogenheit der Länge der Zeilen und damit auch der Anzahl der Silben (1, 16, 17, 31, 40, 41),

e) Verstöße gegen die Pāda-Pāda-Regel kommen ganz selten vor (1ab, 2bc).

3. Gegenüber anderen Gāthāteilen (vgl. S. 94 f.) fällt auf, daß im *Deśanā*-Kapitel nur selten das ideale Versmaß von 7 Silben vorkommt. Die meisten „kurzen“ Zeilen haben 10 oder mehr Silben. Auch läßt der größte Teil der „langen“ Zeilen die Zäsur vermissen, die vor allem in den Versen der „Hungrigen Tigerin“ die Gliederung einer „langen“ Zeile in zwei Verszeilen möglich macht.

Wenn man die Analyse des *Deśanā*-Kapitels mit den Aussagen über andere Verspartien des *Goldglanzsūtra* vergleicht, ist der Schluß zu bekräftigen, daß die Beurteilung der Gāthāübersetzungen sehr unterschiedlich ausfallen muß. Kann die Übersetzung der Gāthās des *Rājasāstra*-Kapitels, deren Verscharakter schon W. RADLOFF hervorgehoben hatte, mit gewissem Recht als eine Nachdichtung bezeichnet werden, trifft dies für das *Deśanā*-Kapitel nur bedingt zu. Wie die Unterschiede zwischen den einzelnen Teilen des Sūtras zu erklären sind, bleibt eine offene Frage, z. T. jedoch dürften sie durch den verschiedenen Charakter des zu gestaltenden Stoffes bedingt sein.

## Zusammenfassung

Auf den vorangehenden Seiten habe ich versucht, eine Übersicht über die bisher bekannten uig. Übersetzungen von Werken des buddhistischen Schrifttums zu geben, die entweder ganz in Versen geschrieben sind (A 1–4) oder unterschiedlich lange Abschnitte in Versen enthalten (B 1–14). Bis auf zwei Fälle (B 9 und B 10) handelte es sich dabei ausschließlich um solche Texte, deren sanskritische, chinesische oder tibetische Vorlagen bekannt sind. Zu berücksichtigen ist der Umstand, daß man nicht in jedem Fall sicher sein kann, daß die heute bekannte Textgestalt mit derjenigen identisch ist, auf der die Arbeit des uig. Übersetzers basiert. Einige in den uig. Übersetzungen auftretende Diskrepanzen können eventuell auf nicht-überlieferten Handschriften beruhen, doch in der Regel kann man davon ausgehen, daß die anzunehmenden Vorlagen der Uiguren dieselbe Textgestalt hatten wie die heutigen Ausgaben. Dieser Schluß gilt mit Sicherheit für die uig. Texte, die außer der Übersetzung auch den originalen Wortlaut, sei es in Originalschrift, sei es in uig. Transkription, bewahrt haben. Unter den hier behandelten Textgruppen lassen sich dafür Beispiele in A 2, A 4, B 1, B 2, B 4 (Śloka aus dem 7. Kapitel des *Saddharmapundarikasūtra*) und B 10 nennen.

Die Behandlung in Versen abgefaßter buddh. Werke oder metrischer Teile in Prosaschriften war in den zentralasiatischen Sprachen unterschiedlich. Übersetzungen aus dem Sanskrit in das „Tocharische“ (A und B), in das Sakische, in das Chinesische oder in das Tibetische erfolgten immer der Vorlage entsprechend, d. h. Verse wurden stets in metrischer Form wiedergegeben. Entsprechendes trifft für Übersetzungen aus dem Chinesischen ins Tibetische oder in die Xixia-Sprache zu. Ein etwas anderes Bild zeigen die sogdischen Übersetzungen aus dem Chinesischen, die uigurischen Übertragungen aus dem Sanskrit, dem „Tocharischen“, dem Chinesischen und dem Tibetischen sowie die mongolischen Versionen nach tibetischen Vorlagen.

Für das Sogdische ist die Frage noch nicht im Zusammenhang untersucht worden. In der sogdischen Übersetzung des *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, deren Handschrift für die ZZ. 66–97, 151–177 eine dreigeteilte Gliederung der Zeilen aufweist,<sup>408</sup> läßt sich offenbar kein metrisches Modell feststellen.<sup>409</sup>

Die mongolischen buddhistischen Übersetzungen, sowohl die frühen, die noch nach uig. Vorbildern oder unter uig. Einfluß angefertigt wurden, als

<sup>408</sup> D. N. MACKENZIE, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, Leiden—Teheran—Liège 1976, Faksimile Taf. 22–25, 31–33.

<sup>409</sup> Vgl. F. WELLER, *Zum soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra*: AM 10 (1935), S. 363 (zu Z. 98 ff.).

auch die späteren aus dem Tibetischen, weisen in der Behandlung der Gāthās die größte Ähnlichkeit mit den Methoden der uig. Buddhisten auf. G. KARA hat darauf hingewiesen, daß manche Übersetzungen von Versen aus tib. Schriften auch in ihrer mong. Form unter Beachtung einiger metrischer Regeln als Verse betrachtet werden können.<sup>410</sup> Für die Mehrzahl dürfte jedoch gelten, „that only the word *šlüg* or *ayalya* (which means ‚verse‘) and, at best, the punctuation refer to the original form.“<sup>411</sup>

Für das Uigurische können anhand der Beispiele folgende Ergebnisse formuliert werden:

1. Eine verszeilenmäßige Schreibung der analysierten Texte ist nach den überlieferten Handschriften bzw. Drucken nicht üblich; allenfalls in einigen Berliner Handschriften der uig. *Suvarṇaprabhāsa*-Version kommt sie vor.<sup>412</sup>
2. Entsprechend den Vorlagen werden in den meisten Texten regelmäßig Interpunktionszeichen zur Markierung der Pāda- und Strophenschlüsse verwendet. Für den ersteren Fall dienen ein oder häufiger zwei Punkte. Das Ende einer Strophe wird gewöhnlich durch den Punkthaufen, bestehend aus vier oder fünf kommaartigen Strichen, gekennzeichnet. Größere Abschnitte können durch mehrere solcher Haufen oder andere Schmuckzeichen angedeutet werden.<sup>413</sup>
3. Bis auf einige Gāthā-Abschnitte des *Suvarṇaprabhāsasūtra* (B 14) können die uig. Übersetzungen als nicht-metrisch bezeichnet werden.
4. Die metrischen Teile des uig. *Goldglanzsūtra* (B 14) sind nichtalliterierende Verse, deren Mehrzahl nach dem auch in den türkischen Volksdichtungen weit verbreiteten Verstyp von 7 (4+3) Silben gebaut sind. Zu berücksichtigen sind dabei Synkope und Synalöphe. In der Regel entsprechen einem Pāda der Vorlage zwei uig. Verse des genannten Typs.
5. In allen Gāthā-Übersetzungen, einschließlich der nicht unter 4. fallenden Teile des Textes B 14, ist eine strikte Befolgung der Pāda-Pāda-Regel zu beobachten. Ausnahmen davon sind äußerst selten.
6. Für die nicht-metrischen Gāthā-Übersetzungen lassen sich zwei unterschiedliche Verfahrensweisen herauskristallisieren:

<sup>410</sup> G. KARA, *Old Mongolian Verses* (vgl. Anm. 324), S. 163–168.

<sup>411</sup> KARA, *Old Mongolian Verses* (vgl. Anm. 324), S. 164.

<sup>412</sup> Eine Dokumentation hierüber muß der *Goldglanz*-Bearbeitung vorbehalten bleiben.

<sup>413</sup> Eine ausgezeichnete Übersicht über die Schlußzeichen in mong. Hss. und Drucken, die als Fortsetzung der uig. Gepflogenheiten anzusehen sind, gibt G. KARA, *Knigi mongolskich kočevnikov*, Moskau 1972, S. 52.

6.a. Eine strikte Wort für Wort-Übersetzung ist für die Gāthās der *Āgama-sūtras* (B 2), die Kārikās der *Abhidharmatexte* (A 4, B 1), die *Mañjuśrīnāmasaṅgīti* (A 2), die Verse im *Insadi-Sūtra* (B 10) und die Versitate im *Guruyoga* (B 13) festzustellen. Zusätze oder Auslassungen kommen in diesen Texten nur in wenigen Fällen vor.

6.b. Die anderen Gāthā-Übersetzungen sind ebenfalls Wort für Wort-Übersetzungen, die jedoch etwas lockerer sind und einige Veränderungen gegenüber den Vorlagen aufweisen können. Diese sind Umstellungen, Auslassungen und, was am häufigsten zu sein scheint, Zusätze. Beispiele sind unter den einzelnen Textanalysen zu finden.

## II. INHALTLICHE ANALYSEN DER BUDDHISTISCHEN STABREIMDICHUNGEN

Die aus den Turfan- und Dunhuang-Funden erschlossenen Stabreimdichtungen sind nur zu einem geringen Teil vollständig erhalten, die meisten sind Fragmente, für die nicht nur Titel, Verfasser und Entstehungszeit fehlen, sondern deren thematische Bestimmung auch äußerst schwierig ist. Die bis heute bekannt gewordenen Gedichte, die aus einigen Hunderten von Handschrift- und Blockdruckfragmenten zusammengestellt wurden, sind zum größten Teil ediert, die noch unpubliziert gebliebenen Stücke sind entweder ganz kleine Textreste, oder sie bieten der Deutung unüberwindliche Schwierigkeiten. Die hier vorgenommene Gliederung will nicht mehr als ein Leitfaden durch die thematisch vielfältigen Dichtungen aus mehreren Jahrhunderten uigurischer Literatur sein. Als ein besonderer Mangel wird empfunden, daß es unmöglich scheint, die meisten Texte bestimmten buddhistischen Richtungen oder Schulen zuzuweisen. Zweifellos gab es bei den Uiguren nicht den „Buddhismus“, sondern so wie überall räumlich und zeitlich unterschiedliche Vorherrschaften der einen oder der anderen buddhistischen Schulen, wobei solche des Mahāyāna und des Vajrayāna am stärksten ihren Einfluß ausüben konnten.

### A „Meditation an einsamen Orten“

Das Gedicht, das man dem Inhalt nach „Meditation an einsamen Orten“ nennen könnte, steht fast programmatisch am Beginn der Dunhuanger Sammelhandschrift Or. 8212-108.<sup>1</sup> Für dieses aus vier Strophen<sup>2</sup> bestehende Gedicht konnte bisher noch keine fremdsprachige Vorlage ermittelt werden. Das als Heterogramm für uig. *yir*<sup>3</sup> stehende chin. Zeichen 境 *jing*

<sup>1</sup> Allgemeine Beschreibung bei ARAT, *ETŞ* S. 63–64.

<sup>2</sup> *ETŞ* Nr. 8. Vorabedition R. R. ARAT, *Öyle yerlerde*: Türk Yurdu II, 7 (1960), 33–34; dazu A. U. ELÖVE, *Bir Uyğurca yazı*: TDAYB 1961, Ankara 1962, S. 311–317.

<sup>3</sup> Auch in modernen Sprachen begegnet *yir* als Entsprechung für chin. *jing*, u. a. kaz. *jër* (neben vielen anderen Äquivalenten), vgl. HKS 590 a. Für ein Isilbiges uig. Wort spricht vielleicht auch die Parallelität der Silbenanzahl beider Halbverse (10:10).

„Grenze“<sup>4</sup> spricht nicht unbedingt für fremden Ursprung, denn viele Uiguren Dunhuangs werden wohl zweisprachig gewesen sein.<sup>5</sup> Andererseits genügt das Vorkommen des Baumnamens *artuč* (*sögüt*) „Wacholder (Juniperus)“<sup>6</sup> nicht, um uigurischen Ursprung annehmen zu können. Außer an dieser Stelle ist das Wort in den Übersetzungstexten nur in der Xuanzang-Biographie<sup>7</sup> belegt. Andererseits gibt es einige Stellen in den Heilkundetexten,<sup>8</sup> und in der Volksmedizin wie auch im Schamanismus haben Wacholderzweige stets eine geistervertreibende Wirkung gehabt.<sup>9</sup> Im Tarimgebiet ist nach L. GOLOMB Wacholder nur in der Nadelwaldzone und in höheren Lagen nachgewiesen.<sup>10</sup> Unklarheit besteht ferner über die Bedeutung der Wörter *imirt* *čoyurt*. Während R. R. ARAT beide Wörter als Baumnamen auffaßte,<sup>11</sup> möchte ich sie eher als Adjektive im Sinne von „dunkel“, „schattenspendend“ ansehen. Für *imirt* „dunkel“ konnte eine Parallele gefunden werden,<sup>12</sup> doch *čoyurt* (*čuyurt?*) harrt noch einer Deutung.<sup>13</sup>

Da diese Dichtung zweifellos als eine der gelungensten poetischen Schöpfungen der Uiguren gelten kann und der ganze Text nur vier Strophen umfaßt, sei hier noch einmal das Gedicht in extenso zitiert:

<sup>4</sup> Chin. *jing* ‚Gebiet‘. Übersetzung von Skr. *artha*, ‚Besitz‘, *gocara* und *vişaya*, ‚Wirkungskreis. Gebiet‘, *deśa*, ‚Gegend‘. Ein häufiger, verschieden orientierter, terminus technicus der buddhistischen Psychologie, gebraucht z. B. für Objekte (der Sinne oder der Gedanken), aber auch für die drei Gebiete von Himmel, Erde und Wasser.“ (*HN* 122 b) Diese durchaus beabsichtigte Vieldeutigkeit sollte offenbar durch Beibehalten des chin. Wortes bewahrt bleiben. Zu erwähnen ist allerdings, daß die übliche uig. Entsprechung von chin. *jing atqanyu* „Fesselndes (= Objekt)“ ist, vgl. *TEKIN Buddh. Uig.* S. 102 ab.

<sup>5</sup> Fast alle späten (Mongolenzeit) uig. Hss. aus Dunhuang sind in der mit chin. Zeichen durchsetzten uig. Schrift geschrieben. Die Anfügung der Suffixe in uig. Schrift macht es deutlich, daß die chin. Zeichen auch uig. gelesen wurden. Für *Qočo* vgl. v. GABAIN *Drucke* S. 28–29; KUDARA—ZIEME, *Uigurische Āgama-Fragmente* (1), S. 269 ff.

<sup>6</sup> L. V. DMITRIEVA, *Nazvanija rastenij v tjurkskich i drugich altajskich jazykach: Očerki sravnitel'noj leksikologii altajskich jazykov*, Leningrad 1972, S. 197 f.

<sup>7</sup> *UW* 215. Da die Stelle in *Ht Pek.* 98 a 1–4 lückenhaft ist, kann nicht festgestellt werden, welchem der in *T.* 2053, Bd. 50, S. 273 b 11 genannten Bäume uig. *artuč* entspricht.

<sup>8</sup> Belege in *UW* 215.

<sup>9</sup> E. TAUBE, *Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengel-sum* (Westmongolei): *Jb. d. Mus. f. Völkerk.* Leipzig 33 (1981), S. 59.

<sup>10</sup> L. GOLOMB, *Die Bodenkultur in Ost-Turkestan*, Posieux 1959, S. 135.

<sup>11</sup> *ETŠ* S. 337.

<sup>12</sup> Vgl. das Wortpaar *imirt qarngyu* „finster, dunkel“ *BT* XIII Nr. 24. 7.

<sup>13</sup> Die hier gegebene Bedeutung „schattenspendend“ ist nur eine, die dem Kontext ganz gut entsprechen würde.



- 1 *adqašu turur qat qat tay-ta amil aylaq aranyadan-ta ·*  
 2 *artuč sögüt altin-inta aqar suv-luy-ta ·*  
 3 *amrančiy-in učdači quš-qy-a-lar tirin-lig quvray-liy-ta ·*  
 4 *adqay-sizin mängi tägingülük ol anı täg orun-lar-ta : :*  
 5 *ıǰ täring qat bük tay-ta irtäki söki aranyadan-ta ·*  
 6 *idiz tikim qay-a-liy basyuq-luy ärip idi tiki-siztä ·*  
 7 *imirt čoyurt sögüt arasinta inčgä-kyä suv qüdiy-inda ·*  
 8 *ilinmäksizin dyan oluryu-luq ol anı täg orun-larta : :*  
 9 *sängir bulung täring tay-ta säviglig aranyadan-ta ·*  
 10 *särmälip aqar suv-luy ärip säp säm aylaq-ta ·*  
 11 *säkiz törlüg yiil-lär üzä täprämatin särilip anta ·*  
 12 *säčä<sup>14</sup> yalnuzin nom mängi-sin tägingülük ol anı täg orun-larta : :*  
 13 *kökärip turur körklä<sup>15</sup> tay-ta köngül-kä yaraši aylaq orun-ta ·*  
 14 *köp yigi tälim sögüt-lüg ärip köpirip turur kölmän suvluq-ta ·*  
 15 *köz başlap qačiy-larin yişini közünmiş bililmiş-čä 境-lärtä ·*  
 16 *küsänčig-sizin mängi tägingülük ol anı täg orun-larta : :*

(1—4) In den sich aneinander schmiegenden Bergen Schicht um Schicht, in einem ruhigen, einsamen Kloster;  
 unter Wacholderbäumen, wo fließende Gewässer sind;  
 wo die lieblich dahinfliegenden Vögelchen versammelt (Hend.) sind;  
 ungefesselt Freude zu erlangen ist an derartigen Orten.

(5—8) Tief drinnen in den bewaldeten Bergen, in einem alten, frühen Kloster;  
 wo hohe, aufragende Felsen und Bergmassive sind, in völliger Geräuschlosigkeit;  
 zwischen dunklen, schattenspendenden (?) Bäumen, am Ufer feinen Wassers;  
 ohne (mit weltlichen Dingen) behaftet zu sein, kann man sich zur Meditation (*dhyāna*) setzen an derartigen Orten.

(9—12) An Vorbergen, Windungen (oder) tief in den Bergen, in einem lieblichen Kloster;  
 wo reinigende, fließende Gewässer sind, in ganz abgeschiedener Einsamkeit;  
 ohne von den achterlei Winden bewegt zu werden, dort kann man ausharren und ganz für sich allein die Dharma-Freude erlangen an derartigen Orten.

<sup>14</sup> *ETŞ* Nr. 8<sub>23</sub> *sere*, ebenso *Ş. TEKIN, Uygur edebiyatının meseleleri* S. 55 (III 4). Derselbe Lesefehler auch bei *TEKIN Buddh. Uig. SDB 622 ärtüngü säčä* [Tekin: *s'r'*] *yig adruq* „äußerst auserwählt, sehr vorzüglich“.

<sup>15</sup> Die Lesung *körklä* statt *ETŞ* 8<sub>25</sub> *körklüg* wurde bereits von *Ş. TEKIN, Uygur edebiyatının meseleleri* S. 55 unterbreitet.

(13—16) In den blauenden, schönen Bergen, an einem dem Sinn genehmen,  
 einsamen Ort;  
 wo dicht gedrängt viele Bäume sind, wo schwellende Bäche und Wasser  
 sind;  
 kann man, angefangen mit den Augen, die Sinne sammeln und in den Berei-  
 chen, die sichtbar und bewußt geworden sind;  
 ohne (noch) Wünsche zu haben die Freude erlangen an derartigen Orten.

Die Schilderung der klösterlichen Waldeinsamkeit zwischen den Berg-  
 schluchten und an den Bächen mutet fast wie ein naturlyrisches Gedicht  
 an. Die geschickt eingesetzten poetischen Mittel des Strophenparallelismus,  
 der Alliteration (außer der selbstverständlichen strophischen Alliteration  
 gibt es auch Spuren intendierten Zeilenstabreims) und der refrainartigen  
 Wiederholung eines nur gering variierten Wortlauts in der vierten Zeile  
 einer jeden Strophe verstärken diesen Eindruck.

Die Absicht des Dichters besteht aber nicht oder nicht nur in der Beschrei-  
 bung einer schönen, dem weltlichen Treiben entrückten Landschaft, son-  
 dern darin, den Hörer auf die Notwendigkeit hinzuweisen, sich der Medita-  
 tion (skr. *dhyāna*) zu widmen. Das durch „Meditation“ nur annähernd  
 übersetzte Wort *dhyāna* (uig. *dyan*) bezeichnet ganz allgemein die Methoden  
 der Versenkung.<sup>16</sup> *Dhyāna* ist die fünfte der Pāramitās.<sup>17</sup> In allen buddhisti-  
 schen Systemen spielt *dhyāna* eine wichtige Rolle, so daß eine sichere  
 Fixierung des Gedichts auf eine buddhistische Richtung kaum möglich ist.  
 Wenigstens in einem Fall könnte der Dichter einen Ausdruck gewählt  
 haben, der einen doppelten Sinn hat: (Z. 11) *säkiz törlüg yiil-lär* „die achter-  
 lei Winde“. Im Kontext der Beschreibung eines Klosters oder einer Klause  
 in den Bergen könnten darunter vordergründig die acht Winde entsprechend  
 der bei den Chinesen üblich gewesenen Einteilung der Winde nach den acht  
 Himmelsrichtungen (NO, O, SO, S, SW, W, NW, N) gemeint sein,<sup>18</sup> doch  
 hintergründig sicherlich auch die buddhistische Vorstellung von den „eight  
 winds, or influences which fan the passions, i.e. gain, loss; defamation,  
 eulogy; praise, ridicule; sorrow, joy“.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> D. SCHLINGLOFF, *Die Religion des Buddhismus* I, Berlin 1962, S. 44 ff, 57—59,  
 73.

<sup>17</sup> DAYAL (vgl. I, Anm. 268) S. 221—236.

<sup>18</sup> *Kōkanwajiten* I, 282 d.

<sup>19</sup> *SH* 41 b.

B Versifizierte Fassung des *Guan wu liang shou jing*  
(T. 365)

Das nur in Chin. überlieferte Sūtra 觀無量壽經 *Guan wu liang shou jing* (T. 365; im folgenden: *Guanjing*) ist einer der drei Haupttexte der Schule des „Reinen Landes“, des Amitābha-Buddhismus.<sup>20</sup> Nicht nur die Frage des Ursprungs, sondern auch Probleme der Komposition dieses Sūtras sind heftig umstritten. Dem Vorspann zufolge soll der Text von Kālayāśas aus dem Sanskrit übertragen worden sein,<sup>21</sup> doch steht die Mehrzahl der Buddhisten dieser Angabe heute skeptisch gegenüber. Es wurden Gründe, auf die ich hier nicht eingehen kann, geltend gemacht, die das Werk als eine chin. Kompilation erscheinen lassen.<sup>22</sup> Die uig. Übersetzungen sind in diesem Fall natürlich besonders wertvoll, weil außer diesen keine anderssprachigen Versionen bekannt sind. Es sei noch erwähnt, daß der chin. Text durchgehend in Prosa abgefaßt ist und keine Gāthās enthält. Im Uig. nun läßt sich das Sūtra in drei Formen nachweisen:

1. Eine aus dem Chin. angefertigte Prosa-Übersetzung. Erhalten sind ein Blatt in der Ōtani-Sammlung<sup>23</sup> sowie zwei Fragmente eines anderen Blattes derselben Handschrift in der Berliner Sammlung.<sup>24</sup> Ein drittes Fragment, das den Titel des Sūtras enthält, wurde erst kürzlich in der Berliner Sammlung entdeckt:<sup>25</sup>

- 1 [na]mo but : namo drm : namo sang [ : ]
- 2 [tü]käl bilgä bilig-lig tngri tngri
- 3 [si] burxan yrliqam[i]š kidin yingaq
- 4 [artu]qraq mängi-lig uluš-ta yrl[i]-
- 5 [qayur] ülgülänčsiz uzun özlüg
- 6 tngri burx[an . . . . . altı]
- 7 ygrmi tö[rlüg . . . . . qolulamaq]

<sup>20</sup> Vgl. J. ERACLE, *La doctrine bouddhique de la terre pure*. Introduction à trois Sūtra bouddhiques, Paris 1973, S. 14.

<sup>21</sup> T. 365, Bd. 12, S. 340 c -2.

<sup>22</sup> J. F. PAS, *The Kuan-wu-liang-shou Fo-ching: Its Origin and Literary Criticism: Buddhist Thought and Asian Civilization*, hrsg. v. L. S. KAWAMURA, K. SCOTT, Dharma Publishing 1977, S. 194—218.

<sup>23</sup> K. KUDARA, *Kammuryōjukyō — Uiguru-yaku dampen shūtei*: Bukkyōgaku kenkyū 35 (1979), 33—56.

<sup>24</sup> P. ZIEME, *A New Fragment of the Uigur Guanwuliangshoujing*: Ryūkokudaigaku Bukkyōbunka kenkyūsho kiyō 20 (1982), 20—29.

<sup>25</sup> T I α (U 1499).

- 8 -l̄γ saq̄inč-lar-[iγ . . . . .]  
 9 toq̄uz t̄örlüg [. . . . . bölüklär]  
 10 -ig [u]q̄itma[q at̄γ nom bitig]

„[Na]mo buddhāya, namo dharmāya, namaḥ saṃghāya! Das vom [voll]kommen weisen Göttergott Buddha gepredigte [Sūtra namens] ‚Lehren der Gedanken des [sech]zehnfachen [Meditierens über] den göttlichen Buddha ‚Unermeßlich langes Leben habend‘, der in dem in der westlichen Gegend (befindlichen) Reich der äußersten Seligkeit (zu residieren) geruht, [und] der neuerlei [Gruppen von Geburten]‘.“ Dieser uig. Titel ist eine Paraphrase des Chin. und bietet zugleich die wesentlichen Momente des Werkes: die sechzehn Meditationen und die neun Grade der Wiedergeburten. Letztere bilden im chin. Text die „Meditationen“ 14–16, doch hat J. F. PAS auf die Diskrepanz dieser Gruppen zu den eigentlichen Meditationsstufen hingewiesen.<sup>26</sup> Er vermutet auch gewisse Veränderungen des Textes, die allerdings schon sehr früh vorgenommen sein müßten, denn alte bildliche Darstellungen, u. a. aus Dunhuang,<sup>27</sup> beziehen sich auf die sechzehn Meditationen.<sup>28</sup> Die uig. Übersetzungen gehen, soweit man dies aus den wenigen Fragmenten schließen kann, jedenfalls mit dem heute bekannten chin. Wortlaut weitgehend konform.

2. An mehreren Stellen kommen in der *Abitaki*-Handschrift Zitate aus dem „Sūtra der sechzehn Meditationen“ (*alt̄i ygrmi qolulamaq sudur*) vor.<sup>29</sup> Daß dieses das *Guan wu liang shou jing* ist, geht aus der Übereinstimmung der uig. Zitate mit dem chin. Text des Sūtras hervor. Auf Beispiele muß ich hier leider verzichten.

3. Mehrere Bruchstücke eines Blockdruckes wurden in *ETS* Nr. 19 und Nr. 20 ediert.<sup>30</sup> Dank der Identifizierung des Textes konnte die richtige Reihenfolge der veröffentlichten sowie einiger weiterer unpublizierter Stücke ermittelt werden.<sup>31</sup> Da eine umfassende Neuedition dieses Textes vorliegt,<sup>32</sup> gebe ich an dieser Stelle nur die wichtigsten Resultate.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> PAS (vgl. Anm. 22) S. 205 ff.

<sup>27</sup> Grotte 172.

<sup>28</sup> J. OKAZAKI, *Pure Land Buddhist Painting*, S. 46 ff.

<sup>29</sup> Vgl. ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjūkyō*, S. 21—22.

<sup>30</sup> ARAT war sich dessen noch nicht sicher, daß beide Nummern zusammengehören, vgl. *ETS* S. 189: „(belki de T III M [Murtuk] 252 işâretli iki küçük parça da buraya dâhildir; bk. 19).“

<sup>31</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjūkyō*, S. 25—27.

<sup>32</sup> ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjūkyō*.

<sup>33</sup> Ebenda.

Wie nunmehr feststeht, ist das in einem Blockdruck überlieferte Werk eine versifizierte Fassung des *Guan wu liang shou jing* unter dem Titel „[Sūtra] der sechzehn Meditationen“,<sup>34</sup> der uns bereits unter 2. begegnete. Ob Kki Kki<sup>35</sup> seine Nachdichtung auf Grund des chin. Originaltextes oder einer uig. Prosaübersetzung vornahm, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, aber beides ist denkbar. Der Text beginnt mit einer Einleitung des Nachdichters, in der er selbst auf die Tatsache hinweist, daß er seine Auswahl aus den Mahāyāna-Schriften der 白蓮社 *bai lian she* Gesellschaft des Weißen Lotos in Verse gesetzt hat:

- |                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| 1 <i>tay pay lin ši tip atly :</i>    | Aus den 'Da bai lian she' genannten    |
| 2 <i>tayšing nom-nung ičintä :</i>    | Mahāyāna-Dharmas                       |
| 3 <i>talulap yiyip mn kki kki :</i>   | ausgewählt und gesammelt, habe         |
|                                       | ich,                                   |
| 4 <i>taqšut-qa intürü tägindim ::</i> | Kki kki, (dies) ergebenst in Verse ge- |
|                                       | setzt.                                 |

In der uig. Dichtung wird auf die im chin. Text ausführlich erzählte Geschichte vom König Ajātaśatru und seiner Mutter Vaidehī nur in den ZZ. 13—16 angespielt. Im übrigen lassen sich bis Z. 52 keine direkten Anklänge an den chin. Text finden. Besonders rätselvoll ist die Gleichsetzung des 6. bis 8. Bewußtseins aus der Gruppe der acht *Parijñāna*<sup>36</sup> mit der Trias des Amitābha-Buddhismus, und zwar in der Weise, daß dem *citta-vijñāna* der Bodhisattva Avalokiteśvara, dem *ādāna-vijñāna* der Bodhisattva Mahāsthāmaprāpta und dem *ālaya-vijñāna* der Buddha Amida entspricht (ZZ. 37—44).

Die Zeilen 53—346 enthalten die Beschreibung der ersten acht Meditationsstufen (Sonne, Wasser, Erde, Bäume, Seen, Paläste, Thron Amidas, Darstellungen Amidas). Die Übereinstimmungen sind allerdings nur zum Teil genau. Als Beispiele für uig. Strophen, die recht gut dem chin. Text entsprechen, seien folgende zitiert:

- |   |                                       |
|---|---------------------------------------|
| 110 <i>birär ärdini munčug-tin :</i>    | Von jeder Juwelenperle,               |
| 111 <i>bir-intä mingär yruq-lar :</i>   | von jeder, emanieren tausend Licht-   |
|   | strahlen,                             |
| 112 <i>birtäm uz körü qaninčsiz :</i>   | vortrefflich gar und unersättlich an- |
|   | zuschauen,                            |
| 113 <i>birgärü yaltriyu ünär-lär ::</i> | vereint erstrahlend.                  |

<sup>34</sup> UW 110 &.

<sup>35</sup> ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjukyō*, S. 36 ff.

<sup>36</sup> SH 40 ab.

Der chin. Text dazu lautet:<sup>37</sup>

— 寶珠有千光明 *yi yi bao zhu, you qian guang ming*  
 „Jede einzelne Juwelenperle hat tausend Glanzstrahlen.“

- |  |   |
|--|---|
| 114 <i>säcilip birär yruq-lar</i> :      | Auserwählt (sind sie, und daß) jeder Strahl           |
| 115 <i>säkizär [t]ümän törtär ming</i> : | an vierundachtzigtausend                              |
| 116 <i>sävigliq önglügin yaltriü</i> :   | anmutigen Farben erstrahlt und                        |
| 117 <i>särilip turmäs-in saqinü ol</i> : | ausharrend verbleibt, (dies) muß man sich vorstellen. |

Und dazu die chin. Parallele:<sup>38</sup>

— 光明八萬四千色 *yi guang ming, ba wan si qian se*  
 „Je ein Glanzstrahl ist von 84 000 Farben.“

- |  |  |
|--|--|
| 133 <i>uluy yinčü-lüg toor-larta</i> : | Daß aus den großen Perlennetzen                            |
| 134 <i>ordu qarši-lar bolmäs-in</i> :  | die Paläste (Hend.) entstehen, und                         |
| 135 <i>urü tngri-lär olar-ta</i> :     | daß Göttersöhne in ihnen                                   |
| 136 <i>oyun ädizü turmäs-in</i> :      | die Musik ertönen lassen (— dies muß man sich vorstellen). |

Diese Strophe entspricht in etwa dem folgenden chin. Abschnitt:<sup>39</sup>

妙真珠網 (. . .) 妙華官殿 (. . .) 諸天童子自然在中 *miao zhen zhu gang (. . .)*  
*miao hua gong dian (. . .) zhu tian tong zi, zi ran zai zhong*  
 „Schöne Perlen-Netze (. . .) schöne Blumen-Paläste (. . .) alle himmlischen Jünglinge befinden sich darin ganz natürlich.“<sup>40</sup>

Einige Unterschiede wie *uluy* „groß“ als Äquivalent für *miao* „schön“ oder das Fehlen einer Entsprechung für *miao hua* „schöne Blumen“ sind offensichtlich auf Erfordernisse der Einhaltung des gewählten Anfangsreims zurückzuführen. Denselben Grund wird man auch im Falle von *urü tngri-lär* annehmen dürfen, denn unter *tian tong zi* sind die himmlischen Wesen zu verstehen, die ihre jugendliche Gestalt bewahren.<sup>41</sup> Schließlich scheint Z. 136

<sup>37</sup> T. 365, Bd. 12, S. 342 a 11 f.

<sup>38</sup> T. 365, Bd. 12, S. 342 a 12.

<sup>39</sup> T. 365, Bd. 12, S. 342 b 7, 8—9.

<sup>40</sup> Vgl. J. TAKAKUSUS Übersetzung (SBE 49, Teil II, S. 172): „Corals, amber, and all other gems are used as ornaments for illumination; nets of excellent pearls are spread over the trees, each tree is covered by seven sets of nets, and between one set and another there are five hundred millions of palaces built of excellent flowers, resembling the palace of the Lord Brahman, all heavenly children live there quite naturally.“

<sup>41</sup> NAKAMURA 983 d.

überhaupt ein Zusatz des uig. Dichters zu sein, denn im chin. Text ist keine Rede davon, daß die himmlischen Wesen Musik ertönen lassen.

- 169 *ögän-ky-ä-lär tüpintä* : Auf dem Grunde der Bächlein sind  
 170 *üküş tälim vžir-liy* aus vielen (Hend.) Diamanten und  
 171 *öngi öngi önglüg qum-larä* allerlei verschiedenfarbigen Sand-  
 körnern (bestehende),  
 172 *özin qk uzqy-a töltäklä[r : :]* aus sich selbst heraus (entstandene)  
 schöne Flußbetten.

Dazu das Chin.:<sup>42</sup>

渠下皆以雜色金剛以爲底沙 *qu xia jie yi za se jin gang yi wei di sha*  
 „Der Untergrund der Kanäle besteht gänzlich aus Grundsand von ver-  
 schiedenfarbigen Diamanten.“<sup>43</sup>

- 218 *ötrü kim qayu tınly-lar* : Die Lebewesen dann, welche  
 219 *üzüksüz muntay saqınsar* : denken so ununterbrochen:  
 220 *ülgüsüz kolti klp-taqi* : deren Bedeckungstaten,  
 221 *örtüglüg qilinči tariqar* : : durch maßlose Kotis von Kalpas  
 (hindurch begangen), schwinden.

Auch hier sei die vermutliche Vorlage genannt:<sup>44</sup>

若見此者除無量億劫極重惡業 *ruo jian ci zhe chu wu liang yi jie ji zhong e ye*  
 „Diejenigen, die dies schauen, werden äußerst schwere Sünden (schlechte  
 Taten), (die eine Wiedergeburt in) unzähligen Kotis von Kalpas (verur-  
 sachen würden), vernichten.“<sup>45</sup>

Zwischen den Abschnitten über die Meditationen steht ein sich stets wiederholender Teil, der in der uig. Nachdichtung aus einer dreizeiligen Strophe besteht und eine Art Refrain ist:

- golulamaqta yaralınınglar* Im Meditieren übt euch !  
*golulamaqiy godmanglar* Das Meditieren laßt nicht !  
*qutrulmaq küsüşlüg tözünlärä* O ihr Edle, die ihr den Wunsch nach  
 Befreiung habt !<sup>46</sup>

<sup>42</sup> T. 365, Bd. 12, S. 342 b 26—27.

<sup>43</sup> J. TAKAKUSU (SBE 49, Teil II, S. 174): „the bed of which consists of the sand of variegated diamonds.“

<sup>44</sup> T. 365, Bd. 12, S. 342 c 11—12.

<sup>45</sup> J. TAKAKUSU (SBE 49, Teil II, S. 177): „When one has achieved this perception, the sins which would produce births and deaths during fifty thousand kalpas are expiated.“

<sup>46</sup> ZIEME—KUDARA, *Uiguru go no Kammuryōjūkyō*, Z. 75—77, 122—124, 189—191, 278—280.

Im chin. Text lautet diese Stelle etwas anders: „Wenn jemand diese Meditation übt, so ist der Name dafür ‚richtige Meditation‘; wenn jemand eine andere Meditation übt, so ist der Name dafür ‚irriges Meditation‘.“<sup>47</sup>

Zum Verständnis des Verbs *yaratın-* ‚sich üben‘, abgeleitet von *yarat-* ‚schaffen‘ (vgl. den saloppen deutschen Ausdruck ‚sich schaffen‘), Äquivalent von chin. 作 *zuo* ‚To make; to do; to act‘,<sup>48</sup> sei eine Stelle aus dem *Insadi-Sūtra* herangezogen:<sup>49</sup> *äv-tä barq-ta ärdäči garđi-lar-niŋg ymä bo yangi-ta buši parmit-ta ulatı ädgülär-tä yarađınıyuluq-lar-ınga ärđingü ulıy törlüg tıltay basuđčisi bolıyay* ‚(Die Pravāraṇā-Zeremonie) wird der sehr große Verursacher dafür sein, daß sich die in Haus und Hof seienden Gṛhasthas<sup>50</sup> nun an diesem Neu(tag) in den guten (Werken), angefangen mit der Almosen-Pāramitā, üben.“

Von einem Kolophon zu dieser Dichtung sind zweiundeinhalb Strophen vorhanden. Darin wird ein gewisser Činaširi (= skr. Jinaśrī) genannt, der vermutlich als Auftraggeber in Betracht kommt.<sup>51</sup>

### C *Bodhicittotpāda*

Dem als *ETŠ* Nr. 14 publizierten Gedicht könnte man den Titel ‚Lobpreis des *Bodhicittotpāda*‘ geben. Dem Kolophon zufolge (ZZ. 29–32) handelt es sich um eine Originaldichtung von Prajñāśrī.<sup>52</sup> Das Hervorbringen des Erwachungsgedankens (skr. *bodhicittotpāda*) steht am Beginn einer Bodhisattva-Laufbahn,<sup>53</sup> die man mit dem Gelöbniß betritt, „nur noch zum Heil der Lebewesen in der Welt zu wirken“.<sup>54</sup> Der uig. Text, im wesentlichen übereinstimmend mit den Riten und Zeremonien zur Erreichung von Bodhicitta, wie sie u. a. im *Bodhicaryāvatāra* (Kap. II und III) beschrieben werden,<sup>55</sup> besteht aus den sieben Strophen des *Bodhicittotpāda* und einer Kolophonstrophe.

<sup>47</sup> T. 365, Bd. 12, S. 341 a 4–5 u. a.

<sup>48</sup> MATHEWS 6780.

<sup>49</sup> *BT* III, 462–466.

<sup>50</sup> E. MOERLOOSE, *Uighur karti*: AoF 12 (1985), S. 301–308.

<sup>51</sup> ZIEME–KUDARA, *Uigurigo no Kammuryōjukyō*, S. 52–53.

<sup>52</sup> Vgl. hier S. 309 f.

<sup>53</sup> DAYAL (vgl. I, Anm. 268), S. 50 ff.

<sup>54</sup> H. EIMER, *Skizzen des Erlösungsweges in buddhistischen Begriffsreihen*, Bonn 1976, S. 109.

<sup>55</sup> Vgl. *Enc. of Buddh.* III, 2, 186 b.



1. Lobpreis (skr. *vandanā*) und Zuflucht (*śaraṇa-gamana*)

- 1 *alqu qamay* | *üč ödki* | *burxan-lar-qa* ·  
 2 *ariš arīγ* | *nirvan tözlüg* | *īduq nom-qa* ·  
 3 *ayayulug* | *ary-a sangga* | *quvray-lar-qa* ·  
 4 *ayap küläp* | *alqu ödtä* | *īnanurmn* : :<sup>56</sup>

- 1 Alle (Hend.) den drei Zeiten zugehörige Buddhas,  
 2 den ganz reinen, heiligen Dharma, dessen Wesen das Nirvāṇa ist,  
 3 und die zu verehrenden Āryasaṃgha-Gemeinden  
 4 preise und lobe ich, alle Zeit vertraue ich auf sie.

Trotz eindeutiger Zugehörigkeit zum Mahāyāna hat dieser (wie auch viele andere ähnliche) Text als zweites „Juwel“ der Triratna-Formel den Begriff *āryasaṃgha* beibehalten.<sup>57</sup>

2. Verehrung der Buddhas aller Orte und aller Zeiten (*pūjā*)

- 5 *burxan-lar-ning* | *uluš-ī-ning* | *parmanu-si* ·  
 6 *bolsar näčä* | *anča san-līγ* | *uluš sayu* ·  
 7 *bod-lar üzä* | *alqu ödtä* | *burxan-larqa* ·  
 8 *buliḍ-layu* | *tapīγ üzä* | *tapīnur-mn* : :

- 5 Wieviel Staubkörnchen von Buddha-Ländern es auch gibt (d.h. Wenn es auch Buddha-Länder wie Staubkörnchen gibt),<sup>58</sup>  
 6 so werde ich allen den in solcher Zahl von Ländern  
 7 mit Körpern alle Zeit (erscheinenden) Buddhas  
 8 wie Wolken<sup>59</sup> Verehrung darbringen.

3. Bekenntnis der Sünden (*pāpadeśanā*)

- 9 *bašlay-siztin* | *amfiqi bo* | *ödkädägi* ·  
 10 *baḍil üküš* | *ät'öz til* | *kongül-üm-tin* ·  
 11 *basa yänä* | *az övkä-li* | *biligsiztin* ·  
 12 *bar bolmiš-ča* | *qilinč-imin* | *ökünür-mn* : :

- 9 Meine seit der Anfangslosigkeit bis zur jetzigen Zeit  
 10 mit Körper, Rede und Sinn (*kāyavākcitta*) zahlreichen,<sup>60</sup> vielen,  
 11 dann ferner aus Gier, Zorn und Unwissenheit (begangenen)  
 12 Taten, so viele wie es sind, bereue ich.

<sup>56</sup> Die hier und im folgenden vorgenommene Einteilung in Takte (Kola) findet sich natürlich nicht in den Texten.

<sup>57</sup> DAYAL (vgl. I, Anm. 268), S. 55: „The Mahāyānists subsequently substituted 'the group of the *bodhisattvas*' for the old term, *Saṅgha*.“

<sup>58</sup> Vgl. D. T. SUZUKI, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London 1930, S. 231 („their number is indeed inconceivable as the number of atoms composing the earth“).

<sup>59</sup> SUZUKI *Studies* (vgl. Anm. 58) S. 232 („offerings in such a large quantity as is equal to *clouds* or to a mountain“).

<sup>60</sup> *baḍil* \* „zahlreich“, wahrscheinlich dev. Nomen von einem Verb *bat-*, vgl. ttü. dial. *batmak* „çok olmak“ DS II, 572 a. Zum Suffix vgl. ATG § 117.

4. Mitfreude über die guten Taten anderer (*pyṃyānumodanā*)<sup>61</sup>13 *alqu qamay* | *burxan-lar-niṅ* | *tözün-lär-niṅ* ·14 *añin y(ä)mä* | *parḍagčan-niṅ* | *yumqü-γu-nung* ·15 *aqïγ-lïγ-lï* | *aqïγ-sizli* | *alqu törlüg* ·16 *adruq ädgü* | *iš-lär-ingä* | *ögirür-mn* : :

13 Über die von allen (Hend.) Buddhas, Edlen,

14 ferner auch von den Laien (*prthagjana*), von sämtlichen (vollbrachten)

16 vorzüglichen und guten Taten,

15 seien sie mit Āsrava oder ohne Āsrava,<sup>62</sup> über alle Arten, (16) freue ich mich.5. Fassen des Erwachungsgedankens (*bodhicitta*)17 *yïlayu-lï* | *čïnlayu-lï* | *iki törlüg* ·18 *yirtinčü-kä* | *umuy bolur* | *uz uyur-luy* ·19 *yindäm arïγ* | *bodičit tip* | *atly kyü-lüg*20 *yig üsdünki* | *ol kṃgü-lüg* | *ıldinür-mn* : :

20 Ich trage den allerhöchsten, diesen Sinn,

19 der berühmt (Hend.) ist und der heißt 'ständig reines Bodhicitta',

18 das für die beiden Welten, (17) die trügerische und die wahrhaftige,<sup>63</sup>  
(18) Hoffnung ist zur rechten Zeit.6. Erkennen aller Welten durch Wandel in der Erwachung (*bodhicaryā*)21 *tuyunmaq-ïγ* | *tanuq-layu* | *öd-kädägi* ·22 *toy-ta yig-i* | *üč ärdiniḡ* | *umuy tuḍup* ·23 *tuḍči isḍim* | *bodi-lïγ yig* | *yorïγ üzä*24 *tolp yirdinčüg* | *tuyunmaq-ta* | *ornaḍayïn* : :

21 Bis zu der Zeit des Bezeugens der Erkenntnis

22 halte ich am Besten von allem,<sup>64</sup> dem Triratna (als) Hoffnung fest,

23 stets und ständig will ich durch den guten Bodhi-Wandel

24 die ganze Welt (oder: alle Welten?) in der Erkenntnis ansiedeln.

7. Übertragung des Bodhicitta auf alle Lebewesen (*pariṇāmanā*)25 *örïḍip* | *yig üšäliksiz* | *bodičit-ïγ* ·26 *öḍünürmän* | *küdän-läyü* | *tïnly-lar-ïγ* ·27 *ürküt yorïp* | *yig yorïγ-ta* | *'ärinmäksiz* ·28 *özüm oşup* | *oşγurayïn* | *öṅgi-läriḡ* : :<sup>61</sup> Vgl. Strophe 94 des *Deśanā*-Kapitels im *Goldglanz-Sūtra*, Suv 123<sub>8-15</sub>.<sup>62</sup> *UW* 80 a.<sup>63</sup> NAKAMURA 1044 d.<sup>64</sup> ARATS Lesung *tor-ta ETŠ* 14<sub>22</sub> (vgl. *ETŠ* S. 405) ist aufzugeben. Zur Erklärung von *toy* (*tuy?*) „alles“ vgl. *BT* III Anm. 343.

- 25 Ich rufe hervor das gute, unübertroffene Bodhicitta  
 26 und bitte wie Gäste die Lebewesen (es anzunehmen).  
 27 Lange wandelnd im guten Wandel unermüdlich,  
 28 will ich, selbst befreit, die anderen befreien.

## 8. Kolophon

- |    |                    |  |                     |  |                              |
|----|--------------------|--|---------------------|--|------------------------------|
| 29 | <i>alqu öd-tä</i>  |  | <i>sözlär üčün</i>  |  | <i>kntü özüm</i> ·           |
| 30 | <i>añin-lar-qa</i> |  | <i>krgak bolqay</i> |  | <i>saqinč üzä</i> ·          |
| 31 | <i>anča munča</i>  |  | <i>yiyip qoşdum</i> |  | <i>piraty-a širi</i> ·       |
| 32 | <i>asiy bolup</i>  |  | <i>tinly-lar-qa</i> |  | <i>burxan bolzun-lar</i> : : |

- 29 Damit ich selbst alle Zeit spreche  
 30 und in dem Gedanken, daß es den anderen notwendig sein wird,  
 31 habe ich, Prajñāsri, solches (Hend.)<sup>65</sup> gesammelt und gedichtet.  
 32 Nutzen sei es für die Lebewesen, Buddhas mögen sie werden!

D *Samantabhadracaryāpranidhāna* und Verwandtes

Das *Buddhāvataṃsaka-sūtra* (chin. 華嚴經 *Hua yan jing*, T. 279) wurde in China zum Kerntext einer nach ihm benannten buddhistischen Schule.<sup>66</sup> Einige Reste einer uig. Prosa-Übersetzung sind bekannt.<sup>67</sup> Die am Ende der chin. und tib. Übersetzungen des *Avataṃsaka-sūtra* stehenden *Bhadracaryā-pranidhāna-gāthāḥ* sind auch als selbständiges Werk überliefert, das sich einer großen Beliebtheit in allen Ländern, wo der Mahāyāna-Buddhismus vorherrschte, erfreute<sup>68</sup> und, vielleicht etwas überspitzt, als buddh. Paternoster bezeichnet worden ist.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> UW 132 a: „ein wenig“.

<sup>66</sup> H. NAKAMURA, *Indian Buddhism*, Tokio 1980, S. 194–200; G. C. C. CHANG, *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hua Yen Buddhism*, University Park and London 1971.

<sup>67</sup> T. HANEDA, *Torukomon Kegongyō no dankan*: Recueil des oeuvres posthumes de Tōru Haneda, Kyōto 1959, 183–205; J. ODA—K. KUDARA, *Uiguruyaku Hachijū-kegon zankan*: Seiiki shutsudo butten no kenkyū, (Ryūko Daigaku) Bukkyōbunka kenkyūsho kiyō 22 (Shōwa 58), S. 176–205.

<sup>68</sup> K. WATANABE, *Die Bhadracarī. Eine Probe buddhistisch-religiöser Lyrik*, Inaugural-Diss., Leipzig 1912, S. 13.

<sup>69</sup> P. H. LEE, *The Importance of the Kyūnyō Chōn (1075) in Korean Buddhism and Literature — Bhadracarī-pranidhana in Tenth Century Korea*: JAOS 81 (1981), S. 412.

D 1 *Samantabhadracaryā-praṇidhāna-gāthāḥ*

Den bisher bekannten Fassungen der *Bhadracaryā*-Verse in Sanskrit,<sup>70</sup> Sakisch,<sup>71</sup> Tibetisch,<sup>72</sup> Chinesisch,<sup>73</sup> Xixia,<sup>74</sup> Mongolisch<sup>75</sup> kann jetzt aus dem zentralasiatischen Raum auch die leider nicht ganz vollständig erhaltene uigurische Version hinzugefügt werden. Außer den von R. R. ARAT edierten Texten *ETS* Nr. 16 und Nr. 21 wurden noch einige kleinere Manuskript- und Blockdruckfragmente gefunden.<sup>76</sup> Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Uigure 安藏 An zang als Grundlage seiner uig. Nachdichtung die chin. Version von Prājña benutzt hatte. Ob er auch anderssprachige Fassungen herangezogen hat, mag dahinstehen. Da eine Neuedition der Gāthās vorgesehen ist, seien hier nur einige Beispiele aufgeführt. Dabei verwende ich zur leichteren Orientierung die von K. WATANABE eingeführte Strophenzählung.<sup>77</sup>

Das Werk beginnt natürlich mit einem Lobpreis (*vandanā*) der Buddhas:

1 a	<i>gayu nācā</i>		<i>ūc ōdki</i>		<i>on-tin singarqī</i> :
b	<i>gamay kiši</i>		<i>yalanguq</i>		<i>arslan-lar-inga</i> :
c	<i>qatčiγ-sizin</i>		<i>süşülmiš</i>		<i>ūc uγur-lar'in</i> :
d	<i>qalisiz</i>		<i>barča yapa-qa</i>		<i>yükünürmn</i> : : :

<sup>70</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68); S. DEVI, *Samantabhadracaryā-praṇidhānarāja*, New Delhi 1958.

<sup>71</sup> J. P. ASMUSSEN, *The Khotanese Bhadracaryādeśanā*, Kopenhagen 1961.

<sup>72</sup> Vgl. u. a. tib. *Kanjur Rgyud Ya* 268 a 2—271 b 4 (Nr. 716; S. 285 in D. T. SUZUKI, *The Tibetan Tripitaka* Bd. 11, Tokio—Kyoto 1958); tib. *Tanjur* Bd. 150 (Tokio—Kyoto 1958), Nr. 5924; T. INOKUCHI, *Fugengyōgansankō* (1): Ryūkokudaigaku ronshū 412 (März 1978), 35—50.

<sup>73</sup> 1. Buddhahadra T. 296, 2. Amoghavajra T. 297, 3. Prājña T. 293. Außerdem gibt es zwei Dunhuang-Versionen (T. 2907, 2908), die aus dem Tib. übersetzt wurden, vgl. T. INOKUCHI, *The Translation of Buddhist Texts at Tun-huang*: JAs 269 (1981), 99—100.

<sup>74</sup> Es ist mir nicht bekannt, ob die von T. NISHIDA, *Seikamon Kegongyō* (The Hsi-hsia Avataṃsaka Sūtra), Kyōto 1977, Bd. III, S. 22 genannten Xixia-Übersetzungen von T. 293 tatsächlich die *Bhadracaryā*-Verse enthalten.

<sup>75</sup> Vgl. WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 22. Edition des mong. Textes von K. HIGUCHI. Die Turfan-Fragmente TM 8 und T II T 662 (E. HAENISCH, *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung* II, ADAW 1959, Nr. 1, Berlin 1959, A 9 und A 14) wurden von Č. ALTANGEREL—D. CERENSODNOM, *Turfany cugluulgyn* TM 8, T II T 662: *Studia Mongolica* Inst. Ling. et Litt. Acad. Scient. VI, Fasc. 18, Ulaanbaatar 1967, 38—42, identifiziert.

<sup>76</sup> Eine Neuedition des Textes befindet sich in Vorbereitung.

<sup>77</sup> Vgl. WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 22. Der Text der 1. Strophe steht in den noch nicht veröffentlichten Texten.

Welchen auch immer, vor allen Menschen (Hend.)-Löwen  
der drei Zeiten und der zehn Himmelsrichtungen,  
vor restlos allen (Hend.) verneige ich mich  
unvermischt (?)<sup>78</sup> mit den gereinigten drei Bereichen (d. h. Körper,  
Rede, Sinn).

Der Skr.-Text hat folgenden Wortlaut:<sup>79</sup>

- a *yāvata ke-ci daśad-diśi loka*
- b *sarva-triy-adhva-gatā nara-siṃhāḥ*
- c *tān ahu vandami sarvi aśeṣām*
- d *kāyatu vāca manena prasannah*

In E. LEUMANN'S Übertragung:<sup>80</sup>

So viele irgend nach den zehn Richtungen in der Welt  
zu allen drei Zeiten sich findende Männerlöwen (sind),  
diese verehere ich alle ohne Ausnahme,  
hingebungsvoll in Leib, Rede (und) Gemüt.

Im chin. Text findet sich dieselbe Pāda-Umstellung wie im Uig.:<sup>81</sup>

- a 所有十方世界中 *suo you shi fang shi jie zhong*
- b 三世一切人師子 *san shi yi qie ren shi zi*
- c 我以清淨身語意 *wo yi qing jing shen yu yi*
- d 一切遍禮盡無餘 *yi qie bian li jin wu yu.*

Während diese chin. Version gegenüber dem Sanskrit nur eine Vertauschung der Pādas c und d als Abweichung aufweist, hat der Uigure außerdem noch (skr.) *triy-adhva-gatā* = (chin.) *san shi* des 2. Pāda in den 1. übernommen, vermutlich aus metrischen Gründen. Im übrigen kongruieren die zitierten Texte weitgehend. Dasselbe Ergebnis würde vermutlich eine Gegenüberstellung sämtlicher Versionen erbringen, eine reizvolle Aufgabe, von der ich allerdings aus mangelnder Kenntnis Abstand nehmen muß.

Die 3. Strophe über Verehrung (*pūjā*) lautet:<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Die Form *gatēy* ist merkwürdig; ich vermute Krasis aus *gat-* („vermischen“, vgl. *ED* 594 b) *-iṣ-īy* > *\*gatēy* > *gatēy*.

<sup>79</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 29; S. SHIRAISHI, *Bhadracarī, ein Sanskrittext des heiligen Jūn*. Abdruck im Jahre 1783, in: *Memoirs of the Faculty of Liberal Arts & Education, Yamanashi University*, Nr. 13 (1962), S. 2.

<sup>80</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 41.

<sup>81</sup> T. 293, Bd. 10, S. 847 a 2–3.

<sup>82</sup> *ETS* Nr. 16<sub>2-5</sub>.

- |     |                 |            |                    |
|-----|-----------------|------------|--------------------|
| 3 a | [bir pa]rm[a]nu | ičintä     | qooy-lar sañinča : |
| b   | [bir] qvray-līy | burzan-lar | anta ärür tip :    |
| c   | [birtä]m-lädi   | galisiz    | nom uyuš-inta :    |
| d   | birgärü yumqi   | bo yangliy | taplayur-män :     |

Nach der Zahl der Staubkörner in [einem A]tom  
sind dort die Buddhas mit [je einer] Schar,  
[sich]er restlos im Dharmadhātu sind sie  
alle zusammen in dieser Weise: (so) bin ich zufrieden.

Der Sanskrit-Text hat folgenden Wortlaut:<sup>83</sup>

- a *eka-rajāgri rajopama-buddhām*
- b *buddha-sutāna niṣaṇṇaku madhye*
- c *evam aśeṣata dharmata-dhātum*
- d *sarva 'dhimucyami pūrṇa jinebhīḥ*

E. LEUMANN'S Übersetzung:<sup>84</sup>

Auf der Spitze eines einzigen Stäubchens (mir) die (an Zahl) den  
Stäubchen (der Buddha-Gebiete) vergleichbaren Buddha's (vor-  
stellend)

(gebe ich mich ihnen) den mitten unter den Buddha-Söhnen sitzenden  
(vertrauensvoll hin),

(und) ebenso der (gesamten) Dharma-Welt ohne Rest,  
der ganz mit Siegern gefüllten, gebe ich mich (vertrauensvoll) hin.

Im Chin. ist diese Strophe in der folgenden Weise wiedergegeben:<sup>85</sup>

- a 於一塵中塵數佛 *yu yi chen zhong chen shu fo*
- b 各處菩薩衆會中 *ge chu pu sa zhong hui zhong*
- c 無盡法界塵亦然 *wu jin fa jie chen yi ran*
- d 深信諸佛皆充滿 *shen xin zhu fo jie chong man.*

Manche Diskrepanzen des uig. Texts zum Chin. und, soweit das Chin. genau mit dem Skr. übereinstimmt, auch zum Skr. lassen sich auf metrische Gründe zurückführen. Während der chin. Text skr. *buddha-sutāna* „Buddha-Söhne“ durch *pu sa* „Bodhisattva“<sup>86</sup> übersetzt, fehlt im Uig. eine direkte Entsprechung, doch wird man unter *qvray-līy* kaum etwa anderes als die Schar der Bodhisattvas verstehen können. In der Prosa-Paraphrase des Chin. heißt es: „In the smallest dust-motes of all the worlds, in the three

<sup>83</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 29.

<sup>84</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 41.

<sup>85</sup> T. 293, Bd. 10, S. 847 a 6—7.

<sup>86</sup> HN 204 b.

periods of time and the ten directions throughout the entire realm-of-dharma and the realm-of-space, there dwell Buddhas equal in number to the smallest dust-motes to be found in all the universes. Each and every Buddha is surrounded by an ocean-wide assembly of Bodhisattvas.“<sup>87</sup> Die vom Uiguren gewählte Konstruktion machte auch die Wiedergabe von *fo* „Buddha“ im Pāda b statt im Pāda a wie im Original erforderlich. Als Äquivalent für skr. *adhi* [ *muc*,<sup>88</sup> chin. *xin* „vertrauen“ steht im Uig. *tapla-* „to be pleased, satisfied (with something)“<sup>89</sup>, im *Pūjā*-Abschnitt des *Bodhicitta*-Gedichts (vgl. S. 125) *tapin-* „vereherehen“. Die uig. Übersetzung von skr. *pūrṇa jinebhīḥ* (Pāda d) durch *bo yangliḡ* „in dieser Weise“ scheint mir wenig geglückt zu sein.

Eine Strophe, deren Thema die Verdienstübertragung (*pariṇāmanā*) ist, hat folgenden Text:<sup>90</sup>

42 a	<i>utmīš-lar-nīng</i>	<i>ang uluy</i>	<i>oḡli bolmīš</i> :
b	[ <i>umu</i> ] <i>γ-umuz</i>	<i>tolpī tōzūn</i>	<i>ädgü är-kä</i> :
c	<i>una anga</i>	<i>alqu iš-lärim</i>	<i>oqšašzun tip</i> :
d	<i>uzatī bo</i>	<i>buyan-larīm-īn</i>	<i>ävürür-mn</i> : :

Daß unserer Hoffnung, dem 'alleredlen' guten Mann,  
der der Siegreichen ältester Sohn ist,  
gerade ihm alle meine Freunde gleichen mögen,  
wende ich ständig diese meine Verdienste zu.

Zum Vergleich führe ich wieder die skr. und chin. Parallelen an, zunächst die Skr.-Verse:<sup>91</sup>

- a *jyeṣṭhaku yaḥ sutu sarva-jinānām*
- b *yasya ca nāma Samantatabhadraḥ*
- c *tasya vidusya sabhāga-carīye*
- d *nāmayami kuśalam imu sarvaṃ*

Die chin. Version *Prāṇas* hat folgenden Wortlaut:<sup>92</sup>

- a 一切如來有長子 *yī qiē ru lai you zhang zi*
- b 彼名號曰普賢尊 *bi ming hao yue pu xian zun*
- c 我今迴向諸善根 *wo jin hui xiang zhu shan gen*
- d 願諸智行悉同彼 *yuan zhu zhi xing xi tong bi*

<sup>87</sup> CHANG (vgl. Anm. 66) S. 190.

<sup>88</sup> ASMUSSEN (vgl. Anm. 71) S. 43 nach Edg. 14 „I am earnestly devoted to“.

<sup>89</sup> ED 440 a.

<sup>90</sup> ETŚ Nr. 16<sub>25-28</sub>.

<sup>91</sup> WATANABE S. 33.

<sup>92</sup> T. 293, Bd. 10, S. 847 c 26—27.

Uig. *ang*<sup>93</sup> *uluy oγlī* „ältester Sohn des . . .“ ist genaue Wiedergabe von chin. *zhang zi* „id.“. Dieses wiederum ist Äquivalent von skr. *jyēṣṭha*, was aber nicht nur „ältester“, sondern auch „bester, vornehmster“ bedeutet.<sup>94</sup> Während diese Übereinstimmung eindeutig auf chin. Vorlage weist, könnte geradezu *utmīṣ-lar* „die Siegreichen“ so gedeutet werden, daß der Uigure dem Skr.-Text gefolgt ist, denn dort steht *jinān*, im Chin. dagegen *ru lai* = skr. *Tathāgata*. Die unterschiedlichen Epitheta für Buddha sind, wie man sieht, auch austauschbar.<sup>95</sup> Keine Entsprechung hat der uig. Pāda für skr. *sarva*, chin. *yī qiē* „alle“.

Im zweiten Pāda erscheint der Name des Bodhisattvas *Samantabhadra*, chin. *Pu xian*, uig. *Tolpī tōzün*. Die uig. Wörter [*umu*]γ-*umuz* und *ädgü är-kä* haben keine Parallelen in den Vorlagen. Die dritte Zeile bietet einige Schwierigkeiten. Wenn die Deutung von *alqu iṣlārim* als „alle meine Freunde“ statt des früher angenommenen „alle meine Taten“<sup>96</sup> (die Schreibung 'yṣ läßt beides zu) eher zutrifft, muß man annehmen, daß der Skr.-Text verschieden interpretiert werden konnte. Der chin. Text kann jedenfalls nur so verstanden werden, daß man die *shan gen* = skr. *kuśala(mūla)* anderen zuwendet (*hui xiang* = *pariṇāmanā*)<sup>97</sup>, und zwar denen, die mit diesem, gemeint ist natürlich *Samantabhadra*, wandeln (*xing xi tong bi*, oder in Amoghavajras Übersetzung: 彼慧同妙行 *bi hui tong miao xing*)<sup>98</sup>. Allerdings muß noch darauf hingewiesen werden, daß offenbar auch der Sanskrit-Text verschieden übersetzt werden kann. Hatte E. LEUMANN „zur (Erlangung der) kameradschaftlichen Lebensführung mit diesem Weisen / verweide ich all diesen Segen (den ich hiemit erwerbe)“<sup>99</sup> übersetzt und so die Frage offen gelassen, schreibt H. IDUMI: „to those who walk the same path as this wise one may I dedicate all the good works [of mine]“.<sup>100</sup>

Schließlich sei noch der letzte Śloka erörtert, dessen uig. Fassung wie folgt zu lesen ist:<sup>101</sup>

<sup>93</sup> *UW* (sub *äng*, Hyperpleneschreibung „nk“).

<sup>94</sup> MYLIUS 171 b.

<sup>95</sup> Hōbōgirin, q. v. *butsu*.

<sup>96</sup> P. ZIEME, *Zum uigurischen Samantabhadracaryāpraṇidhāna*: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Neapel 1982, S. 606.

<sup>97</sup> *HN* 266 b.

<sup>98</sup> T. 297, Bd. 10, S. 881 a 5.

<sup>99</sup> WATANABE S. 47.

<sup>100</sup> H. IDUMI, *The Hymn On the Life and Vows of Samantabhadra*: *The Eastern Buddhist* 5 (1929–1931), S. 239.

<sup>101</sup> *ET*Š Nr. 16<sub>105–108</sub>.



62 a	<i>uīa qmṭi</i>		<i>bo qut qolunčuy</i>		<i>sözlämiš-ning</i> :
b	<i>uč qitīy yoq</i>		<i>yig buyan-ın</i>		<i>ävürür-mn</i> <sup>102</sup> :
c	<i>uşun ödüñ</i>		<i>sansar-ta</i>		<i>čömmiš batmīš-lar</i> :
d	<i>učuz ongay</i>		<i>sukavati uluš-ta</i>		<i>tuyzun-lar</i> :

Jetzt nun wende ich das grenzenlos gute Verdienst, (das daraus entsteht), daß man dieses Gelübde gesprochen hat, zu: Mögen für lange Zeit die im Samsāra Versunkenen (Hend.) leicht (Hend.) im Reiche Sukhāvati wiedergeboren werden!

Das Sanskrit-Original lautet:<sup>103</sup>

- a *bhadra-carim pariṇāmya yad-āptam*  
 b *punyam anantam atīva viśiṣṭam*  
 c *tena jagad vyasanarūgha-nimagnam*  
 d *yātv Amitābha-purim varam eva.*

Im Chin. wurde dieser Text wie folgt wiedergegeben:<sup>104</sup>

- a 我此普賢殊勝行 *wo ci pu xian shu sheng xing*  
 b 無邊勝福皆迴向 *wu bian sheng fu jie hui xiang*  
 c 普願沉溺諸衆生 *pu yuan chen ni zhu zhong sheng*  
 d 速往無量光佛刹 *su wang wu liang guang fo cha.*

Uig. *qut qolunč* „Segensgelübde“ steht hier, wie der Kontext und die Parallelen lehren, für den Titel, der im Kolophon in vollständiger Form vorliegt: *īduq samantabadiri bodistv-ning yoriγ qut qolunmaq-ī*,<sup>105</sup> „Segensgelübde (über) den Wandel des heiligen Bodhisattva Samantabhadra“ = skr. *Ārya-Samantabhadra-caryā-praṇidhāna*. Während der skr. Pāda den Kurztitel *Bhadracarī* verwendet, hat der Uigure *qut qolunč* = skr. *praṇidhāna* gewählt, im chin. Text von Prājña wird *pu xian shu sheng xing*, d. h. „der äußerst gute Wandel des Samantabhadra“ gebraucht, während Amoghavajra nur *pu xian xing* „Samantabhadra-Wandel“ hat.<sup>106</sup> Es sei schließlich noch darauf hingewiesen, daß der volle Titel von Amoghavajras Version (T. 297) *pu xian pu sa xing yuan* lautet, wo im Gegensatz zum Sanskrit, aber übereinstimmend mit dem Uig. der Titel Bodhisattva steht. Der uig. Zusatz *sözlämiš* „das Sprechen“, oder: „der, der spricht bzw. gesprochen hat“ zeigt wieder einmal den konkreten Sinn der uig. Übersetzer.<sup>107</sup> Der

<sup>102</sup> Geschrieben: *ävirmän-mn*, offensichtlicher Schreibfehler.

<sup>103</sup> WATANABE S. 35.

<sup>104</sup> T. 293, Bd. 10, S. 848 b 8—9.

<sup>105</sup> *ETS* Nr. 16<sub>109-110</sub>.

<sup>106</sup> T. 297, Bd. 10, S. 881 b 15.

<sup>107</sup> Oder Wiederholung aus 61 a *bhadra-cari-praṇidhāna paṭhitvā*, wo *paṭhitvā* „durch das Rezitieren“ bedeutet, vgl. WATANABE S. 50.

Pāda b zeigt eine völlige Übereinstimmung zu den Vorlagen. Für *uṣun ödün* im Pāda c werden vielleicht wieder metrische Gründe verantwortlich gemacht werden müssen. Dagegen ist uig. *sansar-ta* „im Saṃsāra“ dem Sinn gemäß im Chin. *chen ni*<sup>108</sup> enthalten, im Skr. heißt es allerdings *vyasanaughā* „(in) der Flut der Leidenschaften“. Ob im Uig. *čommış batmış-lar*, ein Synonymkompositum, gewählt wurde, weil das Chin. das Binomen *chen ni* hat, mag dahingestellt sein. Dem chin. Ausdruck *zhu zhong sheng*, wörtl. „alle Scharen Lebewesen“, steht im Uig. nur das Pluralsuffix *+lar* gegenüber. Skr. *eva* „rasch“, chin. *su* „schnell“ des 4. Pāda wurde uig. durch *učuz ongay* „leicht (Hend.)“, vermutlich aus metrischen Gründen, übersetzt. Ebenso sinngemäß nur ist die Übersetzung von skr. *yātv* = chin. *wang* „gehen, hingelangen“ mittels *tuy-* „geboren werden“.

Schließlich sei noch die Wiedergabe von skr. *amitābha-purim varam* „herrliche Stadt Amitābhas“, chin. *wu liang guang fo cha* „Kṣetra des Buddhas *Wu liang guang* [= *Amitābha*]“, bei Amoghavajra statt *cha* 宮 *gong*, dessen Skr.-Äquivalent *pura* ist,<sup>109</sup> durch uig. *sukavati uluṣ* „das Reich Sukhāvati“ hervorgehoben: Bei aller Verschiedenheit ist doch dasselbe gemeint, denn die Sukhāvati ist natürlich das Buddhakṣetra Amitābhas.

Da die uig. Übersetzung nur unvollständig überliefert ist, kann man nicht mit Gewißheit sagen, ob der Text wie u. a. Prājñas Version 62 Strophen umfaßte. Die Reihenfolge der Strophen entspricht allerdings dieser, und so kann man vermuten, daß auch die Anzahl der Strophen entsprechend war. Vom uig. Text sind folgende Strophen bekannt (die durch ein Sternchen bezeichneten Strophen finden sich nicht in der Handschrift *ETŠ* Nr. 16): \*Einleitung; 1, 2, 3, 4, 5, 6 . . . \*12, \*13, \*14, \*15, \*16 . . . \*31, \*32, . . . \*34, \*35 . . . 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 61, 62; Kolophon. Weitere Strophen konnten in einem anderen Werk Anzangs identifiziert werden (vgl. D 2).

## D 2 Zehn-Gelübde-Wandel (*on qut qolunč yorïyï*)

Das 50 Vierzeiler umfassende Gedicht in der Dunhuanger Sammelhandschrift, das von R. R. ARAT als *ETŠ* Nr. 13 veröffentlicht wurde, stammt ebenfalls aus der Feder von Anzang. In der 1. Strophe nennt er selbst seine Quelle:

<sup>108</sup> Vgl. NAKAMURA 968 c: „bildlich für die Existenzen der Wiedergeburten“ [*rinne no seizon ni tatoeru*].

<sup>109</sup> NAKAMURA 286 a.

1 a	<i>utmiš-lar-niṅ</i>		<i>viṣay-i</i>		(  )	<i>buda avatansaka</i> ·
b	<i>uluy kölüngü</i>		<i>sudur-ta</i>			<i>uz tizip   nomlamış</i> ·
c	<i>uʻan-lar-niṅ</i>		<i>on qut qolunč</i>		(  )	<i>yorıy-i   bo nomuy</i> ·
d	<i>una anı</i>		<i>iyin käziğčä</i>			<i>uqıdu   sözlälim</i> : :

Dieses Sūtra „Zehn-Gelübde-Wandel der Mächtigen (skr. *deva*)“<sup>110</sup> wohl angeordnet und gepredigt im Mahāyāna-sūtra „Buddhāvataṃsaka“ (über) das Reich (skr. *viṣaya*) der Siegreichen (skr. *jina*),<sup>111</sup> dieses nun wollen wir der Reihe nach lehrend verkündigen.

Streng genommen bezieht sich dieser Titel nur auf die nachfolgenden zehn Strophen (Str. 2—11), die inhaltlich mit dem in Prosa verfaßten „Kapitel über das Eintreten in das unfaßliche Reich der Befreiung durch Samantabhadras Gelübde-Wandel“<sup>112</sup> übereinstimmen, im Detail aber weitgehend mit den Strophen des *Samantabhadracaryā-praṇīdhāna* identisch sind.

Dabei lassen sich folgende Parallelstrophen feststellen (a stehe für den Text des „Zehn-Gelübde-Wandels“, b für das *Bhadracaryā*-Gedicht):

Nummer der Strophe

a	2	3ab	3cd	4	5	6	7	8	9	10	11
b	1	3	4	7	8	9	10	11	(12)	(13)	(44, 55). <sup>113</sup>

In Prājñas Prosatext werden die von Samantabhadra verkündeten zehn Gelübde in der folgenden Weise formuliert<sup>114</sup>: „(1) To pay homage to all Buddhas, (2) To praise all Buddhas and their virtues, (3) To make great offerings to all Buddhas, (4) To confess and repent one’s evil deeds and hindrances, (5) To rejoice at the attainment of merits by others, (6) To entreat Buddha to set in motion the Wheel of Dharma, (7) To beseech Buddha to remain in the world, (8) To be a zealous follower of Buddha’s ways at all times, (9) To accomodate all sentient beings for their own benefit, (10) To turn over one’s merit to all sentient beings.“<sup>115</sup>

Zum Beweis dessen, daß die *Samantabhadracaryā*-Strophen als Vorlage gedient haben, führe ich folgende Beispiele an:

<sup>110</sup> Vgl. *ETŠ* Nr. 10<sub>291</sub> *uʻan ärši* = *devarši*, vgl. *UW* 221 b.

<sup>111</sup> *SH* 336 b.

<sup>112</sup> T. 293, Bd. 10, S. 844—846.

<sup>113</sup> Bei den in ( )-Klammern stehenden Strophennummern handelt es sich nur um ungefähre Übereinstimmungen.

<sup>114</sup> T. 293, Bd. 10, S. 844 b 21—25.

<sup>115</sup> CHANG (vgl. Anm. 66) S. 188—189.

- 4 a *alqinmaq-siz* | *yig üstünki* || *tapıy-lar* | *iltinü* ·  
 b *anı tuta* | *utmiş-lar-qa* || *ayayu* | *tapınıp* ·  
 c *anta basa* | *qut qolunmaq* || *küçintä* | *qılılmıš* ·  
 d *anudar-a* | *üşäliksiz* || *tapıy-iy* | *tutalim* : :

Unerschöpfliche, allerhöchste Opfer (herbei)tragend,  
 diese haltend, wollen wir (sie) den Siegreichen verehrend darbringen;  
 danach wollen wir das kraft des Gelübdes getane  
*anuttara*, (d. i.) das unübertreffliche Opfer (bereit)halten.

Die 7. Strophe des Skr.-Textes des *Bhadracaryā-praṇidhāna* lautet:<sup>116</sup>

- a *yā ca anuttara pūja udārā*  
 b *tān adhimucyami sarva jinānām*  
 c *bhadracari-adhimukti-balena*  
 d *vandami pūjayami jina sarvām*.

Dazu die Übersetzung von E. LEUMANN:<sup>117</sup>

Und was (sonst noch für) unübertreffliche (und) erhabene Spenden  
 (denkbar sind),  
 diese gebe ich alle[n] den Siegern hin;  
 mit der Kraft der Hingegebenheit an das religiöse Leben des  
 (Samanta-)Bhadra  
 verehere ich alle Sieger (und) spende (ihnen Gaben).

In diesem Fall stimmt Amoghavajras chin. Übersetzung besser als Prājñas  
 mit dem Skr. überein:<sup>118</sup>

- a 所有無上廣大供 *suo you wu shang guang da gong*  
 b 我悉勝解諸如來 *wo xi sheng jie zhu ru lai*  
 c 以普賢行勝解力 *yi pu xian xing sheng jie li*  
 d 我禮供養諸如來 *wo li gong yang zhu ru lai*.

Der Kernbegriff dieser Strophe ist *pūjā* = chin. *gong* = uig. *tapıy*, durch  
 Opfer dargebrachte Verehrung. Sieht man von den uig. Prädikatsformen ab,  
 könnte man eine fast wörtliche Übereinstimmung konstatieren. Skr. *anuttara*  
*pūja* (Pāda a), chin. *wu shang guang gong* „allerhöchstes Opfer“ findet sich  
 im Uig. zweimal wieder, einmal im 1. Pāda als *alqinmaq-siz yig üstünki tapıy*  
 „unerschöpfliche, allerhöchste Opfer“, zum anderen im 4. Pāda als *anudar-a*

<sup>116</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 30.

<sup>117</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 41.

<sup>118</sup> T. 297, Bd. 10, S. 880 a 18–19. (Gāthā 7).

*üşäliksiz tapıy* „*anuttara*, (d.i.) unübertreffliches Opfer“. Bemerkenswert ist, daß im letzteren Fall der Skr.-Ausdruck *anuttara* in der „gelehrten“ Form beibehalten ist.<sup>119</sup> Der metrische Rahmen allerdings zwingt zu einigen Auslassungen wie im Pāda d, wo der uig. Vers keine Entsprechung für skr. *vandami* = chin. *li* hat, oder zu Ergänzungen wie im Falle von *anta basa* (Pāda c).

5 a	<b>kirtgünmädin</b>		<i>tılday tüş-kä</i>		<b>kič ödün</b>		<i>yıyılmış</i> ·
b	<b>kkir qağaç tög</b>		<i>üç aıy-tin</i>		<b>king alqıy</b>		<i>törü-mış</i> ·
c	<b>kiñtsu mün-lüg</b>		<i>yaşuq-larıy</i>		<b>kingürü</b>		<i>açinip</i> ·
d	<b>kin songqı-sın</b>		<i>qılmaıy-qa</i>		<b>kililäşälim</b>	:	:

Die infolge des Nichtglaubens an Ursache und Wirkung<sup>120</sup> lange<sup>121</sup> Zeit aufgehäuften,  
die durch die wie Schmutz (Hend.) (seienden) drei Gifte weit und breit  
hervorgerufenen  
*kintsu*<sup>122</sup>-sündhaften Vergehen wollen wir ausgiebig offenbaren  
und den, der (diese) später<sup>123</sup> nicht (mehr) begeht, verehren.<sup>124</sup>

Zitieren wir auch zu dieser Strophe den Skr.-Text:<sup>125</sup>

- a *yac ca kṛtaṃ mayi pāpu bhavyeṃ*  
b *rāgatu dveṣatu moha-vaśena*  
c *kāyatu vāca manena tathaiva*  
d *taṃ pratideśayamī ahu sarvam*

<sup>119</sup> UW 161 b. Vgl. K. RÖHRBORN, *Zum Wanderweg des altindischen Lehnwortes im Altürkischen*: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (Spuler-Festschrift), Leiden 1981, S. 340.

<sup>120</sup> ARAT, *ETŞ* Nr. 13<sub>17</sub> *tıldaj töş* „sebeb kökü“. Es geht hier aber um den buddh. Grundsatz von Ursache und Wirkung, vgl. SH 206 a („Cause and effect“); O. ROSENBERG, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, (Reprint) San Francisco 1976, Kap. XV: „Die Wechselbeziehung der Dharma („hetu“, „pratyaaya“, „phala“).“

<sup>121</sup> So nach ARAT, *ETŞ* Nr. 13<sub>17</sub> „uzun zamandan beri“.

<sup>122</sup> ARAT, *ETŞ* S. 399: „yabancı bir söz olduđu düşünülebilir“, am wahrscheinlichsten ist chin. Herkunft; noch unklar.

<sup>123</sup> Eigentlich: „die späteren“, ARAT *ETŞ* Nr. 13<sub>20</sub> „bundan sonra da bunları“. Die folgende Wortgruppe übersetzt ARAT durch „bir daha yapmamak için“, was durchaus möglich wäre. Da jedoch inzwischen *kililäş*- geklärt werden konnte, trifft die hier gegebene Übersetzung eher zu.

<sup>124</sup> Zur Deutung von *kililäş*- aus *kili* (< chin. 敬禮 *jing li* „vereheren, ehrfürchtig verehren“ NAKAMURA 234 a) vgl. BT XIII Nr. 28.24 Anm.

<sup>125</sup> Strophe 8, vgl. WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 30.

und die LEUMANNsche Übersetzung:<sup>126</sup>

Und was von mir Böses getan (worden) sein sollte  
aus Liebe (oder) Haß (oder) im Banne der Verblendung  
mit dem Leibe, mit der Rede, mit dem Gemüte desgleichen,  
das weise ich alles (mit Abscheu) zurück.

Die entsprechenden chin. Verse stimmen mit ihrer Vorlage im großen und ganzen überein, ich verzichte hier darauf, sie anzuführen. Der uig. Text weist demgegenüber mehrere Veränderungen auf. Hervorzuheben sind Zusätze wie im Pāda a *kirtgünmädin tilday tüš-kä* „ohne an Ursache und Wirkung zu glauben“. Auch der letzte Vers dürfte zur Gänze dem uig. Verfasser zuzurechnen sein. Die Trias *rāga-dveṣa-moha* „Leidenschaft-Zorn-Unwissenheit“ wird implizite durch *üč ayu* „die drei Gifte“ ausgedrückt (Vers b). Man vergleiche: *rāgo dveṣaś ca mohas ca ete loke trayo viṣam* nebst uig. Übersetzung *az öpkä bilig-[s]iz bilig ymä bolar yirtinčü-tä üč ayu-lar ärür-lär* „Leidenschaft, Zorn und Unwissenheit: diese sind auf der Welt die drei Gifte.“<sup>127</sup> Um den Vers zu füllen, war der Autor genötigt, noch *kkir qaqač täg* „wie Schmutz (Hend.)“ hinzuzufügen. Ähnlich verhält es sich auch im 3. Vers, wo die Dreiergruppe Körper-Rede-Sinn fehlt, dafür aber ein Attribut zu dem Wort *yaşuq-lar* „die Vergehen“ hinzugesetzt wird.

Betrachten wir die folgende Strophe:

6 a	<i>pudγil alqu</i>		<i>burxan-lar-niŋg</i>		<i>pudgalik</i>		<i>tuymiš-niŋg</i> ·
b	<i>bošγut-luγ-nung</i>		<i>bošγut-suz-nung</i>		<i>bodis(a)tv</i>		<i>tiđmiš-niŋg</i> ·
c	<i>bolmaq-taqi</i>		<i>partagčan-niŋg</i>		<i>buyan-liγ</i>		<i>iš-läringä</i> ·
d	<i>bolar-qa iyin</i>		<i>ögirmäkig</i>		<i>bodulu</i>		<i>iš-lälim</i> : :

Behaftet mit der Mitfreude über die Puṇya-Taten  
aller Individuen (*pudgala*),<sup>128</sup> der Buddhas, der Pudgalika-  
Erleuchteten,<sup>129</sup>

der Lernenden und der Ausgelernten,<sup>130</sup> der Bodhisattva Genannten  
und der in den Existenzen seienden Laien (*prthagjana*), über diese,  
wollen wir handeln.

<sup>126</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 42.

<sup>127</sup> P. ZIEME, *Indischer Schlangenzauber in uigurischer Überlieferung: Tibetan and Buddhist Studies*, hrsg. L. Ligeti, Budapest 1984, Bd. 2, S. 433.

<sup>128</sup> SH 187 b–188 a.

<sup>129</sup> *pudgalik* < skr. *pudgalika* (Adj.-Ableitung [-ka] von *pudgala* „Individuum“); die Verbindung mit *tuymiš* „Erleuchteter [buddha]“ dürfte eine besondere Wiedergabe für *Pratyekabuddha* „a Buddha for himself alone“ (Edg. 379 a) sein, vgl. NYANA-TILOKA 152: *Pacceka* [Pāli für skr. *Pratyeka*]-*buddha* „Einzelerleuchter[er]“.

<sup>130</sup> Vgl. jetzt K. KUDARA, *Uiguru yaku* „Myōhōrengekyōgensen“ (1): Bukkyōgaku-kenkyū 36 (1980), S. 64.

Die Skr.-Strophe hat folgenden Wortlaut:<sup>131</sup>

- a *yac ca daśad-diśi puṇya jagasya*  
 b *śaikṣa-aśaikṣa-pratyekajinānaṃ*  
 c *buddha-sutān' atha sarva-jinānaṃ*  
 d *taṃ anumodayamī ahu sarvaṃ*

Nach E. LEUMANN ist dies wie folgt zu verstehen:<sup>132</sup>

Und was nach zehn Richtungen (an) Tugendverdienst (zukommt) der  
 Lebewelt,  
 den Lernenden und Ausgelernten, den einsamen Siegern,  
 den Buddha-Söhnen und allen (kirchenstiftenden) Siegern,  
 all dieses (Tugendverdienst) lobe ich freudig.

Die Mitfreude (*anumodanā*) über die Verdienste (*puṇya*) anderer ist der zentrale Gedanke des 5. Gelübdes. Genannt werden folgende Personen-  
 gruppen (in der chin. Version Prāḥjāna fehlen die Pratyekabuddhas, bei  
 Amoghavajra aber nicht<sup>133</sup>): (1) skr. *jagat* = chin. 群生 *qun sheng* (Amogha-  
 vajra), 諸衆生 *zhu zhong sheng* (Prāḥjāna) = uig. *pudγil alqu* „alle Individuen“  
 (vielleicht gehört *alqu* „alle“ aber eher zu *burxan-lar-niing*, vgl. weiter unten);  
 (2) *śaikṣa* = 有學 *you xue* = uig. *bošγut-luy*, d. h. Wesen, die auf der *śrotā-*  
*panna*-, *sakṛdāgāmin*- oder *anāgāmin*-Stufe sind; (3) *aśaikṣa* = 無學 *wu*  
*xue* = uig. *bošγut-suz*, d. h. Wesen, die die *Arhat*-Stufe erreicht haben;  
 (4) *pratyekajināna*, wohl gleichbedeutend mit *pratyekabuddha* = 辟支佛 *pi*  
*zhi fo* = uig. ? *pudgalik tuymiš* „individuell Erleuchteter“ (vgl. Anm. 129);  
 (5) *buddha-sutāna* = 佛子 *fo zi* (Amoghavajra), 菩薩 *pu sa* (Prāḥjāna) = uig.  
*bodis(a)tv* „Bodhisattva“ und (6) *sarva-jināna* = 諸如來 *zhu ru lai* (Amogha-  
 vajra), 一切如來 *yi qie ru lai* (Prāḥjāna) = uig. *alqu* [falls dieses *alqu* nicht  
 zu *pudγil* gehört] *burxan-lar* „alle (?) Buddhas“. Die im 3. uig. Vers vor-  
 kommenden *bolmaq-taqi partagčan* beziehen sich nochmals auf die Gruppe  
 (1).

Das zehnte und letzte Gelübde wird in der Strophe 11 ausgedrückt:

- |      |                                |  |                     |  |                                     |
|------|--------------------------------|--|---------------------|--|-------------------------------------|
| 11 a | <i>ol samantabadi-ri-niing</i> |  | <i>yorimiš</i>      |  | <i>yig yoriγ</i> ·                  |
| b    | <i>otγurađi</i>                |  | <i>mančuširi</i>    |  | <i>öriđmiš</i>   <i>qut küsüş</i> · |
| c    | <i>oza-qı bo</i>               |  | <i>toquz törlüg</i> |  | <i>iš-läriγ</i>   <i>išläyü</i> ·   |
| d    | <i>onunč buyan</i>             |  | <i>ävirmäkig</i>    |  | <i>ävira</i>   <i>birälim</i> : :   |

<sup>131</sup> Strophe 9, WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 30.

<sup>132</sup> WATANABE S. 42.

<sup>133</sup> T. 297, Bd. 10, S. 880 a 22.

Den guten Wandel, den dieser Samantabhadrā gewandelt ist,  
 und das Gelübde, das stürmisch<sup>134</sup> Mañjuśrī hervorgebracht hat,  
 (zum Vorbild nehmend),  
 wollen wir die genannten<sup>135</sup> neunerlei Taten ausführen und  
 zehntens die Verdienstzuwendung zuwenden.

Im *Bhadracaryā*-Text kommen die Namen Samantabhadrā und Mañjuśrī zusammen in einer Strophe zweimal vor, in Str. 44 und in Str. 55. Für unseren Vergleich kommt jedoch die letztere in Frage:<sup>136</sup>

- a *Mañjuśrī yatha jānati śūrah*  
 b *so ca Samantabhadrā tathaiva*  
 c *teṣu ahaṃ anuśikṣayamāṇo*  
 d *nāmayamī kuśalaṃ imu sarvaṃ,*

in der Übersetzung von E. LEUMANN:<sup>137</sup>

Wie Mañjuśrī (die Segensverwendung) kennt, der Held,  
 und jener Samantabhadrā desgleichen —  
 indem ich diesen (beiden) nacheifere,  
 (so) verwende ich all diesen Segen (den ich hiemit erwerbe).

Der uig. Text ist in diesem Fall weniger adäquat als bei den zuvor behandelten Strophen, dennoch liegt die Parallelität klar vor Augen. Die konkreten Wendungen über die Gliederung des Textes sind besonders zu beachten, sie haben keine Vorbilder.

Die von R. R. ARAT als B und C unterschiedenen Teile des Gedichts sind höchstens auf Grund der verschiedenen Prädikatsstrukturen zu differenzieren, inhaltlich aber gehören sie zusammen, denn für alle Strophen lassen sich parallele Verse im *Bhadracaryā*-Text nachweisen.

Nummer der Strophe<sup>138</sup>

- a 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30  
 b 46 57 58 59 60 20 21 28 15 23 24 16 18 32 34 36 +37 38 39 +40 41

Im Rahmen dieser Arbeit können nicht alle Strophen analysiert werden, ich greife folgende Beispiele heraus.

<sup>134</sup> ED 49 a: „the connotation is that the intellect is aroused, so that the conscious action of the mind etc. is stimulated; the best translation is therefore ‘rousingly, vividly’.“

<sup>135</sup> *ozaqī* „früherer“ (ED 284 a), bezieht sich hier auf die vorgenannten „Taten“.

<sup>136</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 34.

<sup>137</sup> WATANABE S. 49.

<sup>138</sup> a = Zehn-Gelübde-Wandel (D 2), b = Bhadracaryā (D 1).



- 17 a *köl* *su-ï-niing* | *linxu-a-si täg* || *yuqlunčsuz* | *ariyu* ·  
 b *kök* *ayazniing* | *kün ay-ï täg* || *ilinčsiz* | *yoriyu* ·  
 c *köp qilinč-tin* | *nišvani-tin* || *šmnu-nung* | *simin-tin* ·  
 d *köčär barir* | *yirtinčü-nüng* || *yol-ändin* | *oşalim* : :

Wie ein Lotos des Seewassers unbehaftet rein seiend,  
 wie Sonne (und) Mond des blauen klaren Himmels ungebunden  
 wandernd,  
 wollen wir uns von den vielen (bösen) Taten, den Leidenschaften,  
 Māras Bereich  
 und den Wegen der Welt des Nomadisierens und Gehens befreien.

Wenn man von den Pāda-Umstellungen absieht, liegt die Übereinstimmung  
 mit der *Bhadracaryā*-Strophe 20 offen zutage:<sup>139</sup>

- a *karmatu klešatu Māra-pathāto*  
 b *loka-gatīšu vimuktu careyaṃ*  
 c *padma yathā salilena aliptaḥ*  
 d *sūrya śaśi gagane 'va asaktaḥ*.

In der Übersetzung E. LEUMANNs:<sup>140</sup>

Vom (bösen) Tun, von der Leidenschaft (und) von dem Pfade des  
 Māra  
 befreit möchte ich wandeln in den (von Dasein zu Dasein fortschrei-  
 tenden) Welt-Wanderungen (meiner Seele),  
 (so) wie ein vom (schlammigen) Wasser unbeschmutzter Lotus  
 (oder) wie am Luftraum nicht haftend Sonne (und) Mond.

Die Vergleiche wurden vom Uiguren in die erste Hälfte der Strophe genom-  
 men, dabei wurden den Erfordernissen des Stabreims entsprechend den  
 Wörtern *salila* „Wasser“ und *gagana* „Himmel“ Attribute vorangestellt:  
*köl* bzw. *kök*, und es wurde durch die Verwendung des Nominalkompositums  
 dieselbe grammatische Struktur in beiden Versen erreicht. Uig. *sim* < skr.  
*sīmā* „Grenze“ für skr. *pathā* „Pfad“ erklärt sich durch die chin. Vermitt-  
 lung 境 *jing*<sup>141</sup> „A boundary; a frontier; a region.“<sup>142</sup> „Gebiet“<sup>143</sup>, mindestens  
 in der Verbindung *jing* 界 *jie* auch Äquivalent für skr. *sīmā*.<sup>144</sup> Skr. *loka-*

<sup>139</sup> WATANABE S. 31.

<sup>140</sup> WATANABE S. 43.

<sup>141</sup> T. 297, Bd. 10, S. 880 b 18; T. 293, Bd. 10, S. 847 b 11.

<sup>142</sup> MATHEWS 1136.

<sup>143</sup> HN 122 b (vgl. Anm. 4).

<sup>144</sup> WOGIHARA 1472 a.

*gatīṣu* (Lokativ), chin. 世間道中 *shì jiān dào zhōng*<sup>145</sup> im 2. Pāda wurde in der uig. Version durch Ablativ wiedergegeben und damit den zuvor genannten Zuständen bzw. Bindungen gleichgestellt. Interessanter scheint mir jedoch das Attribut zu „Welt“ zu sein: *köčär barir* „Nomadisieren und Gehen“. Dies ist vielleicht nicht nur durch die Notwendigkeit, einen Anfangsreim mit *kö-* zu verwenden, bedingt; *köč-* „nomadisieren“ könnte auch aus Reminiszenz an die Vergangenheit gewählt sein.

- |      |                       |  |                     |  |                 |  |                     |
|------|-----------------------|--|---------------------|--|-----------------|--|---------------------|
| 18 a | <i>qorum üküš</i>     |  | <i>asïγ-larïγ</i>   |  | <i>qolur-sn</i> |  | <i>birgäli</i> ·    |
| b    | <i>qop-tin singar</i> |  | <i>uluš sayu</i>    |  | <i>qoṭmatin</i> |  | <i>täqsinip</i> ·   |
| c    | <i>qorqinč-larin</i>  |  | <i>ängäk-larin</i>  |  | <i>qoriyu</i>   |  | <i>kiḍärip</i> ·    |
| d    | <i>qorülmaq-siz</i>   |  | <i>čin mängi-kä</i> |  | <i>qomädu</i>   |  | <i>ilišälim</i> : : |

Haufen(weis)<sup>146</sup> viel Nutzen zu geben, bittest du.

In allen Richtungen durch die Länder zu streifen, ohne (eines) auszulassen und

(der Wesen) Ängste und Leiden einzudämmen<sup>147</sup> und zu entfernen:

durch (diese) ungedämmte, wahre Freude begeistert, wollen wir uns daran halten.

Sinngemäß läßt sich eine gute Übereinstimmung mit der Vorlage feststellen.<sup>148</sup>

- |      |  |
|------|--|
| 21 a | <i>sarvi apāya-dukhāṃ praśamanto</i>   |
| b    | <i>sarva-jagaṃ sukhī sthāpayamānaḥ</i> |
| c    | <i>sarva-jagasya hitāya careyaṃ</i>    |
| d    | <i>yāvata kṣetra-pathā diśa tāsū.</i>  |

In der vom tib. Text inspirierten Übersetzung dieser „declaration of working for the welfare of all“<sup>149;150</sup>

<sup>145</sup> T. 297, Bd. 10, S. 880 b 18; T. 293, Bd. 10, S. 847 b 11.

<sup>146</sup> *ETS* Nr. 13<sub>69</sub>. In seiner Anm. S. 401 schreibt ARAT: „Kāṣgarī ve Radloff'ta bulunan *qorum* (kaya ve bununla ilgili mānalarda) buraya uygun düşmüyor.“ Doch vgl. *ED* 660 a: „Xak. XI *korum al-šaxr* 'a massive rock'; and 'abundant wealth' (*al-mālu'l-camm*) is called *korum*; one says *ol korum buldı: wacada māl camm* 'he has made a pile' *Kaṣ* I 398.“

<sup>147</sup> *gori-* „to fence in, or protect (a piece of ground)', and the like.“ (*ED* 645 b), hier aber im Sinne von „to prevent, prohibit; to hold back, dissuade“ (*LESSING* 966 b, sub *xori-*).

<sup>148</sup> Strophe 21, WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 31.

<sup>149</sup> M. TATZ, *The Vow of Benevolent Conduct: Studies in Indo-Asian Art and Culture* (Commemoration Volume on the 75th Birthday of Acharya Raghuvira), Bd. 5, Neu-Delhi 1977, S. 160.

<sup>150</sup> Ebenda (S. 160–161).

„In any direction, however large the heaven,  
 Let me appease the sufferings of the unfortunate;  
 Establishing all creatures in happiness,  
 I will work for the benefit of all.“

- 19 a *qayu näčä* | *ondin singlar* || *uluš-lar* | *bar ärsär* ·  
 b *qalisiz tüz* | *uz idilip* || *utmiş-lar* | *ol sayu* ·  
 c *qavşatılmış* | *quvray ara* || *bodimant* | *orun-ta* ·  
 d *qačan ärsär* | *olurur-ın* || *qamay-un* | *körälim* : :

Wie viele Länder es auch in den zehn Richtungen geben mag,  
 (wie) in all diesen<sup>151</sup> restlos gleich wohl ausgestattet die Siegreichen  
 unter der (sie) umgebenden Schar auf dem Bodhimaṇḍa-Thron  
 wann auch immer sitzen, wollen wir alle zusammen sehen.

Der Skr.-Text hat folgenden Wortlaut:<sup>152</sup>

- 28 a *eka-rajāgri rajopama-kṣetrāṃ*  
 b *tatra ca kṣetri acintiya buddhām*  
 c *buddha-sutāna niṣaṇṇaku madhye*  
 d *paśyīya bodhi-carīṃ caramāṇaḥ.*

Die Übersetzung E. LEUMANNs:<sup>153</sup>

Auf der Spitze eines einzigen Stäubchens (mir) die (an Zahl) den  
 Stäubchen vergleichbaren (Buddha-)Gebiete (vorstellend möchte ich  
 sie erschauen)  
 und auf diesem Gebiete die undenkbar (zahlreichen) Buddha's,  
 die mitten unter den Buddha-Söhnen sitzenden,  
 möchte ich erschauen, indem ich das (auf die) Vollerkenntnis (abzie-  
 lende) Leben wandle.

Auch hier sind die uig. Abweichungen bzw. Zusätze durch den Stabreim  
 bedingt. Der erste Vers allerdings könnte auch einer anderen Strophe  
 entstammen, wo die Buddhaländer mit den zehn Richtungen verbunden  
 werden.<sup>154</sup> Fälle wie *utmiş* „Jina“ als Äquivalent für skr. *buddha* sind schon  
 behandelt worden.

<sup>151</sup> ARAT, *ETŠ* Nr. 13<sub>74</sub> „her temelde“ (*ul sayu*).

<sup>152</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 32.

<sup>153</sup> WATANABE S. 45.

<sup>154</sup> Vgl. Strophe 14 Vers a: *yāvata keci daśad-diśi kṣetrās* (WATANABE S. 31).

Abschließend sei noch die letzte Strophe dieses Gedichtteils erörtert:

- 30 a *tuyu yapa* | *üč ödtäki* || *ol qamay* | *utmış-lar* ·  
 b *tuḍyu bodi* | *yorïγ-larïn* || *atruq qut* | *qolunč-ïn* ·  
 c *tolpï tözün* | *yorïγ-ïn ymä* || *tolγurup* | *tošγurup* ·  
 d *tuyunmiş-lar* | *iligi-ning* || *tuymaq-ïn* | *tuyalim* : :

Wir wollen ganz und gar den von allen Siegreichen der drei Zeiten eingehaltenen Bodhi-Wandel, das vorzügliche Gelübde und den Wandel des 'All-Edlen' vollbringen (Hend.) und die Erkenntnis des Königs der Erkannthabenden einsehen.

Die Übereinstimmung mit der Skr.-Strophe 41 ist nahezu perfekt:<sup>155</sup>

- 41 a *ye ca triyadhva-gatāna jinānām*  
 b *bodhi-cari-praṇidhāna-viśeṣāḥ*  
 c *tān ahu pūraya sarvi aśeṣām*  
 d *bhadra-cariya vibudhyiya bodhim.*

Und (Wünsche) welche den in den drei Zeiten sich findenden Siegern in besonderm Grade (als) fromme Wünsche (welche das die) Vollerkenntnis (vorbereitende) Leben (kennzeichnen, gegolten haben, gelten und gelten werden), diese möchte ich alle ohne Ausnahme erfüllen (und) möchte (dadurch) in (Befolgung von Samanta-)Bhadra's religiösem Leben (dereinst) zur Vollerkenntnis erwachen.

Mit dem in dieser Strophe 30 (= skr. 41) ausgedrückten Wunsch, durch die Befolgung des *Samantabhadracaryā*-Gelübdes die Bodhi, das höchste Ziel der Mahāyāna-Buddhisten, zu erlangen, ist ein gewisser Abschluß eines Textes erreicht, obwohl im *Bhadracaryā*-Text selbst noch weitere Strophen folgen. Wie aus der S. 145 ff. gegebenen Übersicht hervorgeht, ist die Anordnung der *Bhadracaryā*-Strophen in Anzangs Nachdichtung eine völlig andere. Ob diese einem Prinzip folgt, konnte noch nicht festgestellt werden. Im Vergleich zur Reihenfolge der *Bhadracaryā*-Strophen lassen sich aber immerhin zwei Linien festhalten. Anzangs Strophen 12 – 16 entsprechen den letzten Strophen des *Bhadracaryā*-Textes 46, 57 – 60. Abgesehen von einigen Sprüngen und Rückgriffen zeigt auch der zweite Teil, die Strophen 17 bis 30, eine gewisse Kontinuität von den *Bhadracaryā*-Strophen 20 bis 41.

Die Erkenntnis, daß Anzangs Strophen bis hierher mit den *Bhadracaryā*-Strophen übereinstimmen, ermöglicht nicht nur die Auffüllung der fehlenden Verse in der uig. *Bhadracaryā*-Übersetzung, sondern eröffnet auch die

<sup>155</sup> WATANABE S. 33, Übersetzung LEUMANNs bei WATANABE S. 46.

Möglichkeit des Vergleichs zweier unterschiedlicher Übersetzungen desselben Textes. Bevor ich im folgenden einige Ergebnisse aus diesem Vergleich vorlege, gebe ich eine Tabelle der Entsprechungen:

Nummer der Strophe

(a) Zehn-Gelübde-Wandel	2	3	26	46	30	12	11	13	14	15	16.
(b) Bhadracaryā	1	3 + 4	34	35	41	46	55	57	58	59	60.

Für jedes dieser elf Beispiele seien zunächst die Texte in der schon praktizierten Art gegenübergestellt:

(a) 2	a	<i>yatvi-sinča</i>		<i>tikvi-sinča</i>		<i>on singlar</i>		<i>üč ödki</i> ·
	b	<i>yalanguq-lar</i>		<i>arслан-inga</i>		<i>yumqı-qa</i>		<i>qalisız</i> ·
	c	<i>yapa qat qat</i>		<i>ärklig toor-ı</i>		<i>alqinčsiz</i>		<i>körüg-nüng</i> ·
	d	<i>yaratınyu</i>		<i>yangı üzä</i>		<i>yükünmäk</i>		<i>qılalim</i> ::
(b) 1	a	<i>qayu näčä</i>		<i>üč ödki</i>		<i>on-tin singlarqı</i>	:	
	b	<i>qamaγ kiši</i>		<i>yalanguq</i>		<i>arслан-lar-inga</i>	:	
	c	<i>qatčıy-sızın</i>		<i>süşülmış</i>		<i>üč uγur-ların</i>	:	
	d	<i>qalisız</i>		<i>barča yapa-qa</i>		<i>yükünürmn</i>	:	
(a) 3	a	<i>birär qoy-ta</i>		<i>qoy sanınča</i>		<i>nom uγuş</i>		<i>ol oq</i> ·
	b	<i>birär-ıntä</i>		<i>birlä toy-luy</i>		<i>burxan-lar</i>		<i>saqınıp</i> ·
	c	<i>bir bir ün-tä</i>		<i>uz taqşut-luy</i>		<i>taluy-lar</i>		<i>üntürüp</i> ·
	d	<i>birär burxan</i>		<i>ädgü-lärin</i>		<i>ür ödün</i>		<i>ögälim</i> ::
(b) 3	a	[bir pa]rm[a]nu		ičintä		qooy-lar sanınča	:	
	b	[bir] quvraγ-lıy		burxan-lar		anta ärür tip	:	
	c	[birtä]m-lädi		qalisız		nom uγuş-ınta	:	
	d	birgärü yumqı		bo yanglıy		taplayur-män	:	
4	a	tükädinčsiz		taqşut-luy		uluy taluy-lar	:	
	b	tüzüklüg		sävıgıg		ün-lär ägsig-lär	:	
	c	tükäşiğčä		aγızımdın		tükäl ündürür	:	
	d	tüü törlüg		uz ögdı		stap sözläyür-m[än]	::	
(a) 26	a	<i>burun ärtmiş</i>		<i>öngdün uç-tin</i>		<i>kin ödkätägi</i> ·		
	b	<i>bulung yıngaq</i>		<i>sayu</i>		<i>ol oq bir yanglıy</i> ·		
	c	<i>burq sarq qılıp</i>		<i>uγuluq-suz</i>		<i>uluş idıgın</i> ·		
	d	<i>buñ orun-ı</i>		<i>birär qoy-ta</i>		<i>büdürü idälim</i> ::		
(b) 34	a	<i>uz idıgıg</i>		<i>üč ödtäki</i>		<i>qayu bar-inča</i>	:	
	b	<i>uluş-larıy</i>		<i>qoy uç-ınta</i>		<i>köşündürüp</i>	:	
	c	<i>uul-suz tüpsüz</i>		<i>yıngaq sayu</i>		<i>bo oq yang-lıy</i>	:	
	d	<i>utmiş-lar-ning</i>		<i>uluş-inga</i>		<i>kirü biläyin</i>	:	

- (a) 46 a *kin käligmä* | *öd-lär-täki* || *yirtinčü* | *yula-si* ·  
 b *king täring yig* | *nomluγ tilgän* || *ävürür* | *ïduq-lar* ·  
 c *kirtü amrilmış* | *nirvan bulγu* || *uyray-lïγ* | *näčä ärsär* ·  
 d *kinätmätin* | *oqadmatin* || *kin yaqin* | *barzun-lar* : :
- (b) 35 a *qayu ol kinki* | *yirtinčü-nüng* | *yula-lar-ï* :  
 b *qang-lar-ïm(i)z* | *nom-luγ tilgän* | *ävürürkä* :  
 (c+d fehlen)
- (a) 30 a *tuyu yapa* | *üč ödtäki* || *ol qamay* | *utmış-lar* ·  
 b *tuđyu bodi* | *yorïγ-larin* || *aıruq qut* | *qolunč-in* ·  
 c *tolpï tözün* | *yorïγ-in ymä* || *tolyurup* | *toşγurup* ·  
 d *tuyunmiş-lar* | *iligi-ning* || *tuymaq-in* | *tuyalim* : :
- (b) 41 a *[a]lqu üč ödki* | *utmış-lar-ning* | *yorïγ-larï* :  
 b *arıš arïγ* | *qut qolunčuy* | *tolun bütgärip* :  
 c *ayaγuluq* | *tolpï tözün* | *yol-ï üzä* :  
 d *adruq uluγ* | *tuyunmaq-ïγ* | *tuyunaıyın* : :
- (a) 12 a *amtï nätäg* | *bo kök qalıγ* || *niz-vani* | *qilınč-lar* ·  
 b *alqu tinly* | *alqinmasar* || *apamu* | *bolyınča* ·  
 c *ančulayu oq* | *bizing ymä* || *qut qolunč-larim(i)z* ·  
 d *anı täg qk* | *alqinmazun* || *anča-qa-* | *-täginčä* : :
- (b) 46 a *ä[rtm]ä-tin* | *bo kök qalıγ* | *tinly uγuşı-ï* :  
 b *äsringü* | *qilınč-lï* | *kiliš nizvani* :  
 c *ärtmäk[s]iz* | *bo munï täg-lär ärtgü öd-kädägi* :  
 d *'ängäyü* | *mäning bo qut qolunčum* | *alqinmaşun* : :
- (a) 11 a *ol samantabadiri-ning* || *yorimış* | *yig yorïγ* ·  
 b *otγurađi* | *mančuşiri* || *örıdmiş* | *qut küsüş* ·  
 c *oza-qï bo* | *toquz törlüg* || *iş-läriq* | *isläyü* ·  
 d *onunč buyan* | *ävirmäkig* || *ävirä* | *birälim* : :
- (b) 55 a *alp biliglig* | *ïduq qutluγ* | *mančuşiri täg* :  
 b *ayaγuluq* | *tolpï tözün* | *bodis(a)t(a)v täg* :  
 c *alqu ödtä* | *olar-qa iyin* | *ögrätिंगü üçün* :  
 d *amtï muna* | *buyan-larimın* | *ävürür-mn* : :
- (a) 13 a *apam bizing* | *bo yaş-ïm(i)z* || *alqinγu* | *öd bolsar* ·  
 b *alqu törlüg* | *tıdıγ-ïm(i)z* || *alqinzun* | *otγuraq* ·  
 c *amita aba* | *burxan yuüzin* || *yugärü* | *biz körüp* ·  
 d *arıγ sukavađi* | *uluş-ta* || *tuyalim* | *tärk tavraq* : :
- (b) 57 a *aγtuq bolup* | *isig öşüm* | *üzülgü tuş-ta* :  
 b *alqu qilınč-lïγ* | *tıdıγ-larim* | *yumqï tariqïp* :  
 c *amita ayuşı* | *burxan manga* | *yugärü közünüp* :  
 d *arđuq mängilig* | *yirtinčü-tä* | *barïp tuγayın* : :

- (a) 14 a *otʻyurađi* | *ol burxan-niŋg* || *üskintä* | *tuʻysar-biz* ·  
 b *umuy-umuz* | *samantabadi-ri-niŋg* || *yorıy-i* | *tolʻyu ücün* ·  
 c *on törlüg bo* | *qut küsüş-üg* || *ädgüti* | *tudalim* ·  
 d *ooqʻ-suz tutči* | *tinly-lar-niŋg* || *asiy-in* | *qilyu ücün* : :
- (b) 58 a *ol uluŝ-ta* | *mn barıp* | *tuʻya birlä qk* :  
 b *oza bo qut* | *qolunč-qa* | *tükäl-lig bolup* :  
 c *otʻyuraq bir* | *ägsüksüz* | *ongay tolʻyurup* :  
 d *on-tin siŋgar* | *tinly-larqa* | *asiy qılayin* : :
- (a) 15 a *äng baŝtiŋqi* | *tuyum üzä* || *linxu-a-ta* | *tuʻyalim* ·  
 b *ärtä tangisug* | *ol burxan-niŋg* || *mantal-in* | *körälim* ·  
 c *ädgün barmiš* | *ülgü-länčsiz* || *yruq-luy* | *üskintä* ·  
 d *äsügsüz čin* | *v(i)yak(i)rit* || *alqış-iy* | *alalim* : :
- (b) 59 a *uʻrayu ol* | *burxan-niŋg* | *nomluʻy toyin-ta* :  
 b *uʻcuz q(i)y-a* | *linxu-a ičintä* | *tuʻyup bälğürüp* :  
 c *umuʻy-umuz* | *ülgülänčsiz* | *yorıy-lıy-niŋg* :  
 d *utru-sinta* | *burxan qutınga* | *alqış alayin* : :
- (a) 16 a *tuyunmiŝ-lar* | *iligi-niŋg* || *alqış-in* | *biz alıp* ·  
 b *turqaru ödün* | *yüz ming koldi* || *ridi* | *taŝyarıp* ·  
 c *tolp tinly-niŋg* | *asiy-in* || *büdürür* | *küč üzä* ·  
 d *turum ara* | *onfin siŋgar* || *tolıyu* | *käŝalim* : :
- (b) 60 a *tuyunmiŝ-niŋg* | *ol alqış-in* | *alu birlä qk* :  
 b *turum ara* | *yuz kolti* | *ät'öz bälğürtüp* :  
 c *tolp-tin siŋgar* | *kuü kälilig* | *küčümin yatıp* :  
 d *t[u]yu yapa* | *tinly asiyin* | *bütüräyin* : :

Die wichtigsten Unterschiede zwischen den beiden Dichtungen zeigen sich in folgender Weise.

a) Unterschiede auf der Ebene der metrischen Struktur

Da die formalen Fragen des Versbaus erst im V. Kapitel behandelt werden, nenne ich hier nur die beiden Hauptunterschiede, die sich leicht feststellen lassen:

1. Die *Bhadracaryā*-Verse sind meist Zwölf- oder Dreizehnsilber zu drei Takten (S. 388 f.), demgegenüber beträgt die Silbenzahl je Vers im Zehn-Gelübde-Wandel 14, gegliedert in zwei Halbverse mit je zwei Takten à 4 Silben im 1. und à 3 Silben im 2. Halbvers. Schematisch läßt sich die Versstruktur wie folgt darstellen:

*Bhadracaryā*-Verse: 4 + 4 + 4 (12), 4 + 4 + 5 (13) u. a.;  
 Zehn-Gelübde-Wandel: 4 + 4 || 3 + 3 (14).

2. Während in der *Bhadracaryā*-Nachdichtung keine Zäsurenalliteration vorliegt, kommt diese im Zehn-Gelübde-Wandel in 88 von 200 Zeilen (= 44%) vor. Da diese Struktur (zufälligerweise) in den Parallelbeispielen nicht gut dokumentiert werden kann, führe ich hier noch eine andere Strophe an:

- 28 a *qīlilmš-ča* | *qīlinc kūčīn* || *qīr-a alqīp* | *aritīp* ·  
 b *qīmīrašur* | *nišvani kūčīn* || *qīduyu* | *tūkādīp* ·  
 c *qīrmalayur* | *š(i)mnu kūčīn* || *qīšyaru* | *qorqīdīp* ·  
 d *qīnīy üzä* | *tolp-i tözün* || *kūčīn būdgarālīm* : :

Die Macht der Taten, was auch getan wurde, wollen wir zerbrechen.  
 Die Macht der erregenden Leidenschaften wollen wir gänzlich vernichten.<sup>156</sup>

Die Macht des zerstörenden Māra wollen wir einzwängen und ihn fürchten lassen.

Mit Begeisterung wollen wir die Macht des All-Edlen vollenden.

Gegenüber den Vorlagen hat der uig. Text den drei Übelständen Attribute hinzugefügt, im übrigen besteht eine genaue Übereinstimmung:<sup>157</sup>

- 38 a *karma-balaṃ pariśodhayamānaḥ*  
 b *kleśa-balaṃ parimardayamānaḥ*  
 c *Māra-balaṃ abalaṃ karamāṇaḥ*  
 d *pūrayi Bhadra-carī-bala sarvāṃ.*

3. Von den elf Beispielen haben nur drei denselben Stabreim, in den anderen Fällen hat der Dichter, wohl mit Absicht, unterschiedlichen Anfangsreim gewählt.

b) Unterschiede auf der stilistischen Ebene

1. Hier möchte ich zunächst Beispiele für synonyme Ausdrücke aufführen, die auch in anderen Texten denkbar wären: *isiq öz* „Leben“ (wörtl.: „heißes Selbst“) im *Bhadracaryā*-Text [im folgenden: (b)] 57a // *yaš* „Leben (auch Lebensalter)“ im Zehn-Gelübde-Wandel [im folgenden: (a)] 13a; *üzülgü tuš* „Zeitpunkt des Abgeschnittenwerdens (= Sterbens)“ (a) 57a // *alqīnyu öd* „Zeit des Vergehens (= Sterbens)“ (b) 13a; *tarīq-* „sich entfernen“ (b) 57b // *alqīn-* „vergehen“ (a) 13b; *arđuq mängilig yirtinčü* „äußerst selige Welt“ (b) 57d // *arīy sukavađi uluš* „reines Sukhāvati-Reich“ (a) 13d (skr. *sukhā-*

<sup>156</sup> *qīdu-* „vernichten“ < mong. *qīdu-* „töten, niedermetzeln“ (*TMEN* I, 351 < atü. *qīd-* „sich an etwas in feindl. Sinne machen, vernichten“). *ARAT, ETŠ* Nr. 13<sub>110</sub> las *qīduyu*, doch ist deutlich *qīduyw* geschrieben (vgl. Faksimile *ETŠ* S. 471).

<sup>157</sup> WATANABE S. 33.



*vati-kṣetra*); *turum ara* (hier:) „ständig“<sup>158</sup> (b) 60b // *turqaru ödün* „ständige Zeit“ (a) 16b (kein entsprechendes Wort in der Vorlage); *quvrayliγ burxanlar* „Buddhas mit (ihrer) Schar“ (b) 3b // *toyluy burxanlar* „id.“ (a) 3b u. a.

2. Als werkspezifische synonyme Ausdrucksweisen könnte man die folgenden Beispiele nennen: *qatč̄ysüz̄in süş̄ülmış̄ üč̄ uyur-lar̄in* „unvermischt (?) mit den gereinigten drei Bereichen“ (b) 1c // *yapa qat qat ärkliḡ toor-ï alq̄inč̄-süz̄ körüg-nüng yarat̄inγu yanḡi üz̄ä* „in einer Weise, in der alle Sinnesorgan-Netze Mal für Mal unerschöpfliche Formen schaffen“ (?) (a) 2cd (die Vorlage hat den einfachen Ausdruck *kāyatu vāca manena prasannaḥ* „hingebungsvoll in Leib, Rede (und) Gemüt“ (vgl. S. 129); *ol uluṣ-ta* „in jenem Reich“ (b) 58a // *ol burxan-nüng üskintä* „angesichts jenes Buddha“ (a) 14a (skr. *tatra* „dorthin“<sup>159</sup> [Prājña] 彼國 *bi guo* „jenes Reich“).<sup>160</sup>

3. Manche Differenzen überschreiten jedoch bereits die stilistischen Grenzen: *ol burxan-nüng nomluy toyin-ta* „in jener Dharma-Schar des Buddha“ (b) 59a // *ol burxan-nüng mantal-in körälim* „wir wollen das Maṇḍala des Buddha sehen“ (a) 15b (skr. *jina-maṇḍali* [für *jina-maṇḍale*])<sup>161</sup>.

4. Des weiteren gibt es eine Reihe von Zusätzen, bald im *Bhadracaryā*-Text, bald im Zehn-Gelübde-Wandel. Diese Wörter, für die sich keine Vorbilder im Original finden lassen, sind meist bedingt durch die strophische Alliteration, sie tragen über die stilistische Differenzierung hinaus zu einer inhaltlichen Ausweitung, bisweilen auch Verdeutlichung, aber meist nur Andersartigkeit bei: *aγtuq bolup* „hinfällig geworden“ (b) 57a // — (Original: —); *otyuradi* „sicher“ (a) 14a // — (Original: —); *tinly uyüş̄i* „Lebewesenstamm“ (b) 46a // *alqu tinly* „alle Lebewesen“ (a) 12b (skr. *sattva*, chin. 衆生 *zhong sheng*):<sup>162</sup> *amt̄i* „jetzt“ (a) 12a // — (Original: — ) u. a.

c) Unterschiede auf der morphologisch-syntaktischen Ebene

Einige der folgenden Beispiele haben auch Züge, die sich auf die stilistische Ebene projizieren lassen.

1. *üč̄ ödki on-tin s̄ingarḡi* „in den drei Zeiten und in den zehn Gegenden befindlich“ (b) 1a // *on s̄ingar üč̄ ödki* „id.“ (a) 2a. Vor *s̄ingar* „Gegend, Richtung“ muß das Wort immer mit dem Suffix *+tin*<sup>163</sup> stehen, so kann man die Auslassung allenfalls als poetische Lizenz ansehen, denn *ontin s̄in-*

<sup>158</sup> UW 172 b *turum ara* „sofort“, einmal aber Übersetzung von chin. 必 *bi* „sicherlich, regelmäßig, immer“ (Ht Pek. 24 a 11).

<sup>159</sup> 58 a WATANABE S. 35.

<sup>160</sup> T. 293, Bd. 10, S. 848 a 11.

<sup>161</sup> 59 a WATANABE S. 35; IDUMI (vgl. Anm. 100) S. 234.

<sup>162</sup> WATANABE S. 33 (46 b); T. 293, Bd. 10, 848 a 17.

<sup>163</sup> A. V. GABAIN, *Über Ortsbezeichnungen im Altürkischen*: StOr. 14: 5 [Helsinki 1950], S. 11–13.

gar würde an dieser Stelle eine Silbe zu viel enthalten. Ähnliches mag für das Fehlen des Zugehörigkeitssuffixes +*qä* gelten.

2. *yalanguq-lar arslan-inga* „den Menschen-Löwen“ (a) 2b // *kiši yalanguq arslan-lar-inga* „den Menschen (Hend.)-Löwen“ (b) 1b. Geht man vom chin. Text, der hier 人師子 *ren shi zi* hat,<sup>164</sup> aus, kann man nicht entscheiden, welcher uig. Form der Vorzug zu geben ist. Doch der Skr.-Text macht es deutlich: *nara-simhāḥ* „Menschen-Löwen“ (Nom. Pl.), so auch sak. *ba'y-sūṇa sarauva*.<sup>165</sup> Demzufolge sollte man uig. \**yalanguqlar arslanlaringa* erwarten, doch zeigen die Belege, daß beides möglich ist. Im übrigen haben die uig. Verse als Entsprechung für skr. *sarva* „alle“ vorangestellt *qamay* bzw. nachgestellt *yumqī-qa qalīsiz*.

3. *yükünürmn* „ich verneige mich“ (b) 1d // *yükünmāk qılalim* „wir wollen Verneigung machen“ (a) 2d. Durchgehend haben die *Bhadracaryā*-Verse Verbformen in der 1. Pers. Sg. wie im Skr.-Text, die Verse des Zehn-Gelübde-Wandels dagegen Verbformen in der 1. Pers. Pl. Zu bemerken ist, daß Konstruktionen des Typs Verbalnomen auf + *māk* + *qıl-* „machen“ nicht gerade üblich sind.

4. *qooy-lar saninča* „nach der Zahl von Staubkörnern“ (b) 3a (in einem fünf-silbigen Kolon) // *qoy saninča* „id.“ (a) 3a (in einem viersilbigen Kolon). Im Skr.-Text steht *rajopama* „vergleichbar dem Staub“ (allerdings dürfte E. LEUMANN [vgl. S. 143] Recht haben, wenn er diesen Ausdruck als „[an Zahl] den Stäubchen vergleichbar“ übersetzt). Amoghavajras Übersetzung folgt streng dem Skr.-Text, hat also kein Wort für „Zahl“, doch Prājña hat 數 *shu* (vgl. S. 130).

5. *ögdi stap sözläyür-m[än]* „ich spreche (rezitiere) Lobpreise (Hend.)“ (b) 4d // *ögälim* „wir wollen loben“ (a) 3d. Skr. *stavamī* „ich preise“.<sup>166</sup> Zur Person des Verbs vgl. Punkt 3.

6. *ävirür-mn* „ich wende zu“ (b) 55d // *ävirä birälim* „wir wollen (intensiv) zuwenden“ (a) 11d. Die Bedeutung der analytischen Verbform mit *bir-* „geben“, das seine eigentliche Bedeutung verloren hat, ist nicht immer dieselbe gewesen.<sup>167</sup> Hier dürfte kein Unterschied vorliegen.

7. *burxan manga yügärü közünüp* „der Buddha möge mir gegenwärtig erscheinen“ (b) 57c // *burxan yuüzün yügärü biz körüp* „das Antlitz des Buddha mögen wir gegenwärtig schauen“ (a) 13c. Der Skr.-Text hat *saṃmukha paśyīya taṃ Amitābham* „(mir) zugewendet möchte ich sehen den Ami-

<sup>164</sup> So in allen Versionen.

<sup>165</sup> ASMUSSEN (vgl. Anm. 71) S. 8.

<sup>166</sup> SKR. 4 d WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 29.

<sup>167</sup> Vgl. beispielsweise V. I. RASSADIN, *Morfologija tofalarskogo jazyka v sravnitel'nom osveščeniü*, Moskau 1978, S. 150.

tābha“,<sup>168</sup> während chin. 面見 *mian jian* „(vor seinem) Antlitz sehen“<sup>169</sup> im Zehn-Gelübde-Wandel so übersetzt wurde, daß *mian* „Gesicht, Antlitz“ auf Buddha bezogen wurde, im *Bhadracaryā*-Text dagegen liegt vermutlich chin. 見 in der Lesung *xian* „erscheinen, manifest werden“<sup>170</sup> vor.

8. *tīnly-larqa asiy qīlayīn* „den Lebewesen will ich Nutzen schaffen“ (b) 58d // *tīnly-lar-nīng asiy-īn qīlyu ücün* „um den Nutzen der Lebewesen zu schaffen“ (a) 14d. Skr.: *sattva-hitam kari* „das Wohl der Wesen möchte ich machen“,<sup>171</sup> chin. 衆生利益 *zhong sheng li yi* in Amoghavajras Übersetzung.<sup>172</sup>

9. *linxu-a ičintä* „im Inneren des Lotos“ (b) 59b // *linxu-a-ta* „im Lotos“ (a) 15a. Nur Amoghavajras Version hat außer vorangestelltem 於 *yu* „in“ noch ein nachgestelltes 中 *zhong* „Mitte“.<sup>173</sup>

10. *yirtinčü-nüng yula-lar-ī* „die Fackeln der Welt“ (b) 35a // *yirtinčü yula-sī* „die Fackel der Welt“ (es dürfte jedoch Pl. gemeint sein) (a) 46a. Skr.: *loka-pradīpās* „Leuchten der Welt“ (Epitheton für die Buddhas).<sup>174</sup>

11. *tuya birlä qk* „wird man nun geboren“ (b) 58a // *tuysar-biz* „wenn wir geboren werden“ (a) 14a; *alqışin alu birlä qk* „die Prophezeiung nun empfangend“ (skr. *vyākaraṇam pratilabhya*)<sup>175</sup> (b) 60a // *alqışin biz alip* „die Prophezeiung empfangen wir“ (a) 16a. Den beiden Beispielen zufolge dient die Konstruktion Konverb + *birlä qk* dazu, der Verbform einen „vorsatz“-artigen Charakter zu verleihen. Da diese Form bisher unbeachtet blieb, sei hier wenigstens auf eine moderne Sprache hingewiesen, wo eine ähnliche Konstruktion recht häufig ist. In einem Epos der Tuba-kiži heißt eine Strophe wie folgt:<sup>176</sup>

*Onoyto mätir ayda la*<sup>177</sup>  
*samara bičikti qolgo tudunup*  
*ayılga qapşây kire berdy.*  
*D'er-D'enisti körö lo*  
*Äzen d'aqşı suradä.*

Der Held, so sprechend,  
hielt den Brief Samaras in den Händen,  
ins Haus lief er schnell.  
D'er-D'enis sehend,  
begrüßte er ihn.

<sup>168</sup> Skr. 57 c WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 34.

<sup>169</sup> T. 293, Bd. 10, S. 848 a 10.

<sup>170</sup> MATHEWS 860 (c).

<sup>171</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 35.

<sup>172</sup> T. 297, Bd. 10, 881 b 8.

<sup>173</sup> T. 297, Bd. 10, 881 b 9.

<sup>174</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 32.

<sup>175</sup> WATANABE S. 35.

<sup>176</sup> N. A. BASKAKOV, *Dialekt Černevyč tatar (Tuba-kiži), Teksty i perevody*, Moskau 1965, S. 284 Z. 65 ff.

<sup>177</sup> *la* usw. geht auf *birlä* zurück.

## d) Inhaltliche Unterschiede

Abschließend seien einige Fälle erörtert, die Unterschiede im Textverständnis oder in den Vorlagen vermuten lassen.

1. Was sofort auffällt, ist der unterschiedliche Buddhaname: *amita ayuši* „Amitāyus“<sup>178</sup> (b) 57c // *amita aba* „Amitābha“ (a) 13c. Zwar ist es klar, daß mit beiden Namen derselbe Buddha gemeint ist, doch stellt sich die Frage, ob man aus den Unterschieden auf die Vorlagen schließen kann. Der Skr.-Text schreibt Amitābha,<sup>179</sup> während die sak. Form *armyāyi* lautet,<sup>180</sup> die auf Amitāyus zurückgeführt wird.<sup>181</sup> Prājñas chin. Fassung hat die Transkription 阿彌陀 *e mi tuo*,<sup>182</sup> eine Form, die auf eine mögliche Kontamination der mittelindischen Formen von *amitābha* und *amitāyus* zurückweist.<sup>183</sup> Diese chin. Transkription wurde von den Uiguren in der Gestalt *Abita* übernommen.<sup>184</sup> Amoghavajras genauere Übertragung bringt den Namen in der Übersetzung 無量光 *wu liang guang* „Unbegrenzter Glanz“ (= *Amitābha*).<sup>185</sup> Aus dieser Sachlage heraus ist es wahrscheinlich, daß der Uigure eher Prājñas Variante übertragen hat, allerdings auf unterschiedliche Weise eben.

2. Ein ähnlicher Unterschied beruht, wie ich annehme, auf einem Kopistenfehler: *ülgülänčsiz yoriγ-līγ* „unermeßlichen Wandel habend“ (b) 59c // *ülgülänčsiz yruq-luy* „unermeßlichen Glanz habend“ (a) 15c. Zwar gibt es unter den Buddhanamen des Bhadrakalpa einen gewissen *Anantavikrāmin*, chin. 無邊行 *wu bian xing*,<sup>186</sup> dieser dürfte hier aber nicht in Frage kommen. Statt *yoriγ-līγ* ist vielmehr *yruqluy* zu lesen. Da beide Wörter sehr ähnlich aussehen und annähernd in gleicher Häufigkeit vorkommen, konnte einem Abschreiber ein solcher Fehler leicht unterlaufen. K. RÖHRBORN hat für

<sup>178</sup> Vgl. *UW* 118 f. Die neue Lesung K. RÖHRBORNS mit -š- (Das altindische Lehn-  
gut [vgl. Anm. 119] S. 340 nebst Anm. 20) ist überzeugend, weniger seine Erklärung  
auf S. 341. Ich nehme direkte Entlehnung aus der obliquen Skr.-Form (*namo*) 'mitā-  
yuše an, vgl. hier S. 225.

<sup>179</sup> WATANABE S. 34 (57 c).

<sup>180</sup> ASMUSSEN (vgl. Anm. 71) S. 36.

<sup>181</sup> ASMUSSEN (vgl. Anm. 71) S. 42.

<sup>182</sup> T. 293, Bd. 10, 848 a 10.

<sup>183</sup> M. YAMADA, *Kangyōkō — Murjōjubutsu to Amidabutsu —*: Ryūkokudaigaku  
ronshū 408 (April 1976), S. 92—93.

<sup>184</sup> *UW* 37 a. Nur im Titel der *Sukhāvati*-Fragmente kommt dagegen *amita(ki)*  
vor, vgl. hier: I., Anm. 136.

<sup>185</sup> T. 297, Bd. 10, S. 881 b 6.

<sup>186</sup> F. WELLER, *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa*, Leipzig 1928, Nr. 215  
(S. 22—23).

BT II, 337 einen Schreibfehler in der umgekehrten Richtung aufgezeigt.<sup>187</sup> Mit Ausnahme des sak. Textes, wo wieder *armyāyi* vorliegt,<sup>188</sup> haben die Vorlagen übereinstimmend *Amitābha* / *wu liang guang*.<sup>189</sup>

3. Als ein drittes Beispiel sei schließlich der folgende Zahlenunterschied genannt: *yuz kolti* „hundert Koṭis“ (b) 60b // *yuüz ming koldi* „hunderttausend Koṭis“ (a) 16b. Dem Autor geht es kaum um eine konkrete Zahl, sondern vielmehr um eine unvorstellbar hohe: (skr.) *nirmita-koṭi-śatebhir anekaiḥ* „in vielen Koṭi-Hunderten von geschaffenen (Körpern)“.<sup>190</sup>

Da sich außer diesen Nachdichtungen des *Bhadracaryā*-Textes auch eine uig. Prosaübersetzung angefundnen hat, möchte ich am Beispiel einer Strophe die verschiedenen Möglichkeiten der Übersetzung demonstrieren. Dazu habe ich die Strophe 46 (nach der Zählung der Skr.-Strophen) ausgewählt. Für jeden Pāda gesondert werden untereinander folgende Texte gegeben: 1. Skr.-Text nach K. WATANABE,<sup>191</sup> 2. chin. Version von Prājña,<sup>192</sup> 3. uig. Prosaübersetzung der chin. Version von Prājña nach einem uig. Blockdruck,<sup>193</sup> 4. Anzangs *Bhadracaryā*-Übersetzung nach *ETŠ* Nr. 16,<sup>194</sup> 5. der mit 4 übereinstimmende Wortlaut nach einer uig. Kursivhandschrift,<sup>195</sup> 6. Anzangs Nachdichtung im Zehn-Gelübde-Wandel nach *ETŠ* Nr. 13.<sup>196</sup>

Strophe 46, Pāda a:

1. *yāvata niṣṭha nabhasya bhaveyyā*
2. 乃至虛空世界盡 *nai zhi xu kong shi jie jin*
3. 'āngmīntīn kök qalīy yirtinčü uγuš-ī alqīn'īnčāqadāgi :
4. ä[ng]m[ī]n-tīn bo kök qalīy tīnly uγuš-ī :
5. ing-mīndīn<sup>197</sup> bo kök qalīy tīnly uγuš-ī [.]
6. amtī nātäg bo kök qalīy nizvani qilīnč-lar .

<sup>187</sup> UW 186 b.

<sup>188</sup> ASMUSSEN (vgl. Anm. 71) S. 37.

<sup>189</sup> SKR. WATANABE S. 35 (59 d); chin. T. 293, Bd. 10, S. 848 a 14; T. 297, Bd. 10, S. 881 b 10.

<sup>190</sup> SKR. 60 b WATANABE S. 35.

<sup>191</sup> WATANABE S. 33.

<sup>192</sup> T. 293, Bd. 10, S. 848 a 17–18.

<sup>193</sup> Blockdruckfragment der Berliner Turfan-Sammlung: U 4460, Z. 6–11.

<sup>194</sup> *ETŠ* Nr. 16<sub>65–68</sub>.

<sup>195</sup> Fragment der Berliner Turfan-Sammlung: U 5122 recto 4–7.

<sup>196</sup> *ETŠ* Nr. 13<sub>45–48</sub>.

<sup>197</sup> Diese Form spricht für die Richtigkeit der Annahme K. RÖHRBOENS, daß 'āng (= eη), und nicht ang (= aη), zu lesen ist (vgl. UW 162 a: Hyperplene-Schreibung für äη).

## Pāda b:

1. *sattva aśeṣata niṣṭha tathaiva*
2. 衆生及業煩惱盡 *zhong sheng ji ye fan nao jin*
3. *tīnly ulatī qīlīnč nizvani alqīnyīnčaqadāgi ymā :*
4. *āsringū qīlīnč-lī kilīš nizvani :*
5. [*ā*] *sringū qīlīnč-lī kilīš nizvani .*
6. *alqu tīnly alqīnmasar apamu bolyīnča .*

## Pāda c:

1. *karmatu kleśatu yāvata niṣṭhā*
2. 如是一切無盡時 *ru shi yi qie wu jin shi*
3. *muntay osuy-luy alqu-nung alqīnmaq-tiy öd bolmay-īnča :*
4. *ärtmäk[si]z bo munī täg-lär ärtgü öd-kädāgi :*
5. *ärđmäk-siz bo munī [tä]g ärđgü ödkädāgi*
6. (= Pāda d) *anī täg gk alqīnmazun anča-qa-täginčä :*

## Pāda d:

1. *tāvata-niṣṭha mama prapīdhānam*
2. 我願究竟恒無盡 *wo yuan jiu jing heng wu jin*
3. *māning qut qolunmaq-īm ymā birtāmlig bolup turqaru alqīnmaqsız bolzun :*
4. *'ängäyü māning bo qut qolunčum alqīnmaşun :*
5. [*än*] *gäyü māning bo qut qolunčum alqīnmazun*
6. (= Pāda c) *ančulayu oq bizing ymā qut qolunč-larīm(i)z .*

Nach diesen *Samantabhadracaryā*-Variationen möchte ich jetzt wieder auf Anzangs Gedicht *ETS* Nr. 13 zurückkommen. Wir haben gesehen, daß die Teile A und B+C weitgehend mit den *Bhadracaryā*-Versen übereinstimmen, wegen der Verschiedenheit in der Nachdichtung können sie jedoch als ein relativ selbständiges Werk betrachtet werden. Die Gründe für die zweimalige Übersetzung desselben Werkes durch Anzang sind heute noch nicht klar, so bleibt uns nur auf die Tatsache hinzuweisen. Man darf jedoch hinzufügen, daß mit Anzangs Zehn-Gelübde-Wandel eine Dichtung vor uns liegt, die an der Grenze von Übersetzung und Originalwerk zu sehen ist. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die folgenden Teile betrachten.

Soweit ich feststellen konnte, haben die Teile D—F keine direkten Vorlagen.

D umfaßt die Strophen 31 bis 33, die noch einmal auf die Notwendigkeit hinweisen, die Gedanken auf die Entstehung der Bodhi zu richten und entsprechende Zeremonien der Verehrung (*yuküngü törü*, 32d) und des Lobpreisens (*öggülük öd*, 33d) durchzuführen.

- 31 a **bo iŝ üčün** | *bodi-s(a)t(a)v* || *yol-ınga* | *kirgü ärür* ·  
 b **bodis(a)t(a)v** | *bolayın tip* || **bodičit** | *alyu ärür* ·  
 c **bodičit-ning** | *alyu yangın* || **boŝyunup** | *bilgü ärür* ·  
 d **boŝyunıyali** | *küsüş-lüg-lär* || **bo saqınč** | *qilyu ärür* :

Um dieser Sache willen ist der Bodhisattva-Weg zu betreten.  
 'Ich will Bodhisattva werden!' — (so) ist Bodhicitta zu erwerben.  
 Das Ritual des Bodhicitta-Erwerbens ist zu lernen und zu wissen.  
 Diejenigen, die den Wunsch haben, es zu lernen, haben diesen  
 Gedanken zu schaffen.

In fünf Strophen (34–38) werden im sich anschließenden Teil E fünf  
 sündhafte Handlungen beschrieben.

Undankbarkeit durch Unwissen:

- 34 a **uqa bilü** | *umamaq-tin* || **oqaŋip** | *qaltim(i)z* ·  
 b **uz ödlämiŝ** | *öđ äriğin* || **unilip** | *qaltim(i)z* ·  
 c **una anıng** | *tılday-ınta* || **tätrü** | *ävri lip* ·  
 d **udun niŝvani-qa arsiqıp** || *utlisiz* | *boltumuz* : :

Wegen des Unvermögens zu erkennen und zu wissen sind wir zurück-  
 geblieben.

Die wohl gemeinten Ratschläge (Hend.) haben wir vollkommen ver-  
 gessen.

In der Folge dessen nun sind wir verkehrt gewandelt und,  
 von sündigen Leidenschaften betrogen, undankbar geworden.

Sünden infolge der drei Grundübel (Gier, Zorn, Unwissenheit):

- 35 a **özni ögüp** | *yad-ni irip* || **ölmikü** | *azlanu* ·  
 b **övkä üzä** | *örlät ilip* || **göčäyü** | *käk-läyü* ·  
 c **ürküt tutči** | *tärz körüm-üg* || **öriđmäk** | *baŝlay-lıy* ·  
 d **öngi öngi** | *tsuy irinčü* || *yaŝuq-lar* | *yaŝtim(i)z* : :

Anfangen (mit den Sünden), [1] sich selbst zu loben, andere zu  
 tadeln, *ölmikü*<sup>198</sup> gierig zu sein,

[2] von Zorn erregt feindlich zu sein und zu hassen,

[3] immer und ständig falsche Ansichten hervorzubringen,

haben wir verschiedene Sünden (Hend.) und Vergehen begangen.

<sup>198</sup> Geschrieben: 'wylmykw (für das mittlere -y- könnte man eventuell auch -'lesen).

## Verachtung des rechten Dharma:

- 36 a *ay-i üküš* | *ađ bälgü-lär üzä* || *añiru* | *sözlämiš* ·  
 b *anī buzup* | *ađqay sayu* || *ärtürü* | *kišlämiš* ·  
 c *abipiray* | *yol-in aşıp* || *angγaru* | *umatın* ·  
 d *ariš arıγ* | *čın nom tözin* || *ayγy-lap* | *irtim(i)z* : :

(Indem wir) mit sehr vielen Namen und Zeichen unterscheidend  
 gesprochen haben,

haben wir ihn (d. h. den rechten Dharma) zerstört; den Weg der alle  
 Begriffe äußerst geheimhaltenden

Bedeutungen (*abhi-prāya*) haben wir verfehlt, (so) nicht verstehen  
 könnend,

haben wir die Wurzel des ganz reinen, wahren Dharma schlecht ge-  
 macht und verachtet.

## Verletzung von Leben und Fehlen von Mitfreude:

- 37 a *inčsirädgü* | *ängädgü-tä* || *ivip trk* | *tavranu* ·  
 b *intki yaray* | *qılınγu üçün* || *inilü* | *yalvüru* ·  
 c *ıyın ögirmäk-lig iš-ig* || *ınaru* | *kämišip* ·  
 d *istim tulčī* | *ädgü yiltiz* || *isilgü* | *qıl-tim(i)z* : :

Beim Beunruhigen und Quälen eilends schnell dabei seiend,  
 um das Passende (Hend.) zu verrichten, nachlässig (?)<sup>199</sup> seiend,  
 haben wir die Tat der Mitfreude fortgeworfen und  
 stets und ständig der guten Wurzeln Verminderung bewirkt.

## Abschneiden des Verhaltens, das zum Verlassen des Hausstandes führt:

- 38 a *ödün ödün* | *äv-lig barq-lıγ* || *qın-lıq-ta* | *bäklälip* ·  
 b *üküš ilig* | *tuđuy üzä* || *bäkürü* | *baγlalip* ·  
 c *öši saqinč* | *saqınmadın* || *öšälip* | *ađqanıp* ·  
 d *ünüş yol-ča* | *barγu ävriš* || *üštümüz* | *käztim(i)z* : :

<sup>199</sup> ARAT übersetzt ETŞ 13<sub>146</sub>: „aşağılık işleri yapmak için, alçalıp yalvararak“. Meinem Übersetzungsvorschlag liegt die Annahme zugrunde, daß Vers b antithetischen Parallelismus zum Vers a aufweist: *intki yaray* (das Wort *intki* ist noch ungeklärt) „das Passende (Wortpaar)“ ist des öfteren belegt, vgl. CAJ 14 (1970), S. 231 f.; BT XIII Nr. 38.26, so daß in *yalvar-* kaum das übliche Verb „flehen“ stecken dürfte. Vielleicht ist *yalvır-* zu lesen, dies könnte zu alt. (u. a.) *šalbır* „sorglos, unbedacht, unvorsichtig, unaufmerksam, unsauber, unordentlich“ (R IV, 967; N. A. BASKAKOV, *Dialekt kumandincev (Kumandī-kīzi)*, Moskau 1972, 271 b) gehören, obwohl die übliche lautliche Entsprechung atü. *y-* = alt. *d'*- ist. Auch *inil-*, Passiv von *in-*, ist mir nicht klar.



Alle Zeit im Gefängnis von Haus und Hof eingeschlossen,  
durch viele Haftungen und Bindungen fest (daran) gebunden,  
ohne *öşü*<sup>200</sup>-Gedanken zu denken, litten<sup>201</sup> wir und waren behaftet  
und haben das Verhalten, das auf den Weg des Verlassens (des Haus-  
standes) führt, abgeschnitten (Hend.).

Die folgenden 5 Strophen (39–43) bilden den Teil F. Bevor sich in dessen letzter Strophe der Dichter selbst nennt, werden Unterweisungen dargelegt, wie man sich aus dem sündhaften Treiben befreien kann. Dabei ist die Strophe 39 eine schöne Bestätigung, dafür, daß die Buddhisten, wie bereits W. BARUCH und J. NOBEL<sup>202</sup> annahmen, dem *Deśanā*-Kapitel des *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* für das Bekennen der Sünden eine besondere Bedeutung beimaßen.

- |      |                    |  |                    |  |                 |  |                      |
|------|--------------------|--|--------------------|--|-----------------|--|----------------------|
| 39 a | <i>amtī munung</i> |  | <i>yuründäg-in</i> |  | <i>qilyali</i>  |  | <i>tavranip ·</i>    |
| b    | <i>altun yruq</i>  |  | <i>yältrig-liv</i> |  | <i>sudur-ga</i> |  | <i>tayanip ·</i>     |
| c    | <i>ayiy qilinč</i> |  | <i>öçgü iş-tä</i>  |  | <i>aşuqu</i>    |  | <i>ävrilip ·</i>     |
| d    | <i>anta basa</i>   |  | <i>utli yanqi</i>  |  | <i>işlämiş</i>  |  | <i>kärgäk ol : :</i> |

Ist man jetzt bemüht, dagegen ein Heilmittel zu schaffen,  
muß man sich auf das 'Gold-Glanz (Hend.)-Sūtra' stützen,  
sich eilends in den Taten, die die schlechten Handlungen löschen, üben  
(eigentlich: drehen)  
und danach Dankbarkeit (Hend.) erweisen.

Die Strophen 40 und 41 nennen die Bedingungen, unter welchen man den Status eines Mahāpuruṣa (uig. *uluy är*) erreichen kann:

- |      |                      |  |                    |  |                  |  |                     |
|------|----------------------|--|--------------------|--|------------------|--|---------------------|
| 40 a | <i>birök kim-lär</i> |  | <i>angbaşlayu</i>  |  | <i>bodičit</i>   |  | <i>oritip ·</i>     |
| b    | <i>birtämlädi</i>    |  | <i>nomuy bulyu</i> |  | <i>saqinč</i>    |  | <i>turyursar ·</i>  |
| c    | <i>bir ucluy-in</i>  |  | <i>köni nomuy</i>  |  | <i>qop öd-tä</i> |  | <i>küşädip ·</i>    |
| d    | <i>bitimäk-tä</i>    |  | <i>ulatı iş</i>    |  | <i>birgärü</i>   |  | <i>büdürsär : :</i> |

<sup>200</sup> ARAT, *ETS* 13<sub>151</sub>: „geçit hakkında hiç düşünmeden“. Die Bedeutung ist zweifellos zutreffend, doch fehlt noch die Erklärung der Herleitung von dem Verb *öt* „the basic connotation is movement through or over . . . ‘to pass over . . .’; ‘to give up, renounce (something)’ . . .“ (*ED* 39 a). Es liegt vielleicht eine ungewöhnliche *Krasis* vor.

<sup>201</sup> *öşäl*- „leiden“, vgl. K I, 196 (*är özäldi* „The man suffered and persisted in a matter without finding speedy relief“, DANKOFF—KELLY I, 193); *KB Index* S. 371 (dazu S. TEZCAN, *Kutadgu Bilig Dizini Üzerine*: TTK-Belleten 45/2 (1981), S. 57: „izdirap çekmek“). ARAT, *ETS* 13<sub>151</sub>: „sarılıp saplanıp“, ohne Erklärung.

<sup>202</sup> W. BARUCH, *Maitreya d'après les sources de Sérinde*: RHR 132 (1946), S. 75; NOBEL 1937, S. XXXIV ff.

Wenn jemand zuerst Bodhicitta hervorbringt und  
den Gedanken, den höchsten Dharma zu erlangen, entstehen läßt;  
(und wenn er) mit einem auf ein Ziel gerichteten (Sinn) den wahren  
Dharma alle Zeit behütet und  
die Taten angefangen mit dem Schreiben<sup>203</sup> gleichermaßen vollendet;

- 41 a *una bo tört* | *tapïγ iš-in* || *umš-ča* | *idärip* ·  
b *uṣati aning* | *tidiγ-lar-in* || *uturu* | *kiḍärip* ·  
c *uyan ärzi* | *yrly-inga* || *udu iyin* | *ävriksär* ·  
d *utli yangi* | *qilmš bolur* || *uluy är* | *aḍanip* : :

(und wenn er) nun die Sache dieser vier Opfer<sup>204</sup> nach Vermögen  
betreibt,  
ständig deren Hindernisse opponierend entfernt,  
wenn er dem Ausspruch des Deva-ṛṣi folgend wandelt,  
wird er 'großer Mann' genannt, der Dankbarkeit (Hend.) erwiesen hat.

Im VI. Kapitel (Die Dhāraṇī des ganz reinen Landes) des *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* wird ausgeführt, daß Bodhicitta nur erreicht werden kann, wenn man vollkommen bewandert ist in den Dharmas.<sup>205</sup> In diesem Sinn ist vermutlich auch die Strophe 40 zu verstehen. In der Strophe 42 wendet sich Anzang direkt an seine Hörer:

- 42 a *anin amtī* | *tözün-lärim* || *anī inča* | *bilinqlär* ·  
b *alp-in bulmš* | *bo at'öznung* || *asïγ-in* | *alinglar* ·  
c *ayturulmš* | *oḍ ärigi* || *aḗirdly* | *ongarip* ·  
d *alqinmaq-siz* | *ayiliq-ïγ* || *alyu iš* | *qilinglar* : :

Deshalb jetzt, meine Edlen!, dies wisset so:  
Zieht Nutzen aus diesem schwer erlangbaren (Menschen)körper!  
Die verkündeten Ratschläge (Hend.) erkennt deutlich und  
vollbringt Taten, den unerschöpflichen Schatz<sup>206</sup> zu erlangen!

In den ersten beiden Versen der diesen Teil beschließenden Strophe wird der Nutzen des Gedichts genannt:

<sup>203</sup> In den Sūtratexten kommt oft die folgende Reihe vor: *bitisär bititsär oq̄sar oq̄tsar* „wenn man (das Sūtra) schreibt, schreiben läßt, rezitiert, rezitieren läßt“ (z. B. *TT* VI, 52).

<sup>204</sup> Vielleicht sind darunter die viererlei „Opfer“ (*pūjā*) zu verstehen, die bei NAKAMURA 513 c erwähnt werden: Nahrung, Kleidung, Schlafstelle, Medizin.

<sup>205</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 124 ff.

<sup>206</sup> *SH* 381 a: „無盡藏 (*wu jin zang*) The inexhaustible treasury.“ als Sinnbild der buddhistischen Lehre, vgl. NAKAMURA 1336 d.

- 43 a *amtī muna* | *bo yukünčüg* || *ariγ qut* | *qolunčuy* ·  
 b *anī birök* | *kim-lär tuḡsar* || *ariḡur* | *qilinč-iy* ·

Wer jetzt nun diesen Lobpreis (*vandanā*) (und) das reine Gelübde einhält, beseitigt die (schlechten) Taten.

Die anderen beiden Verse enthalten die Angabe, daß Anzang dieses Gedicht verfaßt hat:

- 43 c *antsang üzä* | *yaratilmış* || *taḡrut-in* | *sözläyü* ·  
 d *alınğlar ay* | *tözün-lärim* || *anudmış* | *bulunčuy* : :

Die von Antsang geschaffene Dichtung rezitierend,  
 empfängt, o meine Edlen, den vorbereiteten Lohn!

Die unübliche Plazierung der Verfasserschaftsangabe hat offensichtlich auch bisher verhindert, daß das Wort *antsang* als Dichternamen erkannt wurde. Erst vor kurzem hat auch M. SHÖGAITO auf diese Tatsache hingewiesen.<sup>207</sup>

Die letzten 7 Strophen (Teil G) stellen in gewissem Sinne einen *Pariṇāmanā*-Text dar. Im einzelnen werden folgende Themen behandelt.

Die Gläubigen mögen wie Sudhana<sup>208</sup> in das Tor (der zur Befreiung führenden Lehre)<sup>209</sup> eintreten:

- 44 a *qayu buyan* | *ol muntin* || *qaşyanıldi* | *ärsär* ·  
 b *qamay tınly* | *uyuş-ı ücün* || *ävirmäk* | *qılur-mn* ·  
 c *qaltı sudani* | *ol urı tąg* || *qalisiz* | *birğärü* ·  
 d *qata qata alqinčsiz körüg-lüg* || *qapıγ-qa* | *kirzünlär* : :

Was an Puṇya hieraus erworben wird,  
 wende ich allen Lebewesenstämmen zu.

Mögen sie wie der junge Herr Sudhana restlos (alle) zusammen  
 immer wieder in das Tor der unerschöpflichen Gestalten eintreten!

Die folgende Strophe (45) entspricht der *Bhadracaryā*-Strophe 33:

- 45 a *yapa qamay* | *üč ödtäki* || *yalanguq* | *arslan-in* ·  
 b *yalanguz bir* | *k(a)şan ödtä* || *yapıḡu* | *tüz körüp* ·  
 c *yana yilvi* | *barıγ-ı-lıγ* || *qutrulmaq* | *küč üzä* ·  
 d *yaratınγu* | *iş-lärintä* || *y(a)rp yaratınzun-lar* : :

<sup>207</sup> SHÖGAITO *Uig. bunken* I, S. 39 Anm. 34. Vgl. hier S. 307 ff.

<sup>208</sup> Im *Avatamsakasūtra* wird berichtet, wie der Knabe Sudhana „Reichhaltiger“ unter der Führung des Bodhisattvas Mañjuśrī eine geistige Reise nach Süden unternimmt, dem die Huayan-Buddhisten einen besonderen Sinngehalt beilegen, vgl. dazu T. DOI, *Das Kegon Sutra*, Tokio 1978, S. 21 ff.

<sup>209</sup> SH 284 b (門 men) „A door; gate; a sect, school, teaching, especially one leading to salvation or nirvāṇa.“

Alle, sämtliche Menschen-Löwen der drei Zeiten  
 mögen sie in einem einzigen Augenblick *yapīdu*<sup>210</sup> richtig sehen;  
 ferner mögen sie durch die Kraft der Befreiung — durch Zauber-  
 Gebahren —  
 in den zu übenden Taten sich fest üben !

Der Vergleich mit dem Skr.-Text der Strophe 33 mag zeigen<sup>211</sup>, daß die Nachdichtung der Vorlage ziemlich genau — sieht man einmal von der Pāda-Umstellung c — d ab — entspricht:

- 33 a *ye ca triyadhva-gatā nara-siṃhās*  
 b *tān ahu paśyīya eka-kṣaṇena*  
 c *teṣu ca gocarim otari nityaṃ*  
 d *māya-gatena vimokṣa-balena.*

Die Pādas c und d sind auch in der uig. Prosa-Übersetzung der chin. Version von Prājñā erhalten:<sup>212</sup>

- c *ymä qk uṣatī k[iräyi]n buržan-lar-niṅ ađqanʻyu uγuṣ-inga :*  
 d *yilvi-kä oqšatī ošmaq qutrulmaq üzä ulatī čoγ-luγ yalin-liγ küč üzä :*

Während in Anzangs Nachdichtung 45d nur eine ungefähre, sinngemäße Wiedergabe des Skr.-Pādas 33c ist, hat die uig. Prosa-Übersetzung der chin. Version, die den Text Wort für Wort überträgt, einen Fehler. Der chin. Text der Pādas c und d lautet:<sup>213</sup>

- c 亦常入佛境界中 *yi chang ru fo jing jie zhong*  
 d 如幻解脱及威力 *ru huan jie tuo ji wei li*

Skr. *gocara* „Bereich, Gebiet“ wurde durch chin. *jing jie* übersetzt. Nach HN 122b ist *jing jie* gleichbedeutend mit *jing* allein, welches für skr. *artha*, *gocara* und *viṣaya* stehen kann. Um den zweigliedrigen chin. Ausdruck im Uig. durch zwei Wörter wiederzugeben, hat der Uigure *jing* als *ađqanʻyu* und *jie* als *uγuṣ* übersetzt. Da jedoch üblicherweise uig. *ađqanʻyu* für skr. *viṣaya* steht, suggeriert der Begriff hier einen vom Skr. abweichenden Sinn.

<sup>210</sup> *yapīdu* ist vermutlich ein „frozen converb“ von *yap-üt-* (vgl. M. ERDAL, *Voice and Case in Old Turkish*, S. 323, 326 ff.); die Bedeutung sollte „ganz und gar“, „richtig“ o. ä. sein, vgl. kirg. *ǰabil-* (zu *ǰap-*) „2. dvigat'sja skopom, massoj; delat' čto-l[ibo] kollektivno, vsem vmeste“ (JUDACHIN, *Kirg.-russk. slov.* 209 a); *ǰapirt* (oder: *ǰabila-ǰapirt*) „skopom, splos', vse celikom“ (JUDACHIN, *Kirg.-russk. slov.* 232 a).

<sup>211</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 32.

<sup>212</sup> Blockdruckfragment der Berliner Turfan-Sammlung: T I μ (U 4668), Z. 1—3.

<sup>213</sup> T. 293, Bd. 10, S. 847 c 9.

Auch die Strophe 46 nimmt Bezug auf den *Bhadracaryā*-Text.

46 a	<i>kin käligmä</i>		<i>öd-lär-täki</i>		<i>yirtinčü</i>		<i>yula-si</i> ·
b	<i>king täring yig</i>		<i>nomluy tilgän</i>		<i>ävürür</i>		<i>iduq-lar</i> ·
c	<i>kirtü amrilmış</i>		<i>nirvan bulyu</i>		<i>uyray-liy</i>		<i>näčä ärsär</i> ·
d	<i>kinätmätin</i>		<i>oqadmatin</i>		<i>kin yaqin</i>		<i>barzun-lar</i> : :

Was an Leuchten der Welt in den später kommenden Zeiten,  
an Heiligen, die das Rad der weiten, tiefen, guten Lehre drehen,  
an denen, die die Absicht haben, das wahre, ruhige Nirvāṇa zu  
erlangen, sein mag,  
(so) mögen (die Gläubigen), ohne sich zu verspäten (Hend.), später  
(ihnen) nahe kommen!

Der Skr.-Text dieser Strophe lautet:<sup>214</sup>

35	<i>ye ca anāgata-loka-pradīpās</i>		<i>teṣu vibudhyana cakrapravṛttim</i>
	<i>nirvṛti-darśana niṣṭha-praśāntim</i>		<i>sarvī ahaṃ upasaṃkrāmi nāthām.</i>

Sieht man von einigen Zusätzen wie im 2. Pāda *king täring yig* oder im 4. Pāda *kin* ab, besteht weitgehende Übereinstimmung. Gemäß der Struktur der anderen Strophen in diesem Teil steht das Prädikat allerdings in der *zun*-Form, nicht in der 1. Person Sg.

Die Strophe 47 mit ihrer Mahnung, Puṇya und Prajñā zu erwerben, ist eine Nachdichtung der Strophe 27 des *Bhadracaryā*-Gedichts.

47 a	<i>bolmaq sayu</i>		<i>bo sansar-ta</i>		<i>tuyum-uy</i>		<i>tutmış-lar</i> ·
b	<i>boş taş yiyip</i>		<i>buyan bilgä</i>		<i>biligig</i>		<i>alqinčsiz</i> ·
c	<i>puḍyil arıy</i>		<i>qooş yorıy-lı</i>		<i>samadi</i>		<i>qutrulmaq</i> ·
d	<i>bo bo ädgü-</i>		<i>-lärin</i> <sup>215</sup> <i>tolu</i>		<i>ayılıq</i>		<i>büḍzün-lär</i> : :

Die in diesem Saṃsāra (in) jeglicher Existenzform eine Geburt erhalten,  
mögen ganz und gar<sup>216</sup> ansammeln Puṇya und Jñāna unerschöpflich;  
*puḍgala*-reiner<sup>217</sup> (oder) zweifacher Wandel<sup>218</sup>, Samādhi, Befreiung:  
mit diesen Vorzügen mögen sie eine volle Schatzkammer vollenden!

<sup>214</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 32.

<sup>215</sup> *ETŞ* 13,<sup>188</sup> *edgü-lerig*, doch dürfte der letzte Buchstabe nur deshalb nach unten gezogen sein, so daß er fast wie *-k* aussieht, weil die Zeile gefüllt werden sollte.

<sup>216</sup> Vgl. N. A. BASKAKOV, *Dialekt Černevyh tatar (Tuba-kiži)*, Moskau 1966, S. 109 b: „boş 1. pustoj; 2. soveršenno ves', celikom.“

<sup>217</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 20.3 Anm.; *puḍgala* „Individuum“.

<sup>218</sup> *qooş* (meist mit zwei *-ww-* geschrieben) „Paar“, *ED* 670 a.

Man vergleiche dazu den Skr.-Text:<sup>219</sup>

27 *sarva-bhaveṣu ca saṃsaramāṇaḥ puṇyatu jñānatu akṣaya prāptaḥ*  
*prajñā-upāya-samādhi-vimokṣaiḥ sarva-guṇair bhavi akṣaya-kośaḥ.*

Wieder sind einige Zusätze festzustellen, die aber leicht erklärlich sind, im übrigen auch nicht oder nicht wesentlich den Sinn ändern. Schwierigkeiten indes bereitet Pāda c, wo anstelle von skr. *prajñā-upāya*, chin. 定慧方便 *ding hui fang bian* nach Prājñās Version<sup>220</sup> die unklare uig. Wendung *pudγil ariy qooṣ yoriγ-lī* steht. Chin. *ding hui* „Meditation und Weisheit“<sup>221</sup> ist die Wiedergabe von skr. *prajñā*: die uig. Entsprechung *pudγil ariy* „*pudgala*-rein“ ist mir unklar. Skr. *upāya* „Mittel“ wird als Terminus durch chin. *fang bian* übersetzt.<sup>222</sup> Wie damit uig. *qooṣ yoriγ* in Übereinstimmung zu bringen ist, ist ein ungelöstes Problem. Nur als eine vage Vermutung sei in Erwägung gezogen, daß der Uigure eventuell statt *bian* das Zeichen 使 *shi* vor sich hatte oder ersteres so gelesen hat: Legt man die Bedeutung „To employ; to use“<sup>223</sup> zugrunde, könnte eine uig. Übersetzung durch *yoriγ* nicht undenkbar sein. In einem solchen Fall würde für *fang* womöglich die Bedeutung „To compare; side by side“<sup>224</sup> in Frage kommen. Doch steht diese Erklärung im Widerspruch zu der üblichen guten Kenntnis der buddhistischen Realien, über die Anzang und die anderen uig. Übersetzer verfügten!

Die Strophe 48 rekapituliert die wichtigsten Leitsätze der ersten *Saman-tabhadracaryā*-Strophen:

48 a *öz baxṣi-qa* | *üč ärdini* || *qut-inga* | *inanip* ·  
 b *ögdi sözlöp* | *tapiγ tutup* || *öz boṣuy* | *qolunu* ·  
 c *öngi-lär-ning* | *buyan-inga* || *tüz iyin* | *ögirü* ·  
 d *ürküt nom-lap* | *ür turzun tip* || *ödügči* | *bolzun-lar* : :

Sie mögen auf den eigenen Guru und die Majestät des Triratna vertrauen,

Lobpreise sprechen, Verehrungsoffer bereithalten, selbst um Vergebung (von Sünden) bitten,

über die Puṇyas der anderen sich ebenmäßig mitfreuen

und bitten (Bittende sein), daß (die Buddhas) lange predigen mögen, und daß (sie) lange verweilen mögen.

<sup>219</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 32.

<sup>220</sup> T. 293, Bd. 10, S. 847 b 27.

<sup>221</sup> Vgl. SH 255 a.

<sup>222</sup> HN 191 ab.

<sup>223</sup> MATHEWS 5770.

<sup>224</sup> MATHEWS 1802 (f).

Im einzelnen sind es folgende Grundsätze, die die ersten sieben der 10 Gelübde repräsentieren: (1) Zuflucht zum Triratna (vgl. Anzangs Zehn-Gelübde-Wandel [ETŠ Nr. 13] Str. 2 // *Bhadracaryā*-Gedicht Str. 1–3), (2) Lobpreis (3 // 4), (3) Verehrungsopfer (4 // 5–7), (4) Bitte um Sündenvergebung (5 // 8), (5) Mitfreude (6 // 9), (6) Bitte, daß die Buddhas predigen mögen (7 // 10) und (7) Bitte, daß die Buddhas verweilen mögen (8 // 11). Denselben Aufbau zeigt die *Bhadracaryā*-Strophe 12:<sup>225</sup> 12 *vandana-pūjana-deśanatāya modan'-adhyeṣaṇa-yācanatāya*. Somit dürfte auch diese Strophe auf den *Bhadracaryā*-Text zurückgehen. Nicht enthalten im Skr.-Text ist die Zufluchtnahme zu den „Drei Juwelen“ (*triratna*), die im Uig. noch durch das tantrische Element, die Zufluchtnahme zum eigenen Guru (vgl. auch ETŠ Nr. 13, Strophe 9), erweitert wurde.

In der vorletzten Strophe werden die drei letzten der 10 Gelübde zusammengefaßt:

- |      |                       |  |                        |  |                 |  |                       |
|------|-----------------------|--|------------------------|--|-----------------|--|-----------------------|
| 49 a | <i>öngräki ol</i>     |  | <i>burxan-lar ning</i> |  | <i>öriḍmiš</i>  |  | <i>yorimiš</i> ·      |
| b    | <i>ögräḍingü</i>      |  | <i>iki törlüg</i>      |  | <i>iš-lärin</i> |  | <i>iš-läyü</i> ·      |
| c    | <i>özlüg-lär-ning</i> |  | <i>ašay-inga</i>       |  | <i>udu iyin</i> |  | <i>ävrilip</i> ·      |
| d    | <i>örmiš tuy-miš</i>  |  | <i>buyan-ların</i>     |  | <i>ävirü</i>    |  | <i>birzün-lär</i> : : |

Sie mögen die zu lernenden zweierlei Taten ausführen, die von den früheren Buddhas hervorgebracht und praktiziert wurden; sie mögen den Vorstellungen der Belebten gemäß wandeln, und sie mögen die entstandenen (Hend.) Verdienste zuwenden!

(8) Befolgen des Buddha-Weges (vgl. Zehn-Gelübde-Wandel, Str. 9), (9) Befriedigung der Wünsche aller Lebewesen (10) und (10) Verdienstzuwendung (11).

In der letzten Strophe drückt Anzang den Gedanken aus, daß die Lehre bewahrt werden möge:

- |      |                        |  |                      |  |                                 |
|------|------------------------|--|----------------------|--|---------------------------------|
| 50 a | <i>tört uluy tüš</i>   |  | <i>büḍgü-singä</i>   |  | <i>uyrayu tilday-ï</i> ·        |
| b    | <i>törüm-ä-ning</i>    |  | <i>oşyu-singa</i>    |  | <i>soqa al altay-ï</i> ·        |
| c    | <i>töz tüp tayšing</i> |  | <i>kirtü nomuy</i>   |  | <i>töpü-tä iltinü</i> ·         |
| d    | <i>törü-sinčä</i>      |  | <i>til-tä sözlöp</i> |  | <i>kongül-tä tuḍzun-lar</i> : : |

Sie mögen die grundlegende (Hend.), wahre Mahāyāna-Lehre, die die besondere Ursache zur Vollendung der vier großen Früchte<sup>226</sup> ist,

<sup>225</sup> WATANABE (vgl. Anm. 68) S. 30.

<sup>226</sup> Vgl. 四果 (*si guo*) „The four phala, i. e. fruitious, or rewards — srota-āpanna-phala, sakradāgāmi-phala, anāgāmi-phala, arhat-phala, i. e. four grades of arhatship.“ (SH 177 a).

die das sichere Mittel (Hend.) zur Befreiung der Geschöpfe<sup>227</sup> ist, auf dem Scheitel tragen, der Vorschrift gemäß mit der Zunge rezitieren und im Sinn behalten.

Wie wir gesehen haben, sind vier Strophen des Teils G aus dem *Bhadracaryā*-Text übernommen:

Zehn-Gelübde-Wandel	45	46	47	48
<i>Bhadracaryā</i> -Text	33	35	27	12.

Zusammenfassend kann man Anzangs „Zehn-Gelübde-Wandel“ als eine Mischung aus Strophen, die dem *Samantabhadracaryāpraṇidhāna* entnommen wurden, und aus eigenen Versen des Nachdichters charakterisieren. Dabei überwiegt der Anteil der ersteren (33 von 50), dennoch kommt dem Werk Anzangs dank der analysierten Verquickung ein durchaus eigenständiger Charakter zu. Wenn auch noch viele Probleme der Interpretation der Verse, insbesondere der Nichtübereinstimmungen, offen bleiben, so kann man zunächst feststellen, daß diese uig. Dichtung für die Erforschung des Huayan-Buddhismus, vor allem aber des *Samantabhadracaryāpraṇidhāna*, eine große Bedeutung hat.

### D 3 Zehn-Buddha-Vorzüge (*on ädgü*)

Das dritte Gedicht aus dem *Avatamsaka* stammt ebenfalls von Anzang, es wurde von R. R. ARAT als *ETŞ* Nr. 9 ediert. Erst kürzlich mußte M. SHŌGAIŦO feststellen, daß zu diesem Gedicht keine Vorlage in einer anderen Sprache zu finden sei.<sup>228</sup> Angesichts dessen, daß der Dichter in den ersten beiden Vierzeilern ausdrücklich seine Quelle nennt, überrascht die m. E. zu Recht getroffene Feststellung zunächst. Der Text dieser Einleitung lautet:

1 a	<b>buda</b> <i>avatansaka atl(i)γ</i>		<i>sudur ičindä</i> ·
	b <b>buşulmaq-siz</b>   <i>nom uyuş-qa</i>		<i>kirmäk bölükdä</i> ·
	c <b>bulung yingaq</b>   <i>sayu kälmiş</i>		<b>bodis(a)t(a)v-liγ</b> <sup>229</sup> ·
	d <b>buläđčilayu</b>   <i>yäyilmış</i>		<i>toy quvray ara</i> : :
2 a	<b>burxan oyli</b>   <i>tolpi tözüin</i>		<i>uyan ärşi-ning</i> ·
	b <b>bulunčsuz yig</b>   <i>ädgü-lärin</i>		<i>ögmiş š(u)lokda</i> ·
	c <b>burq sarq qilip</b>   <i>on ädgüsin</i>		<i>mn Antsang özüin</i> ·
	d <b>buyan küsüş</b>   <i>üzä goşmiş</i>		<i>taqşut başlandi</i> : :

<sup>227</sup> Vgl. P. ZIEME, *Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen*: Scholia, S. 228.

<sup>228</sup> SHŌGAIŦO *Uig. bunken* I, S. 32.

<sup>229</sup> ARAT, *ETŞ* 9<sub>3</sub>: -lar, vgl. jedoch Faksimile S. 446.



„Es beginnt das Gedicht, das ich selbst, Antsang, in dem Wunsch (nach) Puṇya über seine (d. i. des Buddhas) zehn Vorzüge gedichtet habe, ausgewählt (?)<sup>230</sup> aus den Versen (*śloka*), die unter der Schar (Hend.) von Bodhisattvas, die, aus allen Ecken und Winkeln gekommen, sich wie Wolken versammelt haben, der Buddhasohn<sup>231</sup> All-Edler [= Samantabhadra] über die unerreichbar guten Vorzüge des Mächtigen Rṣi<sup>232</sup> gelobt hat, (enthalten) im Kapitel ‚Eintreten in den unzerstörten Dharmadhātu‘ im ‚Buddhāvataṃsaka‘ genannten Sūtra.“

Der Kapitelname, sieht man einmal von dem durch die Alliteration bedingten Zusatz *buṣulmaqsiz* „unzerstört“ ab, entspricht genau dem 34. in Buddhahadras (T. 278) bzw. dem 39. Kapitel in Śikṣānandas (T. 279) Übersetzung des *Avataṃsakasūtra*: 入法界 *ru fa jie* „Eintreten in den Dharmadhātu“. Prājñas Version (T. 293) umfaßt nur dieses eine Buch. Die Suche nach Versen desselben oder ähnlichen Inhalts in den genannten drei Möglichkeiten verlief ergebnislos. So vermute ich, daß Anzang entweder ein uns heute nicht zugänglicher Text zur Verfügung gestanden hat oder, was wahrscheinlicher ist, daß er verschiedene Gedanken des Kapitels zur Grundlage für eine eigene Schöpfung gemacht hat.

Das Gedicht ist formal ganz streng aufgebaut, jeweils zwei Vierzeiler behandeln einen der zehn Vorzüge. Hinzu kommen zwei Strophen, die eine Zusammenfassung der zehn Vorzüge darstellen, und drei Abschlußstrophen. Die 27 Strophen verteilen sich demnach folgendermaßen:

Str. 1—2 Einleitung

Str. 3—22 Darlegung der zehn Vorzüge

Str. 23—24 Zusammenfassung der Str. 3—22

Str. 25—27 Abschluß.

Als Überschriften der nachstehenden Analyse verwende ich die in der Zusammenfassung vorkommenden Stichworte (vgl. Str. 23—24).

1. *umuy-umuz uyan alp-niŋg ät'öz b(ä)lgüsi* (23a) „Das Merkmal Körper des mächtigen Helden, der unsere Hoffnung (ist)“. Wie aus dem Text der dazugehörigen Strophen (3—4) hervorgeht, sind unter dem Begriff *ät'öz b(ä)lgüsi* hier nicht, wie K. RÖHRBORN annimmt,<sup>233</sup> die *Lakṣaṇas* gemeint, die ja bekanntlich nur Merkmale des Körpers sind, sondern das Hervor-

<sup>230</sup> Dieselbe unklare Wendung kommt *ET* § 13<sub>103</sub> vor.

<sup>231</sup> „Ein gewöhnlicher Beiname für einen Bodhisattva.“ (*HN* 204 b).

<sup>232</sup> = *devarṣi*, vgl. *UW* 221 b.

<sup>233</sup> *UW* 107 a.

bringen eines Körpers überhaupt, eines *rūpa-kāya* „material body (of a Buddha)“<sup>234</sup>.

3 a	<i>ayayuluq</i>		<i>umuy-umuz</i>		<i>birär tuş-larda</i> ·
	b <i>adın-lar-ning</i>		<i>asiγ-i ücün</i>		<i>kuü kälüg üzä</i> ·
	c <i>ančulayu</i>		<i>qaltı sumur</i>		<i>tay-lar xanī tāg</i> ·
	d <i>ay-i uluy</i>		<i>arđuq körklä</i>		<i>ät'öz b(ä)gürdür</i> ::
4 a	<i>aşu y(ä)mä</i>		<i>ol qangim(i)z</i>		<i>baγtaşinu</i> ·
	b <i>amrilip inč</i>		<i>täprämadin</i>		<i>olurmış ödtä</i> ·
	c <i>arıdı näng</i>		<i>simäksizin</i>		<i>alqu-tin singar</i> ·
	d <i>angsiz üküş</i>		<i>uluş-larda</i>		<i>tolu köşünür</i> ::

Unsere zu verehrende Hoffnung läßt zu allen Zeitpunkten zum Nutzen für die anderen durch Zauberkraft (*ṛddhi*) einen ebenso wie Sumeru, König der Berge, (seienden) sehr großen, äußerst schönen Körper erscheinen.

Oder auch wird unser Vater, wenn er im Paryāṅka-Sitz ruhig und friedlich, ohne Bewegung sitzt, (gleichzeitig) ohne daß er überhaupt etwas unternimmt, überall in ganz vielen Ländern voll in Erscheinung treten.

Zweifellos handelt es sich hier um den Buddha Vairocana, die zentrale Gestalt des Huayan-Buddhismus. Man vergleiche nur, was 杜順 Du shun (558—640) dazu äußerte:

„The past practices of the Buddha Vairocana  
Cause oceans of Buddha-lands to be purified.  
Immeasurable, incalculable, infinite,  
He freely pervades all places.  
The Dharma-body of the Tathāgata is inconceivable;  
It is formless, markless, and incomparable.  
He manifests a form and marks for the sake of living beings  
And there is no place he is not manifested.“<sup>235</sup>

2. *uşadı idur y(a)ruq-ları* (23b) „seine weitreichenden Lichtstrahlen“:

5 a	<i>qut buyan-lar</i>		<i>iligi-ning</i>		<i>qutluγ bod-inta</i> ·
	b <i>qulač-ča ärip</i>		<i>täp tägirmi</i>		<i>paryiş-i ärir</i> ·
	c <i>qurşadılu</i>		<i>yuz ming koldi</i>		<i>saninča yočan</i> ·
	d <i>quduluşu</i>		<i>aqilişu</i>		<i>y(a)ruq-lar ünär</i> ::

<sup>234</sup> Edg. 456 b.

<sup>235</sup> F. H. Cook, *Hua-yen Buddhism*, S. 91.

- |     |                      |  |                     |  |                           |
|-----|----------------------|--|---------------------|--|---------------------------|
| 6 a | <i>quḍyaryuluq</i>   |  | <i>vainiki-lar</i>  |  | <i>yaray-ı iyin</i> ·     |
| b   | <i>quruy-suz yig</i> |  | <i>asıy-larıy</i>   |  | <i>büdürgü üçün</i> ·     |
| c   | <i>qodı örü</i>      |  | <i>täğşindürü</i>   |  | <i>tolp-tin singlar</i> · |
| d   | <i>qum sanınča</i>   |  | <i>yirtinčü-lär</i> |  | <i>sayu yadılur</i> : :   |

Um den gesegneten Körper des Königs des Glücks und Segens ist eine ganz runde Aureole (*paryeşa*)<sup>236</sup>, ein Qulač<sup>237</sup> (groß).

In die Umgebung (bis zu) Yojanas<sup>238</sup>, 100 000 Koṭis, (weit) emanieren sich ergießend (Hend.) Lichtstrahlen.

Um den Gegebenheiten der zu befreienden Vaineyika-Wesen gemäß nicht-leeren, guten Nutzen zu vollenden, breiten sie sich, nach unten und nach oben zum Drehen veranlaßt, (nach) allen Richtungen (über) alle der Zahl nach (wie) Sandkörner (seienden) Welten aus.

3. *öz yaş ülgü-si* (23b) „sein Lebensmaß“:

- |     |                               |  |                        |  |                             |
|-----|-------------------------------|--|------------------------|--|-----------------------------|
| 7 a | <i>s(a)rvā'artasidi tigin</i> |  | <i>aḍ öngdün-lüg</i> · |  |                             |
| b   | <i>säkiz on yaş</i>           |  | <i>yaşamış-in</i>      |  | <i>körkiđmiş ärür</i> ·     |
| c   | <i>sartavaxi</i>              |  | <i>yolči yirči</i>     |  | <i>aşu-ča y(ä)mä</i> ·      |
| d   | <i>sanı yuz ming</i>          |  | <i>koldı nayut</i>     |  | <i>yıl ay yaşayur</i> : :   |
| 8 a | <i>saqınıp näng</i>           |  | <i>tüküđinčsiz</i>     |  | <i>sözlüg yidınčsiz</i> ·   |
| b   | <i>sansız üküş</i>            |  | <i>klp öd üzä</i>      |  | <i>ür kič sürilür</i> ·     |
| c   | <i>saşimsız yrp</i>           |  | <i>qut küsüş-lüg</i>   |  | <i>küči bar-intin</i> ·     |
| d   | <i>sansar uči</i>             |  | <i>tüpükginčä</i>      |  | <i>bäk mänggü turur</i> : : |

Als ‚Namen und Form (*nāmarūpa*)‘-Habender<sup>239</sup> (war er) Prinz Sarvārthasiddha

und hat ein Leben von achtzig Jahren gezeigt.<sup>240</sup>

Oder auch (als) Sārthavāha-Wegführer (Hend.)

lebt er Jahre und Monate<sup>241</sup>, an Zahl 100 000 Koṭi-nayutas.

<sup>236</sup> Vgl. *Edg.* 336 ab; zur Aureole (*vyomaprabhā*) NOBEL 1958, I. Bd., S. 46 Anm. 1.

<sup>237</sup> „fathom“, the distance between the finger-tips of two outstretched arms“ (*ED* 618 a).

<sup>238</sup> *yojana* „esp[ecially] a partic[ular] measure of distance“ (*MW* 858 a); vgl. *SH* 197 b.

<sup>239</sup> Der übliche Ausdruck für skr. *nāma-rūpa* ist *at öng*, vgl. *U* II 12<sub>19</sub>; vermutlich steht hier *öngdün* „vorn“ (vgl. *ED* 178 a) für *öng* „Farbe“ (vgl. *ED* 167 f.). Vgl. *HN* 351 b.

<sup>240</sup> *SH* 227 a; NOBEL 1958, I. Bd., S. 17 f.

<sup>241</sup> *yıl ay* „Jahre und Monate“, vgl. chin. 年月 *nian yue* „id.“, allgemein für „Jahre“ (vgl. *Kōkanwajiten* I, 1171 b; vgl. jap. *nengetsu*).

Ganz undenkbar, in Worten unausdrückbar  
 zahllos viele Kalpa-Zeiten hindurch verweilt er lange (Hend.).  
 Da er die Kraft des unverfehlbaren, starken Segensgelübdes hat,  
 bleibt er fest und ewig, bis das Ende des Saṃsāra erreicht ist.

4. *uĉuz bilmäk ötgürmäki* (23c) „sein leichtes Wissen und Duchdringen“:

- |      |                       |  |                      |  |                           |
|------|-----------------------|--|----------------------|--|---------------------------|
| 9 a  | <i>turqaru ödün</i>   |  | <i>könqül bilig</i>  |  | <i>basudĉi-lig-in</i> ·   |
| b    | <i>tuĉĉi yisdim</i>   |  | <i>ärtär kăĉär</i>   |  | <i>idigliĉ nom-lar</i> ·  |
| c    | <i>tuγmaq öĉmäk</i>   |  | <i>törü-lüg ol</i>   |  | <i>ürlügsüz titir</i> ·   |
| d    | <i>tuĉyaqlanγuluq</i> |  | <i>yapšinyuluq</i>   |  | <i>öz tözi yoq tip</i> :: |
| 10 a | <i>tuyunmiš-lar</i>   |  | <i>iligi-ning</i>    |  | <i>bilgä bilig-i</i> ·    |
| b    | <i>turum ara</i>      |  | <i>ärdä qisya</i>    |  | <i>bir k(a)šan ödtä</i> · |
| c    | <i>tolp üĉ ödki</i>   |  | <i>alqu nom-nung</i> |  | <i>tözün blgüsün</i> ·    |
| d    | <i>tuγu yumqı</i>     |  | <i>bir qalisiz</i>   |  | <i>tuyar ödgürür</i> ::   |

Die in immer(währender) Zeit mittels des Sinn-Bewußtseins (skr. *mano-vijñāna*)<sup>242</sup>

stets und ständig hindurchgehenden (Hend.) haftenden Dharmas<sup>243</sup>  
 sind dem Gesetz des Entstehens und Verlöschens (unterworfen)<sup>244</sup>  
 und unstetig,

sie haben kein eigenes Wesen, an dem festzuhalten und zu haften  
 wäre.<sup>245</sup>

Die Weisheit des Königs der Erleuchteten erkennt und durchdringt  
 sofort in einem sehr kurzen Augenblick (*kṣaṇa*)  
 die Wurzel und die Merkmale<sup>246</sup> aller Dharmas in den ganzen drei  
 Zeiten ganz und gar völlig restlos.

5. *uz tuyunmaq-i* (23c) „seine rechte Einsicht“:

- |      |                        |  |                      |  |                          |
|------|------------------------|--|----------------------|--|--------------------------|
| 11 a | <i>bir uluš-ta</i>     |  | <i>yirtinĉü-nüng</i> |  | <i>y(a)ruq yula-si</i> · |
| b    | <i>bilgülik-ĉä</i>     |  | <i>qamay nom-ta</i>  |  | <i>tuyunmiš ödtä</i> ·   |
| c    | <i>birlä yänä</i>      |  | <i>adın alqu</i>     |  | <i>uluš-lar sayu</i> ·   |
| d    | <i>bir täg yangliγ</i> |  | <i>burxan bolmiš</i> |  | <i>körki köşünür</i> ::  |

<sup>242</sup> Vgl. SH 150 b; Edg. 418 f.

<sup>243</sup> = skr. *saṃskṛta*, vgl. DTS 187 b.

<sup>244</sup> „生滅 [*sheng mie*] Utpādanirodha. Birth and death, production and annihilation; all life, all phenomena, have birth and death, beginning and end.“ (SH 196 b).

<sup>245</sup> Vgl. beispielsweise Nāgārjunas *Śūnyatāsaptati-kārikā* 3: „Since all things all together lack substance (*svabhāva*) either in causes or conditions (*hetupratyaya*) [or their] totality (*sāmagrī*) or separately, therefore they are empty (*śūnya*).“ (LINDTNER, *Nagarjuniana*, Kopenhagen 1982, S. 35).

<sup>246</sup> „性相 [*xing xiang*] The nature (of anything) and its phenomenal expression; hsing being 無爲 non-functional, or noumenal, and hsiang 有爲 functional, or phenomenal.“ (SH 259 b).

12 a	<b>birgärü ol</b>	<i>alqu-lar-ni</i>	<b>bir-kä siyurur</b> ·
b	<b>bir-ni alqu-qa</b>	<i>kigürmäki</i>	<i>antay oq ärür</i> ·
c	<b>bilü uyusuz</b>	<i>intraçal</i>	<i>toor-qa oqşadı</i> ·
d	<b>birtämlädi</b>	<i>tüdülišmaz</i>	<i>kuü kälüg qilur</i> : :

Wenn in einem Land die strahlende Leuchte der Welt (d. i. Buddha) alle zu wissenden Dharmas erkannt hat, erscheint nun weiter in allen anderen Ländern gleichermaßen seine buddhagewordene Gestalt. Gleichermaßen alles läßt er in Eins gelangen, ebenso auch ist sein Hineingehenlassen des Einen in alles. Dem nicht erkennbaren Indrajāla-Netz vergleichbar,<sup>247</sup> macht er gänzlich unbehinderte Zaubererscheinungen (*ṛddhi*).

6. *uşun ödün nomluy tilgän tägşindürmäki* (23d) „sein Drehen des Dharmarades für lange Zeit“:

13 a	<b>odunmiş-lar-niing iligi</b>	<i>uz qudrulmiş</i> ·	
b	<b>oşup üşäliksiz yol-ta</b>	<i>ornanip turup</i> ·	
c	<b>on uluy küc tört<sup>248</sup> qorqinčsiz</b>	<i>'ängäyük başlap</i> ·	
d	<b>oqşatınčsiz yig nomlar-qa</b>	<i>tükäl-lig bolup</i> : :	
14 a	<b>oñ tägzinč-lig</b>	<i>yaltrıdır</i>	<i>tudruy tigmä</i> ·
b	<b>otıyuraq čin</b>	<i>arış arıy</i>	<i>üç<sup>249</sup> nom tilgän-in</i> ·
c	<b>ol tüdiysiz</b>	<i>tolun bilgä</i>	<i>biligi üzä</i> ·
d	<b>ongay ilgäy</b>	<i>quvray ara</i>	<i>ongaru ävirür</i> : :

Der König der Erwachten, recht befreit und erlöst, ist auf dem unübertrefflichen Pfad angesiedelt;<sup>250</sup> angefangen mit den zehn großen Kräften,<sup>251</sup> den vier Furchtlosigkeiten<sup>252</sup> und den Avenikas,<sup>253</sup> ist er mit den unvergleichlich guten Dharmas ausgestattet.

<sup>247</sup> Vgl. F. H. COOK, *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*; SH 300 b.

<sup>248</sup> Hs.: 四.

<sup>249</sup> Hs.: 三.

<sup>250</sup> *üşäliksiz yol* „unübertrefflicher Pfad“, wohl chin. 無上道 *wu shang dao* im Sinne von skr. *agra-bodhi*, NAKAMURA 1333 d ②.

<sup>251</sup> *on uluy küc* (*uluy* textspezifischer Zusatz) „zehn (große) Kräfte“ = skr. *Daśa-bala* (SH 46 b), vgl. hier S. 287.

<sup>252</sup> Vgl. „四無(所)畏 [*si wu (suo) wei*] The four kinds of fearlessness, or courage, of which there are two groups: Buddha-fearlessness arises from his omniscience; perfection of character; overcoming opposition; and ending of suffering. Bodhisattva-fearlessness arises from powers of memory; of moral diagnosis and application of the remedy; of ratiocination; and of solving doubts.“ (SH 178 a).

<sup>253</sup> Vgl. SH 45 b; BT XIII Nr. 56.15 (III).

Das „Leuchtendes Haupt der rechten Drehung“<sup>254</sup> genannte Rad der sicher wahren und allerreinen drei Dharmas<sup>255</sup> dreht er durch seine ungehinderte, volle Weisheit leicht (Hend.) inmitten der Gemeinde nach rechts.

7. *uluy tolun üni ügşigi* (24a) „seine profunde, volle Stimme (Hend.)“:

15 a	<i>yirtinčü-nüng</i>		<i>umuy-ï-nüng</i>		<i>ünindä ünär</i> ·
b	<i>yig ygrügli</i>		<i>yilayu-lï</i>		<i>tört üč<sup>256</sup> kirtü-lär</i> ·
c	<i>yilvi yangliy</i>		<i>ulalişur</i>		<i>piratidyasanbutpad</i> ·
d	<i>yig üstünki</i>		<i>paramüt-ta</i>		<i>ulati nom-lar</i> : :
16 a	<i>yirčiläyü</i>		<i>bo sansar-tin</i>		<i>tardip taşyarip</i> ·
b	<i>yintsikmäksiz</i>		<i>yig mängi-kä</i>		<i>yidgürgü üčün</i> ·
c	<i>yinik ayir</i>		<i>aşnu qilmış</i>		<i>tılday-ï iyin</i> ·
d	<i>yidä uduşu</i>		<i>kölüngü-lär</i>		<i>yolinča ildür</i> : :

Aus der Stimme der Hoffnung der Welt<sup>257</sup> kommen heraus die 4×3 Wahrheiten der guten Deutung und des Trügerischen<sup>258</sup>, die in magischer Weise ineinander verbundenen Pratītyasamutpāda- (Glieder)<sup>259</sup>,

die Dharmas, anfangend mit der allerhöchsten Pāramitā.

(Den Wesen) den Wegweisend, führt er sie aus diesem Samsāra heraus, um (sie) zur unerreichbar guten Freude zu leiten;

gemäß ihren leichten (oder) schweren früheren Taten-Ursachen

(sie) führend (Hend.), bringt er (sie) auf die (unterschiedlichen) Fahrzeug-Wege.<sup>260</sup>

<sup>254</sup> *ong tögzinč* ist Übersetzung von chin. 右邊 *you rao* (oder 旋 *xuan*) „rechte Drehung“ = skr. *pradakṣiṇā* (bei der Verehrung), vgl. NAKAMURA 79 a; zu *tuđruy* vgl. ZIEME, *Hochzeitssegens*: Scholia S. 227 f.

<sup>255</sup> „三法 [*san fa*] The three dharma, i. e. 教 | [*jiao fa*] the Buddha's teaching.“ (SH 69 a)

<sup>256</sup> Hs.: 三.

<sup>257</sup> Skr. *lokanātha* (Edg. 464 a), vgl. SH 164 b.

<sup>258</sup> „十二眞如 [*shi er zhen ru*] The twelve aspects of the bhūtatathatā or the ultimate, which is also styled the | | 無爲 [*shi er wu wu wei*] ‘inactive’ or nirvāṇa-like; and the | | 空 [*shi er kong*] ‘void’ or immaterial (. . .).“ (SH 44 a).

<sup>259</sup> Skr. „Dvādaśāṅga pratītyasamutpāda; the twelve nidānas“ (SH 42 b f.). Ähnlich der hier vorliegenden ist die uig. Form des Skr.-Begriffs in *ETS* 10<sub>122</sub>: *pratiḍyasanbutpad*; in beiden Fällen steht skr. -m- uig. -nb- gegenüber, anders in (unpubl. Fragment) T I Kš. 11 (U 933) recto 6: *pratiḍyasanmutpi* mit uig. -nm- für -m- [zum *Kšanti qilyuluq nom bitig* (BT II) gehörig; = T. 1909, Bd. 45, S. 964 c 27]. Vgl. hier S. 243.

<sup>260</sup> Vgl. ARATS Anm. zu *ETS* 9<sub>64</sub> (S. 354).

8. *toy-i quvray-i* (24a) „seine Schar und Gemeinde“:

- 17 a *ary-a vairocana akṣobi amida-ayusi* ·  
 b *ayayuluq badiraširi su-čantirabodi* ·  
 c *ančulayu oq sury-a-garbi všir yalinliγ* ·  
 d *ač-lar üzä öngi öngi yirdinčü-lär-tü* ·  
 18 a *alp samantabadiri včir-a-tuvača* ·  
 b *avalokida-išvar-a inyana-kidu*<sup>261</sup> ·  
 c *andin ganda-xasdi bašlap bodis(a)t(a)v-liγ* ·  
 d *ariγ tirin quvray üzä aγirlačilur* : :

Ārya-Vairocana, Akṣobhya,<sup>262</sup> Amitāyus,  
 die zu verehrenden Bhadraśrī<sup>263</sup> (und) Sucandrabodhi<sup>264</sup>  
 und ebenso Sūryagarbha<sup>265</sup> (und) der Vajra-Glänzende (= Vajrārcis)<sup>266</sup>  
 werden mit den Namen in den verschiedenen Welten  
 von der reinen Schar (Hend.) der Bodhisattvas,  
 angefangen mit Held Samantabhadra, Vajradhvaja<sup>267</sup>,  
 Avalokiteśvara, Jñānaketu<sup>268</sup>  
 und dann Gandhahastin<sup>269</sup> verehrt.

<sup>261</sup> ARATS Lesung *ETŠ* 9<sub>70</sub> *nirvana kidu* „Nirvānaketu“ ist ein Fehler, vgl. Faksimile S. 448: 'yiy'ñ'-kydw; *inyana* ist die uig. Form für skr. *jñāna*, vgl. ATG S. 23 Z. 3 (mit Brāhmī-Glosse).

<sup>262</sup> *UW* 83 ab.

<sup>263</sup> Vgl. *ETŠ* 10<sub>144-151</sub> (Z. 150: *badira širi*).

<sup>264</sup> Der uig. Buddhaname gleicht einer Kontamination aus *Sucandra* (F. WELLER, *Tausend Buddhanamen*, Nr. 850) und, wenn man statt °*bodhi* mit EDGERTON °*buddhi* liest, *Candrabuddhi* (*Edg.* 224 b).

<sup>265</sup> Als Buddhaname bei F. WELLER, *Tausend Buddhanamen*, Nr. 21, Nr. 798 belegt. ARAT, *ETŠ* S. 355, zitiert *Edg.* 605, wo *Sūryagarbha* nur als Name eines Bodhisattvas vorkommt.

<sup>266</sup> Nicht belegt (?); vgl. jedoch den Bodhisattvanamen, der mit *Vajrārcis* beginnt: *Vajrārciḥśrīvatsālāmkāragarbha* (*Edg.* 468 a). Zur Rekonstruktion vgl. *ārdini yalinliγ*) = *Ratnārcis* in *ETŠ* 10<sub>30</sub>. Im übrigen ist es nicht klar, ob hier *Sūryagarbha* und *Vajrārcis* als Namen einzelner Buddhas gemeint sind, vgl. S. 174 sowie *SH* 281 a: „金剛佛 [*jin gang fo*] Vajra-buddha. Vairocana, or 大日 [*da ri*] the Sun-buddha; sometimes applied to Śākyamuni as embodiment of the Truth, of Wisdom, and of Purity.“

<sup>267</sup> Bei *Edg.* 467 b nur „n[ame] of a number of Tathāgatas“. Hier handelt es sich aber um einen Bodhisattva, der in den *Avatamsaka*-Texten des öfteren vorkommt: 金剛中幢 *jin gang chuang* „Diamanten-Banner“ (T. 278, Bd. 9, S. 488 a 22–23 [Buch 21, vgl. T. DOI, *Das Kegon-Sutra* II, Tokio 1981, S. 35 ff.]; T. 279, Bd. 10, S. 443 a 7; T. 293, Bd. 10, S. 842 b 19; weitere Stellen s. *Taishō-Index* Nr. 5 [*kegonbu*], Kyōto 1963, S. 90 Sp. a). Ein anderer Bodhisattva ist „金剛番 [*jin gang fan*] Vajraketu, the flag-bearer, one of the sixteen in the Vajradhātu group.“ (*SH* 281 b).

<sup>268</sup> Vgl. *Edg.* 245 a „(2) n[ame] of a Bodhisattva“.

<sup>269</sup> Vgl. *Edg.* 210 a „n[ame] of a Bodhisattva“.

9. *uz yaraši ödläyür-i* (24b) „sein rechtes und passendes Wünschen“:<sup>270</sup>

19 a	<i>ton karaš-a</i>		<i>šat pariškar</i>		<i>yiviq-lär alip</i> ·	
	b	<i>toyin körklüg</i>		<i>toq baš-liy-niŋg</i>		<i>törü-sin tutup</i> <sup>271</sup> ·
	c	<i>turuq yavri</i>		<i>braman-niŋg</i>		<i>körkin körkiđip</i> ·
	d	<i>tuta yigü</i>		<i>aš-in üšüp</i>		<i>ämgak-tä čonup</i> : :
20 a	<i>tolu yarim</i>		<i>ay sayu</i>		<i>b(ä)lgü-ni bilip</i> ·	
	b	<i>toš bulyanmiš</i>		<i>ig ämlädäči</i>		<i>otači bolup</i> ·
	c	<i>turiđmaq-siz</i>		<i>köngül üzä</i>		<i>alqu öd-lärdä</i> ·
	d	<i>top-ča gamay</i>		<i>al alday-ta</i>		<i>uz yarađinur</i> : :

Das Kāśāya-Gewand<sup>272</sup>, den *šađ-pariškāra*,<sup>273</sup> (diese) Ausrüstungen nehmend,

das Gesetz des Mönch-Gestaltigen, des Kahlköpfigen einhaltend<sup>274</sup>, die Gestalt eines mageren, schwachen Brahmanen zeigend, die zu nehmenden und zu essenden Speisen vernichtend (?) quält er sich im Leiden<sup>275</sup>.

Jeden Voll- und Halbmond kennt er die Zeichen, er ist ein Arzt, der die mit Staub vermischten Krankheiten heilen kann, mit unermüdlichem Sinn übt er sich tüchtig zu allen Zeiten in vollkommen allen Mitteln (Hend.).

<sup>270</sup> *ödlä-* (oder: *üdlä-?*) „wünschen, ersehnen“, vgl. *BT* III Anm. 471, *ED* 47 b. Unser Beleg macht den von S. TEZCAN vermuteten Zusammenhang mit *öd* (*üd?*) „Zeit“ sehr wahrscheinlich, denn die Darlegungen des Abschnitts stünden einer Übersetzung „sein rechtes und passendes Zeitverbringen“ nicht im Wege.

<sup>271</sup> Hs.: 持 *chi* (MATHEWS 1035).

<sup>272</sup> Uig. *karaša* oder *karaža* geht letzten Endes auf skr. *kāśāya* „Mönchsgewand“ zurück, vgl. *DTS* 289 b. Dieses Wort hat selbst in der zweisilbigen Gestalt *kraša* (vgl. D. MAUE—K. RÖHRBORN, *Ein zweisprachiges Fragment aus Turfan*: CAJ 20 (1976), S. 215 Anm. 4) das auslautende *-a* bewahrt.

<sup>273</sup> Vgl. *SH* 136 a (The six things personal to a monk), *HN* 321—322 (1.—3. *saṃghāṭi*, *uttara-saṃghāṭi*, *antara-vāsaka*, 4. *pātra*, 5. *niṣīdana*, 6. *parisāvaṇa*). Vermutlich auch bei S. TEZCAN, *Eski Uyğurca Hsüan Tsang Biyografisi*. X. Bölüm, Ankara 1975, Z. 618 *sun prispar* (Ht Pek. 67 a 10): alter Fehler für *š(a)t-p(a)riškar* (in kursiv geschriebenen Texten besteht oft eine Fast-Identität des Graphems /t/ mit der Gruppe /w/, auch die Grapheme /p/ und /k/ können leicht verwechselt werden: deuten diese Erscheinungen darauf hin, daß dem Schreiber der bekannten Xuanzang-Hs. eine Vorlage in kursiver Schrift diente?).

<sup>274</sup> *toq baš-liy* „Kahlköpfiger“, Metapher für „Mönch“, vgl. *SH* 243 a (q. v. 悉 [tu]).

<sup>275</sup> *čon-* ist Reflexivform zu *čo-* „quälen“, vgl. das CAJ 14 (1970), S. 231 zitierte Beispiel



10. *qop äriš-läri* „seine vielen Verhaltensweisen“<sup>276</sup> (24b):

21 a	<i>qadir y(a)vlaq</i>	<i>tinly-larïy</i>	<i>yavalduryu üçün</i> ·
	b <i>qayal baqşal</i>	<i>äriqliq il xan</i>	<i>bäg üşi bolup</i> ·
	c <i>qadyuluy-nung</i>	<i>ämgäklïq-nïng</i>	<i>yaray-ï iyin</i> ·
	d <i>qara bodun</i>	<i>başlayuluq</i>	<i>törü yoriđip</i> : :
22 a	<i>qat qat tngri</i>	<i>yir-lärindä</i>	<i>yalanguq ara</i> ·
	b <i>qayu-ta ma</i> <sup>277</sup>	<i>qaçan ärsär</i>	<i>başlap ärksinip</i> ·
	c <i>qanturyu üçün</i>	<i>tinly-lar-nïng</i>	<i>qop küsüş-lärin</i> ·
	d <i>qamay törlüg</i>	<i>äriš-läriq</i>	<i>tükäl körkiđür</i> : :

Um die grimmigen, schlechten Lebewesen zu besänftigen,  
 ist er König (*il xan*) (oder) Herrscher (*bäg üşi*), der mit Geißel und  
 Stock umgeht,  
 gemäß dem, was den Sorgen- und Leidvollen paßt,  
 läßt er die das Volk (Hend.) regierenden Gesetze praktizieren.  
 In den Himmelländern, Schicht um Schicht, (oder) unter den Men-  
 schen,  
 wo auch immer, wann auch immer, herrscht er und ist mächtig;  
 um alle Wünsche der Lebewesen zu befriedigen,  
 zeigt er allerlei Verhaltensweisen vollkommen.

Lassen sich für diese Verse auch keine direkten Vorlagen finden, so scheint es dennoch sicher zu sein, daß die Grundideen des Gedichts aus dem schier unerschöpflichen Meer der *Avatamsakasūtras* stammen. In immer variierenden Schilderungen werden die Omnipräsenz des Buddha, seine Ausstrahlungskraft, versinnbildlicht durch die Sonnenstrahlen, und seine ewige Dauer vorgestellt. Die philosophische Quintessenz erscheint in Str. 12ab: *alqu-lar-ni birkä siyurur, bir-ni alqu-qa kigürmäki* „alles (oder: alle Dinge) läßt er in Eins gelangen, (ebenso auch ist) sein Hineingehenlassen des Einen in alles“. Im *Huayan-Sūtra* wird dies so ausgeführt: „To bring all the universes into one hair, and one hair into all the universes; to bring all sentient beings' bodies into one body, and one body into all sentient beings' bodies usw.“<sup>278</sup>

<sup>276</sup> *äriš* = *ävriš* (DTS 191 a).

<sup>277</sup> Korrektur in der Hs.: initiales *y-* wurde getilgt. Vgl. S. 378.

<sup>278</sup> CHANG, *Buddhist Teaching* (vgl. Anm. 66) S. 6 nach T. 279, Bd. 10, S. 258 b 27 f. Vgl. auch E. CONZE, *Buddhist Scriptures*, S. 175: „One in All, / All in One — / If only this is realized, / No more worry about your not being perfect.“ (aus Seng cans „On believing in mind“).

Vairocana ist eine Art Panbuddha im Universum und zugleich das Universum selbst.<sup>279</sup> Für die Interpretation des uig. Gedichts sind in diesem Zusammenhang die Strophen 17 und 18 wichtig. Es stellt sich das Problem, ob man die genannten Buddhas und Bodhisattvas zu Paaren zusammenstellen kann, wie sie dem Tantrayāna eigen sind. In drei Fällen läßt sich dies leicht bewerkstelligen: Vairocana / Samantabhadra, Akṣobhya / Vajradhvaja (sonst: Vajrapāṇi<sup>280</sup>) und Amitāyus / Avalokiteśvara. Schwierigkeiten bereiten die übrigen Namen. Wenn man der Reihenfolge des uig. Textes folgt, ergeben sich für die anderen Namen die folgenden Gruppen: (Buddha) Bhadrāśrī und (Bodhisattva) Jñānaketu, (Buddha) Sucandra-buddhi und (Bodhisattva) Gandhahastin. Allerdings bleiben dabei in der Strophe 17 die Bezeichnungen Sūryagarbha und \*Vajrārcis übrig. Wenn die 2×5-Gruppierung, für die immerhin auch die zentrale Bedeutung der Zahl zehn im Avataṃsaka-Buddhismus als Symbol der Unendlichkeit und der Universalität<sup>281</sup> spricht, zutreffen sollte, müßte man Sūryagarbha „Sonnen-speicher“ und den rekonstruierten Namen \*Vajrārcis (uig. *všir yalinliγ*) als Attribute zu *ad-lar* „Namen“ betrachten.

Für meine Übersetzung erwies sich außerordentlich nützlich die Erkenntnis, daß die Strophen 23 und 24 eine Zusammenfassung des Gedichts in Stichworten sind. Doch zweifellos konnten nicht alle inhaltlichen Probleme gelöst werden. Zu diesem Zweck wäre eine eigenständige Arbeit notwendig, die vermutlich aber erst dann sinnvoll sein wird, wenn mehr Texte uig. *Avataṃsaka*-Übersetzungen veröffentlicht sein werden.

Zitieren möchte ich noch die Abschlußverse, zunächst den Lobpreis:

25 a	y <u>u</u> m <u>č</u> i <u>ks</u> i <u>z</u> i <u>n</u>		t <u>i</u> r <u>ü</u> b <u>a</u> g <u>a</u>		k <u>ö</u> r <u>ü</u> p q <u>a</u> n <u>y</u> u <u>s</u> u <u>z</u> ·
b	y <u>u</u> k <u>ü</u> n <u>č</u> a <u>y</u> a <u>γ</u>		t <u>a</u> p <u>ü</u> γ u <u>d</u> u <u>γ</u>		y <u>a</u> n <u>q</u> i b <u>u</u> l <u>y</u> u <u>s</u> u <u>z</u> ·
c	y <u>u</u> d <u>ä</u> i <u>l</u> d <u>i</u> n <u>ü</u>		t <u>ö</u> p <u>ü</u> d <u>ä</u> u <u>r</u> u <u>p</u>		u <u>t</u> l <u>i</u> q <u>i</u> l <u>y</u> u <u>s</u> u <u>z</u> ·
d	y <u>u</u> z m <u>i</u> n <u>g</u> <sup>282</sup> s <u>a</u> n <u>s</u> i <u>z</u>		k <u>a</u> l <u>p</u> ö <u>d</u> ü <u>z</u> ä		ö <u>g</u> ü <u>p</u> ä <u>r</u> d <u>g</u> ü <u>s</u> ü <u>z</u> : :
26 a	y <u>u</u> r <u>ü</u> n <u>g</u> a <u>r</u> i <u>γ</u>		ä <u>d</u> g <u>ü</u> n <u>o</u> m <u>l</u> a <u>r</u>		a <u>γ</u> ü <u>l</u> i <u>q</u> -i <u>n</u> g <u>a</u> ·
b	y <u>u</u> r <u>ä</u> k <u>i</u> m-t <u>ä</u>		i <u>č</u> t <u>i</u> n b <u>a</u> r <u>m</u> š		k <u>i</u> r <u>t</u> g <u>ü</u> n <u>č</u> ü <u>z</u> ä ·
c	y <u>u</u> k <u>ü</u> n <u>ü</u> r <u>m</u> n		q <u>o</u> p k <u>o</u> n <u>g</u> ü <u>l</u> i <u>n</u>		a <u>l</u> u y <u>r</u> l <u>i</u> q <u>a</u> n <u>g</u> ·
d	y <u>u</u> g <u>ä</u> r <u>ü</u> -t <u>ä</u>		s <u>i</u> z <u>n</u> i k <u>ö</u> r <u>g</u> ü		k <u>ü</u> s <u>ü</u> š-ü <u>m</u> q <u>a</u> n <u>z</u> u <u>n</u> : :

Vor der Schatzkammer der weißen, reinen guten Dharmas,<sup>283</sup>

<sup>279</sup> COOK (vgl. Anm. 247) S. 90—108.

<sup>280</sup> Vgl. GRÖNBOLD, *Mythologie*, S. 485—487.

<sup>281</sup> Vgl. COOK (vgl. Anm. 247) S. 106.

<sup>282</sup> Hs.: 千.

<sup>283</sup> Vgl. T. 279, Bd. 10, S. 402 b 21 白淨善法 *bai jing shan fa* „die weißen, reinen, guten Dharmas“.

die mit nicht-zusammengekniffenen (Augen) genau zu betrachten und  
anzusehen man sich nicht zufrieden geben kann,  
(der gegenüber) man Verehrung (Hend.), Opferdienst (Hend.) und  
Dankbarkeit nicht (genug) erlangen kann,  
die man sich aufladen (Hend.) und auf den Scheitel stellen, (so) Dank  
erweisen nicht (genug) tun kann,  
die 100 000 unzählige Kalpa-Zeiten durch zu loben nicht vergehen  
kann,  
verneige ich mich in einem Glauben, der aus meinem Herzen von  
innen heraus kommt.  
Geruhe, mit ganzem Sinn (meinen Glauben) anzunehmen!  
Mein Wunsch, euch gegenwärtig zu sehen, möge in Erfüllung gehen!

Der Text schließt mit einem Vierzeiler, die Zuwendung enthaltend:

- |      |                     |  |                    |  |                         |
|------|---------------------|--|--------------------|--|-------------------------|
| 27 a | <i>ögä yukünmiš</i> |  | <i>buyan-ïmin</i>  |  | <i>ävirär-mn</i> ·      |
| b    | <i>ürküt tuđči</i>  |  | <i>köni kirtü</i>  |  | <i>nom nomladači</i> ·  |
| c    | <i>ögin uluy</i>    |  | <i>tuyunmiš mn</i> |  | <i>bolmaq-ïm üzä</i> ·  |
| d    | <i>ödügči-siz</i>   |  | <i>adin-larqa</i>  |  | <i>umuy bolayïn</i> : : |

Mein Verdienst des Lobpreisdarbietens wende ich zu.  
Dadurch, daß ich (einer) geworden bin, der den Sinn  
dessen, der stets und ständig den wahren (Hend.) Dharma predigt,  
groß(artig) verstanden hat,  
möchte ich den anderen, die keinen Fürbitter haben, zur Hoffnung  
werden!

### E *Prajñāpāramitā*-Texte

Die *Prajñāpāramitā*-Literatur des Mahāyāna-Buddhismus ist bekanntlich sehr umfangreich, doch dank der grundlegenden Arbeiten von E. CONZE überschaubarer geworden. Einen guten Führer durch das Weisheitsmeer stellt insbesondere sein Buch „The *Prajñāpāramitā* Literature“ dar. Aus dem Kreis der *Prajñāpāramitā*-Werke sind drei in Stabreimversen abgefaßte Gedichte überliefert.

#### E 1 *Prajñāpāramitāstotra*

Der von R. R. ARAT als *ETS* Nr. 15 edierte Text aus der Dunhuang-Sammelhandschrift umfaßt 1 Zeile Überschrift, 21 Vierzeiler des *Prajñāpāramitāstotra* und 2 Vierzeiler Kolophon. Bereits aus der 1. Zeile geht hervor,

daß es sich um einen Text der Weisheitsliteratur handelt: *yukünürmn bilgä bilig pramit qutīnga* „Ich verneige mich vor der Majestät der Weisheits-Pāramitā“, wobei der Skr.-Terminus halb übersetzt, halb in Transkription beibehalten wurde: *Namo bhagavatya āryaprajñāpāramitāya!*<sup>284</sup>

Nach übereinstimmender Meinung der Buddhologen gilt als Verfasser des Stotras Rāhulabhadra, vermutlich ein Schüler Nāgārjunas, der die Verse um 150 u. Z. geschrieben haben soll.<sup>285</sup> Dem ursprünglich aus 20 Strophen bestehenden Stotra wurde später ein weiterer Śloka hinzugefügt<sup>286</sup>, der allerdings durchaus auch authentisch sein kann.<sup>287</sup> Im Uig. ist er jedenfalls vorhanden (Str. 21). Das uig. Kolophon enthält die Namen des Verfassers und des uig. Übersetzers:

22 a	<i>arđuq täring</i>		<i>bilgä bilig</i>		<i>paramit-qa</i> .
b	<i>ayayu-luq</i>		<i>nagarčuni</i>		<i>baxši üzä</i> .
c	<i>ary-a-baš-ča</i>		<i>yarađilmış</i>		<i>nirvikalpa</i> .
d	<i>atly ögdig</i>		<i>piraty-a-širi</i>		<i>taqšut qoşđum</i> .

Den 'Nirvikalpa' genannten Lobpreis (= *stotra*), der vom Meister Nāgārjuna, der der äußerst tiefen Weisheits-Pāramitā Verehrung erweist, in Āryabhāṣā (= Sanskrit) verfaßt worden ist, habe ich, Prajñāsīri, (in) Versen nachgedichtet.

Dieses Kolophon stellt uns vor das Problem, daß als Verfasser nicht Rāhulabhadra, wie zu erwarten wäre, sondern Nāgārjuna selbst erscheint. Ich wandte mich an Prof. CHR. LINDTNER, der mir dazu schrieb: „In Indian śāstras from ca. 700—1100 A. D. I have sometimes come across quotations from this hymn, now said to hail from Nāgārjuna's \*Nirvikalpa-stotra (or -stuti), or rNam par mi rtog pa bstod pa. No doubt the title as well as the attribution is late and, of course, wrong. It may be explained, perhaps, as a result of a common tendency in India to ascribe all kinds of works to a single eminent writer or philosopher, in majorem ejus gloriam, or to lend it greater authority.“<sup>288</sup> So dürften auch die Uiguren in dieser „falschen“

<sup>284</sup> R. HIKATA, *Suwikrāntavikrāmi-pariṣṣchā Prajñāpāramitā-sūtra*, Fukuoka 1958, S. 1.

<sup>285</sup> CONZE *Prajñāpāramitā Literature* S. 94—95; anders (200—300 u. Z.) NAKAMURA *Indian Buddhism* S. 245.

<sup>286</sup> CONZE *Prajñāpāramitā Literature* S. 95.

<sup>287</sup> In einem Brief vom 18. 6. 82 schrieb mir CHR. LINDTNER: „In my opinion the final verse (i. e. 21) is certainly authentic as most stotras of this period end in such a puṇyapariṇāmanā.“

<sup>288</sup> Brief CHR. LINDTNERs vom 18. 6. 82 (vgl. Anm. 287).

Tradition gestanden haben. Der Titel *Nirvikalpa* weist auf den Beginn des Skr.-Textes hin:<sup>289</sup>

*Nirvikalpe namas tubhyam prajñāpāramite 'mīte*

„Verehrung sei dir, unermeßliche Prajñāpāramitā, frei von Unterscheidung!“

Gewiß nicht zufällig beginnt der Sanskrittext mit dem Wort *Nirvikalpa* (im Text: *nirvikalpe* Dat.) „undifferentiated, indiscriminate“<sup>290</sup> als Eigenschaft der *Prajñāpāramitā*, denn nur durch die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Gliederung kann man zur vollkommenen Weisheit gelangen.<sup>291</sup> Das erste Wort des Stotras steht stellvertretend für das ganze Werk. D. SCHLINGLOFF weist in bezug auf den Munayastava darauf hin, daß die Benennung von Stotras nach dem ersten Wort des Textes besonders in jainistischen Gedichten verbreitet ist.<sup>292</sup>

Der Sanskrittext des Stotras wurde in mehrere Werke aufgenommen, in das *Suvikrāntavikrāmi-paripreçhā-prajñāpāramitā-sūtra*,<sup>293</sup> als Einleitung zum *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra*<sup>294</sup> und in die *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā*.<sup>295</sup> Die chin. Übersetzung findet sich im *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (T. 1509),<sup>296</sup> eine tibetische Übersetzung im Tanjur.<sup>297</sup>

K. RÖHRBORN hat eine Neubearbeitung des uig. Textes angekündigt.<sup>298</sup> So möchte ich hier auf eine Behandlung des uig. Gedichts verzichten. Die Probleme, die sich aus dem Schreiberkolophon (ET§ 15<sub>90-93</sub>) ergeben, werden im Kapitel III (vgl. S. 319) erörtert.

<sup>289</sup> T. MATSUMOTO, *Āryasuvikrāntavikrāmiparipreçhāprajñā-pāramitānirdeśasārdhadviśāhasrikā-bhagavatyaṛyaprajñāpāramitā*, Tokio 1956, S. 1.

<sup>290</sup> CONZE *Materials* S. 231; vgl. SH 378 a.

<sup>291</sup> HN 194 ab; SUZUKI *Studies* S. 200 f.

<sup>292</sup> D. SCHLINGLOFF *Buddh. Stotras*, S. 88 Anm. 5.

<sup>293</sup> Vgl. die Editionen von HIKATA (vgl. Anm. 284) und MATSUMOTO (vgl. Anm. 289).

<sup>294</sup> CONZE *Prajñāpāramitā Literature*, S. 95 Anm. 1; HIKATA (vgl. Anm. 284) S. 1 Anm. 3.

<sup>295</sup> CONZE *Prajñāpāramitā Literature*, S. 95 Anm. 1; HIKATA (vgl. Anm. 284) S. 1 Anm. 3.

<sup>296</sup> LAMOTTE *Traité*, S. 1061—1065 (die Strophen 4, 5, 8 und 14 des Stotras sind hier nicht vertreten).

<sup>297</sup> *Šes rab kyi pha rol tu phyin ma'i bstod pa* Nr. 2018: *The Tibetan Tripitaka*. Peking Edition, hrsg. von D. T. SUZUKI, Bd. 46, Tokio—Kyoto 1957, bstod chogs Ka-1, 87 b 2—88 b 3.

<sup>298</sup> In Zusammenarbeit mit D. MAUE, vgl. RÖHRBORN—SERTKAYA *CYK* S. 333 Fußn. 91.

Bevor ich zum zweiten *Prajñāpāramitā*-Text übergehe, möchte ich noch ein Problem kurz erwähnen. Gewöhnlich wird *Prajñā* „Weisheit“ als „Mutter“ angerufen. Dieser feminine Aspekt, der im śaktischen Vajrayāna seine besondere Ausprägung erfahren hat, wurde von E. CONZE im Zusammenhang mit möglichen Beziehungen zwischen Gnosis und Mahāyāna-Buddhismus hervorgehoben.<sup>299</sup> Auch in diesem Stotra wird *Prajñā* immer als weibliche Person angerufen, nur in der uig. Fassung gibt es an zwei Stellen (Xd, XIIIId) *Prajñā*-Anrufungen als *qanǰim* „mein Vater“ bzw. *qanǰčim-a* „o mein Väterchen“. Da diese in beiden Fällen am Versanfang stehen, vermute ich, daß sie stabreimbedingt sind. Aber selbst wenn dies als Grund zutrifft, so verdient die Tatsache an und für sich Beachtung.

### E 2 *Prajñā*-Text (nicht identifiziert)

Es ist schwer, dem von R. R. ARAT als *ETŠ* Nr. 12 edierten Text einen Titel zu verleihen. In ihm werden einige Grundlehren des Mittleren Weges in populärer Form dargestellt, wobei der *Prajñāpāramitā* die erste Stelle eingeräumt wird. Š. TEKIN sieht in diesem Gedicht die „metrische Bearbeitung“<sup>300</sup> des gleichfalls aus Dunhuang stammenden Sūtras, das die Wurzel des *citta* lehrt (心 [xin] *tōzin uqīdtači nom*).<sup>301</sup> Zweifellos finden sich mehrere Gedanken des in Prosa abgefaßten Werkes, auf das ich in dieser Arbeit nicht eingehen kann, in dem hier zu besprechenden Gedicht wieder, doch gemessen an den Texten, die als Versifizierungen von Prosavorlagen gelten können (*Guanjing*, Sündenbekenntnistext), scheint mir die Charakterisierung „metrische Bearbeitung“ zu weit zu gehen. Allerdings ist zu beachten, daß in beiden Fällen derselbe Schreiber genannt wird (vgl. Kapitel III, S. 319).

Es ist bisher nicht gelungen, eine fremdsprachige Quelle für das Gedicht ausfindig zu machen. Vielleicht spricht Strophe 14 dafür, daß es sich um ein originales Werk handelt. Der Verfasser oder Nachdichter ist unbekannt. Der Text besteht aus 15 Vierzeilern, denen eine Kolophonstrophe folgt.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, einige zentrale Gedanken des Gedichts herauszustellen.

<sup>299</sup> E. CONZE, *Buddhism and Gnosis: The Origins of Gnosticism* (Studies in the History of Religions XII), Leiden 1967, S. 651–667, bes. S. 656 ff.

<sup>300</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* S. 15.

<sup>301</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil I.

Ein entscheidender Satz steht in der 2. Strophe:

- |     |                     |                      |                            |
|-----|---------------------|----------------------|----------------------------|
| 2 a | <i>burxan kǎntü</i> | <i>kǒngül ärür</i>   | <i>kǒngül ǒk burxan ·</i>  |
| b   | <i>bolār-nī mat</i> | <i>bōlsār bolur</i>  | <i>sansar-ta turγan ·</i>  |
| c   | <i>bodulmasar</i>   | <i>ikigü-kä</i>      | <i>bulur ol nirvan ·</i>   |
| d   | <i>bo bir sözni</i> | <i>sätiräk boldi</i> | <i>baxši-ta sorγan : :</i> |

Buddha selbst ist Sinn (*citta*), Sinn aber (ist) Buddha.

Wer diese so trennt, wird ein im Samsāra Verweilender sein.

Wer nicht an (deren) Zweiheit haftet, der erlangt Nirvāṇa.

Die dieses eine Wort von Guru fragen, sind selten geworden.

Im Prosatext wird zur Illustration dieser aphoristischen Feststellung ein längeres Zitat aus dem *Śūramgama-sūtra* (T. 945) angeführt, dem zufolge Yajñadatta glaubt, seinen Kopf verloren zu haben, als er ihn im Spiegel durch ungünstige Stellung nicht mehr sieht. Dieser und andere Vergleiche werden benutzt, um zu zeigen, daß Buddha nur in der eigenen Vorstellung gefunden werden kann: *tuyunmaq-iy tilädäçi kiši-lär yanduru öz kǒngül-in baqsar ol oq kǒngül ol oq burxan ärür* „Wenn die die Erkenntnis suchenden Menschen ihren eigenen Sinn betrachten, so ist es gerade dieser Sinn, der eben der Buddha ist.“<sup>302</sup> Vers 2a ist eine Exposition zu dem Ausdruck 佛心 *fo xin* „The Buddha within the heart; from mind is Buddhahood; the Buddha revealed in or to the mind; the mind is Buddha.“<sup>303</sup> Der letzte Vers beklagt, daß die Menschen, die der wahren Erkenntnis nachstreben, selten geworden seien, und so ergibt sich folgerichtig die dritte Strophe als ein Aufruf an die Gläubigen, sich der Lehre Buddhas zuzuwenden:

- |     |                                     |                      |                            |
|-----|-------------------------------------|----------------------|----------------------------|
| 3 a | <i>yirtinčü-nüng</i>                | <i>yilvi tül täg</i> | <i>ärtükin uqγil ·</i>     |
| b   | <i>yintsik-mätin</i> <sup>304</sup> | <i>š(i)mnu-larqa</i> | <i>nişvaniγ utγil ·</i>    |
| c   | <i>yintäm ariy</i>                  | <i>öz kǒngül-üg</i>  | <i>burxan tip tuyγil ·</i> |
| d   | <i>yig nom bo ol</i>                | <i>munü tutup</i>    | <i>iš simäk qoγγil : :</i> |

Begreife, daß die Welt wie Zauber und Traum ist !

Ohne von den Māras entdeckt zu werden,<sup>305</sup> besiege die Leidenschaften  
(*kleśa*)!

Erkenne, daß der stets reine eigene Sinn Buddha ist!<sup>306</sup>

Die gute Lehre ist dies, daran halte fest, die Taten (Hend.)<sup>307</sup> gib auf !

<sup>302</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil I, Z. 75—76.

<sup>303</sup> SH 149 b.

<sup>304</sup> Zu *yintsik-* vgl. zuletzt L. V. CLARK in AoF IX (1982), S. 192 (Anm. zu Z. 21).

<sup>305</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* S. 146: „ohne von dem Māra gebunden zu werden.“

<sup>306</sup> Vgl. Vers 2a; *öz kǒngül* = skr. *svacitta*, vgl. SUZUKI *Studies* S. 454 f.

<sup>307</sup> Uig. *iš simäk* scheint skr. *karma* zu entsprechen, TEKIN *Buddh. Uig.* S. 146: „das Bemühen.“

Die Anschauung von der Unwirklichkeit des Existierenden gehört zu den Grundsätzen des Mahāyāna-Buddhismus, wie sie in den *Prajñāpāramitā*-Texten ausgeführt werden.

In der 5. Strophe empfiehlt der Text, sich an die Heiligen zu wenden:

- |     |                       |  |                     |  |                          |
|-----|-----------------------|--|---------------------|--|--------------------------|
| 5 a | <b>kōni ongalī</b>    |  | <i>bügüş urγil</i>  |  | <i>oduy-ın saqin</i> ·   |
| b   | <b>kōzi y(a)ruq</b>   |  | <i>ıduq-larqa</i>   |  | <i>barγil yaqin</i> ·    |
| c   | <b>kōngül vişay</b>   |  | <i>ikigü-nüng</i>   |  | <i>tözin saqin</i> ·     |
| d   | <b>kōngül-tin taş</b> |  | <i>nägü nom bar</i> |  | <i>činyaru baqin</i> : : |

Wende den rechten (Hend.) Entschluß aufmerksam (Hend.) an!<sup>308</sup>

Geh nahe zu den Heiligen, deren Augen licht sind!

Bedenke, daß Sinn (*citta*) und Objekt (*vişaya*) (eine) Wurzel haben!

Betrachte es richtig: was für Dharmas gibt es außer dem Sinn!

So wie in 2a die Einheit von *Citta* und *Buddha* postuliert wird, wird in 5c die Nichtdualität von *Citta* und *Vişaya* verkündet. Zu 5d vgl. den Prosatext: *birök kōngül-tin öngi nom yoq nom-tin öngi kōngül yoq, kōngül-li nom-li alqu barča quruy tip bākiz bālgülüg uqsar, kōngül özi qk quruy tuγmaq-süz* „Wenn man versteht, daß es außer dem Sinn keine Dharmas gibt, und daß es außer dem Dharma keinen Sinn gibt, daß Sinn und Dharma, alles (Hend.) leer ist, wenn man (dies) klar und deutlich (versteht), (dann ist es klar), daß der Sinn eben selbst leer und (von der Natur) des Nichtentstehens ist.“<sup>309</sup> Als höchstes Ziel wird in der folgenden Strophe die *Prajñā* bezeichnet:

- |     |                         |  |                     |  |                           |
|-----|-------------------------|--|---------------------|--|---------------------------|
| 6 a | <b>bir ayizq(i)y-a</b>  |  | <i>ädgü söz bar</i> |  | <i>sözläyin sanga</i> ·   |
| b   | <b>birdäm kirtgünüp</b> |  | <i>tuđγil yamu</i>  |  | <i>sizinm-ä manga</i> ·   |
| c   | <b>piraty-a tigli</b>   |  | <i>mani sintä</i>   |  | <i>tap birgil anga</i> ·  |
| d   | <b>birök tapsar</b>     |  | <i>ol ärdinig</i>   |  | <i>nä satγy munga</i> : : |

Ein einziges gutes Wort gibt es, ich will es dir sagen.

Glaube fest daran und halte es sicher fest! Zweifle nicht an mir!

Das *Prajñā* genannte Juwel ist in dir, gib dich damit zufrieden!

Wenn man diesen Edelstein erlangt hat, was für einen Preis (würde man dafür geben)!

Mit dieser Strophe ist der inhaltliche Höhepunkt des Gedichts erreicht. Wichtig ist dabei festzuhalten, daß die Weisheit (*Prajñā*) mit dem Glauben in Verbindung gebracht wird.

<sup>308</sup> Die Lesung *'wyk'ly* (= *ögäli* ARAT, Ş. TEKIN) ist zugunsten von *ongalī* (vgl. die anlautenden *ö-/ü*-Schreibungen der Hs.!) aufzugeben; vgl. die Belege für *ongalī* in Maitr. (BT IX, 2. Bd., S. 31 b) als Wiedergabe von skr. *samyak*, bes. *ongalī bügüş urmaq* als Entsprechung für skr. *samyak-saṃkalpa* „rechter Entschluß“.

<sup>309</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil I, Z. 220–223.



Der 7. Vierzeiler illustriert Vers 2a über die Identität von *Citta* und *Buddha* mit dem Bild vom Wasser in seinen verschiedenen Aggregatzuständen. So wie zwischen Eis und Wasser kein Unterschied besteht, sind eben *Citta* und *Buddha* dasselbe. Die These von der Nicht-Dualität wird auf alles ausgelehnt, selbst auf die Erkenntnis:

- |     |                        |  |                    |  |                           |
|-----|------------------------|--|--------------------|--|---------------------------|
| 8 a | <i>tuyunmaduq-ga</i>   |  | <i>ol qīdīγ</i>    |  | <i>bolur bo qīdīγ ·</i>   |
| b   | <i>tuyunmīš-ga</i>     |  | <i>bo qīñīγ oq</i> |  | <i>bolur ol qīñīγ ·</i>   |
| c   | <i>tuyundum timäk</i>  |  | <i>yogī-ga</i>     |  | <i>ol uluy tīdīγ ·</i>    |
| d   | <i>tuymaq tuymamaq</i> |  | <i>arīsar</i>      |  | <i>ol bulur sīdīγ : :</i> |

Demjenigen, der nicht erkannt hat, ist jenes Ufer dieses Ufer.

Demjenigen, der erkannt hat, ist dieses Ufer jenes Ufer.

Zu sagen, ich habe erkannt, ist dem Yogin ein großes Hindernis.

Wenn sich Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis (bei jemandem) aufheben, der erlangt Siddhi.

Wichtiger als jegliche Erkenntnis, die immer auf Unterscheidungen und damit auf Dualität basiert, ist der Glaube an die *Prajñā*, an das Absolute, die Einheit oder die Soheit.

Die Strophen 10 bis 13 beschreiben Eigenschaften des *Citta*, die man dahingehend zusammenfassen könnte, daß alles auf das gestaltlose, unvergleichliche (10a), lichte (10c) Bewußtsein (*citta*) zurückgeführt werden kann. Die Verse 13cd lauten:

- |      |                                |  |                        |
|------|--------------------------------|--|------------------------|
| 13 c | <i>ärtmīš kälmadūk kōzünūr</i> |  | <i>arīγ uluš-lar ·</i> |
| d    | <i>ängäyü öz-tä añīrdl(ī)γ</i> |  | <i>kōzünūr : :</i>     |

Die vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen reinen Länder erscheinen ganz deutlich im Selbst.

Die sich anschließende Strophe soll deutlich machen, daß man eigentlich mit Worten die Lehre des Einen Absoluten nicht ausdrücken kann. Im *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* (IX. Kapitel) bittet Vimalakīrti alle Bodhisattvas, sich zu äußern, wie man in die Lehre von der Nicht-Zweiheit eintreten kann. Nachdem der Reihe nach die Bodhisattvas ihre Meinungen dargelegt haben, fragt Mañjuśrī abschließend den Vimalakīrti nach dessen Ansicht. Dieser schweigt. Daraufhin lobt ihn Mañjuśrī: „Richtig, richtig, ja, weder Zeichen noch Worte sind es, die uns Eingang in die Lehre der Nicht-Zweiheit verschaffen.“<sup>310</sup>

<sup>310</sup> Das Sūtra Vimalakīrti (Das Sūtra über die Erlösung), üb. v. J. FISCHER und Y. TAKEZO, Tokio 1944, S. 100–101 (chin. T. 475, Bd. 14, S. 551 c 23–24).

- 14 a *uṣīk akṣar* | *sav sōz intin* | *yoq ārip munda* ·  
 b *ongard̄yū-qa* | *kōp yangṣadīm* | *tōzünüm sanga* ·  
 c *osal bolup* | *sīmdasar-sn* | *muna bo tuṣ-ta* ·  
 d *una aṣting* | *kāngrängüy-sn* | *čimadm-a manga* : :

Weder Schriftzeichen (Hend.) noch Worte (Hend.) *intin* (?) gibt es hier.<sup>311</sup>

Um (dir) die Einsicht zu verschaffen, habe ich viel geschwätzt, mein Edler, für dich.

Wenn du in dieser Zeit nun faul und nachlässig bist, hast du dann (den Weg) verfehlt, und du wirst murren<sup>312</sup>, (doch) mir zürne nicht !

Die hier offenbar werdende direkte Hinwendung zu dem Hörer oder Leser des Gedichts gehört zweifellos zu den Eigenheiten des buddh. Schrifttums der Uiguren. Der Dichter will zum einen klarstellen, daß an und für sich Worte nicht den Zugang zur absoluten Erkenntnis ermöglichen, zum anderen aber, da Aussagen jedoch nur mittels Worten möglich sind, soll man nicht seine Worte kritisieren. Der Dichter schließt mit einer Strophe über die Schau nach innen:

- 15 a *anī üčün* | *baxši-lartın* | *yang kip boşuy qol* ·  
 b *alqu ödtä* | *bīšiy-ta yig* | *yig-tä bīšiy bol* ·  
 c *allī qap̄iy-ča* | *ičtin körgil* | *kōşüngüy king yol* ·  
 d *arıy süzük* | *king mängilig* | *uluş anta ol* : :

Deshalb erbitte<sup>313</sup> von den Gurus Methoden und Beispiele !

Alle Zeit sei unreif unter den Reifen, reif unter den Unreifen !

<sup>311</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* S. 148: „Buchstaben, Silben, Worte existieren hier überhaupt nicht.“ Unklarheit besteht aber noch weiterhin über *intin* (*'yntyn*), das TEKIN als verstärkendes „überhaupt“ übersetzt zu haben scheint, K. RÖHRBORN, *UW* 83a: „absolut(?)“.

<sup>312</sup> Vgl. *ED* 733 b; *BT* XIII Nr. 12.25, 12.119.

<sup>313</sup> Vgl. *ED* 379a. Ich vermute, daß *boşuy qol*-, ursprünglich „Befreiung erbitten“, hier eine lexikalische Einheit mit der Bedeutung „bitten“ bildet (vgl. *boşuy yrly*, *Totenbuch* Z. 1005). Wie schon ARAT (*ETŞ* S. 123) übersetzt TEKIN *Buddh. Uig.* S. 148 wie folgt: „Deswegen verlange von den Lehrern Methode, Beispiel und Erlösung.“ Das wirft allerdings die schwerwiegende Frage auf, ob und wie weit die Lehrer, die Gurus, um Erlösung gebeten wurden bzw. gebeten werden konnten. Ich halte dafür, daß sie eher als Vermittler galten. Im Tantrayāna kommt dem Guru allerdings eine Bedeutung zu, die diejenige der Buddhas übertrifft. Sehr charakteristische Zitate hatte H. v. GLASENAPP, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart 1940, S. 71 f. zusammengetragen. Vgl. auch die uig. Version des *Guruyoga* von Sa-skyā Paṇḍita (*BT* VIII A) und andere Werke der *Guruyoga*-Literatur.

Durch die sechs Tore (= Sinnesorgane) blicke nach innen: es wird erscheinen ein breiter Weg.

Das reine (Hend.), weite, selige Land ist dort!

Die Verse 15cd variieren die Verse 13cd. Schwierigkeiten bereitet das Verständnis von 15b. Im ersten Vers (15a) wird gesagt, daß wichtiger als Worte und Texte die Muster und Beispiele sind, die die Lehrer dem Gläubigen bieten können.

### E 3 Erzählung von Sadāprarudita und Dharmodgata

Da die höchste Weisheit in den Schriften als etwas dargestellt wird, das nicht durch allmähliche Erkenntnis erreicht werden kann, ist es nur natürlich, daß im Rahmen der *Prajñāpāramitā*-Literatur auch Erzählungen über hervorragende Männer tradiert wurden, denen durch eine völlige Selbstaufgabe die *Prajñā* zuteil wurde. Die bekannteste Geschichte dieser Art ist diejenige über den Bodhisattva Sadāprarudita, die in verschiedenen Werken überliefert ist. Eine Übersicht über die vorhandenen Versionen gibt Ş. TEKIN in seiner Einführung zur Edition der uig. Handschrift aus Dunhuang, die eine uig. Bearbeitung dieser Geschichte enthält.<sup>314</sup> L. LANCASTER hat zwei Traditionslinien herausgearbeitet.<sup>315</sup> In der älteren Überlieferung des *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (chin. Übersetzung durch Lokakṣema um 180 u. Z. [T. 224], durch Zhiqian um 225 u. Z. [T. 225]) wird eine Sequenz von fünf Situationen aufgebaut, wo Sadāprarudita, wie sein Name besagt<sup>316</sup>, weint. „In terms of drama and fortuitious sequence of events, the story as told in the early Chinese translations is superior to the remnant extant in

<sup>314</sup> TEKIN *Buddh. Uig. S.* 155–161. Die Titel Sadāprarudita bzw. Dharmodgata sind geläufig für die Kap. 30 bzw. 31 der *Prajñāpāramitā-ratnaḡaṣaṃcayagāthā* (vgl. Edition des Skr.-Textes durch A. YUYAMA, Cambridge 1976, S. 118–129), ohne die Geschichte zu enthalten; vgl. CONZE *Prajñāpāramitā Literature* S. 53.

<sup>315</sup> L. LANCASTER, *The Story of a Buddhist Hero: Tsing Hua Journal of Chinese Studies* N. S. 10/2 (1974), 83–89.

<sup>316</sup> In der Dunhuang-Hs. erscheint der Name des Bodhisattvas stets in der Skr.-Form, vgl. TEKIN *Buddh. Uig. Teil II*, Z. 8 u. a. In der uig. Übersetzung von Yi jings *Goldglanz-Sūtra* ist derselbe Bodhisattvaname, chin. 常啼 *chang ti* (T. 665, Bd. 16, S. 439 b 29; vgl. NOBEL 1958, 1. Bd., S. 270 „Sadāprarudita“), in einer Gestalt belegt, die F. W. K. MÜLLER in U [I] 33<sub>6</sub> *nirvnu* las und ohne Erklärung ließ. In der Berliner Parallelhandschrift T I D/TM 263 (Mainz 65) recto 5 ist der Name ebenso geschrieben: 'yry'w. Am wahrscheinlichsten kommt wohl eine Erklärung dieser uig. Form aus dem Chin. in Frage, doch nicht aus *chang ti*. Ob der Name auch mit anderen Zeichen vorkommt, ist mir nicht bekannt.

the Sanskrit and later versions.“<sup>317</sup> Entsprechend der neueren Traditionslinie setzt der uig. Text, nachdem Subhūti den Buddha gebeten hatte, ihm die Geschichte von Sadāprarudita vorzutragen, mit der lapidaren Ausgangsposition ein, daß der Bodhisattva Sadāprarudita auf der Suche nach dem *Prajñāpāramitā-sūtra* sei.<sup>318</sup>

Die 653 Zeilen der uig. Handschrift hat Ş. TEKIN in seiner Ausgabe zu 181 alliterierenden Strophen, meist Vierzeiler, und dazwischen liegenden Prosateilen oder Verbindungswörtern zusammengestellt. Wie schon der Herausgeber bemerkt,<sup>319</sup> scheint es in keiner anderen Sprache eine so ausführliche Bearbeitung des Stoffes, und dazu noch in Versen, zu geben. Man kann feststellen, daß der unbekannte uig. Dichter die Erzählung selbst treu übernommen, sich dabei allerdings die Freiheit genommen hat, viele Stellen durch Zusätze auszuschnücken. Gelegenheit boten ihm dazu Beschreibungen der Orte und Landschaften, aber auch Situationsschilderungen. Da die Vorlage, nach der der uig. Dichter gearbeitet hat, nicht bekannt ist, wäre es ein vergebliches Unterfangen, eine detaillierte Analyse aller hinzugefügten Stellen vorzunehmen. Im Vergleich mit den skr., chin. und tib. Texten stellt sich die uig. Version als eine dem Umfang nach stark erweiterte Dichtung dar, in die nicht nur allgemeine buddh. Topoi eingearbeitet wurden, sondern auch ein gewisses Lokalkolorit eingebracht wurde.

Auf die schon erwähnte Einleitung, in welcher Sadāprarudita als ein die höchste Weisheit Suchender geschildert wird, folgt die erste überirdische Erscheinung (Str. 6—13), die ihm verkündet, daß er im Osten von einem Lehrer die *Prajñāpāramitā* erlangen kann. Wenn er sich die Leerheit aller Dinge zu eigen mache und dem Lehrer Verehrung erweise, werde er ohne Hindernis die Weisheit erhalten.

Der Bodhisattva macht sich auf den Weg nach Osten, verfällt jedoch in Kummer, weil er nicht gefragt hat, wieweit er zu gehen habe. Er gelobt, sich solange nicht von seinem Platz zu erheben, bis er den Namen des Ortes und das Haus des Lehrers erfahren habe (Str. 14—18).

Plötzlich erscheint ein Nirmāṇabuddha, der ihm das Land Sugandhapura und den Palast des Bodhisattvas Dharmodgata nennt und beschreibt (Str. 19—50). Hier mögen nun einige Beispiele folgen, die die Eigenart der uig. Version verdeutlichen sollen.

Bei der Beschreibung der Stadt lehnt sich der Dichter noch an vorgefundene Muster an:

<sup>317</sup> LANCASTER (vgl. Anm. 315) S. 86.

<sup>318</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II, Z. 16 ff.

<sup>319</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II, S. 156.

- 22 *anīng kǎnt-i-ning taš-ında yana tǎgirmi-lǎyü ·*  
*alp tap(i)šyuluq čintamani čudamani bilinggamani br̥ma-mani-ta*  
*uladī ārdini-lār üzä ·*  
*aralašturu idmiš yitirār qat tam-līγ ·*  
*aṭinčīγ körklä yitirār qat qaliγ-larī isirqa-līq-larī ol : :*

Außerhalb von seiner (d. h. des Landes Sugandhapura) Stadt gibt es ferner ringsherum die mit schwer zu erlangenden Juwelen wie Cintāmaṇi, Cūḍāmaṇi, (Śakra)bhilagnaṇi und Brahmamaṇi geschmückten und in Abständen mit je sieben Mauern versehenen sieben besonders schönen Paläste (Hend.).

Die Stadt mit den sieben Mauern findet sich natürlich auch in den Paradiesbeschreibungen wieder<sup>320</sup>, was nicht überrascht, weil überhaupt die ganze Darstellung sich eng an Paradieszustandsberichte anlehnt. Die Bewohner der Stadt werden vom uig. Dichter wie folgt dargestellt:

- 28 *qalīnglayu üšüšü* Dicht gedrängt<sup>321</sup> sich sammelnd,<sup>322</sup>  
*qatγurušu külüšü ·* lachen sie laut zusammen;  
*qaq̄idišu idišu* erzürnt sich miteinander schlagend,  
*qav̄išišu ȳȳlišu : :* kommen sie zusammen und versammeln sich.

Ş. TEKINS Übersetzung „Sie halten sich auf dem Wasser, sie schwimmen“<sup>323</sup> knüpft offenbar an die vorangehende Strophe (27) an, wonach über die Lebewesen gesagt wird:

- 27 *d tün kün tī tuđē ol kimi-tä* 廬 -lar-ta 坐 : :

„Nacht und Tag sitzen sie stets und ständig in diesen Schiffen (?), in den Häusern (?).“

<sup>320</sup> G. TUCCI, *Buddhist Notes: Mélanges chinois et bouddhiques* 9 (1948–1951), S. 203.

<sup>321</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* S. 191 *q'lynkwl'yu* (Lesefehler): *qalīng* ist vermutlich Variante zu *qalīm* „viel, dicht, stark“ (zu den von CLAUSON *ED* 622 a zitierten Belegen für *qalīn* (Tefsir, Qutb) vgl. È. FAZYLOV, *Starouzbekskij jazyk* II, Tashkent 1971, 591; zu seinem Beleg aus CC vgl. K. GRØNBECH, *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhagen 1942, S. 191); *qalīng + la-yu* „dicht gedrängt“.

<sup>322</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II, S. 241, 309 *'wysws-* „schwimmen“, problematisch ist vor allem, daß *yüz-* „schwimmen“ (*ED* 984) bisher nicht in einer entyodisierten Form vorgekommen ist. Es liegt somit nahe, an eine Reflexivform von *üš-* „to crowd together, collect in a crowd“ (*ED* 256 a) zu denken.

<sup>323</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II, S. 241.

Das chin. Zeichen *lu* wurde von Ş. TEKIN 盧 *lu* gelesen und durch „Schiff“ übersetzt.<sup>324</sup> Diese Bedeutungsangabe muß auf einem Irrtum beruhen, und kürzlich hat M. SHÖGAIŦO vorgeschlagen<sup>325</sup>, statt diesem *lu* 廬 *lu* „A hut, shelter, hover“<sup>326</sup> zu lesen. Ohne Einsichtnahme in das Original ist eine eindeutige Entscheidung nur schwer zu treffen. Hinzu kommt, daß diesem Wort das uig. *kimi* „Schiff“ vorangeht, so daß man geneigt sein könnte, auch in dem chin. Wort eine ähnliche Bedeutung anzunehmen. Doch sehe ich noch keine Brücke, die uig. *kimi* und chin. *lu* miteinander verbinden könnte. Möglich ist, daß ein altes Mißverständnis vorliegt.

Und weiter heißt es von den Bewohnern:

29 <i>süčig čivšayun içgü-lärig</i> ·	Getränke, (ob) süß (oder) sauer,
<i>süzüp särmäp qudturup</i> ·	läßt man, geseit und geklärt, einfüllen;
<i>sükräk ilgäysük urī-lar qızlarıy</i>	Jünglinge und Jungfrauen, (ob) dumm <sup>327</sup> (oder) klug,
<i>sürüg-in toy-in būditip</i> : :	läßt man in Reihen (und) Gruppen <sup>328</sup> tanzen.

Hier sieht man sehr deutlich, daß menschliche Vergnügungen, die dem alten Buddhisten eigentlich verwerflich wären, in paradiesische Zustände transponiert werden.

Es folgen Beschreibungen der Landschaft mit den Obstgärten und Bächen, wo Fett und Milch fließen, mit den Blumen und solche der Tierwelt. Dafür scheint der uig. Verfasser besondere Vorliebe gehabt zu haben. In den Strophen 32 bis 34 werden allein 18 Vogelarten aufgezählt:

<sup>324</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II, S. 181, Z. 88 (S. 191).

<sup>325</sup> SHÖGAIŦO *Uig. bunken* I S. 106 Anm. 12.

<sup>326</sup> SH 471 a.

<sup>327</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II Z. 90 *swyk'k*, doch ist der Buchstabe nach *-k-* aller Wahrscheinlichkeit nach *-r-*. Dieses Wort hat TEKIN unübersetzt gelassen; dem Zusammenhang dürfte „dumm“ o. ä. gemeint sein; vielleicht besteht Verwandtschaft mit *sökäl* „krank“ (vgl. ED 820 b). Unklar.

<sup>328</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II S. 242: „Lassen sie tanzen in Vergnügungsveranstaltungen.“ Ich nehme an, daß hier *sürüg* die übliche Bedeutung „Gruppe, Herde“ (vgl. ED 850 ab) hat, nicht „\*Vergnügung“ (so TEKIN *Buddh. Uig.* 361 b), vgl. KUDARA—ZIEME, *Uigurische Āgama-Fragmente* (1), E 5 (*toy-in toy-in*). Zu *toy* „Gruppe“, spezieller „Korporation“, „Versammlung“ vgl. D. MAUE, *Zur Nebenüberlieferung von ai. jalūka- 'Blutegel'*: Scholia, S. 115—116.

- 32 *ödräk angit käklik* · Enten, Wasserenten<sup>329</sup>, Rebhühner,  
*öpüp qušyač čilīg* · Wiedehopfe, Sperlinge, Schnepfen<sup>330</sup>,  
 33 *kalav(i)nk čivačivak yuy quš* · Spatzen<sup>331</sup>, Jivamjivakas<sup>332</sup>, Pfau-  
*kapinčal laklak qaz quš* : : en<sup>333</sup>,  
 Kapiñjalas<sup>334</sup>, Störche, Gänse-Vögel,  
 34 *kögüz*<sup>335</sup> *käkük tuđi* · Wildenten<sup>336</sup>, Kuckucke, Papagei-  
 en<sup>337</sup>,  
*kögürčgän tury-a* [ *]ta ulati* Tauben, Kraniche usw.

Doch auch die folgenden Strophen dürfen besondere Beachtung finden, stellen sie doch unter Beweis, daß es dem Verfasser sehr gut gelungen ist, seine Beobachtungen des Verhaltens der Vogelwelt darzubieten.

- 35 *tuü törlüg tümän bay-liy* · Verschiedenartige, zehntausend Sip-  
 pen angehörige,  
*tüšrüg äsringü yuglüg* vielfarbig Gefiederte<sup>338</sup>  
*[qan]at*<sup>339</sup>-*larin yasip* breiten ihre Flügel aus,  
*čalyin-larin čapip* · schlagen mit ihren Vorderflügeln<sup>340</sup>,  
*qudrug-larin tikä* · richten ihre Schwänze auf;

<sup>329</sup> UW 164 a: „Wasservogel, Rotgans“.

<sup>330</sup> Vgl. ED 420 a: „*čulik* a kind of bird (. . .) As *Kaş.* describes it as a ‘water-bird’, prob[ably] originally ‘sandpiper’ or ‘snipe’.“

<sup>331</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II Z. 98 liest *k'klyk*, doch ist *k'vβnk* geschrieben (im übrigen kam *käklik* schon vor, vgl. oben), dies ist skr. *kalavinka*, vgl. BT III, 980.

<sup>332</sup> Ebenfalls BT III, 980.

<sup>333</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* Teil II Z. 99 (von TEKIN nicht gelesen) *yuy quš* „Pfau“.

<sup>334</sup> TEKIN Z. 99 liest *k'pyk'el*, vergleicht in seiner Anm. S. 283 allerdings altindisch *kapiñjalaḥ* „Haselhuhn“; geschrieben steht allerdings auch *k'py'čl*.

<sup>335</sup> So auch TEKIN Z. 99 *kwykwz*; vielleicht ist fehlerhaft -z für -n geschrieben, vgl. (unpubl. Berliner Fragment) T II S. 20 (U 5656) verso 8 (in einer Aufzählung von Vogelnamen) *kögün*.

<sup>336</sup> Wenn man die in Anm. 335 emendierte Lesung akzeptiert, kann man vergleichen jak. *köyön* „utka krjakva“ (PEKARSKIJ I, 1123), chak. *kögün örtäk* „krjakva“ (*Russk.-chak. slov.* 341 b) (Freundlicher Hinweis von V. RASSADIN).

<sup>337</sup> *tuđi* „Papagei“, vgl. LIGETI *Glossaire* 268; sogd. *wtvy* „id.“, vgl. A. N. RAGOZA, *Sogdijskie fragmenty Central'no-asiatskogo sobraniija Instituta vostokovedenija*, Moskau 1980, S. 110.

<sup>338</sup> TEKIN Z. 100: *ywnklwk*, nicht deutlich, aber wahrscheinlicher ist die Lesung *ywklwk*, d. h. *yuglüg*, vgl. *yüg* „feather“ (ED 910 b), *yuglüg* „having . . . feathers“ (ED 912 a).

<sup>339</sup> Auch wenn die strophische Alliteration gestört ist, ist dies die am ehesten zu vermutende Lesung.

<sup>340</sup> Vgl. tuv. *čalgän* „krylo“ (*Tuv.-russk. slov.* 514 a: *kuš čalgännarı* ‘kryl’ja ptica’); vgl. auch K III, 241 *čalyay* „the front feathers of a bird“ (ED 420 a).

- 36 *kögüzlärin böksäg-lärin sürdürü* · ihre Brüste (Hend.) streichend,  
*körüng-lärin qaynıq-lärin idinü* : : ihre Krallen und Klauen zurecht  
 machend<sup>341</sup>,
- 37 *öngdün kidin baqınu* · sich nach vorn und hinten umblick-  
 kend,  
*öng<sup>342</sup>-lärin yung-lärin sıqanu* · ihre vorderen Teile (?) und ihre  
 Federn streichend<sup>343</sup>,  
*ögän qıdıy-larında qımrayu* · an den Bachufern sich drängend<sup>344</sup>,  
*örü uçyalı talpıyu* : : aufzufliegen flattern sie;  
 38 *qarıšu ünäyü* · miteinander streitend schreien sie,  
*qaçuruşu toqışu* · einander in die Flucht schlagend  
 stoßen sie sich,  
*qaqılayu ätinäyü* · gackernd rufen sie,  
*qangşılayu çirınayu ünäyür-*  
*lär* : : und zwitschernd und lärmend<sup>345</sup> er-  
 heben sie sich.<sup>346</sup>

Auch die Beschreibung des Palastes von Dharmodgata sowie seiner Predigten über die *Prajñāpāramitā* ist sehr anschaulich. Seine Rede beschließt der Nirmāṇabuddha so:

- 50 *anın amtı sän sizinmätin tärk tavraq barıyl* ·  
*arıdı tidıysızın täggäy-sän darm utgadı* ++ [bodistv]-qa ·

<sup>341</sup> TEKIN S. 243: „Sie streichen sich die Federn mit (?) ihren Klauen.“ Da *qaynıq*, wie TEKIN nachwies, „Klaue“ bedeutet (vgl. TS 2533 *kuş kaynağı* „kuşun kaynağı“), könnte auch *körük* (*körüng?*) eine ähnliche Bedeutung haben, für die ich jedoch keine Belege finden konnte (TEKIN 326 b: \*Feder). Es sollte in Erwägung gezogen werden, daß eventuell ung. *köröm* „Fingernagel“ (TESz II, 620 ab: Ismeretlen eredetű szócsalád. A *köröm* főnév feltehetően igen régi eleme szókinésűnek. [Wortfamilie unbekanntem Ursprungs. Das Substantiv *köröm* gehört vermutlich zum ältesten Wortbestand.]) tü. Ursprungs sein könnte.

<sup>342</sup> Lesung unklar (Z. 103).

<sup>343</sup> TEKIN Z. 103 *syq'qıw*, doch ist auf dem Faksimile nichts von den diakritischen Punkten zu sehen. Deshalb ist es besser, *sıqanu* zu lesen: *sıqan-* ist Reflexivform zu *sıqa-* „streichen“ (vgl. ED 806 a).

<sup>344</sup> Vgl. bar. *qımra-* „wimmeln“ (R II, 854), sag. *qıymıra-* „sich bewegen, sich regen“ (R II, 705).

<sup>345</sup> Die Wörter *qangşıla-* und *çirına-* werden wohl onomatopoetischen Ursprungs sein.

<sup>346</sup> TEKIN S. 243: „schreien“ (vgl. 308 b: 'wyn'- „singen“); wahrscheinlicher ist aber *ünä-* „sich erheben“, eine Nebenform zu *ün-* „sich erheben“ (ED 169 ab), die von Clauson (ED 171 b) zu *oyna-* verschlimmbessert wurde. Das Beispiel U III 79<sub>6</sub> (oben) ist sehr klar: *kök qalıy yolınça ünäyü uçup barır-lar* „auf der Ätherbahn fliegen sie empor und davon“. Vgl. jetzt D. M. NASILOV, *Tjurk. -a- kak pokazatel' sposoba dejstvija na fone drugich altajskich jazykov*: Tjurkologičeskij sbornik 1977, Moskau 1981, S. 171, 172.



*ariš arīy piraty-a pramit-īy ymā āśīdip ·*

*alqunī bildāči 智 [bilig]-ig tärk tavraq bulγay-sän tip : :*

Darum nun gehe schnell (Hend.) ohne zu zweifeln!

Ganz hindernislos wirst du zum Bodhisattva Dharmodgata gelangen.

Auch wirst du die allerreine *Prajñāpāramitā* hören,

schnell (Hend.) wirst du die allwissende Weisheit (*sarvajña*) erlangen.

Mit noch größerem Eifer strebt daraufhin Sadāprarudita seinem Ziel zu. In einer meditativen Schau kann er die Buddhas beobachten, die ihm verkünden, daß Dharmodgata sein *kalyāṇamitra* sein werde (Str. 51—62).

In Strophe 52 wird Sadāpraruditas Eifer mit einem Menschen verglichen, der nur noch an den denkt, der ihm einen giftigen Pfeil entfernt hat. Als Arzt, der den Menschen von einem vergifteten Pfeil befreit, erscheint in anderen Texten Buddha selbst.<sup>347</sup>

Nachdem die Buddhas verschwunden sind, quält Sadāprarudita die Frage, woher die Buddhas gekommen sind und wohin sie gegangen sind. Er nimmt sich vor, dem Bodhisattva Dharmodgata diese Frage vorzulegen (Str. 64). Auch beunruhigt ihn der Gedanke, daß er seinem anzustrebenden Guru gar kein Geschenk darbieten könne (Str. 65—66). So beschließt er, seinen eigenen Körper hinzugeben (Str. 67). Mit lauter Stimme ruft er in der Stadt aus, sich als Sklaven zu verkaufen (Str. 58). Doch Māra vereitelt seinen Plan, indem er den Leuten in der Stadt die Ohren verschloß (Str. 69).

In seinem Kummer weint Sadāprarudita bitterlich (Str. 70). Nun erscheint Indra, als Brahmane verkleidet, um Sadāpraruditas Ernsthaftigkeit zu prüfen (Str. 71). Nachdem letzterer dem Brahmanen sein Leid und seinen aufrichtigen Wunsch vorgetragen hat, verspricht dieser ihm zu geben, was er benötige, wenn er sich selbst opfere:

76 *kirtü 心 [kṛṅgöl]-lüg är-ä manga adin nāgü ärsär kārgäk-siz ·*  
*信 [kirtgünč]-üm tuymiš ücün puruš-a-miṭ-līy yayiš qilyu-luq ·*  
*人 [kiši]-ning ad-in qan-in yilik-in yurākin tiläyür-mn ·*  
*kičürmätin tärk tavraq birgäy mu sän tip : :*

O Mann mit wahren Sinn! Mir ist nichts anderes, was es auch sei,  
 notwendig:

Weil ich glaube, daß ein Puruṣamedha-Opfer<sup>348</sup> zu machen ist,

<sup>347</sup> Vgl. *BT* III, 486—490. Herrn D. MAUE verdanke ich den Hinweis auf WALDSCHMIDT *SHT* IV, 185 f. und 219 f.

<sup>348</sup> *TEKIN Buddh. Uig.* S. 287 Anm. zu Z. 213 erklärt *puruṣ'myt* aus skr. *prāśvamedha* „a preliminary horse sacrifice“ (M.-WILLIAMS). Das kann aber weder lautlich noch sachlich richtig sein, vielmehr handelt es sich um skr. *puruṣamedha* „Menschenopfer“, wie das geschilderte Geschehen des Textes nahelegt. Vgl. W. KIRFEL, *Der Aśvamedha und der Puruṣamedha*: Schubring-Festschrift, Hamburg 1951, S. 39—50.

wünsche ich des Menschen Fleisch, Blut, Knochenmark und Herz!  
Wirst du (es) ohne Verzögerung schnell (Hend.) geben?

Als Sadāprarudita mitten in seiner Selbstzerfleischung ist, gebietet ihm die Tochter eines Śreṣṭhin (*bayaγut qizi*), die ihn beobachtet hat, Einhalt und fragt nach den Gründen seines Tuns (Str. 77—80). Sein Bericht (Str. 81—84) erfüllt die Tochter mit dem gleichen Drang (Str. 85—86), sie will ihm die notwendigen Opfergüter zur Verfügung stellen, wenn er nur seinen Körper heil lasse (Str. 87). Ganz wie zu erwarten offenbart sich sogleich Indra und stellt Sadāprarudita wieder her (Str. 88—97). Die Tochter begibt sich zu ihren Eltern (Str. 98) und bittet sie:

99 *ay-a küsüş-üm ol manga birü yarliqazunlar äv-täki bar-in-ča ·*  
*añil äsri öngi öngi xu-a čäčäk-läriγ ·*  
*altun kümüş ärdini yinčü-tä ulađi äd tavar-lariγ ·*  
*ančulayu oq pra kušadri čong sangay tuy šilip-lariγ : :*

Oh, es ist mein Wunsch: Mögen sie (d. h. ihr) ruhen, mir zu geben,  
was sich im Hause befindet:

verschiedene (Hend.) vorzügliche, bunte Blumen (Hend.),

Güter wie Gold, Silber, Juwelen und Perlen,

ebenso auch Baldachine (Hend.)<sup>349</sup>, Wimpel<sup>350</sup>, Schirme<sup>351</sup>, Banner  
(und andere) Šilpa-(Gegenstände)!<sup>352</sup>

<sup>349</sup> *pra kušadri* übersetzt TEKIN S. 257 durch „Fahnen“, in der Anm. 124 (S. 285) und im Glossar S. 346 b jedoch richtig durch „Schirm“ (zu *kušadri* aus skr. *chattrā* über toch. *kūṣat(t)re* vgl. *BT VIII A 458* Anm.). Das erste Wort dieser häufigen Kombination geht allerdings auf sogd. *pr* „Banner“ (Übersetzung von chin. 幡 *fan* = skr. *paṭākā*, vgl. MACKENZIE *Buddhist Sogdian Texts, Notes* S. 120) zurück, dennoch dürfte die Zusammensetzung hier „Schirm“ oder „Baldachin“ bedeuten, vgl. weitere Beispiele in Maitr. (*BT IX*, Bd. 2, S. 78 a). Vielleicht hat aber auch jedes Wort seine Einzelbedeutung behalten, dann wäre die Zusammensetzung als „Banner und Schirme“ zu übersetzen.

<sup>350</sup> Im hier vorliegenden Kontext ist *čong* nicht aus chin. 鐘 *zhong* „Glocke“ (wie bei L. JU. TUGUŠEVA, *Uigurskaja rukopis' iz sobranija LO IVAN SSSR: Pis'mennye pamjatniki Vostoka* 1969, Moskau 1972, S. 320 Z. 80), sondern eher aus chin. 幢 *chuang* „Dhvaja; Ketu. A pennant, streamer, flag, sign“. (*SH 431 b*), oft zusammen mit *fan* (vgl. Anm. 349) gebraucht (*HN 151 a*: „Ch'uang fan. 'Vorhang, Flagge'. Übersetzung von Skr. dhvaja. Bezeichnung der Seidenfähnchen mit Aufschriften, die oft vor Altären buddhistischer Tempel oder in der Nähe von Heiligtümern aufgehängt sind.“), herzuleiten.

<sup>351</sup> TEKIN Z. 298: *s'ñqy*, doch ist es auch möglich, *s'q'y*, d. h. *sangay*, zu lesen. Seine Herleitung aus skr. *śaṅkha* the „conch-shell, a military drum“ (Anm. 294 auf S. 288) ist nicht zu akzeptieren, das Wort ist vielmehr chin. Herkunft: 傘蓋 *san gai* „Schirm“ (= skr. *chattrā*), vgl. *BT XIII Nr. 24.12* Anm.

<sup>352</sup> Vgl. *Totenbuch* S. 97 (Anm. zu Z. 372).

Als die Eltern die Tochter angehört hatten, reifte auch bei ihnen der Wunsch, die *Prajñāpāramitā* zu erlangen, und sie bitten die Tochter, mit ihr zusammen aufbrechen zu dürfen (Str. 101—104). Die Tochter willigt ein (Str. 105), und so ziehen sie, versehen mit den notwendigen Verehrungsobjekten (Str. 106), nach Osten und gelangen in das Land Sugandha (Str. 107). Dort angekommen, bestaunen sie alle die Herrlichkeit des Ortes, dessen Beschreibung etwas geraffter ist als bei der Verkündung, in wesentlichen Teilen jedoch mit jener übereinstimmt (Str. 108), und sie schauen das erstrebte Ziel ihrer Reise, den Bodhisattva Dharmodgata, das *Prajñāpāramitā-sūtra* predigend (Str. 109).

Um Dharmodgatas übernatürliche Kraft noch deutlicher zu zeigen, ist eine Episode eingeschoben, der zufolge die Götter den in einem juwelenverzierten und an sieben Stellen mit Dharmodgatas Siegel versehenem Kästchen eingeschlossenen Text des *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* verehren, doch, und hier wird die begrenzte Macht der Götter offenbar, dem Wunsch Sadāpraruditas, das Kästchen zu öffnen, nicht entsprechen können (Str. 112—123).

- 122 *anī āšidip* 𑖦𑖧𑖨 [bodistv] ögirü sävinü inča tip ayitdi ·  
*amti-qü siz sözlügüçi piraty-a-pramit sudur qayu ol ·*  
*ay-a küsüş-üm tngri-lär iligi-y-a ·*  
*anī manga körkiḍü biring tip : : xormuz<sup>353</sup> tngri 𑖦𑖧 [tip tidi] ·*
- 123 大 [uluy] är-ä ol nom ärdini ärsär ·  
*una amti bo kurakar içindäki ärdini-lig qamtsi-ta ol ·*  
*uluy förlüg šopay<sup>354</sup> altun-luy yalpraq-ta vaiduri suv-ï birlä bitig-lig*  
*ärip ·*  
*umuy-umuz țarma'utgaḍi 𑖦𑖧𑖨 [bodistv]-ning tamya-si üzä vung-luy*  
*tamya-liḡ ärür ·*  
*umayay-mn ačip körkiḍgäli tip : :*

Als er das hörte, freute (Hend.) sich der Bodhisattva und fragte:  
 ‚Wo ist das *Prajñāpāramitā-sūtra*, über das Ihr jetzt gesprochen habt?  
 O König der Götter, (dies) ist mein Wunsch:  
 Zeige es mir!‘

Gott Indra sprach:

‚O großer Mann!<sup>355</sup> Was dieses Sūtra-Juwel betrifft,

<sup>353</sup> Die Buchstaben *t'* fehlen (Schreibfehler?).

<sup>354</sup> Das getilgte Wort war *čambunat* < skr. *jambunāda*, vgl. Z. 359: *arīy süzük čambunat altun yalpıraq-ta*. Zu *šopay* vgl. S. 286f.

<sup>355</sup> TEKIN Z. 380: *TA y'* ‚O Großer‘; statt *y* ist aber deutlich *'r = är* geschrieben.

so befindet es sich jetzt, sieh!, in einem Juwelenkästchen in diesem  
 Kūṭāgāra-Turm,  
 es ist auf großartigen Gold-Blättern mit Vaiḍūrya-Wasser geschrieben,  
 es ist mit dem Siegel des Bodhisattvas Dharmodgata, der unsere  
 Hoffnung ist, versiegelt (Hend.),  
 es zu öffnen und zu zeigen, bin ich nicht imstande.'

Diese Stelle entspricht recht genau dem Skr.-Text der *Aṣṭasāhasrika-Prajñāpāramitā*:

*Sadāprarudita: kvāsau Kauśika prajñāpāramitā yā bodhisattvānām mahāsattvānām mātā pariṇyāyikā?*

*Śakra āha: eṣā kulaputra-asya kūṭāgārasya madhye suvarṇapaṭṭeṣu vilīnena vaiḍūryeṇa likhītvā āryeṇa Dharmodgatena bodhisattvena mahāsattvena saptabhir mudrābhir mudrayitvā sthāpitā sā na sukarāsmābhis tava darśayitum*

Sadāprarudita: Where is this perfection of wisdom which is the mother and guide of the Bodhisattvas, the great beings?

Śakra: It has, son of good family, been placed by the holy Dharmodgata, the Bodhisattva, the great being, in the middle of this pointed tower, after he had written it on golden tablets with melted Vaiḍūrya, and sealed it with seven seals. We cannot easily show it to you.<sup>356</sup>

E. CONZE hat auf Parallelen dieser Passage mit der Offenbarung an Johannes (Off. 5) hingewiesen und knüpft daran die Frage, ob darin eine Beziehung zwischen Buddhismus und Christentum zu sehen ist.<sup>357</sup> Doch bestehen in Details durchaus Unterschiede zwischen beiden Erzählungen. Während in Off. 5,1 davon die Rede ist, daß eine Buchrolle in der rechten Hand gehalten wird, handelt es sich bei der buddh. Erzählung um eine nicht unübliche Aufbewahrungsart eines Sūtras. Uig. *qamtsi* ist mit Sicherheit von chin. 龕子 *kan zi* herzuleiten<sup>358</sup>, wo *kan* „Kiste, Schrein“. Bezeichnung für eine Vertiefung in der Wand, eine Nische, in der ein Götterbild aufgestellt wird.“ bedeutet<sup>359</sup>. Doch einmal übernommen, kann uig. *qamtsi* dann auch „Behälter“ meinen, wie aus Suv 454<sub>3</sub> *ārdini qamtsi* „Juwelen-Behälter“ hervorgeht. Diese Stelle übersetzt chin. 妙寶篋 *miao bao qie* „Behälter von wunderbaren Kleinodien“.<sup>360</sup> Während in dem christl. Text den sieben Siegeln eine besondere Funktion im Laufe der Darlegung zukommt, fehlt Vergleichbares

<sup>356</sup> CONZE *Studies* S. 170 f.

<sup>357</sup> CONZE *Studies* S. 171 f.

<sup>358</sup> *DTS* 416 a.

<sup>359</sup> *HN* 292 b.

<sup>360</sup> T. 665, Bd. 16, S. 432 b 12; NOBEL 1958, I. Bd., S. 217.

in der buddh. Geschichte. Anhand der uig. Version lassen sich im übrigen kaum Argumente dafür gewinnen, daß diese buddh. Erbauungserzählung christl. beeinflußt sei.

Nun werden die mitgebrachten Verehrungsopfer geteilt, eine Hälfte für die *Prajñāpāramitā* im Kūṭāgāra-Tempel, die andere für Dharmodgata (Str. 124). Sie sehen den Bodhisattva Dharmodgata, bringen ihm Verehrung dar und geloben, nach Erlangung der höchsten Weisheit diese zum Nutzen der anderen Lebewesen anzuwenden (Str. 125—131).

- 131 *alqu biš aʒun tinly oylan-larında ·*  
*aʒay-larında yaraşı nom nomlap ·*  
*aqlançıy sansar ämgäk-in-tin ·*  
*apamuluq oşyurdači bolalim tip : :*

Wir wollen allen Lebewesenkindern der fünf Existenzformen ihren geistigen Fähigkeiten entsprechend die Lehre predigen und sie aus den Leiden des verhaßten Samsāra für ewig befreien!

Nach diesem Gelöbnis bringen sie erneut Verehrung dar (Str. 132), und Sadāprarudita legt dem Bodhisattva Dharmodgata seine ganze Geschichte dar (Str. 133—139) und schließt mit der Frage nach dem Ursprung und dem Verbleib der Buddhas (vgl. S. 189):

- 140 *ayayu öđünür-mn amtī 大 [uluq] baxşı-y-a ·*  
*anča-ta 見 [közüngü]-či burxan-lar ·*  
*aşnu-ča qayu-tin kälđi-lär ärti ·*  
*anta kin yänä qayu-qa bardı-lar : :*

In Verehrung frage ich jetzt: ‚O großer Meister!  
 (Was) die dann und dann erscheinenden Buddhas (betrifft),  
 woher sind sie früher gekommen,  
 und später dann wohin sind sie gegangen?‘

Diese Frage, und mit ihr beginnt das eigentliche Dharmodgata-Kapitel, ohne daß in der uig. Handschrift eine Kennzeichnung erfolgte, bietet Dharmodgata den Anlaß, die Lehre von der *Prajñāpāramitā* darzulegen, durch Gleichnisse das Nichtkommen und Nichtvergehen der Tathāgatas zu demonstrieren und die Leerheit aller Phänomene zu beweisen.

- 144 *alqu nom uyuş-ı kälmäksiz barmaq-siz üčün ·*  
*ančulayu kälmiş-lär ymä kälmäksiz barmaqsiz ärür ·*  
*alqu nom uyuş-ı qayu ärsär ·*  
*ančulayu kälmiş-lär ymä ol üčün : :*

Weil alle Dharmadhātus ohne Kommen und ohne Gehen sind,  
sind auch die Tathāgatas ohne Kommen und ohne Gehen.  
Wo alle Dharmadhātus sind,  
da sind auch die Tathāgatas.

In ähnlicher Weise spricht das *Prajñāpāramitā-stotra* über die höchste Weisheit:<sup>361</sup>

13 qayu-tin nāng | sqō-tinbārū | kalmäksiz siz ·  
qačan ärsär | qayu-qa-m-a | barmaq-siz siz<sup>362</sup> ·  
qamay orun | sayu körsär | qolulayu ·  
qangičim-a | bilgä-lärkä | tapmaqsiz siz : :

Ihr seid ohne Kommen, woher auch, aus welcher Zeit auch;  
Ihr seid ohne Gehen, wann auch immer, wohin auch immer;  
wenn man auch forschend in alle Orte blickt,  
so seid Ihr, o mein Väterchen, von den Weisen nicht zu finden.

Im Skr.-Original lautet dieser Śloka:<sup>363</sup>

*N'āgacchasi kutaścit tvam na ca kvacana gacchasi  
sthāneṣv api ca sarveṣu vidvabhir nopalabhyase.*

E. CONZES Übersetzung:<sup>364</sup>

Not from anywhere Thou comest,  
And to nowhere dost Thou go;  
In no dwelling place have sages  
Ever apprehended Thee.

Dharmodgatas Predigt über die völlige Merkmallosigkeit, die Tathatā, bildet den ideologisch-religiösen Kern dieser Erbauungslegende. Mit verschiedenen Parabeln untermauert Dharmodgata seine grundsätzlichen Darlegungen (Str. 145—158).

Als Dharmodgata seine Predigt beendet hatte, erschienen wunderbare Zeichen, als deren Ursache Dharmodgata die Frage Sadāpraruditas nach der Natur der Tathāgatas nennt (Str. 159—165). Aus diesem Abschnitt sei eine Strophe zitiert, die m. E. eine übernatürliche Erscheinung beschreibt, die nicht zu den gängigen Topoi gehört:

<sup>361</sup> *ETS* 15<sub>50-53</sub>.

<sup>362</sup> In der Hs. fehlt ein *syz*.

<sup>363</sup> HIKATA (vgl. Anm. 284) S. 2.

<sup>364</sup> CONZE *Buddhist Scriptures* S. 170; vgl. LAMOTTE *Traité* S. 1063.

- 160 *ötrü ol ödün yirtinčü-lär-täki näčä sögüt-lär iyač-lar ot-lar yaš-lar ärsär ·*  
*ödsüz qolu-suz yašarip xu-alanip ·*  
*ülgülänčsüz ädgülüg darm-a'utgađi +-+ [bodistv]-ga yuü-lüg-in ·*  
*öglüg 心 [kɔŋgül]-lüg 人 [kiši] tæg ängiđü turdi-lar : :*

Dann wurden zu dieser Zeit Bäume (Hend.) und Gräser (Hend.),  
 wieviel es in diesen Welten auch geben mag,  
 vorzeitig (Hend.) grün und erblühten.  
 Vor dem Bodhisattva Dharmodgata, der unermeßliche Verdienste hat,  
 verneigten sie sich wie verständige (Hend.) Menschen.

Sadāprarudita dankt dem Bodhisattva Dharmodgata und bringt das Ge-  
 löbde dar, so wie er keine Zweifel mehr zu hegen und allen Lebewesen bei  
 der Erlangung der Buddhaschaft behilflich zu sein:

- 167 *amti-ta inaru män-ing burxan qut-inda ·*  
*ariti bolmazun sizik-lig saqinčim ·*  
*anagađ kälädük ödtä burxan qutin bulup ·*  
*alqu-ga asiy qilayin sizni tæg qk tip : :*

Von jetzt an mögen gänzlich nicht sein  
 meine Zweifelgedanken an der Buddhaschaft!  
 In der nichtgekommenen<sup>365</sup> Zeit möchte ich die Buddhaschaft erlangen  
 und allen Nutzen schaffen ganz so wie Ihr!

Noch einmal greift Indra hilfreich ein, als es Sadāprarudita an Verehrungs-  
 objekten mangelt. Diesmal steigt der Bodhisattva zum Himmel empor:

- 168 *ančulayu qut qolu tükäđip saťa-pira-uruđida +-+ [bodistv] ·*  
*alti-li — [bir]-li tal sögüt turqinča kök qaliγ-ga yoqlap inča tip 念*  
*[saqindä] ·*  
*amti mn baxšim darma'utgađi +-+ [bodistv]-ga ·*  
*aşu nägü üzä tapıγ uduy qilayin ärki tip : :*

Nachdem in solcherlei Weise Sadāprarudita Bodhisattva das Gelübde  
 abzulegen beendet hatte,  
 stieg er 6+1 (=) sieben Palmenbäume hoch zum Himmel auf und  
 dachte folgendermaßen:  
 ‚Womit soll ich wohl jetzt meinem Guru, dem Bodhisattva  
 Dharmodgata Verehrung (Hend.) erweisen?‘

<sup>365</sup> TEKIN Z. 530: "nkyw, im Glossar 296 a: 'nk'yw; doch ist "'k'd geschrieben,  
 d. h. *anagađ* < skr. *anägata* „noch nicht gekommen, die Zukunft“, vgl. UW 130 a  
 (diese Stelle ist dort nachzutragen).

Sadāprarudita bringt die von Indra überreichten Blumen dem Bodhisattva Dharmodgata als Verehrung dar, um damit zugleich auch die mitgeführten irdischen Güter zu überreichen (Str. 169—170).

171 *amtī bo biš yuz qizlar birgärü ·*  
*ayayu tapinzun-lar sizingä ·*  
*ančulayu oq biš yuz šing qangli-lariγ ymä ·*  
*alqu-ni barča kongül-čä išlädü yrliqazun tip : :*

Jetzt mögen diese fünfhundert Mädchen zusammen

Euch verehrend dienen!

Ebenso möge er ruhen, auch die fünfhundert Wagen (Hend.)<sup>366</sup>

alle ganz und gar nach Wunsch zu gebrauchen!

Dharmodgata nimmt zwar alle Opfer entgegen, um die Kuśalamūlas der Darbringenden zu vervollkommen, gibt sie aber dann sogleich zurück. Der Bodhisattva zieht sich in seinen Palast zurück. Sadāprarudita denkt an sein Ziel, die Lehre von der *Prajñāpāramitā* zu hören, und versinkt in Dhyāna in stetem Denken daran, das erneute Erscheinen Dharmodgatas nicht zu verpassen (Str. 171 + Prosateil). Eine Stimme vom Himmel verkündet, daß nach sieben Tagen Dharmodgata erscheinen werde (Str. 172). Man will Vorkehrungen treffen, um den Bodhisattva würdig zu empfangen. Noch einmal zeigt sich Māras Kraft, die das Wasser, mit dem Sadāprarudita die Stätte besprengt, verschwinden läßt (Str. 173—174). Dies allerdings veranlaßt Sadāprarudita zu einem neuerlichen Beweis seiner Opferbereitschaft: er besprengt den Boden mit seinem Blut (Str. 175—178). Dieses verwandelt Indra in rotes Sandelwasser und steuert noch himmlische Blumen bei (Str. 179—180).

Schließlich erhebt sich Dharmodgata aus seiner Meditation und verkündet seine Lehre (Str. 181 + Prosateil).

*alqu nomlar täng tüz ücün 智 [bilgä bilig] pramit täng tüz ärür ·*  
*alqu nom-lar täpräncsiz ücün 智 [bilgä bilig] pramit ymä 不動 [täp-ränčsiz] ärür ·*

<sup>366</sup> TEKIN Z. 548: *s'y'k* (in der Anm. zu Z. 546 auf S. 290 auf skr. *śayyāka* „Lagerstatt, Bett“ zurückgeführt), wahrscheinlicher ist aber die Lesung *sy'k*, d. h. *šing* < chin. 乘 *sheng* (lautlich vgl. uig. *taišing* < 大 *da sheng* und *šiušing* < 小 *xiao sheng*) „Yāna“ (SH 320 a), d. h. „Wagen, Fahrzeug“. Für diese Lösung spricht die Z. 546 belegte Wendung *pys yuz s'y'k CH'Ê Vr*, oder *biš yuz šing 車 [qangli]-lar* „fünfhundert Wagen (Hend.)“. Zu dieser Verwendung von *sheng* (uig. *šing*) vgl. chin. 一乘車 *yi sheng che* „one cart or carriage“ (MATHEWS 398 [c] 1), wo *sheng* als Zählwort fungiert.



*alqu nom-lar bir tatīy-līy üçün 智 [bilgä bilig] pramit ymä — [bir] tadīy-līy ärür : :*

大 [uluγ] taluy suv-ī ucsuz qüdüysiz üçün . *bilgä bilig pramit ymä ucsuz qüdüysiz ärür .*

*kök qalīy bölmäk-siz üçün bilgä bilig pramit ymä bölmäksiz ärür : : tuginmäk saqinč qilinč bilig-tä uladı alqu nomlar saqinçali bügüngäli bolmayuluq üçün .*

*bilgä bilig pramit ymä saqinçali bügüngäli bolmayuluq ärür*<sup>367</sup>

Weil alle Dharmas eben sind, ist auch *Prajñāpāramitā* eben.

Weil alle Dharmas unbeweglich sind, ist auch *Prajñāpāramitā* unbeweglich.

Weil alle Dharmas von einem Geschmack sind, ist auch *Prajñāpāramitā* von einem Geschmack.

Weil das Wasser des großen Meeres unbegrenzt (Hend.) ist, ist auch *Prajñāpāramitā* unbegrenzt (Hend.).

Weil der Himmel unteilbar ist, ist auch *Prajñāpāramitā* unteilbar.

Weil man alle Dharmas wie Empfindung (*vedanā*), Gedanke (*saṃjñā*), Tat (*saṃskāra*) und Bewußtsein (*viññāna*) nicht denken und nicht erkennen kann,

kann man auch *Prajñāpāramitā* nicht denken und nicht erkennen.

Zum Abschluß des Textes rühmt Buddha Subhūti gegenüber noch einmal die Vorzüglichkeit des *Prajñāpāramitā-sūtra*, wobei darauf hingewiesen wird, daß, selbst wenn die *Prajñā* als die höchste Tugend gilt, die anderen fünf zuvor erfüllt sein müssen, um die Voraussetzungen zur Buddhaschaft erlangen zu können.

## F Gedichtfragmente mit allgemein-buddhistischen Inhalten

In dieser Gruppe werden einige Versfragmente zusammengefaßt, die sich nur schwer einem bestimmten Thema zuordnen lassen. Das liegt sicher an der fragmentarischen Überlieferung. Wenn man dennoch versuchen wollte, zentrale Gedanken, die immer wiederkehren, zu nennen, so müßte man in erster Linie die Tugend des Almosengebens (skr. *dānapāramitā*) erwähnen. Es ist sicher kein Zufall, daß das Spenden die erste der sechs (oder zehn) *Pāramitās* bildet.

<sup>367</sup> TEKIN Z. 603—611.

## F 1 Buddhistisches Lehrgedicht über Punya

Die uig. Handschrift Ry. Ot. 8123 + 5472<sup>368</sup> gehört sicher zu den am schwierigsten zu lesenden Kursivtexten, so daß es nicht wunder nimmt, daß eine Bearbeitung des seit langem bereits als Faksimile veröffentlichten Bruchstücks noch nicht vorgelegt wurde. Ohne schon alle Zeilen lesen zu können, ermöglichte jedoch die Beachtung der Versstruktur die Interpretation einiger Teile. Der grammatischen Struktur nach lassen sich fünf Abschnitte feststellen.

1. Strophen (Vierzeiler) 1—6 (von Str. 1 liegt nur der letzte Vers vor) mit der in jedem zweiten Vers wiederkehrenden Responsion <Verb> + *-mayu ol*<sup>369</sup> „man soll nicht . . .“. Falls kein Zufall besteht, bilden jeweils zwei Vierzeiler durch Verwendung derselben Alliteration eine Einheit: 1—2 *kö/kü*, 3—4 *ï/i*, 5—6 *a*.

2. Strophen (Vierzeiler) 7—10. Wie in der 1. Gruppe bilden vermutlich jeweils zwei Strophen eine Einheit: 7—8 *bï/bi*, 9—10 *ö/ü*. Jeder zweite Vers einer Strophe endet auf *+lar*.

3. Strophen (Vierzeiler) 11—14 mit jeweils unterschiedlicher Alliteration: 11 *ä*, 12 *o/u*, 13 *a*, 14 *kö/kü*, 15 *bï/bi*. Jeder zweite Vers endet mit dem negativen Imperativ 2. Pers. Pl. *-manglar/-mänglär*. Ein Beispiel:<sup>370</sup>

13 a <i>az nişv(a)ni-qa arsïqïp</i>	Von der Gier-Leidenschaft laßt euch nicht täuschen,
b <i>ayïy qïlinč üküš q(ï)lmanglar</i>	schlechte Taten macht nicht viel!

Einem fast gleichlautenden Doppelvers begegnet man in F 3 (*BT XIII*, 16.39—40):

<i>az nizvani-qa arsïqïp</i>	Von der Gier-Leidenschaft getäuscht,
<i>ayïy qïlinč üküš qïlïmz</i>	haben wir schlechte Taten viel gemacht.

4. Die Strophen 16—18 enthalten parallel strukturierte Sätze, die mit <Verb> + *-şunlar / -şünlär* „sie mögen . . .“ enden.<sup>371</sup>

<sup>368</sup> Faksimile bei HANEDA—YAMADA Taf. 28.

<sup>369</sup> In manchen Zeilen auch in der kontrahierten Form *-yul*.

<sup>370</sup> Z. 17.

<sup>371</sup> Z. 22—26.

- 16 a *az nizvani godşunlar* Die Gier-Leidenschaft mögen sie ablegen!  
 b *ayıy qılınç godşunlar* Die schlechten Taten mögen sie ablegen!  
 c *almışın buşi birşünlär* Das Erhaltene mögen sie als Almosen geben!  
 d *aşunluş aşuq qoşunlar* Die Daseins-Verpflegung mögen sie erbitten!
- 17 a *ađi kötrülmişkä s(ä)rşünlär* Bei dem Erhabenen mögen sie verweilen!  
 b *aryamarg töşün yolça bar-z'unlar* Den Āryamārga, (d. i.) den edlen Weg mögen sie gehen!  
 c *aviş tamutın yanşunlar* Aus der Avīci-Hölle mögen sie umkehren (können)!  
 d *alqu (?) oşul tip alqu käl[zün-lär?]* Alle (?) Sohn Genannten, alle mögen kom[men]!
- 18 a *burxan baxşıqa sārşünlär* Bei dem Buddha-Guru mögen sie verweilen!  
 b *buşi birmäk üzä 'arşünlär* Almosen mögen sie geben!  
 c *buyanlıy işlärig qılşunlar* Puṇya-Taten mögen sie tun!  
 d *bodi yolça ba(r)şunlar* Den Bodhi-Weg mögen sie gehen!

5. Ein letzter Vierzeiler faßt die oder einige Gedanken der vorangehenden Strophen zusammen:<sup>372</sup>

- 19 a *bo savlarta kirđgünmäk* An diese Worte zu glauben  
 b *bu(l)unčsuz uluş asıy ol* ist ein unerreichbar großer Nutzen.  
 c *buyan üküş qaşyanıp* Puṇya viel erwerbend,  
 d *buyan bulşuluş orun ol* ist es der Ort des Puṇya-Erlangens.

Diese Verse, offensichtlich in ihrer eindringlichen, lehrhaften Art an Laien gerichtet, preisen den Erwerb von Puṇya, das der Mensch allerdings nur durch eigene Taten, d. h. Befolgung des Buddha-Weges, Bekämpfung der Kleśas und Einhalten der Gebote usw. erringen kann. Große Bedeutung mißt der unbekannt Dichter dem Almosengeben bei.

## F 2 Ermahnungsgedicht, Almosen zu geben

Zum fast ausschließlichen Thema seines Gedichts erhebt ein anderer unbekannter uig. Dichter die bereits in F 1 angeklungene Aufforderung, Almosen zu spenden. Dieses kurze, vollständig erhaltene Werk ist in einer

<sup>372</sup> Z. 26—27.

Sammelhandschrift von chin. und uig. Gedichten, alles in uig. Kursivschrift, enthalten.<sup>373</sup>

Das von starker Bildhaftigkeit und seltener Direktheit des Ausdrucks geprägte Gedicht wendet sich zunächst unmittelbar an die Laien:

- |   |                                    |
|---|------------------------------------|
| 1 <i>anin amtī upasi-lar-a</i> ·        | Deshalb jetzt, o Upāsakas !,       |
| 2 <i>anča-q(i)y-a siring-lār</i> ·      | verweilt ein wenig !               |
| 3 <i>atī kötrülmiš nomlamışi</i> ·      | Hört das Gepredigte des Erhabenen, |
| 4 <i>adruq bo nomuy tینگlanglar</i> : : | diese ausgezeichnete Lehre !       |

Nach Versen über die Vergänglichkeit der Welt und der Mahnung, die Kleśas aufzugeben sowie Lobpreisungen zu veranstalten usw., wird ein Ausspruch Buddhas als zentrales Motto herausgestellt:

- |                                     |                                |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| 13 <i>buši birsār bay bolur tip</i> | Wer Almosen gibt, wird reich — |
| 14 <i>burxan-lar-nīng yrly-ī ol</i> | ist der Ausspruch der Buddhas. |

Es wird ein direkter Zusammenhang zwischen Almosengeben (*dānapāramitā*) und Erleuchtung (*bodhi*) hergestellt:

- |                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| 35 <i>buši-līy yaymur-uy yayıdsar</i> | Wenn man Almosen-Regen regnen<br>läßt, |
| 36 <i>bodi kongül törüyür</i> : :     | entsteht der Bodhi-Sinn.               |

In vier Strophen wird an Beispielen demonstriert, daß selbst geringfügige Spenden eine große Wirkung haben.

- |                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| 49 <i>avut-in torpaq buši-līy</i> : : | Mit einem Almosen von einer Hand-<br>voll Erde |
| <i>ašoki xan ärmüz mü</i> : :         | gibt es nicht den König Aśoka ?                |
| <i>anday uluy čoy yalın</i> :         | Solch großer Glanz und solche<br>Pracht        |
| <i>amđiq-a-tägi äšidilür</i>          | sind bis jetzt gehört worden.                  |

Über Aśokas (269—232), des berühmten indischen Königs, Erdalmosen berichtet das erste Nidāna des *Aśokāvadāna* (T. 2042), es „describes how Aśoka in one of his previous lives offered to the Buddha a handful of earth with which he as a child was playing at cooking“.<sup>374</sup>

Mit der Aufforderung an die Mönche (*toyin*), die zehn Gebote zu halten, schließt dieses Gedicht:

<sup>373</sup> Berliner Fragment T II S 90 (U 5335), vgl. BT XIII Nr. 15.

<sup>374</sup> *Enc. of Buddh.* II, 2, 199 a.

- |                                    |  |
|------------------------------------|--|
| 57 <i>oɣlan-lar-ım toyın-lar</i>   | Meine Söhne! Mönche!                   |
| 58 <i>oduɣ-ın saɣ-ın äringlär</i>  | Seid wachsam (Hend.)!                  |
| 59 <i>oşmaq tözin tiläyü</i>       | Die Wurzel der Befreiung wünschend,    |
| 60 <i>on čaxşapd tuđunglar</i>     | haltet die zehn Gebote ein!            |
| 61 <i>tüđüş käriş ün čoɣ-ıɣ</i>    | Streit (Hend.) und Lärm (Hend.)        |
| 62 <i>töşindınbärü idalap</i>      | gebt von der Wurzel her auf und        |
| 66 <i>töşün-lär-ning ornında</i>   | an den Orten der Edlen ( <i>ārya</i> ) |
| 64 <i>töşänip ornanıp äringlär</i> | streckt euch aus und laßt euch nieder! |

Die letzte Zeile (Z. 65) ist ein Kolophon, das besagt, daß der Text in einem Schafjahr (*qoyn yıl*) geschrieben wurde. Die Verwendung von *bičibeı* (mong.) „ich habe geschrieben“ anstelle des zu erwartenden (uig.) *bitidim* „id.“ bedeutet zunächst, daß der Abschreiber zweisprachig gewesen ist: entweder ein Mongole, der auch des Uig. mächtig war und uig. Texte kopierte, oder ein Uigure mit Mongolischkenntnissen. Ersteres wird wohl eher zutreffen, vor allem wenn man beachtet, daß für die Mongolen der Yuan-Zeit zunächst das Uigurische die Sprache war, in der ihnen auch der Buddhismus nahe gebracht wurde. Außer diesem Zeugnis gibt es mindestens einen weiteren direkten Beleg dafür, daß Mongolen uig. Texte (ab)geschrieben haben,<sup>375</sup> sowie die zahlreichen Uigurismen im Mittelmongolischen.<sup>376</sup>

### F 3 Tod und Vergänglichkeit

Die Rückseite des Fragments T II S 66 (Ch/U 6856)<sup>377</sup> enthält ein vermutlich ebenfalls für Laien bestimmtes Gedicht, das folgende Themen in den Mittelpunkt stellt: Vergänglichkeit der Welt, Unvermeidlichkeit des Todes, Buddhas Lehre als einzige Rettung, Übung in Tugenden und Bereuung der Sünden.

Sehr drastisch und teilweise auf die realen Verhältnisse bezogen wird z. B. die Unumgänglichkeit des Todes beschrieben:

- |                                      |                                     |
|--------------------------------------|-------------------------------------|
| 5 <i>üzüt ažun biltäči ·</i>         | (Ob) Geist-Existenz Kennende,       |
| 6 <i>ügä tigıt bäg işi ·</i>         | (ob) Prinzen (oder) Herrscher,      |
| 7 <i>üstünki čoɣ-luɣ tngri-lär ·</i> | (ob) höchste, glanzvolle Götter:    |
| 8 <i>öčäşgü yoq ölüm-kä ·</i>        | Streiten mit dem Tod gibt es nicht. |

<sup>375</sup> Vgl. G. KARA, *Weitere mittelmongolische Bruchstücke aus der Berliner Turfan-sammlung*: AoF VI (1979), Nr. 3, S. 199.

<sup>376</sup> Vgl. G. KARA, *L'ancien ouïgour dans le lexique mongol*: JAs 269 (1981), 317–323.

<sup>377</sup> BT XIII Nr. 16.

Mir ist unklar, welche Gruppe von Wesen mit dem Vers 5 gemeint sind. Es könnten die eine der drei schlechten Existenzformen bildenden Pretas sein oder allgemein Geister der Volksreligion; weniger in Betracht dürften Wesen der Zwischenexistenz kommen, die allerdings ebenfalls in einer nicht-physischen Existenz vorgestellt werden.<sup>378</sup> Wenn man al-Kāšyarī folgt, müßte man *ügä* (*ögä*?) *tigit* etwa als die höchsten Vertreter des Volkes und die geringsten Mitglieder des Königshauses verstehen (*al-kibār min as-sūqa wa-š-šiqār min abnā' al-mulūk*). „This is used as a paired expression.“<sup>379</sup>

Um die Anschauung von der Vergänglichkeit zu verdeutlichen, wird der Körper mit einer zerstörten Stadt verglichen:

- |    |  |                                   |
|----|--|-----------------------------------|
| 9  | <i>opraq balıq-qa oqšadī ·</i>         | Einer zerstörten Stadt ähnlich    |
| 10 | <i>uḍun yal(a)nguq-lar-nıng ät'özi</i> | ist der Körper sündiger Menschen. |
|    | <i>ol ·</i>                            |                                   |

Daran schließt sich die rhetorische Frage an:

- |    |                                    |   |
|----|------------------------------------|---|
| 11 | <i>uuč-suz qıdıy-sız ämgäk-tin</i> | Von den grenzenlosen (Hend.) Leiden:    |
| 12 | <i>ozyalı qutrul-yalı kim uyay</i> | wer wird befreit (Hend.) werden können? |

Auf einige Vergleiche ähnlichen Inhalts folgt eine generelle Feststellung:

- |    |                                    |  |
|----|------------------------------------|--|
| 27 | <i>alqu tınlı-lar ärsär ·</i>      | Was alle Lebewesen betrifft,           |
| 28 | <i>anıtıya'd tözlıg ärür-lär ·</i> | (so) sind sie von vergänglichem Wesen. |

Und gleich darauf schließt der Autor die Mahnung an:

- |    |                                   |  |
|----|-----------------------------------|--|
| 29 | <i>adın azun-uy saqınsar ·</i>    | Wenn man an die andere Welt denkt,       |
| 30 | <i>ayıy qılınč-tın tıdınyu ol</i> | muß man sich vor schlechten Taten hüten. |

Man soll sich in Tugenden üben und keine äußerlichen Reichtümer erwerben:

- |    |                                  |  |
|----|----------------------------------|--|
| 33 | <i>alp bulıuluqın saqınsar ·</i> | Wenn man das schwer zu Erlangende (d. i. Buddhas Lehre) bedenkt, |
|----|----------------------------------|--|

<sup>378</sup> Vgl. D. M. BACK, *Eine buddhistische Jenseitsreise. Das sogenannte „Totenbuch der Tibeter“ aus philologischer Sicht*, Wiesbaden 1979, S. 184 ff.

<sup>379</sup> Vgl. K I, 355, jetzt DANKOFF—KELLY, Part I, S. 276.

- 34 *alqu ädgü-lär-tä ävrilgü ol* muß man sich in allen Tugenden bewegen.
- 35 *altun kümüş qazyanmang* · Gold und Silber erwerbt nicht !
- 36 *bir ažun-luy tašim ol* · Das ist ein Existenz-Überflutendes  
(?; d. i. Ursache für die Fortsetzung der Existenzen).

Als „schwer erlangbar“ wird nicht nur Buddhas Lehre bezeichnet, sondern auch die Menschenexistenz, weil nur in dieser die Möglichkeit besteht, überhaupt den rechten Dharma zu vernehmen.<sup>380</sup>

#### F 4 Erkenntnis der *Śūnyatā* führt auf den Weg der Erlösung

Ein Fragment von nur vier Vierzeilern, auf der Rückseite einer chin.-buddh. Buchrolle geschrieben,<sup>381</sup> stellt dem buddh. Laien die Vergänglichkeit des Körpers in drastischer Weise dar.

- 1 *quruy toqli bašl(i)q-liγ* Mit trockenem Schädel-Haupt,  
2 *qol-li buđ-li süngük-lüg* mit knöchernen Armen und Beinen,  
3 *quγuš [q]ap-qa yorg(ä)lip* mit einem Ledersack umwunden:  
4 *qorqu[p] qačar sansar-ta* (so) sich fürchtend, flieht er vor dem Samsāra.

Das in der ersten Strophe verwendete Bild wird in der zweiten fortgesetzt und mit dem Weg der Befreiung verknüpft:

- 5 *quγuš qapin qurt yisär* Wenn Würmer den Ledersack fressen,  
6 *qovī süngüki sačilur* werden seine hohlen Knochen verstreut.  
7 *quruy-niγ tözin kim bilsär* Wer die Wurzel der Leere kennt,  
8 *quđrulmaq yol-in täggäy* wird den Weg der Befreiung erlangen.

Dem Gedanken, daß man ohne Erkenntnis der wahren Lehre im Kreislauf der Existenzen gefangenbleibe (Str. 3), folgt eine vierte Strophe, deren letzter Vers fehlt.

<sup>380</sup> Beispiele in *UW* 106 a.

<sup>381</sup> *BT* XIII Nr. 17.

- 13 *kirtü nom-ın bilmädin* Kennt man die wahre Lehre nicht,  
 14 *kirlig äl'özkü aydarıp* wird man in einem schmutzigen  
 Körper herumgewirbelt;  
 15 *kişi m[n] tip umunup* meint man, 'ich bin ein Mensch',  
 16 *[ki ::]* [kann man Buddhas Lehre hören(?)].

Falls die Ergänzung zutreffen sollte, läge den zwei letzten Versen die Anschauung zugrunde, daß man nur als Mensch die Erkenntnis von Buddhas Lehren erwerben kann.

### F 5 Buddhistisch-philosophische Sentenzen

Das in formaler Hinsicht besonders interessante *t*-Gedicht<sup>382</sup> bietet dem Verständnis schier unüberwindliche Schwierigkeiten. Wenngleich man davon ausgehen kann, daß der Verfasser keine sinnlosen Verse zusammengestellt hat, so zwang offenbar das Prinzip, in jeder Zeile nur vier Wörter, von denen ein jedes mit *t*-anlauten mußte, zu verwenden, zu ungewöhnlichen, stark komprimierten Ausdrücken. Aus diesem Grunde seien hier nur einige wenige Zeilen zitiert, von denen ich glaube, sie in etwa verstanden zu haben.

- 12 *tarmut tama tümänin tükäyür* Der Bergstrom tröpfelt, in Zehntausenden (von Verzweigungen) endet er.  
 13 *topraq tıyrayu taş tuysar* Wenn Erde fest wird und Stein entsteht,  
 14 *tinly tıyrayu tiş tuyar* entsteht, (wenn es bei) Lebewesen fest wird, ein Zahn.  
 15 *tinsz tuysar t(ä)k turur* Wenn Lebloses entsteht, existiert es nur (so).  
 16 *tuymaqly tuysar tüzükä tusulur* Wenn ein mit Verstand Versehener geboren wird, nutzt es allen.  
 17 *tinsz tuysar taş toyayu* Wenn Lebloses entsteht, ist es Stein und Staub.  
 18 *tuymaqly tuysar törükä tükäl* Wenn ein mit Verstand Versehener geboren wird, ist er des Gesetzes (*dharmā*?) teilhaftig.

<sup>382</sup> BT XIII Nr. 18.



## F 6 Gedicht über den Mittleren Weg

Auf den Rückseiten einiger chin.-buddh. Fragmente haben sich die Reste eines uig. Gedichts gefunden<sup>383</sup>, dessen Kern die Anschauung des Mittleren Weges gebildet haben dürfte. Auf die rhetorische Frage: ‚wie soll man sich fürchten vor dem unbeständigen Samsāra und Nirvāṇa!‘ (Z. 1—2) folgt die Aufforderung, an Buddhas Lehre zu denken und sich für sie (oder: in ihr) zu üben (Z. 3—4).

Die zweite Strophe bringt zum Ausdruck, daß die Erscheinungswelt eine Anhäufung von Staub ist:

5 <i>bašlay-siz uşun sansar-niŋ</i>	Wenn man an des anfangslosen langen Samsāra
6 <i>baš-in adaq-in saqinsar ·</i>	Anfang und Ende denkt,
7 <i>barča-si yumqı yiyilsar ·</i>	(und) wenn alles gänzlich gesammelt wird,
8 <i>parmanu qoγ qičmıq nom ay-miš : :</i>	wird die Sache ( <i>dharma</i> ) Atome und Staubkörner (Hend.) genannt. <sup>384</sup>

## F 7 Gedicht über den Nutzen von Übung und Meditation

Für das in W. RADLOFFS Edition weitgehend unklar gebliebene Fragment *USp* Nr. 43<sup>385</sup> bildete die Beachtung der strophischen Alliteration den ersten Schritt zu einem besseren Verständnis des Textes. Demzufolge sind Übung und Meditation zwei inhaltliche Schwerpunkte, doch gepriesen werden auch der Mönchsstand und das Almosengeben. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Verse Teil eines Kolophons sind, denn auch in diesen werden bisweilen allgemeine Grundsätze entwickelt. Von den vorhandenen dreiundeinhalb Vierzeilern muß Vers 4 als Beweis dafür angesehen werden, daß es sich bei diesem Gedicht kaum um eine Übersetzung, sondern eher um ein Original handelt.

- 4 *uyγur il-i-lig ortun uluş-ta tuγup blgürüp*  
man wird im uigurischen Reich, (d. h.) im Mittleren Reich, geboren und erscheinen.

<sup>383</sup> *BT* XIII Nr. 35.

<sup>384</sup> Vgl. *HN* 46 b: (塵 Ch'ên) „Im chinesischen Buddhismus weiterhin ist ch'ên (entsprechend seiner wörtlichen Bedeutung als 'Staub, Schmutz') ein Ausdruck für die phänomenale Welt des Irdischen, des Leidens, von der man erlöst werden soll.“

<sup>385</sup> *BT* XIII Nr. 55.

Ich habe schon in *BT* XIII Anm. 55.4 auf die Schwierigkeiten der Interpretation dieses Satzes hingewiesen. Faßt man *uygur ililig* als appositionelle Gruppe zu *ortun uluš* „Mittleres Reich“ (= Madhyadeśa = Indien = China) auf, muß man zu dem Schluß gelangen, daß die uig. Buddhisten ihr Land gewissermaßen als ein neues Madhyadeśa bezeichnet haben. Geht man jedoch davon aus, daß *ililig* selbständig ist, d. h. „die dem uigurischen Reich Angehörigen“, dann wäre Madhyadeśa als das alte Mittelindien, die Wiege des Buddhismus, zu verstehen. In einem solchen Fall wäre natürlich nur eine geistige, ideelle Wiedergeburt gemeint.

#### F 8 Lobpreis von Buddha-Grundsätzen

Das aus einem größeren Werk stammende Pustakablatt T III 594 (U 2469)<sup>386</sup> enthält im ersten Teil eine Aufzählung von Charakteristika der Bodhisattva-Laufbahn in Stabreimversen, während der zweite Teil eine nach numerischen Kategorien angeordnete Aufzählung von Grundsätzen des Buddhaweges ist, jedoch ohne Stabreim. Wengleich unklar bleibt, aus welchem Werk dieses Bruchstück stammt, so kann man aber wohl diesen didaktischen Versen keine besondere dichterische Gestaltung zusprechen.

- 4 *abyaz bašlap adinčiy bir otuz nom-laringizqa*  
vor Euren einundzwanzig auserwählten Dharmas, angefangen mit  
*abhyāsa*,
- 5 *ariy süzük iki törlüg yiväk-läringizkä*  
vor Euren zweierlei reinen (Hend.) Ausstattungen (d. i. *Punya* und  
*Prajñā*),
- 6 *altı-lı tört-lı bumi orun-laringizqa*  
vor Euren sechs und vier Bhūmi-Orten (usw.).

#### G Sündenbekenntnistexte

Für religiöse Gemeinschaften spielen das Bekennen von Sünden und Bußpraktiken stets eine wichtige Rolle, auch der Buddhismus bildet keine Ausnahme. In einigen bereits behandelten Gedichten wie dem *Bodhicittotpāda*-Text (vgl. S. 124 ff.) oder dem Zehn-Gelübde-Wandel nach dem *Buddhāvataṃsaka-sūtra* (vgl. S. 134 ff.) klang das Thema schon an. Bevor ich nun in diesem Abschnitt die entsprechenden Stabreimgedichte erörtere, möchte

<sup>386</sup> *BT* XIII Nr. 56.

ich noch einige Bemerkungen vorausschicken, ohne allerdings einer künftig notwendig werdenden Gesamtuntersuchung über die uig. Sündenbekenntnisliteratur vorgreifen zu wollen.

Gerade die Texte dieser Gattung geben uns einige Hinweise zur religiösen Praxis. Viele uig. Handschriften nennen an den Stellen, wo der Gläubige, der den Auftrag zum Abschreiben eines Sündenbekenntnistextes gegeben hatte, seinen Namen einsetzen lassen konnte, die Veranlasser, die meist Laien waren. Das Verhältnis zwischen Religiösen und Laien wird in einem uig. Text wie folgt definiert:

*sizlärni tæg upasi-lar bizni tæg t[inta]r-lari[n]-ga buš'u köşünč tutup inč-gä yukünč yukünmäk*  
*bizni tæg dıntar-lar yänä sizlärni tæg upasi-larına qut buyan azmaq çoy yalın üzdamäk at mangal qılmaq ädgü alqış alqamaq*

„(Es besteht das Gesetz, daß) Laien (*upāsaka*), wie ihr (es seid), ihren Mönchen Almosen-Schätze bereithalten und feine Verehrungen verrichten; daß Mönche wiederum, wie wir (es sind), ihren Laien, wie ihr (es seid), Heil und Puṇya fördern, Glanz und Pracht mehren, Ruhm und Glück machen (und) guten Segen spenden.“<sup>387</sup> Während im alten Buddhismus nur das Sündenbekenntnis von Mönchen bekannt ist, entwickelte sich, wie A. v. GABAIN nachgewiesen hat,<sup>388</sup> in Zentralasien eine Praxis der Laienbeichte. Zu ihrer Durchführung bildete sich ein Formular heraus, als dessen Ursprung W. BARUCH das *Deśanā*-Kapitel des *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* annimmt.<sup>389</sup> So dürfte bei den Uiguren im Verhältnis zwischen den Mönchsgemeinden und der Laienwelt auch das Sündenbekenntnis eine Rolle gespielt haben.

In überzeugender Weise hat J. P. ASMUSSEN den buddh. Einfluß dieser Institution auf die man. Laienbekenntnisse dargestellt.<sup>390</sup> Kürzlich hat H.-J. KLIMKEIT versucht, im Gegensatz zu dieser These in einigen Wendungen der buddh. Sündenbekenntnisse Anklänge an man. Vorstellungen zu demonstrieren.<sup>391</sup> In diesem Rahmen betrachte ich es als meine Aufgabe, auf einige Unzulänglichkeiten der Beweisführung von H.-J. KLIMKEITS Ausführungen hinzuweisen, ohne den Anspruch auf eine allseitige Behandlung des zweifellos wichtigen und interessanten Gebietes der gegenseitigen Einflußnahme der in Turfan herrschenden Religionen zu erheben.

<sup>387</sup> P. ZIEME, *Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung*: AOH 32 (1978), S. 28—30, Z. 24—31; vgl. UW 223 b.

<sup>388</sup> Maitr. Beiheft II, S. 22 f.

<sup>389</sup> Vgl. Anm. 202.

<sup>390</sup> J. P. ASMUSSEN, *X<sup>v</sup>āstvānīft. Studies in Manichaeism*, Kopenhagen 1965.

<sup>391</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, Anm. 381).

Die Analyse des *Deśanā*-Kapitels (vgl. S. 96 ff.) hat gezeigt, daß die uig. Übersetzung bis auf einige Einschübe, die aber nicht den Inhalt der *Deśanā*-Strophen betreffen, sehr treu der chin. Fassung des *Suvarṇaprabhāsaśāstra* von Yi jing folgt. Ähnliches trifft auch auf das in Prosa gehaltene 5. Kapitel zu, das in wesentlichen Zügen das Vorbild für die anderen uig. Sündenbekenntnistexte abgegeben hat. Die Feststellung, „Der erste Teil dieser Ergänzung [d. h. das 5. Kapitel des chin. Yi jing-Textes] ist modifiziert und ausgestaltet im Uigurischen wiedergegeben.“<sup>392</sup>, könnte das Mißverständnis hervorrufen, daß die uig. Übersetzung dem Chin. gegenüber Besonderheiten aufweise. Das ist jedoch nicht der Fall. Das Sündenbekenntnis der Üträt beginnt mit der Aufzählung der zehn Sünden (*akuśala*), darunter der drei mit dem Körper ausgeführten Vergehen: Tötung von Lebewesen (*prāṇātipāta*), Diebstahl (*adattādāna*) und ausschweifender Lebenswandel (*kāma-mithyācāra*).<sup>393</sup> Wenn man davon ausgeht, daß in Üträts Bekenntnistext jeder Sündenabschnitt mit der Konditionalform *-dim ärsär* „wenn ich . . . haben sollte“ endet, muß man annehmen, daß *U II 76<sub>1-5</sub>* eine zusammengehörende längere Ausführung des Vergehens „Diebstahl“ ist, ferner, daß das erste Vergehen („Tötung von Lebewesen“) im verlorengegangenen Anfang gestanden hat, obwohl auch im Diebstahl-Abschnitt eine Wendung über das Töten vorkommt.

(*U II 76<sub>1-5</sub>*) *tälip quna käsip qapïy açip sosin söküp [. . .] qiznaq-qa kirip ayi barim-qa tägip baʻin säsip busin [a]l[i]p ʻangin yukin yutä : arqa yukin kötürü ünüzün ünüp tavış-sizün taşıqıp adınlar-ning äd toar üzäki isig özin üzüp kntü ät özümin igidtim ärsär* „Wenn ich [. . .] zerbrochen<sup>394</sup> und raubend abgeschnitten, das Tor geöffnet, die Kette abgerissen haben sollte, wenn ich in das [. . .] Schatzhaus eingetreten, zu den Schätzen (Hend.) gelangt sein sollte, wenn ich den Verschuß gelöst und *busin*<sup>395</sup> genommen haben sollte, wenn ich, indem die Schulter ihre Last auflud und der Rücken seine Last trug<sup>396</sup>, lautlos aufgebrochen und geräuschlos hinausgegangen

<sup>392</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, Anm. 381) S. 207 Anm. 44.

<sup>393</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 86 Anm. 4.

<sup>394</sup> F. W. K. MÜLLER *U II 76<sub>1</sub> talip* „\*plündernd“. Da der Stamm *tala-* ist (*ED* 492 a), kommt vielleicht eher *täl-* „to pierce“ and the like“ (*ED* 490 b) in Betracht.

<sup>395</sup> F. W. K. MÜLLER *U II 76<sub>2</sub> busin alip* „die Opfergabe nehmend“, doch kann *busin* kein Akk. von *buši* sein, dieser müßte *bušiy* oder *bušinä* lauten, nach einem Possessivsuffix *bušisün*. Vielleicht als *boš* „gänzlich, ganz“ (vgl. Anm. 216) zu interpretieren.

<sup>396</sup> Vgl. *UW* 196 a.

sein sollte, wenn ich wegen Hab und Gut das Leben anderer abgeschnitten haben sollte<sup>397</sup>, wenn ich meinen eigenen Körper gepflegt haben sollte“.

In anderen Beichttexten lautet diese Passage wesentlich kürzer: *aṅaṅu tavarin oyurladim ärsär* „wenn ich Hab und Gut anderer gestohlen haben sollte“.<sup>398</sup>

Die Erwähnung von *qiznaq* „Schatzhaus“ im ersten Text reiht sich m. E. durchaus in die realistische Beschreibung eines möglichen Diebstahls ein, die der Verfasser offenbar im Sinn hatte. Ich kann nicht H.-J. KLIMKEITS Auffassung folgen, darin „einen buddhistischen Nachklang eines Wortes aus dem manichäischen ‚Schatz des Lebens‘“<sup>399</sup> zu sehen, und m. E. entfällt auch die Möglichkeit, diesem Textabschnitt einen besonderen Symbolcharakter zuzumessen.<sup>400</sup>

In ihren „Uigurischen Studien“ haben W. BANG und A. v. GABAIN in einer Lücke (Blatt III, 3) eine folgenschwere unrichtige Ergänzung vorgenommen: „Mit S. 133 kommen wir dann zu einem Satz, von dem nur der Schluß erhalten ist (*töpün yükünü täginürmän*), der jedoch offenbar etwa so zu ergänzen ist: der betreffende Beichtende sage, ‚ich verneige mich ehrerbietigst vor den Buddhas der drei Zeiten‘.“<sup>401</sup>

H.-J. KLIMKEIT beruft sich auf diesen Passus und schreibt: „Zunächst unter einer Voraussetzung finden wir diese charakteristische manichäische Doppellehre [die Lehre von den drei Zeiten und den zwei Prinzipien] — gleichsam buddhistisch-symbolisch verschlüsselt — im Vorspann unseres uigurischen Sündenbekenntnisses aus dem *Suvarnaprabhāsa*.“<sup>402</sup> Und weiter: „Auch wenn die Ergänzung Bangs und von Gabains nicht zutreffend sind [!], ist hervorzuheben, daß eine ähnliche Formel im Text wiederkehrt, zwar nicht mit dem Hinweis auf die Dreizeitenbuddhas eingeleitet (sondern auf die Buddhas der zehn Weltgegenden, wie sie uns im Skr.-Text begegnen), aber mit klarer nachgestellter Hervorhebung der Bodhisattvas der drei Zeiten. Diese fehlen im Skr.- und im chinesischen Text.“<sup>403</sup> Dazu ist festzustellen, daß die Bodhisattvas der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auch im chin. Text vorliegen<sup>404</sup>, nicht also eine uig. Besonderheit

<sup>397</sup> F. W. K. MÜLLER *U* II 76<sub>5</sub> „anderen das auf Hab und Gut beruhende Leben abgeschnitten“.

<sup>398</sup> Z. B. *U* II 85<sub>21-22</sub>.

<sup>399</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, 381) S. 206 Anm. 42.

<sup>400</sup> Wie es KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, Anm. 381) S. 207 Anm. 42 postuliert.

<sup>401</sup> BANG—V. GABAIN *Uig. Stud.* S. 193.

<sup>402</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, Anm. 381) S. 224.

<sup>403</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, Anm. 381) S. 224 f.

<sup>404</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 100.

darstellen, denn der uig. Text folgt, wie bereits gesagt, sehr genau dem chin. Original. Die Gründe für die von BANG und v. GABAIN vorgenommene Ergänzung bleiben mir leider unklar, daß sie aber falsch sein mußte, ergab schon der Vergleich zum chin. Text. Da vor kurzem das fehlende Blatt der Suv.-Handschrift entdeckt wurde, kann nunmehr zweifelsfrei gezeigt werden, daß an dieser Stelle in Übereinstimmung mit dem Chin. nicht die Buddhas der drei Zeiten erwähnt werden:

(III, 3 verso 19—23) *bo muntay osuy-luy qamay bügü biliglig burxan-larqa ol adı kötrülmış-lärkä at'özüm üzä til-im üzä kongül-üm üzä :: qop uyurın töpümin 'ängidip süzük kirtgüně kongül-in yinčürü* (Fortsetzung III, 4 recto 1 ff.)<sup>405</sup> „vor diesen derartigen, all diesen weisen Buddhas, den Erhabenen, beuge ich meinen Scheitel aus allen Gründen wegen meines Körpers, meiner Rede und meines Sinnes, und in reinem Glauben verehrend verneige ich mich ergebenst vor ihnen.“<sup>406</sup> Obgleich die uig. Beichttexte sich möglicherweise aus dem 5. Kapitel des *Goldglanz-Sūtra* entwickelt haben, mag manches davon „zu dem uigurisch-buddhistischen Sondergut“<sup>407</sup> gerechnet werden, nicht aber der Text des *Goldglanz-Sūtra* selbst, denn dieser hat nicht nur „eine gewisse Entsprechung im chinesischen Text von I-tsing“<sup>408</sup>, sondern er (das gilt allerdings nicht uneingeschränkt für alle Kapitel des Sūtras) ist eine getreue Wiedergabe des Chin., wie schon festgestellt werden konnte. Wie aus diesem ursprünglich in Prosa geschriebenen Text des 5. Kapitels ein uig. Gedicht in Stabreimversen entstanden ist, soll im folgenden gezeigt werden.

#### G 1 Versifizierung des Kapitels

„Die Beseitigung der Hindernisse der Tat“ (5.)

aus dem *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*

Der zuerst von W. BANG und A. v. GABAIN in ihren „Uigurischen Studien“ edierte Blockdruck<sup>409</sup> ist, was offensichtlich auch die neueren Bearbeiter Ş. TEKIN<sup>410</sup> und R. R. ARAT<sup>411</sup> nicht gesehen haben, eine Versifizierung des 5. Kapitels („Die Beseitigung der Hindernisse der Tat“) des *Suvarṇaprabhā-*

<sup>405</sup> BANG—v. GABAIN *Uig. Stud.* S. 193.

<sup>406</sup> Stockholm Etnografiska Museet 4351. Ediert von K. KUDARA—K. RÖHRBORN, *Zwei verirrte Blätter des uigurischen Goldglanz-Sūtras im Etnografiska Museum, Stockholm*: ZDMG 132 (1982), S. 341.

<sup>407</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, Anm. 381) S. 206.

<sup>408</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, Anm. 381) S. 207.

<sup>409</sup> BANG—v. GABAIN *Uig. Stud.* Anhang (SA).

<sup>410</sup> TEKIN *Prosodische Erklärung*.

<sup>411</sup> ETŞ Nr. 18. — Vgl. jetzt BT XIII Nr. 13.

*śasūtra*. Für die Textgeschichte wichtig war nicht nur die Auffindung eines parallelen Blockdrucks, sondern auch der Umstand, daß vier kleine Blockdruckfragmente zu einer ‚Seite‘ zusammengesetzt werden, die zu dem früher publ. Blockdruck gerechnet werden kann.<sup>412</sup>

Der längeren, leider durch größere Lücken geprägten Einleitung (*BT* XIII, 13.1—45) kann entnommen werden, daß ein gewisser Kiki mit dem unklaren Titel *siši* im Auftrage des Taypi Kāvsi den Sündenbekenntnistext aus dem 5. Kapitel des *Goldglanz-Sūtra* zur Grundlage eines verselbständigten Werkes (beachte *bir tāgzinč* in 13.3) in Versen gemacht hat. In dem vermutlich zu diesem Werk gehörenden Kolophon wird auf die Versifizierung ebenfalls hingewiesen (vgl. *BT* XIII, 51.2—9).

Um die Art der Versifizierung zu demonstrieren, seien nun einige Beispiele aus dem Text selbst gegeben.<sup>413</sup>

(Prosa, Suv. 137<sub>3-7</sub>) munī munčulayu türä bögä qilmış quratmış (lies: quvratmış) qop törlüg tsuy irinēu ayır ayıγ qilinč-larimīn amtī bökünki bo küntä (. . .)

(Verse, *BT* XIII, 13.110—113)

<u>munčulayu</u>	türä bögä	qilmış-lar-īm-in :
<u>muntay yangliγ</u>	qamaγ törlüg	yaşuq-lar-īm-in :
<u>muna amtī</u>	ača yada	ayıγ-lar-īm-in :
<u>munγ kāy qilu</u>	kšanti qilurmn	qilinč-larim-in :

Indem ich meine solcherlei angehäuften (Hend.) Taten,  
meine derartigen Sünden von allen Arten,  
meine Schlechtigkeiten jetzt nun darlege (Hend.),  
(sie) bedaure (Hend.), mache ich *kšanti* für meine Taten.

(Prosa, Suv. 137<sub>20-21</sub>) isig özüm-tin bärü umuγ inaγ tutup :: ol qamaγ burxan-lar üzkindä

(Verse, *BT* XIII, 13.118—121)

<u>una amtī</u>	isig özümtin	-bärü ina[nu :]
<u>umuγ inaγ</u>	yol-[čī yi]r-či	baxši tuđunu :
<u>ol yirtinčü</u>	yula-lar-inga	ar[tuq] süzülü :
<u>uγan 'ärzi-lär</u>	üksük-lärintä	töpün yukünü :

<sup>412</sup> Zu den Details vgl. *BT* XIII Nr. 13. Einleitung.

<sup>413</sup> Im folgenden bedeuten — = direkte, wörtliche Entsprechung und ---- = ungefähre, sinngemäße Entsprechung.

Nun jetzt! Indem ich aus meinem Innersten heraus glaube,  
 mich an den Zuflucht und Hoffnung (seienden) Führer (Hend.)-Guru  
 halte,  
 sehr an die Fackeln der Welt (d. h. die Buddhas) glaube,  
 angesichts der mächtigen Rşis mich mit dem Scheitel verneige,

(Prosa, Suv. 137<sub>21</sub>–138<sub>2</sub>) bo qamaγ aγır ayıγ qilinč-larımın anı barča qalisız  
ökünürmn : bilinürmn : ačınurmn yařınurmn : yařurmazmn baturmazmn  
örtmüzmn kiřlämüzmn

(Verse, BT XIII, 13.122–125)

*üstünki ol* | *qilinč-lar-ı-mın* | *ökünür-mn* :  
*üküş tälim* | *yaşuq-lar-ı-mın* | *bilinür-mn* :  
*özüm qmı* | *ačınur-mn* | *yadıñur-mn*  
*örtmüz kiřlämüz yaşur-maz bađur-mazmn* : :

bereue ich diese meine obigen (d. h. oben genannten) Taten,  
 bekenne ich meine vielen (Hend.) Sünden,  
 lege nun ich selbst (alles) offen dar,  
 verhehle und verberge, verheimliche und verstecke nichts.

Bereits aus diesen Beispielen wird zur Genüge deutlich, daß die Verse un-  
 mittelbar auf dem Prosatext basieren. An Nichtübereinstimmungen, soweit  
 sie den zusammenhängenden Teil des Gedichts (BT XIII, 13.54–143) betref-  
 fen, fallen nur folgende ins Gewicht:

1. Es fehlt im Gedicht eine Übernahme der vier Charakteristika der Budd-  
 has: wahrhaft-wirkliches Wissen, wahrhaft-wirkliches Auge, wahrhaft-  
 wirkliches Zeugnis, wahrhaft-wirkliche Gleichmäßigkeit.<sup>414</sup> Diese Reihe er-  
 scheint an zwei Stellen.<sup>415</sup> Der uig. Text wie auch die Übersetzung von  
 W. BANG und A. v. GABAIN<sup>416</sup> kann, wie vor allem das vierfache *üzä* „mit“  
 im Uig. beweist, nicht als Pentade,<sup>417</sup> sondern nur als Tetrade aufgefaßt  
 werden. Damit dürfte auch die Möglichkeit eines man. Einflusses ausschei-  
 den, den H.-J. KLIMKEIT postuliert hatte.<sup>418</sup>
2. Während im Prosatext an der dafür vorgesehenen Stelle die Namen der  
 Personen eingesetzt sind, in deren Auftrag die jeweilige Abschrift vorge-  
 nommen wurde,<sup>419</sup> gewinnt das Gedicht durch die Fortlassung der Namen  
 einen allgemeingültigeren Charakter.

<sup>414</sup> Im Prosatext aber vorhanden.

<sup>415</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 97, 99.

<sup>416</sup> BANG—v. GABAIN *Uig. Stud.* S. 197/199.

<sup>417</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* (vgl. I, Anm. 381) S. 225.

<sup>418</sup> KLIMKEIT *Beichtformeln* S. 225.

<sup>419</sup> Suv 137<sub>16-18</sub>. Fehlt im Chin.



G 2 *Kšanti*-Gedicht

Ein von M. SHŌGAITO edierter Text aus der F. NAKAMURA-Sammlung ist eine sehr flüchtig geschriebene Handschrift, deren Anfang und Ende fehlen.<sup>420</sup> Wegen des schlechten Erhaltungsstandes bleiben auch manche Stellen unklar. Aus welchem Werk dieses Bruchstück stammt, konnte noch nicht festgestellt werden. Auch fehlen sichere Kriterien, um sagen zu können, es sei ein von einem Uiguren verfaßtes originales Gedicht.

Auf eine Prosa einleitung folgen Verse (*šlo[k] taqšutin üzä*),<sup>421</sup> von denen der Text 16 1/2 Vierzeiler bewahrt hat. In ihnen geht es weniger um ein konkretes Sündenbekenntnis als um die generelle Bereitschaft, Sünden zu bereuen und um Vergebung zu bitten. Wenn in zwei Fällen Verse (1a, 4d) mit dem Wort *kšanti* beginnen und dadurch eine Störung der ansonsten streng befolgten strophischen Alliteration verursachen, so kann dahinter durchaus die Absicht gestanden haben, die zentrale Stellung des Begriffs *kšanti* und der damit verbundenen Handlungen zu unterstreichen.

- |  |   |
|--|---|
| 1 a <i>kšanti qilip ökünsär-lär</i>      | Wenn (Menschen) <i>kšanti</i> machend<br>(ihre Sünden) bereuen, |
| b <i>ayir ayiq kongül öritsär-lär :</i>  | wenn sie ein starkes Gelübde hervorbringen,                     |
| c <i>ötrü ol tinly-lar-nëng</i>          | dann werden dieser Lebewesen                                    |
| d <i>öcmädük ayiy qilinč-ları öčär :</i> | noch nicht gelöschte schlechte Taten<br>erlöschen.              |

Das zweite Wort in Vers b wurde von M. SHŌGAITO *ayiy* „schlecht“<sup>422</sup> gelesen und so auch übersetzt,<sup>423</sup> doch kommt hier eher *ayiq* „Versprechen“, dann vielleicht auch „Gelübde“, in Betracht.<sup>424</sup> Als Beispiele für den bildhaften Stil des Gedichts seien folgende Verse zitiert.

- |  |  |
|--|--|
| 3 a <i>qavzatmiş männing özk(ä)yäm</i> | Meine von mir selbst angesammelten                     |
| b <i>qararıy ayiy qilinčim :</i>       | schwarzen, schlechten Taten                            |
| c <i>qač yilt[in]bärü balqurdı :</i>   | haben seit vielen Jahren (mich) gebunden.              |
| d <i>qanat urup uçyalır :</i>          | Flügel spannend, sind (sie jetzt) dabei zu entfliegen. |

<sup>420</sup> SHŌGAITO *Nakamura Coll.* S. 016—019.

<sup>421</sup> SHŌGAITO *Nakamura Coll.* S. 016.

<sup>422</sup> SHŌGAITO *Nakamura Coll.* S. 016.

<sup>423</sup> SHŌGAITO *Nakamura Coll.* S. 018: *jūakushin* „sehr schlechter Sinn“.

<sup>424</sup> Vgl. P. ZIEME, *Uygur yazısıyla yazılmış Uygur yazıtlarına dair bazı düşünceler*: TDAYB 1982—1983, Ankara 1986, S. 233. Prof. K. RÖHRBORN schlägt mir brieflich vor, *ayiy* in der Bedeutung „heftig, stark“ aufzufassen.

Ohne Zweifel soll diese Strophe ausdrücken, daß Bekenntnis der Taten zu deren Erlöschen führen kann.

- |                                    |   |
|------------------------------------|---|
| 6 a <i>siziz udun nizvani</i>      | Die schwächenden, <sup>425</sup> sündigen Leiden-<br>schaften |
| b <i>sinīy süngüküg sizlatur</i>   | quälen Körper und Knochen.                                    |
| c <i>sumur tay tög qilinč-tin</i>  | ‘Von den wie der Sumeru-Berg (vie-<br>len) Taten              |
| d <i>silkinip ünüp barayin tip</i> | will ich springend entfliehen !’                              |
| e <i>simtay-in qilmış qilinčim</i> | Meine in Nachlässigkeit begangenen<br>Taten                   |
| f <i>sitirmış tög arizun</i>       | mögen wie abgestreift bereinigt wer-<br>den !                 |

Schließlich seien die letzten Strophen angeführt:

- |  |  |
|--|--|
| 15 a <i>baš-qy-am-ni yirkü tögürüp :</i> | Mein Köpfchen bringe ich zur Erde<br>nieder, |
| b <i>pančamantal-in yukünüp :</i>        | mit den fünf Kreisen verneige ich<br>mich,   |
| c <i>baγirin yatip yıγlayu</i>           | auf dem Bauch liegend flehe ich              |
| d <i>barčanı kšanti qilurmn</i>          | und erbitte Vergebung für alles.             |

Üblicherweise findet man in den uig. Texten statt *pančamantal* < skr. *pañcamaṇḍala* die uig. Übersetzung *biš tilgän* „fünf Räder“.<sup>426</sup> Durch das Niederwerfen mit den Knien, Händen (bzw. Ellbogen) und dem Kopf zollt man die höchste Verehrung.<sup>427</sup> Die Wendung *baγirin yatip yıγlayu* ist u. a. aus *TT IV A 13* bekannt.<sup>428</sup>

- |   |   |
|---|---|
| 16 a <i>tümgä biligsiz özk(ä)y-äm :</i> | Ich selbst, dumm und unwissend,   |
| b <i>törüsüz qilinč-lariγ qilintim</i>  | habe dharmalose Taten begangen.   |
| c <i>töpün bunya qilinčim</i>           | Meine niedrigen, <sup>429</sup> schwachsinni-<br>gen <sup>430</sup> Taten |

<sup>425</sup> Nach einem Beleg in man. Schrift (P. ZIEME, *Ein manichäisch-türkisches Fragment in manichäischer Schrift*: AOH 23 (1970), S. 158 Z. 3: *sizdii küč[sü]z [bo]livi*) könnte das Verb *siz-* (*ED* 861 a: ‘to melt’) auch die Bedeutung „schwach werden“ haben, hier wäre dazu ein bisher nicht belegtes Nomen, gebildet mit dem Suffix *-oz* (ATG § 135), anzunehmen.

<sup>426</sup> SHÖGAI TO Nakamura Coll. S. 018: *barča mantal-in*.

<sup>427</sup> SH 127 b („when all are placed on the ground it implies the utmost respect“).

<sup>428</sup> SHÖGAI TO Nakamura Coll. S. 018: *batirin*.

<sup>429</sup> Vgl. Kutadgu Bilig III (Indeks) S. 461: *töbün* „alt, aşığı“.

<sup>430</sup> *bunya* < ? *bun-* „to be mentally deranged or disturbed“ (*ED* 348 a) + Suffix *-ya/-gä* (vgl. *bil-gä* etc., *ED* S. xliii), zu erwarten wäre allerdings uig. \**munya*. SHÖGAI TO Nakamura Coll. S. 019: *kontei ni* „bis zum Grund“.

- d *töz'ingä-tägi činyarip* möchte ich bis zur Wurzel wahrhaftig erkennen;  
 17 a *tözün-lär-ning üskintä* vor den Edlen (*Ārya*)  
 b *tört*<sup>431</sup> *uluyumın čökidiip* möchte ich mich mit den vier Großen<sup>432</sup> auf die Knie werfen.

Damit bricht das Fragment ab. Der Text ist vor allem wegen seiner Bildhaftigkeit und der Verwendung einfacher Ausdrucksweisen ein interessantes Zeugnis der Sündenbekenntnisliteratur.

### G 3 Einleitungs- und Schlußverse einer Gedichtsammlung

Zwei nur auf a- stabende Gedichte, die keine strophische Gliederung erkennen lassen, stehen am Anfang bzw. am Ende einer uig. Sammelhandschrift, die mehrere Gedichte in Chinesisch, z. T. mit uig. Übersetzung, sowie außer den hier mitgeteilten Versen auch noch das unter F 2 (vgl. S. 199 ff.) behandelte Gedicht in Uig. enthält.<sup>433</sup> Ich habe diese Verse hierher gestellt, weil ihr Hauptthema das Bekennen der Sünden ist.

Das erste Gedicht ist ein kurzer Lobpreis auf die Buddhas und auf die Mönche, vor denen während der *Pravāraṇā*-Zeremonie ein generelles Sündenbekenntnis abgelegt wird.

*ažun-lar sayu-qı qılmış qılınč-larımın ökünü bilinü ·*  
*adaq-lrın-ta biš mandal yinčürü töpün yukünü täginürbiz tip : :*

Meine in allen Existenzen vollbrachten Taten bereuend und beken-  
 nend,  
 werfen wir uns ergebenst, die fünf Räder verneigend, vor ihren Füßen  
 mit dem Scheitel nieder.

Der zweite Text, die Schlußverse also, ist ganz ähnlichen Inhalts. Das vor dem Triratna sowie vor den Buddhas, ausgedrückt durch die Epitheta „Heilige“, „Würdige“, „weise Männer“, abzulegende Sündenbekenntnis schließt mit den folgenden Versen:

*ayıy qılınč-larımaznı ökünü bilinü*  
*adaq-ların-ta yukünü kšndi öđünü täginürbiz*

Unsere schlechten Taten bereuend und bekennd,  
 erbitten wir, vor ihren Füßen uns verneigend, ergebenst Vergebung.

<sup>431</sup> *tört* ist zweimal geschrieben.

<sup>432</sup> *uluyumın* statt SHÖGAIŦO Nakamura Coll. S. 018 *olurumın*, *tört uluy* ist die Übersetzung von 四大 *si da* = skr. *mahābhūta* (SH 173 a: „The ‘four elements’ are the physical body“.)

<sup>433</sup> BT XIII Nr. 14.

H *Insadi-Sūtra*




Der 1. Teil der von S. TEZCAN edierten Handschrift T III M 228 (Ch/U 7570)<sup>434</sup> enthält das sogenannte *Insadi-Sūtra*. Der Name *Insadi*, ein noch ungeklärtes Wort, erscheint an drei Stellen (Z. 8, 52, 757), ein vierter Beleg (Z. 2) entfällt.<sup>435</sup> Der Text, eine Darlegung über die *Pravāraṇā*-Zeremonie und ihre Entstehungsursachen, besteht aus einer Mischung von Prosa und eingestreuten Stabreimversen.

Nachdem Buddhas Lehre schon weit verbreitet worden war, gab es immer noch Menschen, die gegen Buddha Verleumdungen vorbrachten. An diese Feststellung, die als die erste Ursache für das Abhalten der *Pravāraṇā*-Zeremonie genannt wird, knüpft sich das *Sundarī-Jātaka* (ZZ. 150–394), eine anschaulich, bildhaft und z. T. sogar spannend komponierte Erzählung über den Kampf zwischen den Brahmanen und Vertretern der neuen Lehre, wie er sich einst tatsächlich zugetragen haben könnte. Die Brahmanen suchen nach einem Vorwand, die Jünger Buddhas zu verleumden. Sie töteten ihre Verwandte Sundarī, die eine eifrige Anhängerin der neuen Lehre geworden war, und klagten die Mönche öffentlich an, den schändlichen Mord begangen zu haben. Doch wird die Tat der eigentlichen Mörder ruchbar, als sie sahen, daß der erhoffte Erfolg — die Abwendung des Volkes von der Lehre Buddhas — ausblieb. Sie offenbarten selbst ihre Tat, wurden aus der Stadt vertrieben, und Buddhas Gemeinde kam zu noch höherem Ansehen.

Die eingestreuten Versgruppen, die in der Handschrift nicht hervorgehoben werden und auch nicht durch Interpunktionszeichen markiert sind, sind Zwei-, Drei-, meist Vier-, selten auch Sechszeler. Hier können nur einige Beispiele zitiert werden.

Wie sich die Brahmanen versteckten, um der vom Anhören der Predigt Buddhas zurückkommenden Sundarī aufzulauern, wird wie folgt beschrieben:

<sup>434</sup> BT III, 1–760.

<sup>435</sup> BT III, 2 ist statt *insadi* wahrscheinlich *nāṅg* (Gen.) zu lesen. Das Wort *insadi* selbst wird an allen drei Stellen fast gleich geschrieben:  (8),  (52),  (757). Da inlautend kein Unterschied zwischen den Graphemen *-y-* und *-β-* besteht (BT III S. 12 Punkt 14) und anlautend für *a-* oft nur ein *'* geschrieben wird (BT III S. 9 Punkt 1), kann man auch *'β'sdy* transliterieren und eventuell *avas(a)di* lesen. Dies nun könnte von skr. *avasāda* „abuse“ (Edg. 76 b; Mvy. 132,9; NAKAMURA 154 a, b) hergeleitet werden, denn Buddha erzählt die Sundarī-Geschichte, um ein Beispiel für das Mißlingen des Denunziantentums zu geben. Schwierigkeiten bereitet einzig und allein die Nichtvertretung von skr. *-ā-* in der uig. Schreibung, doch auch dafür gibt es analoge Fälle (u. a. uig. *pdak* für skr. *pādaka*, vgl. E. MOERLOOSE, *Sanskrit Loan Words in Uighur*: TUBA 4 (1980), S. 70).

<i>kičä bolγu-sin baq-a</i>	Ausschauend, daß es Abend werde,
<i>kiši adaq-ı amrilyu-sin küdä</i>	wartend, daß die Menschenfüße sich
	ausruhen;
<i>ot ar-a yaš-a</i>	sich zwischen den Gräsern versteck-
	kend,
<i>oy yir-lär-tä bükä olurdı-lar :</i>	saßen sie gebeugt in den Vertiefun-
	gen. (ZZ. 212—214)

Der Text fährt fort mit einer Strophe über das Mädchen, um dann sogleich den Überfall in lebendiger Schilderung darzustellen:

<i>yaš-a olurur braman-lar</i>	Die versteckt sitzenden Brahmanen
<i>yaγızın ünmiş tög topulup kälip</i>	sprangen herzu, als ob sie der Erde
	entsprossen,
<i>yaltandurmatın tuđa alıp</i>	und ergriffen (sie), ohne (sie) sich
	bewegen zu lassen. (ZZ. 220—222)

Die Schilderung des Mords erfolgt in einem Teil, der keine Stabreimverse hat, dafür aber reichlich Metaphern verwendet (ZZ. 223—227): *ät'özlüg kölindäki isig öslüg angıd-qy-a-sin uçurup adın ašun-qa idip çıdavan s(a)n-gram-nıng qarım-ınta küräp qaşıp bäk bälädi-lär* „Sie ließen das in ihrem Körper-See befindliche Wasserentchen des Lebens herausfliegen, sie schickten (Sundarī) zur anderen Welt (= ins Jenseits); im Graben des Klosters Jetavana gruben und schaufelten sie und verscharrten sie fest.“ Das ‚Auf-fliegen des Vögelchens‘ gehört zu den ältesten türkischen Metaphern für das Sterben.<sup>436</sup>

Nachdem die Brahmanen vom König Prasenajit die Erlaubnis erhalten hatten, Nachforschungen anzustellen, von wem Sundarī ermordet sein könnte, begaben sie sich schließlich an den Ort ihrer Tat:

<i>äng-läri yar-ları qurıyu</i>	Ihre Gesichtsfarbe (wurde blaß) und
	ihr Speichel trocknete ein,
<i>ängmiş tög qalıq<sup>437</sup>-larıy qılınu</i>	sie zeigten Verhalten, als ob sie er-
	staunt wären;
<i>ot čümgän-läriy ača</i>	sie breiteten die Gräser auseinander,
<i>oy yir-läriy qaza</i>	hoben die Gruben aus,
<i>mandal-ların bayu</i>	banden ihre Maṇḍalas,
<i>makišvariγ oqıyu üzrua tıgrıγ ymä</i>	riefen Maheśvara (= Indra) an und
<i>ödünü</i>	beteten auch Gott Brahmā an,

<sup>436</sup> Vgl. S. E. HEGAARD, *Death in the Kök-Turkic Inscriptions*: UAJb 48 (1976), S. 106 f. (mit Vergleichen in anderen, u. a. finn.-ugr., Kulturen).

<sup>437</sup> Schreibfehler für *qılıq* (?).

*qaşyug uzä yirig sanča*  
*qapiriy-i üzä yirig yirtizqayu*

mit Hacken zerstachen sie die Erde,  
 mit Spaten wühlten sie die Erde auf.  
 (ZZ. 279—285)

Außer den vom Herausgeber erkannten Versen lassen sich noch folgende Abschnitte als metrische Stücke herausstellen.

Als die Brahmanen in den Straßen Buddhas Anhänger öffentlich wegen des Mordes anprangerten, verschlossen sich diese in ihre Häuser:

*amuru kirtgünč-lüg qudluy yalanguq-*  
*lar*  
*arıy aş-siz bolmaq-lıy törü üzä*

Die immerdar gläubigen, würdigen  
 Menschen  
 nahmen wegen des Gebots, rein und  
 ohne Speise zu sein,  
 in ihren Mund auch überhaupt  
 (an) Speisen keinen Bissen und aßen  
 nichts. (ZZ. 321—325)

*ağızlarınga anča-qy-a ymä*  
*aş tanču alıp yimädi-lär*

Götter und Menschen brachten den Buddhas Opfer und Verehrung dar:

*buşi-lıy aqın ögüzüg aqıdı-lar ·*

Den Strom (Hend.) der Almosen  
 ließen sie fließen,

*burxan qudı-lıy idiz sumir tay-ıy*  
*yapdı-lar : :*

den hohen Sumeru-Berg der Buddha-  
 schaft bedeckten (?) sie. (ZZ.  
 345—347)

Nach Aufdeckung der wirklichen Urheber des Mordes, der Brahmanen nämlich, erstrahlt Buddhas Lehre in neuem Glanz. Auch der Schluß scheint eine metrische Gestaltung zu haben, diese Verse sind zugleich ein schönes Beispiel für den Parallelismus, der sich auch in zahlreichen, hier nicht erörterten Prosastellen nachweisen läßt.

*kirtgünč-lüg yalnguq-lar-nıng*  
*ögrünč-lüg ögüzläri yayqaldı ·*

*kirtgünčsüz yalnguq-lar-nıng*  
*busuş-luy bulıd-lar-ı ördükti : : (ZZ. 390—394)*

Die Freuden-Flüsse  
 der gläubigen Menschen schwollen an,  
 die Kummer-Wolken  
 der ungläubigen Menschen verdunkelten sich.

Im übrigen Text kommen Versteile nur vereinzelt vor, hier sei noch ein vom Autor nicht beachtetes Beispiel betrachtet, zwei Verse mit strophischer und Zeilenalliteration: (ZZ. 548—551)

üsđünki tngri-lär ögrünč-lüg sävinč-ligin bolup  
 üsđürti qodi xu-a čäčäk-läriq iksürü iksürü [=üksürü üksürü?] <sup>438</sup>  
 yağđiti-lar : :

(Möglich wäre natürlich auch eine Gliederung in vier Verse.)  
 Die oben befindlichen Götter wurden von Freude (Hend.) (erfüllt)  
 und ließen von oben herab Blumen (Hend.) in Hülle und Fülle (?)  
 herabregnen.

## I Lobpreisdichtungen auf Buddhas und Bodhisattvas

### I 1 Lobpreis auf die 35 Buddhas der Sündenvergebung

Der uig. Titel des als *ETS* Nr. 10 veröffentlichten Gedichts lautet folgendermaßen: *Uluγ kölüngü nom-ta yoriyalı taplıγ yogačari-larqa alqu öd-lärtä qyü üdikläyü tuđyalı tägimlig* 三十五 [biš qırq] *burxan-larqa yūkünč yūkünmäk* (*ETS* 10<sub>3-6</sub>) „Die Prostration vor den 35 Buddhas, die wert ist, von den Yogacärins, die in den Mahāyāna-Lehren zu wandeln den Wunsch haben, alle Zeit bedacht (Hend.) und eingehalten zu werden“. Der Text von einem *Juan* Umfang (*bir täginč*) wird *sidap nom bitig* (*ETS* 10<sub>7</sub>) genannt, wo *sidap* auf skr. *stava* „Lobpreis“, Synonym zu *stotra*, zurückgeht.<sup>439</sup> Ein Stotra, das einen dem Uig. entsprechenden Titel hätte, läßt sich nicht finden. Wenn man annimmt, daß der Teil *Uluγ . . . tägimlig* nicht unmittelbar zum Titel gehört, wird der Gedanke naheliegend sein, das uig. Gedicht mit dem *Sugatapañcatrimśatstotra* von Mātṛceta in Beziehung zu setzen. Dieses Werk wurde von Rin-čhen bzañ-po (958—1055) ins Tib. übersetzt.<sup>440</sup> In dieser Version ist jedem der 35 Buddhas ein Vierzeiler mit 7 Silben pro Vers (nur die Verse der letzten Strophe haben 9 Silben) gewidmet. „Il s'applique plutôt à des développements poétiques sur les étymologies des noms.“<sup>441</sup> Diese Charakterisierung P. PYTHONS trifft voll und ganz auf den

<sup>438</sup> Vgl. allerdings SHŌGAIŦO *Uig. bunken* I S. 64 f. Z. 209 *iksürü iksürü* in einer Strophe mit *i*-Stabreim.

<sup>439</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 19.90 Anm. (zum *-p* für *-va* vgl. auch *manočap* < *manojava*, Nr. 56.15 [V] Anm.).

<sup>440</sup> Vgl. R. A. STEIN, *Tibetan Civilization*, London 1972, S. 72. Edition by P. PYTHON O. P., *Vinaya-Viniscaya-Upāli-Paripṛchā. Enquête d'Upāli pour une exégèse de la discipline*, Paris 1973, S. 156—165, vgl. bes. S. 156 Anm. (1); DERS., *Le Sugatapañcatrimśatstotra de Mātṛceta (Louange des trente-cinq Sugata)*: Études tibétaines, Paris 1971, S. 402—410.

<sup>441</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 161 Anm. 1.

uig. Text zu, und doch können keine genauen Abhängigkeiten zwischen beiden Texten hergestellt werden. Auch weicht die Liste der Buddhas des uig. Textes von der Überlieferung Mātṛceta in einigen Punkten ab:

Uig. Text	Mātṛceta
8. Ratnaśrī	—
12. Nirmala	—
—	16. Varuṇadeva
—	24. Brahmajyotirvikṛiḍitābhijña
35. *Ratnapadmasupratiṣṭhita- śälendrarāja	35. Ratnapadmasupratiṣṭhitaśai- lendarāja.

Die Buddhalisten kommen auch im *Śikṣāsamuccaya* und in der *Vinaya-viniścaya-Upāli-paripṛcchā* vor,<sup>442</sup> aber die uig. Reihenfolge stimmt mit keiner der Listen vollkommen überein. Am nächsten scheint die Liste des *Śikṣāsamuccaya* zu stehen. Auf den 7. Buddha, dessen uig. Name *Ārdini oot* in skr. *Ratnāgni* rückübersetzt werden kann, folgt als 8. Buddha uig. *Ārdini ülüglüg qutluγ* = skr. *Ratnaśrī*. Dieser Buddhaname kommt allein in der *Śikṣāsamuccaya*-Liste vor,<sup>443</sup> wo allerdings im Unterschied zum Uig. *Ratnāgni* fehlt. Die Buddhanamen *Nirmala* und *Vimala* (12. und 13.) folgen gleichfalls dem Vorbild des *Śikṣāsamuccaya*, wo sie die Nummern 11 und 12 tragen.<sup>444</sup> Von den zwei Buddhas *Varuṇa* und *Varuṇadeva* (Nr. 16 und 17 in der *Śikṣāsamuccaya*-Liste) hat der Uigure als Nr. 17 nur einen übernommen: *Swt(ä)ngriši* = *Varuṇadeva*. Mit der Auslassung von *Varuṇa* wird der durch die Aufnahme von *Ratnāgni* erreichte Zuwachs im Vergleich zur *Śikṣāsamuccaya*-Liste wieder ausgeglichen. Eine kleinere Abweichung ergibt sich bei Nr. 23: uig. *Narayanaśiri* = *Nārāyaṇaśrī*, im *Śikṣāsamuccaya* nur *Nārāyaṇa*.<sup>445</sup>

Aufschlußreich ist der 25. Buddhaname, der nur aus den Versen erschlossen werden kann:

*prama-arda čin yig yörüg-lüg ·*  
*pari-višuṭi tözi ariγ süzük ·*  
*baγ qoşuγ tigli kkir yuqlunmaq-süz ·*  
*padm-a-čiyoda linxu-a yaltriq-lïγ : :*

<sup>442</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440), S. 32 ff.

<sup>443</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 32: *namo ratnaśriye*; S. 99 Anm. 3: „Ś[ikṣāsamuccaya] Ratnaśrī mais Ratnāgni est présupposé par toutes les versions et par Mātṛceta.“

<sup>444</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 33 Anm. 1: „S [= Śikṣāsamuccaya] aj[oute] namo vimalāya.“, S. 99 Anm. 5: „S ajoute: Hommage à Vimala, cf. chinois.“

<sup>445</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 33: *namo nārāyaṇāya*. S. 99 Anm. 7 Verweis auf die chin. Variante in T. 326 (S. 42 c letzte Zeile): *Nārāyaṇaśrī*.



**bar käl qılmaq-lîy bûgûlân-mâk-i ·**  
**barča-qa asîy-lîy ađ manggal bulmîš ·**  
**bavagr tüp-lüg lokađadu-nung ·**  
**bašči idi-singä yukünür-mn : :**

„Ich verneige mich vor dem obersten Herrn des bis zum Bhavāgra reichenden Lokadhātu: er hat das Paramārtha, (d. h.) den wahren, guten Sinn; er hat die Parivīśuddhi, (d. h.) sein Wesen ist rein (Hend.); er ist ohne Haftung<sup>446</sup> am Bindungen (Hend.)<sup>447</sup> genannten Schmutz; er hat das Padmajyotis,<sup>448</sup> (d. h.) den Lotos-Glanz; seine Zauberfähigkeit<sup>449</sup> des Geh- und Komm-Machens<sup>450</sup> ist für alle nützlich; er hat Ruhm und Glück erlangt.“<sup>451</sup> Diese Verse erklären und umschreiben skr. *Padmajyotirvikrīḍitābhijñā*, der in der Liste des *Śikṣāsamuccaya* fehlt, dafür jedoch in der *Upālipariṣcchā* (T. 326) vorliegt.<sup>452</sup> Im *Śikṣāsamuccaya* steht an dieser Stelle *Brahmajyotirvikrīḍitābhijñā*.<sup>453</sup>

Während bei Nr. 31 der *Śikṣāsamuccaya Vicitrasmṅkrama* hat,<sup>454</sup> stimmt der uig. Name *Süngüštä yigädmîš* „Im Kampf siegreich“ mit skr. *Vijitasamgrāma* der übrigen Versionen überein.

Die wichtigste Abweichung liegt beim Namen des 35. Buddha vor, die zugleich beweist, daß die Vorlage, der der Uigure folgte, unter den heute bekannten Versionen nicht zu finden ist.

**čičä ägsüksüz küsüs qanturur ·**  
**čintamani täg bärkin bolyuluq ·**  
**čimsiz silvi-siz münsüz qaday-siz ·**  
**čınlayu udumbar alp tapışyuluq : :**

<sup>446</sup> Zu *yıqlunmaqsız* „ohne Haftung“ vgl. ERDAL, *Voice and Case in Old Turkish*, S. 240, wo er auch ARATS Fehlesung *yolatmaksız* korrigiert hat. Vgl. *ETS* 10<sub>274</sub>.

<sup>447</sup> *bay qoşuy*; *bay* „Bindung“ entspricht chin. 縛 *fu* = skr. *bandha* „another name for kleśa-afflictions“ (*SH* 449 a; NAKAMURA 1101 d; KUDARA—ZIEME, *Uigurische Āgama-Fragmente* (1), S. 300); *qoşuy* ist in dieser Bedeutung sonst m. W. nicht belegt. K. RÖHRBORNS (*Syntax der alttürkischen Metapher: Materialia Turcica* 6 [1980], S. 11 Anm. 55) Vorschlag, *kusok* bzw. *kısok* zu lesen, kann ich nicht folgen.

<sup>448</sup> Uig. *-čiyoda* ist unklar, vielleicht ist *-čiyodr* für skr. *°jyotir*<sup>o</sup> zu lesen.

<sup>449</sup> Uig. *bügülänmäk* ist die Entsprechung für skr. *abhiññā*, vgl. *BT* II, Anm. 2.

<sup>450</sup> Uig. *bar käl qılmaq* ist Übersetzung von skr. *vikrīḍita* „(1) sport ( . . . ) (2) oftener, fig[uratively], something like *easy mastery*: °tam *Mvy.* 6404 = Tib. rnam par rol pa ( . . . ) which JÄ[SCHKE] renders *to practice sorcery, to cause to appear by magic*; ( . . . ) something like *miracles, exhibitions of supernatural power* ( . . . )“ (*Edg.* 482 a). Vgl. HUMMEL *Lamaistische Studien* S. 120.

<sup>451</sup> *ETS* 10<sub>205</sub> *bolmîš*.

<sup>452</sup> T. 326, S. 43 a 1.

<sup>453</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 33; S. 100 Anm. 2.

<sup>454</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 34 Anm. 1; S. 100 Anm. 4.

čīysüz ülgüsüz ädgü nom-lar-līγ ·  
 čībīq-ī buđiq-ī yapa yañılmış ·  
 činşu nom tözintä uz ornaşīγ-līγ ·  
 čin šala sögüt-kä yukünürmn : :

„Reichlich und mangellos die Wünsche erfüllender, wie Cintāmaṇi stark seiender, makellos (wörtl.: faltenlos, nicht abgerieben) und sündlos (Hend.) (seiender), (wie) die richtige Udumbara(blume) schwer zu findender, (mit) Zweigen und Ästen der guten Dharmas ohne Maß und Zahl überall ausgebreitet (seiender), in der Wurzel des Tathatā-Dharma gut angesiedelter, wahrer Śāla-Baum, (vor dir) verneige ich mich.“

Es wird deutlich, daß der Name des 35. Buddha nicht auf *Ratnapadma-supratīṣṭhita-śāleन्द्रarāja* wie in Mātṛcetas *Stotra*, im *Śikṣāsamuccaya* und den damit übereinstimmenden chin. Versionen T. 326 und T. 1582 zurückgeht, sondern identisch ist mit dem Buddha Śāla-Baum-König, der aus T. 310,<sup>455</sup> T. 325<sup>456</sup> und als „Zitat“ aus T. 1909 (*Ci bei dao chang chan fa*)<sup>457</sup> bekannt ist:

娑羅(樹)王 *suo luo (shu) wang* „Śāleन्द्रa-rāja, a title of a Buddha.“<sup>458</sup> Möglicherweise könnte die Variante auf eine Verwechslung hinweisen, denn skr. *śāila* und *śāla* unterscheiden sich nur geringfügig.

Der letzten Strophe (*ETŠ* Nr. 10<sub>288-295</sub>) zufolge wäre anzunehmen, daß die uig. Buddhisten am ehesten mit der der *Upāliparipṛcchā* übereinstimmt:

una bo soq-a bizni osuylyγ ·  
 oqadīp qalmış tīnly-larīγ uyrap ·  
 upali sudur-ta ötündürülmış ·  
 uyan ärşi üzä uz nomlađılmış : :  
 otuz biş burxan-larqa yukünmiş üčün ·  
 otγuraq tägingü qilinč-īm öčüp<sup>459</sup> ·  
 umuy-suz-larqa umuy boldači ·  
 uluy tuyunmiş bolmaq-ım bolzun : :

„Durch das ‚Verneigen vor den fünfunddreißig Buddhas‘, das für die nun genau so wie wir zu spät gekommenen Lebewesen in dem erbetenen *Upāli-sūtra* vom Devārṣi trefflich gepredigt worden ist, mögen — um (die Lehre) sicher zu erlangen — meine (schlechten) Taten erlöschen, und ich möchte ein Großer Erleuchteter, den Hoffnungslosen Hoffnung seiend, werden!“

<sup>455</sup> T. 310, Bd. 11, S. 516 a 12.

<sup>456</sup> T. 325, Bd. 12, S. 39 a 6.

<sup>457</sup> T. 1909, Bd. 45, S. 992 b 1 (von PYTHON, op. cit., nicht erwähnt).

<sup>458</sup> SH 323 b.

<sup>459</sup> *ETŠ* 10<sub>293</sub> önüp (Fehllesung).

Das ist jedoch nicht der Fall. Wie bereits festgestellt, steht die uig. Liste der *Śikṣāsamuccaya*-Reihe am nächsten. Der Titel *upāli sudur* = skr. *Upāli-sūtra* ist irreführend, denn der uig. Text hat sicher keinerlei Beziehung zu den von P. PYTHON genannten Werken, in deren Titeln *Upāli*, darunter auch ein (Pāli) *Upāli-Sutta* im *Majjhima-Nikāya* I, 371—387, vorkommt.<sup>460</sup>

M. E. steht es außer Zweifel, daß der uig. Titel *Upāli sudur* Bezug nimmt auf die genannte *Vinaya-Viniścaya-Upāli-pariprcchā*, deren „Code de discipline et confession aux Trente-cinq Buddha“<sup>461</sup> in Sanskrit nur als Zitat im *Śikṣāsamuccaya* erhalten ist. Für diese Annahme gibt es auch einen klaren Beweis. Ein uig. Blockdruckfragment,<sup>462</sup> das die Übersetzung der Abschnitte 26 (von *yathā pariṇamayisyanty anāgatā* an) und 27<sup>463</sup> enthält, dabei allerdings, wie aus dem Zusatz *ye bodhisattvāḥ . . . bahubodhisattvān*<sup>464</sup> = *qayı bodistv-lar . . . ol alqu bodistv-larqa inay täginürmn*<sup>465</sup> zu schließen ist, der *Śikṣāsamuccaya*-Anthologie<sup>466</sup> folgt, schließt mit folgendem Kolophon: *munčulayu biş qırq ančulayu kälmiş-lär-ning ađ-ların ađi kötrülmiş üzä upāli paripirač sudur-ta tözün šariputri-nä uyrap bodistv-lar-ning alqu ayıq qılınč-lıy yaşuq-ların arıtyu üčün nomlatılmıš ärür : : tiris-kantak tükädi : yrliş üzä änätkäk til-intin uyyur til-ingä praty-a-širi* (Rest fehlt)<sup>467</sup> „So sind die Namen der fünfunddreißig Tathāgatas vom Erhabenen im *Upālipariprcchāsūtra* für den Edlen Śāriputra zum Beseitigen der Vergehen aller schlechten Handlungen der Bodhisattvas gepredigt worden. Der *Triskandhaka*<sup>468</sup> ist beendet. Auf Befehl<sup>469</sup> aus der indischen Sprache (= Sanskrit) in die uigurische Sprache (übersetzt von) Prajñāsri.“

<sup>460</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 5 Anm. 1.

<sup>461</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 97.

<sup>462</sup> G. HAZAI, *Ein uigurisches Blockdruckfragment der Berliner Turfan-Sammlung: AoF IV* (1976), S. 231—234. Die erste erhaltene Blattzahl des Blockdrucks ist „elf“. Wenn man bei der Berechnung des Textumfangs ein Blatt zu 5 Seiten und 1 Seite zu 4 Zeilen zugrunde legt (für ein Blatt ergeben dies 20 Zeilen), so kommt man in etwa an den Anfang des Zitats der *Upālipariprcchā* im *Śikṣāsamuccaya*.

<sup>463</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 36—37.

<sup>464</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 37 Anm. 2.

<sup>465</sup> HAZAI (vgl. Anm. 462) S. 232, Z. 21—30.

<sup>466</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 1.

<sup>467</sup> HAZAI (vgl. Anm. 462) S. 232 f. Z. 31—40.

<sup>468</sup> Vgl. PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 107 Anm. 4. Der uig. Text stellt einen Beweis für die Richtigkeit der These von PYTHON dar, daß *triskandhaka* hier nicht einen separaten Text meine, sondern „plutôt d'un formulaire du genre et de la dimension du texte de la confession (23—27)“ (S. 107 Anm. 4).

<sup>469</sup> Ebenso im Kolophon des *Mañjuśrī-Sādhana*, vgl. J. ODA, *Eski Uygurca bir vesikann budizmle ilgili küçük bir parçası: TM 19* (1980), S. 197 Z. 3.

Wenn Prajñāsri der Übersetzer der *Upālipariprocchā* gewesen ist, kann man vermuten, daß er auch die Stabreimverse des Stotras der 35 Buddhas geschrieben hat, denn vom *Prajñāpāramitāstotra* her ist uns Prajñāsri bereits als Nachdichter in Stabreimversen bekannt (vgl. E 1, S. 176).

Der Anteil fremdstämmigen Wortmaterials ist i. a. in den Gedichten nicht höher als in Prosawerken, in zwei Fällen überschreitet er allerdings das übliche Maß, zum einen im „Alphabetischen Gedicht“ (*ETŠ* Nr. 11), zum anderen im vorliegenden Stotra. Der Grund mag darin zu sehen sein, daß der Dichter beim Stotra viele Stabreime gemäß den übernommenen Buddhanamen gewählt hat: *ša-* (1. *Śākyamuni*), *ra-* (11. *Ratnacandra*), *ni-* (12. *Nirmala*), *pra-* (15. *Brahmacārin*), *ča-* (19. *Candanaśrī*), *na-* (23. *Nārāyaṇaśrī*), *da-* (26. *Dhanaśrī*), *ma-* (30. mit uig. Wörtern), *či-* (35. mit uig. Wörtern).

Die uig. Formen einiger aus dem Skr. übernommener Buddhanamen weichen von der zu erwartenden oder auch belegten Gestalt ab. Vergleicht man diese uig. Namensformen mit ihren skr. Vorbildern, wird es klar, daß hier direkte Übernahmen vorliegen. Im Skr.-Text stehen die Buddhanamen im Dativ (nach *namo/namaś/namaḥ*), und die uig. Formen *amoga-ṭaršini* (Z. 86), *braṣmani* (Z. 127), *vikirañḍagamiñi* (Z. 262) lassen sich, ohne daß man chinesische Vermittlung annehmen müßte,<sup>470</sup> auf skr. (*namo*) *amoghadarśine*, — *brahmane*, — *vikrāntagāmine*<sup>471</sup> zurückführen. Daneben kommen aber auch Namen vor, die auf die skr. Stammform weisen: *nirmala* (Z. 103) für skr. (*namo*) *nirmalāya*<sup>472</sup> und *vimala* (Z. 110) für skr. (*namo*) *vimalāya*.<sup>473</sup> Im übrigen können vier Arten von Buddhanamen unterschieden werden:

1. Direkte Übernahme der flektierten Form des Buddhanamens, der Stammform oder eine uig. Schreibung, die der sonst üblichen Wiedergabe von skr. Wörtern entspricht. Beispiele für die beiden ersten Untergruppen sind soeben genannt worden, für die dritte Untergruppe wären zu nennen: *śakimuni* (Z. 14) für *namaḥ śākyamunaye*,<sup>474</sup> *braṣmaṭaḍi* (Z. 134) für *namo brahmadattāya*,<sup>475</sup> *badira-širi* (Z. 150) für *namo bhadraśriye*<sup>476</sup> (so auch die übrigen Namen, die auf *šri* enden).

2. Übernahme der Skr.-Form + uig. Übersetzung: *amoga-ṭaršini* (=) *quruy-suz kördäči* (Z. 86) *Amoghadaršin* „Unfehlbar Sehender“, *ratna-čanṭir-a* (=)

<sup>470</sup> K. RÖHRBORN, *Das altindische Lehnwort* (vgl. Anm. 119) S. 340 f.

<sup>471</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 33—34.

<sup>472</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 33.

<sup>473</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 33 Anm. 1.

<sup>474</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 32.

<sup>475</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 33.

<sup>476</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 33.

*ārdini ay tngri* (Z. 94) *Ratnacandra* „Juwelmond“, *čandana-širi* (=) *čindan ülüg-lüg* (Z. 158) *Candanaśrī* „Sandelglück“. Auch kann zwischen beiden Termini *atly* stehen: *današiri atly ād tavar qutluy* (Z. 214) „*Dhanaśrī* genannter Güterglücklicher“.

3. Hybride Formen (teilweise Übernahme der Skr.-Wörter, teilweise uig. Übersetzungen): vgl. 25. Buddha (vgl. S. 220 f.).

4. Reine Übersetzungen: *ārdini yalın-lıγ* (Z. 30) für skr. *Ratnārcis*<sup>477</sup> [Das kleine Blockdruckfragment T II S 91 (U 4694), das eine nicht-alliterierende Fassung des Werkes bezeugt, hat folgenden Text: (1) *yükünürmn včir-in vvdäči* : (2) *ayıγ aday aritdači-qa* : (3) *yükünürmn ratna arči-šči* : (4) *ayaγuluq umuγ inaγ-qa* : : „Ich verneige mich vor dem Vajrazermalmer [= skr. *namo vajrapramardine*], dem Beseitiger aller Gefahren. Ich verneige mich vor *Ratnārcis* [= skr. *namo ratnārciše*], der zu verehrenden Hoffnung und Zuflucht.“ Die Schreibung -š- in *ratna arči-šči* macht die Aussprache mit -š- deutlich, die auf der Übernahme der flektierten Form *ratnārciše* beruht (skr. -š- statt -s- nach dem Zerebralisationsgesetz). Derselbe Fall liegt wohl auch in uig. *amita-ayuši* vor, das ich jetzt von skr. (*namo*) *amitāyuše* ableiten möchte, während K. RÖHRBORN für die uig. Lautung chin. Vermittlung verantwortlich machen wollte.],<sup>478</sup> *kür luü-lär ärkligi ilig xan* (Z. 38) für skr. *Nāgeśvararāja* (*namo nāgeśvararājāyā*),<sup>479</sup> *qatıγlanmaq-ta ögirdäči* „Der sich am Bemühen Freuende“ für skr. *Vīranandin* (*namo vīranandine*),<sup>480</sup> *ārdini oot* (Z. 62) „Jewel-Feuer“ für skr. *Ratnāgni*,<sup>481</sup> *ārdini ülüglüg qutluy* (Z. 70) „Jewel-Glückhabend“ für skr. *Ratnaśrī*, *ay-taqi yruq-luy* „Mond-Glanz“ (Z. 78) für skr. \**Candraprabha* (belegt ist nur *Ratnacandraprabha*),<sup>482</sup> *suvtngri* (Z. 143) „Wasser-Gott“ für skr. *Varuṇadeva*, *tänggärgülüksüz čoy-luy yalın-lıγ* (Z. 164) „Unermeßlicher Glanz (Hend.)“ für skr. *Anantaújās* und *yaruq yaltrıq qutluy ülüg-lüg* (Z. 174) „Glanz (Hend.)-Glück (Hend.)“ für skr. *Prabhāsaśrī*.

Auf den hohen Anteil der aus dem Skr. übernommenen Wörter hat schon K. RÖHRBORN hingewiesen.<sup>483</sup> Die höchste Konzentration weisen die Abschnitte des 1., 11., 12., 15., 23., 25., 26. und 30. Buddha auf. Oft folgt den Skr.-Wörtern die jeweilige uig. Entsprechung, aber nicht immer. Für den letzteren Fall sei Abschnitt 15 zitiert (ZZ. 120—127):

<sup>477</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 32.

<sup>478</sup> RÖHRBORN, *Das altindische Lehnwort* (vgl. Anm. 119) S. 340 f.

<sup>479</sup> PYTHON S. 32.

<sup>480</sup> PYTHON S. 32.

<sup>481</sup> PYTHON S. 161, Anm. 3.

<sup>482</sup> PYTHON S. 33.

<sup>483</sup> RÖHRBORN, *Das altindische Lehnwort* (vgl. Anm. 119) S. 340.

*prakarti tip adgandači ·*  
*pradan qalyay*<sup>484</sup> *tip nomladači*<sup>485</sup> ·  
*pratidyasanbud-pad nomuy ašip ·*  
*pračapađi-qa inanmiš-lar-ning ::*  
*prašna qilu sözläšmäk-lig ·*  
*prađiban-ların küčsirätdäči ·*  
*braxmačari ariy yoriy-liy ·*  
*braxmani atly-qa yukünürmn ::*

„Ich verneige mich vor dem Brahmane (!) Genannten, dem *Brahmacārin*,<sup>486</sup> (=) dem Rein-Wandelnden, der die *Pratibhāna* (Eloquenz)-(Reden) des Fragen (*prašna*)<sup>487</sup>-Stellens und Überzeugens der an den Schöpfergott (*prajāpati*) Gläubigen, die daran haften, (daß Brahṃā) die Urmaterie (*prakṛti*)<sup>488</sup> sei, die predigen (meinen),<sup>489</sup> die Urmaterie (*pradhāna*)<sup>490</sup> werde bleiben (?), die die Prātīyasamutpāda-Lehre verfehlt haben, schwächt.“

Mātrcetas Strophe über Brahṃā ist von dem uig. Text völlig abweichend: „Les brahmanes affirment que (le dieu) Brahṃā / Est parfait en sagesse et en conduite, / Mais toi, tu es muni de sciences et de pratiques secrètes (*guhavyadyācaranaśampanna*) / Hommage au nom de Brahṃā!“<sup>491</sup> Doch findet sich auch hier die Stellungnahme gegen das Brahmanentum, die allerdings im Uig. umfassender und detaillierter dargelegt wird.

Bei der Erörterung der tib. Namen der 35 Buddhas geht S. HUMMEL, um den „Liebreiz“ des „lamaistischen Glaubens“ zu entdecken, von der Voraussetzung aus, daß es notwendig sei, „nicht die indischen Namen zu finden und einzusetzen, die hinter den tibetischen, chinesischen und auch mongolischen Titeln der einzelnen Buddhas liegen, es sei denn, sie sind in einigen wenigen Fällen in das Bewußtsein der Gläubigen als Begriffe eingegangen, die, ohne in der eigentlichen Wortbedeutung bekannt zu sein, so

<sup>484</sup> *ETŠ* 10<sub>121</sub> *kulğu*, doch ist die Lesung nicht klar, eventuell *qalyay* (?). Das Faksimile S. 453 ist nicht ganz deutlich.

<sup>485</sup> Die Lesung ist nicht klar. Wenn man *nomla-* (wie *ETŠ* 10<sub>121</sub>) liest, muß man das Fehlen des *l*-Hakens konstatieren. Erwägt man *umun-*, so spricht dafür zwar der 4. Buchstabe, nicht jedoch der Punkt neben dem initialen *’/n* (man müßte eine irrtümliche Setzung des diakritischen Zeichens voraussetzen).

<sup>486</sup> *Höbögin* II, 121 a.

<sup>487</sup> *ETŠ* 10<sub>124</sub> *prašva*, doch ist statt *-v-* eher *-n-* zu lesen.

<sup>488</sup> Vgl. *ETŠ* S. 369 (Anm. 10<sub>120</sub>). Vgl. D. CHATTOPADHYAYA, *Indische Philosophie*, Berlin 1978, S. 121.

<sup>489</sup> Falls die Lesung *umun-* (vgl. Anm. 485) zutreffen sollte.

<sup>490</sup> Vgl. Anm. 488.

<sup>491</sup> PYTHON (vgl. Anm. 440) S. 162.

Sinn- und Leben-erfüllt sind, daß an ihnen ein bestimmtes religiöses Erleben oder ein fest umrissener Bewußtseinsinhalt des Gläubigen aufgeschlossen wird, sobald sie nur genannt werden.<sup>492</sup> Ich denke, daß das hier angeschnittene Problem mit den unterschiedlichen Übersetzungspraktiken zusammenhängt. Das uig. Gedicht zeigt, daß es zumindest in diesem Fall bei den Uiguren anders gewesen ist, als S. HUMMEL für die Tibeter annimmt. Die Fülle der fremden Bestandteile, die in erster Linie Sanskritwörter sind, weist darauf hin, daß die Uiguren sich der Wortbedeutung der fremden Elemente auch im einzelnen wohl bewußt waren. Dies bezeugen insbesondere die Skr.-Wörter, die als integrale Bestandteile von uig. Wendungen ohne uig. Erklärung (Wort für Wort-Übersetzung) verwendet werden.<sup>493</sup>

Abschließend noch eine Bemerkung zu dem offensichtlichen Mischcharakter des Gedichts. Wenngleich „Mischgedichte“ nicht sehr häufig sind, so sind sie doch in einigen anderen Literaturen bekannt.<sup>494</sup> Eine besondere Blüte der Mischdichtung ist aus dem arabischen Spanien bekannt,<sup>495</sup> aber auch in der althochdeutschen Literatur sind Gedichte, bestehend aus lateinischen und deutschen Versteilen, namhaft gemacht worden.<sup>496</sup> Das am weitesten gehende Beispiel ist das vielleicht aus dem 10. Jh. stammende Gedicht „De Heinricho / Heinrich“, wo lat. und dt. Halbzeilen paarweise miteinander verbunden sind.<sup>497</sup> Auch in religiösen Dichtungen wie z. B. in der „Rede vom Glauben“ des Armen Hartmann sind häufig noch Wörter und Wendungen der Originaldichtung in der Kirchensprache beibehalten

<sup>492</sup> HUMMEL, *Lamaistische Studien* S. 113.

<sup>493</sup> Außer schon zitierten Beispielen seien genannt: (Z. 82) *atyandik bolup* „unwissend (< ? skr. *ajñātika*; oder mit ARAT < skr. *ātyantika* nach SH 294 a: „no mind for attaining Buddhahood“) geworden“; (Z. 83) *aryamarg yolča* „auf dem *Āryamārga*-Weg“; (Z. 187) *naraka sävigsiz ämgäklärintä* „in den unbeliebten Leiden der Hölle (skr. *naraka*; sonst wird das aus sogd. stammende *tmw* verwendet“; (Z. 245) *matyamarg yolča* „auf dem *Madhyamārga*-Weg“.

<sup>494</sup> Vgl. M. P. ALEKSEEV, *Mnogojazyčie i literaturnyj process: Mnogojazyčie i literaturnoe tvorčestvo*, Leningrad 1981, S. 7–17. Vgl. auch die sog. makkaronischen Gedichte.

<sup>495</sup> Vgl. V. E. BAGNO, *Bilingvizm v arabskoj Ispanii (muvaššach kak dvujazyčnaja stichotvornaja forma): Mnogojazyčie i literaturnoe tvorčestvo*, Leningrad 1981, S. 316–327.

<sup>496</sup> Vgl. H. J. GERNENTZ, *Althochdeutsche Literatur. Von der „Benediktinerregel“ zum „Ezzoliad“*, Berlin 1979, S. 363: „Wie sehr man es wieder lernen mußte, in deutscher Sprache zu dichten, beweist die Tatsache, daß man sich zunächst mit einer lateinisch-deutschen Mischpoesie begnügte, in der je ein lateinischer mit einem deutschen Vers paarweise gebunden ist.“

<sup>497</sup> H. METTKE, *Altdeutsche Texte*, Leipzig 1970, S. 55.

worden.<sup>498</sup> Da letztere dem Verfahren des uig. Dichters am nächsten steht, sei hier wenigstens ein Beispiel zitiert:

„Er ist ein *spiritus incircumscriptus*  
 er ist ein geist ungesichtlich,           ime nist niwit gelich.  
 er ist *ineffabilis*,                            *multum mirabilis*.“<sup>499</sup>

### I 2 *Avalokiteśvara-stava*

Das Fragment T II D 199 (U 4921)<sup>500</sup> ist ein Kolophon zu einem *Avalokiteśvara-stava*: *bo bir kui[n] aryavlokdišvr bodisvt*<sup>501-niŋg st[av] ōgdisin bititü tägi-indmiz</sup><sup>502</sup> (Z. 12–13) „Diesen ein Buch<sup>503</sup> (umfassenden) ‚Āryāvalokiteśvara-Bodhisattva-St[ava]-Lobpreis‘<sup>504</sup> haben wir ehrerbietigst abschreiben lassen.“ Aus den wenigen Zeilenresten (Z. 1–7) kann nicht erschlossen werden, ob die Handschrift einen Text in Prosa oder in Versen enthielt.

### I 3 *Avalokiteśvara (Padmapāṇi)-Lobpreis*

Direkten Bezug auf das 25. (24.)<sup>505</sup> Kapitel *Samantamukha-parivarta* (*Avalokiteśvaravikurvaṇanirdeśa*) aus dem *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* nimmt ein Kolophon,<sup>506</sup> das im Jahre 1330 verfaßt wurde.<sup>507</sup> Erhalten ist das Ende eines Blockdrucks (Blätter 24 und 25), wo vor dem Kolophon ein Lobpreis (*ōgdi yukünč šlok*)<sup>508</sup> über Avalokiteśvara steht. Die jetzt fehlenden Blätter 1–23 dürften den uig. Text des *Samantamukha-parivarta* enthalten haben.<sup>509</sup>

<sup>498</sup> F. MAURER, *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, Bd. II, Tübingen 1965, S. 569 ff.

<sup>499</sup> MAURER (vgl. Anm. 498) S. 569 (I, 9).

<sup>500</sup> Ediert von G. HAZAI, *Ein uigurisches Kolophon zu einem Avalokiteśvara-Lobpreis*: *Tractata Altaica*, Wiesbaden 1976, S. 273–276.

<sup>501</sup> Beachte die altertümliche Schreibung mit °vt! Vgl. W. SUNDERMANN, *Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft*: *AoF IX* (1982), S. 100 ff. (*Bodhisattva*).

<sup>502</sup> So statt *tägdi* (?) *yadmaz* (?)

<sup>503</sup> *kui*n < chin. 卷 *juan* „Buchrolle“, vgl. I, Anm. 90.

<sup>504</sup> Vgl. Anm. 439.

<sup>505</sup> Vgl. A. YUYAMA, *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Canberra 1970, S. XXX f.

<sup>506</sup> Zuerst ediert von G. HAZAI, *Ein buddhistisches Gedicht aus der Berliner Turfan-Sammlung*: *AOH 23* (1970), S. 1–21. Jetzt *BT XIII* Nr. 20.

<sup>507</sup> Festgestellt von H. FRANKE (in einem Brief an G. HAZAI, vgl. P. ZIEME, *Die Uiguren und ihre Beziehungen zu China*: *CAJ 17* (1973), S. 292 Anm. 50).

<sup>508</sup> *BT XIII*, 20.1.

<sup>509</sup> Ş. TEKIN, *Kuanṣi im Puser* (vgl. I, Anm. 77).



Der nicht geringen Anzahl verschiedener Blockdruck- und Manuskriptfragmente, die den Text des Stotras oder Teile davon bewahrt haben, nach zu urteilen,<sup>510</sup> scheint dieser Lobpreis recht beliebt gewesen zu sein.

Das Gedicht besteht aus elf Vierzeilern. Ob dieser Zahl eine symbolische Bedeutung zukommt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Immerhin erinnert sie daran, daß der Legende nach Avalokiteśvaras Kopf aus Schmerz über die Leidenden in 10 Teile zersprang, die ihm Amitābha schließlich wieder aufsetzte und durch das Haupt Amitābhas krönte (*ekādaśamukha*), so daß ein elfköpfiger Avalokiteśvara entstand.<sup>511</sup> Avalokiteśvara, als Verkörperung des Mitleids der Bodhisattvas par excellence, tritt in einer großen Zahl von Formen auf. Die in diesem Gedicht genannten Merkmale lassen sich nicht auf einen einzigen Typ festlegen. Entweder hatte der Uigure die Absicht, möglichst viele Formen des Bodhisattvas zu berücksichtigen, um seine Universalität zum Ausdruck zu bringen, oder es gab eine Form, die sowohl vierarmig als auch lotostragend sein konnte.

- |  |  |
|--|--|
| 10 <i>ärtingü yurüng tört qool-luy</i> : | Vier äußerst weiße Arme hat er,                        |
| 11 <i>äl'özi ärdini tümäg-lig</i> :      | sein Körper ist juwelengeschmückt,                     |
| 12 <i>ärdini ditim töpü-lüg</i> :        | ein Juwelendiadem hat das Haupt,                       |
| 13 <i>äsri torqu bildürük-lüg</i> :      | er hat einen bunten Seidengürtel.                      |
| 18 <i>alqu iš-läriḡ bütürür</i> :        | Alle Dinge vollendet er.                               |
| 19 <i>ariḡ šuntsi munčuḡ-luy</i>         | Er ist mit reinen <i>šuntsi</i> -Perlen <sup>512</sup> |
|  | versehen.  |
| 20 <i>adın-lariḡ iḡärür</i> :            | Die anderen unterwirft er.                             |
| 21 <i>ačilmış linxu-a tuḡuy-luy</i> :    | Er hält einen geöffneten Lotos.                        |

Während Vers 21 für Padmapāṇi, die nicht-tantrische Form Avalokiteśvaras,<sup>513</sup> spricht, sind die Vierarmigkeit (Vers 10) und die Sechssilbigkeit (Vers 29) eindeutige Merkmale tantrischer Gestaltungen.

Einige Verse sind gleichsam philosophische Sentenzen:

- |                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| 14 <i>ilki-tä tolḡ nom-lar-niḡ</i> : | Daß anfangs alle Dharmas                       |
| 15 <i>iki ärmäzin uḡidur</i> :       | nicht zweifach sind, lehrt er.                 |
| 32 <i>öčm-ä amrilm-a nirvan-niḡ</i>  | Daß das Nirvāṇa des Erloschen-                 |
|                                      | seins und der Ruhe                             |
| 33 <i>öz kḡngül ärtükin uḡitur</i> : | der eigene Sinn ( <i>svacitta</i> ) ist, lehrt |
|                                      | er.  |

<sup>510</sup> BT XIII Nr. 20. Einleitung.

<sup>511</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 323.

<sup>512</sup> Vgl. BT XIII Nr. 20.19 Anm.

<sup>513</sup> A. GETTY, *The Gods of Northern Buddhism*, Tokio 1962, 61 f.

- 34 **kkir-lig nom-larïy salmadïn** : Ohne die befleckten Dharmas abzu-  
legen,  
35 **kkir-siz nirvan-ïy almadïn** : ohne das fleckenlose Nirvāṇa anzu-  
nehmen,  
36 **kičïn tavraq-ïn timädin** : ohne zu sagen, (es geschieht) spät  
(oder) sogleich,  
37 **kirtü čïn burxan quțin buldu-  
rur** : : läßt er (die Lebewesen) die Buddha-  
schaft erlangen.

Diese Verse, die die Grundlehren des *Śūnyatāvāda*-, aber auch des *Yogācāra*-Systems wiedergeben, sind durch klare, einfache, z. T. auch durch Parallelismus (Verse 34—35) verstärkte Ausdrucksweisen geprägt.

Eingeleitet wird das Gedicht durch die bekannte Zufluchtsformel (2—5), und den Schluß bilden zwei Vierzeiler, die die Verehrung Avalokiteśvaras (38—41) und den Nutzen des Lobpreises (42—45) zum Gegenstand haben.

- 42 **bodistv körklüg qangïm-ay** : O mein Bodhisattva-gestaltiger Va-  
ter!  
43 **bo ögmiš buyan-ïm küčintä** : Kraft meines Verdienstes (durch)  
diesen Lobpreis  
44 **bod ködürm-ä tïnly-lar** : mögen die den Körper tragenden  
Lebewesen  
45 **burxan quțin bulzun-lar** : die Buddhaschaft erlangen!

Die in Vers 42 vorkommende Anrufung *qangïm-ay* „o mein Vater!“<sup>514</sup> weist darauf hin, daß im Verständnis der Uiguren jener Zeit der Bodhisattva Avalokiteśvara als männlich gegolten hat, wenn ihnen auch die quasi-göttliche Umformung in die weibliche *Guan yin*<sup>515</sup> sicher nicht unbekannt gewesen sein dürfte.

#### I 4 Lobpreis des *Sahasrabhujasahasralocana-Avalokiteśvara*

Die Buchrolle T III [M] 234 hatte schon die Aufmerksamkeit von R. R. ARAT gefunden,<sup>516</sup> ist aber dann doch aus mir unbekanntem Gründen unveröffentlicht geblieben. Das jetzt zusammen mit ergänzenden Bruchstücken

<sup>514</sup> Vgl. *BT* XIII 21.40, 21.58, 21.74. Auch die Anrufung Buddhas als Vater war im volkstümlichen Buddhismus gang und gäbe, vgl. *HN* 204 b: „佛爺 fo yeh. ‘Vater Buddha’. Populäre Benennung des Buddha.“

<sup>515</sup> GETTY (vgl. Anm. 513) S. 72—84; *Enc. of Buddh.* II, 3, 407—415, vor allem S. 412.

<sup>516</sup> *TT* VII Nr. 28 (vgl. *TT* VII, S. 74: „Dieser in Versen geschriebene Text hat eine schöne, saubere halbkursive Schrift, den ich bei einer anderen Gelegenheit veröffentlichen will.“).

in *BT* XIII Nr. 21 veröffentlichte Gedicht umfaßt 22 1/2 Vierzeiler. Anfang und Ende des Textes fehlen, ebenso Hinweise auf Verfasser oder andere am Entstehen beteiligte Personen. Zwar konnte das Gedicht nicht identifiziert werden, doch handelt es sich eindeutig um einen Lobpreis auf die tantrische Gestalt Avalokiteśvara, auf den Bodhisattva mit den tausend Armen und den tausend Augen (*Sahasrabhujasahasralocana*).<sup>517</sup>

Die erste fast vollständig erhaltene Strophe schließt mit der Feststellung:

6 *sadarmavabaza atly burxan boldunguz* :

„Ihr seid der \**Saddharmāvabhāsa* genannte Buddha geworden.“

Wenn auch ein solcher Buddhaname nicht nachgewiesen werden konnte, so ist doch die Rekonstruktion auf Grund eines weiteren uig. Belegs<sup>518</sup> sehr wahrscheinlich.

Als geradezu wesenseigen ist der erklärte Verzicht des Bodhisattvas auf den Eintritt ins Nirvāṇa, solange noch andere Wesen der Erlösung bedürfen:<sup>519</sup>

- |   |  |
|---|--|
| 11 <i>ašnu-qī bur[xa]n-lar yanginča</i> : | Wenn ich nach Art der früheren<br>Buddhas          |
| 12 <i>amrilmiš nirvan-qa kirsär-mn</i>    | in das ruhige Nirvāṇa eintrete,                    |
| 13 <i>ašip qalmiš bo tīnly-lar</i> :      | werden diese verloren gebliebenen<br>Lebewesen     |
| 14 <i>arđuq umuy-suz b[o]l[u]r tip</i>    | äußerst hoffnungslos sein.                         |
| 17 <i>[yr]liqančuči kōngül öridip</i> :   | Ihr habt Barmherzigkeit hervorge-<br>bracht        |
| 18 <i>yandīngiz burxan m[āngisinti]n</i>  | und seid zurückgekehrt aus Buddhas<br>[Seligkeit]. |
| 19 <i>amrilmiš nirvan-līy māngingizni</i> | Wenn Ihr die Seligkeit des ruhigen<br>Nirvāṇa      |
| 20 <i>adīn-lar üčün tidsär-siz</i> :      | für die anderen aufgibt,                           |
| 21 <i>anta mungadīnčīy nā bolıyay</i> :   | was wird Wunderbareres als dies<br>sein?           |
| 22 <i>anga udli ymä kim qılyay</i> :      | Wer wird dafür nun Dank erweisen?                  |

Einen ganz ähnlichen Wortlaut hat der Bodhisattva-Lobpreis I 5 (*BT* XIII Nr. 26).

Die uig. Übersetzung des Namens *Avalokiteśvara* ist *körgäli ärklig* „des Sehens mächtig“. Da in der buddhologischen Literatur die Interpretation

<sup>517</sup> Vgl. die tantrischen Sūtras T. 1056–1064 in Bd. 20.

<sup>518</sup> T II 769 (U 5495), vgl. *BT* XIII Nr. 21.6 Anm.

<sup>519</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 323.

des Buddhanamens umstritten ist,<sup>520</sup> erscheint es nicht unwichtig, die alten Übersetzungen zu sammeln und für das Verständnis heranzuziehen. „Apparently, the compounded form Avalokiteśvara is made up of the two words Avalokita and Īśvara. The meanings of the two words, when taken separately are quite clear, but, when considered as a compounded form its meaning is rather obscure.“<sup>521</sup> Nach Betrachtung der bisherigen Übersetzungen schreibt der Autor in der Encyclopaedia of Buddhism: „The Sanskrit root *lok*, to see, with the prefix *ava-*, could have the meaning, ‘to look out upon’, or ‘survey’. Thus, the two terms, *Avalokita* and *Īśvara* (meaning ‘Lord’) when compounded may mean, ‘Lord who surveys’. Such an interpretation is quite in keeping with the salient feature of Avalokiteśvara’s character.“<sup>522</sup> In diesem Sinne scheinen auch die Uiguren den Namen interpretiert zu haben.

- |  |                                    |
|--|------------------------------------|
| 23 <i>kök közlüg-ning küsüş-in</i> :   | Die Wünsche der Blauäugigen        |
| 24 <i>koṅgöl iyin qandurdači</i> :     | (deren) Sinn gemäß erfüllend,      |
| 25 <i>körgäli ärklig tip ađingiz</i> : | ist Euer Name „Des Sehens mächtig“ |
| 26 <i>kükülmiš ärür yirtinčü-tä</i> :  | berühmt auf der Welt.              |

Die „Blauäugigen“, uig. *kök közlüg*, ist eine Lehnübersetzung aus dem Chin., wo 青眼 *qing yan* „blauäugig“ einen Gegensatz zu 白眼 *bai yan* „weißäugig“ bildet. Letzterer Ausdruck bezeichnet Personen, denen man feindselig gegenübersteht, dementsprechend sind die „Blauäugigen“ Menschen, die einem besonders teuer sind.<sup>523</sup> Dem Bodhisattva sind natürlich alle Wesen gleich lieb, und in diesem Sinne dürfte der Ausdruck hier verwendet sein.

Die „Ortsangaben“ der folgenden zwei Strophen lassen einerseits Verknüpfungen mit dem Amitābhakult, andererseits aber auch mit dem Tantrismus erkennen:

- |   |  |
|---|--|
| 27 <i>kidin yingaq abida tip</i> :          | Im Westen, in des Amida genannten                    |
| 28 <i>kirtü-tin kälmiš-ning uluš-inta</i> : | Wahrhaft-Gekommenen Reich,                           |
| 29 <i>king mängilig sukavati-ta</i> :       | in der weiten, seligen Sukhāvati;                    |
| 30 <i>kkir-siz arıy ay tngri-tä</i> :       | auf dem schmutzlosen, reinen Mond,                   |
| 31 <i>pođalak tay-ta šišir-lıy</i> :        | auf dem Potalaka-Berg, (der) mit                     |
|   | <i>šišir</i> -(Juwelen) <sup>524</sup> versehen ist, |
| 32 <i>bo orun-lar-ta turup siz</i> :        | an diesen Orten seid Ihr.                            |

<sup>520</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 322.

<sup>521</sup> *Enc. of Buddh.* II, 3, 407 b.

<sup>522</sup> *Enc. of Buddh.* II, 3, 409 a.

<sup>523</sup> *Kōkanwajūten* III, 1177 d.

<sup>524</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 21.31 Anm.

Die enge Zusammengehörigkeit Avalokiteśvaras mit dem Buddha Amitābha ist nicht nur im Amitābhakult, sondern natürlich auch von der Spekulation um die 5 Tathāgatas im Tantrismus her gut bekannt.

Eine wichtige Obliegenheit der Buddhas und Bodhisattvas ist es im Verständnis der Gläubigen, daß diese auch Krankheiten heilen.<sup>525</sup>

- 35 *iglig kām-lig t̄inly-lar̄y* : Wenn Ihr die kranken (Hend.) Lebewesen  
wesen  
36 *īraq-t̄in baq̄ip kōrs̄ar-siz* : von weitem betrachtet und anschaut,  
37 *ikinti k̄ün-kā tāgmāzk̄än* : macht Ihr (sie), noch ehe man zum  
zweiten Tag gelangt ist,  
38 *inč q̄ilur-siz iduq-um-a* : : gesund, o mein Heiliger!

Durch das von Avalokiteśvara geleistete Gelübde werden alle

- 46 *busuṣ-suz āmgāk-siz bolur-lar* „kummer- und leidlos“.

In einer Strophe werden die Avalokiteśvara-Formen der Gruppe der „sechs Guanshiyin“<sup>526</sup> genannt:

- 55 *al baš-l̄iy-ta ulaḍi* : Der Pferdeköpfige<sup>527</sup> und die anderen  
ren  
56 *alt̄i qonṣi im [bo]distv [:]* sechs Guanshiyin-Bodhisattvas.

Mit Dreizack (*triśūla*)<sup>528</sup> oder Schwert (*khadga*)<sup>529</sup> ausgerüstete Avalokiteśvara-Formen werden gegen Dämonen wirksam oder bestrafen „Lebewesen mit schiefer Wandel“:

- 75 *q̄iȳiq yor̄iy-l̄iy vinyikilar̄iy* : Um die Vaineyika-(Wesen) mit  
schiefer Wandel  
76 *q̄iṅ kōzin kōr̄up q̄inaḃali* : mit strengem Auge zu bestrafen,  
77 *q̄il[̄i]č tuḃar il̄ig bl̄gürtd̄üṅgüz* : habt Ihr eine ein Schwert haltende  
Hand gezeigt,  
78 *q̄iṣ̄il linxu-a kintikligim-a* o mein mit rotem Lotos-Nabel Ver-  
sehener!

<sup>525</sup> Vgl. R. BIRNBAUM, *The Healing Buddha*, London 1979, bes. Kap. II: The Bodhisattvas of Healing.

<sup>526</sup> SH 138 a: „六觀音 [liu guan yin] The six kinds of Kuan-yin. There are two groups ( . . . ) II. As thousand-handed; the holy-one; horse-headed; eleven-faced; Cundī (or Marici), with the wheel of sovereign power.“

<sup>527</sup> *Hōbōgirin* I, 58 b—61 b (*Batōkannon*).

<sup>528</sup> E. D. SAUNDERS, *Mudrā. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, New York 1960, S. 157 f.

<sup>529</sup> SAUNDERS (vgl. Anm. 528), S. 182 f.

Schließlich seien noch die Verse zitiert, die die tausend Arme und tausend Augen Avalokiteśvaras preisen:

- |  |   |
|--|---|
| 79 <i>ulatī bo yanglīγ iduq-um</i> :         | Mein Heiliger, der Ihr weiter so ausgestattet seid, |
| 80 <i>on yuz san-līγ qolunguz ol</i> :       | Ihr habt Arme, zehn mal hundert an Zahl,            |
| 81 <i>uulsuz tüpsüz ämgäklär-kä</i> :        | gegen endlose (Hend.) Leiden                        |
| 82 <i>uḏuru yuründäg tutdači</i> :           | Heilmittel bereithaltend.                           |
| 83 <i>töpür-ä tuü-lüg tinlγ-lar-nīng</i> :   | Der vollständig behaarten Lebewesen                 |
| 84 <i>tuü törlüg öngi ämgäk-[lä]-rin [:]</i> | verschiedenerlei Leiden                             |
| 85 <i>tünlä küntüz tut[a] kördäči</i> :      | Tag und Nacht behütend und betrachtend,             |
| 86 <i>tükäl ming öngi közün[gü]z ol</i> ::   | habt Ihr vollkommen tausend verschiedene Augen.     |

#### I 5 Bodhisattva-Lobpreis

Die S. 231 erwähnte Bereitschaft der Bodhisattvas, und sie macht ihr Wesen aus, zugunsten anderer Lebewesen nicht den Weg in das Nirvāṇa zu gehen, sondern den im Saṃsāra Leidenden bei ihren Erlösungsbemühungen zu helfen, findet ebenfalls beredten Ausdruck in einem Stabreimgedicht, von dem nur ein Blatt (mit der Blattzahl *üč* „drei“) erhalten ist.<sup>530</sup>

Bemerkenswert ist, daß teilweise sehr ähnliche Formulierungen zu beobachten sind (vgl. S. 231):

- |   |  |
|---|--|
| 6 <i>alqu qamay burxan-lar üzä</i>          | Wenn Ihr die von allen (Hend.) Buddhas                   |
| 7 <i>artuq sävitilmiš iduq-uγ</i>           | äußerst geliebte Heiligkeit                              |
| 8 <i>ariti titgülüksüz nirvan-īγ</i>        | und das durchaus nicht aufzugebende Nirvāṇa              |
| 9 <i>adīn-lar ücün tidingiz ärsär</i>       | um der anderen willen aufgegeben habt:                   |
| 10 <i>anta mungadinčīγ nāgü bolγay</i>      | was kann es Wunderbareres als dieses geben?              |
| 11 <i>adīnčīγ tanglančīγ ymä nāgü ärgäy</i> | Was Erstaunlicheres und Bewundernswerteres wird da sein? |

<sup>530</sup> BT XIII Nr. 26.

I 6 Versbruchstücke aus einem Kolophon (?)  
zur \**Mahākāraṇika-nāma-ārya-avalokiteśvara-*  
*dhāraṇī-anuśamṣa-sahita-sūtrāt-saṃgrhitā*

Von den engen Verflechtungen der buddh. Literatur der Uiguren und Mongolen zeugen die zahlreichen Entlehnungen aus dem Uig.<sup>531</sup> Direkte Beweise sind dagegen seltener. Ein von G. KARA edierter mong. Text ist ein Kolophon zu einem uig. Werk,<sup>532</sup> dessen Titel auf Grund weiterer uig. Fragmente derselben Handschrift folgendermaßen rekonstruiert werden kann: *Qonš[i] im bodistv-ning darnisī ädgü asiy-ï birgärü yïymüş atly* „Die Dhāraṇī des Bodhisattva Avalokiteśvara, mit ihrem guten Nutzen zusammen gesammelt, (so) genannt“.<sup>533</sup> Die Stabreimverse dieser Handschrift wurden in *BT* XIII Nr. 22 veröffentlicht, zu ihnen gibt es weder im Tib. noch im Mong. direkte Entsprechungen.<sup>534</sup> Aus der Nennung von *nalaknt* = skr. *nīlakaṇṭha*<sup>535</sup> (Vers 15) und *tört ygrmi suvax-a-lïγ tarn[ingiznï]* „[Eure] vierzehn Svāhās<sup>536</sup> umfassende Dhāraṇī“ (Vers 11) kann ein Bezug zur *Nilakaṇṭhadhāraṇī*<sup>537</sup> hergestellt werden. Da fast keine Zeile vollständig erhalten ist, verzichte ich auf Beispiele.

I 7 *Avalokiteśvara-Lobpreis*

Vier Zeilen auf der Rückseite eines chin.-buddh. Textes<sup>538</sup> lassen einen *Avalokiteśvara-Lobpreis* vermuten:

- |   |   |
|---|---|
| 1 <i>qorqinčiv ämgäk-läriḡ tïdäč[i]</i> | Vor der die schrecklichen Leiden<br>ausreißenden,   |
| 2 <i>[qol]usuz ädgü-läriḡ birdäčï</i>   | un[meß]bare Wohltaten verleihen-<br>den             |
| 3 <i>[qonšï] im bodisdv quḍinga</i>     | Majestät des Bodhisattvas [Guan<br>shi] yin         |
| 4 <i>[qop] uyrin yükünü läginürmän</i>  | verneige ich mich ergebenst zu [al-<br>len] Zeiten. |

<sup>531</sup> Vgl. S. 201 mit Anm. 376.

<sup>532</sup> Vgl. Anm. 375.

<sup>533</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 22. Einleitung. Vgl. L. LIGETI, *Catalogue du Kanjur mongol imprimé*, Budapest 1942, Nr. 385.

<sup>534</sup> Für diese Auskunft danke ich Herrn G. KARA.

<sup>535</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 22.15 Anm.

<sup>536</sup> uig. *suvax-a* = skr. *svāhā*.

<sup>537</sup> Vgl. LOKESH CHANDRA, *Nilakaṇṭha Lokeśvara as the Buddhist Apotheosis of Hari-Hara*, Neu-Delhi 1979, S. 5.

<sup>538</sup> *BT* XIII Nr. 23.

I 8 *Amoghapāśa-Lobpreis*

Ein uig. Text auf der Rückseite einer chin.-buddh. Buchrolle konnte als ein Teil aus einem Amoghapāśa-stotra bestimmt werden,<sup>539</sup> ohne daß eine genaue Identifizierung mit einem anderssprachigen Werk gelungen ist. Amoghapāśa ist eine spezielle Manifestation Avalokiteśvaras.<sup>540</sup> Sein Hauptsymbol ist die Schlinge (skr. *pāśa*),<sup>541</sup> wie gleich aus Vers 1 deutlich wird:

- 1 *amogapaš* | *uruq-unguz* | *ol üzülmäz üräk*<sup>542</sup>  
Amoghapāśa, Eure Schlinge ist unvergänglich, ewig.

Auf die rhetorische Frage

- 3 *kimkä äšidilip* | *ämgak-lig-ning* | *ačiy üni*  
Von wem wird gehört des Leidenden bittere Stimme?

kann natürlich nur die Antwort folgen, daß es Amoghapāśa ist, der den Gläubigen Wohlstand bringt und sie von Sünden befreit (4—6). Die folgende Strophe entwickelt diesen Gedanken weiter, Beistand im Saṃsāra leistet Amoghapāśa und Hilfestellung zum Gelangen in das Nirvāṇa:

- |    |                       |  |                          |  |                        |
|----|-----------------------|--|--------------------------|--|------------------------|
| 7  | <i>imirt qarngyu</i>  |  | <i>bo sansar-ta</i>      |  | <i>yolädgäy</i> ·      |
| 8  | <i>indin qüdiy-qa</i> |  | <i>tüggülük yol</i>      |  | <i>čilädgäy</i> ·      |
| 9  | <i>idäng tuđči</i>    |  | <i>qorqinčsüz kongül</i> |  | <i>ülädgäy</i>         |
| 10 | <i>inčgü barur</i>    |  | <i>linxu-a čäč(ä)k</i>   |  | <i>ilig-lig-kä</i> : : |

Im düsteren, finsternen Saṃsāra wird er gestützt werden,  
der zum jenseitigen Ufer führende Weg wird befeuchtet werden(?),  
stets und ständig wird (ihm) Furchtlosigkeit zuteil werden,  
durch den friedlich Wandelnden, eine Lotos-Blume in der Hand  
(Haltenden).

Ein weiterer Vierzeiler (11—14) enthält eine Aufzählung von Attributen, deren hohe Zahl von 18 Objekten nicht zu den ikonographischen Mustern paßt, die aus der Literatur bekannt sind. Zu den Einzelheiten möge man die Edition des Textes in *BT* XIII Nr. 24 vergleichen. Vorerst kann das Problem, ob man auf Grund des uig. Textes mit einer speziellen Form Amoghapāśas zu rechnen hat, nicht gelöst werden.

<sup>539</sup> *BT* XIII Nr. 24.

<sup>540</sup> Vgl. *SH* 108 b; GETTY (vgl. Anm. 513) 66; GRÖNBOLD *Mythologie* S. 314 f.; *Enc. of Buddh.* I, 3, 476; R. O. MEISEZAHN, *Amoghapāśa*: MS 26 (1967), 455—497.

<sup>541</sup> Vgl. SAUNDERS (vgl. Anm. 528) S. 172 f.

<sup>542</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 24.1 Anm.



Nachdem im vorangehenden Abschnitt (I 2–I 8) *Avalokiteśvarastotras* behandelt wurden, möchte ich jetzt zu den Lobpreisdichtungen übergehen, die dem Bodhisattva oder zukünftigen Buddha Maitreya gewidmet sind. In diesen *Maitreyastotras* wird Maitreya häufiger Bodhisattva als Buddha genannt. Diese Tatsache steht diametral W. BARUCHS Feststellung gegenüber: „Jamais Maitreya n'est expressément signalé comme *bodhisattva*; mais on l'indique comme tel en mentionnant qu'il s'agit d'un ‚Maitreya qui descend pour renaître‘.“<sup>543</sup> Doch selbst in der *Maitrisimit*, einem Text, der älter als die uig. Stotratexte zu sein scheint, kommt die Bezeichnung Bodhisattva nicht so selten vor. Nach Š. TEKINS Glossar stehen 131 Belegen *maytri burxan* ‚Buddha Maitreya‘ 34 Stellen gegenüber, wo Bodhisattva gebraucht wird.<sup>544</sup> Die Erklärung dafür liegt in der besonderen Natur Maitreyas, der als Buddha der Zukunft besonders in China und Zentralasien hohes Ansehen genoß, aber im gegenwärtigen Zeitalter noch als Bodhisattva im Tuṣita-Himmel vorgestellt wird.<sup>545</sup>

### I 9 *Maitreya-Lobpreis* (1)

*ETŠ* Nr. 17 ist ein aus 5 Vierzeilern bestehendes Gedicht, in dem in jeder Strophe Maitreya angerufen wird. Die erste Strophe spricht von einem aus vier Ślokas bestehenden Dharma (= Lehre), was sich vermutlich auf die nachfolgenden vier Strophen bezieht.

- |                                    |   |
|------------------------------------|---|
| 1 a <i>tört š(u)lokluy nom üzä</i> | Mit dem vier Ślokas umfassenden Dharma            |
| b <i>tutči ögürmn üzüksüz</i>      | preise ich ständig ununterbrochen.                |
| c <i>tüš birip munung buyanı</i>   | (Als) Verdienst dafür möge (er) die Frucht geben: |
| d <i>tuşayın sizingä maytri</i>    | ich möchte Euch, Maitreya, treffen!               |

Die Verse sind in einer ganz persönlich gehaltenen Sprachform abgefaßt, dies verleiht ihnen einen besonderen Charakter.

- |                                    |  |
|------------------------------------|--|
| 2 a <i>sansarta irinč mini tög</i> | An einen im Samsāra (weilenden) Elenden wie mich |
| b <i>saqınsar ärti kim mä yoq</i>  | Denkende hatte es gar nicht gegeben.             |
| c <i>saşmaqsız burxan bolmišta</i> | Unbeirrt Buddha geworden,                        |
| d <i>saqınyıl mini maytri</i>      | denke an mich, Maitreya!                         |

<sup>543</sup> BARUCH (vgl. Anm. 202) S. 71.

<sup>544</sup> *BT* IX, Bd. 2, S. 68 b.

<sup>545</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 414.

- |     |                                    |  |
|-----|------------------------------------|--|
| 3 a | <i>üč ayu üzä bulyanmäš</i>        | Aus dem mit den drei Giften ver-<br>mischten                       |
|     | b <i>üč uyuš-luy qılıqtın</i>      | Bereich <sup>546</sup> der drei Stämme ( <i>dhātu</i> )            |
|     | c <i>ünüş nomnung küčintä</i>      | zieh [mich] kraft der Lehre vom<br>Hinausgehen (aus dem Hausstand) |
|     | d <i>üntürgil [mini] maytri</i>    | empor, Maitreya!   |
| 4 a | <i>altı qačıylıy yağılarım</i>     | Die sechs Sinne — meine Feinde —                                   |
|     | b <i>alıp iltgälir mini tamuqa</i> | sind dabei, mich in die Hölle zu<br>bringen.                       |
|     | c <i>anı üčün sizingä ävirtim</i>  | Deshalb habe ich mich Euch zuge-<br>wandt,                         |
|     | d <i>alyıl mini maytri</i>         | nimm mich an, Maitreya!  |
| 5 a | <i>tügün nizvanılarqa ayuqup</i>   | Von den Leidenschaften <sup>547</sup> vergiftet,                   |
|     | b <i>tüşgälir mn una tamuqa</i>    | bin ich dabei, sieh!, in die Hölle zu<br>stürzen.                  |
|     | c <i>tört kirtü nomluy agatıy</i>  | Das Heilmittel der Lehre von den<br>Vier Wahrheiten                |
|     | d <i>tüzüni taturyıl maytri</i>    | laß mich gänzlich kosten, Maitreya!                                |

Jede Strophe ist gedanklich in sich geschlossen. Der Dichter verwendet geschickt das Mittel der Wiederholung innerhalb der Strophen: 2b *saqın-sar* — 2d *saqınyl*, 3c *ünüş* — 3d *üntürgil*, 4b *alıp iltgälir* — 4d *alyıl*. Die letzte Zeile einer jeden Strophe stellt wegen ihrer gleichen oder ähnlichen Struktur eine Art Responsion dar. Ganz bewußt ist eine Steigerung von einer Bitte zur anderen angestrebt: *saqınyl mini* „denke an mich!“ → *üntürgil [mini]* „zieh [mich] empor!“ → *alyıl mini* „nimm mich an!“ → *agatıy taturyıl* „laß (mich) das Heilmittel kosten!“.

#### I 10 *Maitreya-Lobpreis* (2)

Der zweite Teil der Handschrift T III M 228 (Ch/U 7570), ediert von S. TEZCAN in *BT* III, besteht, wie schon der Herausgeber feststellte, aus mehreren Abschnitten:<sup>548</sup>

<sup>546</sup> Uig. *qılıq* hat sonst die Bedeutung „conduct, behaviour, character“, and the like“ (*ED* 620 b).

<sup>547</sup> *twykwn* wurde von ARAT (Anm. 17<sub>17</sub>, *ETŞ* S. 410) als *tükün* „bütün, her türlü“ erklärt, doch ist es eher ein uig. Begriff für skr. *kleśa*, wie die *BT* XIII Nr. 21.48 Anm. zusammengestellten Beispiele beweisen.

<sup>548</sup> *BT* III, S. 10.

1. Z. 761—800 Uig. *Maitreya-Lobpreis* in nicht-alliterierenden Versen (nur Z. 798—800 weisen auch Stabreim auf),
2. Z. 801—845 *Sanskrit-Dhāraṇī* (wie die gesamte Hs. in uig. Schrift), unterbrochen durch (Z. 804—805) *tngrim tözün maytri bodistv tngrim* : : und abgeschlossen (Z. 844—845) durch eben diese Responsion,
3. Z. 846—1047 Uig. *Maitreya-Lobpreis* in Stabreimversen,
4. Z. 1048—1088 *Sanskrit-Dhāraṇī*,
5. Z. 1089—1115 Schlußgebet in Stabreimversen,
6. Z. 1116—1121 (hier bricht die Hs. ab) Anfang eines weiteren, vermutlich Avalokiteśvara preisenden Gedichts.

Die Erklärung der Sanskrit-Dhāraṇīs steht noch aus. Zweifellos stehen sie den *Maitreya*-Gedichten sehr nahe. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen: (Z. 1070—1074) *maitri-y-a oom nmo smnda' budan' : oom vipula iṣṭi tuṣīdaba'vañ-i ućidb'vaći drm-a-čay-i ''drn-a pīrasati : iridbatiri saṅtuṣudan oom drn-a siñ'ñati nmosdudi* : : = *Maitreya oṃ namo samanta buddhān, oṃ vipula iṣṭa tuṣitabhavana uccadhvaja dharmacaya dharmaprāsāda Ṛddhibhadra saṃtuṣṭa oṃ dharma siṃhanāda namo 'stu te*. Es ist mir bewußt, daß die rekonstruierten Formen nur schwerlich einen richtigen Sanskrit-Text ergeben, doch erscheint es mehr als zweifelhaft, daß die auf -i ausgehenden uig. Formen als die zu erwartenden Dative auf -āya betrachtet werden können. Vgl. Z. 762—766:

*tözün maitri-y-a tuṣīda tngrī yirintä  
ućidavač atly ič ordu ičintä  
oluru nomluḡ yarliḡ yarliḡayur-siz  
tngrī-lāriḡ ögirdürür sävindürür-siz tngrim  
tözün maitri bodistv tngrim* : :

Edler Maitreya! Im Götterland Tuṣita,  
im Uccadhvaja genannten Innenpalast  
weilend, geruht Ihr die Dharma-Lehre zu predigen,  
erfreut (Hend.) Ihr die Götter, mein Gott!  
Edler Bodhisattva Maitreya, mein Gott!

In wesentlichen Elementen sind die beiden Passagen gleich. Im folgenden spare ich die Erörterung der „Dhāraṇī“-Teile aus.

1. Die Strophen wurden in diesem Abschnitt (Z. 761—800) zunächst durch eine Anrufung Maitreyas eingeleitet (*tözün maitri-y-a* „o edler Maitreya!“) und abgeschlossen (*tözün maitri bodistv tngrim* „Edler Bodhisattva Maitreya, mein Gott!“), von Z. 779 an fehlen diese Einleitungs- und Schlußformeln.

(762—765) Die bereits zitierte erste Strophe nennt den Himmel Tuṣita und den in ihm befindlichen Palast Uccadhvaja, wo Maitreya den Dharma predigt.

(768—771) Die zweite Strophe enthält eine Deutung des Namens *Maitreya*. Da *Maitreya* 91 Mahākālpas hindurch das *Maitrī-dhyāna*<sup>549</sup> gepflegt hatte, wurde er „in dieser Welt“ unter dem Namen „Maitreya“, der Gütige, berühmt.

(774—778) Maitreya liebt in seiner Barmherzigkeit alle Lebewesen der 5 Existenzformen gleichermaßen.

(779—784) Die anschließende Strophe setzt diesen Gedanken fort, wobei hinzugefügt wird, daß Maitreya die Lebewesen als Erbe von den früheren Buddhas empfängt.

(785—789) Es wird Maitreyas Entschluß gepriesen, die Tuṣita-Freuden aufzugeben und in diese Welt herabzusteigen, um die Wesen zu befreien.

(790—795) Maitreyas Erscheinen wird mit dem Aufgehen der Sonne über dem Gipfel des Berges Udaya<sup>550</sup> verglichen. Das geschieht am Ende der fünf Zeiten.<sup>551</sup>

(796—800) Das Gedicht schließt mit der Aufforderung, die günstige Zeit des Zusammentreffens mit Maitreya nicht zu versäumen und Verehrung darzubringen.

### 3. *Maitreya-Lobpreis* in Stabreimversen (846—1047)

Dieses Gedicht besteht aus einer Einleitung von 4 Strophen (Sechszweiler, Fünfzeiler, Vierzeiler, Vierzeiler), von denen die letzte keine strophische Alliteration aufweist, und dem eigentlichen Stotra von 21 Einheiten von zwei Vierzeilern (bzw. 1 Achtzeiler). Die Einleitungs- und Schlußformeln, die in den Zeilen 846—858 noch fehlen, sind dieselben wie beim ersten Gedicht: *tözün maitri-y-a* und *tözün maitri bodistv tngrim*. Einige Auslassungen gehen sicher auf die Nachlässigkeit des Abschreibers zurück. Die beiden ersten Strophen der Einleitung, die Verehrung durch Blumen und das Sündenbekennen in den Mittelpunkt stellen, sind ganz parallel gebaut. Zur Illustration dessen, wie der Dichter durch Veränderung der strophischen

<sup>549</sup> Die erste der „Vier Unermeßlichkeiten“ (*catvāri apramāṇāni* SH 178 a) ist die Güte, das Wohlwollen (skr. *maitrī*), der schon der alte Buddhismus eine große Bedeutung beimaß, vgl. K. SEIDENSTÜCKER, *Khuddaka-Pāṭho. Kurze Texte. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus*, Breslau 1910, S. 33 f. S. TEZCAN wies in seiner Anm. 778 (S. 58) auf die Quasi-Identität von *dyan* und *saqimē* hin.

<sup>550</sup> BT III, 793 Anm.; diese Herleitung auch bei RÖHRBORN—SERTKAYA CYK S. 333 Anm. zu Z. 63.

<sup>551</sup> Vgl. S. TEZCANs Anm. 790—791 in BT III, S. 59, kurz zusammengefaßt bei GRÖNBOLD *Mythologie* S. 497 (vier Weltperioden).

schen Alliteration Variationen desselben Themas bietet, seien die beiden Strophen gegenübergestellt:

(a) 846—852

(b) 853—858

a *altun-luy kümüş-lüg xu-a čäčäk-läriḡ sačalim* ·

b *adruḡ öḡdi-lär-ingizni öḡä küläyü täḡinälim* ·

c' *aşun-lar sayu qılmış qaşyanmış*

c" *alqu qamay tsui irinč*

d *aḡir ayıḡ qilinč-larimizni körüp*

e *anta kšanti öḡünü täḡinälim*

*tngrim* : :

a *kümüş-lüg altun-luy xu-a čäčäk-läriḡ sačalim* ·

b *körklügümüz maitri burxan-qa kinätmätin oḡyuraḡ tuşalim* ·

c *köşünür-tä qılmış qazyanmış*

d *köp qamay ayıḡ qilinč-larimizni*

e *körüp anta kšanti öḡünü täḡinälim*

*tngrim* : :

(a) Goldene und silberne Blumen (Hend.) wollen wir ausstreuen. /

(b) Silberne und goldene Blumen (Hend.) wollen wir ausstreuen.

(a) Verschiedene Lobpreisungen für Euch wollen wir ehrerbietigst loben und preisen. /

(b) Mit unserem Schönen, dem Buddha Maitreya, wollen wir, ohne uns zu verspäten, sicher zusammentreffen.

(a) Alle (Hend.) (während) der Existenzen getanen und erworbenen Sünden und Vergehen, unsere sehr schlechten Handlungen wollen wir sehen und dann ehrerbietigst um Vergebung bitten, mein Gott! /

(b) Die in der Gegenwart getanen und erworbenen, unsere vielen sämtlichen schlechten Handlungen wollen wir sehen und dann ehrerbietigst um Vergebung bitten.

Nur Vers b weist einen entscheidenden inhaltlichen Unterschied auf, die übrigen Zeilen sind weitgehend identisch.

Die zwei anderen Strophen geben Methoden an, die eine Geburt im Tuṣita ermöglichen. Während der ersteren Strophe zufolge schon das zehnmahlige Rezitieren der Dhāraṇī „om Maitreya svāhā“ Puṇya erbringt, um eine Geburt im Tuṣita zu erlangen (Z. 859—862), nennt die letztere die „sechs Taten“, die dies bewirken können (Z. 863—866). Was unter den „sechs Taten“ zu verstehen ist, wird nicht weiter ausgeführt. S. TEZCAN<sup>552</sup> will darin die sechs Anusmṛtis (rechte Betrachtung des Buddha, des Dharma,<sup>553</sup> des Saṃgha, der Disziplin [*śīla*], der Spendefreudigkeit [*dāna*], der Himmelswesen [*devatā*]) sehen, und K. RÖHRBORN folgt ihm.<sup>554</sup> Chin. 六事

<sup>552</sup> BT III Anm. 863 (S. 63).

<sup>553</sup> Vermutlich ist „Lehrer“ bei H. v. GLASENAPP, *Buddhismus und Gottesidee*, S. 11 Druckfehler für „Lehre“, vgl. NYANATILOKA, *Buddhistisches Wörterbuch*, S. 29.

<sup>554</sup> UW 109 a.

*liu shi* kann sich nach H. NAKAMURAS Wörterbuch auf die 6 Arten von Gefühlen<sup>555</sup> oder auf die 6 Sinne beziehen.

Die 21 Einheiten des eigentlichen Lobpreises lassen sich folgenden vier Themenkomplexen zuordnen:

- (a) Preis Maitreyas (Einheiten 1—5),
- (b) Preis des Tuṣita in 9 (!) Einheiten (6—14),
- (c) Predigt Maitreyas für die Götter (Einheiten 15—17) und
- (d) Herabkunft Maitreyas (Einheiten 18—21).

(a) Preis Maitreyas

Die beiden ersten Vierzeiler (Einheit 1, Z. 869—875) führen Maitreya als den Thronfolger des Daśabala<sup>556</sup> Dharmarāja<sup>557</sup> ein. Sie preisen seine Liebe für alle Lebewesen der 5 Existenzformen.<sup>558</sup>

Die folgende Einheit (Z. 878—885) enthält das Gelübde Maitreyas, die Leidenden zu erlösen, sowie sein Streben nach der Samyaksambodhi. Dazu werden zwei Beispiele aus der Vergangenheit angeführt:

*tanasanbadi atly xan tıltay-ınta*  
*tapladıngız burxan bolyalı*  
*darmaruči atly ilig xan 'ärdüküngüz üzä*  
*tanırtıngız maitri tidgäli :*

Als Ihr der Dhanasaṃmata genannte König (wart),  
 habt Ihr gewünscht, Buddha zu werden.  
 Indem Ihr der Dharmaruci genannte Herrscher wart,  
 habt Ihr gelobt, Maitreya genannt zu werden.

Der *Mūlasarvāstivāda-Vinaya* enthält über den erstgenannten König folgenden Bericht: „Auch der König Dhanasaṃmata bewirtete den Buddha und den Saṃgha und sprach den Wunsch aus, dereinst ein Buddha zu

<sup>555</sup> NAKAMURA 1451 d.

<sup>556</sup> BT III, 869 *on küčlüg*.

<sup>557</sup> BT III, 869 *nom xanı*.

<sup>558</sup> Erst das Parallelfragment T II T 1266 (Ch/U 7333) verso 2 (*oı küčlüg nom xanı-nıng oğşayu tuymış adayın*) macht die beiden Zeilen 869—870 verständlicher, wengleich auch hierdurch der Anschluß zu den folgenden beiden Zeilen nicht klar wird. In Anm. 869 nahm TEZCAN an, das Genitivsuffix sei ein Fehler, doch beweist die Variante, daß dies nicht der Fall ist. Aus diesem Grund möchte ich *oğşayu* nicht als Konverb von *oğşa-* „sich ähneln“, sondern vom homonymen Verb „streicheln, zärtlich sein“ (ED 97 a) auffassen und zu *tuymış* stellen: „den (?) zärtlich geborenen Liebling des über zehn Kräfte verfügenden Dharmaherrschers“, oder, wenn man den Punkt neben *-ı* von *adayın* als fehlerhaft betrachtet: „o zärtlich geborener Liebling des über zehn Kräfte verfügenden Dharmaherrschers!“

werden, da er erfahren hatte, daß sich auch der Cakravartin vor dem Buddha verneigen muß. Der Buddha prophezeite ihm, daß er einst ein Buddha namens Maitreya sein werde.<sup>559</sup> Der zweite Bestandteil des uig. Namens *-sanbadi* für skr. *-sammata* ist aus uig. *Maxa-sanbadi* *ʕan*<sup>560</sup> für skr. *Mahāsammata*, Name eines Cakravartin-Königs,<sup>561</sup> bekannt.

Der offensichtliche syntaktische und lexikalische Parallelismus zwischen den beiden Hälften dieser Strophe führte zur richtigen Lesung des Verbs *tanyar-* „(ge)loben“.<sup>562</sup>

Die dritte Einheit (Z. 888—895) behandelt zwei Themen: Erlangen der Prophezeiung (*vyākṛti*)<sup>563</sup> vom Buddha Ratnaśikhin,<sup>564</sup> der Weihe (*abhiṣeka*)<sup>565</sup> vom Buddha Śākyamuni.<sup>566</sup> Maitreya ist die Hoffnung der Lebewesen der 5 Existenzformen.

Die vierte Einheit (Z. 898—904) stellt die Freude, anderer Leiden zu ertragen, über das Genießen eignen Glücks.

öz mǎngingizni tǎgingü-tǎ  
öǰirgülik-tǎ ymǎ öǰirmǎdingiz  
öngi-lǎr ämgäkin tǎgingü-tǎ  
öǰirdingiz aviš tamu-ta

Beim Genießen Eurer eigenen Seligkeit  
habt Ihr keine Freude empfunden.

Beim Ertragen der Leiden anderer

In der Avīci-Hölle habt Ihr Euch gefreut.

In der zweiten Strophe wird festgestellt, daß der unerschütterliche Entschluß Maitreyas, anderen Nutzen zu bereiten, den Samsāra besser als das Nirvāṇa erscheinen läßt.

<sup>559</sup> J. L. PANGLUNG, *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya, analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung*, Tokio 1981, S. 23. Vgl. Maitr. Taf. 157 recto 22 f. (u. a.) *d'n's'm'ty* „Dhanasammata“ (BT IX, Bd. 1, S. 133).

<sup>560</sup> V. GABAIN *Drucke* S. 20 Z. 11—12. Die uig. Schreibung veranlaßte A. v. GABAIN, als indische Form *Mahāsampadī* (so S. 22) anzusetzen, von ihr korrigiert in UAJB 45 (1973), S. 314.

<sup>561</sup> *Mvy.* 180: 1; *SH* 83 a; *Edg.* 426 b: „n[ame] of an ancient mythical king, the first king of men in the present world-age.“

<sup>562</sup> Vgl. *tanyar-iš-* „einander geloben“ in Maitr. Taf. 157 recto 29; *tanyar-iy* „Gelübde“ bei SHŌGAITO *Uig. bunken* I, S. 76 (Z. 297: *tanyar-iy qut küsüš*).

<sup>563</sup> Vgl. *UW* 99 b.

<sup>564</sup> Vgl. PANGLUNG (vgl. Anm. 559) S. 23 (meist Śikhin, 2. der 7 Buddhas, *HN* 62 b).

<sup>565</sup> Vgl. *UW* 36 f.

<sup>566</sup> Letzter der 7 Buddhas, vgl. *HN* 62 b.

In der fünften Strophengruppe (Z. 907—913) wird Maitreyas Bestreben, die Wesen glücklich zu machen, gepriesen.

(b) Preis des Tuṣita

1. (Z. 916—922) Durch das Gelübde des Gottes \*Rddhibhadra<sup>567</sup> wurde der Tuṣita aus Indranīla-Juwelen errichtet. Maitreya ist im Inneren Palast erschienen.

2. (Z. 925—932) Durch das Gelübde von 500 Koṭis von Dharmāhārika-Göttern<sup>568</sup> wurde der Tuṣita bis zu den Wänden mit Blattgold<sup>569</sup> geschmückt. Für Maitreya ist der Dharmacaya-Palast (*yayliq*)<sup>570</sup> erschienen.

3. (Z. 935—941) Durch das Gelübde von 500 Koṭis von Göttern wurde im Tuṣita der Palast Uccadhvaja errichtet. Um ihn herum wurden Bäume, Turmtempel und Kūṭāgārās<sup>571</sup> sichtbar.

4. (Z. 944—950) Durch das Gelübde der großen Götter wurde der Tuṣita aus Silber errichtet. Musikinstrumente bringen Freuden hervor.

5. (Z. 952—958) Durch das Gelübde der großen Götter wurde der Tuṣita aus Gold errichtet. Es erscheinen Paläste, Kūṭāgārās, Rasāyana und Apsaras.

6. (Z. 960—966) Durch das Gelübde der Götter wurde der Tuṣita aus Bergkristall<sup>572</sup> errichtet. Musikinstrumente werden vernommen.

7. (Z. 969—975) Durch das Gelübde der Götter wurde der Tuṣita aus (Śakrā)bhilagnaṃaṇi<sup>573</sup> errichtet. Musikinstrumente, die die fünf Töne hervorbringen, erscheinen.

8. (Z. 977—983) Durch das Gelübde der den Śikṣāpada hütenden Götter wurde der Tuṣita aus Cintāmaṇi errichtet. Verschiedene Vögel<sup>574</sup> und Bäche mit Sandel (*candana*) und Lotos erscheinen.

<sup>567</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 19. Einleitung.

<sup>568</sup> Vgl. M. SHŌGAIŌ, *Ein uigurisches Fragment eines Beichttextes*: Scholia, S. 169 Anm. zu Z. 27—28 (*dharmāhāraka*), vgl. *BT* XIII Nr. 12.51 Anm.

<sup>569</sup> TEZCAN leitet in Anm. 927 *kimbaq* von chin. 金帛 *jin bo* „Gold und Seide“ = „Reichtümer, Kostbarkeiten“ ab; Ş. TEKIN (*BT* IX, Bd. 1, S. 142 Anm. 51,4) gibt als Übersetzung für dieselbe Zeichengruppe fehlerhaft die Bedeutung „Blattgold“. Semantisch ist „Blattgold“ zutreffend, dies ist aber auf chin. 金箔 *jin bo* „gold-foil; tinsel; gold-leaf“ (MATHEWS 1057: 48) zurückzuführen.

<sup>570</sup> Vgl. *BT* XIII, Anm. 19.51.

<sup>571</sup> Vgl. G. KARA, *Sino-uigurische Worterklärungen*: Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, Wiesbaden 1983, S. 47.

<sup>572</sup> Vgl. *BT* III Anm. 960.

<sup>573</sup> Vgl. K. KUDARA, *Kammuryōjūkyō — Uiguru-yaku dampen shūtei*: Bukkyōgaku kenkyū 35 (1979), S. 48 f.

<sup>574</sup> Vgl. hier in anderem Zusammenhang S. 187 f.



9. (Z. 986—991) Durch das Gelübde der vielen Götter wurde der Tuṣita aus Vaidūrya-Juwelen<sup>575</sup> errichtet. Musikinstrumente und Lobpreisungen werden gehört.

Wie geschickt der Dichter die Alliterationskunst beherrschte, mag die erste Strophe des 9. Abschnitts zeigen:

'ärüş üküš tngri-lär	Als die vielen (Hend.) Götter
'ängitü ät'özin quḍ qolsar ·	gebeugten Körpers gelobten,
ärgü-lär xanī bo tušid	wurde der König der Wohnstätten,
	dieser Tuṣita,
ärdinin vaidurin idilti ·	mit Juwelen, mit Vaidūrya errich-
	tet.

Wegen des ä-Stabreims wurde *ärdinin* vorangestellt, so daß *vaiduri* ebenfalls das Instrumentalsuffix erhalten mußte.

äḍizgü ürgü tīy labay	Flöten, <sup>576</sup> Muschelhörner zum Musi-
	zieren und Blasen,
ägšig v(a)mtsan yir taqšud	Melodien, Buddhalobgesänge, <sup>577</sup> Lie-
	der und Gedichte,
ätä säviglig čī čimγuq	lieblich tönende Flöten (Hend.)
äd ämirkäšgü täg äšdilti	wurden gehört, als ob (die Freude)
	darüber) den Körper in Wallung
	brachte. (?) <sup>578</sup>

Aus dieser Beschreibung des Tuṣita geht noch nicht hervor, wie man sich diese Lage der 9 Orte zueinander vorzustellen hat. Da jedoch in dem *Maitreya-Lobpreis* (3) (vgl. S. 250 ff.) die Wendung *toquz qaylīγ tužit* „Tuṣita der neun Stufen“<sup>579</sup> vorkommt, ist wohl anzunehmen, daß dieselbe Vor-

<sup>575</sup> Vgl. *BT* III Anm. 988.

<sup>576</sup> In seiner Dissertation „Eski Türkçe'de mûsikî terimleri ve mûsikî âlet isimleri“ (Istanbul 1982) leitet O. SERTKAYA uig. *tīy* von chin. 笛 *dí* „the characteristic Chinese side-blown flute“ (L. E. R. PICKEN, *T'ang Music and Musical Instruments*: TP 55 [1969] S. 117) ab.

<sup>577</sup> *BT* III, 989 *yamtsan*. Da die Hs. keinen Unterschied zwischen initialem *y*- und *v*- macht, schlägt G. KARA *v(a)mtsan* < chin. 梵讚 *fan zan* „stotra“ (vgl. NAKAMURA 1271 a) vor (G. KARA, *Sino-uigurische Worterklärungen* [vgl. Anm. 571], S. 45).

<sup>578</sup> Nach *Kāšγarī* (vgl. *ED* 164 a) s. Erklärung TEZCANS in Anm. 990 (*ämirkäšgü täg*).

<sup>579</sup> Uig. *qay* < chin. 階 *jie* „Stufe“, vgl. *BT* XIII, 19.43.

stellung bestand wie in bezug auf die übereinander liegenden Himmelsregionen überhaupt.<sup>580</sup>

(c) Predigt Maitreyas für die Götter

15. Strophengruppe (Z. 993—998): Geburt Maitreyas im Tuṣita. Mit lächelndem Antlitz predigt er den Göttern.

16. Strophengruppe (Z. 1000—1006): Geburt Maitreyas im Tuṣita. Er predigt den Göttern die Ichlosigkeit der Gestaltungen und die Vergänglichkeit des Besitzes und des Körpers, Grundlehren des Mahāyāna.

17. Strophengruppe (Z. 1008—1013): Empfang der Abhiṣeka-Weihe vom „Vater“ Śākyamuni, Geburt im Tuṣita. Maitreya predigt den Göttern die Ichlosigkeit aller Dinge (*dharmanairātmya*<sup>581</sup>) und die Reinheit des Nirvāṇa.

Einige Bilder in 15. und 16. bezeugen die Bereitschaft des uig. Dichters, allgemein literarische Topoi oder Wendungen aus der Alltagssphäre aufzunehmen, um dem Werk eine besondere Anschaulichkeit zu geben. Der Topos vom „Herbstmond“ als Sinnbild der Schönheit dürfte in vielen asiatischen Literaturen ‚vorrätig‘ sein:

(Z. 996—997) *küzki ay t(ä)ngri-čä yaltiröyu*  
wie der Herbstmond glänzend.

Größere Schwierigkeiten bereiten die beiden Verse Z. 993—994:

*küzki yiṣ(ä)mä iṣ küč-tä*

So wie von der herbstlichen Aufklärungs-Tat

*küdän öz ävingä barir-čä*

der Gast (?) in sein eigenes Haus geht.

Zweifellos hat S. TEZCAN die richtige Erklärung für die Wörter *yiṣ(ä)mä* „Aufklärung, Erkundigung“ und *küdän* „Gast“ gegeben, doch muß auch er eingestehen: „Es bleibt unklar, was mit der ‚herbstlichen Aufklärungsreise‘ wirklich gemeint ist.“<sup>582</sup> Der Sinn dürfte darin bestehen, daß der Vergleich zum Ausdruck bringen soll, wie stark und heftig Maitreyas Wunsch ist, im Tuṣita geboren zu werden.

Ein weiterer Vergleich ist geeignet, die Schnelligkeit zu verdeutlichen, mit der Maitreya seinen Wunsch nach der Geburt im Tuṣita realisiert (Z. 1000—1002):

<sup>580</sup> Vgl. GRÖNBOLD *Mythologie* S. 393; *HN* 135 b (q. v. 九重) und 135 b f. (q. v. 九霄).

<sup>581</sup> LINDTNER *Nagarjuniana* S. 140 (*Acintyastava* 2).

<sup>582</sup> *BT* III Anm. 993 (S. 70).

*talim qara quş garudi*  
*taluy odrasinga çapar-ça*

Wie ein räuberischer Adler-Garuda  
in die Mitte des Meeres niederstürzt  
(auf die Beute),

*tavranip tuydunguz tuşid-ta*

(so) seid Ihr geeilt und geboren im  
Tuşita,

*tanglançiy körklä maitri-y-a*

o wunderbarer, schöner Maitreya!

(d) Herabkunft Maitreyas

18. Strophengruppe (Z. 1015—1022): Maitreya wird nach Herabkunft am Fuße des Mahābodhi-Baumes, dem heiligen Caitya, unter den Mahāsrāvakas, den Schülern, glänzen. Andersgläubige werden sich Maitreya zuwenden (Z. 1019—1022):

*mar mişxa mad maryam*  
*maxmat yalavač tanişbin*

Herr Messias, Mutter Maria,  
Muhammad, der Prophet, der Wei-  
se,<sup>583</sup>

*mangayu yir-lärin tar bulup*

(sie alle) werden die Orte, wohin zu  
gehen, eng finden (und)

*maidrim sizingä qk inanyay*

nun Euch vertrauen, o mein Maitreya!

19. Strophengruppe (Z. 1024—1030): Zur Zeit der Herabkunft von Maitreya werden im Kloster und im Caitya die die Gebote rein haltenden Mönche wie ein Goldberg glänzen. Andersgläubige, in diesem Fall Manichäer, werden aus Kummer wehklagen (Z. 1027—1030):

<sup>583</sup> O. SERTKAYA, *Turfan metinleri ve yapılan yayınları*: TM 19 (1980), S. 314 fordert statt TEZCANS Umschrift *maxamat* die Transkription *m(u)ham[m]ad*, doch wäre dann der Stabreim gestört! Hinzu kommt, daß selbst im Mittelosmanischen der Name des Propheten mit *Ma-* anlauten konnte, wie die Colloquia familiaria turcico-latina des JAKAB NAGY DE HARSÁNY lehren (vgl. G. HAZAI, *Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert*, Budapest 1973, S. 96 (p. 120) und S. 182 (p. 421) Mahomed). Vgl. auch in kiptschakischen Personennamen wie Makambet, Aj-Maxambet, Bek-Maxambet, Dil-Maxambet u. a. bei N. A. BASKAKOV, *Russkie familii tjurkskogo proischozdenija*, S. 83 f. Andererseits vgl. *Bhavişya Purāna* III, 3, 3, V. 5 *Mahāmada* für *Muhammad* in der Bedeutung „he, whose madness is great“ bei H. HOFFMANN, *Kālacakra* 68 f. Das letzte Wort der Zeile las TEZCAN *tanişband*, und in seiner Anm. 1019—1020 hat er darauf hingewiesen, daß es aus np. *dānişmand* „Weiser“ stammen könnte. Da jedoch in Z. 1035 (vgl. Anm. 590) *taşman* aus *dānişmand* zu erklären ist, entfällt diese Möglichkeit. SERTKAYA (S. 322) will in *t'nyisp'*, seine Transkription ist *T'NYSPYK*, ein Adjektiv zu *yirlärin* sehen, doch steht dem die Versgrenze im Wege. Eine Deutung des fraglichen Wortes bietet SERTKAYA nicht. Sein Vorschlag, statt *-n -yk* zu lesen, trifft nur für *-y-* zu, nicht für den letzten Buchstaben. Wenn man demzufolge von der Lesung *tanişbin* ausgeht, könnte man an np. *\*dānişbin* denken (vgl. osman. *danış ve biniş*, REDHOUSE *Sözlüğü* 272 a).

<i>apđatan</i> <sup>584</sup> <i>mořak mrixasya</i> <sup>585</sup>	Der Bischof, der Lehrer, (diese)
<i>anıng oq</i> <sup>586</sup> <i>kiřisi gořđiranč</i>	edlen Herren, auch deren Frauen (Leute?), <sup>587</sup> die
<i>apıy av-lirtä solanıp</i>	Xvęstaranč, <sup>588</sup> werden in den verschlossenen Häu-
<i>ata-ları ölmıř-täki-čä sıydařay</i>	sern eingeschlossen sein und wehklagen, als ob ihre Väter ge-
	storben seien.

20. Strophengruppe (Z. 1032—1037): Wenn Maitreya herabsteigt, werden in den Klöstern die Bahuřruta-Mönche<sup>589</sup> wie Jupiter erstrahlen. Islamische Geistliche werden an Maitreya glauben (1035—1037):

<i>bařı t(a)sđar-lıy tařman-lar</i>	Die islamischen Geistlichen, <sup>590</sup> de-
<i>baıd(a)t urum il-lär</i>	ren Köpfe Turbane <sup>591</sup> haben, werden, ohne die Länder Baıdäd
<i>barıy uir-lärin tapmatın</i>	und Rüm, die Orte, (wohin) sie gehen könnten,
<i>baxřım sızıngä qk inanyay</i>	zu finden, Euch, mein Guru, nun vertrauen.

21. und letzte Strophengruppe (Z. 1039—1045): Wenn Maitreya herabsteigt, werden in der Stadt Ketumatı die Mönche wie Kesarin-Löwen brüllen. Die Wahrsager (*körümči*) Taıçuq, Qanııçuq, Kısän, Il-Turmıř und Barçuq werden betrübt sein und sich Maitreya zuwenden. Die allgemeine Feststellung der Sūtra-Texte, daß alle Menschen an Maitreya glauben wer-

<sup>584</sup> BT III, 1027 *apıđatan*. Unklar ist das inlautende *-i-*, wahrscheinlich ist *-ı* eine Form des medialen *-p-* wie in *tapmatın* (Z. 1036). Somit kann man einfach *apıđatan* umschreiben, was mit der sogd. Ursprungsform übereinstimmt: *'bt'd'n*.

<sup>585</sup> Vgl. TEZCANs Erklärung in Anm. 1027 (S. 72). Ein weiterer Beleg bei S. MURAYAMA, *Eine nestorianische Grabinschrift in türkischer Sprache aus Zaiton*: UAJb 35 (1964), S. 394, dazu jetzt XIA NAI in Kaogu 1/1981, S. 60 f.

<sup>586</sup> BT III, 1028: *yuz*.

<sup>587</sup> BT III, 1028: Anhänger.

<sup>588</sup> Uig. *gořđiranč* < sogd. *\*x'ęřtaranč* stellt noch immer ein Problem dar, vgl. BT V Anm. 739 (S. 70) sowie SERTKAYA (vgl. Anm. 583) S. 323.

<sup>589</sup> TEZCAN, BT III, 1033, faßt *Bahuřruta* als einen Eigennamen auf, vgl. jedoch SH 209 b; BT XIII Nr. 60.15 Anm.

<sup>590</sup> Die richtige Deutung des Wortes *tařman* als mong. Form *dařman* (aus np. *dāniřmand*) gab bereits SERTKAYA (vgl. Anm. 583) S. 320 f. Vgl. jetzt H. FRANKE: Scholia S. 67 f.

<sup>591</sup> Auch für *t(a)sđar* „Turban“ fand schon SERTKAYA (vgl. Anm. 583) die richtige Deutung; zu čuv. *tastar* vgl. B. SCHERNER, *Arabische und neupersische Lehnwörter im Tschuwaschischen*, Wiesbaden 1977, S. 31.

den, spezifiziert der uig. Autor auf die vier Gruppen Andersgläubiger seiner Zeit: Christen, Manichäer, Muslime und Wahrsager.

5. Schlußgebet in Stabreimversen (1089—1115)

Auf eine längere Dhāraṇī folgen 8 Vierzeiler, die eine Art Schlußgebet darstellen.

1. (Z. 1089—1092) Die Gläubigen bitten, daß das „Glück von Menschen und Göttern“, der „barmherzige Vater“ diese Verehrung anzunehmen geruhe.

2. (Z. 1092—1096) Maitreya möge die Sklaven, die das Gebot des „Vaters“ bedenken und ihm dienen, nicht hoffnungslos machen.

3. (Z. 1096—1099) Bitte um Wunscherfüllung:

*küsämiš bo küsüş-ümüzni* Diese von uns gewünschten Wünsche

*köngül-ümüzčä büdürü yarlıqang :* geruhe unserem Sinn gemäß zu erfüllen!

*köngülümüz bolzun inçgülig* Unsere Sinne seien beruhigt!

*körkümüz arşun adasız .* Unsere Gestalten seien ohne Not!

4. (Z. 1099—1102) Maitreya möge den Gläubigen beim Tode erscheinen:

*öşümüz yašimüz tükäyü* Wenn unser Leben zu Ende geht  
*ölüm-kä yulüg bolduq-ta* und dem Tod gegenüber sein wird,  
*ögümüz qangimüz maitri-y-a* (dann) o Maitreya, unsere Mutter,  
unser Vater,

*üksümüztä bälgürü yrliqang* geruhe vor uns zu erscheinen!

5. (Z. 1103—1105) Maitreya möge seine Sklaven in seinen inneren Palast<sup>592</sup> geleiten!

6. (Z. 1106—1108) Die Gläubigen wollen Maitreyas Gestalt sehen, seine Lehre hören:

*körü äš(i)dü qaninčsüz* Eure zu sehen und zu hören uner-sättliche

*körküngüzni nomunguzni ikigüni* Gestalt und Eure Lehre, beide,  
*körälim äš(i)dälim turqaru* sehen und hören wollen wir immerdar!

*körk(s)üz ayıy qilinč-larimüz tariq-şun : :* Unsere häßlichen, schlechten Taten mögen schwinden!

<sup>592</sup> SH 132 a: „内院 [nei yuan] The inner court - of the Tuṣita heaven, where Maitreya dwells and preaches.“

In dieser Strophe ist ein komplexer Parallelismus zu beobachten:

*körü*                    *äš(i)dü*  
*körküngüzni*        *nomunguzni*  
*körälim*                *äš(i)dälim.*

Die 7. Strophe (Z. 1109—1112) schließt unmittelbar an die vorhergehende an:

<i>tarıqmış arıy nomluy-ın</i>	(Sind die Sünden) geschwunden, wollen wir in reiner Lehre
<i>tapınalim sizingü qop kəngül-in</i>	Euch dienen mit ganzem Sinn.
<i>tapınmış buyan-ımızning tüşintä</i>	In der Frucht unseres Verdienstes des Dienens
<i>tapalim sizni-tin vyakirt-iy</i>	wollen wir erlangen von Euch die Prophezeiung ( <i>vyākṛta</i> )!

Auch die 8. Strophe (Z. 1112—1115) setzt den Gedankengang unmittelbar fort:

<i>bulduq-ta siz burxan qut-in</i>	Habt Ihr erlangt die Buddhaschaft,
<i>burunqı quvray-ıngızta tuđulup</i>	wollen wir in Eurer früheren Ge- meinde bleiben,
<i>bolalim iduq alqinčsiz</i>	und wir wollen (bei?) der heiligen, unerschöpflichen
⌈ [burxan]-liγ kün tngri tuγγu-ta :	Buddha-Sonne geboren werden kön- nen!

Eine enge Verknüpfung der drei letzten Strophen wird erreicht, indem das letzte Verb zum ersten Verb der folgenden Strophe wird: (6.) *tarıq-* → (7.) *tarıq-* und (7.) *tap-* → (8.) *bul-*. Im zweiten Fall liegen zwar verschiedene Verba vor, doch haben beide dieselbe Bedeutung (Concatenatio).

### I 11 *Maitreya-Lobpreis* (3)

Aus drei Handschriften konnte ein weiterer Maitreya-Lobpreis in Stabreimversen zusammengestellt werden.<sup>593</sup> Da jedoch alle Manuskripte äußerst bruchstückhaft erhalten sind, konnten nur einige Strophen zufriedenstellend gelesen werden. Diese behandeln den Aufenthalt Maitreyas im Tuṣita.

<sup>593</sup> BT XIII Nr. 19.

(Z. 43—46)

*toquz qay-lïy tužit-ta*  
*toquz äliginč qat bavan-ta :*  
*tolun-taqï ay tngri yanginča*

Im neunstufigen Tušita,  
 im Palast der 49. Schicht  
 geruht Ihr nach der Weise des Voll-  
 mondes

*tojunguzta toqï-lïy yrliqarsiz :* :

in Eurer Schar schön zu sein.

Während die 49 Paläste des Tušita der gängigen Anschauung vom Reinen Land Maitreyas entsprechen,<sup>594</sup> stellt die Verbindung dieser zu den 9 Stufen (vgl. S. 245) ein Problem dar, das mir nicht klar ist.

(Z. 47—50)

*učadivač ordu ičintä :*  
*uluy kölüngü-däki nom-lariγ :*  
*ord[u]nguzta ärdäči iš-läringizkä :*

Im Uccadhvaja-Palast  
 predigt Ihr lehrend und auslegend  
 Euren in Eurem Palast befindlichen  
 Gefährten

*uqïdu ača nomlayur-siz :* :

die Dharmas des Großen Fahrzeugs.

Daß mit den „Gefährten“ die Götter gemeint sind, zeigt die Tatsache, daß der Bodhisattva Maitreya im Tušita den Göttern predigt (vgl. auch S. 239). Doch erstreckt sich Maitreyas Güte auch auf die Erdenbewohner:

(Z. 51—54)

*nomluy d[r]mačay yay-liq-ta :*  
*noš tatïy ögirü*  
*nomluy rasayan yayïd[u]r-siz :*  
*nomdaš-lïy yayïz yir yyüzintä :*

Im Dharma-Sommerpalast, im  
 Dharmacaya  
 sich (am) Lebenselixier-Geschmack  
 erfreuend,  
 laßt Ihr das Dharma-Rasāyana reg-  
 nen  
 auf die Oberfläche der braunen  
 Erde der Glaubensbrüder.

Noch deutlicher drückt der Dichter diesen Gedanken aus, wenn er ausgehend von der Gleichsetzung Maitreyas mit der Sonne durch deren Strahlen den zukünftigen Buddha seine Güte offenbaren läßt:

<sup>594</sup> MOCHIZUKI 3954 b; OKAZAKI, *Pure Land Buddhist Painting*, S. 77; *BT XIII*  
 Anm. 19.44.

(Z. 59—62)

*ay-tin kün-t[in] ad[r]umiš :**altun-luγ tay-tin yigädmiš :**adīnč[i]γ kört[l]ä äf'özüngüztin :**adrilip ünär yruq-l[a]r :*

Mond und Sonne übertreffend,  
besser als der Gold-Berg (Sumeru),  
(so) gehen von Eurem ausgezeichneten,  
schönen Körper  
sich abtrennend Lichtstrahlen aus.

(Z. 63—66)

*yruqunguz tägmiš-čä tīnly-lar-nīng :**yazilur intiri qačiy-la[r]i :**y[a]vlaq blqū-lāri yog[a]dīp**yaviz qilīnč-larī arīy[u]r :*

Sobald Eure Strahlen die Lebewesen erreichen,  
werden deren Sinnesorgane gelöst,  
schwinden deren schlechte Merkmale,  
werden deren schlechte Taten bereinigt.

### J Gedicht(fragment)e tantrischen Inhalts

Nachdem die Stotras auf tantrische Formen Avalokiteśvaras schon im Zusammenhang mit den Lobpreisdichtungen auf Avalokiteśvara behandelt wurden (I 4—I 8), sollen hier einige Fragmente von tantrischen Stotras vorgestellt werden, die zum 1. Mal in *BT XIII* veröffentlicht werden.

#### J 1 *Daśakrodhas*

Das Blockdruckfragment T III M 185 (U 4539) gehörte zu einem umfangreichen Faltbuch, das, wie man aus der erhaltenen Blattzahl 23 folgern darf, aus mindestens ebenso vielen Blättern zusammengeklebt war.<sup>595</sup> Der Text, in *BT XIII* Nr. 25 ediert, enthält vier vollständige Strophen über die kursiv gesetzten Devatās der bekannten Krodhareihe: Yamāntaka, Aparajita, Hayagrīva, Amṛtakunḍalin, *Acala*, *Ṭakkirāja*, *Niladaṇḍa*, *Mahābala*, Uṣṇīṣa, Sumbarāja.<sup>596</sup> Die letzte, unvollständig bewahrte Strophe bezieht sich auf *Uṣṇīṣa* (*cakravartin*). Hier sei die Strophe über *Mahābala* zitiert, der in dem einen Blockdruck (U 4539) allerdings unter seinem Ritualnamen *Mahākāla*<sup>597</sup> angerufen wird, in der Variante (U 4765) dagegen als *Mahābala*.

<sup>595</sup> *BT XIII* Nr. 25.

<sup>596</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 385 f.

<sup>597</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 396; vgl. *BT XIII* Anm. 25.18.



(Z. 15—18)

*utpal önglüg ärip iki qool-luy :*Vor dem *utpala*-farbenen, zwei Arme habenden,*ong ilig-intä včir tutdači :*

in seiner rechten Hand einen Vajra haltenden,

*otγuraq šmnu-lar-iy yavalturdači :*

sicher die Māras niederwerfenden,

*uluy küčlüg mxakala-qa yükünür-biz :*

großmächtigen Mahākāla verneigen wir uns.

Die von G. GRÖNBOLD festgestellte Beziehung zwischen Mahābala und Mahākāla<sup>598</sup> wird durch den uig. Text ebenfalls bestätigt, denn die letzte Zeile enthält, wenn man so will, beide Namen: *uluy küčlüg* „großmächtig“ als Übersetzung von skr. *Mahābala* und *Mahākāla* als Übernahme der skr. Lautung (beachte die Beibehaltung des auslautenden *-a*). Das Epitheton „Māra-Unterwerfer“ paßt im übrigen besser zu *Mahākāla*, wenn man die von G. GRÖNBOLD mitgeteilten Geschichten über Mahākāla als Verteidiger der Lehre (*Dharmapāla*)<sup>599</sup> in Rechnung stellt. Bemerkenswert ist, daß der Vajra als Attribut bei einer Sarmigen Form belegt ist.<sup>600</sup> nicht aber bei der 2armigen, die üblicherweise die Attribute Schlinge in Tarjanī und Stock hat.<sup>601</sup>

### J 2 Maṇḍala-Beschreibung

Aus mehreren Fragmenten konnte ein Stabreimgedicht zusammengestellt werden,<sup>602</sup> das die Anordnung der Pañcatathāgatas und der anderen „Gottheiten“ in einem Maṇḍala zum Thema hat. Soweit die nur teilweise erhaltenen Verszeilen überhaupt einen Sinn ergeben, lassen sich außer den jeweils zwei Strophen über einen der 5 Tathāgatas ein Abschnitt über „vier Mütter“, ebenfalls in zwei Strophen, und eine Strophe über die „sechzehn Göttermädchen“ rekonstruieren.<sup>603</sup> Dem uig. Gedicht zufolge ergibt sich für die 5 Tathāgatas folgende Anordnung: Akṣobhya (Osten), Ratnasambhava (Süden), Amitābha (Westen), Amoghasiddhi (Norden), Vairocana (Zentrum). Nur zwei erscheinen namentlich im Text: *Qöčsüz* „Rachelos“ = *Akṣobhya* (Z. 3) und *Vairocana* als genaue Übernahme der Skr.-Form (beachte auslautendes *-a*) (Z. 33). Um ein Beispiel zu geben, führe ich die Strophen über den Buddha des Nordens an.

<sup>598</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 403.<sup>599</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 403.<sup>600</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 401.<sup>601</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 400.<sup>602</sup> *BT* XIII Nr. 28.<sup>603</sup> Vgl. *BT* XIII Anm. 28.41 und 28.50.

(Z. 25—32)

**taγtin singar** [ . . ]**tavar nom** [ . . ]**tang adinčiy bāgdi**[n]i-kū**tapīy uduy qīlayin** : :**tanuqlayuluq yig tōš-ūg****tapyu bulγu kūšūš-[i]n** ·**tavraq sidi būdūrgū** ·**tanγrīy-ta turayin** : :

Im Norden [herrschender (?) ]

Güter (und) Dharma [spendender (?) ]

(diesem) wunderbaren, ausgezeichneten Herrn

will ich Dienst und Verehrung darbringen.

Im Wunsch, die zu bezeugende gute Wurzel

zu erlangen und zu erwerben,

um schnell Siddhi zu vollenden,

will ich im Gelübde verweilen.

J 3 *Yamāntaka-Anrufung*

Ein nur 14 Zeilen umfassendes Fragment enthält zwei vollständige und zwei nur fragmentarisch erhaltene Strophen einer Yamāntaka-Anrufung.<sup>604</sup> Yamāntaka ist im Tantrismus der Überwinder des Yama, des Herrn der Unterwelt. Er gehört auch zu den Dharmapālas, den Beschützern der Lehre, und ist einer der vier Hauptgötter der Krodhadevatās.<sup>605</sup> Eine Identifizierung des Textes steht noch aus. Als Beispiel gebe ich hier die 2. Strophe (Z. 5—8):

**yamadivi-nīng yangin yaradači** :**yalin-līγ čoγ-luγ yamandaka-y-a** :**yavlaq saqinčliγ šaduru-nī uđyu üčün** :**yalbarinčiy savimin ödünür-mn** : :

O glanzvoller (Hend.) Yamāntaka,

das Ritual des Yamadeva Schaffender!

Um den Feind — die schlechten Gedanken — zu besiegen,

bringe ich meine flehentlichen Worte dar.

J 4 *Abita-Lobpreis*

Zwei Reste einer Handschrift, die sich nicht direkt zusammensetzen lassen, lassen einen Lobpreis auf *Abita* (*Amitābha*) erschließen (*BT* XIII Nr. 30). Da keine Zeile vollständig erhalten ist, kann das Gedicht nicht rekonstruiert werden. Es seien jedoch wenigstens zwei Verse zitiert (Z. 3—4):

**[alqu yi]rdinčü-lārig yrutdači** ·**abita burxan-līγ kūn tngrim-a** : :

[alle We]lten erleuchtender

Sonnengott — Abita Buddha — !

<sup>604</sup> *BT* XIII Nr. 29.<sup>605</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 501—503.

J 5 *Sāgara-Lobpreis*

Die Erwähnung des Nāgarājas Sāgara ist der einzige Anhaltspunkt zur Bestimmung eines nur die obere Hälfte von 8 Zeilen enthaltenden Gedichts auf der Rückseite einer chin.-buddh. Buchrolle.<sup>606</sup> Auf Grund des schlechten Erhaltungsstandes kann auch keine vollständige Strophe zitiert werden.

J 6 *Mañjuśrī-Lobpreis*

Vier Zeilen auf der Rückseite eines chin.-buddh. Textes stammen aus einem Gedicht, das einen Lobpreis auf Mañjuśrī, den Bodhisattva des Wissens,<sup>607</sup> darstellen könnte.<sup>608</sup> Die ersten drei Zeilen bilden das Ende einer Strophe:

[ki	]	[	]		
kiṛḡgünč-lüg	tinly-lar-nüng	yükün-	(Vor dem) von den gläubigen Lebe-		
güüki			wesen zu Verehrenden,		
kinayan	mxayan	nom-lar	soqa	öz	(vor dem) festen Eigenwesen ( <i>sva-</i>
tözi					<i>bhāva</i> ) der Hinayāna- und Mahā-
					yāna-Lehren,
kiṛsiz	ariy	mančuśiri-qa	yükünür-		vor dem schmutzlosen, reinen Mañ-
biz	:	:			juśrī verneigen wir uns.

J 7 *Mahākāla-Lobpreis*

Ein Fragment von 11 Zeilen Umfang kann als ein Gedicht auf *Mahākāla* gedeutet werden.<sup>609</sup> *Mahākāla* erscheint darin in der übersetzten Form *Qara* „der Schwarze“.<sup>610</sup> Da eine ikonographische Beschreibung fehlt, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden, um welche *Mahākāla*-Form es sich hier handelt, doch erlaubt die 3. Strophe die Schlußfolgerung, daß das uig. Gedicht *Mahākāla* in seiner Funktion einer grimmigen Gottheit meint, der „im allgemeinen zur Vernichtung der Feinde verehrt wird und jenen Buddhisten Angst einflößen soll, die ihren geistlichen Lehrern nicht die gebührende Ehrfurcht erweisen und sich nicht um die drei Juwelen (Bud-dha, Dharma und Gemeinde) kümmern.“<sup>611</sup>

<sup>606</sup> BT XIII Nr. 31.

<sup>607</sup> Vgl. É. LAMOTTE, *Mañjuśrī*: TP 48 (1960), S. 1–96.

<sup>608</sup> BT XIII Nr. 32.

<sup>609</sup> BT XIII Nr. 33.

<sup>610</sup> So auch im Mong., vgl. z. B. *Kanjur* Nr. 349 *Čoytu yeke qar-a-yin dandr-a* „Śrī-Mahākāla-tantra“ (LIGETI *Catalogue* S. 88).

<sup>611</sup> KIRFEL *Symbolik* S. 77.

(Z. 4—7)

<i>yalinayu turur oot-in</i> [:]	(Vor) dem von flammendem Feuer (umgebenen),
<i>yarim baydaş[in]u olurup :</i>	halb in Paryañka-Haltung sitzenden
<i>yaylamaq-siz kəngül-lüg qar-a-qa :</i>	Schwarzen (= Mahākāla) unerschüt- terlichen Sinnes
<i>yanıy-siz ėin kəngül-in [y]ükünür mn : :</i>	verneige ich mich mit unumkehr- barem, reinem Sinn.

## J 8 Lobpreis (nicht identifiziert)

Die Vorderseite des Fragments T I 578 (U 5369) enthält zwei Strophen eines Stabreimgedichts.<sup>612</sup> Der Text dürfte sich auf Buddha beziehen, doch fehlen konkrete Hinweise auf eine mögliche Identifizierung, vgl. Z. 5—8:

<i>trk ämgäk-tin tartdaċi ·</i>	Schnell aus den Leiden Ziehender,
<i>tānglänċsiz ädgüngüzkä ·</i>	unvergleichlich Guter, zu Euch
<i>tägäyin tip küsüş-in ·</i>	zu gelangen — in (diesem) Wunsch
<i>täginür yükünċ-üm sizingä : :</i>	wird Euch meine Verehrung darge- bracht.

## J 9 Lobpreis (nicht identifiziert)

Einige Zeilen eines uig. Gedichts, das auf der Rückseite eines chin.-buddh. Textes aufgezeichnet wurde, lassen zwar den Schluß zu, daß ein Stabreimgedicht vorliegt, doch verhindert der Umstand, daß kaum eine Zeile vollständig erhalten ist, eine Identifizierung.<sup>613</sup> Als Beispiel sei die 3. Strophe (Z. 9—12) angeführt:

<i>sansar-liy tilgän ėintäki</i>	Für die im Samsāra-Rad befindli- chen
[sa ]lar üċün ·	[ Lebewesen]
<i>saċtingüz adičit kəngü[l]</i>	habt Ihr ausgestreut [des] Adhicit- ta-Sinnes <sup>614</sup>
[sa ]yarp uruy	[ ] festen Samen.

<sup>612</sup> BT XIII Nr. 34.<sup>613</sup> BT XIII Nr. 37.<sup>614</sup> Entgegen UW 57 a (\**Adicitta*) nehme ich jetzt mit K. RÖHRBORN (briefliche Mitteilung) für uig. *adiċit* Herleitung aus skr. *adhicitta* „superior mind, intellect“ (Edg. 12 b), „higher thought“ (CONZE *Materials* S. 15) an, vgl. auch S. RASCHMANN, *Das Gelöbniß des Buyan Kälmiš*: AoF 14 (1987), S. 165 Z. 14.

J 10 *Maṇḍala-Beschreibung*

Ein nur 6 Zeilen umfassendes Blockdruckfragment der *Ōtani-Sammlung*<sup>615</sup> ist in Stabreimversen abgefaßt, doch konnte der Inhalt noch nicht klar bestimmt werden. Die 2. Zeile

*ariš mantal-in uz bōlūp* Das reine Maṇḍala gut unterscheidend

läßt vermuten, daß der Text aus einer *Maṇḍala-Beschreibung* stammt.

K *Avadāna*

Indisches Erzählungsgut findet sich vor allem in *Avadāna*- und *Jātaka*-Texten wieder. Erzählungen verschiedener Art dienen zur Illustration von buddhistischen Grundsätzen. Die hier zusammengestellten *Avadānas* eint der Grundgedanke, daß man durch Verehrungs- und Opferbereitschaft nach den Beispielen früherer Menschen die Buddhaschaft erringen kann.

Die Einleitungsformel ist in den Texten K 1—K 3 nahezu identisch:<sup>616</sup>

今此已後說相應義 [*jin ci yi hou shuo xiang ying yi*] *amtī munda-ta inaru bo sudur ārdini-ning* 相應 [*xiang ying*] *tigmā bir nom tōzingā yaraši avdan nomuy tanuq tarḍip sōzlāgūlūk kāzig ol · amtī anī sōzlāyū birālim · qop sūzūk kirtgūnč kōngūl-in āšidzūn-lār tīnglazun-lar* :

[Chin.] Jetzt von hier an<sup>617</sup> legen wir dar die Interpretation der *Itivṛtta*<sup>618</sup>-Begebenheit. [Uig.] Jetzt von hier an ist die Reihe, die für dieses Sūtra-Juwel ein *xiang ying* [= *Itivṛtta*] genanntes, dem Wesen der Lehre entsprechendes *Avadāna-sūtra* (als) Zeuge heranzuziehen und zu rezitieren ist. Jetzt wollen wir diese rezitieren. Mit ganz gläubigem Sinn möge man hören und lauschen!

<sup>615</sup> Ot. Ry. 6298, Faksimile HANEDA—YAMADA Taf. 24.

<sup>616</sup> SHŌGAITO *Uig. bunken* I, S. 42, Z. 1—4; S. 52, Z. 76—79; S. 70, Z. 241—243.

<sup>617</sup> Chin. 此後 *ci hou* „hereafter, henceforth“ (MATHEWS 6972: 9). Das Zeichen 已 (lies 己) steht hier für 以 *yi* (nach Auskunft von Herrn Dr. G. SCHMITT), vgl. G. v. D. GABELENTZ, *Chinesische Grammatik*, Berlin 1953, § 69b („nur ausnahmsweise findet man in den Texten 己 *i* statt 以 *i* oder das Umgekehrte“), § 725 („自 . . . 月 . . . 日以後 *ts'i* . . . *i-heü*, von . . . an“).

<sup>618</sup> Wenn man berücksichtigt, daß 相應 *xiang ying* in Verbindung mit 經 *jing* im *Dirghāgama* T. 1, Bd. 1, S. 16 c 16 die Übersetzung von Pāli *itivuttaka*/Skr. *itivṛtaka* (NAKAMURA 865 d) ist, kann man sich in etwa vorstellen, warum als uig. Entsprechung *avdan* = skr. *avadāna* vorliegt, denn beide Begriffe sind Textgattungen der Zwölfer-einteilung (vgl. hier S. 43—45) und beide berichten von Begebenheiten (vgl. folgende Seite).

Wenn auch *itivr̥tta(ka)* und *avadāna* zwei unterschiedliche Gruppen der buddh. Schriften<sup>619</sup> bezeichnen, so stehen sie einander doch sehr nahe: „The Avadāna Class is that, which is related in the form of parables, in order to elucidate the meaning of the Sūtras.“<sup>620</sup>; „The Itivr̥tta ka Class contains legends of former times, as the stories about Gautama.“<sup>621</sup> Zwar müßte man *xiang ying* nach H. NAKAMURA<sup>622</sup> zur *Itivr̥ttaka*-Klasse stellen, aber dem Verständnis nach haben die Uiguren den Begriff durch *avdan* = skr. *avadāna* wiedergegeben.

Auf Grund dieser Einleitungsformel können drei weitere, noch unpubl. Texte zu dieser Kategorie gestellt werden. Um den Zusammenhang deutlich zu machen, seien im folgenden diese fragmentarischen, teilweise auch leicht variierten Einführungsformeln erörtert.

K 4 (Mainz 713 verso 1—2): [*amtī muntada inaru*] *bo sudur ārdini-ning* (br.) *jñā* [*pa ka* (?) *tigmä . . . tan*] *γariγ tarḍa avtan sözlägülük nom* [ . . . . . ] *ymä qop süzük kirtgünč kōng* [*ülin äšid*] *zünlär tīnglazun-lar* „[Jetzt von hier an folgt] die Lehre, die für dieses Sūtra-Juwel (als) Jñā [*paka*] genannter Lehrspruch als Zeugnis heranzuziehen und (als) Avadāna zu rezitieren ist. ( . . . ) Auch mit ganz gläubigem Sinn möge man [hören] und lauschen!“

Vgl. (Ch/U 6026 verso 9—10) [*amtī m*] *junt(a)da inaru bo sudur 'ārdini-ning* (br.) *jñā pa ke*<sup>623</sup> *tig* [*mä . . . . . sözläyü biräli*] *m munī ymä qop kōngül-in äšidzünlär tī* [*nglazunlar*] „[Jetzt] von hier an [folgt die Lehre, die für dieses Sūtra-Juwel als] Jñāpaka gen[annter Lehrspruch als Zeugnis heranzuziehen und als Avadāna zu rezitieren ist. Wir wollen dies jetzt rezitieren.] Dies möge man auch mit ganzem Herzen hören und lau[schen].“

Vgl. (Ch/U 6085 verso 1—4) [*amtī munta*] *da inaru bo sudur ārdini-ning . . .* *qisa qavira uqityuluq no* [*m*]<sup>624</sup> [ . . . . . *sözlä*] *yü birälim qop süzük kirtgü* [*nč kōngülin äšidzünlär tīnglazunlar*] „[Jetzt] von [hier] an [die Reihe, die] für dieses Sūtra-Juwel [als . . .] (als) verkürzend (Hend.)

<sup>619</sup> Vgl. hier S. 44.

<sup>620</sup> BU-STON S. 32—33.

<sup>621</sup> BU-STON S. 33.

<sup>622</sup> Vgl. Anm. 618.

<sup>623</sup> Skr. *jñāpaka* „causing to know, teaching, designing, informing, suggesting, ( . . . ) an expression or rule giving particular information ( . . . ) precept ( . . . )“ (MW 426 b), „Lehrspruch“ (MYLIUS 171 a). Ist br. *ke* statt *ka* durch toch. Vermittlung zu erklären? Das Skr.-Wort steht an der Stelle, wo wir in der chin. Wendung *xiang ying* (vgl. Anm. 618) haben.

<sup>624</sup> Unsichere Lesung.

lehrende Lehre (?) [zu rezitieren ist. Jetzt] wollen wir [dies rezitieren].  
[Mit] ganz gläubigem [Sinn möge man hören und lauschen!]“

Die Texte K 1—K 3 beziehen sich auf das *Avalokiteśvara-sūtra* (*Guan yin jing*), das identisch ist mit dem 24. (25.) Kapitel des *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*.<sup>625</sup> Der uig. Titel ist *qonimki*.<sup>626</sup>

### K 1 Sukumāra zur Zeit des Buddhas Kṣemaṃkara

Dieser Text, das erste der drei *Avadānas*, die die von M. SHŌGAITO bearbeitete Dunhuang-Hs. enthält, erstreckt sich von Z. 5 bis Z. 75.<sup>627</sup> Er ist deutlich in zwei Abschnitte gegliedert: 1. die Erzählung in der Vorzeit (Z. 5—47), 2. die Anwendung auf die jetzige Zeit (Z. 48—75).

1. (Z. 5—47) In der Stadt Kāñcanabhūmi lebten der Śreṣṭhin (uig. *bayaḡut*) Sūkṣmacūḍa und seine Gattin Suprabhā. Nachdem sie gestorben waren, kamen ihre Kinder überein, für das Heil ihrer Eltern gute Taten zu verrichten (Z. 5—27). Es geschah, daß der Buddha Kṣemaṃkara in die Stadt kam, was der älteste Sohn namens Sukumāra sofort erkannt hatte. Er warf sich vor ihm nieder und erflehte von ihm die Prophezeiung zur Buddhaschaft (*vyākṛti*):

(Z. 40—41)

**bo** *ät'özüm qurisar qaḍsar yämä* ·

**puruš-lar bāgdini**<sup>628</sup> *baxšim-tin* ·

**burxan qaḍḡinga alqış almayinča ·**

**bo** *yaḍaniš-ïmdin*<sup>629</sup> *örü turmayay-män tip* : :

Selbst wenn dieser mein Körper vertrocknen (oder) erstarren sollte, solange ich von meinem Guru, dem Herrscher der Menschen (*puruṣa*), nicht die Prophezeiung zur Buddhaschaft erhalten habe, werde ich mich von dieser meiner Niederwerfung nicht erheben.

Der Buddha gewährt ihm die Vyākṛti (Z. 43):

**kin käligmä ödtä čaiḍasuki atly burxan bolayay-sän tip**

<sup>625</sup> Vgl. I, Anm. 76.

<sup>626</sup> SHŌGAITO *Uig. bunken* I S. 48 Z. 57.

<sup>627</sup> SHŌGAITO *Uig. bunken* I S. 42—51.

<sup>628</sup> SHŌGAITO: *bandīnī*; seine Herleitung (S. 83) von skr. *bandhana* ist nicht zu akzeptieren. Zwar steht die vorgeschlagene Lesung *bāgdini* (*p'kdyny*) außer Zweifel, doch fehlt noch eine überzeugende Etymologie, zum Stand vgl. *BT* XIII Anm. 1.2.

<sup>629</sup> SHŌGAITO: *yaḍyış*, ohne Erklärung, seine Übersetzung „heifuku“ (Prostration) ist richtig.

„In der später kommenden Zeit wirst du der \**Caitasukha*<sup>630</sup> genannte Buddha werden!“

2. (Z. 48—75) Auch hier kann man zwei Abschnitte unterscheiden:

a) (Z. 48—58) Die Zuhörer werden aufgefordert, der Mönchsgemeinde Speisen (*aś čayšī*)<sup>631</sup> bereitzustellen und Dienste zu leisten. (Z. 51—52) Durch das Anrufen Avalokiteśvaras und das Predigenlassen des *Qonimki* (*Avalokiteśvarasūtra*, chin. *Guan yin jing*) werden sie wie Sukumāra in der jetzigen Zeit die Buddhaschaft erlangen (Z. 52—58).

b) (Z. 59—75) Wenn aber die Vyākṛti in der jetzigen Zeit auf Grund ungünstiger Zeitumstände nicht erlangt werden kann, werden die durch Verehrung (*vandanā*) und Opfer (*pūjā*) bewirkten Verdienste eine Wiedergeburt im Paradies sichern, wohin man

*aḍmiš oq tąg trk tavraq arduqraq māngi-liq* 世界 [*yirtinčü*]-*kä barip*  
„Wie ein abgeschossener Pfeil schnell (Hend.) zu der äußerst seligen Welt gehend“ (Z. 65)

gelangt und eine Geburt in der höchsten Kategorie erlangt:

*bašḍinqi-ta bašḍinqi* 品 [*bölük*]-*lüg tuyumün tuyup*  
„in einer Geburt der allerersten Kategorie wiedergeboren werdend“ (Z. 65).

Die letztere Anschauung vor allem erinnert an die Vorstellungen von den neun Wiedergeburtsgaden, wie sie im Amida-Buddhismus entwickelt wurden. Nach J. F. PAS sind diese neun Klassen den neun Beamtenstufen der Wei-Dynastie nachgebildet.<sup>632</sup>

## K 2 Sudarśana zur Zeit des Buddhas Ratnasūrya

Das zweite *Avadāna* ist das längste dieser Sammlung: Z. 76—239.<sup>633</sup> Auf die stereotype Einleitung folgen 1. die Erzählung aus der Vorzeit (Z. 79—219) und 2. die Anwendung auf die jetzige Zeit (Z. 219—239).

<sup>630</sup> SHŌGAIŌS Herleitung von *c'yd'suky* aus skr. *caitasika* (vgl. CONZE *Materials* 177: „which belongs to thought“, „mental“) erklärt nicht das deutlich geschriebene *-w-* (für *-u/o-*), deshalb könnte skr. *sukha* „Glück“ o. ä. herangezogen werden. Ein Nachweis dieses Buddhanamens steht aber noch aus.

<sup>631</sup> *aś čayšī* „Speisen (uig.) (und) Bewirtungsspeisen (chin. 齋食 *zhai shi* „Speisen für Mönche“ [NAKAMURA 449 a])“. Die von SHŌGAIŌ (S. 83) unterbreitete Etymologie kann nur zutreffen, wenn es sich um eine rezente Entlehnung handelt, weil *shi* zur Tangzeit noch den Auslautskonsonanten *-k* hatte.

<sup>632</sup> PAS (vgl. Anm. 22) S. 210; vgl. *SH* 16 ab (九品).

<sup>633</sup> SHŌGAIŌ *Uig. bunken* I S. 52—69.



1. (Z. 79—219) Die nachfolgende Erzählung spielt im Jambudvīpa, über den das Gedicht sagt (Z. 79—81):

čakiravrt xan-lar-niŋ tuγγuluq-ï ·  
 čaramabaviki ++ ++ [bodistv]-lar-niŋ törü-gülüki ·  
 čambu sögüt-in ülä-lig<sup>634</sup> čambušant ariγ-in bälgülüg ·  
 čambudivip yirdinčü yir suvda : :

„Wo die Cakravartin-Könige geboren werden,  
 wo die Caramabhavika-Bodhisattvas<sup>635</sup> entstehen:  
 in der mit Jambu-Bäumen versehenen,<sup>636</sup> mit Jambuṣaṇḍa-Wäldern  
 bedeckten Jambudvīpa-Welt.“

Von einer großen Schar von Arhants umgeben, nähert sich der Buddha Ratnasūrya der Stadt Sudaršana,<sup>637</sup> wo der Fürst Sudaršana<sup>638</sup> regiert. König und Bewohner glauben, ein mächtiges Heer falle ein, um die Stadt zu vernichten. Sie beschließen, zwei Wächter entgegenzusenden. Als diese den Buddha Ratnasūrya erkennen, wollen sie in dessen Dienst eintreten und Mönche werden. Der Buddha erfüllt ihren Wunsch (Z. 131—132):

<sup>634</sup> SHŌGAITO liest *ülän-lig* (S. 52 Z. 81) „reichlich bewachsen [*shigetta*]“ mit Hinweis (S. 84 Anm. 80) auf RADLOFFS *ülän-lü* „mit Gras bewachsen, grasreich“ (*R I*, 1847). In der Tat heißt im Tat. *ülän* „Gras“ (vgl. *Tat.-russk. slov.* 750 a), doch lautet das Wort im Uig. *öläng* (*ED* 147 b). Nach Feststellung von K. THOMSEN bleibt im Tat. -ŋ erhalten (PhTF I, 413), so daß hier eine Sonderentwicklung anzunehmen ist (vgl. G. DOERFER: *UJb* 45 [1973], 204), auf die ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen kann, vgl. noch SEVORTJAN *Glasnye* 527 f. Hier steht aber geschrieben *'wyl'-lyk*, zu lesen *ülä-lig*. In *ülä* sehe ich eine palatale Variante zu *ula* „Wegzeichen“ (nach K in *ED* 126 b), als Bestätigung dieser Annahme kann *bälgülüg* des folgenden Halbsatzes gelten, aber auch ein Beleg in dem unpubl. Fragment U 4991 Z. 12 *yol oruq ülä blgü* „Weg (Hend.) und Zeichen (Hend.)“; vgl. noch unpubl. Mainz 713 Z. 6 *čambu sögüt blgü-lüg* „[mit (fehlt in der Hs. das Instrumentalsuffix?)] Jambu-Bäumen versehen.“

<sup>635</sup> Vgl. SHŌGAITO *Uig. bunken* I S. 84; *SH* 376 a: „最後生 [*zui hou sheng*] The final body, or rebirth, that of an arhat, or a bodhisattva in the last stage“; NAKAMURA 445 c (skr. *carama-bhavika*).

<sup>636</sup> Vgl. Anm. 634.

<sup>637</sup> Z. 91; vgl. *SH* 368 b: „善見城 [*shan jian cheng*] Sudaršana, the city beautiful, the chief city, or capital, of the thirty three Indra heavens.“ Hier ist allerdings eine irdische Stadt gemeint.

<sup>638</sup> Z. 93. Während im Falle des Stadtnamens die uig. Form *sudaršan* ist, lautet sie für den homonymen Personennamen *sudaršani*, zu dieser Art von Differenzierung vgl. SHŌGAITO *Uig. bunken* I S. 15—16.

*olar-niŋ ymä sač-lar-i saqal-lar-i kändün tüšüp ·*  
*oşaqi kädmiš ton-lar-i karš-a ton bolup ·*  
*oşiq yariq qilič bilik-lär-i pađir čingrađyu şađ-parişkar boldılar : :*

„Ihre Haare und Bärte fielen von selbst ab,  
 ihre früher getragenen Kleider wurden zu Kāśāya-Gewändern,  
 Helm, Panzer, Schwert, ihre Ausrüstungsgegenstände, wurden Bet-  
 telschale, Rasselstab, die *şađ-parişkāra*.“

Die beiden Wächter, nunmehr Mönche, bitten den Buddha, ihnen die  
 Rückkehr nach Sudarśana zu erlauben, um von der Ankunft des Buddha  
 zu berichten. Als die Sudarśana-Einwohner ihrer ansichtig wurden, staun-  
 ten sie sehr (Z. 149—151):

*nä üčün yulidip sač-ingizlar-ni saqal-ingizlar-ni ·*  
*nägülük kädtingizlär boduy-luy ton-uy ·*  
*nägü turur olar-niŋ iş-lär-i ködüg-lär-i ·*  
*näng inčip tidilmadin sözlänglär tip : :*

„Warum habt ihr Haare und Bärte abrasiert?  
 Wieso habt ihr gefärbte [Mönchs]-Gewänder<sup>639</sup> angezogen?  
 Wie stehen die Angelegenheiten (Hend.) von jenen?  
 Ohne irgendwie gehindert zu werden, erzählt!“

Auf den freudigen Bericht der Ankömmlinge hin beschließen die Bewohner,  
 dem Buddha entgegenzugehen (Z. 160—161):

*ađi ködrülmiš-lär-niŋ yirdinčü-tä ün-mäkingä ·*  
*arđuqraq alp tuşyalı bolıuluq ärür ·*  
*at-liy yanga-liy qangli-liy yadaγ-in ·*  
*alqu-ni bildäči burxan baxši-qa baralim tip ·*

„Es ist äußerst schwer, den Buddhas begegnen zu können,  
 wenn sie auf der Welt in Erscheinung treten.  
 (Deshalb) wollen wir, auf Pferden, Elefanten, Wagen (oder)  
 zu Fuß, dem allwissenden Buddha-Guru entgegengehen!“

Als sie daraufhin des Buddhas und seiner großen Schar ansichtig werden,  
 entsteht in ihnen ein tiefer Glaube, und sie werfen sich nieder. Voller Ver-  
 ehrung fragen sie nach dem Befinden des Buddhas nach dieser langen Reise,

<sup>639</sup> Vgl. SH 304 b: „染(色)衣 [ran (se) yi] Dyed garments, i.e. the kaśāya of the early Indian monks, dyed to distinguish them from the white garments of the laity.“

sie laden ihn und seine Gefolgschaft in einen Hain ein. Der König hat Sorge, wie man für 40 Millionen (*koṭi*) Speisen bereiten kann. Die beiden Ausgesandten, die Mönche geworden waren, beruhigen den König mit dem Hinweis auf die 100 000 (*on tūmān*) Śreṣṭhin (*bayayut*), die gut und gern die Gäste bewirten können. Am folgenden Tag führt man den Buddha und seine Schar in die Stadt. Nach der Speisung predigt der Buddha. Durch ein Lächeln gibt er kund, daß die beiden Mönche, der König und die 100 000 Śreṣṭhin die Vyākṛti erlangt haben.

2. (Z. 219—239) Wie schon bei K 1 (vgl. S. 259) kann man auch hier die Anwendung in zwei Abschnitte gliedern:

a) (Z. 219—225) Gemäß dem Beispiel Sudarśanas wird den Zuhörern empfohlen, Lobpreisungen zu rezitieren und Verehrungsdienste darzubringen.

b) (Z. 226—239) Für den Fall, daß man in dieser Zeit (*bo tuš-ta*, Z. 228) die Vyākṛti noch nicht erlangen kann, wird man auf Grund der Verdienste, die man sich durch Verehrung und Lobpreisungen erwirbt, die Voraussetzungen schaffen, um mit Maitreya, dem Buddha der Zukunft, zusammenzutreffen. Durch Verehrung und Dienst für diesen Buddha wird man von ihm die Vyākṛti erwerben. So bestehen sichere Ursachen für das Ausruhen (*tīṇyuluq*) im Nirvāṇa.

### K 3 Prasenañjit zur Zeit Śākyamunis

Auch das dritte *Avadāna*, Z. 241—346, hat den gleichen Aufbau wie K 1 und K 2. Auf die schon erörterte Einleitungsformel folgen 1. die Erzählung aus der Vorzeit (Z. 244—308) und 2. die Anwendung für die gegenwärtige Zeit (Z. 309—346).

1. (Z. 244—308) In dieser Geschichte der Vorzeit tritt der Buddha Śākyamuni als im Jetavana weilend auf (Z. 244—256).

*adil adruq arıy-ı sāmāki ·*

*arši-lar quvray-ınga turγuluq ārip ·*

*adınçıy tangısug vusdan<sup>640</sup> yimiš-lik-lār-i ·*

*amrilmış kongül-lüg-lār-kä ok ärgülük : :*

*čidri äsri ärdini-lärin idilmış ·*

*činkirdü arıy süzük burxan-lar uluš-ı tidmiş ·*

*čit tigın-ning yimiš-lik-i ·*

*čidavan sngram-ta yrliqayur ärti : :*

<sup>640</sup> Statt SHÖGAIOS *yusdan* (Z. 254): *vusdan* könnte wie *yimišlik* „Garten“ o. ä. bedeuten, deshalb denke ich an np. *bostān* „Garten“, vgl. sogd. *βwōstn* (u. a. *GMS* § 1118).

„Er geruhte im Jetavana-Samghārāma zu sein,  
 dem Garten des Prinzen Jeta,  
 der genannt wird ,mit verschiedenen (Hend.) Juwelen  
 ausgeschmücktes, wahrhaftiges, reines (Hend.) Buddha-Land‘,  
 dessen vorzüglicher (Hend.) Hain (Hend.)  
 der Schar der R̥ṣis Aufenthaltsort ist,  
 dessen wunderbare (Hend.) Gärten (Hend.)  
 Wohnstätte sind denen, die besänftigten Sinnes sind.“

Zu dieser Zeit kamen der König Prasenajit und seine Minister überein, eine große Speisung für Buddha und seine Mönche zu veranstalten. Selbst bis zu den Bettlern sollten alle Einwohner der Stadt Śrāvastī dazu beitragen. Ein entsprechender Befehl, als Wunsch des Königs Prasenajit, der Angesehenen und Notabeln mit Anāthapiṇḍaka an der Spitze ausgegeben, wurde in den Straßen der Stadt ausgerufen. Alle kamen ihm nach. (Z. 257—285). Nach der Speisung predigt Buddha, der dazu den Wunsch aller Anwesenden gespürt hatte, ihrer Auffassungsgabe gemäß. Sie fielen vor dem Buddha nieder mit dem Gelübde, nicht wieder aufzustehen, bevor sie nicht die Vyākṛti erhalten hätten. Buddha verkündet ihnen, daß sie einst Buddha \*Śūnyarāja sein werden.<sup>641</sup>

2. (Z. 309—344) Die „Anwendung“ besteht wie bei den anderen *Avadānas* aus zwei Teilen:

a) (Z. 309—327) Verehrungen und Dienst zu erweisen den Buddhas und Predigenlassen der Mahāyāna-Sūtras erbringen das notwendige Puṇya, um wie Prasenajit der Vyākṛti teilhaftig zu werden.

b) (Z. 328—344) Falls man auf Grund widriger Zeiten jetzt nicht die Vyākṛti erhält, werden die Verdienste zu einer Wiedergeburt im Reinen Land Maitreyas führen.

Eine ausführliche Analyse dieses Abschnitts, der wegen seiner Zeitbezogenheit und der Erwähnung der politischen Gliederung im uigurischen Königreich von Qočo zur Mongolenzeit besonderes Interesse verdient, wird an anderer Stelle erfolgen.<sup>642</sup>

Die Verwendung der zahlreichen chin. Zeichen im uig. Text legt die Vermutung nahe, daß der Uigure nach einer chin. Vorlage gearbeitet hat. In keinem Fall konnte bisher jedoch ein entsprechender Text nachgewiesen werden. Wie dem auch sei, man dürfte den uig. Texten zweifellos einen

<sup>641</sup> S. 76, Z. 304 空王如來 [*kong wang ru lai*].

<sup>642</sup> P. ZIEME, *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Kolo-  
 phone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien* [im  
 Druck].

hohen Grad von Originalität beimesen. Das betrifft ganz besonders die Abschnitte der „Anwendung“ auf die jetzige Zeit, wo mehrere Verse auf die uig. Verhältnisse zugeschnitten sind.

Schließlich sei noch kurz ein Problem erwähnt. Im Epimythion zur 1. Erzählung wird dem Gläubigen eine Geburt in der Sukhāvati in Aussicht gestellt, während die entsprechenden Abschnitte nach der 2. und der 3. Erzählung auf den zukünftigen Buddha Maitreya verträsten. Wie K. FUJITA meint, braucht dies aber keinen prinzipiellen Gegensatz darzustellen, denn „there can be doubt that the two doctrines [Wiedergeburt in der Sukhāvati oder in Maitreyas Tuṣita] are in the same category“.<sup>643</sup>

#### K 4 Reṇu zur Zeit des Buddhas Kṣemaṃkara

Auf die S. 258 f. behandelte Einleitungsformel folgen in der unpubl. Handschrift T II Y 58 (Mainz 713) wie in den anderen *Avadāna*-Texten 1. eine Erzählung aus der Vorzeit (Z. 2–29) und 2. die daraus folgende Anwendung auf die Jetztzeit (Z. 29–71). Im Gegensatz zu der Dunhuang-Hs. der *Avadānas* enthält Mainz 713 Brāhmī-Bestandteile, teils mit Übersetzung, teils als integraler Teil des uig. Wortlauts. Damit dürfte dieses Gedicht in der Tradition stehen, die man kurz als Sanskrit-Renaissance bezeichnen könnte.<sup>644</sup> Anders als bei den Bestandteilen in chin. Schrift, für die stets die uig. Wörter eingesetzt wurden, war die Verwendung der Brāhmī-Schrift in dieser und anderen Hss. nur ein Zeichen von besonderer Gelehrtheit für die Schreibung von Wörtern, die dem Sanskrit entlehnt sind. Eine Edition dieser Hs. muß einer gesonderten Publikation vorbehalten sein,<sup>645</sup> hier seien nur einige Verse zitiert.

(Z. 3–6)

tōzi bišmīš qutluy-lar-niŋ törügü-singä ·  
 tükämiš [bodist]v-lar-niŋ blgürgü-singä ·  
 tört-li iki paramit-lar-niŋ [qilil]yu-singa  
 tözgül[rinčsiz] b[urxa]n qutli-niŋ bululyu-singa ·  
 tüz yaraši 'ängäyü orunü [ornay]i bolmīš  
 ja na pa di-lar-niŋ arasinta  
 čavīqu kükülü ad[rum]iš  
 čambu sögüt blgü-lüg b[olmīš ärti]

<sup>643</sup> K. FUJITA, *Pure Land Buddhism and the Lotus Sūtra*: Indianisme et bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte, Louvain-la-Neuve 1980, S. 129.

<sup>644</sup> Vgl. RÖHRBORN, *Das altindische Lehngut* (vgl. Anm. 119), S. 340.

<sup>645</sup> Teile dieser Handschrift wurden ediert von J. P. LAUT, *Bemerkungen zur spät-ugurischen Handschrift Mainz 713* (T II Y 58): ZDMG 133 (1983), S. 263–272.

Als genau passender, besonderer Ort (Hend.),  
 wo die Āryas hervorkommen, deren Wesen gereift ist,  
 wo die vollkommenen Bodhisattvas erscheinen,  
 wo die sechs Pāramitās [getan] werden,  
 wo die unergründliche Buddhaschaft (*samyaksambodhi*) erlangt wird,  
 ist der unter den Janapadas<sup>646</sup>  
 berühmte (Hend.) und ausgezeichnete (?)  
 Jambu-Baum erschienen.

(Z. 7—9)

*ažnu ažunlardağı ariy buyan-lar-niing*  
*a ti pa ti bal ärksinmäk-lig küči ü[zä]*  
*ariy čamsiz ašay-liy*  
*amrilmış yavalmış ärig-lig*  
*irtäki xan-lar-tin adr[umış]*  
*[re nu a]tlüy ilig bäg bolur ärti .*

Es gab den durch die Adhipatibala-Macht<sup>647</sup>  
 der in früheren Existenzen (erworbenen) reinen Verdienste  
 reinen, schmutzlosen Āśaya<sup>648</sup> seienden,  
 friedlichen, sanften Gebahrens seienden,  
 die früheren Könige übertreffenden  
 [Reṇu ge]nannten Herrscher.

Der in dieser Zeile fehlende Name des Königs kommt noch an zwei weiteren Stellen vor, wo (Z. 19 und 27) er (br.) *re nu* geschrieben wird.<sup>649</sup> Da seine Gattin *Prabhāvati* (Z. 11: *amraq sävār* (br.) *pra bha va ti atly qunčuy-ï bolur* „er hat eine geliebte (Hend.) Gattin namens Prabhāvati“) heißt, denkt

<sup>646</sup> Die Brāhmī-Schreibung könnte eine Wiedergabe der im Uig. eingebürgerten Form *čanapadi* < skr. *janapada* „Landesbewohner“ sein, doch gilt es zu bedenken, daß *Edg.* 237 b bereits für das buddh. Sanskrit *janapadi* „countryman, man of the country“ verzeichnet.

<sup>647</sup> Vgl. in uig. Schrift bei SHŌGAIŌ *Uig. bunken* I S. 42 Z. 8: *adipađibal ärksinmäk-lig* 力 [küč]-intä. SHŌGAIŌ will in *a.* den rel. Terminus *adhipati-phala* (vgl. S. 82 Anm. zu Z. 8) sehen: „dominant fruition“ (*Edg.* 13 b), „增上果 Adhipatiphala, aggregate effect produced by the karma-hetu“ (*SH* 361 b). Merkwürdig ist, daß in beiden Fällen als uig. Übersetzung *ärksinmäk-lig küč* folgt, woraus man auf skr. *adhipati-bala* schließen kann. Das Beispiel zeigt übrigens, daß man der Brāhmī-Schreibung der Einsprengsel nicht vertrauen kann.

<sup>648</sup> Vgl. *UW* sub *ašay*, skr. *āśaya* „seat; resolution; resolute intention; intentions; mentality“ (CONZE Materials 114).

<sup>649</sup> MALALASEKERA II, 750 f.; AKANUMA 331 b, 545 a. In der vedischen Literatur ist *Reṇu* ein Sohn des *Viśvamitra*.

man auch an die berühmte Liebesgeschichte von Kuśa und Prabhāvati, die im *Jātaka* 531<sup>650</sup> erzählt wird. Die vorliegende Erzählung endet mit dem Bericht, daß Reṇu und Prabhāvati infolge ihrer verdienstvollen Taten vom Buddha Kṣemaṃkara (br. *kṣe ma ṅka ri*, Z. 15, 20, 24, 28) die Vyākṛti erhalten haben.

(Z. 25—26) *kin käligmä öd-tä qolu-ta yuz ygrmi yaš-līγ yalnguq [ar]a-sīnta alp śakimuni atly burxan yirtinčü-tä blgürgäy-sn tip viyakrit alqış* „die Vyākṛti-Prophezeiung: „In der später kommenden Zeit (Hend.) wirst du unter den 120 Jahre (lebenden) Menschen als Buddha, Tapferer Śākyamuni genannt, auf der Welt erscheinen!“<sup>651</sup>

## L *Jātakas* und verwandte Texte

Während die meisten *Jātaka*-Texte eine Mischung aus Gāthās und Prosa sind, entstammen die folgenden Stabreimgedichte ausschließlich solchen Handschriften oder Drucken, die nur Verse enthalten.

### L 1 Fragmente einer *Jātaka*-Sammlung

13 Blockdruckfragmente erwiesen sich als Teile einer *Jātaka*-Sammlung, die nur Verse enthält. Der Blockdruck war so eingerichtet, daß im oberen Teil auch Illustrationen angebracht waren. Verschiedentlich wurde auf die Existenz dieser Zeichnungen schon hingewiesen,<sup>652</sup> doch blieben die Texte bisher weitgehend unberücksichtigt.<sup>653</sup> Vier der erhaltenen Bilder konnten inhaltlich bestimmt werden: *Mūkapaṅgu*, *Goldgazelle*, *Hasti-* und *Hasen-Jātaka*.<sup>654</sup> Nur wenige Verse sind vollständig erhalten, aber auch aus diesen Bruchstücken geht hervor, daß der Blockdruck verschiedene *Jātaka*-Erzählungen umfaßt haben mußte. Im allgemeinen besteht zwischen Text und Bild keine Kongruenz. Als Beispiel sei eine der wenigen vollständigen Strophen gegeben (Abschnitt a, Z. 1—4):

*bulung-tin yingaqdīn yīpar-ča*

*bolmīš ädgü-lüg bägdinim :*

*bodistv ärkän öngrü ötdä :*

*boltunguz tavišyan äl'özlüg : :*

Von Ecken und Enden wie Duft

geworden (seid Ihr), mein gütiger  
Herr !

Bodhisattva seiend, in früherer Zeit  
wart Ihr erschienen mit einem Ha-  
senkörper.

<sup>650</sup> CHAVANNES *CCC*, Bd. 4, S. 133 (Nr. 81).

<sup>651</sup> Vgl. Maitr. Taf. 142 recto 25—28 (*BT IX*, Bd. 1, S. 104).

<sup>652</sup> v. GABAIN *Drucke* S. 25; v. GABAIN *Wort und Bild* S. 110.

<sup>653</sup> Jetzt *BT XIII* Nr. 1.

<sup>654</sup> *BT XIII* Nr. 1. Einleitung.

L 2 *Viśvantara-Jātaka* (1)

Die Legende vom Prinzen Viśvantara war als Muster der Freigebigkeit in der buddh. Malerei, Skulptur und Literatur ein beliebtes Thema.<sup>655</sup> Mehrere Fragmente eines illustrierten Blockdruckes, von dem einzelne Stücke schon publiziert waren, wurden in *BT* XIII Nr. 2 zusammengestellt. Auch hier sind nur wenige Verse gut erhalten, z. B. Z. 37—40:

<b>bo sav-iy äšidip manda[r]i :</b>	Als Mandari diese Worte hörte,
<b>bodistv tigin-kä sözläti :</b>	sprach sie zum Bodhisattva-Prinzen:
<b>bođuçaq-larim-niŋ garni ačmiš :</b>	„Der Magen meiner Kinderchen ist hungrig,
<b>bolar-qa aš alip kälä[yi]n :</b>	ich will ihnen Speise holen.“

L 3 *Viśvantara-Jātaka* (2)

Drei Fragmente einer Hs. auf großem Pustaka-Format, diesmal jedoch ohne Zeichnungen, konnten als eine andere Version des *Viśvantara-Jātaka* bestimmt werden.<sup>656</sup> Als ein Beispiel sei die Strophe gegeben, die Mandaris Klage über Viśvantara einführt, der, um die Seinen vor dem Hunger zu bewahren, aus seinem Oberschenkel Fleisch herausgeschnitten hatte und nun vor Schwäche nicht die Wanderschaft fortsetzen konnte (Z. 73—76):

<b>anaz umuy-suz mandari :</b>	Die hoffnungslose (Hend.) Mandari
<b>amraq öz bägi tigin-niŋ :</b>	leckt des Prinzen, ihres geliebten Herrn,
<b>aqmış-ča qan-ların yaly[ayu]r :</b>	Blut, soviel wie es fließt.
<b>anday tıp taqşuru [s]iqdati :</b>	Solches dichtend, wehklagte sie:

Die Klage selbst, mir noch z. T. unverständlich, lautet (Z. 77—80):

<b>küsänčig iduq körklüg-i :</b>	„O erwünschter, heiliger Schöner!
<b>küdän qilip mu qođdung sn :</b>	Hochzeit gemacht, hast du (mich) verlassen?
<b>körgüsüz yaviz öng ar-a :</b>	Mitten in die unansehnliche, schlechte Steinwüste
<b>körä qilip mu yatdıng sn :</b>	bist du gefolgt (?) und hast dich niedergelegt?“

<sup>655</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 2. Einleitung.

<sup>656</sup> *BT* XIII Nr. 3.



## L 4 Die Erzählung vom gezähmten Elefanten

Einige Bruchstücke einer uig. Hs. konnten als Teile einer uig. Version der Erzählung von König Prabhāsa und dem Elefanten<sup>657</sup> festgestellt werden,<sup>658</sup> ohne daß es gelungen ist, eine direkte Vorlage für den uig. Wortlaut zu finden. Möglich ist natürlich auch die Annahme einer Originaldichtung nach vorgegebenen Motiven aus der *Jātaka*-Erzählung. Bemerkenswert ist, daß einige Passagen in dem *Buddhacarita*-Blockdruck wiederzufinden sind. Im Mittelpunkt der erhaltenen Fragmente steht die Szene, wo der Elefantepfleger (*yangācī*) zum Beweis seiner erfolgreichen Zählung Eisenkugeln herstellen läßt, die, glühend gemacht, der Elefant mit seinem Rüssel aufnehmen soll. Dazu zitiere ich folgende Strophe

(Z. 32—35):

(BT XIII Nr. 5. 212—215)

yalar oq tög tām[ür]-ü[g]

[yala]r oot tög tāmīr-ig :

yigil tip kälürdi :

y-a [yigil tip kälürdi :]

yaşuqin bilinip ol yanga

[yaz]uq-ın bilinip ol y[ang]a :

yaşın aq[i]du oq siz[ ]

yaş-ı aq[ : ]

Das wie flammendes Feuer (seiende) Eisen  
brachte er, sprechend: iß!  
Jenes Elefanten Sünde erkennend,  
ließ er seine Tränen strömen.

L 5 Unidentifizierter *Jātaka*(?)-Text

Die Rückseite des Fragments T III 62—1004 (Ch/U 6956) enthält das Ende eines Stabreimgedichts, von dem keine Zeile komplett vorhanden ist.<sup>659</sup> Die Wendung *alp särgülük čadik* (Z. 8) „schwer zu ertragende *Jātaka*-[Taten]“ genügt nicht, um weiterführende Aussagen über den möglichen Inhalt des Gedichts treffen zu können.

L 6 Unidentifizierter *Jātaka*(?)-Text

Die Erwähnung mehrerer Tiere (*adiγ* „Bär“, *bičīn* „Affe“, *arslan* „Löwe“, Z. 9) läßt die Vermutung zu, daß das schlecht erhaltene Blockdruckfragment T III M 225 (Mainz 215)<sup>660</sup> aus einem uig. *Jātaka*-Text stammen könnte.

<sup>657</sup> BT XIII Nr. 4. Vgl. D. SCHLINGLOFF, *König Prabhāsa und der Elefant*: Indologica Taurinensia 5 (1977), S. 139—152.

<sup>658</sup> BT XIII Nr. 4. Textparallelen finden sich im *Buddhacarita*-Blockdruck, BT XIII Nr. 5.

<sup>659</sup> BT XIII Nr. 10.

<sup>660</sup> BT XIII Nr. 11.

M *Buddhacarita* und verwandte TexteM 1 *Buddhacarita*

Unter den in Versform geschriebenen Buddhabiographien kommt dem *Buddhacarita* des ind. Dichters Āśvaghoṣa zweifellos der höchste Rang zu.<sup>661</sup> Eine beträchtliche Anzahl von Blockdruckresten, die zu 19 Textabschnitten (a-s) gruppiert wurden, scheint einer uig. Dichtung anzugehören, die dem Titel (*budačarit*) und auch dem Inhalt nach dem berühmten *Buddhacarita* entsprechen oder nahestehen dürfte.<sup>662</sup> Die meisten Abschnitte sind sehr bruchstückhaft überliefert, einigermaßen verständliche Strophen über die Verführungskünste von Māras Töchtern können die Meisterschaft des unbekannteren uig. Dichters erahnen lassen.

(Z. 15—26)

<i>altun-luy sīruq tąg är b[o]dluy :</i>	Von männlicher Statur wie ein goldener Stab,
<i>a[ ] aprī t[ä]g in bil-[lig] :</i>	[mit] weiten Hüften wie [ ] Weites,
<i>ampar yimiš tąg irin-lig :</i>	mit Lippen wie Mango-Früchte,
<i>amuli yinčü tąg tözlig [ : ]</i>	von Natur wie <i>amuli</i> -Perlen.
<i>kümüş-lüg qalqan tąg kögüzlüg :</i>	Mit einem Busen wie ein silberner Schild,
<i>kumut xua toγurčüq-ï tąg äm[iglig] : :]</i>	[mit] Brustwarzen wie Knospen der Kumuda-Blume,
<i>goxar tilämiš tąg qaraq-lïγ :</i>	mit Augäpfeln, wie Juwelen gewünscht,
<i>gösar čintan tąg kyü yid-[lïγ] : :]</i>	mit Ruhm-Düften wie Gosāracandana.
<i>kalavink quš tąg ätinlig :</i>	mit Stimmen wie von Kalaviṅka-Vögeln,
<i>karšan rađa aradı atly qızları[γ]</i>	(diese) Kṛṣṇā [= Trṣṇā ?], Rati (und) Arati genannten Mädchen
<i>kälürüp šmnu üksintä :</i>	ließ Māra vor sich kommen;
<i>k(ä)ntü özi sözläti inča tip [ : :]</i>	er selbst sprach so:

<sup>661</sup> YI JING schreibt über dieses Werk: „It is widely read or sung throughout the five divisions of India, and the countries of the Southern Sea. He [i.e. Āśvaghoṣa] clothes manifold meanings and ideas in a few words, which rejoice the heart of the reader so that he never feels tired from reading the poem. Besides, it should be counted as meritorious for one to read this book, inasmuch as it contains the noble doctrines given in a concise form.“ (J. TAKAKUSU, *A Record of the Buddhist Religion*, Oxford 1896, S. 166).

<sup>662</sup> BT XIII Nr. 5.

M 2 Begegnung mit einem Kranken  
(Fragment aus einer Buddhavita?)

Die Zuordnung des Fragments Ot. Ry. 5295, 5296, das von A. HANEDA und N. YAMADA als Faksimile veröffentlicht wurde,<sup>663</sup> zu einem Buddha-leben ist nicht sicher.<sup>664</sup> Solange nicht weitere Fragmente dieses Gedichts auftauchen, läßt sich über diese Vermutung kaum hinauskommen. Eine Strophe sei als Beispiel gegeben (Z. 10—13):

<i>alti kün tu[ ] yitinč kün</i>	Sechs Tage [ ], (am) siebten Tag
<i>ađi kötrülmiš baxšimaz .</i>	ist unser Guru, dessen Name erha- ben ist,
<i>a[ ] ilig-kä baryalı .</i>	um [ ] zum König zu gehen,
<i>amr[ ] 'äriğintin taşıqtı. :</i>	aus seiner [ ] Stätte herausgegan- gen.

M 3 Ajātaśatru-Legende

Ajātaśatru, zunächst Buddhas Feind, wurde später zu seinem eifrigen Anhänger. Diese Legende führte dazu, daß später Ajātaśatru als Beispiel für übelhandelnde Könige zitiert wird, die durch Buddhas Lehre bekehrt wurden. 7 Zeilen einer kursiv geschriebenen Hs. stammen möglicherweise aus einer Einleitung zu einem unbekanntem Werk.<sup>665</sup>

M 4 Unidentifizierter Text

Das Fragment T I 1044 (Ch/U 7189) ist auf der Rückseite mit 15 uig. Zeilen beschrieben, die sich zu 30 Versen gruppieren lassen. Zahlreiche Lücken, die dadurch entstanden sind, daß oben 2—3 cm fehlen, erschweren das Verständnis des Gedichts und erlauben vorerst keine Identifizierung.<sup>666</sup> Als Beispiel führe ich die folgende Strophe (Z. 3—6) an:

<i>qamay burxan-lar iš-lärin</i>	Alle Buddha-Taten
<i>qalisiz [barča išlä]miš :</i>	restlos [gänzlich] hat er [getan].
<i>qalisiz nirvan-qa kirgäli :</i>	Um in das restlose Nirvāṇa einzu- gehen,
<i>xan [inča aytu] yrlıqap : :</i>	hat der König [so zu sprechen (?)] geruht.

<sup>663</sup> HANEDA—YAMADA, Taf. 24.

<sup>664</sup> BT XIII Nr. 6.

<sup>665</sup> BT XIII Nr. 7.

<sup>666</sup> BT XIII Nr. 8.

## M 5 Unidentifizierter Text

Der Text des Fragments T II 601 (U 2475) konnte zwar zu Stabreimversen geordnet werden, doch fehlen jegliche Anhaltspunkte für eine Identifizierung des Gedichts.<sup>667</sup> Da keine Strophe vollständig überliefert ist, verzichte ich hier auf ein Zitat.

## N Die Güte von Mutter und Vater ist gewichtig

Neun Handschriften oder Drucke unterschiedlichen Umfangs gehören zu einem umfangreichen uig. Gedicht,<sup>668</sup> das vermutlich eine Nachdichtung eines chin. Werkes mit dem Titel 父母恩重 *fu mu en zhong* ist. Die im Taishō Tripitaka überlieferte Schrift 2887 *Fu mu en zhong* 經 *jing* kommt jedoch als unmittelbare Vorlage nicht in Betracht. Die in London aufbewahrten Dunhuang-Texte dieser Gattung<sup>669</sup> konnte ich bisher nicht einsehen. Hauptthema des uig. Gedichts ist die in der chin. Vorstellungstradition wurzelnde Pietät der Kinder den Eltern und den Älteren gegenüber. Eine ausführliche Inhaltsangabe wurde in der Einleitung zu BT XIII Nr. 12 gegeben. Aus dem Abschnitt über die Mutterqualen seien folgende Verse zitiert (Z. 80—89):

*tuγa qilinčly özky-ämz*

*tolγanmüš k[iči]g ögümüz*

*tuγum ažun tutmüšimta :*

*tumluγta isig-dä ämgänip*

*toquz ay on k[ü]n kötürüp*

*tolγatu tuγurtunguzlar :*

*tuγtumuz ärsär ögüčümüz*

*tozdin topraq-tin örü alip*

*tolp ät'özümüz[n[i] yup*

*torqu-ta išgirti-dä yorgäding :*

Wir selbst haben durch (?) die Geburts-Tat (?)

unsere k[lein]e Mutter gequält.

Als wir die Geburts-Existenz erhielten,

habt Ihr in Kälte und Hitze gelitten, neun Monate und zehn Tage habt

Ihr (uns) getragen

und (dann) unter Qualen geboren.

Als wir geboren waren, hat (uns) unser Mütterchen

aus Staub und Erde emporggenommen,

unseren ganzen Körper gewaschen und in Seide (Hend.) gehüllt.

<sup>667</sup> BT XIII Nr. 9.

<sup>668</sup> BT XIII Nr. 12.

<sup>669</sup> GILES *Catalogue* Nr. 6120 (3), 6165, 7179 (3) und 6167 (1).

## O Alphabetisches Gedicht

Das von R. R. ARAT als *ETS* Nr. 11 edierte Gedicht aus der Sammelhandschrift aus Dunhuang umfaßt 21 Vierzeiler, deren Stabreime der Anordnung des uig. Alphabets<sup>670</sup> folgen. Diese auferlegte Form zwang den uig. Dichter zur Aufnahme einer beträchtlichen Zahl von Fremdwörtern, die in einigen Strophen etwa die Hälfte der verwendeten Wörter bilden (2 *vi-*, 4 *va-*, 10 *ma-*, 11 *na-*, 14 *ča-*, 16 *ša-*, 18 *la-*, 19 *ša-* [weil es fast keine mit *ža-* anlautenden Wörter gibt, griff der Dichter wieder auf *ša-* zurück], 20 *ma-*). Die Schwierigkeit, mit *ra-* anlautende Wörter zu finden, umging der Autor in Strophe 15, daß er dafür auf *a-* anlautende wählte, wobei er von der Ähnlichkeit des Schriftbildes ausging. Den größten Anteil unter den Fremdwörtern bilden erwartungsgemäß solche aus dem Sanskrit, die i. a. in der im Uig. üblichen Form auftreten. Die „korrekte“ Skr.-Form von *śanta* (20b) aus skr. *śānta* „Frieden“ erklärt sich aus dem Endreim (*anta*, *śanta*, *yanta*, *qanda*). Bemerkenswert ist die Übernahme von skr. *vandāmi* „ich verehere“ (1. P. Sg. Präsens) in 4d. Bisher konnten folgende Fremdwörter (Lehnwörter?) aus dem Mong. bestimmt werden: *nasu-ta* (11a) < mong. *nasuda* „für immer, auf ewig“,<sup>671</sup> *namla-* (11c) <? mong. *namna-* „to shoot with a bow“,<sup>672</sup> *narin* (11d) < mong. *narin* „careful, thorough, elaborate“,<sup>673</sup> *qaraču* (21b) < mong. *qaraču* „Volk“,<sup>674</sup> *yirya-* (21c) < mong. *ŷirya-* „sich freuen, zufrieden sein“. <sup>675</sup> Diese Schicht mong. Lehnwörter beweist eindeutig, daß das Gedicht erst in der Mongolenzeit (13./14. Jh.) entstanden ist. Auch zwei np. Lehnwörter konnten bemerkt werden: *čama* (14c) < np. *čāme* „Kleid“,<sup>676</sup> *xasda*, in *ETS* unübersetzt gelassen, (6d) < np. *xaste* „verwundet, betrübt“,<sup>677</sup>

Innerhalb der uig. Literatur stellt das „Alphabetische Gedicht“ ein Unikum dar, man darf jedoch vermuten, daß andere zentralasiatische Literaturen als mögliche Vorbilder in Betracht kommen. Bei den Manichäern waren Hymnen beliebt, in denen jeder Vers oder jede Strophe mit einem anderen Buchstaben in der Reihenfolge des ABC begonnen wurde. Derartige Ge-

<sup>670</sup> Vgl. S. 349.

<sup>671</sup> Freundlicher Hinweis von S. TEZCAN.

<sup>672</sup> LESSING 563 a.

<sup>673</sup> LESSING 566 a.

<sup>674</sup> *TMEN* I, Nr. 274, S. 398: „Wie aus den zitierten Texten ersichtlich, bezeichnete *qaraču* sowohl 'das einfache Volk', wie auch speziell alle Nichtčingisiden, selbst wenn diese Emire waren.“

<sup>675</sup> Vgl. GENG—HAMILTON S. 33.

<sup>676</sup> Freundlicher Hinweis von S. TEZCAN.

<sup>677</sup> Vgl. np. *xaste* „verwundet, wund, betrübt“, F. WOLFF, *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin 1935, S. 321 b.

dichte sind aus dem Mp. und Parth. bekannt.<sup>678</sup> Letztendlich geht diese Formtradition auf die akrostichischen Dichtungen des Alten Testaments zurück.<sup>679</sup> Es sei hier nur noch hinzugefügt, daß etwa zur selben Zeit, in dem vom Islam geprägten Kulturkreis 'Āšiqpaša (1272—1333) ein osmanisches Gedicht nach der Reihenfolge des arabischen Alphabets verfaßt hat.<sup>680</sup> Abhängigkeiten lassen sich nicht feststellen.

Zweifellos war der Autor des Gedichts, das aus genannten Gründen mit Sicherheit als eine Originaldichtung anzusehen ist, ein Buddhist, doch erstreckt sich der Text auch auf Gegenstände, die außerhalb buddh. Betrachtungen liegen. Überhaupt kann man den Text nicht als ein geschlossenes Werk betrachten. Es scheint vielmehr, daß der Dichter in starkem Maße von den Reimwörtern für die jeweiligen Buchstaben abhängig war. Als Beweis für diese Annahme kann die 12. Strophe (*sa-*) dienen:

z<sup>681</sup> *uṣik-ning sav-ın unıdım saqınıp tapmazmı töläk ·  
sarılm-a yuräkım saqınu köräyin · sanga yaraγ-lıγ yöläk ·  
sangqadaz baxšım-ning sav-ınga öcäšmäng · sanga tängšü iläk ·  
sarvadyan bilig-ni tapmıš ärsär · sav-ında ıdzun i bäläk : :*

Die Worte für den Buchstaben s habe ich vergessen. (Daran) denke ich und finde keine Ruhe. Betrüb dich nicht, mein Herz! Nachdenkend will ich schauen nach einer dir gemäßen Stütze. Streite nicht gegen die Worte meines Gurus Saṃghadāsa! (Es brächte) dir gehörigen Tadel!<sup>682</sup> Hat man das Sarvajña-Wissen erlangt, möge man von(?) seinen Worten, o ja,<sup>683</sup> ein Geschenk senden!

<sup>678</sup> M. BOYCE, *The Manichaean Literature in Middle Iranian*, S. 73: „The bulk of MPers. and Parth. texts are hymns, composed in the same ancient tradition as the Avestan hymns; (...) In the Manichaean hymns, traditional forms are modified in some small respects. The abecedarian device, evidently of Semitic origin, is commonly used, i.e. each verse or line (or, rarely, each word) (S. 74) begins with a successive letter of the *abgad*.“

<sup>679</sup> Dem aramäisch-hebräischen Alphabet von 22 Buchstaben folgend, bestehen die meisten dieser akrostichischen Dichtungen aus 22 Doppelversen, vgl. Psalm 9+10, 25, 34, 37, 111+112, 119, 145; Klagelieder 1—4, Sprüche 31/10—31, wobei das 3. Klagelied die besonders kunstvolle Anordnung von  $3 \times 22 = 66$  Versen hat.

<sup>680</sup> A. ZAJĄCZKOWSKI, *Poezje stroficzne 'Āšiq-Paša*, Warschau 1967, bes. S. 8—9 (mit dem Hinweis auf ARATS *ETŠ* Nr. 11).

<sup>681</sup> Vgl. S. 349. Als 12. Buchstabe, der *s* sein sollte, steht *z* — das ist ein deutlicher Hinweis auf den Promiscue-Gebrauch der Grapheme /s/ und /z/.

<sup>682</sup> Zur Erklärung von *iläk* „Tadel“ vgl. ARAT *ETŠ* S. 389; zu *tängšü* vgl. sar.-uig. *tängši* „ravnyj, odinakovyj“ (S. E. MALOV, *Jazyk želtych ujuurov*, Alma-Ata 1957, S. 117).

<sup>683</sup> ARAT *ETŠ* 11<sub>96</sub>: *ıdzun-(l)ar*. Vergleicht man jedoch die nach *ıdzun* stehende Buchstabengruppe mit anderen *lar*-Schreibungen, muß man zu dem Schluß kommen, daß hier etwas anderes gemeint ist, vielleicht die Interjektion 'y = ay. Allerdings ist ein derartiger Gebrauch aus anderen uig. Texten nicht bekannt.

An vielen Stellen stehen dem Verständnis des Textes noch ungeklärte Wörter entgegen, die R. R. ARAT in seiner Erstedition meist unübersetzt gelassen hat. Im Rahmen dieser Arbeit können nicht alle Strophen behandelt werden, wenngleich dies eine reizvolle Aufgabe wäre. In welchem Maße das Gedicht verrät, daß sein Verfasser Buddhist war, möge die 5. Strophe (*sa-*) verdeutlichen:

*s ušik-ni saqīnu kōrsār · sansar-qa oqšayur özi ·  
 satv-a-lok tīnly yirtinčü-nüng · saqiy tąg ärmüz mu tözi [ · ]  
 saranlanmaq kkir-ig saqindači-nüng · sarīyaru turur közi ·  
 sandanak ärdini tąg · sadīy-siz ärmüz mu · sanggađi karaš-a-nüng  
 bözi : :*

Wenn man den Buchstaben *s* bedenkend ansieht, gleicht er selbst dem *Samsāra*. Ist nicht das Wesen des Sattvaloka (=) der Lebewesenwelt wie eine *Fata Morgana*? Das Auge desjenigen, der den Schmutz des Geizes bedenkt, wird gelb.<sup>684</sup> Ist nicht der Baumwollstoff des *Samghāṭi-Kāśāya*-(Gewandes)<sup>685</sup> unbezahlbar wie das *saṃdhānaka*-Juwel?<sup>686</sup>

Auch die 19. Strophe (*ša-*) ist ein gutes Beispiel für die buddh. Anschauung des Autors:

*š toqiyu šakar tąg tapīnyu ol · šangki čakravrt xan-qa ·  
 šarir-iy ayayu šakimuni-qa yukünü · šašimsiz sapilyu ol šan-qa ·  
 šaki-līy-lar ärži-si šarduli arslan šabi-līy alzun yan-qa ·  
 šat-paramit-iy šašimsiz tošyurup · sačyu ol nišvaniy tan-qa : :*

(Wenn man Verse mit) *š* schmiedet,<sup>687</sup> muß man wie Śakra dem Cakravartin-König Śaṅkha dienen. Die Reliquien verehrend und sich vor Śākyamuni verneigend, soll man sich unbeirrt rüsten für das Gute (?).<sup>688</sup> Der Rṣi der Śākyas, der Śārdūla-Löwe, möge Novizen<sup>689</sup>

<sup>684</sup> „Gelb werden“ als Zeichen des Kummers, vgl. LAUDE-CIRTAUTAS, *Gebrauch der Farbzeichnungen*, S. 67.

<sup>685</sup> MAUE—RÖHRBORN, *Ein zweisprachiges Fragment*, S. 215 (4).

<sup>686</sup> Skr. *saṃdhānaka* „zusammenfügend, heilend“ (MYLIUS 501 a), *saṃdhāna* „( . . . ) mixed or bell-metal (= *saurāṣṭra*) ( . . . )“ (MONIER—WILLIAMS 1144 c); oder skr. *saṃtānaka* „stretching, spreading ( . . . ) the blade of a knife or sword“ (MONIER—WILLIAMS 1142 a); unklar.

<sup>687</sup> *toqī-* „to hit“ ( . . . ) ‘to beat’ ( . . . ) ‘to weave’ ( . . . )“ (ED 467 a), vgl. Tefsīr: „to compose a story“ (vgl. A. K. BOROVKOV, *Leksika sredneaziatskogo Tefsira XII—XIII vv.*, Moskau 1963, 307).

<sup>688</sup> ? < chin. 善 *shan* „kušala“ (vgl. SH 368 b).

<sup>689</sup> Vielleicht ist *-līy* Fehler für *-larīy*.

an (seine) Seite aufnehmen! Die Śatpāramitā<sup>690</sup> unverwirrt erfüllend,  
soll man die Kleśas in den Morgenwind werfen!

Trotz einiger unklarer Stellen kann man der 20. Strophe (*ma-*) entnehmen,  
daß der Autor eindeutig Stellung bezieht gegen nichtbuddhistische Lehren:

**m-a** *uşik-ni mani-liγ tir-lār · mani tapmatim anta ·* :<sup>691</sup>  
**maran** *mišxa-ni manggal tir-lār · ma su tuđmaz ma santa ·*  
**m(a)** *xamat piyambar ar-a kirmiš · mani-siz oγri yan-ta ·*  
**manu** *lavkun-ni mantilmiš tir-lār · manisdan-ta mu ol nāmān ganda ::*

Man sagt, die Silbe *ma* sei juwelenhaltig: ein Juwel habe ich darin  
nicht gefunden.<sup>692</sup> Man sagt, der Herr Messias<sup>693</sup> sei das Glück: weder  
Wohlsein hält er (bereit) noch Frieden.<sup>694</sup> Der Prophet Muḥammad<sup>695</sup>  
ist dazwischen getreten: ein Dieb ohne Juwelen an der Seite (?). Man  
sagt, Manu Lavkun (?)<sup>696</sup> sei beglückt:<sup>697</sup> ist er im Kloster (*mānistān*),  
oder wo sonst ist er?

Eine ähnliche Haltung nahm der Autor des *Maitreya-Lobpreises* in *BT* III  
ein (vgl. S. 247).

Auch die 21., die letzte Strophe (*qa-*) steckt voller Schwierigkeiten:

**qayu** *ažun-ta qililur ärki 果安 suü-singü kili ·*  
**qamay** *il-i ning mängilig bolmaq-i qaraču bodun-nung bili ·*  
**qačan-qadägi** *qayyu-suz yiryazun · qamay uluš-i il-i ·*  
**qara** *yir-kä kirginčü küč biräli tip · qangimz suü-singü tili ::*

In jeglicher Existenz wird wohl Verehrung<sup>698</sup> gemacht vor der Majestät  
des *Guo an*.

<sup>690</sup> D. h. die sechs Pāramitās, vgl. *SH* 267 a.

<sup>691</sup> Die Interpunktion gilt üblicherweise für das Strophenende, hier ist es offensichtlich ein Fehler.

<sup>692</sup> Es ist nicht völlig auszuschließen, daß der Autor hier auch an Mani gedacht hat.

<sup>693</sup> Vgl. *BT* III Anm. 1019–1020.

<sup>694</sup> Vgl. *BT* III Anm. 1019–1020.

<sup>695</sup> Vgl. *BT* III Anm. 1019–1020; hier Anm. 583.

<sup>696</sup> ARAT *ETS* S. 395 deutet *manu* (*m'nw*) als „a wild cat“ (*ED* 767 a; A. M. ŠČERBAK, *Nazvanija domašnich i dikich životnych v tjurskich jazykach: Istoričeskoe razvitie leksiki tjurskich jazykov*, Moskau 1961, S. 130). Solange aber *l'βkw* unklar ist, bleibt auch *m'nw* unklar. Vielleicht kann man *l'βkw* von chin. 老君 *lao jun* herleiten: „Le LAO-KIUN (Lao tseu divinisé) est généralement le troisième personnage d'une sorte de triade où les deux autres personnes sont le Yuan-che T'ien-tsouen et le T'ai-chang Tao-kiün.“ (M. KALTENMARK, *Notes sur le Pen-tsi king (Personnages figurant dans le sūtra)*: Contributions aux Études sur Touen-houang, Genève—Paris 1979, S. 93).

<sup>697</sup> Vgl. *Suv* 681, *qutulu mantilu turur* „beglückt (Hend.?) seiend“.

<sup>698</sup> < chin. 敬禮 *jing li*, vgl. *BT* XIII Nr. 28.24 Anm.



Das Glücklich-Sein seines ganzen Reiches ist das Zeichen (?)<sup>699</sup> der Untertanen, des Volkes. Bis wann auch immer, sein ganzes Reich (Hend.) möge ohne Kummer zufrieden sein! Bis man in die schwarze Erde eingeht, (sei) vor der Majestät unseres Vaters Verehrung mit dem Scheitel,<sup>700</sup> damit er (?) Kraft verleihe<sup>701</sup> (?).

Die beiden chin. Zeichen 果安 *guo an* stellen ein Problem dar. R. R. ARAT hatte dafür „[kaŋgimɨz]“, d. h. „unser Vater“, eingesetzt, ohne Gründe zu nennen.<sup>702</sup> Üblicherweise werden bei der Lesung chin. Zeichen die adäquaten uig. Wörter eingesetzt, doch kann dies hier nicht der Fall sein. Da man wegen des Stabreims ein Wort mit dem Anlaut *qa-* erwartet, kommen die uig. Wörter, die als Äquivalente von *guo* „Frucht“, *an* „Frieden“ denkbar wären, nicht in Betracht. So liegt es nahe, an Transkription zu denken. Die mittelchin. Lautung dürfte etwa \**k<sup>w</sup>a-an*<sup>703</sup> gewesen sein, und man kann vermuten, daß dies eine Wiedergabe von mong. *qa'an* ist, des Titels der mong. Kaiser.<sup>704</sup> Es besteht jedoch die Schwierigkeit, daß diese Transkriptionsweise sonst nicht belegt ist.<sup>705</sup> Was als Argument für diese These noch angeführt werden kann, ist der Umstand, daß diese Strophe eine Art Kolophon darstellt, wo man die Nennung des mong. Kaisers sogar erwarten kann.

## P Segen

Eine interessante Textgruppe stellen die Gedichte dar, die man, vielleicht nicht in jedem Fall berechtigterweise, als Segen bezeichnen kann. In P 1 wird für diese Textgattung der Terminus *alqış* „Segen“<sup>706</sup> verwendet. Als Einleitungsformel haben diese Texte, soweit die entsprechenden Teile erhalten sind, die folgende Wendung: *y-a qutluy bolzun ymä kim inčip ol* „Es möge glücklich sein [d. h. Glück, Segen bringen], was nun folgt!“<sup>707</sup>

<sup>699</sup> Vgl. ARAT *ETS* 11<sub>162</sub>, S. 395 Hinweis auf *bil* „Hüfte, Taille“, unklar.

<sup>700</sup> *tili* < chin. 頂禮 *dīng lǐ* (jap. *chōrai*), vgl. HÖBÖGIRIN 371 b ff.; uig. *töpün yükün*.

<sup>701</sup> Die uig. Form *biräli* ist ungeklärt.

<sup>702</sup> *ETS* 11<sub>160</sub>.

<sup>703</sup> Vgl. *Anal. Dict.* 479 *'kuâ + 4 'ân*; vgl. den uig. Sūtratitel *qayimki* < chin. 華嚴經 *Hua yan jing* (*Avataṃsakasūtra*) bei ZIEME *Datierung* S. 387 Anm. 13.

<sup>704</sup> *TMEN* I, Nr. 256.

<sup>705</sup> Vgl. KUO-YI PAO, *Studies on the Secret History of the Mongols*, Bloomington—Den Haag 1965, S. 88.

<sup>706</sup> *UW* 99 b.

<sup>707</sup> Vgl. P 2, P 3.

P 1 Segen des *Rāma*

Der 1. Teil der Handschrift D 131 (U 5337)<sup>708</sup> ist das Ende eines Textes, der vermutlich nur z. T. in Versen geschrieben war. In Z. 16 lautet der Titel: *arami tonga-nīng alqīši tūkādi* „Beendet ist der Segen (Lobpreis) des Helden *Rāma*“. Aus den wenigen, dazu noch zerstörten Zeilen wird nicht klar, welche Funktion dem *Rāma*, dem Haupthelden des ind. Epos,<sup>709</sup> zugeschrieben war. Die Erwähnung von *yuz bir arami [tongga]-lar* (Z. 8f.) weist darauf hin, daß der Verfasser *Rāma* gewissermaßen als Symbolfigur betrachtete. Da für die anderen beiden Texte, die diese Hs. enthält, fremder Ursprung auszuschließen ist, dürfte auch dieser Lobpreis ein Originalwerk sein. Das Ende hat folgenden Wortlaut:

(Z. 12—16)

<i>il-nīng uluṣ-nung inčīngä</i> :	Dem Frieden des Reiches (Hend.),
<i>nom-nung ṣasi'n-nīng sävinčīngä</i> :	der Freude (an) der Lehre und der Disziplin,
<i>ür ödün ögrünč-kä</i> :	der lange Zeit (währenden) Freude,
<i>üṣälikisiz tuđči mängi-kä</i> :	der unübertrefflichen, ständigen Se- ligkeit
<i>aralap ada tuda bolmazun</i> :	möge dazwischentretend <sup>710</sup> kein Hindernis sein !
<i>arami tonga-nīng alqīši tūkādi</i> :	Der Segen des Helden <i>Rāma</i> ist be- endet.

Die ersten beiden Zeilen bringen die Anschauung von den zwei Ordnungen, von Reich und Religion, zum Ausdruck, die bei den Uiguren ohne Unterschied der Religion vorherrschend war, denn man findet sie nicht nur in buddh., sondern auch in man. und christl. Texten. Näheres dazu soll in einem Aufsatz über die Kolophone ausgeführt werden.<sup>711</sup>

## P 2 Erntesege (1)

Den größten Teil der unter P 1 genannten Hs. nimmt der sogenannte „Erntesege“<sup>712</sup> ein, der vollständig erhalten ist. Dieser Text, der einen detaillierten Einblick in sämtliche landwirtschaftliche Tätigkeiten vermittelt, die mit dem Weizenanbau verbunden sind, von der Aussaat bis

<sup>708</sup> ZIEME *Erntesege* Z. 1—16.<sup>709</sup> ZIEME *Rāma-Fragment*.<sup>710</sup> UW 175 b: „[so daß man sie] unterbrechen müßte.“<sup>711</sup> Vgl. Anm. 642.<sup>712</sup> ZIEME *Erntesege* Z. 17—127.

zum Mahlen des Getreides, verdient besondere Beachtung, weil er sehr realistisch das harte Los der arbeitenden Bauern schildert. Eine Analyse des Gedichts habe ich 1975 gegeben,<sup>713</sup> doch bestehen nach wie vor in vielen Fällen noch Unklarheiten der Lesung und damit auch des Verständnisses.<sup>714</sup> Um so willkommener war die Auffindung eines ganz ähnlichen Textes.

### P 3 Erntesegen (2)

Dieser bereits 1915 als Faksimile publ. uig. Text<sup>715</sup> ist mir erst 1980 zugänglich geworden.<sup>716</sup> Um den Charakter des Gedichts zu veranschaulichen, seien im folgenden einige Passagen zitiert. Wie Erntesegen (1) beginnt der Text mit der S. 277 erwähnten Einleitungsformel. Während im Erntesegen (1) das Bearbeiten des Bodens und das Einbringen der Saat sehr ausführlich beschrieben werden (Z. 22—54), faßt der Dichter des Erntesegens (2) diese Vorgänge in wenigen Versen zusammen (Z. 2—11):

<i>üšüdüp tongurup simäkläp</i>	Auf die der Kälte und dem Frost ausgesetzten <sup>717</sup> (und so) vorbereiteten,
<i>üč tört yil-lar-tin bärü bäklämiš</i>	seit drei, vier Jahren behüteten,
<i>tanqlančiy ätgü bo tariγ-lay yir-lär-kä</i>	auf diese wunderbaren, guten Ackerfelder
<i>tariγ-in uruyin sača turup</i>	Saat und Samen streut,
<i>taryül qışil öküzlärig</i>	die scheckigen, roten Ochsen
<i>tartip kälürüp sapan-qa qoşdurup</i>	laßt ziehen und spannt (sie) an den Pflug!
<i>uıup sınıp qadıγ-lanıp</i>	*Nach Vermögen (?) <sup>718</sup> sich bemühend,
<i>uruγın yir-kä badurup</i>	senkt die Saat in den Boden!
<i>oγul-ča qızča igidü</i>	Wie Söhne und Töchter zieht sie auf,
<i>uryu bolγu-sün</i> <sup>719</sup> <i>küşädü</i>	ihr Sprießen und Werden behütet!

Die Zeilen 9 und 10 kehren im selben Wortlaut im Erntesegen (1) wieder, jedoch nicht aufeinanderfolgend.

<sup>713</sup> ZIEME *Erntesegen* S. 111 f.

<sup>714</sup> Einige Verbesserungen wurden in *UW* gegeben.

<sup>715</sup> *Seiiki kōkozufu*, Tokio 1915, Bd. 2, Seiikigomonjū Taf. 7, Abb. 1.

<sup>716</sup> Für die Bereitstellung eines neuen Fotos danke ich dem Verwalter der Ōtani-Sammlung der Ryūkokū-Bibliothek, Prof. Y. ŌHARA.

<sup>717</sup> Vgl. ZIEME *Erntesegen* S. 113 Z. 24—27.

<sup>718</sup> Die Bedeutung konnte bisher nur nach dem Zusammenhang vermutet werden.

<sup>719</sup> In der Hs.: *bolγu-sün*.

Der Reifezeit ist die folgende Strophe gewidmet (Z. 12—15):

'ävinī bišīp sarīarīp	Sind die Ähren gereift und gelb ge-
	worden,
ädgūdi bišīp aqārīp	sind sie gut gereift und weiß ge-
	worden,
'āgir[. . . . .]ḡlīnīp	? ? ,
'ārtīngū uz ādgū oryu ōti bolduq-ta	ist ganz trefflich und gut die Zeit
	der Mahd gekommen,

In diesem Fall ist der entsprechende Teil im Erntesegen (1) wesentlich kürzer: *oryu ōdi bolmīš-ta* „ist die Zeit der Mahd gekommen“ (Z. 54f.).

Der folgende Dreizeiler, der eine rituelle Handlung vor der Mahd beschreibt, hat in beiden Texten fast den selben Wortlaut:

(Erntesegen (1), Z. 55—57)

(Erntesegen (2), Z. 16—18)

tāgirmān-kā barīp mn ūgūp  
tāšgūd-kā barīp ār qīlīp  
tāmūr-či-kā barīp oryaq soqdurup

tāgirmān barīp min [ūgūp]  
[tāšgū]d tāgū 'ār qīlīp  
tāmīrcī barīp or'yaq soqdurup

Neben einigen graphischen und orthographischen Unterschieden fällt auf, daß in allen drei Versen das Dativsuffix beim Erntesegen (2) fehlt. Nach wie vor unklar ist der mittlere Vers. In Anlehnung an meine frühere Übersetzung kann man für diese Strophe die folgende Wiedergabe vorschlagen:

Geht man zur Mühle, mahlt man Mehl;  
geht man zum Bohrerhersteller (?), macht man Bohrer (?);  
geht man zum Schmied, läßt man die Sichel schärfen.

Wenn wir die Verse, die die Mahd und den Drusch betreffen, überspringen, kommen wir zu dem Opfer an \**Dhanyadeva*, den Gott des Reichtums.<sup>720</sup>

(Erntesegen (1), Z. 78—82)

kūp-lūg idiš-lār-tā sorma alīp  
tanyadivi tngri-kā  
tapīγ-qa uduγ-qa turdunguz-lar ārsār  
tanyadivi tngri ašamaqī tāginmāki  
bolzun

Nehmt in Kruggefäßen Weizenbier,  
und was ihr dem Gott \**Dhanyadeva*  
als Opfer (Hend.) hingestellt habt,  
möge Gott \**Dhanyadeva* verzehren  
und annehmen!

Während hier als Opfergegenstand nur *Sorma* (Weizenbier) genannt wird, sind es im parallelen Text mehrere:

<sup>720</sup> Vgl. ZIEME *Erntesegen* S. 130 f.

## (Erntesegen (2), Z. 43—51)

*yavʻan yaʻiʻš y(a)ngi bor*Trockene Speise,<sup>721</sup> Libation,<sup>722</sup> neuen Wein,*yul-a küši tützük<sup>723</sup>-tä ulaḍilar üzä*

Öllampen, Weihrauch, Rauchwerk und was ihr an anderen (Dingen)

*tapintingizlar ʻärsär bo sizlär-ning*

geopfert habt, diese eure

*tapinmiš tapıyʻingizlar-ni*

dargebrachten Opfer,

*udunmiš uduʻunguzlar-ni*

dargebotenen Dienste

*tanyadivi tngri körü*

möge Gott \*Dhanyadeva sehen

*ašamaḡ-lari täginmäkläri bolzun*

und (sie) verzehren und annehmen!

Dieses Opfer stellt zweifellos den Höhepunkt des Textes dar. In beiden Varianten schließen sich Wünsche an, die zum Ausdruck bringen, daß das dargebrachte Opfer eine überreiche Ernte und die sichere Einbringung dieser bewirken möge. Während das Ende der Hs. des Erntesegens (2) fehlt, beendet der Autor des Erntesegens (1) das Gedicht mit denselben Versen, die den Schluß des *Rāma*-Gedichts bilden (vgl. S. 278). Nur die letzte Zeile lautet anders: statt eines Titels steht im Erntesegen (1) *inča bolzun* „so sei es!“ (Z. 127).

## P 4 Neujahrssegen

Die stark zerstörte Hs. T II S 73 (Ch/U 7165 + Ch/U 7530), mit Wörtern in Brāhmī-Schrift durchsetzt, die einen integralen Bestandteil des Textes bilden, ist eine Art Neujahrssegen.<sup>724</sup> Auf eine Darlegung über das alte Jahr, begleitet von dem Wunsch, daß dieses rasch zu Ende gehen möge, folgen Wünsche für das neue Jahr. Von diesen sei folgender Abschnitt zitiert (Z. 45—57):

*yalin-ly körklä aḍ-liy manggal-liy ·*

In dem Maße, wie der glänzende, schöne, ruhmreiche, glückverheissende

*yangi yıl baši ram yangi kün ·*Neujahrsbeginn, der *rāma*-Neutag,*yaḡuyu yaq[i]n kälmiš-inčä täng-  
-liḡ ·*

sich nähert (und) nahe kommt, (mögen sein)

*yangi yangi qut-lī buyan-lī ·*

neues (und) neues Glück (und) Verdienst,

<sup>721</sup> ED 874 b.<sup>722</sup> ED 908 a.<sup>723</sup> In der Hs.: *twyk'z-wk*; wenn man die Schreibweisen von *-t-* und *-k'* vergleicht, ist ein Schreibfehler leicht denkbar.<sup>724</sup> ZIEME *Verwendung*, Anhang: Ein uigurischer Neujahrssegen.

yaltrüyu turur yalın-lî çoy-lî ·  
 yapa-tin singarqî asî[γ]-lî tusu-lî ·  
 yalnguq-qa kalgülük-čä ädgü-lî adruq-  
 lî ·  
 ärläyü tur[ur] ärk-lî ·  
 törüyü turur türk-lî ·  
 qopa turur [qu]t-lî ·  
 bur-a turur buyan-lî ·  
 aγihu avar ad-lî ·  
 mangip kälir mangal-lî ·

strahlender Glanz (und) Pracht,  
 überall Nutzen (und) Gewinn,  
 den Geschöpfen zukommende Güte  
 (und) Vorzüge,  
 männlich seiende Kraft,  
 entstehende Stärke,  
 aufsteigendes [Glü]ck,  
 emporduftendes Verdienst,  
 sich erhebend sammelnder Ruhm,  
 schreitend kommendes Glück.<sup>725</sup>

### Q Kolophone

Die Nachschriften zu den buddh. Schriften sind eine wichtige, ja sogar die einzige Quelle für unsere Kenntnisse über Autoren, Übersetzer, Schreiber und Veranlasser der uig. Texte. Der Erhaltungszustand der Hss. und Drucke wie auch die Zufälligkeit der Textfunde bedingen, daß nur in einigen Fällen die Kolophone vorhanden sind. Bisweilen gibt es auch Kolophonfragmente, zu denen die Werke selbst fehlen.

Die Neigung, Kolophone in gebundener Rede abzufassen, hängt mit dem Bestreben zusammen, eine würdige Form zum Ruhme des kopierten Textes und seiner Auftraggeber zu wählen. Einen breiten Raum nehmen in den Kolophondichtungen die Passagen über die Verdienstübertragung (*puṇya-pariṇāmanā*) ein. Erwachsen aus einer alten Tradition, hat sich diese Institution der Verdienstübertragung immer mehr zu einem festen Bestandteil buddh. Schrifttums herausgebildet.<sup>726</sup> Zweifellos hat sich die Anschauung von der Verdienstübertragung besonders in den Schriften des Mahāyāna-Buddhismus verbreitet, doch ist die Idee, wie G. SCHOPEN die Ergebnisse neuerer Forschungen zusammenfaßt,<sup>727</sup> schon im alten Buddhismus entstanden. Auf die besondere Ausprägung der Verdienstzuwendung im zentralasiatischen Buddhismus hat A. v. GABAIN aufmerksam gemacht.<sup>728</sup> Gewöhnlich haben die uig. Kolophone keine besonderen Titel, vom Haupttext sind sie oft dadurch abgehoben, daß sie in kleinerer Schrift geschrieben sind. In einigen Fällen hat sich das Leitmotiv der Nachschriften zu einem

<sup>725</sup> Vgl. die Anmerkungen im genannten Aufsatz (Anm. 724).

<sup>726</sup> D. SCHLINGLOFF, *Die Religion des Buddhismus*, II, 20 ff.

<sup>727</sup> G. SCHOPEN, *Mahāyāna in Indian Inscriptions*: IJ 21 (1979), S. 16 Anm. 8.

<sup>728</sup> v. GABAIN, *Der Buddhismus in Zentralasien*, S. 508.

eigenständigen Titel entwickelt. Außer einem in Prosa abgefaßten Kolophon zu einem unbekanntem Werk<sup>729</sup> sind bisher zwei in Stabreimversen abgefaßte Nachschriften bekannt geworden, die *buyan ävirmäk* „Verdienstzuwendung“ heißen.

### Q 1 *Buyan ävirmäk* zum *Suvarṇaprabhāsasūtra*

Das *Buyan ävirmäk* zum *Suvarṇaprabhāsasūtra*<sup>730</sup> wurde im Jahre 1688 (*tay čing goo kang-si yiti oduşunč ıyač qutluγ uu luü yıl*)<sup>731</sup> verfaßt. Bis auf die in Prosa stehende Einleitung und das Schreiberkolophon umfaßt das *Buyan ävirmäk* 36 stabreimende Vierzeiler. Der Text läßt sich in folgende Abschnitte gliedern.

a) Einleitung (in Prosa) Suv 678<sub>1-13</sub>: Anrufung des Triratna, hier in uig. Transkription der Skr.-Formel: *namo ratna ḍaray-a-ya* „namo ratnatrayāya“;<sup>732</sup> tib. Anrufungsformel *e ma ho*<sup>733</sup> in uig. Umschrift *im-a-xo*.<sup>734</sup> In uig. Wortlaut folgt eine Anrufung der drei Körper (*trikāya*). Dem *Goldglanzsūtra* wird besondere Wirkungskraft für das Bekennen der Sünden zugeschrieben. In diesem Sinne sind die Wünsche, daß die Kleśabanden gelöst werden und die Sonne der Buddha-Lehre erstrahlen möge, zu verstehen.

b) Verehrung für Buddhas, Bodhisattvas, Gottheiten und Helden der Aufopferungsgeschichten (Strophen 1—10):

1. Ādibuddha Vajradhara. Auf Ş. TEKINS falsche Interpretation von °*dara-ni* als °*dhāraṇi* hat schon K. RÖHRBORN hingewiesen.<sup>735</sup>

2. Saptabuddhāḥ (Vipaśyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, Śākyamuni),<sup>736</sup> als „Väter“ (*ata qanqlar*) bezeichnet.

3. Pañcatathāgatāḥ, uig. *ädgün barmış biş qanqlar* „Sugatas, die fünf Väter“. Die Namen werden nicht gegeben, doch ist die Zuordnung auf Grund der genannten Vāhanas eindeutig: *yanga* „Elefant“, *yuy quş* „Pfau“,

<sup>729</sup> I. WARNKE, *Ein uigurisches Kolophon aus der Berliner Turfan-Sammlung*: Scholia 215—220.

<sup>730</sup> Bearbeitet von Ş. TEKIN *Buyan evirmek*.

<sup>731</sup> L. BAZIN, *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*, Lille 1974, S. 525 ff.

<sup>732</sup> TEKIN *Buyan evirmek* S. 399 gibt die falsche Rekonstruktion: *Namo ratna-dhāraṇiyā*.

<sup>733</sup> P. SCHWIEGER, *Ein tibetisches Wunschgebet um Wiedergeburt in der Sukhāvātī*, St. Augustin 1978, S. 99: „Er [d. h. der Anruf e-ma-hoḥ] verleiht einer Textstelle besonderes Gewicht, hebt sie hervor und wird daher als Textauftakt verwendet.“

<sup>734</sup> Bei TEKIN *Buyan evirmek* ohne Erklärung.

<sup>735</sup> UW 220 b.

<sup>736</sup> SH 10 b; BT XIII Nr. 12.

*aḍ* „Pferd“, *garuḍi* „Garuda“ und *arṣlan* „Löwe“. Da *yaṅga* „Elefant“ nur wegen des Stabreims am Anfang der Zeile steht, erhält man, wenn man *arṣlan* „Löwe“ an den Beginn dieser Reihe stellt, die übliche Abfolge der Vāhanas der fünf Tathāgatas Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha und Amoghasiddhi.<sup>737</sup>

4. Śākyamuni, zu erschließen aus den Epitheta *śaki uyuṣṭa tōrūmiṣ* „aus dem Śākyā-Stamm entsprossen“, *altunluy taṅqa oqṣatī soyañčy kōrklā aḍ'özlüg* „einen dem Goldberg vergleichbaren wunderbaren, schönen Körper habend“<sup>738</sup> usw.

5. Sechs der „Acht Bodhisattvas“:<sup>739</sup> Maitreya, Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Vajrapāṇi (mit dem Epitheton *mxa-bala / uluy küčlüg*), Samantabhadra und Kṣitigarbha.

6. Der Bodhisattva Ākāśagarbha als siebter der „Acht Bodhisattvas“, der Bodhisattva Sarvaṇīvaraṇaviṣkambhin fehlt allerdings. Weiter werden in dieser Strophe folgende Personen genannt: der Brahmane Kauṇḍinya,<sup>740</sup> der Licchavi-(Prinz): hier ist Licchavi<sup>741</sup> stellvertretend für den Namen des Prinzen Sarvasattvapriyadarśana<sup>742</sup> verwendet, der Bodhisattva Soma-ketu = Ruciraketu.<sup>743</sup> Während Gott Indra natürlich auch als handelnde Person im *Goldglanz-Sūtra* auftritt, bereitet die Identifizierung von Ratnaprabhāsa und Ratnaprabha Schwierigkeiten. Während Ratnaprabhāsa nur als Stadtname belegt ist,<sup>744</sup> kommt Ratnaprabha als Name von Buddhas oder Bodhisattvas vor.<sup>745</sup>

7. Verschiedene Personen: der Bodhisattva \*Siṃhanimittaprabhaṅkara, Rückübersetzung aus chin. 師子相無礙光焰 *shī zi xiang wu ai guang yan*,<sup>746</sup> wobei chin. *xiang* durch skr. *nimitta* „Vorzeichen“<sup>747</sup>, nicht durch skr. *dhvaja* „Flagge“<sup>748</sup> wiedergegeben und *wu ai* = *apratihata* ausgelassen wurde, denn die Skr.-Form des Buddhanamens ist Siṃhadhvajāpratihata-

<sup>737</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 474.

<sup>738</sup> Buddhacarita V, 26 *kāñcanaśailaśṛṅgavarṣmā* „an Körpergröße reichte er an die Spitze des Goldenen Berges heran“.

<sup>739</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 333.

<sup>740</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 25; uig. u. a. Suv 694<sub>18</sub> *k(a)undini braman*.

<sup>741</sup> SH 353 a.

<sup>742</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 25; uig. Suv 694<sub>22</sub> *sudaršana* „Sudaršana“.

<sup>743</sup> Suv 697<sub>16</sub>.

<sup>744</sup> Edg. 451 b.

<sup>745</sup> Edg. 451 b; WELLER *Tausend Buddhanamen* Nr. 392; hier Suv T. 665, Bd. 16, S. 423 c 12.

<sup>746</sup> T. 665, Bd. 16, S. 417 c 20.

<sup>747</sup> A. HIRAKAWA *Index Part two* 301 a.

<sup>748</sup> WOGIHARA 651 b.



prabhaṅkara;<sup>749</sup> der Nāgafürst (uig. *nagap(a)ḍi* [ $<$  skr. *nāgapati* „Schlangenfürst“] *xan*) Kāñcana „der Goldene“, der dem Suvarṇamukha (?) = 金面 *jīn mian* (403 c 15) entsprechen dürfte; die Göttin Ālokacintāmaṇi; die vier Mahārājas (Lokapālas) ohne Aufzählung ihrer Namen; Vaiśravaṇa, der Lokapāla des Nordens; Śāriputra, der Hauptschüler Śākyamunis.<sup>750</sup>

8. Die Göttinnen Sarasvatī<sup>751</sup> und Śrī;<sup>752</sup> Vajrapāṇi und Vasuṃdhara (Vasudhārā<sup>753</sup>),<sup>754</sup> Saṃjñāya (Heerführer der Yakṣas)<sup>755</sup> und der Nāgafürst Anavatapta;<sup>756</sup> die zahlreichen Beredsamkeitsgötter.<sup>757</sup> Die Göttin Śrī taucht im Uig. immer als *širigini* auf. Diese Form wurde im *DTS*<sup>758</sup> auf skr. *śrīkanyā* zurückgeführt. Dies wäre eine (denkbare) Sanskritisierung des chin. Namens 吉祥天女 *jī xiáng tiān nǚ*. Da skr.  $^{\circ}$ *kanyā* im Uig. aber eher  $^{\circ}$ *k'ny*, nicht jedoch *kyny*, ergeben würde, halte ich eine Herleitung von skr.  $^{\circ}$ *gnā* „wife“ (= *γυνή*, *Vjan*), a divine female, kind of goddess“<sup>759</sup> für wahrscheinlicher. Für die Auflösung der Konsonantengruppe gibt es genügend analoge Fälle.

9. Mahābrahmā und König Sujāta (die uig. Form beruht auf einer falschen Rückübersetzung aus chin. 善生 *shān shēng*, was skr. *Susambhava* wiedergibt);<sup>760</sup> König Devendraprabha (durch falsche Rückübersetzung aus chin. 天自在光 *tiān zì zài guāng* „Suresvaraprabha“<sup>761</sup> entstanden); der Notable (*amanč*)<sup>762</sup> Udakatadi und sein Sohn Udakaniṣyanda (beide Namen sind Rückübersetzungen, Udakatadi geht zurück auf chin. 持水 *chí shuǐ* „Jalamdhara“,<sup>763</sup> wo  $^{\circ}$ *tadi* eventuell auf skr. *dātṛ* „gebend, gewährend“ weist und was dem  $^{\circ}$ *dhara* in etwa entsprechen würde; Udakaniṣyanda gibt chin. 流水 *liú shuǐ* „Jalavāhana“<sup>764</sup> wieder); der Buddha Ratnaśikhin

<sup>749</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 214; Suv (uig.) 201<sub>12-13</sub>, 332<sub>13-14</sub>.

<sup>750</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 386. Das Epitheton *sirinpat-līp* ist noch ungeklärt.

<sup>751</sup> Vgl. Suv Kap. 15.

<sup>752</sup> Uig. Suv 512<sub>18</sub> u. a.

<sup>753</sup> GRÖNBOLD *Mythologie* S. 493.

<sup>754</sup> Kap. 18 (*Drḍhā*); uig. Suv 546<sub>12</sub> *yir xaḍunī vasundari* „die Erdherrin Vasuṃdhara“.

<sup>755</sup> Kap. 18 (Saṃjñāya, der große Heerführer der Yakṣas), uig. *sančanačayi*.

<sup>756</sup> *UW* 131 b.

<sup>757</sup> Kap. 15,2.

<sup>758</sup> *DTS* 523 b.

<sup>759</sup> MONIER—WILLIAMS 370 c.

<sup>760</sup> Kap. 21 (*Susambhava*); chin. 生 *shēng* ist Übersetzung vieler Skr.-Wörter wie *sambhava*, aber auch *jāti/jāta*, vgl. HIRAKAWA *Index Part two* 242 f.

<sup>761</sup> Kap. 25.

<sup>762</sup> *UW* 115.

<sup>763</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 313 Anm. 4.

<sup>764</sup> Kap. 24, NOBEL 1958, I. Bd., S. 314.

und der „Befreier von zehntausend Fischen“. Letzterer ist Jalavāhana alias Udakanisyaṇḍa, mit dem sich Buddha selbst identifiziert.<sup>765</sup>

10. Ānanda und die Personen der Vorgeburts-geschichte im 26. Kapitel („Die Hingebung des Körpers“): Mahāratha und seine Söhne Mahābala, Mahādeva und Mahāsattva; Bodhisattvas und Śrāvakas (ohne Nennung von Namen).

c) Lobpreis Buddhas mit einer Fülle von Epitheta (Strophen 11–21):

11. Buddha ist *alquṇī bildācī* „allwissend“ = *sarvajña* (Mvy. 1.14); *burxan baxši atγ gangimiz* „unser Buddha-Guru genannter Vater“; *yirčimiz yolčimiz* „unser Führer“ = *nāyaka* (Mvy. 1.20), *pariṇāyaka* (Mvy. 1.21), *vināyaka* (Mvy. 1.22) oder *netr* (Mvy. 1.60); *umuγumuz* „unsere Hoffnung“ = *śaraṇa* (Mvy. 1.38).

12. *bod sin üzä bulγuluqsuz bulung yingaqliγ* „Ecken und Gegenden (erreichend), die mit dem [irdischen] Körper (Hend.) unerreichbar sind“; *buyan bilgä biligli i tariγ tüšlüg* „die Früchte der Puṇya- und Prajñā-Gewächse (Hend.) habend“ (vgl. Mvy. 1.36 *guṇasāgara* „Meer an Verdiensten“); (. . .) *nirvan baliqliγ* „in der (. . .) Nirvāṇa-Stadt (angesiedelt).“<sup>766</sup>

13. *körkin mängizin kōngülgärip yitinčsiz todunčsuz y(a)ruqluγ* „Licht habend, dessen Schönheit (Hend.) zu denken unerreichbar und unersättlich ist“; (. . .) *altunluγ tay basruqluγ* „(. . .) goldener Berg (Hend.)“ (vgl. chin. 金山 *jīn shān* „Metal or golden mountain, i. e. Buddha, or the Buddha's body“<sup>767</sup>);<sup>768</sup> die Perle des Königs Śuddhodana (Mvy. 1.24) aus dem Ikṣvāku-Geschlecht (Mvy. 1.80).

14. Buddha, „dessen Ruhm zu nennen unerschöpflich ist“, der „Jambunāda-Goldstrahlen hat“, der „das Juwel der Königin Mahāmāyā“ ist.

15. Buddha, „dessen Verdienste zu ermessen undenkbar ist“, der „das Glück aller“ ist.

16. Buddha, „dessen Vorzüge und Verdienste zu nennen unendlich ist“, der „der berühmte Elefant der Stadt Kapilavastu im Jambudvīpa“ ist. Uig. *šopay ođruγ* „šopay-Insel“ dürfte eine hybride Wiedergabe von skr. *Jambu-dvīpa* sein. Klar ist, daß uig. *ođruγ* = skr. *dvīpa* ist; noch völlig unklar ist jedoch *šopay* (*šopaq*). Da es einige Belege mit diakritischen Zeichen neben *š-* gibt, also *š-* zu lesen ist, muß man von der Form *šopay* ausgehen.<sup>769</sup> Außer Transkriptionen, deren Zeichenkombinationen nicht eine Lautung ergeben, die zu uig. *šopay* führen würde, hat das Chin. für *jambu-*

<sup>765</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 331.

<sup>766</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 357; uig. Suv 654<sub>17-19</sub>.

<sup>767</sup> SH 283 a.

<sup>768</sup> NOBEL 1958, I. Bd., S. 352.

<sup>769</sup> BT XIII Ann. 1.55.

*dvīpa* auch Übersetzungen, unter denen 精金州 *jīng jīn zhōu* (jap. *shōgonshū*) „Island of Fine Gold“<sup>770</sup> besondere Beachtung verdient. Die 1. Silbe hat nach B. Karlgren die Lautung *tsiäng* gehabt.<sup>771</sup> Wenn man uig. *gitso* für chin. 義淨 *Yi jīng* heranzieht,<sup>772</sup> wird die Vertretung des Auslauts *-iäng* durch *-o* erklärlich.<sup>773</sup> Was den Anlautkonsonanten betrifft, so sollte man *ts-* oder *s-*<sup>774</sup> erwarten, doch ist er nach einigen Belegen *š-*.<sup>775</sup> Die zweite Silbe ist natürlich von uig. *-paγ* (*-paq*) völlig verschieden, zu ihr würde gut chin. 白 *bai* (*\*pak*) passen.<sup>776</sup> So könnte man vielleicht daran denken, daß uig. *šopay* aus chin. *jīng bai* „rein, unvermischt“,<sup>777</sup> „raffinieren, polieren [*shirageru*]“<sup>778</sup> entlehnt ist. Da *šopay* bis auf diese Stelle immer *altun* „Gold“ vorangestellt ist, geht aus dem Kontext hervor, daß besonders gutes, eben raffiniertes Gold gemeint ist.

17. Buddha, der *uḍunčsuz yigädinčsiz* „unbesiegbar (Hend.)“ = skr. *ajita*<sup>779</sup> ist, der *on küčlüg* „über zehn Kräfte verfügt“ = skr. *daśabala* (Mvy. 1.25), der *oqšadγuluqsuz* „unvergleichlich“ = skr. *anupama* (Mvy. 1.69) ist, der *äränlärning šardul arslanī* „der Männer *Šārdūla* [,Tiger“] (und) Löwe“ (= „bester der Männer“) ist (vgl. Mvy. 1.50 *śākyasiṃha*), der *oqšančīy amrančīy* „lieblich (Hend.)“ ist (vgl. Mvy. 1.54 *śamitr* „befriedend“), der *küvänčsiz* „ohne Hochmut“ ist (vgl. Mvy. 1.64 *nirādāna* „ohne Bindung“), der *uluy yrlīqančuči kōngüllüg* „mit großer Barmherzigkeit“ = skr. *mahākārunīka*<sup>780</sup> ist, der *üč uyušnung umuyi* „die Zuflucht der drei Stämme [Welten]“, *üzälīksiz umuy inayī* „unübertreffliche Zuflucht und Hoffnung“ ist.

18. Buddha, der *uγan aržilarnning tüz baxšīsī* „edle Meister (*guru*) der Devāršis“ (vgl. Mvy. 1.17 *Mahārṣi*), *kün t(ä)ngrī qaṭašlīy* „vom Geschlecht (von der Verwandtschaft) der Sonne“ = skr. *sūryavaṃṣa* (Mvy. 1.77), *yig üsdünki götam baγlīy* „von der Sippe des allerhöchsten Gautama“ (Mvy.

<sup>770</sup> *Japanese-English Buddhist Dictionary* S. 53 b.

<sup>771</sup> *Anal. Dict.* 1085 (sino-jap. *sei, šō*).

<sup>772</sup> R. A. MILLER, *I-Ching San-tsang in Uigur*: CAJ 21 (1977), 118—125.

<sup>773</sup> MILLERS These, statt *-o* *-<a>u* zu lesen (vgl. Anm. 772), wird durch die Hss. nicht bestätigt.

<sup>774</sup> Zum Wechsel *ts-* ~ *s-* vgl. B. CSONGOR, *Chinese in the Uighur Script of the T'ang-Period*: AOH 2 (1953), S. 88 f.

<sup>775</sup> Vgl. Anm. 769. Diese Tatsache ist allerdings ein wunder Punkt dieser Herleitung. Man kann höchstens auf jap. *shō* in *shōgonshū* verweisen.

<sup>776</sup> Vgl. den Klosternamen *Paqbasi* < chin. 白馬寺 *Bai ma si* in der Xuanzang-Biographie (vgl. T. ARLOTTO, *The Uighur Text of Hsüan Tsang's Biography*, S. 201 f.).

<sup>777</sup> OŠANIN 3692.

<sup>778</sup> *Kōkanwajūten* III, 125 c.

<sup>779</sup> SH 378 a.

<sup>780</sup> SH 88 a (大悲).

1.79) [der Lesung *kwyt'm* ist gegenüber der von Ş. TEKIN verschlimmbesserten Form *kwytrwm*(?) der Vorzug zu geben; zu *kwyt'm* für *Gautama* vgl. *BT* VIII B 156], *udumbar čáčäk tæg otyuraq tuymiş törümiş* „sicher geboren und entstanden wie die Udumbara-Blüte“.<sup>781</sup>

19. Buddha, *tinlylarnıng tuyı yumşuqı* „die Krone (Hend.) der Lebewesen“, *tüzütün kükülmış* „überall berühmt“, *on törlüg ad almış* „der die zehnerlei Namen angenommen hat“,<sup>782</sup> *tuyunmişlar iligi* „König der Erwachten“,<sup>783</sup> *tüzüni tuymış* „der alles verstanden hat“ = skr. *samyaksambuddha* (Mvy. 1.5).

20. Buddha, *yavaş särimlig toyın körklüg* „von der Gestalt eines sanften, geduldigen Mönches“ (skr. *mahāśramaṇa*),<sup>784</sup> *tongalar bāgi* „Fürst (Herr) der Helden“ (Mvy. 1.53 *vīra*), „Zuflucht aller Wesen“, „prächtiger König“, „barmherziger Buddha“.

21. „Allwissender“ (*sarvañña*), Rṣi der Śākyas, Dharmarāja (Mvy. 1.18 *dharmasvāmin*), „Vater“, „dessen Name erhaben ist“ (vgl. Mvy. 1.13 *lokajyeṣṭha*), „vollkommen Wissender“, „Held Śākyamuni“, „Göttergott Buddha“.

d) Buddha predigt seine Lehre (Strophen 22—26): Vom Berge Gṛdhra-kūṭa nahe Rājagṛha aus predigt Buddha der großen Gemeinde, mit den Bodhisattvas und Arhants an der Spitze. Er bringt einen wunderbaren Sitz hervor, hüllt die ganze Welt in Glanz und läßt seinem „goldenen Mund“ zur Befreiung der Lebewesen aus den drei schlechten Existenzformen das Rasāyana, den König unter den Sūtras [gemeint ist natürlich das *Suvarṇa-prabhāsa-sūtra*], entströmen.

e) Nennung des Anlasses durch die Auftraggeber (Strophen 27—31):

In der 27. Strophe nennt der Auftraggeber (1. Pers. Sg.!) die Gründe für die Entstehung seines Glaubens:

*isiz nom şaşın-nıng alp tapışyuluq-ın : saqinip :*

*iđıglıg nom-lar-nıng buşuldaçı-sın saqinip :*

*äd-nıng tavar-nıng ürlügsüz tözlügin bügünüp :*

*ädgün barmış-nıng yrliγ-ınga ärtıngü kirtgünč-üm tuy-a täginti : : :*

Denkend daran, wie schwer, o weh!<sup>785</sup>, der Dharma und die Disziplin zu erlangen sind,

<sup>781</sup> Vgl. NOBEL 1958, I. Bd., S. 356.

<sup>782</sup> Vgl. Hōbōgirin 192 ab.

<sup>783</sup> *BT* XIII, 20.40.

<sup>784</sup> Hōbōgirin 192 b.

<sup>785</sup> Vgl. *ED* 253 a: „*essiz* an Exclamation, ‘alas’“

denkend daran, daß die *samskrta*-Dinge<sup>786</sup> zerstört werden,  
 erkennend, daß Hab und Gut von vergänglicher Natur sind:  
 (so) ist mein starker Glauben an die Lehre des Sugata entstanden.

Die Strophen 28 und 29 bilden eine Einheit. Die beiden Veranlasser Ratnavajra Toyin und Rkyañsman Tärim haben im Gedanken an ihren verstorbenen Vater als Hilfe für dessen Erlösung den „Goldglanz“ schreiben lassen. Der Name des Vaters ist Udaka, ob man darin eine Reminiszenz an die Erzählung von Udakatadi und Udakanisya (vgl. S. 285 f.) sehen kann?

In der Strophe 30 bringen die Veranlasser zum Ausdruck, daß sie den Text zum Nutzen aller Lebewesen haben abschreiben lassen:

*uluγ māngi-lig sukavaḍi-ta barip tuyzun-lar :*  
*umunmīš-ča tīnly-larqa asīy qūlzun tip :*  
*ulsuz tüpsüz yig ygrüglüg nom-lar iligin :*  
*otγuraḍi bititdimiz altun y(a)ruq-īn : :*

Damit (die Lebewesen) in die sehr selige Sukhāvātī gelangen und  
 (dort) geboren werden,  
 (damit) den Lebewesen in dem Maße, wie sie hoffen, Nutzen sei,  
 haben wir den König der Dharmas mit den bodenlos (Hend.) guten  
 Deutungen,  
 den „Goldglanz“, sicher abschreiben lassen.

Die 31. Strophe schließlich besagt, daß die Veranlasser das *Goldglanz-Sūtra* haben abschreiben lassen, um ein wenig Dankbarkeit zu erweisen dafür, daß Śākyamuni soviel gelitten hat.

f) Verdienstübertragung auf die Gottheiten (Strophen 32—33): Auf Grund der Verdienste mögen die Kräfte der Götter Brahmā und Indra, der vier Lokapālas und der Planeten wachsen, damit sie die reine Lehre behüten.

*akaš kōk-dāki āzrua xormuzta tngri-lār-ning :*  
*aγlaḍi taḡi tört mxaranč kūn ay grx yultuzlar-ning :*  
*asīlip üsḍālip küč-lāri kūsün-lāri*  
*arīy nom šasīnīy turqaru küšätzün-lār : :*

Der im Ākāṣa-Himmel seienden Götter Brahmā und Indra,  
 weiterhin ferner der vier Mahārājas (und) der Sonne, des Mondes  
 (sowie) der Sterne (Hend.)

Kräfte und Mächte mögen anwachsen und zunehmen,  
 sie mögen ständig die reine Lehre und Disziplin beschützen!

<sup>786</sup> DTS 187 b.

Die Dharmakräfte der irdischen Nāgakönige und der Geister mögen wachsen und das Reich beschützen:

*aldin yayizqa tayaq-lïy lüü xan-lari-nïng :*  
*anda basa irkäk tiši qut varšik-lar-nïng*  
*asilip üsdälip nom-luy küč-lär-i :*  
*ariy il<sup>787</sup> uluš-uy üšüksüz küsätün :*

Der Nāgakönige, die angesiedelt sind unten auf der braunen (Erde), dann auch der männlichen und weiblichen (guten) Geister (Hend.) Dharma-Kräfte mögen anwachsen und zunehmen, sie mögen rein das Reich (Hend.) ununterbrochen beschützen!

Die Zweiteilung dieses Abschnittes erwächst automatisch aus dem Bezug auf die Beiden Ordnungen von Reich und Religion (vgl. S. 278).

g) Lobpreis auf die irdische Welt in acht parallelen, aber nicht alliterierenden Zeilen. Jede Zeile besteht aus einem allgemeinen Thema und einer sich anschließenden Individuation:

Der Erde sei Preis! Der Erdscheibe von goldener Natur!  
 Den Bergen sei Preis! Dem Berg Sumeru und<sup>788</sup> den sieben goldenen Bergen!<sup>789</sup>  
 Den Wassern sei Preis! Den sieben Seen<sup>790</sup> mit dem See Anavatapta an der Spitze.<sup>791</sup>  
 Dem Dvīpa sei Preis! Dem *vaidūrya*-farbenen Jambudvīpa!  
 Den Bäumen sei Preis! Dem als Kalpavṛkṣa (Wunschbaum)<sup>792</sup> erblühten Śāla-Baum!  
 Den Göttern sei Preis! Brahmā, Indra, Sonne, Mond und Sternen!  
 Dem Land (*il*) sei Preis! Dem Land und Reich der Stadt (*balīq*) Su zhou!<sup>793</sup>

<sup>787</sup> So statt *ol*, vgl. *UW* 185 a.

<sup>788</sup> *uladī* hier im Sinne von „und“, vgl. *ED* 134 a: „(2) occasionally, prob[ably] only in translations fr[om] other languages, as a Conjunction meaning ‘and’.“, denn im Verständnis der buddh. Kosmographie ist der zentrale Berg Meru oder Sumeru von sieben Gebirgen umgeben, vgl. *SH* 15 b; KIRFEL *Kosmographie* S. 184.

<sup>789</sup> Zu den sieben Ringgebirgen vgl. KIRFEL *Kosmographie* S. 186 ff.

<sup>790</sup> Uig. *yul ögüz* bedeutet dem Zusammenhang nach hier „See“, nach Clauson ist *yul* im übrigen „a spring, fountain“ (*ED* 917 f.).

<sup>791</sup> Vgl. *UW* 131 b. Da nach KIRFEL *Kosmographie* S. 184 *Anavatapta* das erste der 7 Gewässer ist, muß man zugleich für *ulatī* den üblichen Gebrauch voraussetzen, auch wenn meist das vor *ulatī* stehende Wort im Lok./Abl. (+*ta*) steht.

<sup>792</sup> KIRFEL *Kosmographie* S. 188.

<sup>793</sup> Die uig. Form ist *Suv* 685<sub>8</sub> *swykc̄y*.

Den Knochen (*süngük*) sei Preis!<sup>794</sup> Damit sich der Stamm der Uiguren verbreiten möge!

h) Verdienstübertragung (*puṇya-pariṇāmanā*) (Strophen 34—36):

In Strophe 34 erbitten die Veranlasser, daß der Name des Mandschu-Kaisers 康熙 Kang xi erstrahlen und das Reich glücklich sein mögen. Des weiteren wenden sie das Verdienst (in Strophe 35) dem Kloster 歸華寺 Gui hua si (uig. *kwy xw-'βyx'r*)<sup>795</sup> zu, auf daß es wie früher gedeihen möge zum Nutzen des Reiches. Der Name des Klosters wird auch im Prosa-Kolophon erwähnt (*kww-yy xww-'*)<sup>796</sup> sowie im Kolophon der Zusatztexte am Anfang der Hs. (*kww-yy xw-'*).<sup>797</sup> Letzterer Angabe zufolge befindet sich dieses Kloster in der Ortschaft 東關 Dong guan (uig. *twng kwβ''*).<sup>798</sup> Die Namen des Ortes und des Klosters sind kürzlich von M. HAMADA identifiziert worden.<sup>799</sup> Im letzten Vierzeiler (Strophe 36) wird der Wunsch dargebracht, daß kraft des Abschreibens des *Goldglanz-Sūtra* die verstorbenen Eltern in der Sukhāvati wiedergeboren werden (vgl. auch S. 289), und daß der Spendeherren (*buši idizi*)<sup>800</sup> Ratnavajra<sup>801</sup> und Rkyañ-sman Tärim sowie alle anderen Lebewesen später im Buddhaland eine Wiedergeburt erlangen mögen.

i) Prosa-Kolophon zu diesem *Buyan ävirmäk* (Suv 686): Nennung der Schreiber, der Spendeherren, des Datums, des Ortes. Eine kurze Dhāraṇī beschließt den Text.

## Q 2 *Buyan ävirmäk* zum *Yamarājasūtra*

Ein zweites Kolophon in Versen, das den Titel *Buyan ävirmäk* trägt, wurde in *BT* XIII Nr. 58 ediert. Es handelt sich, wie auf Grund eines weiteren Blattes derselben Handschrift geschlossen werden kann, um eine Nach-

<sup>794</sup> L. P. ПОТАПОВ, [K. H.] MENGES, *Materialien zur Volkskunde der Türkvölker des Altaj*, S. 54: „Stamm“ heißt bei den Šor *sök* (< *sönäk*, 'Knochen'), die Untergruppe *töl*.“

<sup>795</sup> M. HAMADA, *Shukushūjō Tōkan Kigeji — Mārohu hon uiguru yaku Konkōmyō-saishōkyō okugaki chūshaku issoku: Minshin jidai no seiji to shakai*, Kyōto 1983, S. 701—706.

<sup>796</sup> Suv 686<sub>17</sub>.

<sup>797</sup> Suv 34<sub>18</sub>.

<sup>798</sup> Suv 34<sub>19-20</sub>.

<sup>799</sup> Vgl. Anm. 795.

<sup>800</sup> Wahrscheinlicher ist, daß sich *buši idizi* „Spendeherr“ auf beide Personen bezieht, weil im Prosa-Kolophon Suv 686, die *buši idi-lār* „die Spendeherren“, nämlich Ratnavajra und Rkyañ-sman Tärim, genannt werden.

<sup>801</sup> Hier ohne *toyin*, im Prosa-Kolophon Suv 686, *šabi*.

schrift zu einem [閻羅]王經 *yim lang [wang ki]* genannten Sūtra, das dem 閻羅王五天使者經 *Yan Luo Wang Wu Tian Shi Zhe Jing* (T. 43) nahestehen dürfte. Wenn auch nur bruchstückhaft erhalten, ist dieses *Buyan ävirmäk* wichtig, weil es einige Informationen über die Verbreitung dieses Textes in Qočo enthält. Genauer gesagt, es wird der Wunsch zum Ausdruck gebracht, daß das Rezitieren und Predigen in Qočo stattfinden möge, damit die Verwandten des Veranlassers, die bereits gestorben sind, schnell in der Sukhāvātī wiedergeboren werden (Z. 27—33):

*anrabav üzüt ät'özläri oşup qutrulup :*  
*ađmış ooq tąg trk tavraq :*  
*abita burxan-ning uluş-ınta :*  
*altun önglüg linxu-a č[äčä]k ičintä :*  
*ađirtliγ otγuraq barip tuyzun-lar tip küsüş-in :*  
*ađinčiv qutluy bo sudur nom ärdini-ning :*  
*aγızta tutup nomlayu-si qočo-ta [ zu]n :*

In dem Wunsch, daß ihre Antarābhava-Seelen-Körper befreit und erlöst werden,  
 daß sie schnell (Hend.) wie ein abgeschossener Pfeil  
 im Reich des Buddha Abita (Amitābha)  
 in der goldfarbenen Lotos-B[lü]te,  
 sicher (Hend.) (dorthin) gelangend, wiedergeboren werden,  
 mögen dieses ausgezeichneten, würdigen Sūtra-Juwels  
 Rezitieren und Predigen in Qočo [stattfinden]!

### Q 3 Veranlasserkolophon der Hami-Abschrift der *Maitrisimit*

Ein von GENG SHIMIN ediertes Blatt der Hami-Abschrift der *Maitrisimit*<sup>802</sup> entstammt offensichtlich dem *yükünč* „Prostration“ genannten Einleitungskapitel des Werkes, denn die Zeilen 1—17 sind identisch mit Blatt *yükünč üč ygrmi ptr* (E, 13) verso 12—30 der Sängim-Handschrift.<sup>803</sup> Der Spendenherr für die Hami-Abschrift war ein gewisser Čuu Tas Y(ä)gän Totoq.<sup>804</sup> Sein Kolophon, von dem nur der Anfang erhalten ist, weist einige Elemente gebundener Rede auf.

<sup>802</sup> GENG SHIMIN, ZHANG GUANGDA, *Suo li mi kao*: Lishi yanjiu 2/1980, S. 154 (Faksimile S. 159).

<sup>803</sup> *BT IX*, 1. Bd., S. 33—34.

<sup>804</sup> Die beiden ersten Bestandteile des Namens sind noch unklar.



*inčip*<sup>805</sup> *ymä* *üč*<sup>806</sup> *ärdini-kä kirtgünč kəngüllüg*<sup>807</sup> *upasi Čuu Tas*  
*Y(ä)gän Totoq nomči*<sup>808</sup> *baxšilarda nomluγ sav išidü*<sup>809</sup> *täginip*<sup>810</sup> *inča*  
*saqinčim bolti*

Nun aber hatte ich, Čuu Tas Y(ä)gän Totoq, der Upāsaka (Laie) mit gläubigem Sinn an das Triratna, als ich von den Predigern und Meistern die Dharma-Worte gehört hatte, folgenden Gedanken:

*alp bulγuluγ kiši ät'özin bultum*  
*alpta alp soqušγuluγ üč ärdini birlä soquštum*  
*amtī yana bükün bar yaran yoq*  
*bäksiz mängüsüz ät'özüg bākčä mängüčä saqinip*  
*'ärtär barir alqinur äd tavaray*  
*ürlüglügčä saqinip üzütlüg ažunluγ* (Rest fehlt)

Einen schwer zu erlangenden Menschenkörper habe ich erlangt, mit dem äußerst schwer zusammenzutreffenden Triratna bin ich zusammengetroffen.

Jetzt wiederum habe ich den heute existierenden, den morgen nicht-existierenden

unsteten, unbeständigen Körper als fest und beständig gedacht, die vergehenden (Hend.) und verschwindenen Güter

habe ich als dauerhaft gedacht,

die Seelenexistenz [. . .].

GENG SHIMIN weist darauf hin,<sup>811</sup> daß der Name des Veranlassers noch in weiteren Fragmenten der Hami-Abschrift auftaucht. Dabei fällt auf, daß in den beiden zitierten Stellen das erste Element des Namens, Čuu, fehlt. Ob damit die Möglichkeit gegeben ist, daß čuu nicht zum Namen gehört, kann erst nach Veröffentlichung aller relevanten Stellen entschieden werden.

<sup>805</sup> Undeutlich, nach GENGS (vgl. Anm. 802) Lesung.

<sup>806</sup> Undeutlich, nach GENGS (vgl. Anm. 802) Lesung.

<sup>807</sup> Undeutlich, nach GENGS (vgl. Anm. 802) Lesung.

<sup>808</sup> Undeutlich, GENG (vgl. Anm. 802): *nom*.

<sup>809</sup> GENG (vgl. Anm. 802): *išidü*.

<sup>810</sup> GENG: *täginip*.

<sup>811</sup> GENG SHIMIN, *Qädimqi Uyurca iptidayi drama piyesasi „Maitrisimü“ (Hami nushasi)ning 2-pärdäsi häqqidaqi tätqiqat*: TUBA 4 (1980), S. 103.

Q 4 Kolophon des *Insadi-Sūtra*

Am Ende des sogenannten *Insadi-Sūtra* (Z. 757—760) steht ein Vierzeiler, der ein Kolophon des Schreibers und Verfassers Čisim Tu<sup>812</sup> ist:

*ariš arīy bo 'β'sdy sudur-nī*  
*aṭaq-taṭi quluḍi män čisim tu*

*ayayu ayīrlayu biḍiyū*  
*aṭaqīnta qoš-a tāgintim*

Dieses allerreine 'β'sdy-Sūtra<sup>813</sup>  
habe ich, der niedrige Sklave

Čisim Tu,

verehrungsvoll (Hend.) schreibend,  
habe ich ergebenst bis (?) zum  
Ende gedichtet.<sup>814</sup>

## Q 5 Kolophon (?) zu einem Werk von 'Phags-pa

Einige Zeilenanfänge auf dem Fragment T II D (U 5547)<sup>815</sup> gehören entweder zum Ende der uig. Übersetzung eines Werkes von 'Phags-pa (1235—1280)<sup>816</sup> oder zu einem Kolophon. Da keine Verszeile vollständig erhalten ist, verzichte ich auf Beispiele.

Die übrigen Kolophondichtungen (Q 6—Q 21) seien hier in der folgenden Übersicht zusammengefaßt:

Q 6 Kolophon zum *Avalokiteśvara (Padmapāṇi)-Lobpreis* (I 3), publ. *BT* XIII Nr. 20.46—80 (Text vollständig).

Q 7 Kolophon zum *Amitāyus-sūtra*, publ. *BT* XIII Nr. 40.1—58 (Anfang und Ende fehlen).

Q 8 Kolophon zu einem unbekanntem Sūtra, publ. *BT* XIII Nr. 41.1—21 (Anfang und Ende fehlen).

Q 9 Kolophon zu einem unbekanntem Sūtra, publ. *BT* XIII Nr. 42.1—25 (Anfang und Ende fehlen).

Q 10 Kolophon zum *Yitikän-Sūtra*, publ. *BT* XIII Nr. 43.1—18 (Text ist vollständig; besteht aus zwei Teilen).

Q 11 Kolophon zum *Samantabhadracaryāpranidhāna* (D 1), publ. *BT* XIII Nr. 44.1—18 (Anfang fehlt).

<sup>812</sup> Vgl. S. 315 f.

<sup>813</sup> Vgl. Anm. 435.

<sup>814</sup> *UW* 46 b: „ich bin am Ende meiner Dichtung angelangt.“

<sup>815</sup> *BT* XIII Nr. 57.

<sup>816</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 57.10 *pa[γi]spa*. Im übrigen ist 'Phags-pa in den uig. Texten nur aus den Guru-Reihen im „Zauberritual“ bekannt, vgl. *BT* VII A, Einleitung S. 13.

- Q 12 Kolophon zu einer Sütrensammlung, publ. *BT* XIII Nr. 46.1–45 (Ende fehlt).
- Q 13 Kolophon zur *Sitātapatrādhāraṇī*, publ. *BT* XIII Nr. 47.1–26 (Text vollständig).
- Q 14 Kolophon zum *Sitātapatrāsūtra*, publ. *BT* XIII Nr. 48.1–8 (Anfang und Ende fehlen).
- Q 15 Kolophon zu einer Sütrensammlung, publ. *BT* XIII Nr. 49.1–90 (Anfang fehlt).
- Q 16 Kolophon zur *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, publ. *BT* XIII Nr. 50.1–20 (Anfang fehlt).
- Q 17 Kolophon zum V. Kapitel des *Suvarṇaprabhāsaśūtra*, publ. *BT* XIII Nr. 51.1–39 (Ende fehlt).
- Q 18 Kolophon zu einem unbekanntem Werk, publ. *BT* XIII Nr. 52.1–7 (Anfang und Ende [?] fehlen).
- Q 19 Kolophon zu einem unbekanntem Werk, publ. *BT* XIII Nr. 53.1–5 (Anfang [?] und Ende fehlen).
- Q 20 Kolophon zu einem unbekanntem Werk, publ. *BT* XIII Nr. 54.1–4 (Anfang und Ende fehlen).
- Q 21 Kolophon zu einem unbekanntem Werk, publ. v. GABAIN Drucke S. 20 f. (Anfang und Ende fehlen).<sup>817</sup>

## R Uigurische Hymne

Die Rückseite des Fragments T II Y 22 (U 1864), publ. *BT* XIII Nr. 39, hatte ein Uigure zur Niederschrift eines Gedichtes benutzt, das als eine Art „Uigurische Hymne“ bezeichnet werden kann. Ein Doppelzeiler, der ein Lobpreis auf das uigurische Reich (*uygur ili*) ist, wechselt mit einem solchen, der den uigurischen König (*xan*) preist. Nur in einem Fall (Z. 20–22) erstreckt sich die Strophe auf drei Verszeilen.<sup>818</sup> Aus der Masse der rein religiösen Dichtungen ragt dieser Text als ein Unikum heraus. Er kann als Beweis dafür gelten, daß die Stabreimdichtung bei den zentralasiatischen Uiguren in einer langen Tradition wurzelt. Die Einleitung *bo ymä* (Z. 1) und die Schreibernotiz am Ende (Z. 25) lassen darauf schließen, daß der Text dieser Hymne vollständig erhalten ist. Als Beispiele seien die ersten beiden Zweizeiler und der letzte Zweizeiler angeführt:

<sup>817</sup> Die Edition eines dazugehörigen Blockdruckfragments aus dem Fotonachlaß ARATS ist von O. SERTKAYA vorgelegt worden: *AoF* 16 (1989), S. 189–192.

<sup>818</sup> Zu einer möglichen Emendation vgl. S. 357.

<i>alqış-lïyïn adrulmîş</i>	O unser an Segen ausgezeichnetes,
<i>alqatmîş uyğur ilimz-a</i>	gepriesenes uigurisches Reich!
<i>alpïn quïn yigädmiş</i>	O unser an Heldenmut (und) Würde
	siegreicher
<i>arslan bilgä xanïmz-a</i>	Arslan Bilgä Xan [Löwe-Weiser-
	Xan]!
<i>yayïtda sämrimîş</i>	O unser mit auf der Weide fett ge-
	wordenen
<i>yaγïş-lïy uyğur ilimz-a</i>	Opfertieren versehenes uigurisches
	Reich!

## Die Zeile 17

<i>bodistv uyruş-luy [xan]im[z-a]</i>	O unser [Xan] vom Bodhisattva-
	Geschlecht!

weist den uigurischen König eindeutig als Buddhisten aus. Wenn Lesung und Übersetzung von *boγta* „heilig“ (Z. 14) zutreffend sind, dürfte auch die Datierung des Textes in die mongolische Zeit (13./14. Jh.) als gesichert gelten.

## S Inschriften

Es gibt nur sehr wenige uig. Inschriften,<sup>819</sup> von denen drei in Stabreimversen abgefaßt sind.

## S 1 Sino-uigurische Inschrift von 1326 (Nomdaş)

Der uig. Text der von P. PELLLOT und L. HAMBIS erwähnten Nomdaş-Inschrift<sup>820</sup> ist inzwischen von GENG SHIMIN und ZHANG BAOXI<sup>821</sup> veröffentlicht worden. Sie umfaßt 29 Vierzeiler.

<sup>819</sup> P. ZIEME, *Uygur yazısıyla yazılmış Uygur yazularına dair bazı düşünceler*: TDAYB 1982–1983, Ankara 1986, S. 229–237.

<sup>820</sup> Vgl. z. B. L. HAMBIS, *Le chapitre CVII du Yuan che*, Leiden 1945, S. 58 Anm. 3.

<sup>821</sup> GENG SHIMIN–ZHANG BAOXI, *Yuan hui hu wen „zhong xiu wen shu si bei“ chu shi* (*A Preliminary Interpretation of the Uygur Version of the Stone Inscriptions on the Rebuilding of the Manjusri Temple*); Kaogu xuebao 2/1986, S. 253–264.

## S 2 Sino-ugurische Inschrift von 1334

Die zuletzt von GENG SHIMIN und J. HAMILTON edierte uig. Inschrift von 1334<sup>822</sup> ist wie das schon seit langem bekannte chin. Pendant eine wertvolle Quelle zur Geschichte der Uiguren für den Zeitraum von 1275 bis 1334. Wie die Herausgeber feststellen, ist die uig. Version „effectivement beaucoup plus riche en détails et plus concrète dans sa narration des faits, tandis qu'elle apporte même parfois des éléments qui sont tout à fait absents de la version chinoise“.<sup>823</sup> Auch auf die wichtige Tatsache, daß die Inschrift zum ersten Mal die uig. Lautung von bisher nur in chin. Transkription bekannten Namen einiger uig. İduquts und anderer Persönlichkeiten bietet, haben GENG SHIMIN und J. HAMILTON hingewiesen.<sup>824</sup> In einem Fall gibt uns die uig. Form jedoch ein Problem. Nach Rašid ad-Dīns Weltgeschichte<sup>825</sup> heißt einer der zwei mong. Prinzen, die 1275 Qočo für 6 Monate belagert hatten, *Buzma*. Demgegenüber hat die chin. Überlieferung 卜思巴 *Bu si ba*.<sup>826</sup> In der uig. Inschrift (I, 13) steht nun *Busba*, eine Form, die an eine direkte Wiedergabe der chin. Lautung denken läßt. Wieweit Ähnliches auch für die anderen Personennamen gilt, kann vorerst nur vermutet werden. Barčuqs Sohn heißt im chin. Text 馬木刺 *Ma mu la*,<sup>827</sup> in der Inschrift (I, 4) *Mamuraq*. Auf Grund dieses einen Belegs kann nicht entschieden werden, ob die uig. Form die ursprüngliche uig. Lautung repräsentiert oder eine Retranskription aus dem Chin. darstellt.

Sehr ausführlich stellt die uig. Inschrift die Belagerungsereignisse von 1275 dar. 6 Monate lang war Qočo umzingelt, und die Belagerer zogen erst ab, nachdem sie eine uig. Prinzessin erhalten hatten. Dieses Ereignis hat sich im Bewußtsein der Uiguren fest verankert, so hat ein Schreiber in ein Familienregister, das im Jahre des Schweins angefertigt wurde, nachträglich die folgende Notiz eingetragen: *qočo solanmīš-ta bar irti* „Als Qočo umzingelt wurde, war es.“<sup>828</sup>

Da von der I. Kolumne nur der untere Teil erhalten ist, können die ersten Strophen nicht rekonstruiert werden, offensichtlich behandeln sie aber die

<sup>822</sup> GENG SHIMIN—JAMES HAMILTON, *L'inscription ouïgoure de la stèle commémorative des İduq qut de Qočo*: Turcica 13 (1981) S. 10—54.

<sup>823</sup> GENG—HAMILTON (vgl. Anm. 822) S. 13.

<sup>824</sup> GENG—HAMILTON (vgl. Anm. 822) S. 14.

<sup>825</sup> RAŠID-AD-DIN, *Sbornik letopisej*, II, Moskau—Leningrad 1960, S. 93.

<sup>826</sup> F. W. CLEAVES, *The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu*: HJAS 12 (1949), S. 50 Anm. 92.

<sup>827</sup> Vgl. GENG—HAMILTON (vgl. Anm. 822) S. 32.

<sup>828</sup> P. ZIEME, *Ein uigurisches Familienregister aus Turfan*: AoF IX (1982), S. 267 (Z. 19).

Geschehnisse der Belagerung. I, 27 [. . . sa]vlar idti „sandte Nach[richten . . .]“ weist auf die Botschaft der Belagerer an den uig. König hin. Der Text dieser Botschaft stand in den anschließenden Versen (I, 28—II, 1). Die erste vollständig erhaltene Strophe beschreibt, wie der diese Botschaft enthaltende Brief in die belagerte Stadt befördert wird (II, 2—5):

**tuü** förlüg munï tæg ädgü sav-lar-ïγ  
**tükäl** käšig-čä ägsüksüz tükäl bitidip  
**türüp** bitig-ni oq-qa bay-lađip  
**türgän-lär-ni** kälürüp balig-qa atđurdï : :

Nachdem er (Duva) wie dieses verschiedenerlei gute Worte ganz der Reihe nach ohne Fehl und vollkommen hatte schreiben lassen,  
 faltete er den Brief und ließ (ihn) an einen Pfeil binden,  
 und er ließ die Fähigsten (der Pfeilschützen) herbeikommen und (den Pfeil) in die Stadt schießen.

Alle Angesehenen und Herren der Stadt kommen zusammen, nachdem sie den Brief gelesen haben, und drängen den Tängrikän zum Nachgeben (II, 6—9):

**alqu** il bodun ačip körüp ärtürü sävinišip  
**alip** ol bitig-ni ačturu ünišip  
**atly** yuüzlüg bæg bægät barča yïγilïšip  
**ayïqlïγ** tngrikän-kä inča tip ođüg birdi-lär : :

Das ganze Volk freute sich sehr, als es (das Schreiben) öffnete und sah, und, gemeinsam hinausgegangen, um das Schreiben zu nehmen und öffnen zu lassen,  
 versammelten sich alle Angesehenen (Hend.) und Herren (Hend.) und unterbreiteten dem würdigen<sup>829</sup> Tängrikän die folgende Bitte.

Die Bitte besteht darin, daß der Tängrikän angesichts der aussichtslosen Lage der Forderung der Belagerer nachkommen solle, um Qočo wieder frei werden zu lassen. Der İduqut übergibt dem Belagerer seine Tochter, und

<sup>829</sup> Vgl. GENG—HAMILTON (vgl. Anm. 822) S. 48 a, wo ein Unterschied zwischen *ayïqlïγ* „respecté, vénéré“ (II, 9) und *ayïqlïγ* „qui tient une promesse“ (IV, 51) gemacht wird. Wie in meinem Beitrag über die uig. Inschriften (vgl. Anm. 819) dargestellt, kommt jedoch am ehesten die heute im Sar.-Uig. belegte Bedeutung „Glück, Gelingen, Erfolg“ (S. E. MALOV, *Jazyk želtych ujgurov*, Alma-Ata 1957, 13 b) in Betracht.

die Truppen ziehen ab. Es ist bedauerlich, daß mehrere Strophen nur sehr bruchstückhaft überliefert sind. Die Darstellung der Belagerung wird mit den folgenden Versen abgeschlossen (III, 3—6):

y(a)rlıqančuči kɔngül-lüg t(ä)ngrikänimiz munı täg soyurqadıp  
 yapa qamay bäg bägädi birlä qoço-qa yanıp  
 yadamış uyur il-ingä yastuq t(a)var birdürüp  
 yavrımış uluş-in yana burun täg turyurdı : :

Unser barmherziger T(ä)ngrikän ließ in solcherlei Weise Gnade zeigen und kehrte mit allen (Hend.) Herren (Hend.) nach Qoço zurück; dem verarmten uigurischen Volk ließ er Geld und Gut übergeben, das geschwächte Reich ließ er wieder wie vordem erstehen.

Mit diesen Zitaten muß ich mich hier begnügen. Sie mögen aber bereits verdeutlichen, wie gekonnt der uig. Dichter die historischen Ereignisse in seinem Werk gestaltet hat. Die philologische Wiederherstellung des Textes stößt leider an unüberwindliche Grenzen, weil das Original der Inschrift nicht mehr aufzufinden ist.<sup>830</sup>

### S 3 Die uigurische Version der fünfsprachigen Weihinschrift am *Ju yong-Tor-Stüpa* von 1345

Der auf Veranlassung des mong. Kaisers Toγon Temür (1333—1368) erichtete Bau am *Ju yong guan* wurde mit Dhāraṇīs und mit Gedichtinschriften in fünf Sprachen (Mong., Tib., Chin., Xixia und Uig.) versehen.<sup>831</sup> Die mustergültige Bearbeitung der uig. Inschrift durch K. RÖHRBORN und O. SERTKAYA<sup>832</sup> enthebt mich weiterer Ausführungen zum Aufbau und Inhalt des uig. Textes. Von den 31 Vierzeilern sind eine ganze Reihe nur bruchstückhaft überliefert. Die Lücken können trotz der vier Parallelversionen nicht in allen Fällen geschlossen werden, weil oft nicht nur stilistische, sondern auch inhaltliche Unterschiede zwischen ihnen bestehen. Den Hauptgegenstand des Gedichts bildet ein Lobpreis auf die Errichtung von Stüpas und Vihāras im allgemeinen und auf den Stüpa-Bau, zu dessen Ehren die Inschriften angebracht wurden, im besonderen. Dabei beruft man sich auf vier Sūtras (Str. 6) und würdigt entsprechende Taten früherer

<sup>830</sup> GENG—HAMILTON (vgl. Anm. 822) S. 11 f.

<sup>831</sup> J. MURATA (Hrsg.), *Kyōyō-kan*, 1—2, Kyōto 1955—1957.

<sup>832</sup> K. RÖHRBORN—O. SERTKAYA, *Die alttürkische Inschrift am Tor-Stüpa von Chü-yung-kuan*: ZDMG 130 (1980), 304—339.

Herrscher (Str. 15). Segenswünsche auf den derzeitigen mong. Kaiser im Stil der Kolophone machen den Höhepunkt des zweiten Teils aus. Zum Schluß wird auch der direkt am Bau Beteiligten gedacht (Str. 29 und 30). Der letzte Śloka dehnt die Segenswünsche auf alle, die das Tor durchziehen, aus. Eine Kolophonzeile, die nicht in Stabreimversen abgefaßt ist, beschließt den Text.

Als ein Beispiel sei Śloka 3 zitiert, in dem ein direkter Bezug auf die drei Stūpas hergestellt wird:

üč inay-li üč kölüngü sayu yoriyu yol-i :  
 üč qutrulmaq qapıγ ärür bulγuluq tü[ši]<sup>833</sup> : : :  
 [üč kölüng]ü-lär-ig uqıd[γ]u üčün bir ärür tözi<sup>834</sup> :  
 üč äsdup-nung anın boltı [al]tın bir üd-i :

Die drei Zufluchten und die drei Fahrzeuge [sind] alle der zu gehende Weg,  
 die drei Erlösungs-Tore [sind] die zu erlangende Fr[ucht],  
 um die [drei Fahrzeuge] lehren zu [können] haben sie eine Wurzel:  
 deshalb entstand der drei Stūpas unterer, einziger Durchgang.<sup>835</sup>

Wenn man den Śloka in dieser Weise liest und übersetzt, wird der bestehende Parallelismus deutlich. Es ist interessant zu sehen, daß sich der Uigure nicht scheute, in der strophischen Alliteration in jeder Zeile dasselbe Wort zu verwenden. Das trifft übrigens auch auf die Str. 6 zu. Ferner kann man feststellen, daß der mong. Dichter ebenso verfuhr (Str. 14 und 21).<sup>836</sup>

#### S 4 Aufschriften auf Wandgemälden

In *BT* XIII Nr. 59 und 60 sind einige der Gedichte oder besser zu sagen Reimprodukte zusammengestellt worden, die sich auf den Wandgemälden befinden. Diese oftmals in einem desolaten Zustand erhaltenen Textbruchstücke, die von ehemaligen Pilgern und Verehrern angebracht sein mögen, bezeugen immerhin, daß der Gebrauch der Stabreimverskunst so sehr verbreitet war, daß man bei Gelegenheit ihrer mächtig war.

<sup>833</sup> Unklar. RÖHRBORN—SERTKAYA (vgl. Anm. 832) S. 315: *tuč[ı]* mit der Übersetzung „völlig (?)“.

<sup>834</sup> Statt *tüši* „die Frucht“ (so RÖHRBORN—SERTKAYA S. 315, Z. 12) möchte ich *tözi* „die Wurzel“ (vgl. Transliteration: TWYZY) annehmen.

<sup>835</sup> Vgl. RÖHRBORN—SERTKAYA (vgl. Anm. 832) S. 315.

<sup>836</sup> L. LIGETI, *Phags-pa írásos emlékek*, Budapest 1964, S. 91, 93.



## T Totenfeiergedicht

Ein sehr bruchstückhaft erhaltener Text, den ich in *BT* XIII Nr. 38 „Ein Totenfeiergedicht“ genannt habe, läßt sich in keine der bisher aufgeführten Rubriken einordnen. Die Erwähnung Yamadevas könnte jedoch darauf hinweisen, daß der Text anlässlich einer Totenfeier für die verstorbenen Eltern entstanden ist. Daneben werden auch allgemeine buddh. Gedanken über die Vergänglichkeit der irdischen Güter dargelegt und auf die Notwendigkeit, *Punya* zu erwerben, hingewiesen.

Die Analyse der buddh. Stabreimdichtungen sei mit dem Hinweis abgeschlossen, daß die weitere Erschließung der Texte der Turfan- und Dunhuang-Sammlungen zweifellos noch einige neue Stabreimverse erbringen wird.<sup>837</sup>

Zur Orientierung füge ich eine Übersicht über die behandelten Texte an. Das Fragezeichen nach Turfan bedeutet, daß die Herkunft nicht ganz fest steht.

Übersicht über die buddh.  
Stabreimdichtungen

Text	Herkunft	Umfang	Bearbeitung	Faksimile
A	Dunhuang	4 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 8	ja
B	Sängim	≈ 89 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 19, 20; <i>ZIEME—</i> <i>KUDARA, Kammuryōjukyō</i>	ja
C	Dunhuang	8 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 14	ja
D 1	Murtuq, Turfan	≈ 40 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 16,21 (+ unpubl. Fragmente)	teils
D 2	Dunhuang	50 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 13	ja
D 3	Dunhuang	27 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 9	ja
E 1	Dunhuang	21 + 2 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 15	ja

<sup>837</sup> Der größte Teil der unpubl. Texte von Stabreimdichtungen wird mit der Edition von *BT* XIII erschlossen sein, es bleiben noch einige wenige Reste, die oft nicht nur sehr schwierig zu lesen sind, sondern auch kaum zu größeren Texten zusammengefügt werden können. In der Turfan-Sammlung des Museums für Indische Kunst gibt es mehrere Aufschriften auf Gemälden oder Holzobjekten, unter denen wenigstens auch in einem Fall ein mehrere Strophen umfassendes Stabreimgedicht festgestellt werden konnte (III 7830). Ob der von *Š. TEKIN* nicht edierte Teil der Pariser (Bibliothèque Nationale) Hs. Pelliot Chinois 4521 (vgl. *TEKIN Buddh. Uig.* S. 154) Stabreimverse enthält, ist mir nicht bekannt. Der auf dem Deckblatt (vgl. *TEKIN Buddh. Uig.* Faksimile Taf. 41) getilgte Text war vermutlich in Stabreimversen abgefaßt, er ist aber nicht mehr einwandfrei wiederherstellbar. Einige unpubl. Fragmente finden sich auch in japanischen Sammlungen.

Text	Herkunft	Umfang	Bearbeitung	Faksimile
E 2	Dunhuang	16 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 12; §. TEKIN, <i>Buddh. Uig.</i> 143—150	ja
E 3	Dunhuang	181 Strophen (meist Vierzeiler)	§. TEKIN, <i>Budd. Uig.</i> , II. Teil	ja
F 1	Turfan	≈ 19 Ślokas	Bisher unbearbeitet	ja
F 2	Sängim	16 Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 15	ja
F 3	Sängim	≈ 11 Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 16	ja
F 4	Turfan	4 Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 17	ja
F 5	Turfan (?)	38 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 18 (+ unpubl. Fragment)	ja
F 6	Turfan (?)	≈ 4 Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 35	ja
F 7	Turfan (?)	3 $\frac{1}{2}$ Ślokas	<i>USp</i> Nr. 43; <i>BT</i> XIII Nr. 55	ja ( <i>BT</i> XIII)
F 8	Turfan (?)	14 Zeilen (+ Prosa)	<i>BT</i> XIII Nr. 56	ja
G 1	Murtuq	≈ 48 Ślokas	BANG—v. GABAIN, <i>Uig. Stud.</i> Anhang; <i>ETŠ</i> Nr. 18; <i>BT</i> XIII Nr. 13.	ja
G 2	Turfan (?)	16 $\frac{1}{2}$ Ślokas	SHŌGAITO <i>Nak. Coll.</i> III	ja
G 3	Sängim	21 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 14	ja
H	Murtuq	≈ 116 Zeilen	<i>BT</i> III, 1. Teil	ja
I 1	Dunhuang	72 Ślokas	<i>ETŠ</i> Nr. 10	ja
I 2	Turfan (?)	(nichts erhalten)	HAZAI, <i>Avalok.-Lobpreis</i>	ja
I 3	Murtuq, Sängim, Turfan	11 Ślokas	HAZAI, <i>Buddh. Ged.</i> ; <i>BT</i> XIII Nr. 20.1—45	ja
I 4	Murtuq	22 $\frac{1}{2}$ Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 21	ja
I 5	Murtuq	4 $\frac{1}{4}$ Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 26	ja
I 6	Murtuq, Turfan (?)	≈ 21 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 22	ja
I 7	Toyoc	1 Śloka	<i>BT</i> XIII Nr. 23	ja
I 8	Murtuq	17 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 24	ja
I 9	Murtuq	5 Ślokas	<i>TT</i> VII S. 60; <i>ETŠ</i> Nr. 17	nein
I 10	Murtuq	230 Zeilen	<i>BT</i> III, 2. Teil	ja
I 11	Sängim, Turfan (?)	136 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 19	ja
J 1	Murtuq	5 $\frac{1}{2}$ Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 25 (+ unpubl. Fragment)	ja
J 2	Turfan (?)	13 Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 28	ja
J 3	Toyoc	3 $\frac{1}{2}$ Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 29	ja
J 4	Turfan (?)	19 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 30	ja
J 5	Turfan	16 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 31	ja
J 6	Sängim	4 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 32	ja
J 7	Turfan	3 Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 33	ja
J 8	Turfan (?)	2 Ślokas	<i>BT</i> XIII Nr. 34	ja
J 9	Turfan (?)	20 Zeilen	<i>BT</i> XIII Nr. 37	ja

Text	Herkunft	Umfang	Bearbeitung	Faksimile
J 10	Turfan (?)	6 Zeilen	Bisher unbearbeitet	ja
K 1	Dunhuang	≈ 28 Strophen	SHÖGAI TO, <i>Uig. bunken</i>	ja
K 2	Dunhuang	≈ 57 Strophen	SHÖGAI TO, <i>Uig. bunken</i>	ja
K 3	Dunhuang	≈ 31 Strophen (+ Prosa)	SHÖGAI TO, <i>Uig. bunken</i>	ja
K 4	Yarchoto	71 Textzeilen	LAUT—ZIE ME	ja
L 1	Turfan (?)	≈ 31 Šlokas	BT XIII Nr. 1	ja
L 2	Turfan (?)	≈ 23 Šlokas	BT XIII Nr. 2	ja
L 3	Sängim	≈ 19 Šlokas	BT XIII Nr. 3	ja
L 4	Turfan (?)	≈ 15 Šlokas	BT XIII Nr. 4	ja
L 5	Turfan (?)	≈ 3 Šlokas	BT XIII Nr. 10	ja
L 6	Murtuq	16 Zeilen	BT XIII Nr. 11	ja
M 1	Toyoq, Turfan (?)	245 Zeilen	BT XIII Nr. 5	ja
M 2	Turfan (?)	20 Zeilen	BT XIII Nr. 6	ja
M 3	Turfan (?)	7 Zeilen	BT XIII Nr. 7	ja
M 4	Turfan (?)	30 Zeilen	BT XIII Nr. 8	ja
M 5	Turfan (?)	28 Zeilen	BT XIII Nr. 9	ja
N	Murtuq, Yarchoto, Turfan (?)	223 Zeilen	SHÖGAI TO, <i>Nak. Coll. II</i> ; BT XIII Nr. 12	ja
O	Dunhuang	21 Šlokas	ETŞ Nr. 11	ja
P 1	Turfan	16 Zeilen	ZIE ME, <i>Erntesegen</i>	ja
P 2	Turfan	118 Zeilen	ZIE ME, <i>Erntesegen</i>	ja
P 3	Turfan (?)	78 Zeilen	MOLNÁR—ZIE ME	ja
P 4	Sängim	90 Zeilen	ZIE ME, <i>Verwendung</i>	ja
Q 1	Wenshukou	36 Šlokas	Ş. TEKIN, <i>Buyan evirmek</i>	nein
Q 2	Murtuq	45 Zeilen	BT XIII Nr. 58	ja
Q 3	Hami	6 Zeilen	GENG-ZHANG, <i>Suo li mi kao</i>	ja
Q 4	Murtuq	4 Zeilen	BT III, 757—760	ja
Q 5	Turfan	2 Šlokas	BT XIII Nr. 57	ja
Q 6	Murtuq	7 Šlokas	BT XIII Nr. 20.46—80	ja
Q 7	Turfan (?)	58 Zeilen	BT XIII Nr. 40	ja
Q 8	Turfan	21 Zeilen	BT XIII Nr. 41	ja
Q 9	Murtuq	25 Zeilen	BT XIII Nr. 42	ja
Q 10	Murtuq	18 Zeilen	TT VII Nr. 40; BT XIII Nr. 43	ja (BT XIII)
Q 11	Turfan (?)	18 Zeilen	ZIE ME, <i>Samantabhadra</i> ; BT XIII Nr. 44	ja
Q 12	Turfan (?)	45 Zeilen	HAZAI, <i>Ein uig. Falrbuch</i> ; BT XIII Nr. 46	ja
Q 13	Turfan	6 Šlokas	ETŞ Nr. 25; BT XIII Nr. 47	ja
Q 14	Murtuq	8 Zeilen	BT XIII Nr. 48	ja
Q 15	Turfan	90 Zeilen	BT XIII Nr. 49	ja
Q 16	Turfan (?)	20 Zeilen	BT XIII Nr. 50	ja

Text	Herkunft	Umfang	Bearbeitung	Faksimile
Q 17	Turfan (?)	39 Zeilen	BT XIII Nr. 51	ja
Q 18	Turfan	7 Zeilen	BT XIII Nr. 52	ja
Q 19	Turfan (?)	5 Zeilen	BT XIII Nr. 53	ja
Q 20	Toyoq	4 Zeilen	BT XIII Nr. 54	ja
Q 21	Sängim	18 Zeilen	v. GABAIN, <i>Drucke</i> S. 20 f.	ja
R	Yarchoto	25 Zeilen	BT XIII Nr. 39	ja
S 1	Suzhou	29 Ślokas	GENG SHIMIN—ZHANG BAOXI	ja
S 2	nahe Wuwei	59 Ślokas	GENG—HAMILTON	ja
S 3	Juyongguan	31 Ślokas	RÖHRBORN—SERTKAYA CYK	ja (BONA- PARTE, MURATA)
S 4	Bäzäklik, Toyoq	10, 4, 4, 4, 4, 8 Zeilen	BT XIII Nr. 59 und 60	ja (LE COQ, Buddh. Spätant. IV Taf. 19; Chotscho Taf. 34, 36)
T	Turfan (?)	48 Zeilen	BT XIII Nr. 38	ja

### Zusammenfassung

Aus der Zusammenstellung und Analyse der Stabreimdichtungen buddhistischen Inhalts lassen sich folgende Ergebnisse herausheben:

1. Die Stabreimdichtung erstreckt sich auf nahezu alle Bereiche buddh. Schrifttums. Die Texte reichen von *Jātakas* und *Avadānas* über dogmatische Darstellungen didaktischen Charakters und Stotras bis zu Kolophonen und Segen.
2. Nur für einige Dichtungen lassen sich entsprechende metrische Vorlagen nachweisen: D 1 (*Samantabhadracaryā-praṇidhāna-gāthāḥ*), E 1 (*Prajñā-pāramitāstotra*).
3. Für mehrere Texte konnten thematische Parallelwerke in den buddh. „Kirchensprachen“ festgestellt werden: E 3 (Erzählung von Sadāprarudita und Dharmodgata), I 1 (Lobpreis auf die 35 Buddhas der Sündenvergebung), L 4 (Die Erzählung vom gezähmten Elefanten), M 1 (*Buddhacarita*), N (Die Güte von Mutter und Vater ist gewichtig).
4. In zwei Fällen liegen Versifizierungen von ursprünglichen Prosatexten vor: B (*Guan wu liang shou jing*), G 1 (Die Beseitigung der Hindernisse der Tat, 5. Kapitel des *Suvarṇaprabhāsasūtra*).
5. Für die meisten Texte können nicht mehr als Themen und Stoffe in buddh. Schriften nachgewiesen werden. Manche Dichtungen davon können

eventuell noch identifiziert werden, viele jedoch dürften originale Schöpfungen sein.

6. Mit Sicherheit autochthone Werke sind die Segen (P 1—4), die Kolophone (Q 1—21), die Uigurische Hymne (R) und die Inschriften (S 1—4). Bei den Inschriften (S 1—3) gilt allerdings die Einschränkung, daß parallele Texte in Chin. u. a. Sprachen vorliegen.

7. Sehr wahrscheinlich eigenständige Werke uig. Dichter sind folgende Texte (die Gründe dafür sind unterschiedlich, vgl. die einzelnen Textanalysen): A (Meditation an einsamen Orten), D 2 (Zehn-Gelübde-Wandel), D 3 (Zehn-Buddha-Vorzüge), E 2 (*Prajñā*-Text), F 5 (Buddhistisch-philosophische Sentenzen), F 7 (Gedicht über den Nutzen von Übung und Meditation), G 3 (Einleitungs- und Schlußverse einer Gedichtsammlung), O (Alphabetisches Gedicht) u. a.



### III. DIE AN DER ENTSTEHUNG DER BUDDHISTISCHEN DICHTUNGEN BETEILIGTEN PERSONEN

Die meisten uigurischen Dichtungen sind anonym. Dafür kommen mehrere Gründe in Betracht. Sūtras u. ä. Texte, die als „Worte Buddhas“ ausgegeben werden, haben natürlich keinen Verfasser. Erst durch die weitere Tradierung, die Übersetzung in andere Sprachen werden sie mit historischen Personen, Übersetzern oder Nachdichtern, in Verbindung gebracht. „Spätere“ Stotras und verwandte Dichtungen können auch anonym überliefert werden, doch in einer großen Zahl von Fällen sind ihre Autoren bekannt. Unter Zurücksteckung eigener Leistung geben manche Dichter ihre Werke auch als Schöpfungen großer Meister aus. Für die uig. Texte kommen zwei weitere Umstände hinzu: Manchen Werken wurden keine Kolophone hinzugefügt bzw. diese enthielten keine Angaben über die Verfasserschaft oder die entsprechenden Nachschriften sind nicht mehr erhalten. Die Methode, anhand statistischer Analysen von relevanten Textmerkmalen die Autorschaft festzustellen,<sup>1</sup> kann wegen des geringen Umfangs der einzelnen Texte nicht durchgeführt werden.

In diesem Kapitel sollen folgende Personengruppen untersucht werden: A. Nichtuigurische Verfasser, B. Uigurische Übersetzer, Nachdichter, Dichter, C. Schreiber, Drucker (Druckverantwortliche), D. Auftraggeber, E. Personen, denen Verdienst (*punya*) zugewendet wird. Dabei bleiben namenskundliche Untersuchungen weitgehend außer Betracht.

#### A. Nichtuigurische Verfasser

In den untersuchten uig. Dichtungen kommen nur zwei Namen nichtuigurischer Verfasser vor.

1. Nāgārjuna (uig. *Nagarčuni*) als Schöpfer (uig. *yaradılmış* „geschaffen“) des *Prajñāpāramitāstotra* (E 1). Diese Angabe beruht auf einer späteren, falschen Tradition, denn das Werk stammt von Rāhulabhadra (vgl. S. 176).

<sup>1</sup> Vgl. fürs Mongolische W. HEISSIG, *Toyin guosi ~ guisi alias Toyin čoytu guisi: Versuch einer Identifizierung*: ZAS 9 (1975), S. 361–446 (untersucht Idiomatik der Kolophondichtungen).

In diesem Zusammenhang sei auf eine uig. Handschrift hingewiesen, die nach A. v. GABAIN „in Stabreim übertragene ‚Verse Nāgārjunas, einen König zu ermahnen‘“<sup>2</sup> enthält, heute jedoch als verloren gilt.<sup>3</sup> A. v. GABAINS Hinweis auf B. NANJIOS Katalog Nr. 1441 bedeutet, daß es sich um eine uig. Übersetzung von Nāgārjunas *Suhrllekha*<sup>4</sup> handelt.

2. 'Phags-pa (uig. *pa[γi]spa*),<sup>5</sup> tibetischer Mönch (1235—1280), der einen großen politischen und kulturellen Einfluß an Qubilais Hof ausübte.<sup>6</sup> Aus uig. Texten ist 'Phags-pa sonst nur aus den Guru-Reihen des „Zauberrituals“ bekannt.<sup>7</sup>

## B. Uigurische Übersetzer, Nachdichter, Dichter

Von den zehn Dichtern, deren Namen R. R. ARAT im Vorwort zu seinem Buch *ETS* behandelt,<sup>8</sup> stehen sechs Personen mit der Abfassung buddh. Texte im Zusammenhang: ARATS Nr. 3—8. Von ihnen werden zwei (Nr. 6 und 7) in den Texten als Schreiber genannt, weshalb diese im Abschnitt C besprochen werden. Nr. 3, *Siŋku Seli Tutuŋ* = *Šiŋqo Šali Tutuŋ*, entfällt, weil von ihm m. W. keine Stabreimdichtungen überliefert sind. Das Kolophon Q 12 (*BT XIII* Nr. 46) erwähnt 12 Werke, als deren Übersetzer im vorangehenden Blockdruck *Šiŋqo Šali Tutuŋ* genannt wird.<sup>9</sup> In dem von Huang Wenbi als Faksimile veröffentlichten Text Abb. 109,<sup>10</sup> der 13 Zeilen eines nur teilweise lesbaren Stabreimgedichts enthält, steht Z. 6 die folgende Wendung: *orun idisi ŋiŋqo baxšimz* „der Herr (?) des Reichs, unser Guru *Šiŋqo*“. Falls beide dieselbe Person bezeichnen sollten, stünde ein weiteres Argument dafür zur Verfügung, daß *Šali* und *Tutuŋ* Titel

<sup>2</sup> A. v. GABAIN, *Vorislamische alttürkische Literatur*: Handbuch der Orientalistik 5. Bd., 1. Abschnitt Turkologie, S. 222.

<sup>3</sup> Nach mündl. Auskunft von Prof. GENG SHIMIN.

<sup>4</sup> LINDTNER, *Nagarjuniana*, S. 218—224.

<sup>5</sup> *BT XIII* Nr. 57.10.

<sup>6</sup> Vgl. u. a. R. A. STEIN, *Tibetan Civilization*, S. 78; J. SZERB, *Glosses on the Oeuvre of Bla-ma 'Phags-pa I: On the Activity of Sa-skya Paṇḍita*: Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson, ed. by M. Aris and Aung San Suu Kyi, Oxford 1979, S. 290 ff.; DERS., *dass. II: Some Notes on the Events of the Years 1251—1254*: AOH 34 (1980), S. 274 ff.

<sup>7</sup> Vgl. *BT VII A*, Einleitung S. 13.

<sup>8</sup> S. XXI f.

<sup>9</sup> Vgl. G. HAZAI, *Fragmente eines uigurischen Blockdruck-Faltbuches*: AoF III (1975), S. 95, Z. 102.

<sup>10</sup> HUANG WENBI, *Tulufan kaoguji*, *Kaogu xue tekan* Nr. 3, Peking 1954, Taf. 117.



sind.<sup>11</sup> Uig. *šingqo* ist von chin. 勝光 *sheng guang* „Sieg-Glanz“ als „Dharmaname“ (法號 *fa hao*) herzuleiten.<sup>12</sup> Der Ausdruck *orun idisi* ist vielleicht als Lehnübersetzung von chin. 國師 *guo shi* „Staatslehrer“<sup>13</sup> zu erklären. Lebensdaten Šingqo Šäli Tutungs sind nicht bekannt, als Schaffenszeit wird das 10. Jh. angenommen.<sup>14</sup>

Als Übersetzer der *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* (I A 2) wird in dem Kolophongedicht Q 16 (*BT* XIII Nr. 50) Karunadaz = Karuṇadāsa genannt.<sup>15</sup> Zu der Angabe eines Dunhuang-Textes, daß Antsang der Übersetzer dieses Werkes sei, vgl. T. MORIYASU.<sup>16</sup>

Im folgenden sollen nun die drei verbleibenden Dichter im Umfeld ihrer buddh. Aktivitäten dargestellt werden. Hinzu kommen einige Autoren aus der „Insadi“-Handschrift sowie aus den Inschriften.

1. Prajñāśrī (uig. *piraty-a-širi*,<sup>17</sup> *praty-a-širi*,<sup>18</sup> mong. *pr-a-dir-a-širi*,<sup>19</sup> chin. 必刺忒納失里 *Bi la te na shi li*,<sup>20</sup> 必蘭納識理 *Bi lan na shi li*,<sup>21</sup> 般若室利 *Ban ruo shi li*,<sup>22</sup> 沙刺班 *Sha la ban* = tib. *Šes-rab dpal*<sup>23</sup>) lebte von ? bis 1332. Ihm wurde 1323 der Titel *šazīn ayyučī* „Disziplin-Vorsteher“ („maitre de la religion“)<sup>24</sup> verliehen. Eine Übersicht über Prajñāśrīs buddhistische Akti-

<sup>11</sup> Vgl. J. HAMILTON, *Les titres Šäli et Tutung en ouïgour*: *JAs* 272 (1984), S. 425–437.

<sup>12</sup> P. ZIEME, *Singqu Šäli Tutung — Übersetzer buddhistischer Schriften ins Uigurische*: *Tractata Altaica*, Wiesbaden 1976, S. 768; *BT* XIII Nr. 46. Einleitung.

<sup>13</sup> P. PELLIOU, *Les 國師 kouo-che ou «maitres du royaume» dans le bouddhisme chinois*: *TP* 12 (1911), S. 671–676. In uig. Umschrift als *qoq-ši* jetzt belegt bei A. TEMIR—K. KUDARA—K. RÖHRBORN, *Die alttürkischen Abitaki-Fragmente des Ethnografya Müzesi*, Ankara: *Turcica* 16 (1984), S. 20 Z. 27, S. 26 Anm. zu Z. 27.

<sup>14</sup> Vgl. A. v. GABAIN, *Die uigurische Übersetzung der Biographie Hüen-tsangs*: *SPAW* 1935, S. 152.

<sup>15</sup> Vgl. G. KARA, *Weiteres über die uigurische Nāmasaṃgīti*: *AoF* VIII (1981), S. 227–236.

<sup>16</sup> Vgl. T. MORIYASU, *An Uigur Buddhist's Letter of the Yüan Dynasty from Tun-Huang* (*Supplement to „Uigurica from Tun-Huang“*): *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* Nr. 40, Tokio 1982, S. 9–10.

<sup>17</sup> *ET'S* 14<sub>31</sub>, 15<sub>89</sub>.

<sup>18</sup> G. HAZAI, *Ein uigurisches Blockdruckfragment der Berliner Turfan-Sammlung*: *AoF* IV (1976), S. 233 Z. 40.

<sup>19</sup> *LIGETI Catalogue* Nr. 1123, S. 304.

<sup>20</sup> *YS* Kap. 36.

<sup>21</sup> *YS* Kap. 202.

<sup>22</sup> *T.* 1973, Bd. 47, S. 303 a 22–23.

<sup>23</sup> H. FRANKE, *Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft* S. 31 Anm. 1.

<sup>24</sup> *LIGETI, Sur quelques transcriptions*, S. 243.

vitäten wird an anderer Stelle<sup>25</sup> gegeben, hier dagegen folgt jetzt eine Zusammenstellung der von ihm übersetzten Werke, soweit sie uig. Dichtungen sind oder diese unmittelbar tangieren.

Text C (*ETŠ* Nr. 14) wurde dem Kolophon zufolge von Prajñāsri „gesammelt und gedichtet“ (*yŷyŷp qošdum*). Wenn man das erste Verb im genauen Sinn nimmt, könnte dies bedeuten, daß Prajñāsri die 7 Vierzeiler, wenn man die 8. Kolophonstrophe unberücksichtigt läßt, aus einem umfangreicheren Werk über *Bodhicittotpāda* ausgewählt hat. Am ehesten käme vielleicht der *Bodhicittotpāda* in Frage, der vermutlich von Nāgārjuna stammt.<sup>26</sup> Wenn diese Annahme zutreffen sollte, wäre dieses Werk eher eine Nachdichtung als eine selbständige Dichtung. Mit Sicherheit trifft diese Einschätzung für die folgende Dichtung zu.

Text E 1 (*ETŠ* Nr. 15). Das Kolophon besagt, daß der Lobpreis (*ōgdi*) „(in) Versen (nach)gedichtet“ wurde (*taqšut qošdum*). Dieses Werk ist ein gutes Beispiel, mit welcher Meisterschaft ein metrischer Text des Originals in formal strenger Weise umgesetzt werden kann, ohne daß Einbußen am Inhalt wahrzunehmen sind.

*ETŠ* Nr. 13 (hier: II D 2) ist nicht, wie R. R. ARAT annahm,<sup>27</sup> ein Werk von Prajñāsri, sondern von Antsang.

Der „Lobpreis auf die 35 Buddhas der Sündenvergebung“ (*ETŠ* Nr. 10; hier: II I 1) ist anonym. Wenn man allerdings in Rechnung stellt, daß Prajñāsri der Übersetzer der *Vinaya-Viniścaya-Upālipari-prcchā* ist (vgl. S. 223 f.), kann man vermuten, daß er auch als Verfasser des Stotras in Frage kommen könnte. Mit Sicherheit kann dies jedoch nicht gesagt werden.

Prajñāsri ist also nachweislich der Übersetzer von *Upāli-pariprcchā*-Versen in Prosaform und Nachdichter von zwei metrischen Werken in Stabreimgedichten.

2. 安藏 An zang (uig. *antsang*), lebte von ? bis 1293, bedeutender Gelehrter der 翰林 *Han lin*-Akademie. Die Informationen über ihn in der von 程文海 Cheng Wenhai verfaßten Inschrift für die Gedächtnistafel auf dem „Seelenpfad“ (zur Erinnerung an) Seine Exzellenz 文靖 *Wen jing*, Prinz von 秦國 *Qin guo* wurden von T. MORIYASU ausgewertet.<sup>28</sup> Nach diesen Angaben, die auch die Basis für die Kurzbiographien in den historiographischen Werken 新元史 *Xin yuan shi*<sup>29</sup> und 蒙兀兒史記 *Meng wu er shi ji* bildeten,<sup>30</sup>

<sup>25</sup> ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjukyō*, S. 46—47.

<sup>26</sup> LINDTNER, *Nagarjuniana*, S. 12 Anm. 17.

<sup>27</sup> *ETŠ* S. 126.

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 16.

<sup>29</sup> Kap. 192, 1a.

<sup>30</sup> Kap. 118, 1a.

genöß An zang schon in jungen Jahren eine umfassende Ausbildung in den klassischen Texten des Konfuzianismus, aber auch im Buddhismus. Mit 19 Jahren bereits wurde er mit einem kaiserlichen Amt betraut. Nachdem er sich unter dem Kaiser Mōngke Verdienste erworben hatte, blieb er auch nach Qubilais Machtübernahme im Jahre 1260 in kaiserlichen Diensten. Er übersetzte chin. klassische und historische Werke ins Mongolische. Von Qubilai wurde ihm der Titel 翰林學士承旨 *Han lin xue shi cheng zhi* verliehen. Daneben wurden ihm auch andere Ehren zuteil, und schließlich wurde er mit der Verwaltung der religiösen Ämter betraut.<sup>31</sup> In bezug auf seine buddh. Aktivitäten sind folgende Dinge bekannt: 1) er studierte die Lehre Buddhas (劬習浮屠法 *he xi fu tu fa*), heißt es in der Biographie;<sup>32</sup> 2) 1260 übersetzte er das 寶藏論元演集 *Bao zang lun yuan yan ji* in zehn Rollen (*juan*);<sup>33</sup> 3) An zang ist Autor der chin. Fassung des *Tārā-Ekaviṃśati-stotra* (T. 1108A),<sup>34</sup> und W. HEISSIG erwägt die Möglichkeit, daß er das Werk auch ins Mongolische übertragen haben konnte.<sup>35</sup>

Nummehr besteht Konsens darüber, daß in vier Fällen die uig. Schreibung ''ts''k bzw. ''ts''k als *Antsang* (*Antsang*) zu lesen ist.<sup>36</sup> Das Kolophon zur uig. *Buddhāvataṃsaka*-Übersetzung hat folgenden Wortlaut: *Arīḡ Bōkā Tigin yrliḡ-īngā kentü dintar-ī kinki boşyutluḡ Bişbalıḡ(lıḡ) Antsang başşī tutung tvyaç til-in-tin türk tilinčä ikiläyü ävirmiş*<sup>37</sup> „Auf Befehl von Arīḡ Bōkā Tigin hat (dieses Werk) sein eigner Priester, der späterer Belehrung (noch bedürftige),<sup>38</sup> aus Bişbalıḡ stammende *Antsang* Baxşī Tutung,<sup>39</sup> aus

<sup>31</sup> W. FUCHS, *Analecta zur mongolischen Übersetzungsliteratur der Yüan-Zeit*: MS II (1946), S. 42 ff.; I. DE RACHEWILTZ, *Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Centuries*: China among Equals. The Middle Kingdom and Its Neighbours, 10th-14th Centuries, ed. M. ROSSABI, Berkeley—Los Angeles—London 1983, S. 286.

<sup>32</sup> *Meng wu er shi ji*, Kap. 118, 1a.

<sup>33</sup> FUCHS (vgl. Anm. 31) S. 42, doch schreibt er daselbst Anm. 15: „Möglicherweise sind beide Titel als ein Werk aufzufassen, also etwa ‚Erklärungen zum Pao-tsang-lun in 10 Kapiteln‘.“ Vgl. ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjukyō*, S. 43; MORIYASU (vgl. Anm. 16) S. 9.

<sup>34</sup> Vgl. HÖBÖGIRIN *Répertoire* S. 236 a.

<sup>35</sup> W. HEISSIG, *Zwei mutmaßlich mongolische Yüan-Übersetzungen und ihr Nachdruck von 1431*: ZAS 10 (1976), S. 10.

<sup>36</sup> SHÖGAI TO *Uig. bunken* I S. 39 Anm. 34.

<sup>37</sup> J. ODA, *On the Uigur Colophon of the Buddhāvataṃsaka-sūtra in Forty Volumes*: The Bulletin of Toyohashi Junior College 1985, Nr. 2, S. 121—127.

<sup>38</sup> Chin. 後學 *hou xue* „Student“ (NAKAMURA 395 d: *shogakusha*).

<sup>39</sup> *Baxşī Tutung* sind Titel wie *Şāli Tutung*, vgl. S. 308 f.

der chinesischen Sprache in die türkische Sprache neuerlich übersetzt.“ Weitere Fragmente dieser uig. Handschrift wurden von J. ODA und K. KUDARA ediert.<sup>40</sup> Die übrigen 3 Belege finden sich in 3 Dichtungen, die der *Avatamsaka*-Literatur zuzurechnen sind. Die Nachschrift zur *Samantabhadracaryā*-Nachdichtung ist folgendermaßen zu lesen: *üduq samantabhadiri bodistv-niing yoriγ qut qolunmaq-inga tayanip qulutı Antsang xnlım kävši qoşuyqa intürmiş şlok taqşut nom tükädi*<sup>41</sup> „Das Buch (nom), die Śloka-Dichtung, die der Sklave Antsang, Mitglied der Hanlin-(Akademie) (*han lin xue shi*),<sup>42</sup> in Anlehnung an das ‚Gelübde (über) den Wandel des heiligen Bodhisattva Samantabhadra‘ in Verse gesetzt hat, ist beendet.“ Im „Zehn-Gelübde-Wandel“ (II D 2) ist die Notiz über Antsangs Autorschaft als Intermezzo eingeflochten (vgl. S. 159), und in der Dichtung über die „Zehn Vorzüge“ (II D 3) steht sie in der Einleitung (vgl. S. 164 f.). Während diese 3 Dichtungen nicht datiert sind, läßt sich — wenigstens als Hypothese — die Prosa-Übersetzung oder zumindest das Kolophon in die Zeitspanne zwischen Juli 1259 und Juli 1260 festlegen, denn als Auftraggeber wird Arıγ Bökä genannt. Dieser Prinz, siebter<sup>43</sup> oder sechster<sup>44</sup> Sohn Toluis, focht nach Mönckes Tod (Juli 1259)<sup>45</sup> einen erbitterten Machtkampf gegen Qubilai, aus dem letzterer siegreich hervorging.<sup>46</sup> Da Antsang im Kolophon als „eigener Priester“ (*kntü dintari*) Arıγ Bökäs genannt wird, dürfte die angegebene Zeitspanne, in welcher dem Prinzen die Machtausübung oblag, am besten dazu stimmen. Die uig. Namensform des mong. Prinzen harmonisiert sowohl mit der durch das Chin. repräsentierten Umschrift 阿里不哥 *a li bu ge*<sup>47</sup> als auch mit Rašid ad-Dīns Namensform اریق ( ~ اریق )<sup>48</sup>. Die Form *Arıγ Bögö*<sup>49</sup> beruht vielleicht auf einem Versehen, denn im Uig. sind *bökä* und *bögü* (*bögö*) voneinander verschiedene Wörter.<sup>50</sup>

<sup>40</sup> Vgl. II, Anm. 67.

<sup>41</sup> *ETS* 16<sub>109-112</sub>.

<sup>42</sup> KARA (vgl. Anm. 15) S. 234 f.

<sup>43</sup> *YS* Kap. 107 (L. HAMBIS, *Le chapitre CVII du Yuan che*, S. 88).

<sup>44</sup> RAŠID-AD-DIN, *Sbornik letopisej*, II, S. 105.

<sup>45</sup> J. W. DARDESS, *From Mongol Empire to Yuan Dynasty: Changing Forms of Imperial Rule in Mongolia and Central Asia*: MS 30 (1972–1973), S. 126; B. SPULER, *Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken*: Handbuch der Orient., 5. Bd. 5. Abschn. Geschichte Mittelasiens, Leiden/Köln 1966, S. 212: „11. Aug. 1259.“

<sup>46</sup> Vgl. DARDESS (vgl. Anm. 45), S. 128 ff.

<sup>47</sup> L. HAMBIS, *Le chapitre CVII du Yuan che*, S. 88.

<sup>48</sup> A. A. ALI-ZADE, *Džāmi' at-tavārīch*, II, 1, Moskau 1980. S. 19 gegen S. 35.

<sup>49</sup> *UW* 188 a.

<sup>50</sup> *ED* 324 b (*böke*: bzw. *bögü*: [*bögö*:]).

3. Kki-Kki, Autor der versifizierten Fassung des *Guan wu liang shou jing* (II B), und Kiki mit dem unklaren Titel *si si*,<sup>51</sup> Autor der Versfassung des 5. Kapitels des *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* (II G 1), sind vermutlich ein und dieselbe Person. Die unterschiedliche Schreibweise steht dieser Annahme nicht im Wege, denn auch bei anderen Wörtern finden wir diesen bisher noch nicht erklärten graphischen Wechsel *k- ~ kk-*: *kir ~ kkir* „Schmutz“, *kül (kul) ~ kkul*.<sup>52</sup> Einer Anregung von G. KARA folgend, nehmen K. KUDARA und ich die Identität dieses Kki-Kki (Kiki) mit dem berühmten *Hanlin*-Gelehrten und Kalligraphen 夔夔 (1295—1345) an.<sup>53</sup> Der Biographie im *Yuanshi* zufolge<sup>54</sup> entstammte er einer *Qangli*-Familie. Die *Qangli* waren einer der türkischen Stämme, die in der Oğuzen-Geschichte zusammen mit den Uiguren erwähnt wurden.<sup>55</sup> Das chin. Zeichen, soweit es die Wörterbücher überhaupt registrierten, wurde unterschiedlich gelesen: *kui* oder *nao*.<sup>56</sup> F. W. CLEAVES konnte auf Grund der sino-mongolischen Inschrift von 1335,<sup>57</sup> wo der Name in mong. Schrift als *n'w n'w* belegt ist, zeigen, daß die Lesung *kui kui (k'uei k'uei)* unzutreffend ist.<sup>58</sup> Man könnte jedoch meinen, daß die Unsicherheit in der Lesung des Zeichens darauf hinweist, daß beide Lautungen möglich waren. Kürzlich hat T. KITAMURA eine Studie über Leben und Schaffen K'uei-K'ueis einschließlich seiner buddh. Aktivitäten und seiner Beziehungen zur „Weißen Lotos“-Sekte vorgelegt.<sup>59</sup> Trotz nach wie vor bestehenden Schwierigkeiten spricht schon die Einmaligkeit der Namensformen im Chin. und Uig. für eine Identität. Ungeklärt erscheint mir noch, ob chin. *k'uei k'uei* eine Wiedergabe eines türk./uig. Namens ist, oder ob *Kki-Kki ~ Kiki* eine Transkription eines chin. Namens darstellt. Kalligraph des chin. Teils der sino-uigurischen Inschrift von 1334 (II S 2) war *Kui Kui*.<sup>60</sup> Die entsprechende Stelle in der uig. Inschrift (V, 51) ist

<sup>51</sup> Als eine denkbare Möglichkeit für die Herkunft bietet sich möglicherweise chin. 寺司 *si si*, d. i. Titel des Beamten, der die Angelegenheiten eines Tempels leitet (NAKAMURA 561 a).

<sup>52</sup> Vgl. *DTS* 311 a.

<sup>53</sup> ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjūkyō*, Kap. 2.

<sup>54</sup> *YS* Kap. 143 (S. 3413).

<sup>55</sup> K. JAHN, *Die Geschichte der Oğuzen des Rašid ad-Dīn*, S. 43, S. 20.

<sup>56</sup> F. W. CLEAVES, *K'uei-K'uei or Nao-Nao?*: *HJAS* 10 (1947), S. 1—12.

<sup>57</sup> F. W. CLEAVES, *The Sino-Mongolian Inscription of 1335 in Memory of Chang Ying-Jui*: *HJAS* 13 (1950), S. 71 Z. 8.

<sup>58</sup> Vgl. Anm. 56.

<sup>59</sup> T. KITAMURA, *Gendai toruko kei shikimokujin, Kōri Kiki ni tsuite*: *Ryūkokushidan* 85 (1984), S. 13—42.

<sup>60</sup> HUANG WENBI, *Yi du hu Gao chang wang shi xun bei fu yuan bing jiao ji*: *Wenwu* 2/1964, S. 35.

schlecht erhalten, so daß eine sichere Lesung zu geben kaum möglich ist. In seiner ersten Edition hatte GENG SHIMIN den Namen *kiki* gelesen.<sup>61</sup> Doch ist demgegenüber die von J. HAMILTON eingebrachte verbesserte Lesung *käkä* (*k'k'*)<sup>62</sup> vorzuziehen:

(V, 50—51) *mn čam bal[iq-l̥y] kākä qorq-a ičanu bitiyü [täginđim]*  
 „Ich, Käkä [aus] Čam-Bal[iq], habe es, mich fürchtend und achtgebend, ergebenst geschrieben.“

GENG SHIMIN und J. HAMILTON hatten *qorqa inčü* gelesen und als einen sonst nicht belegten Titel erklärt.<sup>63</sup> Für die Wendung *qorqa ičanu* gibt es aber mindestens noch einen Paralleltext:

*qorqa y[i]čanu kiki siši murkim-ni b[iłip :]*  
*qooš-[a] bol[ur] ö[tü]ngüči-ning sözingä kirip [:]*  
 (BT XIII Nr. 13.36—37)

„Mich fürchtend und achtgebend, bin ich, Kiki Siši (?), meine Dummheit k[ennend],  
 in die Worte eines, der ergebenst dichtet, eingetreten. (?)“.

Auf die Schwierigkeit, die *Käkäs* Herkunftsangabe der Gleichsetzung mit *Kui kui* bietet, hat schon J. HAMILTON hingewiesen.<sup>64</sup> So bleibt nur der Schluß, daß *Käkä* Name einer anderen Person ist, die den uig. Text der Inschrift nicht, oder vermutlich nicht verfaßt, sondern geschrieben hat, wie aus dem Gebrauch des Verbs *biti-* zu folgern ist. Wenn man allerdings *biti-* streng nur als „schreiben“ auffaßt, müßte man annehmen, daß der Verfasser, der Dichter gar nicht genannt wurde, obwohl der letzte Vierzeiler der Inschrift (V, 44—47) das Dichten behandelt:

*uluy taluy täg učsuz qidiysiz ädgü adruq-ların[da]*  
*uγrayu bir tamizimča qy-a alip qooš-a täginini[p]*  
*učinga qidiyinga tägi tolu tükäl yidgürü [ ]*  
*uz uγur qoşyu-luq küčüm näčük yidilgäy [ ]*

Indem ich von ihren guten Vorzügen, end- und grenzenlos wie das große Meer,  
 genau ein Tröpfchen genommen und (darüber) ergebenst gedichtet habe,

<sup>61</sup> GENG SHIMIN, *Hui hu wen Yi du hu Gao chang wang shi xun bei yan jiu*: Kaogu xuebao 4/1980, S. 519, 522.

<sup>62</sup> GENG—HAMILTON (vgl. II, Anm. 822) S. 22.

<sup>63</sup> GENG—HAMILTON (vgl. II, Anm. 822) S. 46 Anm. V. 51.

<sup>64</sup> GENG—HAMILTON (vgl. II, Anm. 822) S. 45.

wie sollte meine Kraft ausreichen, zur rechten Zeit zu dichten  
(über ihre Vorzüge) bis zu ihrem Ende (Hend.) ganz vollkommen?

Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß in diesem Fall das Verb *biti-* „schreiben“ doch auch das Verfassen meint.

4. Čisim Tu ist dem Kolophon zufolge Verfasser und Schreiber des *Insadi-Sūtra* (vgl. Q 4, S. 294). Die Erklärung des Namens ergibt sich aus einer vergleichenden Betrachtung von *BT* III, 23–26 und *BT* III, 756. Die zuerst genannten Zeilen enthalten einen zweisprachigen Text: (23) chin., (24–26) uig.

(23) 此者子我正心小僧之彼  
*ci zhe zi wo zheng xin xiao seng zhi bi*

(24) *bo čaysi män* (25) *čisim šabi qy-a* (26) *bitidim čin ol tip*<sup>65</sup>

Es besteht eine fast völlige Kongruenz zwischen dem chin. und dem uig. Text, nur chin. *bi* stellt dabei ein ungelöstes Problem dar. Chin. *zhe zi* dürfte eine phonetische Wiedergabe von uig. *čaysi* „Buch“ sein,<sup>66</sup> wobei vorauszusetzen ist, daß dem Uiguren die Herkunft dieses Wortes aus chin. 冊子 *ce zi*<sup>67</sup> nicht (mehr) bewußt war. Schwierigkeiten bereitet allerdings die 1. Silbe, denn *zhe* hatte keinen Auslautkonsonanten.<sup>68</sup> Deshalb erwägt M. SHŌGAIŌ,<sup>69</sup> ob *zhe* für 著 *zhu* (\**d*'*jak*)<sup>70</sup> steht, doch war die 'Phags-pa-Lautung in diesem Fall auch schon *šew*.<sup>71</sup>

Chin. *zheng xin* = uig. *čisim*. Somit erklärt sich dieser uig. Name als die Wiedergabe eines chin. *fa hao* mit der Bedeutung „Aufrechtiges Herz“. Das phonetische Äquivalent uig. *či* für chin. *zheng* ist bereits belegt.<sup>72</sup> Uig. *sim* ist genau die Form, die man nach B. KARLGRĒNS Rekonstruktion *šim*<sup>73</sup> erwarten würde.

Chin. *xiao seng* = uig. *šabi qy-a*. Der chin. Ausdruck wird von H. NAKAMURA als „junger Mönch, der den Weg der Buddhalehre eingeschlagen

<sup>65</sup> In *BT* III wurden nur die drei letzten chin. Zeichen der Zeile gelesen. Einen weiteren Schritt in der Entzifferung machte SHŌGAIŌ *Uig. bunken* I, S. 117.

<sup>66</sup> Vgl. *BT* III, 1 (nebst Anm. auf S. 25).

<sup>67</sup> LIGETI *Glossaire* 149.

<sup>68</sup> *Anal. Dict.* 1187 *'šja*.

<sup>69</sup> SHŌGAIŌ *Uig. bunken* I, S. 117.

<sup>70</sup> *Anal. Dict.* 1187.


<sup>71</sup> E. G. PULLEYBLANK, *Late Middle Chinese*, II: AM 16 (1971), S. 153.

<sup>72</sup> B. CSONGOR, *Some More Chinese Glosses in Uighur Script*: AOH 4 (1954), S. 256 Nr. 27: 正 *v'siäng* = (uig.) *či*.

<sup>73</sup> *Anal. Dict.* 801.

hat<sup>74</sup> erklärt, kommt also dem uig. Terminus *šabi* „Novize“ aus chin. 沙彌 *sha mi* „Śrāmaṇera (. . .) The male religious novice, who has taken vows to obey the ten commandments“<sup>75</sup> gleich. Das Deminutivsuffix *qy-a* unterstreicht die Bedeutung.

Nach diesen Erläuterungen kann obiger Satz wie folgt übersetzt werden: „Dieses Buch (Akk.-suffix fehlt!) habe ich, der kleine Novize ‚Aufrichtiges Herz‘, geschrieben. (Das) ist wahr!“

(756) 我 正 心 誦 學 

*wo zheng xin song xue liao ye*<sup>76</sup>

Dieser Satz kann folgendermaßen übersetzt werden: „Ich, ‚Aufrichtiges Herz‘, habe rezitiert und gelernt. (Der Text) ist beendet.“<sup>77</sup> Es schließt sich das S. 294 behandelte uig. Kolophon an, wo der Name Čisim Tu lautet. Aus dem Vergleich der Namensformen geht hervor, daß *Tu* ein zusätzliches Element darstellt. Vermutlich ist hier *Tu* die Verkürzung des Titels *Tutung*.<sup>78</sup> 5. Sangga Tu war der Schreiber und vielleicht auch der Verfasser der Maitreya-Gedichte, die den 2. Teil der *BT* III-Hs. bilden (II I 10). Dieser Mönchsname taucht jedoch nicht in dem Teil der Hs. auf, der die Verse enthält, sondern am Anfang der Hs. Den Hergang, wie es zur Niederschrift der Vierzeiler auf S. 4 des gehefteten Buches gekommen sein mag, hat S. TEZCAN wie folgt rekonstruiert:<sup>79</sup> Čisim, Autor und Schreiber des *Insadi-Sūtra*, hatte seinen Text auf S. 6 begonnen und auf S. 47 beendet. Den Rest hatte er zunächst frei gelassen. Die freien Seiten (von S. 48 bis 70) hat dann Sangga Tu zum Aufschreiben der Maitreya-Gedichte benutzt. Ob er nur Abschreiber oder auch Verfasser derselben gewesen ist, kann mit Sicherheit nicht festgestellt werden. S. TEZCAN entscheidet sich dafür, daß „das wahrscheinlich nicht von ihm gedichtet worden war“<sup>80</sup>.

<i>qamay kiši-lär tudγuluq :</i>	Den (von) allen Menschen einzuhaltenen,
<i>qašvñčy iduq bo nom-nü :</i>	diesen äußerst heiligen Dharma
<i>qač šlok-ky-ä tözün maitri biđimiš-ingä :</i>	hast du durch das Einschreiben einiger Strophen „Edler Maitreya“

<sup>74</sup> NAKAMURA 344 b.

<sup>75</sup> *SH* 242 a; LIGETI *Glossaire* 197.

<sup>76</sup> Die Lesungen *wo* und *xue* verdanke ich Herrn Dr. TH. THILO.

<sup>77</sup> Zu der Ligatur *liaoye* vgl. *Totenbuch* S. 10.

<sup>78</sup> Auch ein Auftraggeber einer uig. Abschrift des *Ci bei dao chang chan fa* (vgl. WARNKE Diss.), ein *šabi*, trägt einen Namen mit dem Titel *tutung*: *Ata Tutung*.

<sup>79</sup> *BT* III S. 9.

<sup>80</sup> *BT* III S. 9.



qarart-miš-sän tängäši čayši-mîn :	geschwärzt (= geschrieben), mein Übungsbuch. <sup>81</sup>
ädgü ädräm-likingä išänip :	Dadurch, daß du dieses Buch, auf das man wegen seiner guten Vortüchtigkeit vertraut und
ägšig tuɣu bo čayši-ni :	das (man zur) Rezitation einhalten muß,
ädsiz qilip qararðu :	wertlos gemacht hast (durch dein) Schwärzen (= Schreiben),
ämğäding mini sangga tu : :	hast du mich gekränkt, Sangga Tu!

Der Protest von Čisim richtet sich wohl vor allem dagegen, daß Sangga Tu die noch leeren Seiten seines Buches benutzt hat. Ob er sich auch gegen den Inhalt, d. h. gegen die Maitreya-Verehrung wendet, kann nicht entschieden werden.

Der Name *Sangga Tu* kann m. E. wie folgt erklärt werden. Während S. TEZCAN für *tu* das mong. Zugehörigkeitssuffix annahm,<sup>82</sup> vermute ich, im Anschluß an G. KARA, daß *tu* hier auch nicht die Verkürzung für Tutung (vgl. S. 316) ist, sondern das phonetische Äquivalent von chin. 奴 *nu* „Sklave“. Die uig. Wiedergabe reflektiert eine chin. Lautentwicklung, die von H. MASPÉRO als Entwicklung von chin. *n-* (7. Jh.) > *nd-* (8. Jh.) charakterisiert wurde.<sup>83</sup> Ein weiteres Beispiel findet sich in *BT* III, 483—486. Der Text ist in dreifacher Weise wiedergegeben (uig. Transkription des chin. Wortlauts / chin. Text in Zeichen / uig. Übersetzung):

*ny-a wi*<sup>84</sup> *balamon tikpan tirpan*

我爲婆羅門得般湏盤 *wo wei po luo men de ban nie pan*

*män ärsär toyñ-lar-a braman ärür-mn nirvan bulmiš*

„Was mich betrifft, o Mönche!, bin ich der Brahmane, der das Nirvāṇa erlangt hat.“

Hier interessiert in I. Linie *tirpan* für chin. 湏盤 *nie pan* „Nirvāṇa“, wo ebenfalls *n-* durch uig. *t-* vertreten ist.<sup>85</sup> Da *Sangga* letzten Endes auf skr.

<sup>81</sup> Greift man noch einmal die von S. TEZCAN schließlich verworfene Lesung *tängäši* (vgl. *BT* III S. 27 Anm. 47) auf, so kann man vielleicht eine Ableitung *tängä-š-i* vermuten. Dieses Wort könnte in Anlehnung an die heute übliche Bedeutung von *dene-mek* „versuchen“ (vgl. SEVORTJAN V-G-D, S. 191) eventuell „Übung“ bedeuten.

<sup>82</sup> *BT* III S. 9 Fußn. 19.

<sup>83</sup> H. MASPÉRO, *Le dialecte de T'ch'ang-ngan sous les T'ang*: BEFEO XX, 2 (1920), S. 29, 34—36.

<sup>84</sup> *BT* III, 483: *tī*.

<sup>85</sup> Vgl. *BT* II, 994 *tirpanki* für chin. *Nie pan jing* „Nirvāṇasūtra“.

*saṃgha* „Gemeinde“ zurückgeht, ergibt sich ein hypothetischer Skr.-Name \**Samghadāsa*. Es ist anzunehmen, daß dieser Name recht häufig gewesen ist. Ein berühmter *Samghadāsa* war ein Schüler Vasubandhus und Verbreiter des Mahāyāna in Kaśmīr.<sup>86</sup> In der Hs. C des in *TT* IV A publizierten Sündenbekenntnisses kommt *Sangadizi* als Name eines Mönches vor.<sup>87</sup> In Strophe 12 des „Alphabetischen Gedichts“ taucht *sanggadaz baxšim* „mein Guru *Samghadāsa*“ auf. Im Chin. findet sich entsprechend 僧奴 *Seng nu*, Name eines Sohnes des 1299 verstorbenen 大乘都 *Da sheng du*.<sup>88</sup> Ein Enkel des berühmten uig. Ministers Mungsuz (gest. 1267) hieß 僧家奴 *Seng jia nu*, was wohl nur eine andere Wiedergabe von *Samghadāsa* ist.<sup>89</sup> In uig. Texten liegt auch die Übersetzung *Quvray Qulī* „Sklave der Gemeinde“ vor.<sup>90</sup> 6. Verfasser der uig. Inschrift vom *Ju yong guan* war ein gewisser *Šilavanti*, dessen Name nicht zweifellos gelesen werden kann. A. FUJIEDA hatte *botīstw sīlatqāi*<sup>91</sup> gelesen, und K. RÖHRBORN und O. SERTKAYA folgen ihm darin:<sup>92</sup> *PWTSTV SYL'TQ'Y*. Die nachfolgende Wendung *yaratu tągindim* „ich habe ehrerbietigst geschaffen“ weist die Person eindeutig als Verfasser aus. Während für *SYL'TQ'Y* ziemlich sicher *šilavanti*<sup>93</sup> vorgeschlagen werden kann, ist das davorstehende Wort unklar. Als Alternative sei die Lesung *pwtsy<sup>n</sup>r<sub>y</sub>* zur Diskussion gestellt, die als \**Buddhasena* oder \**Buddhaśrī* interpretiert werden könnte.

### C. Schreiber, Drucker (Druckverantwortliche)

Prinzipiell drückt das Verb *biti-* die Tätigkeit des Schreibens, des Kopierens aus. Daneben kommen auch *čizīn-* „(Linien) ziehen“ und *il-* „anheften“ vor. Für die verschiedenen Vorgänge des Druckens besteht eine besondere Terminologie: *oydur-* „schneiden, gravieren“ und *yaqtur-* „drucken“ / *tamyaqa intür-* „auf eine Druckplatte bringen“.<sup>94</sup>

<sup>86</sup> *AI* 497 b.

<sup>87</sup> *TT* IV Anm. A 10, vgl. *BT* XIII Nr. 12.63 Anm. (*Sumīli* und *Sangatazi*).

<sup>88</sup> B. ÖGEL, *Sino-Turcica*, S. 123 (nach *Meng wu er shi ji*).

<sup>89</sup> B. ÖGEL, *Sino-Turcica*, S. 98.

<sup>90</sup> P. ZIEME, *Zum Handel im uigurischen Reich von Qočo*: *AoF* IV (1976), S. 248; DERS., *Uigurische Pachtokumente*: *AoF* VII (1980), Text I 6 (nebst Anm.).

<sup>91</sup> A. FUJIEDA bei J. MURATA, *Kyoyō-kan*, S. 278.

<sup>92</sup> RÖHRBORN—SERTKAYA *CYK*, S. 326.

<sup>93</sup> P. ZIEME, *Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster*: *AoF* VIII (1981), S. 261 b.

<sup>94</sup> Eine zusammenhängende Darstellung der Terminologie und ihrer Problematik gibt es noch nicht, dies wäre zweifellos eine lohnende Aufgabe.

1. Čisön Tutung ist der Name des Schreibers des *Prajñā*-Gedichts *ETS* Nr. 12. Die Kolophonstrophe lautet folgendermaßen:

*küskü yil-in toquzunč ay-niŋ on yangi-ta ·*  
*körklä tangisug taydu kidin-i gao linxu-a-ta ·*  
*köp yangšamaq-lïγ boduγ-in kök qalïγ-ïγ ·*  
*küčäyü bädizügäli umunmiş-in · körgü üčün bitidim : : čisön tutung*

Maus-Jahr, am Zehnten des neunten Monats. Ich habe (es) im „Erhabenen (?) Lotos“ (Name eines Klosters?)<sup>95</sup> (in) der schönen, wunderbaren Stadt (?) Taydu (大都) geschrieben, damit man sehen möge, daß ich beabsichtigt hatte, mit der Farbe des Viel-Worte-Machens den Himmel (Hend.) kräftig zu malen. Čisön Tutung.

Der Name, transliteriert *čyswy'*, wurde bisher von Ş. TEKIN dreisilbig *Čisuya* gelesen.<sup>96</sup> Da dieser aber vermutlich ein chin. Mönchsname (*fa hao*) ist, der gewöhnlich aus zwei Schriftzeichen besteht, schlage ich *či-sön* vor. Diese Form ergibt u. a. chin. 智全 *zhi quan* „(an) Wissen Vollkommener“. Für die 1. Silbe hatte bereits M. SHŌGAITO *zhi* vorgeschlagen.<sup>97</sup> Zur lautlichen Rekonstruktion der 2. Silbe ist der Name *Šingtsuin* (*Šingtsön*) zu vergleichen, dessen chin. Pendant 勝泉 *sheng quan* „Sieges-Quelle“ nachgewiesen werden konnte.<sup>98</sup> Da *quán* „Quelle“ und *quán* „vollkommen“ lautlich identisch sind und der Wechsel *ts- ~ s-* belegt ist, kann *Zhi quan* der Lehrer sein, der den Uiguren *Aryun Sali* in jungen Jahren, etwa um 1260, in die buddh. Lehre eingewiesen hat.<sup>99</sup>

Ş. TEKIN sieht in Čisön Tutung den Verfasser des Gedichts,<sup>100</sup> doch dürfte dieser Annahme nicht nur der Gebrauch des Verbs *biti-* im Kolophon selbst entgegenstehen, sondern auch die Tatsache, daß derselbe Schreiber auch im Kolophon zum *Herz-Sūtra* genannt wird,<sup>101</sup> allerdings ohne den Titel *tutung: čyswy' pytydym* „Ich, Čisön, habe geschrieben“.

<sup>95</sup> Geschrieben: *k'w*, nicht *k'β* (ARAT *ETS*, Ş. TEKIN) < chin. 高 *gao* „hoch, erhaben“, vgl. AoF VII S. 211 Anm. 77. Vgl. sino-uirg. Inschrift von 1334, GENG—HAMILTON (vgl. II, Anm. 822), S. 50a (uirg. *kao čang* für 高昌 *Gao chang*, dessen ältere uirg. Form *Qočo* ist).

<sup>96</sup> TEKIN *Buddh. Uirg.* S. 19 usw.

<sup>97</sup> M. SHŌGAITO, *Uigurugo shahon Dai-Ei hakubutsukanzō Or.* 8212-108 *ni tsuite*: Tōyō Gakuhō 57 (1976), S. 018.

<sup>98</sup> TH. THILO, *Ein chinesischer Turfan-Text aus der Zeit der Qara-Qitay*: Scholia S. 203 f.

<sup>99</sup> CH'ËN YÜAN, *Western and Central Asians in China Under the Mongols*, Los Angeles 1966, S. 64.

<sup>100</sup> TEKIN *Buddh. Uirg.* S. 19.

<sup>101</sup> Ebenda S. 53 Z. 404.

2. Asīγ (?) Tutung ist der Schreiber des *Prajñāpāramitāstotra* (ETS Nr. 15). Die Schreibung des Namens ist so unklar, daß statt *Asīγ* schon *Sarīγ* vorgeschlagen wurde.<sup>102</sup> Diese Annahme erscheint mir jetzt jedoch wieder zweifelhaft. Das Schreiberkolophon hat folgenden Wortlaut:

*inčgä taring bilgä biliglig bāgimizning ·  
iniš ödtäki-lär-kä ulalzum tip saqinč-in gošmüš ·  
īduq kirdü quruy-uy uqıdtači bo š[u]lok-ni ·  
ilip tarđip k[ä]y-ä bitimiš boldum asiγ [ ? ] tutung*

Diese von unserem Herrn mit feiner, tiefer Weisheit in dem Gedanken, (die Weisheit) den in der Niedergangszeit (Lebenden) zu tradieren, gedichteten, die heilige, wahre Leere lehrenden Verse habe ich sorgfältig (Hend.; ?) geschrieben.

Asīγ (?) Tutung.

3. Tükäl Tämür Tu Q(i)y-a ist der Schreiber der *Guan jing-Avadānas*. Sein Name taucht jedoch am Ende des zweiten, nicht des dritten und letzten Textes auf:<sup>103</sup>

*Tükäl Tämür Tu Q(i)y-a čišindim qoyn yıl onunč ay biš oduzqa šaču balıq-ta*

Ich, Tükäl Tämür Tu Q(i)y-a, habe (es) aufgezeichnet. Jahr des Schafes, zehnter Monat, am 25. in der Stadt Sha zhou.

Derselbe Tükäl Tämür, diesmal jedoch ohne den Titel *Tu* (= *Tutung?*) und das Dem.-suff. *Q(i)y-a*, ist als Schreiber der *Tattvārtha*-Handschrift bekannt.<sup>104</sup>

4. Šulaydu, der aus Qočo stammt (*qočo-luy*), taucht als Schreiber (?) in *BT XIII* Nr. 10.13 auf. Der Name ist vermutlich chin.: *šulay* = 如來 *ru lai* „Tathāgata“ + *du* = 奴 *nu* „Sklave“.<sup>105</sup>

5. İl Čaqır Šal ist wahrscheinlich eher Name des Veranlassers als eines Schreibers, er steht am Ende einer Handschrift des Maitreya-Lobpreises *BT XIII* Nr. 19.<sup>106</sup>

Das Kolophon zu einer Sütrensammlung (*BT XIII* Nr. 49) in einer Blockdruckausgabe enthält nicht nur den Namen des Schreibers, sondern erwähnt auch einen Druckverantwortlichen und den Zusammensteller des Kolophon-textes.

<sup>102</sup> *Totenbuch* S. 162 Anm. zu 1009.

<sup>103</sup> SHŌGAIŌ *Uig. bunken* I, S. 9, S. 68 (Z. 240).

<sup>104</sup> TEKIN *Abidarim* S. X ff.

<sup>105</sup> Vgl. S. 317; *BT XIII* Anm. 10.13.

<sup>106</sup> *BT XIII* Nr. 19.135–136.

6. Činsuin (Činsön?) nennt sich „Sklave“ (*qulut*), unterwürfiger Ausdruck für „ich“, am Ende des Kolophons (Z. 90): *qulut činsuin : : bitiyü tägindim* „Der Sklave, (d. h.) ich, Činsuin (Činsön?), habe ergebenst geschrieben.“ Mit Sicherheit handelt es sich um einen *fa hao*, der vielleicht als 眞泉 *zhen quan* „Wahre Quelle“ zu erklären ist.<sup>107</sup>

7. Šingsun Šila ist der Name desjenigen, der den Text des Kolophons zusammengestellt hat (*BT* XIII Nr. 49.88–89):

*burq täginčä šingsun šila*

Ich, Šingsun Šila, habe, soweit die Aufmerksamkeit (?) reicht,

*buyan ävirmäk yīya tägindim*

die „Verdienst-Zuwendung“ ergebenst gesammelt.

Der Titel Šila ist die verkürzte Form von Šilavanti (vgl. Anm. 93). Der Name selbst dürfte chin. Ursprungs sein, für die 1. Silbe könnte chin. 勝 *sheng* „Sieg“<sup>108</sup> in Frage kommen, möglich wären natürlich auch andere Zeichen derselben Aussprache. Noch schwieriger ist eine Lösung für *-sun* (o. ä.).

8. Anandaširi (< skr. *Ānandaśrī*) ist der Name des Mönches (*toyin*), der von Buyan, dem Veranlasser, nach Beratschlagung mit seiner Familie mit der Drucklegung einer Sammlung von Sūtras beauftragt wurde (*BT* XIII Nr. 49.32). An anderer Stelle<sup>109</sup> habe ich auf die auffällige Parallele zu einem Kolophon des mong. *Naiman Gegen* (Kanjur Nr. 709) hingewiesen, wo vermutlich derselbe Druckbeauftragte vorkommt.

9. Schreiber des *Buyan ävirmäk* zum *Suvarṇaprabhāsa* (Q 1) sind folgende vier Personen:

*bo buyan ävirmäk bitimiš bitidäči bitkäči-lär ärsär čaxšapt manggal toyin suvasdi toyin bilgä taluy toyin buši äträm šabi törtägü bitiyü tägindük* (Suv 686<sub>1-4</sub>) „Was die Schreiber betrifft, die dieses ‚Buyan ävirmäk‘ geschrieben haben und schreiben, so haben wir vier es ergebenst geschrieben: Čaxšapt Manggal Toyin, Suvasdi Toyin, Bilgä Taluy Toyin, Buši Äträm Šabi.“

Aus den Kolophonen zu den verschiedenen Büchern (*juan*) des *Goldglanz-sūtra* ist zu entnehmen, daß diese vier Mönche sich die Abschrift des Textes geteilt hatten.<sup>110</sup> Bei den Namen handelt es sich um die buddh. *fa hao* dieser Mönche:

<sup>107</sup> Vgl. *BT* XIII Anm. 49.90.

<sup>108</sup> Vgl. Anm. 98.

<sup>109</sup> P. ZIEME, *Colophons to the Säkiz yükmäk yaruq*: AoF 10 (1983), S. 149.

<sup>110</sup> TEKIN *Bewußtseinslehre* S. 14–15.

*Čaxšapt Manggal Toyin* „der Mönch Gesetzes-Glück (*śikṣāpada — mān-gala*)“ . Aus dem Kolophon zum V. Buch geht hervor, daß er ein *Sthavira* (*isdavri*), ein Ältester also, war.

*Suvasḍi Toyin* „der Mönch *Suvasḍi* (skr. *svasti* „Glück, Heil“)“ .

*Bilgä Taluy Toyin* „der Mönch ‚Weiser-Meer‘ (wohl als ‚Weisheits-Meer‘ zu verstehen)“ . Er taucht als Abschreiber der nicht zum *Goldglanzsūtra* gehörenden einleitenden Schriften als *Šabi* „Novize“ auf.<sup>111</sup>

*Buši Ātrām Šabi* „der Novize ‚Almosen-Tugend‘“ . Er kommt in den Kolophonen zum *Goldglanzsūtra* nicht vor.

10. Als Schreiber der *Ju yong guan*-Inschrift werden zwei Personen genannt, die von K. RÖHRBORN und O. SERTKAYA *D'RM'SYNY KŠY'YNVR'ZYRY Š'LY* transliteriert und als „Dharmasena k(ä)ši . . ? . . šali“ gelesen wurden.<sup>112</sup> Ich glaube, man kann den ersten Teil des zweiten Namens *inyana*-lesen, so daß entweder *\*Jñānasena* oder *\*Jñānaśrī* zu rekonstruieren wäre, je nachdem man den vorletzten Buchstaben als *-r-* oder als *-n-* liest. Ferner ist vermutlich statt *šali* eher *šila* (vgl. S. 321) zu erkennen.

11. Zwei Schreiber nennen sich auf der Kartuscheninschrift des Höllengemäldes (A. v. LE COQ *Buddh. Spätantike IV*, Tafel 19; *BT XIII* Nr. 59):

*biz darmaširi taypodu*  
*iki gulut-lar ilä tägindimiz*

Wir, Dharmaśrī und Taypodu,  
die beiden ‚Sklaven‘, haben (dies)  
ergebenst angeschrieben.

Der Name *Taypodu* dürfte, wie schon G. KARA meinte,<sup>113</sup> chin. Ursprungs sein, vielleicht *大寶奴 Da bao nu* „Sklave des Großen Juwels“.<sup>114</sup>

12. Als Schreiber eines Vierzeilers (*bir padak*) erscheinen auf einem Gemäldefragment, das sich im Museum von Neu-Delhi befindet, zwei Novizen (*šabi-qy-a*) mit den unklaren Namen *Šapindu* und *İry-a*.<sup>115</sup>

13. Graveur des uig. Teils der sino-uig. Inschrift von 1334 ist dieselbe Person gewesen, die den chin. Text eingraviert hat:

(V, 52) *yang tiling sirdiyü* (?) [*tägindim*] „Ich, der *Tiling* (ein chin. Titel der Yuan-Zeit)<sup>116</sup> (aus der Familie) *Yang* (*xiu*) [habe es ergebenst] eingraviert (?)“

<sup>111</sup> *Suv* 34<sub>19</sub>.

<sup>112</sup> RÖHRBORN—SERTKAYA *CYK* S. 326 (Zeile 26).

<sup>113</sup> G. KARA, *Knigi mongol'skich kočevnikov*, S. 170.

<sup>114</sup> *BT XIII* Anm. 59.9.

<sup>115</sup> *BT XIII* Nr. 60.d.

<sup>116</sup> GENG—HAMILTON (vgl. II, Anm. 822) S. 46 (zu V, 52).

## D. + E. Auftraggeber und Personen, denen das Puṇya zugewendet wird

Im folgenden stelle ich die Personengruppen D (Auftraggeber) und E (Personen, denen das Puṇya zugewendet wird) gegenüber, damit die Beziehungen zwischen ihnen deutlicher hervortreten.

D.	E.
(Text B) Činaširi (skr. Jinaśrī) <sup>117</sup>	—
(F 2, G 3) <sup>118</sup> Bolmiš Šila <sup>119</sup>	—
(F 8) Tngrim Qiu, Īt Qiu <sup>120</sup>	—
(G 1) Taypi Kävši (<*大悲學士) <sup>121</sup>	—
(I 2) Alp Bars ( <i>Upāsaka</i> ) und Kökäch ( <i>Upāsikā</i> )	—
(N) Īligi Tngrim (Hs. D), Yütürmiš (Hs. E), Bütür (Hs. E), Kūsänä Tngrim (Hs. F), Basana Tngrim (Hs. F), Sarman Īnal (Hs. F), Aday Qunčuy Tngrim (Hs. F), Tngri Quli [ ] (Hs. H), Tngri Quli Kim Sat[ ] (Hs. H) <sup>122</sup>	—
(Q 1) Ratna Včir ( <i>šabi</i> ) (skr. Ratnavajra) und Īqyang Īsman Tärim (tib. Rkyañ-sman) <sup>125</sup>	(a) Kang-si (康熙) <sup>123</sup> (b) Mönche des Klosters <sup>124</sup> (c) verstorbene Eltern <sup>126</sup> (d) <i>singil kütägü-lärim</i> „meine jüngeren Schwestern und Schwäger“: Kälänän <sup>127</sup> Töküz ( <i>kütägü</i> ) und Kunali Cäčäk Qiz, Buši Äträ <sup>128</sup> ( <i>kütägü</i> ) und Kükikä Cäčäk Qiz

<sup>117</sup> ZIEME—KUDARA, *Uigurugo no Kammuryōjukyō*, S. 58.

<sup>118</sup> F 2 und G 3 sind verschiedene Teile eines handschriftlichen Buches.

<sup>119</sup> Vielleicht war Bolmiš Šila auch nur Besitzer des Buches.

<sup>120</sup> Die Lesungen sind unklar, vgl. *BT* XIII Anm. 56.13.

<sup>121</sup> Vgl. *BT* XIII Anm. 13.33.

<sup>122</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 12. Einl.

<sup>123</sup> Mandschu-Kaiser (1662—1723).

<sup>124</sup> Ohne Personennamen.

<sup>125</sup> *buši idizi* bzw. *buši idilär*, vgl. II, Anm. 800.

<sup>126</sup> Ohne Personennamen. Das III. Buch (über Sündenbekenntnisse) hatte Raḍna Včir Šabi selbst abgeschrieben, um die verstorbenen Eltern zu erlösen, vgl. *Suv* 199<sub>16–20</sub>.

<sup>127</sup> Statt *Kälänän* ist wahrscheinlich *kalyana* < skr. *kalyāṇa* „Glück“ zu lesen.

<sup>128</sup> Als Schreiber genannt, vgl. S. 321.

## D.

(Q 2) Tü[ ] und [ ] Tngrim<sup>129</sup>

(Q 3) Čuu Tas Y(ä)gan Totoq<sup>131</sup>

(Q 6) Šaraki ([*upasan*]č)<sup>132</sup>

(zu Q 6) Böri Buqa (1336)<sup>133</sup>

(*Upāsaka*)

(Q 7) Buyan Qaya Sal (Šal?)

## E.

(e) jüngerer Bruder (*inim*) (und Schwägerin): Ätǵü Taluy Šabi und Činar Čäčäk Qız

(f) Sohn (*oyulum*): Sasiq Oǵul.

(a) [ ] Tngrim<sup>130</sup>

(b) Schwägerin (*kälinim*): Ög-rünč Tigin Tngrim

(c) Söhne (Namen nicht genannt)

(a) Gesunde Rückkehr des Gatten (*öz bāgim*) Yol Tämür wird erlebt

(b) Xayan und Xatun, Prinzen

(c) Eltern, Schwiegereltern, Kinder (Namen nicht genannt)

(a) Xayan xan, xatun-lar, Prinzen  
(b) (Uig. İduqut) Könčök und (seine Gemahlin) Töläk Qız Tngrim, xatun-lar, Prinzen

(c) Auftraggeber selbst

(d) Guru Orun Lam-a

(e) ältere Schwägerinnen (*yāng-gä*): Qutluǵ Tigin Qi[ ], [ ] Qız Tngrim, Orun Tigin Tngrim

(f) jüngere Schwestern (*singil*) (und deren Gatten [?]): Sariǵ Ačari, Čin Tigin Kälin Tngrim

<sup>129</sup> Die Personennamen sind nicht erhalten.

<sup>130</sup> Das Verhältnis ist unklar.

<sup>131</sup> Vgl. II, Anm. 804.

<sup>132</sup> Vgl. *BT* XIII Anm. 20.50, wo auf skr. *šāra* „bunt, scheckig“ hingewiesen wurde. Vgl. noch O. v. HINÜBER, *Die Kolophone der Gilgit-Handschriften*: Studien zur Indologie und Iranistik 5/6 (Festschrift Paul Thieme), Reinbek 1980, S. 79: *šāra-šriyena* IX. 26: zu *šāra* „fleckig“?

<sup>133</sup> *BT* VII B 105–124, ZZ. 111–123 = *BT* XIII Nr. 20. 41–58, Z. 124 *uyrayu soqa tamay-a-qa* = 20.59 *uyrayu soqa öz bāgim*.



## D.

## E.

(g) Töchter: Tanyaširi Bäg (Dhanyaśrī Bäg), Īrinčin Bäg (Rin-chen Bäg) u. a.

(h) Schwiegertöchter (*kālin*): Turmiš Tigin u. a.

(i) ältere Schwester (*ākā*): Tilik Tigin Qiz Tngrim

(j) Neffen (*yigān*): [ ], Nirmalaširi Bäg (Nirmalaśrī Bäg), Nimaširi (Nemaśrī) Bäg u. a.

(Q 8) Könčök (*iduqqut*)

(a) Xaγan xan, Xung tay xiu, xatun, Prinzen

(b) (Vater) Kirāšiz, (Mutter) Tuγluγ Qutluγ Aγa

(c) Qunčīγan Aγa (ohne Verwandtschaftsbezeichnung)

(Q 9) Könčök (*iduqqut*)

(a) Xaγan xan, Tay xung tay xiu, xatun, Prinzen

(b) (Vater) Kirāšiz, (Mutter) Tuγluγ Qutluγ Aγa

(c) Qunčīγan Aγa (auch hier ohne Verwandtschaftsbezeichnung)

(d) eigene Frauen (*alinču xatunlar*): Töläk Qiz Tngrim, Buyan Qutluγ

(e) ältere und jüngere Brüder, Nachkommen und Verwandte, Söhne und Töchter

(Q 17) Kö[nčök]<sup>134</sup>

(a) Xa[γ]an, Tay xung t[ay xiu] (Rest fehlt)

(b) [Vater]: Arslan Bil[gä Tngrid Īlig Kirāšiz], Mutter: Tuγluγ Qutluγ Aγa] (Rest fehlt)

(Q 10) Siliγ Tigin (*Upāsikā*); Āsān (und) Siliγ Tigin

(a) Xaγan xan, Xung tayxiu, Xung xiu

(b) Kušala und Sitibala (Prinzen)

<sup>134</sup> Erhalten ist nur kw[ ], vgl. *BT* XIII 51.17.

## D.

(Q 12) Bodi-tuvača šila (Bodhi-dhvaja Śīla[vat])

(Q 15) Buyan (*tümän bägi*) nach Beratung mit den älteren und jüngeren Brüdern und deren Schwägerinnen: Tuγluγ Tämür, Bulat Tämür,

## E.

(a) Xaγan xan, xatun, Prinzen  
(b) Volk, Heer, Heerführer, Gurus, Glaubensbrüder, Verwandte, Feinde

(c) Urgroßväter: Nomčei Bilgä Küntük tay-ši ačari [ ]ngkä Yira-γu Bäg und (Gattin) Ögrünčä Ana Tärim; Artadaz [Kirä]šiz Taruγači Sanggung und (Gattin) Tangγusuq Vušin

(d) Großväter: Sungγir Taruγači und (Gattin) Tiličä Wušin; Lačün İnal; Bay İnal und (Gattin) Ariγ Qurtγa Tärim; Sulaγi İnal; Baraq Buqa Sanggung und (Gattin) [ ]lan Wušin, Asan Qutluγ Wuš[in], [ ]Sävinč Vušin; Qipčaq Suin Ši und (Gattin) T[ ]Vušin

(e) Vater: Tigin Buqa Sanggung und (Gattin) Külüg Tigin Vušin

(f) Schwieger(eltern): Sävinč Yanga Wuši und Ögü Vušin Tilik Toγril Čungčing

(g) Onkel: İnc Buqa Taruγači, Ordu Buqa Taruγači, Buşayu İnal und (Gattin) A[ ]Vu]šin Tärim; Sävinč Qutluγ Taruγači und (Gattin) Čäpäk Tig[in] (und?) [ ]Tigin

(h) Schwäger (*yışnä*): Küräk Qaya und Čin Vuu-š[in], [ ]p Sičing, [ ] Abdala Tayking Sanggung

(i) Enkel (*ači*): Utpalaširi, Ratnaširi sowie weitere Verwandtengruppen ohne Nennung von Namen

(a) [Xaγan], xatun-lar, Prinzen

(b) Vater: Čaqirča (*tümän bägi*), Mutter: Turm[i]š [Ti]g[in] T[ng]rim

(c) Onkel: Ödämiš (*tümän bägi*)

D.

Ara Tämür, Töz Tämür, Tümän Tämür, Buyan Quli, Sayin Tämür, Budataz, Tayaq Tämür, Orun Tigin, Qiz Tämür, Qiči Altun, Buyan Qutluγ, Šakar Čanča Körklüg, Ögrünč Tigin

(Q 13) Kamala Ačari (Z. 9) ~  
Kamala Anantaširi (Z. 24)

(Q 11) Xaγan xan

(Q 14) —

(Q 16) —

(Q 18) —

(Q 19) Kki-Kki Sutza und Sävinä  
Vuušin

(Q 20) Xan

(T) Kičkä Tigin Tngr[im] (?)<sup>135</sup>

E.

(d) jüngerer Bruder: Taγay Tämür  
(e) verstorbene Eltern, ältere und jüngere Brüder und deren Frauen

(f) Sohn: Budataz

(g) ältere und jüngere Brüder, deren Söhne und Töchter (ohne Namen)

(a) Xaγan xan, Xatun, Prinzen

(b) alle Lebewesen

(c) Eltern (ohne Namen)

(d) Auftraggeber selbst

(a) Xaγan xan, Xung xiu, Prinzen

(b) das ganze Volk

Xaγan xan (Rest fehlt)

(a) Xaγan xan, Xatun, Prinzen

(b) alle Lebewesen

Gurus und Große (ohne Namen)

—

—

—

Zusammenfassung

Auf Grund der Angaben, die aus den überlieferten Dichtungen erschlossen werden konnten, gelangt man zu folgenden Feststellungen:

1. Soweit sich Lebensdaten für uig. Übersetzer und/oder (Nach-)Dichter geben lassen, gehören sie alle in das 13./14. Jahrhundert, üblicherweise als Mongolenzeit benannt. Über die buddh. Aktivitäten berichten das *Yuan shi*, das *Meng wu er shi ji* u. a. Werke über die Yuan-Zeit nur sehr wenig, in keinem Fall konnten die von Prajñāsri, Anzang und Kki-Kki übersetzten bzw. nachgedichteten Werke in ihnen nachgewiesen werden. Insofern stellen die literaturhistorischen Fakten der uig. Kolophone eine wertvolle Bereicherung zu den bekannten Lebensbeschreibungen dieser Zentralasiaten dar. Der Verfasser der *Ju yong guan*-Inscription gehört ebenfalls in die 1. Hälfte des 14. Jh. Nur bei Čisim Tu und Sangga Tu, letzterer war

<sup>135</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 38.25.

vielleicht nur Schreiber, fehlen uns genaue Zeitangaben. Mit gewissem Vorbehalt kann die Schlußfolgerung gezogen werden, daß die buddh. Stabreimdichtungen in ihrer überwiegenden Mehrzahl im 13./14. Jh. entstanden sind. Manche Werke können älter sein, doch fehlen uns dafür jegliche Beweisstücke. Die buddh. Schriften der Mongolenzeit einschließlich der Dichtungen repräsentieren, wenn man so will, die „zweite Blütezeit der altuig. Literatur“. Die „erste Blütezeit“ mag ihren Höhepunkt im 10. Jh. gehabt haben.

2. Bis auf Kki-Kki, dessen Name vermutlich nicht religiös zu deuten ist, sind alle Namen der überlieferten Übersetzer und Dichter buddh. Mönchs-namen, seien sie skr. Ursprungs wie Prajñāsri oder chin. Herkunft wie An-zang. Sie bestehen im Chin. „gewöhnlich aus zwei Schriftzeichen“.<sup>136</sup>

3. Die uig. Schreiber, Druckverantwortlichen u. a. konnten in den chin. Quellen nicht nachgewiesen werden. Das wäre eigentlich auch nicht zu erwarten. Als Schreiber der späten Dunhuang-Texte sind die Namen 1, 2 und 3 vermutlich der Yuan-Zeit zuzurechnen, mit Sicherheit gilt dies für den Schreiber der *Ju yong guan*-Inscription von 1345 (Nr. 10). Da der Blockdruck *BT* XIII Nr. 49 mit großer Wahrscheinlichkeit in der 1. Hälfte des 14. Jh. hergestellt wurde, können auch die Namen 6, 7 und 8 hierher gestellt werden. Für die Schreiber auf den Wandgemälden (Nr. 11 und 12) muß nicht unbedingt die Entstehungszeit derselben (10. Jh. ?) veranschlagt werden, sie können auch nachträglich die Verse geschrieben haben. Für Nr. 4 und 5 liegen keine Anhaltspunkte vor. Als Fertigstellungsdatum des *Buyan ävirmäk* zum *Suvarṇaprabhāsaśūtra* wird der 22. 11. 1688<sup>137</sup> genannt (Nr. 9). Mit Ausnahme der späten Abschrift aus der Qing-Zeit führen die mehr oder weniger wahrscheinlich gemachten Daten der Schreiber in die Yuan-Zeit.

4. Wie bei Übersetzern und Dichtern (vgl. 2.), sind die meisten Namen der Schreiber religiöse Namen skr. oder in größerer Zahl chin. Ursprungs. Uig. Namenselemente finden sich bei den Schreibernamen 2, 3 und 5. Hervorzuheben ist, daß ein Chinese die uig. Inschrift von *Ju yong guan* eingraviert hat (Nr. 13).

5. Veranlasser (Personengruppe D) und Puṇyabedachte (Personengruppe E) gehören überwiegend der Laienwelt an. Bekannt sind Kolophone, die als Auftraggeber den mong. Kaiser (*xayan xan*; ohne Namen), den uig. İduqut Könčök, einen „Zehntausendschaftsführer“ (*tümän bägi*) namens Buyan (Q 15) sowie andere Upāsakas und Upāsikās nennen, über deren gesell-

<sup>136</sup> *HN* 174 a.

<sup>137</sup> Vgl. II, Anm. 731.

schaftliche Stellung die Texte nichts mitteilen. In einigen Fällen tragen die Veranlasser religiöse Namen, und einer von diesen, (Q 1) Ratnavajra, wird als Novize (*šabi*) ausgewiesen.

6. Die „Zuwendungen“ sind vielfältig, als Grundmuster läßt sich folgende Gliederung feststellen:

- (a) mong. Kaiserhaus (Kaiser, Kaiserinmutter, Hofdamen, Prinzen)
- (b) uig. İduqut (und Gattin, Hofdamen und Prinzen)
- (c) Verwandte des Auftraggebers (bisweilen von Urgroßvätern bis Enkeln reichend).

Diese Ordnung stimmt in wesentlichen Zügen mit dem Bild überein, das sich aus den uig. Dokumenten gewinnen läßt.<sup>138</sup>

7. Die Kolophondichtungen sind überwiegend in Blockdrucken überliefert, als deren Herstellungszeit i. a. die Mongolenzeit in Frage kommt. Folgende genaue Daten liegen vor: 1296 (Q 21), 1302 (Q 16), 1330 (Q 6), 1336 (zu Q 6),<sup>139</sup> 1347 (Q 15).<sup>140</sup>

8. Ergänzend seien noch die wenigen Ortsangaben aus den Texten zusammengestellt. Als Orte des Schreibens oder Druckens werden genannt: (Q 20) Čungdu (中都 *Zhong du*), (Q 16) das große Kloster mit dem weißen Stūpa (*aq stup-luy uluy vraxar*) (= 白塔寺 *Bai ta si*) in Taydu (= 大都 *Da du*), (E 3) das Kloster (?) Gao Linxua<sup>141</sup> in Taydu, (K 2) Šaču (= 沙州 *Sha zhou*), (Q 1) das Kloster 歸華寺 *Gui hua si* in der Ortschaft 東關 *Dong guan*. Für die Inschriften (S 1–3) gelten als Entstehungsorte natürlich die Fundorte. Ähnliches gilt auch in bezug auf die Wandinschriften (S 4). In Text T (*BT* XIII Nr. 58) werden Qočo und Lükčüng erwähnt, in den Texten F 7 (*USp* Nr. 43) und R (*BT* XIII Nr. 39) *uygur ili* „uigurisches Reich“. Bei drei Personen geben die Texte Herkunftsbezeichnungen an: Bišbalıq bei Antsang (*An zang*), Čambal[iq] bei Käkä und Qočo bei Šulaydu.<sup>142</sup> Unberücksichtigt blieben in dieser Zusammenstellung die Angaben von Orten und Personen, die den direkten Gegenstand der Inschriften bilden.

<sup>138</sup> Vgl. H. UMEMURA, *13seki Uigurisutan no kōkenryoku*: Tōyō Gakuhō 59 (1977), S. 01–031.

<sup>139</sup> Vgl. S. 324 (Böri Buqa).

<sup>140</sup> Vgl. ZIEME *Datierung*.

<sup>141</sup> Vgl. S. 319.

<sup>142</sup> Zur Lage der Orte vgl. Karte bei J. HAMILTON, *Le pays des Tchong-yun, Čungul, ou Cumuđa au X<sup>e</sup> siècle*: *JAs* 265 (1977), nach S. 372.



## IV. DIE STROPHISCHE ALLITERATION IN DER UIGURISCHEN LITERATUR

Nachdem in Kap. II die derzeit bekannten Stabreimdichtungen der Buddhisten betrachtet wurden, sei hier zunächst noch einmal hervorgehoben, daß gegenüber der großen Zahl von Werken, die nach dem Prinzip der strophischen Alliteration gebaut sind, Texte, die ohne dieses formale Kennzeichen Verse sind oder sein sollen, einen verschwindend geringen Prozentsatz ausmachen. Es konnte bereits festgestellt werden, daß mit gewissem Vorbehalt einige Passagen des uig. *Goldglanzsūtra* (vgl. S. 94 ff.) und ein Teil des Maitreya-Gedichts (vgl. S. 239) als metrisch strukturierte Texte angesehen werden können, ohne daß ihnen das Merkmal der strophischen Alliteration eigen wäre. Hinzu kommt noch das unpublizierte *Baxši ögdisi*, ein „Guru-Lobpreis“,<sup>1</sup> das eine zeilenmäßige Gliederung aufweist und in dem die Mehrzahl der Zeilen 12–14 Silben hat (63,75%). Somit kann die Schlußfolgerung gezogen werden, daß in der buddh. Dichtung Werke mit der strophischen Alliteration vorherrschend waren.

### A. Manichäische Hymnendichtung

Eine hohe Entwicklung und breite Entfaltung hatte die Hymnendichtung bei den Manichäern erlangt.<sup>2</sup> Dies bezeugen für den ostmanichäischen Bereich auch die uig. Handschriften. Daß in den man.-tü. Dichtungen die strophische Alliteration nicht das allein vorherrschende Prinzip ist, wird weiter unten (vgl. S. 332) gezeigt werden. Jedoch ist sie auch in ihnen reichlich vertreten. Von den Nummern 1 bis 7 in *ETŠ* stellen nur die Texte 2 und 6 gewisse Ausnahmen dar. Da die Texte auch nach A. v. LE COQS Erstedition<sup>3</sup> des öfteren herausgegeben wurden,<sup>4</sup> seien im folgenden nur einige Bemerkungen gegeben.

<sup>1</sup> Unpubl. Fragment T II S. 135 (U 5678).

<sup>2</sup> A. BÖHLIG (mit J. P. ASMUSSEN), *Die Gnosis, Dritter Band Der Manichäismus*, Zürich–München 1980, S. 50 ff.

<sup>3</sup> *M* II, S. 7–13, *M* III Nr. 39.

<sup>4</sup> U. a. BANG *Man. Hymnen*; *TT* III; *ETŠ* 1–7.

Die Texte *ETŠ* Nr. 1, 2 und 5 stammen aus der Hs. T II D 169,<sup>5</sup> die beiden ersten haben Überschriften, die auf fremden, d. h. sogd. Ursprung hinweisen. Der Titel von Nr. 1 lautet:  $\beta'm \beta'gy-nwnk p'sš$  „Hymnus auf  $\beta'm \beta'gy$ “. Sogd.  $\beta'm \beta'gy$  ist der Name des „Großen Baumeisters“,<sup>7</sup> einer Schöpfung der zweiten Generation, die berufen ist, den Urmenschen zu befreien.<sup>8</sup> Dazu paßt jedoch nicht der tü. Text, der *tang t(ä)ngri* „Morgenröte“, *kün t(ä)ngri* „Sonne“ und *ay t(ä)ngri* „Mond“ anruft, weil mit diesen, wie schon W. BANG gezeigt hat,<sup>9</sup> Jesus, die Erlösergottheit gemeint ist. Das Gedicht besteht aus der Ankündigung, daß die „Morgenröte“ gekommen sei, einer Aufforderung an die Gläubigen (*gamay bäglär qadašlar* „alle Herren, Brüder!“), *tang t(ä)ngri* zu preisen, einem Gebet um Schutz und Erlösung, gerichtet an Sonne und Mond, und wiederholten Anrufungen der „Morgenröte“. Abgesehen von den Stabreimmerkmalen, die sich aus den Repetitionen ergeben, kann das Gebet als Beispiel für die strophische Alliteration dienen:

*körügmä kün tngri · siz bizni küzädinġ ·*  
*körünügmä ay tngri · siz bizni qurtġarinġ ·*

Schauender Sonne-Gott! Du uns schütze!

(Wieder) sichtbar werdender Mond-Gott! Du uns erlöse!<sup>10</sup>

Der zweite Hymnus dieser Hs. (*ETŠ* Nr. 2) ist an die „Vier Größen“ gerichtet: Gott, sein Licht, seine Stärke, seine Weisheit:  $\beta\gamma rwšn z'wr žyryft$ , und andere Emanationen.<sup>11</sup> Der Text hat keine Anzeichen strophischer Alliteration.

Das dritte Gedicht der Hs. ist überschrieben: *adünčiy türkčä bašik* „ein ausgewählter türkischer Hymnus“.<sup>12</sup> Dieser ist nun ausschließlich in alliterierenden Strophen verfaßt.<sup>13</sup> Den Gegenstand bildet eine Beschreibung der höllischen Dämonen, die den Sünder erwarten. Als Beispiel zitieren wir zunächst die dritte Strophe:

<sup>5</sup> Turfan-Sammlung des Museums für Indische Kunst: III 200.

<sup>6</sup> Das Ende ist etwas undeutlich, Lesung LE Coqs.

<sup>7</sup> W. SUNDERMANN, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*: AoF VI (1979), S. 99.

<sup>8</sup> J. P. ASMUSSEN, *Der Manichäismus*: Hb. d. Rel., S. 343.

<sup>9</sup> BANG *Man. Hymnen* S. 7.

<sup>10</sup> BANG *Man. Hymnen* S. 5.

<sup>11</sup> BANG *Man. Hymnen* S. 22 ff.

<sup>12</sup> Mit *UW* 52 a; *M* II 10<sub>1</sub> (unten) und *ETŠ* S. 22 „anderer“.

<sup>13</sup> Von der 4. Strophe an in Versen mit Zeilenalliteration, ohne strophische Alliteration.



tü <p>intä ol'oqma ölmäki bar ·</p>	Am Ende nun (muß) man sterben,
tünäriḡ t(a)muḡa tüşmäki bar ·	in die finstere Hölle fällt man.
tümänliḡ yäklär kälir tiyür ·	Zehntausende Dämonen kommen, heißt es.
tumanliḡ <sup>14</sup> yäklär avar <sup>15</sup> tiyür ·	Nebeldämonen sammeln sich, heißt es.

Der 6. und 7. Vierzeiler (die Fortsetzung des Gedichts fehlt) sind Beispiele für Zeilenalliteration, u. a.:

töši ol qamuy tümän yılan ·	Ihre (d. h. der Dämonin) Brust (be- steht) ganz aus zehntausend Schlangen,
yin(l)äri <sup>16</sup> ol yingnä yılan ·	ihre Gliedmaßen sind Fadenschlan- gen,
ärngäki ol qamuy [ · ]	ihre Finger sind ganz [ · ] .

Die Überschrift und die Textstruktur können dafür sprechen, daß eine Originaldichtung anzunehmen ist, deren Verfasser unbekannt ist.

Zwei Dichtungen sind Schöpfungen des tü. Dichters Aprinčor Tigin, wie aus den Einleitungs- und Schlußzeilen der Hs. TM 419<sup>17</sup> zu entnehmen ist. Der Name wird gewöhnlich als Äquivalent zu mp. 'prynsr (= āfrīnsar) gesehen,<sup>18</sup> dabei ist jedoch zu beachten, daß der zweite Teil °sr durch den Titel čor substituiert ist. Die von A. v. LE COQ angenommene Rückseite<sup>19</sup> ist mit T. GANDJEI<sup>20</sup> als Vorderseite aufzufassen. Das auf ihr befindliche Gedicht, dessen Anfang vermutlich fehlt, wurde nach A. v. LE COQs Erst-edition ausführlich von H. H. SCHAEDEr behandelt.<sup>21</sup> Die der Originalinter-punktion folgende Gliederung ist beizubehalten,<sup>22</sup> R. R. ARAT schlug eine

<sup>14</sup> Schon hier zeigt sich eine Abweichung vom tö-/tü-Reim.

<sup>15</sup> Bisher *ayar* gelesen, doch paßt *av-* „sich sammeln“ (vgl. ED 4 b) gut in den Zusammenhang.

<sup>16</sup> Das Wort *yinäri* blieb bisher unklar, zum Fehlen des *l*-Hakens vgl. auch Z. 1 *tirilä(l)im*.

<sup>17</sup> M II, 7–9. Das Original ist verloren.

<sup>18</sup> Zuletzt T. GANDJEI, *The Prosodic Structure of an Old Turkish Poem*: Henning Memorial Volume, London 1970, S. 157 Anm. 4.

<sup>19</sup> M II, S. 8.

<sup>20</sup> GANDJEI (vgl. Anm. 18) S. 157.

<sup>21</sup> H. H. SCHAEDEr, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Her-kunft und ihre dichterische Gestaltung*: ZDMG 79 (1925), S. 261–268.

<sup>22</sup> So auch SCHAEDEr (vgl. Anm. 21).

Gliederung in Strophen à drei Zeilen vor,<sup>23</sup> während T. GANDJEI zwei Zweizeiler zu einem Vierzeiler zusammenfaßte.<sup>24</sup> H. H. SCHAEEDERS These, daß dieses Gedicht einen Vorläufer der islamisch-mystischen Liebeslyrik darstelle,<sup>25</sup> wird von T. GANDJEI abgelehnt („does not seem to me to be quite tenable“<sup>26</sup>). Das Kernwort *bač*, bei A. v. LE COQ unübersetzt, von H. H. SCHAEEDER als Entlehnung aus np. *bače* „Junge, Kind“ interpretiert,<sup>27</sup> wird von T. GANDJEI wieder als ungelöst angegeben.<sup>28</sup> ARAT übersetzt das unklare Wort durch „güzel“,<sup>29</sup> mit dem Hinweis auf *kičigkyām* in der folgenden Strophe.<sup>30</sup> Da ich zu den ungeklärten Problemen dieser Verse nichts beitragen kann, möchte ich sogleich zu dem Gedicht der Rückseite übergehen. Hier ist nicht nur die Schlußzeile [*t]ükädi [a]prinčor tigin kügi* „Beendet ist das Lied des Aprinčor Tigin“<sup>31</sup> erhalten, sondern auch die Einleitung, dies jedoch nur teilweise, die von A. v. LE COQ wie folgt gelesen wurde: [*bašlantı*] *apri-nčor [tigin kügi t]aγšutları bi tiuda* „[Es hat begonnen] des Aprinčor [Tigin Lied], seine Verse, *bi tiuda*.“<sup>32</sup> Die unklaren Wörter *bi tiuda* (deutlich geschrieben: *py tyvd'*) stehen in irgendeinem noch unbekanntem Zusammenhang mit der Dichtungsart oder mit der Vortragsweise, bei der sicher das Singen bevorzugt war.<sup>33</sup> Dieselben Wörter kommen auch in zwei anderen Texten vor: zum einen in der Überschrift von *M* III Nr. 16, wo LE COQ zwar *vu tvuda* schreibt, man aber angesichts dessen, daß der Text in uig. Schrift geschrieben ist, getrost *vi* statt *vu* vermuten kann (die Stelle ist, da das Original verloren ist, nicht mehr nachprüfbar), zum anderen zweimal in *M* III Nr. 35. Sie stehen das erste Mal (in Z. 4) am Ende eines Textes: [*vi t]iuda*, das zweite Mal (Z. 6) am Beginn eines neuen

<sup>23</sup> *ETS* Nr. 4.

<sup>24</sup> GANDJEI (vgl. Anm. 18) S. 159; diese Möglichkeit deutete auch schon SCHAEEDER (vgl. Anm. 21) an, wenn er schreibt (S. 265): „Er ist so ausgeprägt, daß wir wohl die ‚schweife‘ Interpungierung zwischen den Strophen als Schreiberwillkür ansehen und danach je zwei Strophen zu einer zusammenfassen dürfen.“ Vgl. noch O. SERTKAYA, „*Bir Uygur Şiiri hakkında not*“ a not: *TDED* 23 (1981), S. 203–210.

<sup>25</sup> SCHAEEDER (vgl. Anm. 21) S. 267.

<sup>26</sup> GANDJEI (vgl. Anm. 18) S. 158.

<sup>27</sup> SCHAEEDER (vgl. Anm. 21) S. 265 Anm. 1.

<sup>28</sup> GANDJEI (vgl. Anm. 18) S. 159.

<sup>29</sup> *ETS* 4<sub>10</sub>.

<sup>30</sup> *ETS* S. 311.

<sup>31</sup> *M* II 9<sub>21</sub>.

<sup>32</sup> *M* II 7<sub>1-2</sub>.

<sup>33</sup> Vgl. C. J. BRUNNER, *Liturgical Chant and Hymnody Among the Manichaeans of Central Asia*: *ZDMG* 130 (1980), S. 342–368.

Textes: [vi] *tiuda*. In beiden Fällen ist *vi* nicht mehr vorhanden.<sup>34</sup> M. W. hat sich zum ersten Mal A. v. TONGERLOO um eine Interpretation bemüht, wenn er die Überschrift von *M III* Nr. 16 folgendermaßen übersetzt: „(Ici) a commencé (l’hymne) ‚Fo-tu-tân‘ sur la mélodie de (l’hymne) ‚Noγdar Maγistak‘.“<sup>35</sup> Leider gibt er für seine Annahme keine phonetische Begründung, die wegen uig. *avtadan* unbedingt erforderlich wäre. Auch behandelt er dieses *vu tvuda* isoliert und berücksichtigt vor allem nicht die Schreibung *bi tiuda*. So muß man dieser Lösung zunächst abwartend gegenüberstehen.

Das Gedicht besteht aus drei Vierzeilern, die folgendermaßen gebaut sind: In der 1. Hälfte einer Strophe erscheint die erste Zeile wiederholt. Für die 2. Hälfte trifft dies nur für die erste Strophe zu. In den anderen beiden Strophen liegt kein absoluter Parallelismus, sondern Wortparallelismus vor, und zwar dergestalt, daß jeweils die beiden letzten, mit dem Poss.suff. der 1. Pers. Sg. versehenen Anrufungsepitheta ausgetauscht werden, z. B.:

3 c *körtlä tözün tngrim · kǔlǔgǔm kǔzǔnčǔm* :  
d *körtlä tözün tngrim burxan[ǐ]m bulunčsuzum* :

Mein schöner, edler Gott! Mein Ruhmreicher, mein Schatz!<sup>36</sup>

Mein schöner, edler Gott! Mein Buddha! Mein Unübertrefflicher!

T. GANDJEI führt den Gedanken ARATS fort, daß der Lobpreis eher auf einen weltlichen Herrscher als auf Mani, wie W. BANG voraussetzte,<sup>37</sup> ziele.<sup>38</sup> Er nennt als Argument, daß Epitheta wie *alp* „Held“ oder *yanga* „Elefant“ wenig geeignet sind, Mani zu bezeichnen. Nun könnte man *yanga* „Elefant“ durchaus zu den buddh. gefärbten Termini wie *burxan(ǐ)m* „mein Buddha“ zählen, man brauchte nur an die bedeutende Rolle des Elefanten in den indischen Religionen zu erinnern.<sup>39</sup> Das Epitheton „Held“ ist übrigens auch

<sup>34</sup> Einen weiteren Beleg bietet das Fragment T II D 62 (Original verloren), publ. *M III* Nr. 25, verso 6 [rot] *tükädi q[ . . . vi t]vuda č[ ]* „Beendet ist?“ [1 Zeile frei zwischen dem Ende des einen und dem Anfang des anderen Hymnus] verso 8 [*bašlantǐ . . . vi] tvuda koml[ . . . ]* „[Es hat begonnen . . .]?“.

<sup>35</sup> A. v. TONGERLOO, *La structure de la communauté manichéenne dans le Turkestan Chinois à la lumière des emprunts moyen-iraniens en ouïgour*: CAJ 26 (1982), S. 283.

<sup>36</sup> *kǔzǔnč* (*kǔzǔnč*?) „Schatz, Kostbarkeit“ U I 6<sub>14</sub> (s. UW 113 a), von CLAUSEN ED 762 a zu Unrecht als „mistranscription of *kǔsǔnč* (*kǔsǔnč*)“ deklariert. BANG *Man. Hymnen* S. 51 „Schutz“, M II 8<sub>17</sub> „mein Sehnen (?)“. Vgl. S. 207 unten.

<sup>37</sup> BANG *Man. Hymnen* S. 51.

<sup>38</sup> GANDJEI (vgl. Anm. 18) S. 157 Anm. 3.

<sup>39</sup> H. ZIMMER, *Myths and Symbols*, S. 108 f.

in anderen Mani-Hymnen belegt: „Du bist gekommen mit Heil, / Machtvoller und Starker“.<sup>40</sup>

Den Text *ETŠ* Nr. 6 können wir hier übergehen, da er allenfalls Elemente von Stabreim enthält, nicht aber nach dem Prinzip der strophischen Alliteration gebaut ist.

Der „Große Hymnus an Mani“ (*ETŠ* Nr. 7) wurde anlässlich einer neuen Edition aller existierenden Bruchstücke einer Pustaka-Hs. der Berliner Turfan-Sammlung (der einzigen in man. Schrift!) von L. V. CLARK kürzlich erneut behandelt.<sup>41</sup> Aus dieser Arbeit sei hier die Zusammenfassung über den Hymnus zitiert: „Despite the gaps, we are able to establish that the original hymn comprised 244 lines which contained more than 120 quatrains of alliterated verses.

As poetry, the Great Hymn to Mani does not compare favorably to other Manichean Turkic hymns that are briefer and more polished. It is certainly not a translation, although we may suppose that it is terminologically indebted to Iranian compositions. That it is hardly more than competent Turkic verse is attested by the fact that the poet observes only the principle of alliteration, and makes no attempt to incorporate strict parallelism or syllabic meter. Moreover, the versifier has forced a number of lines into the alliterative scheme, resulting in unusual grammatical usage, such as the frequent use of the Attributive +*ly*/+*lyg* as Genitive, and in distortion of syntactic patterns, such as the placement of subject and object after the verb, and so on.

Still, The Great Hymn to Mani is, and may always remain the most vividly sustained product of Turkic poetry prior to the Middle Uyghur Buddhist poems, and thus occupies a special position within the history of Turkic literature.“<sup>42</sup>

Der Hymnus, der abgesehen von etlichen Lücken fast vollständig erhalten ist, beginnt mit folgendem Vierzeiler:<sup>43</sup>

a[l]qu biš a[žunnu]ng umuyä  
aryayiša töz n[om . .]či[ . .]  
ayančang kongülin yüküngü -

Hoffnung aller fünf E[xistenz]en,  
[Lehrer (?) der] a.(?)-Wurzel-L[eh-  
re(?)]!  
Mit verehrungsvollem Sinn uns zu  
verneigen,

<sup>40</sup> BÖHLIG (vgl. Anm. 2) S. 241.

<sup>41</sup> L. V. CLARK, *The Manichean Turkic Poethi-Book*: AoF IX (1982), S. 145–218.

<sup>42</sup> CLARK (vgl. Anm. 41) S. 151.

<sup>43</sup> CLARK (vgl. Anm. 41) S. 168.

*ayayliγ addliγ qangim Mani burxa-* (o) mein verehrter, ruhmreicher Va-  
 [nim] ter, [mein] Buddha Mani!, [sind  
 wir bereit].

Da der gesamte Text in der neuen Bearbeitung von L. V. CLARK vorliegt, erübrigt sich hier eine erneute Behandlung. Zitiert sei noch eine der letzten Strophen, die schon den Zuwendungsteil bilden:<sup>44</sup>

*ögä yϣkünmiš buyanimz tüšintä ·* Als Frucht unseres Verdienstes,  
 (Mani) gepriesen und (vor ihm)  
 uns verneigt zu haben,  
*üstüngi altinqüi tngirilär-n[in]g ·* mögen der oberen und unteren Göt-  
 ter,  
*öngi öngi q[u]t wakšiklar-niγ ·* der verschiedenen (Hend.) Geister  
 (Hend.)  
*üstälzün tngriä[m] küčl[äri] ·* göttliche Kräfte anwachsen!

Ein man. Text, für den bisher das Prinzip der strophischen Alliteration noch nicht bemerkt wurde, ist *M* III Nr. 16. Dessen Überschrift wurde S. 334 erörtert. Es sind jeweils zwei Zeilen, die durch den Stabreim verbunden werden:

1 *turuq yruq bügü tngrimz* Unser reiner, lichter, weiser Gott  
*tngri yirintän inti :* ist vom Götterland herabgestiegen.

2 *tngri yirin[tä]n inipänin* Vom Götterland herabgestiegen,  
*t(a)γay t[ngrig] klürdi :* hat er [den Gott] T(a)γay (?) ge-  
 bracht.

3 *t(a)γay tngri[i] kälipänin* Nachdem Gott T(a)γay gekommen  
 war,  
*tamuluγ üzütümüzni tarqarti* entfernte er unsere Höllenseelen.

4 [*üzütümüzni tarqarduq*] *üčün* Weil [er unsere Seelen entfernt hat],  
 [ ( . . . ) ]

5 [ ] ]  
 [ ] *qurtγardi* [ ] hat er befreit.

6 *yaruti yrli-qaduq üčün* Weil er zu erleuchten geruht hat,  
*yanmas<sup>45</sup> yirdä oztumuz ·* wurden wir von dem Ort der Nicht-  
 wiederkehr errettet.

<sup>44</sup> CLARK S. 174.

<sup>45</sup> So *M* III Nr. 16 verso 3. BANG *Man. Hymnen* S. 47: *yanmaz*.

- 7 *burxan nomîn [tur]γurduqîn üčün* Weil er die Lehre des Buddha<sup>46</sup> auf-  
gestellt hat,  
*[busušs]uz siγüt-sz boltumuz ::* wurden wir ohne [Kummer] und  
Jammern.
- 8 *nomquî kdilmiš k(änt)ü<sup>47</sup> xan-* Unser König selbst, bekleidet mit  
*(i)m(i)z* der Gesetzesmajestät,<sup>48</sup>  
*noγdar mxi-stakig klürdi ·* hat den Presbyter Noγdar<sup>49</sup> ge-  
bracht.
- 9 *noγdar mxi-st[ak kälipänin]* [Als der] Presbyter Noγdar [ge-  
kommen war,]  
[ ]

Zu beobachten ist hier die Besonderheit, daß der zweite Vers einer Strophe im ersten Vers der folgenden wieder aufgenommen wird, so daß eine Verkettung entsteht, die an ähnliche Muster in der semitischen Poesie erinnert.<sup>50</sup> Deutliche Beispiele dafür sind die Übergänge von 1 zu 2, von 2 zu 3 sowie von 8 zu 9.

## B. Volksdichtung

Da mündlich überliefert, sind von Liedern, Sprichwörtern, Märchen und anderen Gattungen der Volksdichtung<sup>51</sup> der alten Uiguren höchstens Spuren zu erwarten. Die hierzu gehörigen Texte, die gewiß nur einen sehr kleinen Bruchteil des einst Vorhandenen darstellen, wurden von A. v. GABAIN zusammengestellt.<sup>52</sup> Im folgenden seien nur einige Ergänzungen zu den Texten vorgetragen, die deutlich Formen der Strophen- oder Zeilenalliteration erkennen lassen.

<sup>46</sup> Hier natürlich = Mani.

<sup>47</sup> Nach LE COQS Lesung.

<sup>48</sup> Vgl. SUNDERMANN (vgl. Anm. 7) S. 102: 4/16.1. *Nous* (mp. *frh 'y dyn*, parth. *dyn frh*, sogd. *δymyfrn*), zur Identifikation vgl. BANG, *Man. Laienbeichtspiegel* S. 234 ff.

<sup>49</sup> Sicher handelt es sich um einen Personennamen mir. Ursprungs, die DTS 360 a gegebene Herleitung von sogd. *ny'δ'* „Gebet“ (vgl. GMS § 676) kann allerdings aus phonetischen Gründen nicht akzeptiert werden.

<sup>50</sup> P. NAGEL, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Berlin 1980, S. 16 f.

<sup>51</sup> Vgl. *Deutsche Volksdichtung. Eine Einführung*, Leipzig 1979.

<sup>52</sup> A. v. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*: PhTF II, S. 213–221.

## Ba. Lieder

Die Handschrift T I D 155,<sup>53</sup> die uig. und mong. Texte enthält, hat einige uig. Verstexte bewahrt, von denen zwei zu Recht als „Lieder“ bezeichnet wurden.<sup>54</sup> Ihnen folgt in der Hs. ein noch unveröffentlichtes Gedicht mit strophischer Alliteration<sup>55</sup> sowie weitere Gedichte, die nur sporadisch Stabreim aufweisen, dafür aber mit mehreren ar./np. Wörtern durchsetzt sind. Letzterer Umstand spricht eindeutig für eine junge Entstehungszeit, keinesfalls vor dem 13./14. Jh.

In dem ersten Lied, das aus vier Strophen besteht, wechselt eine Naturbeschreibung in der 1. Hälfte einer Strophe mit zwei Versen über den Kummer der Trennung von der Familie in deren zweiter. Dieses Gestaltungsprinzip lebt in den heute gesungenen Liedern fort, wie es beispielsweise E. TAUBE für das Tuwinische gezeigt hat: „Die vierversigen Strophen zerfallen in den meisten Liedern in zwei Teile: In den ersten beiden Versen wird ein Bild aus der Natur gegeben, dem mit den Versen 3 und 4 eine entsprechende Feststellung aus dem menschlichen Leben gegenübergestellt wird.“<sup>56</sup> Als inhaltlich sehr nahestehend seien aus Nr. 9 die folgenden Verse zitiert:

„Die Wasser des schwarzen Altai  
fließen auf dem Fels entlang.  
Der ehrwürdige grauhaarige Vater  
sitzt und denkt an uns, die Seinen.“<sup>57</sup>

Oder:

„Die Wasser der tief eingegrabenen Bäche  
fließen die hohen Ufer entlang.  
Die alte grauhaarige Mutter  
sitzt und denkt an uns, die Ihren.“<sup>58</sup>

Vgl. dazu die zweite Strophe des uig. Liedes:<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Berliner Turfan-Sammlung der AdW: U 558.

<sup>54</sup> W. BANG—G. R. RACHMATI, *Lieder aus Alt-Turfan*: AM 9 (1933), 129—140.

<sup>55</sup> Die Zeilen 9—13 des Ms. S. 16 wurden in BANG—RACHMATIS Edition ausgelassen, sie schließen an Nr. II an und enthalten Reste von Stabreimversen.

<sup>56</sup> E. TAUBE, *Tuwinische Lieder*, Leipzig—Weimar 1980, S. 115.

<sup>57</sup> Ebenda, S. 14.

<sup>58</sup> Ebenda.

<sup>59</sup> BANG—RACHMATI *Lieder* (vgl. Anm. 54) S. 131; *ETS* Nr. 28<sub>5-8</sub>.

*qara-lar bulit*<sup>60</sup> *örläp kökiräp*

Wenn die schwarz machenden Wolken aufsteigend donnern,

*qarmu yamγur ol yayurur*

lassen sie Schnee oder Regen herabfallen?

*qarī yaš-līγ ol anam*

Meine alte, betagte Mutter:

*qayγu-ta-mu yašīn aqīdur*

läßt sie im Kummer ihre Tränen fließen?

Das Thema des zweiten Liedes ist der Kummer über die Abwesenheit des Familienvaters und Hausherrn. Nehmen wir als Beispiel den zweiten der drei Vierzeiler:<sup>61</sup>

*bäldä turγan biš on oγlan*

Die fünfzig Oγlane, stehend an (meiner) Seite,

*bäγim qayda tär mu ärki*

sagen wohl: „Wo ist mein Herr?“

*bäšäk-lik-tä qızlar qırqin*

Die Mädchen und Jungfrauen in (ihrer) Pracht,

*bärdär-lär mu kınqül-in [ärki]*

werden sie wohl ihre Herzen brechen lassen?<sup>62</sup>

Den Rest eines weiteren Liedes enthält das unpubl. Fragment U 5996 (ohne Fundortsignatur), in Kursivschrift geschrieben. Man kann nur einige Verse aus den 7 Zeilenresten erschließen:

*qadīr qošmīš sävkä-tä*

Wenn man beim grimmigen (?), vereinigten (?) *sävkä* (?)

[ . . . ] *ut baqsa yarašur*

[ . . . ] schaut, paßt es zusammen.

*qara qoča qız qırqin*

Wenn die Mädchen und Jungfrauen von *Qara-Qoča*<sup>63</sup>

*sap sap yorusa yarašur :*

der Reihe nach (?) gehen, paßt es zusammen.

*qayγu-qa yumša-sa baralim*

Wohin (man) auch immer schickt, wollen wir gehen!

*qayin t[ . . . ] qamalim*

? ?

[ . . . ] *suyurqamīš tavar*

[ . . . ] ? ?

*qanīm-līγ toγum[luy ]*

Zufrieden (Hend.) [ . . . ]

<sup>60</sup> Die Schreibung des Wortes *bulit* „Wolke“ schwankt in dieser Hs., zweimal *pwlyt* (Z. 1, 13), zweimal *pwlyt* (Z. 5, 9).

<sup>61</sup> BANG—RACHMATI *Lieder* (vgl. Anm. 54) S. 132; *ETS* Nr. 29<sub>s-8</sub>.

<sup>62</sup> Übersetzung nach v. GABAIN, *PhTF* II, S. 217.

<sup>63</sup> Falls meine Lesung zutrifft, wäre dies ein sehr früher Beleg für den Namen *Qara Xoča*, für die Stadt, die vorher uig. *Qočo*, mong. *Qara-Qočo* usw. hieß; vgl. T. SAGUCHI, *Torobanjō no seiritsu to hatten*: Kanazawa Daigaku, Bungakubu ronshū Shigakuka hen 2/1981, S. 1—31.



Es erscheint mir unmöglich, eine definitive Aussage über den Inhalt dieser Zeilen zu treffen.

Einige sonderbare Verse wurden in den frei gebliebenen Raum der Hs. des Erntesegens (1) in anderem, recht deutlichem Schriftduktus geschrieben.<sup>64</sup> Obwohl ich über die Erstedition von 1975 nicht viel weiter gekommen bin, und obwohl von anderer Seite mir keine eindeutige Stellungnahme über den Inhalt bekannt geworden ist, möchte ich an dieser Stelle die Verse noch einmal behandeln. E. TAUBE rät mir, darin eine Art von Schmähliedern zu sehen, die gegen andere Sippen oder Stämme gerichtet sind, wie sie u. a. bei den Altai-Völkern bekannt sind.<sup>65</sup>

qaš<sup>66</sup>alag bašlīy qāšī

Seine Brauen<sup>66</sup> sind (wie) beim Kopf  
des Wasserhuhns,

qal-qana say-ning tašī

er ist (wie ein) Stein der Qalqana<sup>67</sup>-  
Wüste,

qad-aš-qa<sup>68</sup> uruγ-qa yaγī

gegen Verwandte und Nachkommen  
feind ist er,

qarnī tola aγū

sein Bauch ist voll Gift.

qīlmīš iši qīyīq

Seine getanen Taten sind verkehrt,

qīlīqī kändū sīyūq

sein Charakter selbst ist gebrochen.

qīqīrīp qačar qīrīq

Zerbrochen, entflieht er schreiend.

qīrdīšī 'āski čaruq

Sein Aussehen ist (das eines) alten  
Stiefels.

barγu-suz<sup>69</sup> bāčāl qšlūg

Zu gehen unfähig, hüftlahm ist er.

baš-siz balamud sōzlūg<sup>70</sup>

Kopfloose, wahnwitzige Worte hat er.

ba[ . . ] qīr<sup>71</sup>uy tīg kōšlūg

Augen hat er wie ein [ . . ]Sperber.

barča-tin qodī qīy-a tōšlūg

Er hat ein Wesen, niedriger als al-  
les.

tuγ-a<sup>71</sup> yaγus<sup>72</sup> qapliγ

Geboren in (?) einer . . .Gebär-  
mutter,<sup>73</sup>

<sup>64</sup> ZIEME *Erntesegen*, Z. 128 ff.

<sup>65</sup> L. P. ПОТАПОВ—[K. H.] MENGES (vgl. II, Anm. 794), S. 75 ff., 82 ff.

<sup>66</sup> Oder ist alles im Plural zu verstehen?

<sup>67</sup> Vermutlich zu *qalayay* „eine hellrote Farbe“, čaγ., R II, 228 f.

<sup>68</sup> Vgl. ZIEME *Erntesegen* S. 116 Fußn. r.

<sup>69</sup> Unsichere Lesung; -suz ist *swyz* geschrieben.

<sup>70</sup> Geschrieben: -*lwyk* (vgl. Anm. 69).

<sup>71</sup> Die frühere Lesung *tüz* (ZIEME *Erntesegen* S. 116) ist falsch.

<sup>72</sup> Unbekanntes Wort.

<sup>73</sup> *qap* „Gebärmutter“ vgl. ED 579 b: „*ka:b* ‘the caul’ (*al-ğirs*; MS. *al-‘irs*) in which the child is wrapped in the womb, and (sometimes) born in; such a child is reckoned fortunate (*al-mubāarak*) and is called **ka: bhğ oğul**.“

to'quş başı qapriy

seine neun Köpfe sind Schaufeln  
(gleich),

t[oq]uş tur'yuq-a taplap

er hat sich für das Kämpfen ent-  
schieden (?).

torimaz<sup>74</sup> [ . . . ] yiyimliy

Er zerstört nicht (?) [ . . . ] gesam-  
melt (?).

(Es folgen nur noch einige Wortfetzen.)

Wenngleich der Sinn der einzelnen Verse noch vielfach unerkannt ist, wird doch die Absicht des unbekanntes Verfassers deutlich. Wie es scheint, zielen alle beschriebenen Eigenschaften auf die Herausstellung negativer, zu verachtender Person(en).

Schließlich sei noch ein Text genannt, von dem allerdings nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, daß er ein Lied sei. Aus den überlieferten Bruchstücken ergibt sich jedoch kein offensichtlicher Zusammenhang zu einem religiösen, auch nicht volkreliösen Text. Die Verse lassen sich aus drei Fragmenten (T II S 20 [U 5657], T II T 518 [U 5692] und T II S 21.514 [U 5670])<sup>75</sup> gewinnen, von denen zwei, die ersten beiden, und dies trotz unterschiedlichen Fundortsignaturen, zusammensetzbar sind:

[yalanguqlarñing] qarın-ların to'q[urup] yorir bolti ·  
yapa-qa asiy-lyg tözün-lär ayir-siz bolti ·  
yalyan [üz]üg kişi-lärig sävär bolti ·  
yaran[ . . . si]z ta'iy-siz · sav-lar'iy yorir bolti ·  
yar'yu bilir bağlar qarış[ . . . . . ] bolti ·  
yangin yara[ . . . . . ] yarmaz bolti ·  
ya[ . . . . . ]

Die Mägen [der Menschen (?)] füllend, wandelte er.

Die allen nützlichen Edlen waren nicht angesehen.

Die lügnerischen, [fal]schen Menschen liebte er.

[ . . . . . ], unangenehme Taten beging er.<sup>76</sup>

Die die Entscheidungen kennenden Bägs waren ?<sup>77</sup>

Ihre Methode (?) [ . . . . . ] hatte nicht entschieden.

[ . . . . . ]

<sup>74</sup> Die Lesung *turamaq* in ZIEME *Erntesege* S. 116 ist falsch, vielleicht zu *tori-* „zerstören, zerbrechen“ (R III, 1182 für das Tel., Leb. und Šor.).

<sup>75</sup> Die Schrift gleicht dem Duktus des aus Turfan stammenden mong. Druckes des *Bodhicaryāvatāra*.

<sup>76</sup> Ich bin mir nicht sicher, daß diese Übersetzung zutrifft.

<sup>77</sup> Wahrscheinlich zu *qarış-* „to disagree with one another, to be opposite to one another“ (ED 664 b), also etwa „zerstritten“.

Die wenigen erhaltenen Wörter des dritten Fragments lassen sich nicht so deutlich in ein Versschema bringen:

[ . . . ] <sup>1</sup>tältay b[ . . . ]n-l[ . . . ] [ . . . ] <sup>2</sup>kiši-kä bo söz [ . . . ] [ . . . ]  
<sup>3</sup>-či sačiyči qam [ . . . ] [ . . . ]  
<sup>4</sup>y(a)rliγ irinč goyn [ . . . ] [ . . . ] <sup>5</sup>tältay-süz kārār [ . . . ]  
[ . . . ] <sup>6</sup>üzüt-ni bul[ . . . ]  
<sup>7</sup>yalıngıq-lar-nıng [ . . . . . ] <sup>8</sup>bollı .  
yana oq [ . . . . . ] <sup>9</sup>b[oltı . ]

Auf die Übersetzung der einzelnen Wörter kann hier verzichtet werden. Solange keine weiteren Fragmente dieser Hs. oder parallele Texte auftauchen, muß die Deutung des Textes noch zurückstehen.

### Bb. Sprichwörter

Daß einige Sprichwörter der alten Uiguren überliefert sind, verdanken wir zwei Umständen. Bisweilen haben die Schreiber freigebliebene Stellen eines Manuskripts durch das Aufschreiben einzelner Sprichwörter gefüllt, andere Belege tauchten in Texten als Zitate auf, die einen Sachverhalt unterstreichen sollen. Aus diesem sporadischen Material sollen hier nur die Sprichwörter zusammengestellt werden, die nicht nur den für Sprichwörter typischen Parallelismus aufweisen, sondern auch dem Prinzip der strophischen Alliteration Folge leisten.

Aus den Randnotizen zu einer medizinischen Handschrift,<sup>78</sup> wo unter der Überschrift *türk savında bar* „in den türkischen [Sprich]wörtern gibt es [folgende]“ etwa 15 Beispiele angeführt werden, von denen mindestens vier in Betracht kommen:

**buyanlıγ kiši burxanlar birlä tüz ärür**  
**buyansüz kiši boq baqır birlä tüz ärür**  
Der Mensch mit Puṇya ist den Buddhas gleich.  
Der Mensch ohne Puṇya ist Schlackenkupfer gleich.<sup>79</sup>

**ärtämliγ kiši ärtni birlä tüz ol**  
**ärdämsiz kiši ätük içintäki ulyaq birlä tüz ol**  
Der tugendhafte Mensch ist dem Juwel (*ratna*) gleich.  
Der tugendlose Mensch ist dem Söhlchen im Stiefel gleich.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> T II Y 19 (U 560), publ. Heilk. II.

<sup>79</sup> ETŞ 34<sub>2</sub>; vgl. ED 311 a („copper slag“).

<sup>80</sup> ETŞ 34<sub>1</sub>.

*bägimsinmäyük bäg bolsar*

Wenn einer, der nicht Bäg war, Bäg wird,

*bältir sayu bälgü<sup>81</sup> salar*

stellt er an jeder Kreuzung Zeichen (der Macht) auf.

*aṭiyimsinmayuq aṭiy bolsar*

Wenn einer, der nicht nüchtern war, nüchtern wird,<sup>82</sup>

*art sayu mayaqayur*

macht er an jedem Bergpaß Dreck.<sup>83</sup>

*qočo tayinta qaplan yoq*

In den Bergen von Qočo gibt es keine Leoparden,

*quduy suvında baliq yoq*

im Wasser des Brunnen gibt es keine Fische.<sup>84</sup>

In die Hs. der „Lieder“ (vgl. S. 339) hat ein späterer Besitzer das folgende Sprichwort eingetragen:<sup>85</sup>

*yamγur yayza kädgüng<sup>86</sup> bolzun yapın-γu krgäk*

*yavüz kişi yaqın kälzä abın-γu krgäk*

Wenn es regnet, mögest du etwas zum Anziehen haben, (denn) man muß sich bedecken.

Wenn ein schlechter Mensch kommt, mußt du dich verbergen.

In einem Brief an eine Tängrim, die Beschaffung von Sklaven betreffend, zitiert der Verfasser das folgende Sprichwort:<sup>87</sup>

*ölgüm bar ärsär tirilgäy tip saqnur-män*

*öçgüm bar ärsär tamitγay tip saqnur-män*

Wenn ich sterben sollte, werde ich (durch die Tängrim) belebt werden, (so) denke ich.

Wenn ich erlöschen sollte, werde ich (durch die Tängrim) (wieder) angezündet werden, (so) denke ich.

Vgl. dazu das kas. Sprichwort:

*ölgen tirilmeydi*

*Mertvyj ne oživet,*

*öšken žanbaydı*

*pogašennoe ne zazoritsja.<sup>88</sup>*

<sup>81</sup> ETŞ 34<sub>5</sub>: *berge*; l-Haken fehlt.

<sup>82</sup> *aṭiy* „nüchtern“, vgl. ED 46 a.

<sup>83</sup> ETŞ 34<sub>5</sub>. Vgl. BT XIII Anm. 60.8.

<sup>84</sup> ETŞ 34<sub>7</sub>.

<sup>85</sup> BANG—RACHMATI *Lieder* S. 130.

<sup>86</sup> Statt bisheriger Lesung *qapung* schlage ich *kädgüng* (recht gut zu erkennen: *k'dkw'k*) „dein Anzuziehendes“ vor.

<sup>87</sup> ZIEME *Sklaven*: AoF V, S. 158, Z. 20—22.

<sup>88</sup> *Kazachskij fol'klor v sobranii* G. N. POTANINA, Alma-Ata 1972, S. 196, Nr. 16.

Den Hintergrund von zwei Versen in dem Prajñā-Text *ETŠ* Nr. 12<sub>13-14</sub> könnte das Sprichwort bilden, das im Dt. „Ein Spatz auf der Hand ist besser als eine Taube auf dem Dach“ o. ä. lautet:<sup>89</sup>

*akaš-taqi ay tngri-ni atqanmš bolup*  
*ay-a-taqi ärdini-ni ičyinip salm-a*

Sich an den Mond am Himmel heftend,  
verliere nicht und wirf nicht fort das Juwel in der Hand!

Vgl. noch *KP* VI, 7—8: *sävär-mn ayadaqi yinčü munčuq täg* „Ich liebe (dich) wie Perlen (Hend.) in der Hand.“ J. HAMILTON weist auf chin. Ursprung dieser Wendung hin.<sup>90</sup>

In einem *Buyan ävirmäk* zu einer uig. Übersetzung eines noch nicht identifizierten Sūtras werden in einem Vergleich auch zwei Sprichwörter verwendet:<sup>91</sup>

*qašiq-siz kiši tašiy tančulağali ·*  
*qanat-siz quš kök-kä učğali ·*  
*čipin taluyuy suğurğali ·*  
*čömäli tağ-iy yudğali qilinur-inča ·*

Wie ein Mensch ohne Brechstange<sup>92</sup> einen Stein zu zerkleinern,  
wie ein flügelloser Vogel zum Himmel zu fliegen,  
wie eine Fliege das Meer auszuschlürfen,  
wie eine Ameise einen Berg aufzuladen sich anschickt.

Für den zweiten Vers kann man auf das osm. Sprichwort *kanatsız kuş uçmaz* „Ein flügelloser Vogel kann nicht fliegen“<sup>93</sup> verweisen.

Man könnte geneigt sein, die unter II P (Segen) behandelten Texte als Zeugnisse volksreligiöser Dichtung, wie sie später bei den Mongolen so

<sup>89</sup> È. JA. KOKARE, *Kriterii internacional'nogo i nacional'nogo charaktera paremij: Tipologija i vzaimosvjazi fol'klora narodov SSSR*, Moskau 1980, S. 188.

<sup>90</sup> HAMILTON *Le conte* S. 62.

<sup>91</sup> Unpubliziertes Fragment der Berliner Turfan-Sammlung: Mainz 730 verso 29—31 (in uig. Kursivschrift).

<sup>92</sup> Neben *qašiq* „Löffel“ (*ED* 671 b) vgl. *qašiq* „Brechstange o. ä. Instrument“ (vgl. *ED* 672 a), denn nach Ausweis des Faksimiles (251<sub>15</sub>) hat Kāšğari die Wendung *qašiqliq* (قَشِيقْ) *müngüz* „a horn suitable for making into a spoon“ (CLAUSON weist auf die abweichende Schreibweise hin). Zur Bedeutung vgl. osm. *kaşık* „1. spoon, 2. spoonful, 3. stoneworker's spoonshaped crowbar“ (REDHOUSE Sözlüğü 616 a).

<sup>93</sup> Ö. A. AKSOY, *Atasözleri ve deyimler*, Ankara 1965, Nr. 1005.

reichlich von W. HEISSIG<sup>94</sup> nachgewiesen werden konnte, hierher zu stellen. Da sie m. E. buddh. Kreisen zuzurechnen sind, habe ich sie im Rahmen der buddh. Dichtungen besprochen.

### Zusammenfassung

Auf der Grundlage der überlieferten Texte kann zur Verwendung der strophischen Alliteration in der altuig. Dichtung zusammenfassend festgestellt werden:

1. Wenngleich die Belege spät sein mögen, scheint die strophische Alliteration in der uig. Volksdichtung schon sehr früh verwendet worden zu sein. Selbst wenn eindeutige Formen spätiuig. Sprache (13./14. Jh.) in den Hss. auftreten, so bezeugt dies nicht eine späte Entstehungszeit, denn es kann sich auch durchaus um Aktualisierungen älterer Muster handeln.

2. In der manichäischen Hymnendichtung muß zwischen übersetzten Werken, bisher erst in einem Fall nachgewiesen,<sup>95</sup> und autochthonen Dichtungen unterschieden werden. Einige Gründe wie z. B. die ausdrückliche Benennung als *türkčä bašik* (vgl. S. 332) oder die Angabe eines tü. Verfassers bei zwei Gedichten (vgl. S. 333 f.) sprechen dafür, daß die strophische Alliteration vor allem in Originaldichtungen Anwendung fand. Als mögliche Entstehungszeit können das 9. und 10. Jh. vermutet werden, obwohl nur der „Große Hymnus an Mani“ Anhaltspunkte für eine genauere Datierung bietet, auf deren Problematik in der Einleitung hingewiesen wurde (vgl. S. 21).

3. Für die buddh. Dichtung wurde die strophische Alliteration, wie schon S. 331 formuliert wurde, zum vorherrschenden, fast alleinigen Prinzip des Versbaus. Sie wird sowohl in übersetzten als auch in originalen Werken angewendet. Die Blütezeit dieser buddh. Stabreimdichtung fällt mit der buddh. Renaissance in der Mongolenzeit (13./14. Jh.) zusammen. Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß einige Texte aus früherer Zeit stammen, exakte Belege fehlen bislang (vgl. jedoch das Hami-Kolophon, S. 23 f.).

<sup>94</sup> Vgl. W. HEISSIG, *Mong. Volksdichtung*, S. 8 ff.

<sup>95</sup> W. B. HENNING, *A Fragment of the Manichaean Hymn-Cycles in Old Turkish*: AM, N. S. 7 (1959), S. 122—124.

## V. FORMALE ANALYSE DER STABREIMDICHUNGEN

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln einige inhaltliche Probleme der uigurischen Stabreimdichtungen erörtert wurden, sollen nunmehr formale Aspekte des Versbaus betrachtet werden, soweit dies anhand der schriftlichen Fixierung möglich ist. Abgesehen von den wenigen Inschriften auf Stelen oder an Torstüpas, auf Wandgemälden oder auf Holzobjekten war Papier das ausschließliche Material der Handschriften und Blockdrucke.

Bis auf den in man. Schrift geschriebenen „Großen Hymnus an Mani“ (vgl. S. 336) wurden alle uns bekannten Verstexte in uig. Schrift aufgezeichnet. Einige Handschriften haben als integrale Bestandteile Fremdschriften, Chinesisch oder Brāhmī. Wie die Anfangsreime und die den chin. Zeichen hinzugefügten Suffixe in uig. Schrift zeigen, dienten die chin. Charaktere lediglich als Heterographe. Gelesen wurden sie wohl immer uig. Im Gegensatz dazu war die Brāhmī-Schrift ein Mittel, die aus dem Skr. stammenden Fremdwörter und Eigennamen, oft in ihrer bei den Uiguren eingebürgerten Lautung, niederzuschreiben. Die uig. Schrift, eine direkte Weiterentwicklung der sogd. Schrift, hat seit dem 8. Jh. eine fast tausendjährige Geschichte hinter sich, wobei der Höhepunkt ihrer Verwendung die Zeit vom 10. bis 14. Jh. gewesen sein dürfte.<sup>1</sup> Die zahlreichen Dukten, die von meisterhaft ausgeführten kalligraphischen Handschriften bis zu flüchtig hingeworfenen Kursivaufzeichnungen reichen, scheinen eher individuell bedingt zu sein als einer Normierung zu unterliegen. Anders sieht es in Fragen der Orthographie aus, wo man offenbar mit verschiedenen Schreiberschulen zu rechnen hat.<sup>2</sup> Eine bisher fehlende Paläographie des Uig. liegt außerhalb meiner Arbeit, doch bietet Text 0, das Alphabetische Gedicht (vgl. S. 273 ff.), einen interessanten Ausgangspunkt zur Überlieferungsgeschichte des Alphabets. Aus den initialen oder isolierten Buchstaben kann das traditionelle uig. Alphabet zusammengestellt werden. Außer diesem stehen drei weitere als Vergleichsmaterial zur Verfügung. Das erste und vielleicht älteste findet

<sup>1</sup> G. CLAUSON, *Turkish and Mongolian Studies*, London 1962, S. 100 ff.: The texts in Sogdian and Uyğur scripts.

<sup>2</sup> Vgl. A. v. GABAIN, *Alttürkische Schreibkultur und Druckerei*: PhTF II, S. 181—184.

sich auf dem Rand eines man.-tü. Fragments,<sup>3</sup> ihm folgt aus annähernd derselben Zeit ein separat aufgezeichnetes Alphabet auf dem Fragment T IV Xusup.<sup>4</sup> Schließlich führt auch Kāšyarī in seinem Dīvān von 1072 die Reihenfolge der uig. Buchstaben auf.<sup>5</sup> Diese vier Alphabete seien in der nachfolgenden Tabelle gegenübergestellt.<sup>6</sup>

Der aramäische Schrifttypus, wohl der wichtigste Zweig der nordsemitischen Schriften, wurde mit seinen 22 Buchstaben die Quelle der mitteliranischen Schriftsysteme. Das sogd. Alphabet steht noch in dieser Tradition, obwohl tatsächlich nur 17 Buchstaben verwendet werden.<sup>7</sup> Das aus Panžikant stammende Bruchstück enthält noch die vollständige aramäische Liste, die die Buchstaben einschließt, die nur noch in Heterogrammen vorkommen. Erweitert wurde diese Liste um ein Lamed am Ende.<sup>8</sup> Da alle drei uig. Alphabete unabhängig voneinander eine Liste von 21 Buchstaben haben, muß man von einer diesbezüglichen Tradition bei den Uiguren ausgehen. Diese 21 Zeichen bestehen aus den 17 üblichen Buchstaben der sogd. Schrift und 4 Sonderformen.

Etwa seit dem 11. Jh. tritt ein Wandel bei der Schreibung der Dentale und Sibilanten dergestalt ein, daß zunächst vereinzelt, dann aber in massenhafter Erscheinung die Buchstaben *d* und *t* sowie *z* und *s* promiscue gebraucht werden können.<sup>9</sup> Diese Erscheinung findet im Alphabet 3 ihren adäquaten Ausdruck, insofern nämlich, als bis auf *t* in drei Fällen der jeweilige graphische Gegenspieler auftritt (vgl. die Buchstaben *z*, *d* und *s*).

Das Alphabet 4 ermöglichte die Ergänzung der Sonderformen in den Alphabeten 1 und 2. Dem 19. Buchstaben im Alphabet 4 zufolge ist auch

<sup>3</sup> TM 423 a (U 40), publ. *M* III Nr. 8. VII.

<sup>4</sup> N. SIMS-WILLIAMS, *The Sogdian Sound-System and the Origins of the Uyghur Script*: *JAs* 269 (1981), S. 351.

<sup>5</sup> J. M. KELLY, *Remarks on Kāšyarī's Phonology*: *UJb* 45 (1973), S. 145–149.

<sup>6</sup> Die Alphabete 1–3 gehören zur waagerechten Schriftrichtungstradition, während die Texte der Mongolenzeit, hier vertreten durch das Alphabet 4, mit Sicherheit senkrecht geschrieben wurden. Unklarheit herrscht über den Zeitpunkt der Änderung der Schriftrichtung. In der Tabelle S. 349 wurden alle vier Buchstabenfolgen senkrecht angeordnet, um den Vergleich zum Alphabet 4 zu erleichtern und um die Entwicklungsrichtung deutlich zu machen.

<sup>7</sup> W. B. HENNING, *Mitteliranisch*: Hb. d. Orient., 4. Bd. 1. Abschn. Linguistik, Leiden–Köln 1958, S. 61.

<sup>8</sup> V. A. LIVSHITZ, *A Sogdian Alphabet from Panžikant*: Henning Memorial Volume, London 1970, S. 256 ff.

<sup>9</sup> Diese Erscheinungen, die rein graphischer Natur zu sein scheinen, werden i. a. als „Mongolismen“ bezeichnet. Vgl. L. JOHANSON, *Alttürkisch als „dissimilierende Sprache“*, Wiesbaden 1979, S. 116 ff.



Transliteration	1	2	3	4
	<i>M</i> III Nr. 8 VII marg. (10. Jh. ?)	T IV Xusup (10. Jh. ?)	Kāšyārī Faksimile S. 6 (1072)	<i>ETŠ</i> Nr. 11 (Text 0) (13./14. Jh.)
1 '	ʾ	ʾ	ʾ	ʾ
2 β	ḅ	ḅ	ḅ	ḅ
3 γ	ḡ	ḡ	ḡ	ḡ
4 w	ḳ	ḳ	ḳ	ḳ
5 z	ḏ	ḏ	ḏ	ḏ
6 x	ḫ	ḫ	ḫ	ḫ
7 y	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
8 k	ḵ	ḵ	ḵ	ḵ
9 d(δ)	ḍ	ḍ	ḍ	ḍ
10 m	ḿ	ḿ	ḿ	ḿ
11 n	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
12 s	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
13 p	ḡ	ḡ	ḡ	ḡ
14 č	ḡ	ḡ	ḡ	ḡ
15 r	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
16 š	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
17 t	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
18 l	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
19 ž	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
20 -m	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ
21 ḡ	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ

in den älteren Listen  $\xi$  anzunehmen.<sup>10</sup> Diakritische Zeichen tauchen erst in den Alphabeten 3 und 4 auf. Eine Ausnahme bildet jedoch das 4. Sonderzeichen des 1. Alphabets:  $\ddot{q}$ . Der Gebrauch der diakritischen Zeichen über (oder neben) den Gutturalen ist ein weiterer graphischer Unterschied, der chronologisch verfolgt werden kann. Die ältere Schreibweise differenzierte  $q$  vom  $\gamma$  durch die Setzung der Punkte (bisweilen auch zusätzlich  $x$  durch Setzung eines Punktes). Später, vermutlich zeitgleich mit dem Eintreten der Vermischtschreibung der Dentale und Sibilanten, wurde den Zusatzzeichen die Funktion zugewiesen, einen Guttural überhaupt graphisch von anderen Buchstaben oder Buchstabenkombinationen deutlicher hervortreten zu lassen.

### A. Die graphische Anordnung der Verstexte

Grundsätzlich sind eine fortlaufende Schreibweise und eine verszeilenmäßige Anordnung zu unterscheiden. In einigen wenigen Texten vermischen sich beide Prinzipien. Für fast alle Blockdrucke gilt die zeilenmäßige Anordnung. Zusätzlich weisen die meisten Handschriften und Blockdrucke Interpunktionszeichen zur Markierung der Vers- und Strophenschlüsse auf. Besondere Einleitungszeichen kommen nur gelegentlich vor, auf sie wird weiter unten hingewiesen werden.

#### Aa. Fortlaufende Schreibweise

Die in Kap. IV behandelten Handschriften man. Hymnen und der Volksdichtung sind alle in fortlaufender Weise geschrieben worden. Die man. Hymnen markieren jedoch fast immer die Versenden durch einen Punkt, den W. BANG und A. v. GABAIN „Verstrenner“<sup>11</sup> nannten. Im „Großen Hymnus an Mani“ ist er schwarz ohne einen ihn umgebenden roten Kreis oder ein Oval, was für die anderen man. Hss. zutrifft. Das Gedicht der Vorderseite der Hs. TM 419 kennzeichnet durch zweimalige Setzung von zwei solchen Punkten, die voneinander durch einen Zwischenraum getrennt sind, die Strophenschlüsse, wenn auch H. H. SCHAEFER geneigt war, darin nur eine „Schreiberwillkür“ zu sehen, und trotz unterschiedlicher Alliteration jeweils zwei Zweizeiler zu einem Vierzeiler zusammenfassen wollte.<sup>12</sup>

Von den buddh. Dichtungen (Kap. II) gehören folgende Texte hierher.

<sup>10</sup> Keine Lesung bei LE COQ.

<sup>11</sup> *TT* III, S. 185.




<sup>12</sup> Vgl. IV, Anm. 24.

Texte mit Zeilen- und Strophenschlußmarkierung: ein Punkt zur Zeilen- und ein Viererpunkt (··) zur Strophenschlußmarkierung in D 2, E 2, E 3, K 1, K 2, K 3; ein Punkt zur Zeilen- und ein Dreierpunkt (·) zur Strophenschlußmarkierung in G 3, J 9, M 2; ein Punkt zur Zeilen- und ein Doppelpunkt (:) zur Strophenschlußmarkierung in T. Doppelpunkt (:) zur Zeilen- und Viererpunkt (··) zur Strophenschlußmarkierung in F 7 (fehlt oft), I 11 (Hs. C), L 3; Doppelpunkt (:) zur Zeilen- und Dreierpunkt (·) zur Strophenschlußmarkierung in M 4.

Texte, die nur das Verszeilenende, nicht aber das Strophenende kennzeichnen: durch einen Punkt in F 3, I 9 (nicht regelmäßig), P 3, P 4; durch den Doppelpunkt in G 2, I 11 (Hs. A), M 5, Q 2; durch einen Punkt oder durch zwei Punkte in P 1, P 2.

Texte ohne jegliche Interpunktionszeichen: F 1, F 8, H, N (Hs. B), N (Hs. F), N (Hs. G), N (Hs. H), N (Hs. K), Q 3, R; nur mit seltener Punktsschreibung in K 4.

Von den Blockdrucken haben nur N (Blockdruck J), Q 14 und Q 21 (Heraushebung der Xaγan-Namen durch Setzung an den Zeilenbeginn) eine durchgehende Schreibweise. Strophenschlüsse werden nur in Q 14 markiert, in den anderen beiden Blockdrucken die Zeilenenden.

Die Maitreya-Gedichte der *BT* III-Handschrift weisen eine besondere Gestaltung auf. Innerhalb einer Strophe sind die Verse fortlaufend geschrieben, doch sind die Strophen voneinander abgehoben. Oberhalb der Zeile, die die Einleitungsformel *tözün maitri-y-a* enthält, steht ein Zeichen, das in etwa die folgende Form hat: . An einigen Stellen fehlt es. Dieser Umstand könnte auf eine gewisse Nachlässigkeit des Schreibers hindeuten. Einmal, oberhalb der Z. 976, steht anstelle obigen Zeichens , das an das Einleitungszeichen tib. Hss.  erinnert.<sup>13</sup> Zum Versschluß verwendet der Schreiber meist einen oder zwei kommaartige Häkchen, jedoch nicht regelmäßig. Sorgfältiger ist die Markierung der Einleitungs- und Schlußformeln durch vier dieser Häkchen (᠎᠎᠎᠎).

#### Ab. Verszeilenmäßige Anordnung

Alle Blockdrucke mit Ausnahme der S. 351 genannten haben eine zeilenmäßige Anordnung der Verse. Dabei dienen der Doppelpunkt zur Kennzeichnung des Zeilenschlusses und der Viererpunkt (··) zur Markierung

<sup>13</sup> Hier wie auch in der Hs. *BT* XIII Nr. 57 zeigen sich die Anfänge dieser „Einleitungszeichen“, über ihre Verwendung im mong. Schrifttum vgl. ausführlich G. KARA, *Knigi mongol'skich kočevnikov*, Moskau 1972, S. 49 f. sowie S. 51 (Tabelle).

des Strophenendes. Einige Blockdrucke sind so eingerichtet, daß zwei Verse eine Zeile des Schriftspiegels ergeben: B, L 1 (in den Teilen, wo die obere Hälfte keine Illustrationen hat), M 1, Q 7 (keine Kennzeichnung des Strophen schlusses).

Texte mit Zeilen- und Strophenschlußmarkierung: durch einen Punkt und durch den Viererpunkt (·:·) in A, C, E 1, F 6, I 8, J 2, J 4, J 5, J 8, O (mit zusätzlicher Kennzeichnung der Halbversenden durch einen Punkt); durch Doppelpunkt (:) und Viererpunkt (·:·) in D 1, F 2, J 3, Q 4. Ebenso in den folgenden Texten, wo zwei Verse eine Zeile des Schriftspiegels ausmachen: durch einen Punkt und den Viererpunkt in D 3, E 1, I 1; durch zwei Punkte und den Viererpunkt (bzw. Dreierpunkt) in I 4, J 5 (da Zeilenenden fehlen, nur einmal belegt).

Texte, wo nur der Strophenschluß durch den Viererpunkt markiert ist: F 4, M 3.

Texte ohne Strophenschlußkennzeichnung, jedoch mit Versschlußmarkierung: durch einen Punkt in F 5, durch zwei Punkte (:) in I 5, J 7, L 4.

Die Zeilenenden fehlen gänzlich in I 6, I 7, L 5, Q 5.

Das *Buyan ävirmäk* zum *Goldglanzsūtra* (Q 1) weist folgende Besonderheiten auf: Außer der Einleitungsformel, Wörtern wie *burxan*, *bodistv*, *alp šakimuni* und Hervorhebungen im Kolophon sind die Strophenanfänge in roter Tusche geschrieben. Dieses Prinzip wurde an drei Stellen durchbrochen (Suv 679<sub>17</sub>, 681<sub>16</sub>, 682<sub>22</sub>). In sechs Fällen (678<sub>14</sub>, 678<sub>19</sub>, 678<sub>23</sub>, 679<sub>9</sub>, 680<sub>6</sub>, 685<sub>14</sub>) sind es die ganze Zeile, in den übrigen (24 Strophenanfänge) nur das erste Wort oder, bisweilen, die zwei ersten Wörter, die auf diese Weise herausgehoben wurden. Einmal (683<sub>13</sub>) wurde das Überleitungswort *inčip* in rot geschrieben, nicht, wie beabsichtigt, das erste Wort des Verses. Einige Stellen weichen von der zeilenmäßigen Schreibung mit Kennzeichnung des Zeilen- und Strophenschlusses durch Doppelpunkt bzw. Viererpunkt ab: 678<sub>14-18</sub>, 679<sub>4-8</sub>, 680<sub>1-5</sub> (der letzte Vers erstreckt sich über zwei Hs.-Zeilen), 680<sub>10-14</sub>, 680<sub>19-23</sub> usw.

Ohne auf jede Hs. ausführlich einzugehen, wurden im Voranstehenden die wichtigsten Gestaltungsprinzipien zusammengefaßt. Wie wir gesehen haben, schafft die Interpunktion ein zusätzliches Kriterium zur Verseinteilung in den Texten, die bereits durch die verszeilenmäßige Schreibung als Versdichtungen hervorgehoben sind. Abgesehen von den Texten, die die Interpunktionszeichen vermissen lassen, können i. a. die Vers- und Strophen Grenzen auf Grund der ursprünglichen Handschriften festgestellt werden.

## B. Strophische Gliederung

Unter Beachtung der graphischen Gestaltung ergibt sich fast automatisch eine strophische Gliederung der Verswerke, die mit den Gegebenheiten der Alliteration übereinstimmt. Dabei erweist sich die vierzeilige Strophe als dominant. Der Vierzeiler ist bis heute im südsibirischen und mongolischen Raum die gängigste Strophenform in Gedichten aller Art, während im Epos der Zweizeiler vorherrscht. Die „structure dichotomique“<sup>14</sup> wirkt als ein grundlegendes Prinzip in der türkischen Dichtung.

## Ba. Vierzeiler

Folgende Texte bestehen ausnahmslos aus Vierzeilern, wo die Alliteration i. a. von Strophe zu Strophe wechselt: A, B, C, D 1, D 2, E 1, E 2, F 1—F 4, F 6, F 7, G 1, G 2, I 3—I 9, I 11, J 1, J 3, J 4—J 10, L 1—L 6, M 1, M 5, N, O, Q 1 (mit einigen Prosateilen), Q 2, Q 4—Q 6, Q 10 (mit einigen Prosateilen), Q 13, Q 14, Q 16 (*BT* XIII Nr. 50: Z. 14—20 sieben auf *a*-stabende Verse!), Q 17—Q 21, S 2, S 3, S 4 (nicht so in *BT* XIII Nr. 59!), T; Großer Hymnus an Mani (vgl. S. 336 f.); die Lieder (vgl. S. 339 f.) das Schmähdgedicht (vgl. S. 341).

In bezug auf Text A (*ETS* Nr. 8) äußerte sein Herausgeber R. R. ARAT keine eindeutige Stellungnahme. In der Frage, ob man hier Vier- oder Achtzeiler anzunehmen habe, riet er zur Vorsicht: „ben bu husüsta hâlâ tereddütteyim“.<sup>15</sup> Demgegenüber stellte Ş. TEKIN heraus, daß nur die erste Möglichkeit in Betracht komme.<sup>16</sup> Diese auch m. E. n. richtige These kann sich auf die Setzung der Vers- und Strophentrenner, auf das Vorhandensein des Endreims sowie darauf stützen, daß bei angenommenen Achtzeilern mehrere Unregelmäßigkeiten der Alliteration zu verzeichnen wären. Für die innere oder Zäsurenalliteration gelten möglicherweise nicht so strenge Normen. L. JU. TUGUŠEVA schreibt zwar „četverostišija“,<sup>17</sup> teilt den Text aber wie ARAT in Achtzeiler ab.

Die strophische Gliederung von Q 21 (v. GABAIN *Drucke* 20f.) wurde ausführlich von G. KARA behandelt.<sup>18</sup> Die Notwendigkeit, die mong. Kaiser-namen herauszuheben und an den Anfang einer Schriftzeile zu stellen, hat

<sup>14</sup> T. KOWALSKI, *Ze studjów nad formą poezji ludów tureckich*, Krakau 1921, S. 158.

<sup>15</sup> *ETS* S. 64.

<sup>16</sup> TEKIN, *Uygur edebiyatının meseleleri*, S. 55.

<sup>17</sup> L. JU. TUGUŠEVA, *Poëtičeskie pamjatniki drevnich ujugurov: Tjurkologičeski sbornik* 1972, Moskau 1973, S. 248.

<sup>18</sup> NAA 5/1968, S. 206.

zu einer Verzerrung der Strophenaufteilung geführt. So ist A. v. GABAINS Rekonstruktion der Stabreim-Verse<sup>19</sup> nach G. KARAS Vorschlag in folgender Weise zu korrigieren:

*kim ol*

<i>ašnu-dinbärüki törümiš</i>	<i>ilig-lär-tä šan-lar-ta :</i>
<i>ayazlı yaşızlı-ča</i>	<i>anunmiš<sup>20</sup> ašunmiš :</i>
<i>artuq buyan-lıy</i>	<i>alp yıräklig činggiz qayan-nıng :</i>
<i>ayıq-lıy šan-lar ulay-ı</i>	<i>altınč kızıg-tä :</i>
<i>činggiz qayan-nıng</i>	<i>čınlayu bilgä o'ul o'ul-ı :</i>
<i>čitan-ı atruq säcän qa'yan-tin törümiš :</i>	
<i>čintamani ärdini täg yig atruq<sup>21</sup></i>	
<i>čingim taisi-lıy qang-ta blgürmiš :</i>	
<i>öngräki iltinü kälmiš buyan-in körsär :</i>	
<i>üküş-kä taplatılmıš maxa-sanbadi šan täg buyan-lıy :</i>	
<i>ög qang täg bodun-qa umuq bolur-in körsär :</i>	
<i>üzälikesiz burxan täg yrliqančuči kongül-lüg :</i>	
<i>äsirgänčsiz tidim-lig booš kongül-lüg :<sup>22</sup></i>	
<i>il-kä asıy-lıy tüz köni törü-lüg :</i>	
<i>il ärdini-si iduq w'uş-luy tämür qayan<sup>23</sup></i>	
<i>iduq säcän qa'yan-nıng orun-ta olurup<sup>24</sup></i>	
<i>ikinti [</i>	<i>]</i>

#### Bb. Zwei gleichstabende Vierzeiler

Einige Texte weisen die Besonderheit auf, daß eine gedankliche Einheit durch zwei Vierzeiler ausgedrückt wird, die durch dieselbe Alliteration zusammengehalten werden. In formaler Hinsicht können damit die *Taxpax*-Dichtungen der Chakassen verglichen werden.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> v. GABAIN *Drucke*, S. 21.

<sup>20</sup> Nimmt man nach UW 160 b Fehler (*ärt-* für *anun-*) an, läge eine Störung der Alliteration vor.

<sup>21</sup> Hier fehlen die Versschlußzeichen.

<sup>22</sup> KARA (vgl. Anm. 18) S. 206: einzelne Zeile; m. E. eine Variante zu der vorhergehenden Zeile.

<sup>23</sup> Keine Versschlußzeichen.

<sup>24</sup> Keine Versschlußzeichen.

<sup>25</sup> M. A. UNGVICKAJA, *Pamjatniki enisejskoj pis'mennosti i pesennyj fol'klor chakassov*: ST 5/1971, S. 71.

Text D 3 (*ETS* Nr. 9) besteht aus 27 Vierzeilern, bestehend aus 13 Doppelvierzeilern und einem einzelnen Kolophonvierzeiler. Im Text I 1 (*ETS* Nr. 10) folgen auf die Titelnennung in Prosa 35+1 Doppelvierzeiler. Der Maitreya-Lobpreis (I 10 = *BT* III, 846—1047) hat 21 Vierzeilergruppen (vgl. S. 242 ff.). Ein weiterer Text mit dieser Anordnung ist J 2 (*BT* XIII Nr. 28).

#### Bc. Zweizeiler

In der uig. Dichtung sind Zweizeiler vor allem unter den Sprichwörtern (vgl. S. 343 ff.) zu finden, doch gibt es auch zwei man. Dichtungen, die in dieser Weise gebaut sind: *ETS* Nr. 4 (vgl. S. 333) und *M* III Nr. 16 (vgl. S. 337 f.). Außerdem vgl. die Bemerkungen zu den Verstexten mit gemischten Strophenformen (Be.).

#### Bd. Stabreimketten

Einige Verstexte haben ausschließlich auf a- stabende Zeilen. Da bei diesen die strophische Gliederung in den Hss. oder Drucken meist unterbleibt, ist man geneigt, in ihnen Stabreimketten zu sehen. Wie alle Erscheinungen, findet sich auch diese Versform in der mong. Dichtung wieder.<sup>26</sup>

Hierher gehören die Texte F 8, G 3 und M 3. Besonders häufig sind Kolophondichtungen in dieser Weise konstruiert. Genannt seien Q 7 (Z. 1—40 nur a-, 41—44 ä-, 45—48 unregelmäßig wegen PN), Q 8 (Z. 1—7 nur a-, 8—19 drei aufeinanderfolgende Vierzeiler a-, 20—21 ä-), Q 9, Q 11, Q 12 (außer durchgehender a-Alliteration ein Vierzeiler ö-) und Q 15 (abschnittsweise auch deutlich als Vierzeiler gekennzeichnet, am Ende anders stabende Verse).

Der S. 342 f. vorgestellte Text hat allem Anschein nach nur auf ya- stabende Zeilen und dürfte deshalb ebenfalls hier einzuordnen sein.

#### Be. Verstexte mit gemischten Strophenformen

Es gibt nur eine geringe Anzahl von Verstexten, die von der vorherrschenden Vierzeilerstrophe abweichende Strophenformen aufweisen. Aber selbst bei dieser Gruppe von Texten überwiegen fast immer die Vierzeiler.

Im Text E 3 (*TEKIN SDB*) stehen 162 Vierzeilern 7 Zweizeiler, 5 Dreizeiler, 4 Fünfzeiler und 3 Sechszzeiler gegenüber, letztere sind zusammen 10,5%.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> D. CERENSODNOM, *Mongol šülgijn onol tüüchijn zarim asuudal*, Ulaanbaatar 1977, S. 90.

<sup>27</sup> *TEKIN Buddh. Uig.* S. 176.

Das *Insadi-Sūtra* (Text H) ist ein Prosatext, in welchen Versgruppen eingestreut sind. Da sie graphisch nicht hervorgehoben werden, ist deren richtige Feststellung nicht einfach. Manche „Verse“ entpuppen sich vielleicht einfach als zufällige Anhäufung gleichen Anlauts, wie es z. B. bei den ZZ. 109—113 der Fall sein dürfte. Andere, bisher als Prosa betrachtete Teile sind eher als Stabreimverse zu interpretieren (z. B. ZZ. 321—325). Folgende Stellen der Hs. kommen m. A. n. als Versgruppen in Frage: (Zweizeiler) 12 (132—134, 134—136, 158—160, 160—162, 212—213, 213—214, 279—281, 281—282, 282—284, 284—285, 345—347, 390—394), (Dreizeiler) 3 (201—203, 203—206, 220—222), (Vierzeiler) 10 (114—118, 126—129, 129—132, 152—156, 162—165, 170—174, 183—185, 214—219, 321—325, 356—359), (Fünfzeiler) 1 (359—365), (Sechszweiler) 3 (347—352, 368—374, 440—448), (Siebenzeiler) 1 (185—190).

Der *Maitreya-Lobpreis* (I 10) hat einen Fünfzeiler (ZZ. 796—800) und einen Sechszweiler (ZZ. 846—852), im übrigen nur Vierzeiler (vgl. Bb.).

Die *Avadāna*-Texte (K 1—3) haben überwiegend Vierzeiler (82), nur 1 Dreizeiler und 5 Zweizeiler, letztere machen zusammen nur 6,8% aus. Einige Teile sind Verse in Zeilenalliteration (vgl. S. 363 f.).

Wegen des schlechten Erhaltungszustandes sind die Verhältnisse bei M 4 (*BT* XIII Nr. 8) etwas unklar. Auf zwei Vierzeiler folgen 2 Zweizeiler (oder 1 Vierzeiler mit wechselndem Stabreim<sup>28</sup>), 1 Dreizeiler und wieder 2 Vierzeiler (der Rest ist zu lückenhaft, um etwas Sicheres festzustellen).

Stark unterschiedliche Strophformen sind in den Segen (P 1—4) zu verzeichnen. Vom Text P 1 ist nur das Ende erhalten, und das auch lückenhaft. So können nur 2 stabreimende Zweizeiler am Schluß mit Sicherheit festgestellt werden. Im Erntesegen (1) (P 2) kommen neben 4 Vierzeilern (18—21, 45—49, 59—62, 66—70), 6 Dreizeilern (31—33, 37—39, 55—57, 64—66, 73—75, 80—82) 17 stabreimende Zweizeiler vor (33—34, 35—36, 39—41, 41—42, 43—44, 49—51, 51—52, 53—54, 63—64, 75—77, 77—79, 94, 95—96, 104—107, 118—119, 120—121, 124—126). In den übrigen Zeilen ist reichlich Zeilenalliteration vertreten. Im Erntesegen (2) (P 3) sieht das Verhältnis anders aus: Hier stehen 13 Vierzeilern nur 5 Dreizeiler und 4 Zweizeiler gegenüber. Schwierig ist die Bestimmung der strophischen Gliederung im „Neujahrssegen“ (P 4). ZZ. 26—31 bilden eventuell 1 stabreimenden Sechszweiler, ZZ. 45—51 1 Siebenzeiler. Von Z. 60 an liegen Zweizeiler vor.

<sup>28</sup> Verse (?) 11—12 ö-.../ö-...; V. 13—14 ya.../ya...



Die „Uigurische Hymne“ (Text R) wird durch eine besondere Strophenfolge charakterisiert. Wenn man von der strophischen Alliteration ausgeht, ergibt sich folgendes Bild: Sechszweiler, auf a- stabend, Sechszweiler auf -o/u-, Vierzeiler auf bo-, Fünfzeiler auf ta- (da die 3. und die 4. Zeile dieser Strophe sich nur im letzten Wort unterscheiden, könnte man annehmen, daß eine nicht getilgte Dopplung vorliegt), Zweizeiler auf ya-. Berücksichtigt man die soeben vorgenommene Emendation für die vorletzte Strophe, stellt sich eine sehr harmonische Textfolge her: Eine Preisung des uig. Reichs wechselt mit einem Loblied auf den uig. König (*xan*) ab. Wenn man diese Struktur dem Text unterlegt, könnte man zu dem Ergebnis kommen, daß das Gedicht aus 11 Zweizeilern besteht. Begonnen mit einem Doppelzeiler auf das uig. Reich, endet das Gedicht auch mit einem solchen. Die Zahl zehn spielt in den Stammesbezeichnungen der Uiguren eine große Rolle, wie aus dem Namen *On Uyğur* abgeleitet werden kann.<sup>29</sup> Vielleicht schwebte dem unbekanntem Verfasser diese symbolische Funktion der 10 vor, als er seinem Gedicht eine derartige Komposition verlieh.

#### Bf. Tautogramm

Der Text F 5 (*BT* XIII Nr. 18) stellt ein Unikum dar. In jeder Zeile stehen vier Wörter, von denen ein jedes mit t- beginnt. Das Prinzip des altaischen Stabreims ist hier nicht angewendet, und eine strophische Gliederung ist auch nicht gegeben. Beides wird wohl auch nicht in der Intention des Verfassers gelegen haben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Tautogramm in allen Literaturen nicht mehr als eine Randerscheinung sein kann. Wurde diese Form in früheren Zeiten durchaus auch einem ernsten Inhalt zugeordnet, kommt das Tautogramm heute allenfalls als Spiel in Frage. Den von A. LIEDE zusammengestellten Beispielen<sup>30</sup> könnten nun auch außer dem uig. Tautogramm auch chin. Gedichte<sup>31</sup> an die Seite gestellt werden. In der türkischsprachigen Volksdichtung kommen bisweilen tauto-

<sup>29</sup> K. CZEGLÉDY, *On the Numerical Composition of the Ancient Turkish Tribal Confederations*: AOH 25 (1972), S. 277 ff.

<sup>30</sup> A. LIEDE, *Dichtung als Spiel (Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache)*, I—II, Berlin (West) 1963. Das Buch stand mir nicht direkt zur Verfügung, doch konnte ich durch die von A. LUKÁCSY, *Kiment a ház az ablakon. Költészet és játék*, (Budapest) 1981, gegebene Übersicht (S. 444) einen gewissen Einblick gewinnen.

<sup>31</sup> LO CH'ANG-P'EI, *Evidence For Amending B. Karlgren's Ancient Chinese j- to ɣj-*: HJAS 14 (1951), S. 285—290 (den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Herrn Prof. G. KARA).

grammatische Strukturen dadurch zustande, daß neben der strophischen Alliteration ein strikter Binnenstabreim verwendet wird.<sup>32</sup>

### Bg. Refrain

Der Refrain ist keine typische Erscheinung in der uig. Kunstdichtung. Im Text A (*ETŞ* Nr. 8) kehrt am Ende aller vier Strophen der Halbvers *anï tög orun-lar-ta* „an derartigen Orten“ wieder. Zur dreizeiligen Refrainstrophe im Text B vgl. S. 123 f.

Die Strophen decken sich nicht immer mit den Sinneinheiten.<sup>33</sup> Deutliche Beispiele für das Übergreifen finden sich vor allem in den Kolophondichtungen, wo sich eine syntaktische Einheit über mehrere Vierzeiler erstrecken kann (vgl. *BT* XIII Nr. 51).

### C. Alliteration

Ein wesentliches Charakteristikum der uig. Dichtung ist die strophische Alliteration. Sie besagt, daß mehrere Verse, mindestens zwei, meist vier, ab und zu aber auch mehr, entweder mit demselben Vokal (V) oder mit derselben Phonemgruppe, bestehend aus Konsonant + Vokal (CV), beginnen. Da im Versbau die Vokale *ï* und *i*, *o* und *u* sowie *ö* und *ü* gleichwertig sind,<sup>34</sup> ergeben sich fünf Vokalgruppen: *a*, *ä*, *ï/i*, *o/u*, *ö/ü*. Für den konsonantischen Anlaut gelten natürlich die Restriktionen des Atü./Uig.:<sup>35</sup> nur fünf

<sup>32</sup> Als ein alt. Beispiel sei RADLOFF *Proben* I, 226 zitiert:

*yarmï yaldū yaman at*  
*yaratpassım yaratsın :*  
*yanï paşqa pu yurtqa*  
*yalınbassın yalınsın*

(vgl. RADLOFF, *Kuanşı-im Puser*, S. 53).

<sup>33</sup> RÖHRBORN—SERTKAYA *CYK*, S. 312. Allerdings kann diese Feststellung nicht verabsolutiert werden, denn in vielen Dichtungen, wahrscheinlich sogar in der überwiegenden Mehrheit dieser, entspricht der Vierzeiler auch einem Sinnabschnitt. Für die uig. Dichtung könnte man nicht mit der Aussage M. HAENS (*Zur mongolischen Version von Milaraspas mğur 'bum*: *ZAS* 9 (1975)) übereinstimmen (S. 483): „Die mongolischen Vierzeiler sind somit ausschließlich formale, d. h. numerische oder optische Einheiten und keine inhaltlich oder syntaktisch abgeschlossenen Gebilde.“

<sup>34</sup> G. DOERFER, *Die Literatur der Türken Südsibiriens*: PhTF II, S. 868: „Allerdings gelten (wie ebenfalls in den zitierten anderen Literaturen) *ö* = *ü* und *o* = *u* (sozusagen als unreine Stabreime).“

<sup>35</sup> L. BAZIN, *Structures et tendances communes des langues turques* (Sprachbau): PhTF I, S. 13.

Konsonantenphoneme kommen häufig, die anderen ausgesprochen selten vor. Aus der unterschiedlichen Häufigkeit der V- oder CV-Alliterationen können keine Rückschlüsse auf qualitative Unterschiede der Verstexte gezogen werden. Aus diesem Grund genügt es, hier eine Gesamtstatistik der Häufigkeit zu geben. Die 1432 untersuchten Vierzeiler (längere Stabreimketten wurden auf Vierzeiler umgerechnet) ergeben folgendes Bild:

	ø	b	q	k	s	t	y	č	d	x	l	m	n	r	š	pra	v	
a	496	22	48	/	19	32	71	6	1	1	1	12	2	2	4	1	1	719
ä	47	1	/	10	6	15	1	1	0	0	0	0	2	0	0	0	0	83
ī/i	47	37	4	27	4	4	23	7	0	0	0	0	1	0	1	0	1	156
o/u	124	59	26	/	7	41	2	0	0	0	0	5	2	0	0	0	0	266
ö/ü	106	0	/	62	3	33	3	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	208
			78	99														1432
	820	119	177		39	125	100	14	1	1	1	18	7	2	5	1	2	
	820																612	
	(57,3%)																(42,7%)	

Von den 612 CV-Alliterationen machen die Gruppen der ersten fünf Konsonantenphoneme (*b, q/k, s, t, y*) 93,1% aus. Die Häufigkeit des Vokals *a*, allein oder in der CV-Kombination, korrespondiert mit der sonst beobachteten Quantität<sup>36</sup> und kann insofern nicht als Zufall erklärt werden.<sup>37</sup> Daß die CV-Gruppe *bö-/bü-* nicht vorkommt, wird dagegen wirklich dem Zufall zuzuschreiben sein.

Für die Abfolge der Alliterationen in den Strophen eines Textes lassen sich kein Regelmäßigkeiten angeben, wenn man von dem Alphabetischen Gedicht (Text O) und der Kombination von zwei Vierzeilern derselben Alliteration (vgl. S. 354 f.) absieht.

Unregelmäßigkeiten der Alliteration innerhalb einer Strophe, d. h. Abweichungen vom oben skizzierten Prinzip, kommen sehr selten vor. Es lassen sich u. a. folgende Beispiele nennen:

Text B, ZZ. 289—292 *nayray . . . | ađi . . . | ađirtly . . . | anin . . .*; Text D 3, Šloka 7 *s(a)rva'artasidi . . . | säkiz . . . | sartavaxi . . . | sanı . . .*; Text I 9, Šloka 1 (vgl. S. 237) *tört . . . | tutči . . . | tüš . . . | tušayin . . .*; Text K 2, ZZ. 106—108 *ančulayu . . . | ađinčiy . . . | nayray . . . | arđuru . . .*; Text M 1 (vgl. S. 270) *kümüş-lüg . . . | kumut . . . | goxar . . . | gösar . . .*; Text

<sup>36</sup> Vgl. L. BAZIN, *Note sur la fréquence des voyelles turques*: Németh Armağanı, Ankara 1962, 61—68.

<sup>37</sup> TEKIN *Buddh. Uig.* S. 176.

Q 1, Strophe 2 *vipaşı . . . | ymä . . . | yiti . . . | yig . . .*; Strophe 17 *uđunč-suz . . . | oqşadıyuluqsuz . . . | oqşançıγ . . . | üč . . .*; Strophe 24 *töläč . . . | tört . . . | toqüliγ . . . | tuyunmiş-lar . . .*; Strophe 29 *ol . . . | ölmış . . . | oş-yuru . . . | ötrü . . .*; Strophe 36 *bitimış . . . | burun . . . | buşı . . . | burxan-lar . . .*

Durch das Schriftbild werden die meisten Fälle dieser Art verdeckt, so daß man „Augenreime“ annehmen kann.<sup>38</sup>

Andere Unregelmäßigkeiten, die auch im Schriftbild als Verschiedenheiten erkennbar bleiben, weisen auf eine gewisse Nachlässigkeit der Verfasser hin. Dabei darf man allerdings nicht übersehen, daß in der 2. Strophe des Alphabetischen Gedichts (Text O) der Autor gezwungen war, Anfangsreime auf *vi-* zu verwenden: *vinay-ta . . . vşir . . . | vyakiyan . . . vinčur-a . . . | ünüş-i . . . ögin . . . | vigni . . . üntürgäy . . .*

Schließlich bestand auch die Möglichkeit, gemischte Stabreime zu verwenden, die nahe verwandt waren. Text K 1, ZZ. 30—32 *kirtü-tin . . . | kişimangkari . . . | kězä . . . | kälip . . .*; Text K 2, ZZ. 211—213 *iki . . . | ilig . . . | äşidük-lär . . . | ävrilinčsiz . . .*; Text K 3, ZZ. 315—316 *öz . . . | üküş . . . | äv-lär-i-ning . . . | ärtmiş . . .*; Text Q 1 Strophe 27 *isiz . . . | idig-lig . . . | äd-ning . . . | ädgün . . .*; Strophe 28 *ärtmäksiz . . . | ädgün . . . | äd-güti . . . | idigsiz . . .*; Strophe 35 *ävirürbiz . . . | ärtäki . . . | il . . . | iyin . . .*

Gewöhnlich sind die Vokale *o* und *u* sowie *ö* und *ü* gleichwertig, doch ist die Vorherrschaft des einen oder des anderen in einigen Strophen evident: Text D 1, ZZ. 59—62 *uz . . . | uluş-larıγ . . . | uulsuz . . . | utmiş-lar-ning . . .*; ZZ. 107—110 *ol . . . | oza . . . | otγuraq . . . | ontin . . .*; ZZ. 111—114 *uyra-yu . . . | uçuz . . . | umuy-umuz . . . | utrusinta . . .*; ZZ. 123—126 *ulsuz . . . | urup . . . | uluş . . . | uşun . . .*; ZZ. 159—162 *una . . . | uç . . . | uşun . . . | uçuz . . .*; ZZ. 91—94 *ülgülänčsiz . . . | ülgüläp . . . | ünüş . . . | üküş . . .*; ZZ. 99—102 *üč . . . | üzđünki . . . | üzäliksiz . . . | üzüksüz . . .*; Text D 3 (ETŞ Nr. 9, ZZ. 49—56) *odunmiş-lar-ning . . . | oşup . . . | on . . . | oqşatınčsiz . . . | ong . . . | otγuraq . . . | ol . . . | ongay . . .*; dagegen ZZ. 89—96 *umuy-umuz . . . | uşadı . . . | uçuz . . . | uşun . . . | uluy . . . | uz . . . | una . . . | uulsuz . . .* Ob hier wirklich eine Intention vorliegt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, denn man kann nicht ausschließen, daß diese Anordnung zufällig hervorgerufen wurde.

Es gibt eine Reihe von Verstexten, wo die Gliederung der Verszeilen in Halbverseinheiten durch die Verwendung derselben Alliteration am Beginn des zweiten Halbverses wie am Beginn der Verszeile unterstrichen wird.

<sup>38</sup> G. DOERFER, *Zum Vokalismus niederster Silben im Altürkischen*: WZKM 74 (1982), S. 106: „graphische Prosodie“.

Strikt angewendet wird dieses Prinzip im Text A (vgl. S. 115 ff.), wo abgesehen von der Refrainzeile nur in Z. 3 die Halbversalliteration fehlt, und im Alphabetischen Gedicht (Text O).<sup>39</sup> Als Tendenz wird das Prinzip deutlich in zwei Texten. In D 2 (*ET* Nr. 13) dient es u. a. als Unterscheidungsmerkmal von der *Samantabhadracaryāprañidhāna*-Nachdichtung (vgl. S. 147). Folgende Verse haben auch im 2. Halbvers dieselbe Alliteration: 1 b, d, 4 b, 5 a—d, 6 a—d, 8 a, c, 9 a, d, 12 b, d, 13 a, b, 16 d, 18 a—d, 19 d, 21 d, 22 a, b, d, 23 d, 25 b, d, 27 a, c, d, 28 a—c, 29 a—c, 30 c, d, 31 b—d, 32 a, b, d, 33 a, c, d, 34 a, b, d, 35 a—c, 36 a—d, 37 a—d, 38 c, d, 39 c, 41 a—d, 42 a—d, 43 a, b, d, 44 a, c, d, 45 b, d, 48 b, d, 49 a = 88 von 200 Versen (= 44 %). Anders ausgedrückt: Von 50 Vierzeilern haben 36 Halbversalliterationen, 14 nicht (= 72 zu 28 %). Im einzelnen:

- 7 Vierzeiler mit 4 Halbversalliterationen,
- 11 Vierzeiler mit 3 Halbversalliterationen,
- 10 Vierzeiler mit 2 Halbversalliterationen,
- 8 Vierzeiler mit 1 Halbversalliteration.

Als Beispiele seien hier die Strophen angeführt, wo in allen 4 Versen die Halbversalliterationen vorkommen:

(5 a—d)

<i>kirtgünmädin tilday tüš-kä</i>	<i>kič ödün yiyilmış ·</i>
<i>kkir qaqač tög üc ayu-tin</i>	<i>king alqiy törü-mış ·</i>
<i>kintsu mün-lüg yaşuq-larïy</i>	<i>kingürü acinïp ·</i>
<i>kin songqi-sin qilmaγu-qa</i>	<i>kililäšälim : :</i>

(6 a—d)

<i>pudγil alqu burxan-lar-nïng</i>	<i>pudgalik tuymış-nïng ·</i>
<i>boşγut-luy-nung boşγut-suznung</i>	<i>bodistv tidmiş-nïng ·</i>
<i>bolmaq-taqï partagčan-nïng</i>	<i>buyan-tïy iş-läringä ·</i>
<i>bolar-qa iyin ögirmäkingä</i>	<i>bodulu iş-lälim : :</i>

(18 a—d)

<i>qorum üküš asiγ-larïy</i>	<i>qolur-sn birgäli ·</i>
<i>qop-tin singar uluš sayu</i>	<i>qoṭmatin täğsinip ·</i>
<i>qorqinč-larïn ämgäk-lärin</i>	<i>qorïyu kidärip ·</i>
<i>qorilmaqsiz čin mängi-kä</i>	<i>qomïdu ilišälim : :</i>

<sup>39</sup> Recht häufig finden sich zusätzlich im 1. Halbvers Zeilenalliterationen, sie fehlen nur in 4 a-d, 6 d, 9 b-c, 10 a, 11 b-d, 12 d, 13 a-b, 14 a, c, 15 c, 20 c, 21 b, d (20 Mal = 24%).

## (36 a—d)

ay-*i* üküš ađ bälgü-lär üzä  
 an*i* buzup ađqay sayu  
 abipiray yol-*in* aşıp  
 arış arıy çin nom tözin

ařıru sözlämiš ·  
 ärtürü<sup>40</sup> kišlämiš ·  
 anğyaru umatın ·  
 ayıy-lap irtimz : :

## (37 a—d)

inčsirädgü ämgädgü-tä  
 intki yaray qılınıyü üçün  
 iyin ögirmäk-lig iş-ig  
 istim tutçı ädgü yiltüz

ivip trk tavrana ·  
 inilü yalvıru ·  
 inaru kämišip ·  
 isilgü qıl-timz : :

## (41 a—d)

una bo tört tapıy iş-in  
 uşatı anıng tıdıy-lar-*in*  
 uyan ärži yrly-*inga*  
 ulı yanqı qılmış bolur

umış-ča idärip ·  
 uturu kiđärip ·  
 udu iyin ävrilsär ·  
 uluy är ađanıp : :

## (42 a—d)

an*in* amt*i* tözün-lärim  
 alp-*in* bulmiş bo ät'öznüng  
 ayturulmiş öd ärigig  
 alqınmaq-siz ayılıq-ıy

an*i* inča bilinglär ·  
 asıy-*in* alınglar ·  
 ařırdly onğarip ·  
 alıy iş qilinglar : :

Der zweite Text ist *ETŞ* Nr. 10 (Text I 1), doch wesentlich inkonsequenter als bei D 2: Von 71 Vierzeilern haben 50 keine Halbversalliterationen, in 21 liegen sie vor (= 29,6%), im einzelnen gibt es folgende Belege:

- 1 Vierzeiler mit 4 Halbversalliterationen,
- 1 Vierzeiler mit 3 Halbversalliterationen,
- 11 Vierzeiler mit 2 Halbversalliterationen,
- 8 Vierzeiler mit 1 Halbversalliteration.

Insgesamt haben von 284 Versen 37 (= 13%) Halbversalliterationen. Man muß also feststellen, daß sie in diesem Text nur sehr schwach vertreten sind. In allen anderen Texten treten Halbversalliterationen nur sporadisch auf und können nicht als ein Prinzip des Versbaus gewertet werden.

Wie schon T. GANDJEI betont hat,<sup>41</sup> ist von dieser strophischen Alliteration die interverbale Alliteration oder, um auf der Ebene des Versbaus zu bleiben, die Zeilenalliteration zu unterscheiden.

<sup>40</sup> Vielleicht ist metris causa doch „arturu (’rturw) zu lesen.

<sup>41</sup> GANDJEI *Überblick* S. 156.

Der man. Hymnus an  $\beta'm \beta'gy$  (vgl. S. 332) besteht nach T. GANDJEI<sup>42</sup> „aus freien Versen, bei denen nur interverbale Alliteration festzustellen ist“, doch könnte die 2. Strophe auch als Beispiel strophischer Alliteration (vgl. S. 332) angesehen werden.

Zum „Ausgewählten türkischen Hymnus“ (vgl. S. 332 f.) schreibt T. GANDJEI: „22 Verse des aus insgesamt 26 Versen bestehenden . . . haben Anfangsreim, aber dieser Reim besteht nur in dem Konsonanten *t* (ohne Gleichheit der folgenden Vokale, wie sie sonst üblich ist).“<sup>43</sup> Mir scheint aber, daß in diesem Text eher eine Komposition zu sehen ist, in der strophische Alliteration mit Zeilenstabreimen verwoben ist, und zwar dergestalt, daß die ersten Strophen ausschließlich strophischen Stabreim aufweisen (mit einigen geringen Abweichungen in 1 b, 2 b, 3 d, 4 b), um dann in 4 c—d mit Zeilenalliteration abzuwechseln. Von 5 d an liegt nur noch Zeilenalliteration vor.

(4 c—d)

**töş** üzä olurup **tütürür** tiyür ·  
tanmüš üzütlär **taşıqar** tiyür ·

(5 d)

toliliy bulit tög **tunqı** qaşliy

(6 a—d)

**qanliy** bčana tög **qaraqı** tiyür ·  
**qasyuq** tög **q(a)**ra buy ägri **t(i)**yür ·  
**burnınta** boz bulit ünür tiyür ·  
**tamyaqınta** qara tütün **taşıqar** tiyür ·

„Ihre (d. h. der Höllendämonen) Augäpfel sind wie blutige *bčana* (?), heißt es.

Wie ein Pflock sind sie (oder) gebogen wie schwarze giftige Spinnen, heißt es.

Aus ihren Nasen kommen graue Wolken heraus, heißt es.

Aus ihren Rachen entweicht schwarzer Rauch, heißt es.“

Der Text des 7. Vierzeilers wurde auf S. 333 angeführt.

In ähnlicher Weise kommen Zeilenalliterationen auch in den *Avadāna*-Texten vor, auf die M. SHÖGAIŦO aufmerksam gemacht hat.<sup>44</sup> Man braucht in diesen Zeilen aber keine „kurzen Zweizeiler“ zu sehen, vielmehr sind sie durch deutlichen Parallelismus zu jeweils Zweizeilern verbunden:

<sup>42</sup> GANDJEI *Überblick* S. 146.

<sup>43</sup> Ebenda.

<sup>44</sup> SHÖGAIŦO *Uig. bunken* I, S. 20.

(K 2, ZZ. 82—83)

*adaqin yorir*            金 (*altun*)-*luγ qaya*  
*mangip kälir*            *manggal-lıγ basıγuq* :

Der goldene Fels, auf dem man mit Füßen wandelt,  
 das Glückszeichen-Bergmassiv, zu dem man schreitend kommt,  
 (ist der Buddha).

*kiši körklüg*            *kišari arslan xanı* :  
*yalınguq körklüg*        *yanga-lar bāgi* :

Der menschengestaltige Keşarin-Löwenkönig,  
 der Fürst der Elefanten in Gestalt eines Menschengeschöpfes (ist der  
 Buddha).

(K 3, ZZ. 317—318)

*balıq-ning uluş-nung*    *bađ başq-a basuruq-lar-i* :  
*il-ning bodun-nung*     *iđig-lär-i yaradıγ-lar-i bolmıš* :

Alle verschiedenen Stützen der Städte und Länder,  
 die Zierden und Schmucke des Reichs und des Volkes seienden  
 (Staatskuriere und Gouverneure . . .).

(ZZ. 320—321)

*qudsiramıš arđamıš ilig uluş-uy*    *quđatturγalı* :  
*bodunuy boqunuy yanduru yana*    *buyan-landurγalı* :

Um das unglücklich gewordene, zerfallene Reich (Hend.) glücklich zu  
 machen,  
 um das Volk (Hend.) wiederum nun zu beglücken (. . .).

Geradezu vorherrschend ist diese Zeilenalliteration in den Segentexten  
 (P 1—4). Hier seien einige markante Beispiele zusammengestellt:

(Erntesege, P 2, ZZ. 22—23)

*suγul-maqsız qudulur sular*  
*alınqında bälqür-miš aγınmaq-sız qudulur aqın-lar* :

Die Wasser, die ohne zu versiegen sich ergießen,  
 die Ströme, die von den Höhen hervorkommen und stetig fließen.

(Z. 101 f.)

*kürülügüçi kiši-ning küsüri sōkülşün*

Des aufhäufenden Menschen Rippen mögen zerbrechen !



(ZZ. 103—112)

taryil öküz-nüŋ tapan-ï tälinsün  
 küçlüg ärän-lär ködürüp yukläyü turşun ·  
 körk-lüg qađun-lar tayar ayšın kökläyü turşun  
 oru-qa qudar oylan-lar-nüŋ udluq-larï yarılsun  
 qol-laşıp ködürgüci qul-lar-nüŋ<sup>45</sup> qoldıq-larï ađdulsun  
 tägirmän-kä älıdsär tärk täğsün

Des gescheckten Ochsen Klauensohlen mögen gespalten werden!  
 Kräftige Männer mögen (die Säcke) aufheben und sich aufladen!  
 Schöne Frauen mögen die Öffnung der Säcke zubinden!  
 Die Hüftknochen der Burschen, die (die Säcke) in die Erdgruben  
 schütten, mögen gespalten werden!  
 Die Achselhöhlen der Sklaven, die sich unter die Arme greifen und  
 (die Lasten) aufheben, mögen schmerzen!<sup>46</sup>  
 Wenn man (das Getreide) zur Mühle führt, möge es schnell hingen-  
 gen!

(Z. 118)

aşadaçı bağ-lär adasız bolzun

Die speisenden Bägs mögen ohne Not sein!

Ein charakteristischer Abschnitt aus dem „Neujahrssegen“ (P 4) wurde S. 281 f. zitiert. Das Kolophon einer Abschrift der *Maitrisimit* (Q 3) wurde S. 292 f. behandelt.

Recht häufig ist diese Zeilenalliteration mit einer Halbversalliteration identisch. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden besteht jedoch darin, daß die Halbversalliteration sich wenigstens in der Tendenz auf alle Verse eines Vierzeilers erstreckt, während Verse mit Zeilenalliteration allein allenfalls in Parallele zu einer folgenden Zeile stehen.

<sup>45</sup> *qul-larï-nüŋ* bei ZIEME *Erntesege*n: AoF III, S. 115, Z. 110 ist Lesefehler für *qul-lar-nüŋ*.

<sup>46</sup> K. RÖHRBORN, *UW* 215 b, übersetzt wie folgt: „die Achselhöhlen der Arme der Träger, die sich (beim) Heben gegenseitig bei den Armen fassen, mögen beladen werden (?)“. Wegen des offensichtlichen Parallelismus

*oru-qa qudar oylan-lar-nüŋ udluq-larï yarılsun*  
 a                    b                    c                    d  
*qol-laşıp ködürgüci qul-lar-nüŋ qoldıq-larï ađdulsun*  
 a'                    b'                    c'                    d'

möchte ich an meiner früheren Übersetzung *qul* „Sklave“ festhalten. Die Lesung *ađdul-* bezweifelt RÖHRBORN (*UW* 215 b) zu Recht, vielleicht ist *ađdul-* „schmerzen“, nicht belegte Passivform zu *ađıt-* „Schmerzen bereiten“, in Erwägung zu ziehen.

Wenn in den Verstexten sonst innerhalb einer Verszeile der durch den Anfangsreim festgelegte Stabreim vorkommt, so kann dies auf Zufall beruhen. In einigen Fällen mag auch eine Intention des Dichters zugrunde liegen.

Schließlich sei erwähnt, daß die Alliteration auch in Prosatexten als schmückendes Stilmittel vorkommt. Dabei sehe ich hier von den durch die Paronomasie bedingten Erscheinungen ab. Zu diesem Zweck müssen wir uns zwei unpublizierten Texten zuwenden, weil in ihnen besonders klare Beispiele zu finden sind. So heißt es in einer nichtidentifizierten uig. Jätakageschichte:<sup>47</sup>

**kök-kä singa köşünmäz bolup**

**köl-tä čapa kökräyü ünär** (ff. Aufzählung von Wasservögeln)<sup>48</sup>

Die in den Himmel dringenden und unsichtbar werdenden,  
die in den See tauchenden und schreiend emporkommenden (Vögel).

**altin yoriyma adaq-in qačiyima ·**

**tülüklänip yugürümä tümän-tin singlar barıy-m-a** (ff. Aufzählung von Wildtieren)<sup>49</sup>

Die unten (auf der Erde) laufenden, auf Füßen flüchtenden, kräftig rennenden, in zehntausend (d. h. alle) Richtungen auseinanderlaufenden (Wildtiere).

Aus einer Aufzählung von Vergleichen möchte ich hierher folgende Zeilen stellen:<sup>50</sup>

**uluy küčlüg utunčsuz yavlaq yayı-lar-nıng suü čäriğ-lärin utup  
yigädip** .<sup>51</sup>

Die Heerestruppen der äußerst starken, unbesiegbar (scheinenden), bösen Feinde besiegend und zerschlagend.

**arıy y(a)ruq ay tngri tilgän-ingä oqşadı · yayız yir yuüzintä yoriyma tinly  
oylan-larınta yapa yañılmış y(a)rliqančuči köngüli üzä küsänčig körklä kün  
tngri-kä mängşäti · körk mängiz üzä küsänčig · köngül bilig üzä tanğlančiy ·  
'äng arım üzä änginčig · anıng barıy üzä mungadinčiy · xormuzda tngri tüg**

<sup>47</sup> Berliner Turfan-Sammlung der AdW: T II S 20 (U 5656).

<sup>48</sup> T II S 20 (U 5656) verso 7.

<sup>49</sup> T II S 20 (U 5656) verso 10—11.

<sup>50</sup> Berliner Turfan-Sammlung der AdW: T II D 96 (Ch/U 3916).

<sup>51</sup> T II D 96 (Ch/U 3916) verso 5—6.

quṭhuy buyan-līy · br̥svaḍi tngri t̄äg bilgä biliglig · kuburi tngri t̄äg kör-  
klüg m̄ängizlig .<sup>52</sup>

Erwünscht um seiner Barmherzigkeit willen, die der Scheibe des reinen, lichten Mondes vergleichbar sich auf die auf der Oberfläche der braunen Erde wandelnden Lebewesenkinder überall erstreckt; erwünscht um der Gestalt und des Aussehens willen, die ähnlich sind der schönen Sonne; wunderbar an Sinn-Wissen (*cittaviññāna*); erstaunlich an hervorragendem Schritt; bewundernswert durch (sein) Verhalten; glücklich und verdienstvoll wie Gott Indra; weise wie Gott Jupiter (Br̥haspati)<sup>53</sup>; (schön)gestaltig und ein (schönes) Aussehen habend wie Kubera (. . .).

#### D. Endreim

Soweit überhaupt Endreime vorliegen, sind es in den buddh. Dichtungen (Kap. II) fast ausschließlich aus der Identität der verwendeten Suffixe am Ende der Verszeilen (oder der Halbverse) hervorgehende grammatische Reime.<sup>54</sup>

Für Text A (*ETS* Nr. 8, vgl. S. 115 ff.) läßt sich das folgende Reimschema aufstellen (die grammatischen Reime der Halbverse stehen in runden Klammern): 1 (a) a (a) a (b) a (c) a, 2 (a) a (d) a (a) a (c) a, 3 (a) a (d) a (e) a (c) a, 4 (a) a (d) a (d) a (c) a. (a = Lokativsuffix, b = Pluralsuffix, c = Necessitativ + *ol*, d = Konverb *-ip*, e = Konverb *-mātin*). Betrachtet man nur die Versschlüsse, so fällt der konsequente Gebrauch des Lokativsuffixes auf.

Im Text C (*ETS* Nr. 14) kommen die grammatischen Endreime nur sporadisch vor: 1 a a a b, 2 c d a b, 3 e f f b, 4 g g h b, 5 h h h b, 6 e i j k, 7 l l m l, 8 n j o p.

Der *Samantabhadracaryā*-Text (Text D 1) weist keine Endreime auf, wenn man von den Prädikatsformen absieht, die die Strophenschlüsse bilden und sich zu Gruppen zusammenfügen lassen. Das für D 1 Gesagte trifft auch auf die Texte D 2 und D 3 zu.

Vom Text E 1 (*ETS* Nr. 15), in dem grammatische Reime nur sporadisch vorkommen, führe ich hier die entsprechenden Strophen auf, wobei die

<sup>52</sup> T II D 96 (Ch/U 3916) verso 9—15.

<sup>53</sup> ZIMMER *Myths and Symbols* S. 10 („Lord of Magic Wisdom“).

<sup>54</sup> V. SCHIRMUNSKI, *Syntaktischer Parallelismus und rhythmische Bindung im alt-türkischen epischen Vers*: Beiträge zur Sprachwissenschaft (Steinitz-Festschrift), Berlin 1965, S. 388.

Reimweise je Vierzeiler angegeben wird: 2 a a b c, 3 a a b c, 6 a a b c, 7 a b c b, 9 a a a a, 13 a a b a, 15 a a a a, 16 a a a b, 17 a a b c, 19 a a a b, 20 a a b c.

Die Endreime des Textes E 2 (*ETS* Nr. 12) wurden bereits ausführlich von R. R. ARAT erörtert.<sup>55</sup> Seiner Darlegung zufolge können sie in drei Gruppen aufgeteilt werden: 1. a a a a, 2. a b a b, 3. Wiederholung derselben Form. Die Reimformen einiger Strophen sind besonders interessant, weil sie schon mehr als rein grammatische Reime sind, vgl. u. a. Str. 1 *qačar* — *sačar* — *bačar* — *ačar*, 2 *burxan* — *turyan* — *nirvan* — *soryan*, 15 *qol* — *bol* — *yol* — *ol*, schließlich auch 8 *qidiy* — *qitiy* — *tidiy* — *sidiy*.

Die Endreime des Texts F 7 (*BT* XIII Nr. 55) sind wiederum rein grammatischer Art: 1 a b a a, 2 a a a c, 3 d d d d.

Eine Aufzählung von buddh. Kategorien in der Dativform liegt im Text F 8 (*BT* XIII Nr. 56) vor.

Wie bereits für die früher edierten Teile des Textes G 1 (jetzt *BT* XIII Nr. 13) festgestellt,<sup>56</sup> hat hier fast ausnahmslos jeder Vers einer Strophe (Vierzeiler) dieselbe grammatische Endung: 8—11 *-sar*, 12—15 *-up*, 16—19 *-qi*, 26—29 *-mišča*, 34—37 *-up*, 38—41 *-uy*, 42—45 *-zunlar*, 62—65 *üzä*, 66—69 *-durup*, 74—77 *-miš*, 78—81 *-miš*, 82—85 *-taqčä*, 86—89 *-tači*, 90—93 *-maq*, 94—97 *-mäk*, 98—101 *üzä*, 102—105 *-ta*, 106—109 *-maduq*, 110—113 *-larimän*, 114—117 *-lar*, 118—121 *-u*, 122—125 *-urmn* (*-mazmn*), 126—129 *-zun*, 130—133 *-up*, 134—137 *-yuluq*, 138—141 *-ta*, 142—143 *-lär*, 144—147 *üzä*, 149—152 *-ča*, 163—166 *-sar*, 171—174 *-yuluq*, 184—187 *-sar*.

Das Reimschema für I 3 (*BT* XIII Nr. 20. 2—45) ergibt wieder ein sehr unregelmäßiges Bild: 1 a a a b, 2 c c d e, 3 f f f f, 4 g e f f, 5 e f e f, 6 h e h e, 7 i e h e, 8 h e g e, 9 j j j e, 10 k a a b, 11 l i m m.

Von der Reimtechnik her steht I 8 (*BT* XIII Nr. 24) dem Text E 2 (vgl. S. 178 ff.) am nächsten: 1 a b, 2 c c c d, 3 e e e d, 4 f f f d, 5 g g g. Ein Beispiel für nichtgrammatischen Endreim ist Strophe 4: *kün ay* — *sanqay* — *labay* — *bilikligkä*.

In den *Avadāna*-Dichtungen kommen nur einige Strophen mit klaren grammatischen Endreimen vor: (K 1) ZZ. 17—18 a a a a (*-maq*), 19—20 a a a a (*-maq*), 52—54 a a b a (*-tači*), 66—67 a a a a (*-ip*); (K 2) ZZ. 79—81 a a b c (*-yuluqi*), 98—99 a a b a (*-inglär*); (K 3) ZZ. 309—310 a a a b (*-uy*), 311—312 a b a b (a = *-ta*, b = *-lüg*), 315—316 a b a b (a = *-matin*, b = *-dači*); (K 4) ZZ. 3—5 a a a a (*-güsingä*).

<sup>55</sup> *ETS* S. 116—119.

<sup>56</sup> *ETS* S. 178; TEKIN *Prosodische Erklärung* S. 101.

M 1 (*BT* XIII Nr. 5) enthält einige Strophen mit grammatischen Endreimen: ZZ. 15—18 a a a a (-*lig*), 19—22 a [a] a [a] (-*lig*), 30—42 -*inglar* (7mal).

Das wohl regelmäßigste Reimschema bietet das Alphabetische Gedicht (Text O), wo jeder der 21 Vierzeiler die Reimstruktur a a a a hat:

1 <i>bitigdä</i>	2 <i>tözin</i>	3 <i>ara</i>	4 <i>turzun</i>	5 <i>özi</i>	6 <i>tözi</i>
<i>tidigtä</i>	<i>sözin</i>	<i>yara</i>	<i>qurzun</i>	<i>tözi</i>	<i>özi</i>
<i>biligtä</i>	<i>özin</i>	<i>tara</i>	<i>urzun</i>	<i>közi</i>	<i>közi</i>
<i>yiliktä</i>	<i>közin</i>	<i>bara</i>	<i>sorzun</i>	<i>bözi</i>	<i>sözi</i>
7 <i>manga</i>	8 <i>örkin</i>	9 <i>tözin</i>	10 <i>manga</i>	11 <i>munï</i>	12 <i>töläk</i>
<i>qanga</i>	<i>börkin</i>	<i>sözin</i>	<i>qanga</i>	<i>uunï</i>	<i>yöläk</i>
<i>tanga</i>	<i>türkin</i>	<i>özin</i>	<i>sanga</i>	<i>tuunï</i>	<i>iläk</i>
<i>sanga</i>	<i>körkin</i>	<i>közin</i>	<i>yanga</i>	<i>suunï</i>	<i>bäläk</i>
13 <i>sözi</i>	14 <i>godyu ol</i>	15 <i>mini</i>	16 <i>üni</i>	17 <i>kiši</i>	18 <i>täriḡ</i>
<i>özi</i>	<i>sudyu ol</i>	<i>kini</i>	<i>müni</i>	<i>buši</i>	<i>säriḡ</i>
[ ]	<i>yudyu ol</i>	<i>tini</i>	<i>tüni</i>	<i>tüši</i>	<i>äriḡ</i>
<i>suüsi</i>	<i>pudyul</i>	<i>sini</i>	<i>küni</i>	<i>iši</i>	<i>čäriḡ</i>
19 <i>xanga</i>	20 <i>anta</i>	21 <i>kili</i>			
<i>sanga</i>	<i>santa</i>	<i>bili</i>			
<i>yanga</i>	<i>yanta</i>	<i>ili</i>			
<i>tanga</i>	<i>qanda</i>	<i>tili</i>			

Am Beginn des Erntesegens (P 2) steht ein Vierzeiler, der außer strikter strophischer Alliteration auch konsequente Endreime hat: *körki* — *türki* — *börki* — *örki*.<sup>57</sup> Darüber hinaus werden auch die meisten anderen Verseinheiten durch grammatischen Endreim verbunden. Ein litaneiartiger grammatischer Endreim ist im zweiten Teil zu beobachten, wo fast alle Verszeilen mit der vokativischen Verbform *-zun* enden. Ähnliches trifft auch auf P 3 zu.

Ausgeprägt grammatische Endreime weist ebenfalls der Neujahrssegens (P 4) auf, besonders ZZ. 48—51 *-li* . . . *-li* (in 4 Versen), 52—61 *-li* (in 10 Versen), 62—69 *-maq/-mäk* (in 4×2 Versen), 71—79 *-i/-i* (Possessivsuffix) (in 5×2 Versen).

Unter den Kolophondichtungen enthält allein Q 17 (*BT* XIII Nr. 51) in regelmäßiger Folge grammatische Endreime: 2—5 *-(in)tä*, 6—9 *-üg*, 10—13 *-ta*, 14—17 *-lüḡ*, 26—29 *-miš* (abweichend c und d), 30—33 *-ning*

<sup>57</sup> L. JU. TUGUŠEVA, *O strukture drevneujgurskich tekstov*: Tjurkologičeskij sbornik 1977, Moskau 1981, S. 274.

(c und d nicht erhalten), (Rest unklar). Aber auch das *Buyan ävirmäk* (Q 1) hat Strophen dieser Art: Str. 5 -qa (Vers d: *yükünürmn*), 6 -qa (Vers d: *yükünürmn*), 7 -qa (Vers d: *yükünürmn*), 8 -qa (Vers d: *yükünürmn*), 9 -qa (Vers d: *yükünürmn*), 10 -qa (Vers d: *yükünürmn*), 11 -imüz, 12 -liγ, 13 -luγ (Vers d: *münçüq-ï*), 17 a b a b (a = *lüg*, b = *ï*), 18 a b b c (a = -sï, b = -liγ, c = -miš), 19 a a a b (a = -miš, b = *bilgä*), 26 -in, 27 -ip (Vers d: *täğinti*), 29 -ip (Vers d: *ärdinig*), 35 -qa.

Unregelmäßig wird in den Inschriften der Endreim verwendet. S 2, ZZ. I, 9—12 a a a b (a = -*madin*, b = *başlayurında*), I, 45—48 -*išip*, II, 6—9 a a a b (a = -*išip*, b = *birdilär*), II, 50—III, 2 Nomen + *bolzun*, IV, 6—9 a a a b (a = -*liγ*, b = *turγurdä*), IV, 44—47 -*ip*, IV, 48—52 -*šip*.

S 3<sup>58</sup>, Str. 2 -qa (Vers c nicht erhalten), 3 -ï (Vers b nicht erhalten), 4 -ï, 5 -lar, 6 -ta, 7 -uγ (abweichend c und d), 8 -in, -tin (abweichend d), 9 -in (abweichend d), 10 -liγ (a fehlt, d *alqï[γ]*), 11 -liγ (d *bolur*), 12 -up (d *bolur*), 13 -miš (d *bolur* [?]), 14 -ip, 15 -ip (d *kingürdi*) (Rest unklar).

Alle hier nicht aufgeführten buddh. Verstexte haben allenfalls Spuren von Endreim.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß die Verwendung der grammatischen Endreime recht locker war. Texten, die gänzlich ohne sie auskommen, stehen solche gegenüber, die ihn strikt anwenden.

In einigen man. Hymnen werden Verszeilen wiederholt, so daß dadurch auch Endreime der ursprünglichsten Art, Wiederholungen,<sup>59</sup> entstehen (vgl. *ETŞ* Nr. 1, Nr. 3). Im übrigen finden sich dieselben Erscheinungen der grammatischen Endreime. In bezug auf *ETŞ* 4 stellte T. GANDJEI fest: „There is no rhyme in the strict sense. As a necessary result of syntactical parallelism, there are identical nominal and verbal endings which constitute alternate ‚grammatical‘ rhymes.“<sup>60</sup> Recht regelmäßig finden sich die grammatischen Reime in *ETŞ* Nr. 5, teilweise mit den Redifwörtern *bar* und *tiyür*.<sup>61</sup> Z. T. gilt dies auch für *ETŞ* Nr. 6, wo allerdings die strophische Alliteration fehlt.<sup>62</sup> Der Große Hymnus an Mani (*ETŞ* Nr. 7) verfügt nur in einigen Strophen über grammatische Reime.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> RÖHRBORN—SERTKAYA *CYK* S. 311: „und stellenweise offenbar auch Endreim“.

<sup>59</sup> S. RYMKIEWICZ, *Beitrag zur Entwicklung des Reims in der türkischen Kunstliteratur*: RO 27,1 (1963), S. 55.

<sup>60</sup> GANDJEI *Prosodic Structure* (vgl. IV, Anm. 18) S. 160.

<sup>61</sup> *ETŞ* S. 22—23; A. BOMBACI, *The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style*: PhTF II, S. XVI oben.

<sup>62</sup> *ETŞ* S. 26—27.

<sup>63</sup> *ETŞ* S. 31—35.

Syntaktischer Parallelismus ist der Grund dafür, daß in den Liedern, Sprichwörtern<sup>64</sup> wie auch in den Wahrsagebüchern<sup>65</sup> oft grammatische Endreime vorliegen.

Hervorgehoben seien schließlich noch die Endreime des Schmähdgedichts (vgl. S. 341 f.), die zum Teil aus denselben grammatischen Endungen bestehen, zum Teil aber auch andere Wortformen umfassen (Beispiele s. S. 341 f.).

## E. Innere Struktur der Verse

Unter dem Gesichtspunkt der Silbenzahl innerhalb eines Verses lassen sich die uig. Dichtungen in drei Gruppen teilen: a. Texte mit isosyllabischen Versen, b. Texte mit wechselnden Versmaßen und c. Nichtsyllabische Verse.

### Ea. Texte mit isosyllabischen Versen

Von den buddh. Dichtungen (Kap. II) gehören folgende Werke zu dieser Kategorie. Im folgenden sollen zunächst die Strukturen eines jeden Textes erörtert werden.

Der Text C besteht aus 8 Vierzeilern (vgl. S. 124 ff.) von zwölfsilbigen Versen zu 3 Takten à 4 Silben (4+4+4). Das Wort *ymä* in 4 b (Z. 14) ist zweisilbig *y(ä)mä* zu lesen.<sup>66</sup> Abweichungen von diesem Schema liegen in 4 Fällen vor: 1 a (Z. 1) *üč ödki* ist vielleicht zu *üč ödtäki* zu emendieren, 3 b (Z. 10) *ät'öz til* (kein Emendationsvorschlag), 7 a (Z. 25) *öridip yig üsäliksiz* hat die Taktstruktur 3+5 statt der üblichen 4+4, 8 d (Z. 32) *burxan bolzun-lar* hat eine Silbe zu viel, vielleicht ist das Pluralsuffix ein Zusatz des Kopisten.

<sup>64</sup> *ETŠ* Nr. 28–34.

<sup>65</sup> *ETŠ* Nr. 35; zum *İrq Büig* vgl. I. V. STEBLEVA, *Drevnetjurkskaja kniga gadanič kak proizvedenie poëzii: Istorija, kul'tura, jazyki narodov Vostoka*, Moskau 1970, S. 150–177 (Falls wirklich eine Dichtung vorliegen sollte, wie STEBLEVA annimmt, muß man mit sehr heterogenen Strukturen rechnen, denn als einziges Prinzip, das in fast allen „Strophen“ anzutreffen ist, kann der Parallelismus genannt werden. „Strophen“ mit deutlicher strophischer Alliteration wie LIII:

<i>boz bulit yoridi</i>	Graue Wolken zogen auf,
<i>bodun üzä yaydi</i>	regneten auf das Volk;
<i>gara bulit yoridi</i>	schwarze Wolken zogen auf,
<i>gamıy üzä yaydi</i>	regneten auf alle(s).

sind eher als Ausnahme denn als Regel in diesem Werk anzusehen.)

<sup>66</sup> Vgl. Anm. 80.

Die Dichtung D 2 (*ETS* Nr. 13) umfaßt 50 Vierzeiler. Jeder Vers ist unterteilt in 2 Halbverse. Das Grundschema der vierzehnsilbigen Verse ist  $4+4 \parallel 3+3$ . Aus einer bloßen Statistik der Silbenanzahl gelangt man zu dem Resultat, daß die vierzehnsilbigen Verse zwar überwiegen, aber nicht alleinige Grundlage der Versstruktur sind:

Anzahl der Silben	11	12	13	14	15	16	18	Gesamt
Anzahl der Verse	1	2	20	144	26	6	1	200
Prozent	0,5	1	10	72	13	3	0,5	100

Den richtigen Ansatz, wie man zur tatsächlichen Versstruktur gelangt, hatte R. R. ARAT im Zusammenhang mit dem von ihm 13 F betitelten Abschnitt gegeben: „Esas sayı olan 14 heceden (15 mısra) başka, 3. ve 4. dörtlüklerdeki 15 heceliler, bu mısralarda yan-yana bulunan ikişer ünlünün birleştirilmesi ile, 14 heceye ircâ edilebilmektedir.“<sup>67</sup> Berücksichtigt man die im Versbau vieler Literaturen<sup>68</sup> zu beobachtende Synalöphe oder Vokalelision, die, wie T. GANDJEI feststellt, in türkischen Versen „als poetische Lizenz“<sup>69</sup> betrachtet werden kann, konsequent, bleiben nur wenige Verse, die von dem Schema  $4+4 \parallel 3+3$  (14 Silben) abweichen. In den folgenden Versen ist nach diesem Muster die Silbenzahl zu reduzieren: 6 d *bolarqa iyin* ( $5 > 4$ ), 8 a *ängäyü öz iş* ( $5 > 4$ ), 8 a *işlägü işin*, 12 a *ançulayu oq*, 14 b *tolyu üçün*, 14 d *qilyu üçün*, 16 b *turqaru ödün* (einmal *ödün* ist zu tilgen!), 24 d *tutduryu üçün*, 28 a *qıra alqıp*, 29 c *uşatı ür*, 31 a *kirgü ärür*, 31 b *alyu ärür*, 31 c *bilgü ärür*, 31 d *qilyu ärür*, 32 c *üşülgü ämgäk*, 32 d *törü ärrip*, 33 b *ösgü adınqa*, 37 b *qılınyu üçün*, 41 b *uşatı anıng*, 41 c *udu iyin*, 42 a *anı inča*, 44 b *uyuşı üçün*, 46 c *kirtü amrilmış*, 46 c *näcä ärsär*, 49 c *udu iyin*. Die bisherigen Belege entstammen jeweils einem Verstakt, doch kann die Synalöphe auch an den Taktgrenzen eintreten: 1 d *una anı | iyin kızıgçä* (oder: *una anı + iyin kızıgçä = 3+5*), 18 d *qomıdu | ilışälim*, 36 a *ayı üküş ad bälgülär üzä aşıru sözlämiş* · ( $16 > 14$ ), 44 c *qaltı sudanı | ol urı täg* (oder: *ol* ist überflüssig, so daß die Struktur  $5+3$  anzunehmen wäre). Da diese Vokalelision nur fakultativ ist, kommen auch 10 Takteinheiten mit Beibehaltung beider Vokale auf, weil die Anzahl der Silben vier beträgt: 9 b *öngrä amtı* (4), 23 b *bolyalı up* (4), 31 a *bo iş üçün* (4), 34 c *una*

<sup>67</sup> *ETS* S. 133.

<sup>68</sup> V. ŽIRMUNSKIJ, *Introduction to Metrics. The Theory of Verse*, London—Den Haag—Paris 1966, S. 179 f. Für die kas. Dichtung behandelt dieses Problem umfassend Z. A. ACHMETOV, *Kazachskoe stichosloženie*, Alma-Ata 1964, S. 155 ff.

<sup>69</sup> GANDJEI *Überblick* S. 144; vgl. auch v. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*: PhTF II, S. 217: „Dabei wird das Zusammentreffen von vokalischem Aus- und Anlaut bei Bedarf [Hervorhebung P. Z.] als eine einzige Silbe gesungen.“



*anīng* (4), 35 a *özni ögüp* (4) *yadni irip* (4), 35 b *övkä üzä* (4), 40 d *bitimäktä* (4) *ulatı iş* (4), 42 d *alyu iş* (3), 44 a *qaşyanildi ärsär* (6).

Betrachten wir nun die Verse, die auch nach Rücksichtnahme auf die Vokalelision der oben gegebenen Versstruktur nicht gehorchen. An Versen, die mehr als 14 Silben aufweisen, kommen folgende in Frage:

6 b *boşyutluynung boşyutsuznung bodistv tiđmiş-ning* ·  
           4                          4                          ?                          3

Das Wort *bodistv* zählt in anderen Versen viersilbig, so daß dieser Vers dann 15 Silben aufwies. Möglicherweise galt eine dreisilbige Lesung aber als poetische Lizenz. Unter dieser Annahme paßte der Vers exakt in das Schema.

6 c *bolmaqtađı partaqčannīng buyanlıy işläringä* ·  
           4                          4                          3                          4

Falls der Vers korrekt überliefert ist, muß man in diesem Fall wirklich mit 15 Silben rechnen. Statt *işläringä işingä* anzunehmen, würde zu weit führen.

6 d *bolarqa iyin ögirmäkingä bodulu işlälim* ·  
           5>4                          5                          3                          3

Auch hier bietet sich keine Möglichkeit zur Reduzierung des 5silbigen Taktes *ögirmäkingä*, so daß dieser Vers ebenfalls als Ausnahme gesehen werden muß.<sup>70</sup>

14 b *umuyumuz samantabadi-ri-nīng yoriγ-ı tolyu üčün* ·  
           4                          7                          3                          4>3

Hier ist der Grund für die überzählige Silbenzahl im 2. Takt des 1. Halbverses der Bodhisattvaname. Bei diesen Namen, besonders, wenn sie vielsilbig sind, muß man sehr oft mit Ausnahmen rechnen.

16 b *turqaru ödün <ödün> yuüz ming koldi ridi taşyarıp* ·  
           5>4                          <2>                          4                          2                          3

Nach der Rekonstruktion des 1. Taktes als 4silbige Einheit ergibt sich wegen der Zweisilbigkeit des 3. Taktes (*ridi*) ein Defizit von einer Silbe, das eventuell dadurch ausgeglichen werden kann, daß man bei *ridi* einen Vorschlagvokal annimmt: *iridi*.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Wenn man allerdings die mögliche Synalöphe im 2. Halbvers (*bodulu işlälim*) berücksichtigt, käme man auf eine Gesamtsilbenzahl von 14, die der Norm dieser Dichtung entspricht.

<sup>71</sup> So belegt in *Totenbuch* 88.

28 b *qimīrašur nišvani küčün qıra alqip aritip* ·  
 4                    5                    4 > 3            3

34 d *udun nišvaniqa arsiqip utlisiz boltumuz* : :  
 6                    3                    3            3

In beiden Versen verursacht das Wort *nišvani* „Kleśa“ eine Silbenüberzähligkeit. Die Schreibung dürfte mit seiner Herkunft aus dem Sogd. *nyzβ'ny*<sup>72</sup> traditionell sein. Da nicht mit einer zweisilbigen Aussprache gerechnet werden kann, müssen diese Verse zu den Ausnahmen gezählt werden, die eine höhere Silbenzahl als die „Norm“ haben.

30 c *tolpī tözün yorïy-ïn ymä tolyurup tošyurup* ·  
 4                    5                    3            3

Üblicherweise ist *ymä* 2silbig als *y(ä)mä* zu lesen, doch müßte man hier, um *yorïy-ïn ymä* als 4silbigen Takt zu erhalten, die Korrektur zu *ma* vornehmen, die der Schreiber in *ETŞ* Nr. 9 (fol. 18a Z. 9 [Str. 22 b]) vorgegeben hat: das *y-* wurde nachträglich getilgt.

32 b *yugürü qača biš yol-larta yuk yutä yalqiqip* ·  
 5                    4                    3            3

Um aus dieser Zeile einen 14silbigen Vers zu machen, muß man für *yugürü* des 1. Taktes eine 2silbige Aussprache annehmen.<sup>73</sup> So bleiben von diesen Versen zwei oder drei, die als unerklärliche oder auch als notwendige Ausnahmen zu akzeptieren sind.

Etwa 15 Verse haben nun aber weniger als 14 Silben. Bei einigen kann man mit gewissen Auslassungen durch den Abschreiber operieren, doch mögen auch andere Gründe eine Rolle spielen. Kommen wir zunächst zu den Zeilen, die 13 Silben umfassen:

3 a *birär qoy-ta qoy saninča nom uyuş ol oq* ·  
 4                    4                    3            2

Die Wortgruppe *ol oq* müßte 3silbig sein, doch sehe ich keine Möglichkeit eines Schreibfehlers. Ungeklärt.

5 d *kin songqī-sin qilmayū-ga kililäšälīm* : :  
 4                    4                    5

<sup>72</sup> Zur Herleitung vgl. *TT* VI S. 178 a (die dort gegebene man.-sogd. Form *nyzβ'n* ist vielleicht Druckfehler, es sollte *nyzβ'ny* sein), *BBB* S. 66 (Anm. 537). Nach Auskunft von Herrn Dr. W. SUNDERMANN ist im Sogd. von einer dreisilbigen Gestalt *nyzβ'ny* auszugehen.

<sup>73</sup> Vgl. M. ERDAL, *Die Morphemfuge im Altürkischen*: *WZKM* 71 (1979), S. 98.

Auch hier fehlt mir eine Erklärung, warum der 2. Halbvers nur 5silbig ist.

16 c *tolp tīnly-nīng asiγ-in būdürür küč üzä ·*  
           4              3              3              3

Es ist nicht unmöglich, daß der 1. Halbvers ursprünglich *tolp tīnlylarnīng asiγ-in* gelautet hatte und eine Struktur von 5+3 Silben hatte. Weniger wahrscheinlich scheint mir eine Verbesserung zu *tolp tīnlynīng asiγlar-in* = 4+4.

21 b *bīšrunγu tolpī tōzün yoriγ-in birdāči ·*  
           3              4              3              3

Wenn man bei *bīšrunγu* die Etymologie berücksichtigt, könnte man sich auch eine 4silbige Lesung vorstellen, die den Vers zu einem vollkommenen 14silbigen machen würde.<sup>74</sup> Es wäre dies der umgekehrte Fall zu *yuqürü* (vgl. S. 374 Mitte). Eine andere Möglichkeit, aus *bīšrunγu* einen 4silbigen Takt herzustellen, wäre die Erweiterung zu *bīšrunγuluq*.

22 c *ulγ tuyunmaq yoriγ-iγ yaltrīđγu üčün ·*  
           5              3              5

Nach dem Vorgang der Kontraktionen von *-γu üčün* (vgl. S. 372) wäre hier mit einer weiteren Reduzierung der Silbenzahl zu rechnen. Das würde den Vers aber noch defektiver machen. Aus diesem Grund möchte ich keine Elision annehmen. Wie allerdings ein 14silbiger erreicht werden kann, ist mir unklar.

22 d *uşun İraq kalp üzä ol yol-ča baralim ::*  
           4              3              3              3

Uig. *kalp* geht auf skr. *kalpa* zurück, so daß irgendwie noch die ursprüngliche Zweisilbigkeit gewahrt bleiben konnte, vielleicht als *kal(a)p* wie im mong. *galab*.<sup>75</sup>

24 b *tāk ol yäk-lär kumbandi yalanguq til-inčä ·*  
           4              3              3              3

Statt *kumbandi* ist vermutlich *kumbandi-lar* anzunehmen, um zu einem 14silbigen Vers zu kommen.

24 c *tälīm üküš tīnly-lar-nīng til-i sanīnča ·*  
           4              4              2              3

<sup>74</sup> Vgl. den häufigen Wechsel von *bīšrun-* und *bīšurun-* im *Totenbuch*, vgl. S. 208 f.

<sup>75</sup> LESSING 346 a (*galab*).

Ohne weiteres darf man hier im 3. Takt ein Pluralsuffix hinzusetzen, so daß statt *til-i* die Gruppe *til-lär-i* heißen würde. Diese Verbesserung führt zu einem einwandfreien 14silbigen Vers.

26 a *burun ärtmiš öngdün uč-tin kin ödkätägi* ·  
           4                  4                  5

Den zweiten Halbvers möchte ich zu *kinki ödkätägi* erweitern.

26 c *burq sarq qilip uyuluq-suz uluš idigin* ·  
           4                  4                  2  3

Ziemlich risikolos erscheint mir die Erweiterung des 2. Halbverses zu *uluš-lar idigin* = 3 + 3.

32 a *yuzä bađa sansar-ta yušärü taliqip* ·  
           4                  3                  3  3

Die einzige Möglichkeit, die Defektivität des 2. Taktes wettzumachen, scheint mir in der Annahme zu bestehen, daß in *sansar* noch die ursprüngliche Dreisilbigkeit des skr. Wortes *samsāra* mitschwingen konnte.

34 c *una aning tilday-inta tätrü ävrilip* ·  
           4                  4                  2  3

Es scheint legitim zu sein, für die 1. Gruppe des 2. Halbverses die Erweiterung zu *tärs tätrü*<sup>76</sup> vorzuschlagen. Unter dieser Voraussetzung läge ein einwandfreier 14 silbiger Vers vor.

39 b *altun y(a)ruq yaltriq-liγ sudur-qa tayanip* ·  
           4                  3                  3  3

Defektiv ist der 2. Takt, wo man 4 Silben erwartet. Entweder konnte die Silbenzahl nicht verändert werden, weil ja ein Titel eines Sūtras vorliegt, oder in *yaltriq-liγ* schimmert das Etymon durch (*yaltir-*), so daß auch eine 4silbige Lesung vorstellbar wäre.

40 b *birtämlädi nomuγ bulγu saqinč turγursar* ·  
           4                  4                  2  3

Hier läßt sich ohne Schwierigkeiten vorschlagen, eine Erweiterung von *saqinč* zu *saqinč-iγ* in Erwägung zu ziehen.

44 a *qayu buyan ol muntin qašyanıldi ärsär* ·  
           4                  3                  6 > 5

<sup>76</sup> Z. B. Maitr. BT IX, Bd. 2, S. 120 a.

Als Alternative bietet sich hier eine Ergänzung zu *ol oq muntin* (4 Silben) an.

Es bleiben noch zwei Verse mit 12 Silben und ein Vers mit 11 Silben, die einer Erklärung bedürfen.

20 c *olar köni nomluγ asiγ-iy tapmaq-tin* ·  
           2      4      3      3

Zweifellos muß hier ein 2silbiges Wort ausgefallen sein. Es ist nicht einfach zu entscheiden, an welcher Stelle dies geschehen sein könnte. Am ehesten kommt eine Auslassung nach *olar* in Frage.

24 a *t(ä)ngri-lär-ning til-inčä lü-lär til-inčä* ·  
           4      3      2      3

Als Verbesserungsmöglichkeiten kommen in Betracht: statt *til-inčä* im 2. Takt *til-lär-inčä* (4 Silben), im 2. Halbvers entweder *lü-lär-ning til-inčä* (3+3) oder *lü-lär til-lär-inčä* (6).

26 b *bulung yingaq sayu ol oq bir yangliγ* ·  
           4      2      2      3

Zu einem 14silbigen Vers fehlen in dieser Zeile drei Silben. Der Vergleich zu dem parallelen *Samantabhadracaryā*-Vers (vgl. S. 145) lehrt, daß der Dichter die Epitheta *uul-suz tüpsüz*, offensichtlich aus Gründen des veränderten Stabreims, nicht übernommen hat. Ob und was fehlt, bleibt allerdings unklar.

Fazit dieser Einzelbetrachtungen ist, daß etwa 5 defektive Verse ungeklärt bleiben. Damit erhöht sich die Gesamtzahl der Verse, die nicht dem 14silbigen Versschema folgen, auf etwa 8. Das entspricht einem Anteil von 4 %.

Das Grundmuster der 27 Vierzeiler (= 108 Verse!) umfassenden Dichtung *ETŞ* Nr. 9 (Text D 3) ist 4+4+5 (13 Silben). Abweichungen von dieser Taktgliederung sind nur 1 a, 7 a mit der Struktur 8+5 sowie 9 d, 27 a mit 5+4+4. Hinzu kommen die weiter unten zu besprechenden Ausnahmen. Zunächst aber sollen die Verse erörtert werden, deren überschüssige Silbenzahl leicht durch Elision dem Versschema 4+4+5 untergeordnet werden kann. Auszugehen ist von folgender Statistik:

Anzahl der Silben	11	12	13	14	15	
Anzahl der Verse	6	9	77	12	4	108
Prozent	5,5	8,3	71,2	11,1	3,7	99,8

Es können folgende Verse als Beispiele für die versbedingte Synalöphe genannt werden: 3 b *asiγ-ī üčün* (5>4), 5 b *gulač-ča ärip* (5>4), 9 a *turqaru*

*ödün* (5 > 4), 12 b *bir-ni alqu-qa* (5 > 4), 12 c *bilü uyusuz* (5 > 4), 14 d *ongaru ävirür* (6 > 5), 16 d *yidä uduşu* (5 > 4), 17 c *ançulayu oq*, 20 b *ig ämlädäçi otaçi bolup* (5 + 5 > 4 + 5), 21 a *yavalduryu üçün* (6 > 5), 22 c *qanturyu üçün* (5 > 4), 23 b *uşadı idur* (5 > 4), 24 a *ünü ägşigi* (5 > 4), 24 d *anga inanurmn* (6 > 5), 25 c *yudä ildinü* (5 > 4) *töpüdä urup* (5 > 4).

Einen klaren Beweis dafür, daß die Uiguren dem Silbenmaß der Verse eine große Beachtung schenkten, liefert die Handschrift selbst: 22 b *qayu-ta ma qačan ärsär başlap ärsinip* (fol. 18 a 9). In dieser Transkription entspricht die Verszeile genau dem Muster 4 + 4 + 5. Ursprünglich stand in der Hs. jedoch *ymä*, das normalerweise zweisilbig *y(ä)mä* zu lesen ist. Durch eine Korrektur hat der Schreiber oder ein späterer Leser das *y-* von *ym'* getilgt. Damit wurde Klarheit über die Silbenzahl des 1. Taktes geschaffen, denn mit *y(ä)mä* wären es 5, nicht, wie gefordert, 4 Silben.

Weil Viersilbigkeit erforderlich ist, unterbleibt die Synalöphe in 6 c *qodä örü*, 24 c *una bo oq*.

Bei unterzähligen Versen kann man nicht nur der traditionellen Schreibweise folgen, man muß in bestimmten Fällen von (zweifelloso hypothetischen) Ausspracheformen ausgehen. Beispiele:

1 c *bodistv-lÿ* ist 5silbig, vermutlich *bodis(a)t(a)v-lÿ*, zu lesen; in 2 b ist *ögmiş şlokda* als 5silbiger Takt zu werten. Das bedeutet, daß das Wort *şlok* < skr. *śloka* (2silbig) in der 2silbigen Lesung *ş(u)lok* gedacht werden muß. 4 a *aşu y(ä)mä* (4 Silben), ebenso *aşu-ča y(ä)mä* (5 Silben) in 7 c. Auch *kşan* < skr. *kşana* ist 2silbig zu rechnen, vgl. 10 b *bir k(a)şan ödtä* (5 Silben).

Sieht man von den Buddha- und Bodhisattvanamen in den Strophen 17 und 18 ab, die verständlicherweise nur ungefähr in das Versschema gepreßt werden können (im vorliegenden Fall jedoch ziemlich geschickt), bleiben noch immer einige unerklärte bzw. unerklärbare, d. h. zu akzeptierende Ausnahmen. An überzähligen Versen die folgenden zwei:

15 c *yilvi yanglÿ ulalÿşur piratiđyasanbutpad* · 4 + 4 + 6

Ob man das Fremdwort (skr. *pratītyasamutpāda*, vgl. S. 170) nun sechs- oder siebensilbig zählt, es überschreitet auf jeden Fall die erforderliche Zahl von 5 Silben.

21 b *qayal baqşal äriglig il xan bäg işi bolup* · 4 + 5 + 5

Die Überzähligkeit des 2. Taktes könnte entweder durch eine Veränderung zu *ärklig il xan* (4 Silben) oder zu *äriglig xan* (4 Silben) beseitigt werden, doch sind beide Lösungen nicht sehr wahrscheinlich. Eher ist eine Ausnahme möglich.

Verse mit weniger als 13 Silben:

4 a *aṣu y(ä)mä ol qanḡim(i)z baytaṣīnu* . 4+4+4

Vielleicht ist vor *baytaṣīnu* ein 1silbiges Wort wie *b(ä)k*<sup>77</sup> oder *tüz*<sup>78</sup> ausgefallen. Durch Hinzufügung eines solchen Wortes würde die erforderliche Silbenzahl erreicht werden.

6 c *godī örü täḡsindürü tolp-tin sīngar* . 4+4+4

Hier sehe ich keine „leichte“ Möglichkeit, den letzten Takt fünfsilbig zu machen. Das trifft ebenfalls auf folgende zwei Verse zu:

7 a *s(a)rva'artasidi tigin aḡ öngdün-lüg* . 8+4

13 a *odunmüṣ-lar-nīng iligi uz quḡrulmüṣ* . 5+3+4

Eine weitere Ausnahme scheint im zweiten Takt von

20 a *tolu yarīm ay sayu b(ä)lgü-ni bilip* . 4+3+5 vorzuliegen.

Mit einer Gesamtzahl von etwa 6 Ausnahmen gehört dieser Text zweifellos zu der Gruppe der isosyllabischen Dichtungen.

Auf den Isosyllabismus der Verse von *ETṢ* Nr. 15 (Text E 1) hat der Herausgeber schon hingewiesen: „Fakat hece sayısı bakımından mısırâlar çok muntazam olup, her mısırâ 12 heceden ibârettir. İki mısırâda 13 hece görülüyorsa da, bunlardan biri (7<sub>2</sub>) *yalanḡuz* | *yalnḡuz* kelimesi ve ikincisi (9<sub>4</sub>) iki ünlünün yan-yana gelmiş olması ile izah edilebilmektedir.“<sup>79</sup> Diese Feststellungen kann man wie folgt ergänzen. Das Wort *yalanḡuz* ist an allen drei Stellen zweisilbig zu lesen: 7 b, 9 b, 17 a. Die Partikeln *ym'* und *ky-'* / *qy-'* sind hier stets ebenfalls zweisilbig anzusetzen:<sup>80</sup> 3 c, 9 b, 12 b, 15 b, 15 d; 5 a, 8 a, 14 c, 20 d. In 13 b wurde eine Silbe, *siz* (vgl. Parallele in 13 a), vergessen, 20 d *ṣlok* ist wieder *ṣ(u)lok*, also zweisilbig, zu lesen.

In den 22 Strophen des Stotras selbst bildet Vers 6 c die einzige Ausnahme von dem Versschema 4+4+4 (12 Silben):

6 c *asdaçī ükliḡtäçī öḡi anasī* .

Wenn man keine Vokalelision veranschlagt, besteht der Vers aus den erforderlichen 12 Silben, jedoch mit der Gliederung 3+4+5.

<sup>77</sup> Vgl. *bk baydaṣīnu* in *Suv* 576<sub>11</sub> (vgl. *DTS* 77 b).

<sup>78</sup> Vgl. *tüz baydaṣīnu* in *Totenbuch* 1017.

<sup>79</sup> *ETṢ* S. 155–156. Vgl. Anm. 80.

<sup>80</sup> *UW* 155 b: „Die Schreibung QY' transkribieren wir hinfort *ku(y)a*, weil im *Prajñāpāramitāstotra* (*ETṢ* 158<sub>30</sub>), das sehr regelmäßige 12silbige Verse hat, eine zweisilbige Lesung verlangt wird.“

Die letzte Strophe, Kolophon des Schreibers (vgl. S. 319), weicht beträchtlich von dem strengen Maß des Stotras ab.

Die bloße Zählung der Silben ergibt für den Text E 2 (ETS Nr. 12) das folgende Bild (ausgenommen ist die Kolophonstrophe):

Anzahl der Silben	11	12	13	14	15	
Anzahl der Verse	1	6	44	7	1	59
Prozent	1,7	10,2	74,6	11,9	1,7	100,1

Der einzige 15silbige Vers ist 12 d:

≡[üč] *uyuş-ta munî-süz näng* — [bir] *nom orun yoq ärür* .

Wenn man *ärür* fortläßt, würde sich nichts an der syntaktischen und semantischen Struktur ändern, es läge dann aber ein 13silbiger Vers mit der Gliederung 4+4+5 vor.

Betrachten wir nun die 14silbigen Verse.

2 d *bo bir sözni sätiräk boldi baxši-ta sorğan* . 4+5+5

Zweifellos ist *s'tyr'k* nur als eine besondere Schreibweise für das zweisilbige Wort *sädräk* „selten“<sup>81</sup> zu betrachten, so daß dieser Vers einwandfrei als 13silbiger gelten kann.

5 a *köni ongalî bügüş uryül oduγ-in saqin* . 5+4+5

Unter Berücksichtigung der möglichen Elision ist der 1. Takt als 4silbiger zu lesen. Damit würde auch dieser Vers zu den 13silbigen Zeilen zu stellen sein.

Gegen die übliche Zweisilbigkeit von *qy'* (vgl. oben) ist in dem folgenden Vers nur eine Silbe zu veranschlagen:

6 a *bir ayızqy-a ädgü söz bar sözläyin sanga* . 4+4+5.

Das Wort *piraty-a* „prajñā“ ist in 6 b zweisilbig zu veranschlagen.

Im Vers 15 c wirkt wieder eine Vokalelision:

*altî qapïγ-ča ičtin körgil köşüngäy king yol* .

7 d *yangilmaduγ-ta [köngül]-ni qk burxan tiyür-lär* : :

Unter Berücksichtigung der möglichen Elision erhalten wir einen Vers mit der Gliederung 5+3+5 (13 Silben).

Für einen der 14silbigen Verse läßt sich keine Reduzierung der Silbenzahl vorschlagen:

<sup>81</sup> ED 802 a.



6 b *birdäm kirtgünüp tuđyl yamu sizinm-ä manga* · 5+4+5

Dieser muß also als wirkliche Ausnahme in Anspruch genommen werden.

Als Ausnahmen müssen auch sämtliche Verse mit 12 bzw. 11 Silben gelten:

5 b *közi y(a)ruq iduq-lar-qa baryl yaqin* · 4+4+4

5 c *kongül vişay ikigü-nüng tözin saqin* · 4+4+4

11 d *yamarača körügin buşdači ärür* :: 4+3+5 (ohne Synalöphe)

12 a *öçm-ä amrilm-a yintäm — [bir] tözin tuđsar* · 5+2+5 (ohne Synalöphe)

12 c *özi-ning äd äd sayu siymiş-in körsär* · 3+4+5

13 d *ängäyü öztä atırdl(i)γ közünür* :: 5+3+3 (ohne Synalöphe).

Von 59 Versen bleiben nach Abzug der „korrigierten“ Verse noch 7 Ausnahmen (= 11,9%), der Prozentsatz der 13silbigen Zeilen erhöht sich auf 88,1%.

Als Grundmuster der Taktgliederung kann 4+4+5 gelten. Daneben kommen (abgesehen von den bereits behandelten unregelmäßigen Versen) folgende Strukturen vor: 8+5 (13 a, 13 b, 13 c), 3+5+5 (1 a) und 5+3+5 (7 d, 8 a, 8 c, 8 d, 9 a, 9 b, 10 d, 11 b).

Die letzte Zeile der Kolophonstrophe (vgl. S. 319) ist mit 19 Silben (ohne Berücksichtigung der möglichen Synalöphen) außergewöhnlich lang, sie ist deutlich in zwei Halbverse geteilt. Die ersten drei Verse passen in das 13silbige Schema.

Das versifizierte Sündenbekenntnis (Text G 1 = BT XIII Nr. 13) gehört wahrscheinlich ebenfalls zu den isosyllabischen Verstexten. Das Grundmuster kann als 8+5 (4+4+5 oder 5+3+5 u. a.) = 13 angegeben werden.

Die mehr oder weniger vollständig erhaltenen 117 Verse verteilen sich wie folgt:

Anzahl der Silben	11	12	13	14	15	16	17
Anzahl der Verse	2	15	58	28	8	4	2
Prozent	1,7	12,8	49,6	23,9	6,8	3,4	1,7

T. GANDJEI'S Feststellung, daß „jeder Vers 13 Silben“<sup>82</sup> habe, muß heute dahingehend korrigiert werden, daß die Dreizehnsilbigkeit vorherrscht.

Es ist zu zeigen, daß eine Anzahl von Versen, die mehr oder weniger als 13 Silben haben, als 13silbige gerechnet werden können, doch bleibt die

<sup>82</sup> GANDJEI *Überblick* S. 144.

Zahl der Ausnahmen höher als bei den bisher erörterten isosyllabischen Verstexten. Wenden wir uns zunächst den Versen zu, die mehr als 13 Silben aufweisen.

- 16 *köşünür öd[tä öngdün ki]din küntin taydıngı :* (14 > 13)  
 32 [*tangda*] *kičä kšanti qilinip öküngü üçün [:]* (14 > 13)  
 44 *yaray-ı munč[a] oq ärki tip tsuyurqazun-lar :* (14 > 13)  
 45 *yaşuq-umın boş[u]yu kšanti birü y(a)rliqazun-lar ::* (16 > 13)

Diese Änderung ist nur unter der Annahme möglich, daß der ursprüngliche Text von den Abschreibern durch synonyme Ausdrucksweisen erweitert wurde (vgl. dazu Vers 131): hier könnte *boşuyu* ein solcher Zusatz sein.

- 85 [*azu ävrilmädim*] *ol köni yorıy-taqı-ča :* (14 > 13)  
 99 *asıysız bitadı öd kün küçürmäkim üzä :* (14 > 13)  
 109 *qalması ärki ayıy qilinč manga qilmadıq :* (14 > 13)  
 118 *una amtı isig özüm-tinbärü ina[nu :]* (14 > 13)  
 120 *ol yirtinčü yula-lar-ınga ar[tuq] süzülü :* (14 > 13)  
 131 *ökünü qağınu arıyu sili[nü ki]d[ä] tükäd[ip :]* (17 > 13)

Trifft R. R. ARATS Vermutung zu, daß von den Abschreibern synonyme Wörter hinzugefügt sein könnten,<sup>83</sup> dann würde ich hier als eine derartige Hinzufügung *sili[nü]* annehmen. Ohne diese käme ein 13silbiger Vers zustande, wenn man außerdem noch die Synalöphenmöglichkeit in Anspruch nimmt. ARATS Angabe von 18 Silben<sup>84</sup> beruht auf einer falschen Ergänzung, die zuerst von K. RÖHRBORN richtiggestellt wurde.<sup>85</sup>

- 143 *ämgak-lig-in burxan qutınga ävrildäci-lär :* (14 > 13)  
 161 *kişlämätin bir kšan-ta ökünü qağınu a[činu :]* (16 > 13)

Wie schon bei 45 und 131 mag auch hier die Häufung synonyme Ausdrücke reduziert werden: *ökünü* oder *qağınu* wäre entbehrlich. Hinzu kommt, daß bei zweisilbiger Lesung von *kšan*<sup>86</sup> ein Vokalzusammenstoß als eine Silbe gerechnet werden müßte.

- 121 *uyan 'ärzi-lär üksük-lärintä töpün yukünü ::* (15 > 13)

Wie in *BT* XIII Anm. 13.121 festgestellt wurde, legt die Prosaparallele den Gedanken nahe, in *üksük-lärintä* einen Fehler für *üskintä* zu sehen. So erhielt man einen Vers mit 13 Silben.

<sup>83</sup> *ETŞ* S. 179.

<sup>84</sup> Ebenda.

<sup>85</sup> *UW* 181 b.

<sup>86</sup> Vgl. S. 378.

In den folgenden 22 Fällen versagen vorerst die genannten Mittel zur Reduzierung. Demzufolge seien diese als Ausnahmen behandelt:

- 79 *tört-tin singlarqı bursang-larqa maduruy urmış :* (14)  
 81 *töläč qunu[p oy]urlap boltum sanggik-qa yuqmış :* (14)  
 82 *ađı kötr[ülmış bur]xan-nıng [ıduq yrliγ]ı-ča :* (14)  
 86 *burxan [pratıkabud] arxant üč qutuy bultacı :* (14)  
 91 *öz[üm]-tä qodı kişi-larıg iymäk basınmaq :* (14)  
 101 *asđım üklıtdım qılınčım-ın muntay-lar üzä : :* (14)  
 107 *qarangyu sansar içintä mn barıp tuymaduy :* (14)

Diese Verszeile wurde von T. GANDJEI wie eine 13silbige betrachtet.<sup>87</sup>

- 113 *mung käy qılu kšanti qılurmn qılınč-larım-ın : :* (14)  
 134 *asuri başlap tört yol-larta barıp tuγγuluq :* (14)  
 135 *altı-lı iki-lı täginčsizlartä istım turγuluq :* (16 > 14)  
 164 *bir učluγ-ın burxan qutınga kōngül-i t[urysar :]* (14)  
 175 *kim-lär birök muntay osuy-luy küsüş turγ[ursar :]* (14)  
 186 *[alqu] igit saqınçıγ öčürüp kšanti qıl[sar :]* (14)  
 137 *arızun alqınzun kšanti qılıp bolzun ärtgülık : :* (15)  
 141 *aşayalı tägimlig bolmayın ađun ađun-ta : :* (15)  
 142 *ärtmiş kälmadük köşünür ödki ädgü äran-lär :* (15)  
 165 *[bişrunyu]luq mxayan nom-larta kōngül-i bolsar [ : ]* (15)  
 172 *[arxant] pratıkabud burxan qutın tärkin bul[γu]l[luq : ]* (15)  
 174 *antay uluy küsüş-i bolsar sansar-tın oşγ[uluq : : ]* (15)  
 136 *anta tägingülık qılınčım ärsär ärksiz särgülık :* (16)  
 171 *[anagam] sakrtagam şortapan qut[in]g[a ävrilgülık : ]* (17)  
 173 *alqu-nı biltacı bilgä biliglig özin täg[ingülık : ]* (17).

Ohne die unvollständig überlieferten Verszeilen zu berücksichtigen, kommen folgende Verse mit weniger als 13 Silben vor:

- 78 *tuü törlüg vrzar sangram stup-qa qoqmış :* (12)

Die Silbenzahl 12 ergibt sich nur dann, wenn man *stup* zweisilbig *s(u)tup* nach dem Vorbild von *š(u)lok* lesen darf.

- 124 *özüm amtı ačınur-mn yadınur-mn* (12)  
 125 *örtmüz kişlämüz yaşurmaz bađur-maz-mn : :* (12)  
 129 *bir ikinti üçünč [yo]l-ı kšanti bolzun : :* (12)

Trotz der Ausnahmenrate von etwa 21,3% ist es wohl gerechtfertigt, diesen Text als isosyllabisches Verswerk zu behandeln. Zweifellos erklären

<sup>87</sup> GANDJEI *Überblick* S. 145.

sich einige Unregelmäßigkeiten aus dem bearbeiteten Stoff, denn es mußte das Ziel des Dichters gewesen sein, möglichst eng der Prosavorlage zu folgen. Zu dieser Schlußfolgerung kam ich auf Grund des Vergleichs.<sup>88</sup>

Ein weiteres Werk mit isosyllabischen Versen ist der *Amoghapāśa*-Lobpreis (Text I 8, *BT* XIII Nr. 24). Von den 17 Zeilen sind 8 (= 47%) 12-silbig. Die übrigen sind entweder 13silbig (6 = 35,3%) oder 14silbig (3 = 17,7%). Die Mehrzahl dieser Verse läßt sich jedoch auf Grund der Synalöphe u. a. Erscheinungen auf die Zwölfsilbigkeit zurückführen.

1 *amogapaś uruq-unguz ol üzülmáz üräk* (14 > 12)

Das letzte, *üräk* gelesene Wort paßt wegen des Endreims nicht hierher. Ohne es ergibt sich ein einwandfreier Vers von 12 Silben mit der Struktur 4 + 4 + 4.

2 *adın-larda bo adruq iş-lär n(ä)ng bulduqmaz* : : (13 > 12)

3 *kim-kä äşidilip ämgäk-lig-ning açıy üni* (14 > 12)

Neben der Synalöphe dürfte hier in *äşidilip* eine Synkope voraussetzen sein, denn die Passivform ist oft auch als *äştıl-|ıştıl-* belegt.<sup>89</sup>

4 *kingürü asıy qılır ärsär küni tüni* . (13 > 12)

12 *padır toqlı ärdini munçuq siruq sanqay* . (13 > 12)

Statt *ärdini* dürfte man ohne weiteres eine durch Synkope entstandene Variante *ärdni* annehmen.

14 *badiragat olm-a başlap idiş biliklig-kä* : : (14)

Wegen des Fremdworts *badiragat* < skr. *bhadragata* muß dieser Vers wohl als Ausnahme betrachtet bleiben.

15 *öngdün kidin kündin tay-tin tägirmiläyü* (13)

Die einzige Möglichkeit einer Reduzierung böte die Annahme einer Synkope in *tägirmiläyü*, doch läßt sich dafür kein Beweis erbringen.

16 *üşdün aldın üç-li bir-li bulung-lar sayu* (13 > 12)

Für diesen Vers wäre die Zwölfsilbigkeit herzustellen, wenn das Pluralsuffix *-lar* als überflüssig oder späterer Zusatz erklärt werden könnte.

17 *oyü saqınu adruqçıy tuyu işdäyü* . (13 > 12)

Die Annahme einer Synalöphe wäre auch zwischen *tuyu işdäyü* denkbar, doch zwei würden den Vers defektiv machen.

<sup>88</sup> Vgl. *BT* XIII Nr. 13.

<sup>89</sup> *ED* 258 b.

Da somit nur zwei eindeutige Ausnahmen bleiben, erhöht sich der Anteil der 12silbigen Verse auf 88,2%. Dies berechtigt auch zu der Annahme von isosyllabischen Versen. Die Taktgliederung 4+4+4 wird von V. 7 (5+4+3) und V. 9 (4+5+3) durchbrochen.

Der Text J 2 (BT XIII Nr. 28) umfaßt 53 Zeilen, von denen 33 so weit erhalten sind, daß deren Silbenzahl ermittelt werden kann. 26 Zeilen (= 78,8%) haben 7 Silben. Von den 4 achtsilbigen Versen können 2 durch Synalöphe zu den 7silbigen gestellt werden:

9 [küntin sīngar t]i\_ornay-līγ (8 > 7)  
21 kišari\_arslan ātin-lig (8 > 7)

Damit erhöht sich der Anteil der 7silbigen Verse auf 84,8%. Die beiden anderen Achtsilber wie die zwei Sechssilber und die eine Zeile mit 14 Silben müssen unter den gegebenen Umständen als Ausnahmen angesehen werden:

27 tang adinčiy bāgdi[n]i-kā (8)  
29 tanuqlayuluq yig tüş-üg (8)  
4 [öl]m[ä]k-siz q[il]tačī : :] (6)  
52 ariš mantal yang-l[i]γ · (6)  
50 altī ygrmi qavşayu turdači tngri qiz (14 = 2 × 7)

Dieses Werk bezeugt die Verwendung des „ältesten türkischen Versmaßes“<sup>90</sup> à 7 Silben (4+3) in der uig. religiösen Dichtung.

Der Text J 3 (BT XIII Nr. 29) hat nur 8 vollständige Zeilen, von denen 4, also 50%, 11silbig sind. Ein Vers à 13 Silben kann durch Synalöphe hinzugezählt werden:

7 yavlaq saqinčliy şadıru-ni uđyu üčün : (13 > 11)

Damit erhöht sich der Anteil der Elfsilber auf 62,5%. Zwei Verse sind Zehnsilber (6, 10), und ein Vers hat 9 Silben. Sehr unterschiedlich ist die Taktgliederung (7+4, 8+3, 5+5, 5+6).

Zwei Vierzeiler aus einem Lobpreis (Text J 8 = BT XIII Nr. 34) bestehen bis auf zwei Verse (1 Sechssilber, 1 Neunsilber) aus Siebensilbern (der Anteil beträgt demnach 75%). In vier Fällen ist die Versgliederung 4+3, einmal 3+4 und einmal 5+2.

Der Text J 10 umfaßt nur 6 Zeilen. Die S. 257 zitierte Zeile hat 8 Silben, doch sind alle übrigen 5 Verse Siebensilber.

<sup>90</sup> GANDJEI *Überblick* S. 144.

Das Gedicht M 4 (*BT* XIII Nr. 8) ist vermutlich nach dem Versmaß der Achtsilber gebaut, denn von 16 berechenbaren Versen haben 11 (= 68,75%) 8 Silben. Nur ein Viertel hat weniger (4 Siebensilber) oder mehr (1 Neunsilber). Die Gliederung ist in den meisten Achtsilbern 5+3, einmal 4+4.

### Zusammenfassende Übersicht

Die isosyllabischen Versmaße in den buddh. Dichtungen lassen sich folgendermaßen zusammenstellen:

Anzahl der Silben	7	8	11	12	13	14
Art der Versgliederung <sup>91</sup>	4+3	5+3		4+4+4	8+5/4+4+5	4+4  3+3
Texte	J 2 J 8 J 10	M 4	J 3	C E 1 I 8	G 1 D 3 E 2	D 2

Weiterhin sind in isosyllabischen Versen die meisten der Volkslieder geschrieben.<sup>92</sup> Von den Liedern, die auch strophische Alliteration haben, ist das zweite (*ETS* Nr. 29; vgl. S. 340 f.) ganz regelmäßig in Achtsilbern abgefaßt. A. v. GABAIN schreibt dazu: „Hier hat also der Sänger die Eintönigkeit von gleichlangen Versen zu wählen gewagt, aber wenigstens durch die Wortumstellung in 3,2 (vgl. 2,2) eine Hervorhebung bewirkt.“<sup>93</sup> Ich vermute, daß die Wortumstellung eher durch die Einhaltung der strophischen Alliteration bedingt war als auf das Bestreben des Dichters zurückzuführen ist, eine Hervorhebung zu bewirken. P. N. BORATAV hat auf rezente Parallelen zu diesen Liedern aufmerksam gemacht.<sup>94</sup> Im übrigen sollte man bei der Einschätzung nicht von außertürkischen Maßstäben ausgehen. Gerade in der Volksdichtung sind gleichlange Versmaße beliebt und nicht ein Zeichen für „Eintönigkeit“.<sup>95</sup>

Das Schmahgedicht (vgl. S. 341 f.), von dem vier Strophen (Vierzeiler) überliefert sind, ist in Siebensilbern geschrieben. In 1 c liegt Synalöphe vor: *qadaš-qa uruγ-qa yaγi* (8 > 7). 3 c ist unvollständig, in 3 d ist vielleicht ein 2silbiges Wort überflüssig: *barča-tin qodī qiy-a töšlūg* (9): wenn man *qiy-a* eliminiert, ergibt sich ein Siebensilber. Die Versstruktur ist in den meisten Zeilen 5+2, in 2 b—d aber 3+4. Einige Zeilen haben nur sechs Silben:

<sup>91</sup> Nur die üblichste Gliederung wurde hier als Grundmuster aufgenommen.

<sup>92</sup> *ETS* Nr. 29–33, Ausnahme ist Nr. 28.

<sup>93</sup> v. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*: PhTF II, S. 217.

<sup>94</sup> P. N. BORATAV, *La poésie folklorique*: PhTF II, S. 105 f.

<sup>95</sup> Vgl. z. B. U. REINHARD—K. REINHARD, *Auf der Fiedel mein ... Volkslieder von der osttürkischen Schwarzmeerküste*, Berlin (West) 1968.

- 1 d *qarnī tola ayu*  
 2 a *qilmīš iši qiyiq*  
 4 a *tuy-a yarūs qaplīy*  
 4 b *toquš baši qapriy.*

Fast alle Sprichwörter (vgl. S. 343 ff.) haben isosyllabische Verse, was schon durch den strikten Parallelismus bedingt ist. Insgesamt gesehen, darf man wohl zu der Schlußfolgerung gelangen, daß der Isosyllabismus in der uig. Dichtung einen wichtigen Platz einnimmt, denn gerade einige der umfangreicheren buddh. Dichtungen sind in isosyllabischen Versmaßen abgefaßt.

#### Eb. Texte mit wechselnden Versmaßen

Zwischen den isosyllabischen Dichtungen und den Texten, wo die Silbenzahl keine Rolle spielt, liegt eine Gruppe von Werken, die sich dadurch auszeichnen, daß mehrere Silbenmaße etwa gleichstark vertreten sind. Es ist nicht immer ganz einfach zu entscheiden, in welche Gruppe ein Text einzuordnen ist. Besonders bei den Texten, die nur in einigen wenigen Zeilen existieren, kann einem leicht eine Fehleinschätzung unterlaufen, deshalb habe ich von den ganz kurzen Texten nur diejenigen berücksichtigt, für die sich eine einigermaßen sichere Aussage treffen läßt.

Text B (vgl. S. 119 ff.) ist nur unvollständig erhalten. Von den 356 überlieferten Versen sind  $\frac{3}{4}$  vollständig oder nahezu vollständig. Die Silbenstatistik für diese 274 Verse ergibt das folgende Bild:

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	12
Anzahl der Verse	2	35	101	99	32	4	1
Prozent	0,7	12,8	36,9	36,1	11,7	1,5	0,4

Um den Kern von Acht- und Neunsilbern sind etwa zu gleichen Teilen Sieben- und Zehnsilber gelagert. Die übrigen Zeilen können als Ausnahmen betrachtet werden. Durch Beachtung der Synalöphe-Möglichkeiten könnte man gewisse Verschiebungen zwischen den Sieben- bis Zehnsilbern vornehmen, doch würden sich die Verhältnisse keinesfalls so weit verändern, daß nur noch Acht- und Neunsilber übrigbleiben. Aus diesem Grund möchte ich anders als bei den isosyllabischen Dichtungen davon Abstand nehmen, die Silbenzahlen zu „manipulieren“, weil man einfach nicht entscheiden kann, wo die Synalöphe angewendet worden sein könnte und wo nicht. Generell muß man festhalten, daß sich die Variationsbreite der Gesamtstatistik auch in den Strophen widerspiegelt. Nur wenige Vierzeiler haben in allen vier Versen dasselbe Silbenmaß:

133	<i>uluy yinčü-lüg toor-larta :</i>	5+3	(8)
134	<i>ordu qarşı-lar bolmiş-in :</i>	5+3	(8)
135	<i>urü tngri-lär olar-ta :</i>	5+3	(8)
136	<i>oyun ädizü turmiş-in ::</i>	5+3	(8),
oder:			
141	<i>ol y(a)ruq-larta köp qalın :</i>	5+3	(8)
142	<i>uluy tuuy kušatri pr-a-lar :</i>	3+5	(8)
143	<i>olar-niing içintä ülgüsüz :</i>	5+3	(8) (Synalöphe)
144	<i>ontin singarqı burxan-lar ::</i>	5+3	(8),
oder:			
110	<i>birär ärdini munčuq-tin :</i>	5+3	(8)
111	<i>bir-intä mingär yruq-lar :</i>	3+5	(8)
112	<i>birtäm uz körü qaninčsüz :</i>	3+5	(8)
113	<i>birgärü yaltrıyü ünär-lär ::</i>	3+5	(8) (Synalöphe)
oder:			
49	<i>'äng'ilki kim qayu tinly-lar :</i>	3+3+3	(9)
50	<i>ämğäklig sansar-qa qorqsar-lar :</i>	3+3+3	(9)
51	<i>ärtiğü mängilig uluš-ta :</i>	3+3+3	(9)
52	<i>ärgülük tap-ları bolsar-lar ::</i>	3+3+3	(9),
oder:			
94	<i>qamtıqı munı täg saqınč-ıy :</i>	3+3+3	(9)
95	<i>älqu ödtä qolulap saqınsar :</i>	3+3+3	(9) (Synalöphe)
96	<i>abıta burxan uluš-inta :</i>	5+4	(9)
97	<i>adırtlıy otıyraq tuyar-lar ::</i>	3+3+3	(9).

Regelmäßig abwechselnd ist der folgende Vierzeiler gebaut:

226	<i>yitinč kin-ki ödtäki :</i>	4+3	(7)
227	<i>yirtinčü-täki tinly-lar :</i>	5+3	(8)
228	<i>yig üstünki burxan-ıy</i>	4+3	(7)
229	<i>yintäm körgäli küsäsär ::</i>	5+3	(8).

Text D 1 (*Samantabhadracaryāprañidhāna*-Nachdichtung) ist auch nur z. T. überliefert. 116 vollständig erhaltene Zeilen ergeben ein ähnliches Verteilungsbild:

Anzahl der Silben	11	12	13	14
Anzahl der Verse	13	44	46	13
Prozent	11,2	37,9	39,7	11,2

Ein Teil der Dreizehnsilber ließe sich durch Synalöphe u. a. als Zwölfsilber deuten, doch wird man dem wahren Charakter der Dichtung nicht gerecht



werden. Vielmehr scheint ein bewußter Wechsel vorzuliegen. Zumindest in der Tendenz wird dabei das Bestreben deutlich, in einer Strophe regelmäßig entweder Zwölf- oder Dreizehnsilber anzuwenden. Es gibt aber auch eine beträchtliche Zahl von Strophen mit gemischtem Aufbau. In zwei Strophen dürften Elfsilber dominieren (Str. 5, 13), ebenfalls in zwei Vierzeilern Vierzehsilber (Str. 57, 50). Strophen mit überwiegenden (oder ausschließlichen) Zwölfsilbern sind 1, 2, 3, 56, 58, 48, solche mit Dreizehnsilbern 43, 44, 45, 55, 60, 61. In folgenden Strophen findet ein geordneter Wechsel statt: 34 (13-12-12-13), 41 (13-13-12-12), 59 (12-14-12-14), 50 (13-14-14-13), 62 (13-12-12-14[>13]). Die anderen Strophen bieten ein gemischteres Bild der Anordnung.

Bei den Elfsilbern ist die häufigste Taktgliederung 4+3+4. Die Verse mit 12 Silben folgen vorwiegend der Gliederung 4+4+4 oder 4+3+5. Im Falle der Dreizehnsilber ist die Takteinteilung 4+4+5 überwiegend. Die 14silbigen Verse sind hauptsächlich in 5+4+5, 5+5+4 oder 4+5+5 gegliedert.

Möglichkeiten zur Synalöphe bietet der Text an zahlreichen Stellen. In Str. 55 hätte man ohne Realisierung der Silbenreduzierung einen 15silbigen Vers. Da solche im ganzen Text sonst nicht vorkommen, habe ich der Silbenzählung in diesem Fall die Synalöphe zugrunde gelegt:

<i>alp biliglig</i>		<i>ïduq qutluq</i>		<i>mančuširi tæg</i>	:	4+4+5=13
<i>ayayuluq</i>		<i>tolpï tözün</i>		<i>bodis(a)t(a)v tæg</i>	:	4+4+5=13
<i>alqu ödtä</i>		<i>olar-qa iyin</i>		<i>ögrätinqü üčün</i>	:	4+4+5=13 (!)
<i>amtï muna</i>		<i>buyan-larimïn</i>		<i>ävirür-mn</i>	:	4+5+4=13.

Zu weiteren Textbeispielen vgl. S. 128 ff., 145 ff.

Die wenigen sicher zu lesenden Zeilen des Textes F 1 (vgl. S. 198 f.) ergeben folgendes Bild über die Silbenverteilung:

Anzahl der Silben	7	8	9	10
Anzahl der Verse	5	7	4	1 = 17.

Auf Grund dieser Relationen ist man berechtigt, das Gedicht zu den Texten mit wechselnden Silbenmaßen zu stellen. Dabei wäre der eine Zehnsilber zu eliminieren oder als Ausnahme zu betrachten.

Der Text F 2 (BT XIII Nr. 15) ist ein vollständiges Gedicht von 16 Vierzeilern:

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	12
Anzahl der Verse	2	32	19	7	1	1	2
Prozent	3,1	50	29,6	10,9	1,6	1,6	3,1

Aus dieser Verteilung ergibt sich die Schlußfolgerung, daß dieses Gedicht wie F 1 um die Silbenmaße 7—8—9 zentriert ist, aber mit deutlicher Dominanz der Siebensilber.

Es kommt nur eine Strophe vor, wo die vier Zeilen dasselbe Silbenmaß haben: (41—44)

<i>tuđmaç talqan buşi-lïγ :</i>	4+3
<i>tul qunçuy-lar ärmäz mü :</i>	4+3
<i>tuşmaq üzä dintar-qa :</i>	4+3
<i>toldi anïng küsüş-i :</i>	4+3

In einigen Strophen überwiegen die Sieben- oder die Achtsilber:

<i>anïn amtï upasi-lar-a ·</i>	4+4	
<i>ança-q(i)y-a säring-lär ·</i>	4+3	
<i>atï ködrülmiş nomlamış-i ·</i>	4+4	
<i>adruq bo nomuy tïnglang-lar ::</i>	5+3	(1—4)

oder:

<i>ot-luy oprï äv barq ol :</i>	4+3	
<i>oγul qïz tïgm-ä bay çuy ol :</i>	5+3	
<i>ol anï täg sav-lar-ta :</i>	4+3	
<i>osal sïmday bolmanglar ::</i>	4+3	(25—28)

oder:

<i>burxan qut-i küsüş-lüg :</i>	4+3	
<i>boz bulit-ïγ ördülü :</i>	4+3	
<i>buşi-lïγ yaγmur-uy yaγıdsar</i>	3+3+3	
<i>bodi kqngül törüyür ::</i>	4+3	(33—36).

Der Text F 3 (BT XIII Nr. 16) bietet ein ganz ähnliches Bild.

Anzahl der Silben	7	8	9	10	11
Anzahl der Verse	16	16	5	3	1 = 41
Prozent	39	39	12,2	7,3	2,4

Es kommen nur Strophen mit gemischten Versen vor, u. a.:

<i>ig aγrïγ-lar küçätip ·</i>	4+3	(7)
<i>inçsirüdsär-lär ät'özüg ·</i>	5+3	(8)
<i>isig tïni kızılip ·</i>	4+3	(7)
<i>ï iγaç täg qamïlur ·</i>	4+3	(7) (13—16),

oder:

<i>yaγuru tuymış yigid-lär ·</i>	5+3	(8)
<i>yarsinçïγ yavïz ölüm-kä ·</i>	5+3	(8)
<i>yaşıp yupanip ozγu yoq ·</i>	5+3	(8)
<i>yrliγ bilmäz yaγï-qa ·</i>	4+3	(7) (17—20).

Eine stärkere Dominanz der Siebensilber ist in F 4 (*BT* XIII Nr. 17) zu verzeichnen:

Anzahl der Silben	6	7	8	
Anzahl der Verse	1	10	4	= 15
Prozent	6,6	66,7	26,7	

Der erste Vierzeiler besteht nur aus Siebensilbern (4+3), der Text wurde S. 201 gegeben. Der zweite Vierzeiler hat die Abfolge 7—8—8—7, der dritte 8—7—7—6. Von der letzten Strophe sind nur die drei ersten Zeilen erhalten: 7—8—7.

Im Text F 6 (*BT* XIII Nr. 35) sind von den 10 vollständigen Zeilen 5 Achtsilber (=50%), 4 Neunsilber (=40%) und 1 Siebensilber (=10%).

Für den Text G 2 kann die folgende Statistik Aufschluß über die Silbenverhältnisse geben:

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	
Anzahl der Verse	3	20	27	11	3	3	= 67 Zeilen
Prozent	4,5	29,9	40,2	16,4	4,5	4,5	

Die meisten Verse haben 8 Silben, gefolgt von Siebensilbern und Neunsilbern. Die restlichen Zeilen bilden Ausnahmen.

Die Verteilung der Silbenmaße innerhalb der Strophen ist nur in einigen Fällen regelmäßig:

<i>antay qilmış qilinçim</i>	4+3	(7)	
<i>arımaz ärsär : anaçim</i>	5+3	(8)	
<i>aviş tamu qanta ärsär</i>	4+4	(8)	
<i>[an]ta tolu turayın</i>	4+3	(7)	(Str. 7),

oder:

<i>qum tög tälüm yazuqumın :</i>	4+4	(8)	
<i>qopdın singar tälmirip</i>	4+3	(7)	
<i>godä çökä olurup</i>	4+3	(7)	
<i>qoçuru kşanti qilur :mn</i>	3+5	(8)	(Str. 8).

Für den Text *ETŞ* 10 (I 1) hat bereits R. R. ARAT eine Silbenstatistik gegeben.<sup>96</sup> An wenigen Stellen schlage ich eine andere Zählung vor, so daß sich das folgende Bild geben läßt:

Anzahl der Silben	8	9	10	11	12	13	14	
Anzahl der Verse	4	37	138	86	17	4	2	= 288
Prozent	1,4	12,9	47,9	29,8	5,9	1,4	0,7	

<sup>96</sup> *ETŞ* S. 80—83.

Richtig stellte ARAT fest: „ağırılık merkezi 10—11 hecelerde toplanmıştır.“<sup>97</sup> Wie auch bei anderen Gedichten dieser Gruppe möchte ich keine Synalöphemöglichkeiten für die Änderung der Silbenzahlen in Anspruch nehmen. Zweifellos ließen sich etliche Elfsilber auf diese Weise auch als Zehnsilber rechnen.

Von ARAT nicht bemerkt wurde die wenn auch nur sporadisch auftretende Halbversalliteration (vgl. S. 361 f.). Die hohe Zahl der Zehnsilber mit ihrer überwiegenden Gliederung in 5+5 vermittelt den Eindruck einer intendierten Ausgewogenheit zwischen den beiden Vershälften. In den Strophen mit überdurchschnittlich großem Anteil von Fremdwörtern ist der zweite Halbvers oftmals die uig. Erklärung des skr. Begriffs oder Namens:

(158) <i>čandana-širi</i>	<i>čindan ülüg-lüg ·</i>	5+5 (10)
(200) <i>p(a)rama-arða</i>	<i>čin yig yörüg-lüg ·</i>	5+5 (10)
(201) <i>pari-višuṭi tözi</i>	<i>ariḡ süzük ·</i>	5+6 (11)
(202) <i>baγ qoşuy tıgli</i>	<i>kkir yuqlunmaq-siz ·</i>	5+5 (10)
(203) <i>padm-a-čiyoda</i>	<i>linxu-a yaltrıq-lıy ·</i>	5+5 (10)
(204) <i>bar käl qılmaq-lıy</i>	<i>bügülänmäk-i ·</i>	5+5 (10)
(205) <i>barča-qa asiγ-lıy</i>	<i>ađ manggal bolmiş ·</i>	6+5 (11)

oder:

(211) <i>dani-širişdi</i>	<i>baylar ornay-i ·</i>	5+5 (10)
(212) <i>darta-včir-a</i>	<i>bäk qatıy všir ·</i>	5+5 (10)
(213) <i>datu yuş-nung</i>	<i>ađi manggal-i ·</i>	5+5 (10)
(214) <i>današiri atly</i>	<i>äd tavar qutluy ·</i>	6+5 (11).

Die Zwölfsilber, die in anderen Verstexten eine Taktgliederung 4+4+4 haben, bestehen hier meist aus zwei gleichlangen Vershälften: 6+6.

(14) <i>šakimuni atly</i>	<i>uyan-lar ärši-si ·</i>	6+6 (12)
(18) <i>yavalmaz täprämaz</i>	<i>yangi arıy v(a)šir ·</i>	6+6 (12)
(37) <i>köpirdü yaşarđu</i>	<i>üklidü udači ·</i>	6+6 (12)
(57) <i>topulup örünčsüz</i>	<i>bärk yigi arıy-ıy ·</i>	6+6 (12)
(86) <i>amoga-taşını</i>	<i>quruy-suz kördäči ·</i>	6+6 (12)
(102) <i>nirvan-lıy oruq-ta</i>	<i>ädgüti ornašmiş ·</i>	6+6 (12)
(138) <i>sudani başdınglıy</i>	<i>ädgü 'ärän-lär-ning ·</i>	6+6 (12)
(188) <i>nata umuy inay</i>	<i>bolyali udači ·</i>	6+6 (12)
(228) <i>soq-a umuy inay</i>	<i>bolyali umaq-tin ·</i>	6+6 (12)
(277) <i>köp-nüng asiγ-inta</i>	<i>tutči ävrildäči ·</i>	6+6 (12).

<sup>97</sup> ETŞ S. 83.

Diese Besonderheit stützt die Ansicht, daß der Dichter bestrebt war, möglichst Verse mit zwei gleichlangen Hälften zu bilden. In gewissem Sinne trifft dies auch auf die Verse mit ungeraden Silbenzahlen (9 und 11) zu, wo allerdings der 1. Halbvers meist die höhere Silbenanzahl aufweist (5+4, 6+5).

Im Text I 3 (*BT* XIII Nr. 20.1—45) überwiegt wieder eine etwa gleiche Verteilung von Sieben- und Achtsilbern:

Anzahl der Silben	7	8	9	10	
Anzahl der Verse	17	17	7	3	= 44 Verse
Prozent	38,6	38,6	15,9	6,8	

Hier eine Übersicht über den Aufbau der Verse:

(2—5)	4+3 (7)	(6—9)	4+3 (7)	(10—13)	5+3 (8)
	4+3 (7)		5+3 (8)		3+3+3 (9)
	4+4 (8)		4+3 (7)		5+3 (8)
	6+4 (10)		4+3 (7)		4+4 (8)
(14—17)	4+3 (7)	(18—21)	5+3 (8)	(22—25)	4+3 (7)
	5+3 (8)		4+3 (7)		(4)+3 (7?)
	4+3 (7)		4+3 (7)		5+3 (8)
	5+3 (8)		5+3 (8)		(5)+3 (8?)
(26—29)	4+3 (7)	(30—33)	4+3 (7)	(34—37)	5+3 (8)
	5+3 (8)		4+3 (7)		5+3 (8)
	5+4 (9)		5+3 (8)		5+3 (8)
	6+3 (9)		3+3+3 (9)		7+3 (10)
(38—41)	5+3 (8)	(42—45)	4+3 (7) [oder: 6+3]		
	3+3+3 (9)		3+3+3 (9)		
	7+3 (10)		4+3 (7)		
	5+4 (9)		4+3 (7).		

Man kann daraus entnehmen, daß keine Strophe absolut gleichförmig gebaut ist. In einigen besteht allerdings eine Symmetrie (7—8—7—8) oder (8—7—7—8).

Für den Text I 4 (*BT* XIII Nr. 21) kann man konstatieren, daß die meisten Verse Neun- oder Achtsilber sind:

Anzahl der Silben	7	8	9	10	12	13	
Anzahl der Verse	11	25	27	9	1	1	= 74 Verse
Prozent	14,9	33,8	36,5	12,1	1,4	1,4	

Auch für diesen Text sei eine Übersicht über die Struktur der einzelnen Verse gegeben:

(3—6)	—	(7—10)	4+4 (8)	(11—14)	3+3+3 (9)
	5+3 (8)		5+3 (8)		3+3+3 (9)
	4+3 (7)		5+3 (8)		4+4 (8)
	10+3 (13)		5+4 (9)		5+3 (8)
(15—18)	5+3 (8)	(19—22)	6+4 (10)	(23—26)	4+3 (7)
	—		5+3 (8)		4+4 (8)
	7+3 (10)		6+3 (9)		6+3 (9)
	—		6+3 (9)		5+4 (9)
(27—30)	4+4 (8)	(31—34)	5+3 (8)	(35—38)	4+4 (8)
	6+4 (10)		5+3 (8)		5+3 (8)
	4+5 (9)		3+3+4 (10)		5+3 (8)
	4+4 (8)		5+4 (9)		4+4 (8)
(39—42)	6+6 (12)	(43—46)	3+3+3 (9)	(47—50)	5+4 (9)
	4+3 (9)		3+3+3 (9)		7+3 (10)
	4+4 (8)		5+3 (8)		5+4 (9)
	5+5 (10)		3+3+3 (9)		5+4 (9)
(51—54)	4+3 (7)	(55—58)	4+3 (7)	(59—62)	4+3 (7)
	4+3 (7)		5+3 (8) [?]		—
	4+3 (7)		6+3 (9)		6+3 (9)
	5+3 (8)		—		—
(63—66)	4+3 (7)	(67—70)	3+3+3 (9)	(71—74)	5+3 (8)
	—		—		—
	6+3 (9)		5+3 (8)		6+4 (10)
	—		—		6+3 (9)
(75—78)	5+5 (10)	(79—82)	6+3 (9)	(83—86)	5+4 (9)
	5+4 (9)		4+4 (8)		5+4 (9)
	6+4 (10)		4+4 (8)		4+5 (9)
	4+5 (9)		3+3+3 (9)		5+4 (9).

(Anm.: In dieser Tabelle habe ich *ym*' stets zweisilbig gerechnet.) Neben einigen Strophen mit symmetrischer Reihenfolge kommen zwei Vierzeiler vor, die in allen Zeilen dieselbe Silbenzahl haben, nicht aber dieselbe Taktgliederung: (35—38) und (83—86) (die Texte werden S. 233, 234 gegeben).

Der Text I 5 (*BT* XIII Nr. 26) besteht im Kern zu fast gleichen Teilen aus Neun- und Zehnsilbern:

Anzahl der Silben	8	9	10	11	12	13
Anzahl der Verse	2	6	5	2	1	1.

Da von 17 Versen schon 6 periphere Silbenmaße (8, 11, 12, 13) aufweisen, stellt sich die Frage, ob dieser Text nicht zu denjenigen gehört, wo die Silbenzahl ohne Bedeutung ist. Da jedoch vorerst keine weiteren Stücke dieser Hs. zu erwarten sind, kann auch keine sichere Antwort gegeben werden. Die Verse zeigen folgenden Aufbau:

( -1)	(nicht erhalten)	(2-5)	5+4	(9)	(6-9)	4+5	(9)
	(nicht erhalten)		8+3	(11)		6+3	(9)
	(nicht erhalten)		6+3	(9)		7+3	(10)
	6+3	(9)	5+3	(8)		5+5	(10)
(10-13)	6+4	(10)	(14-17)	6+3	(9)		
	6+6	(12)		6+4	(10)		
	5+3	(8)		6+(4)	(10?)		
	7+4	(11)			(13).		

Für *ETS* Nr. 17 (hier: Text I 9) hatte R. R. ARAT eine Silbenstatistik gegeben.<sup>98</sup> Wenn man jedoch berücksichtigt, daß in 3d *mini* offensichtlich vom Abschreiber vergessen wurde, daß in 1a *š(u)lok* zweisilbig zu lesen ist, daß in 1c bei ARAT ein Lesefehler vorliegt (statt *munung*: *munī tīg*), kommt man zu folgender Aufstellung:

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10
Anzahl der Verse	1	5	9	2	3
Prozent	5	25	45	10	15.

(Anzumerken wäre, daß ARAT zwar von 20 Versen ausgeht, nach seiner Statistik jedoch 21 vorliegen müßten.)

Wie man nachfolgender Tabelle entnehmen kann, herrscht zwar innerhalb der einzelnen Strophen eine gewisse Harmonie, doch variieren die Silbenmaße auch. In keiner Strophe findet sich alle vier Zeilen hindurch dasselbe Maß.

(1a-d)	4+3	(7)	(2a-d)	3+5	(8)	(3a-d)	5+3	(8)
	5+3	(8)		5+3	(8)		4+3	(7)
	3+5	(8)		5+3	(8)		4+3	(7)
	3+5	(8)		3+4	(7)		3+(4)	(7?)

<sup>98</sup> *ETS* S. 173.

(4a—d)	5+4	(9)	(5a—d)	7+3	(10)
	5+5	(10)		4+5	(9)
	4+6	(10)		3+5	(8)
	2+4	(6)		3+5	(8).

Für Str. 5 ließe sich noch eine stärkere Symmetrie erreichen, wenn man die mögliche Synalöphe in 5a *nizvanilarqa ayuqup* berücksichtigen würde.

Der zweite Teil der *BT III*-Handschrift (Text I 10) enthält zwei *Maitreya*-Dichtungen sowie den Anfang einer dritten. Für alle trifft die folgende Silbenverteilung zu (230 Verszeilen):

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	17	19
Anzahl der Verse	4	22	41	74	46	19	7	4	7	3	2	1
Prozent	1,7	9,6	17,8	32,2	20	8,3	3	1,7	3	1,3	0,9	0,5

Im folgenden soll nun der vollständige *Maitreya*-Lobpreis (*BT III*, 869—1046) untersucht werden. Für die 168 Zeilen (21 Doppelvierzeiler) sieht die Verteilung wie folgt aus:

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Anzahl der Verse	3	17	32	64	33	9	6	1	2	1
Prozent	1,8	10,1	19	38	19,6	5,4	3,6	0,6	1,2	0,6

Unter den Sieben- bis Zehnsilbern, die zusammen 86,7% ausmachen, dominieren eindeutig die Neunsilber, gefolgt zu gleichen Teilen von Acht- und Zehnsilbern.

An dieser Stelle folge eine Übersicht über die einzelnen Versstrukturen (dabei beziehe ich mich auf die Doppelvierzeiler 1—21: 1=869—875, 2=878—885, 3=888—895, 4=898—904, 5=907—913, 6=916—922, 7=925—932, 8=935—941, 9=944—949, 10=952—958, 11=960—966, 12=969—975, 13=977—983, 14=989—991, 15=993—998, 16=1000—1006, 17=1008—1013, 18=1015—1022, 19=1024—1030, 20=1032—1037, 21=1039—1046):

	1)		2)		3)		4)		5)
3+4	(7)	5+4	(9)	6+3	(9)	5+4	(9)	6+3	(9)
5+3	(8)	5+4	(9)	5+4	(9)	5+7	(12)	6+4	(10)
4+3	(7)	5+4	(9)	5+5	(10)	6+4	(10)	6+4	(10)
4+3	(7)	6+4	(10)	6+4	(10)	4+5	(9)	6+4	(10)
4+2	(6)	8+4	(12)	8+6	(14)	6+4	(10)	4+4	(8)
5+6	(11)	4+5	(9)	3+7	(10)	6+5	(11)	7+3	(10)
5+6	(11)	9+6	(15)	5+7	(12)	5+3	(8)	4+9	(13)
6+4	(10)	4+5	(9)	6+5	(11)	5+3	(8)	3+3+3	(9)



6)	7)	8)	9)	10)
5+6 (11)	5+7 (12)	6+3 (9)	4+3 (7)	4+3 (7)
6+3 (9)	7+3 (10)	7+3 (10)	4+3 (7)	4+3 (7)
6+3 (9)	7+3 (10)	5+4 (9)	4+6 (10)	7+3 (10)
5+3 (8)	6+3 (9)	7+3 (10)	3+3+3 (9)	3+3+3 (9)
5+3 (8)	6+3 (9)	4+4+3 (11)	4+3 (7)	5+4 (9)
5+3 (8)	4+6 (10)	4+3 (7)	4+3 (7)	4+4 (8)
4+3 (7)	9+3 (12)	5+4 (9)	6+4 (10)	6+4 (10)
7+3 (10)	7+3 (10)	6+3 (9)	6+3 (9)	6+3 (9)
11)	12)	13)	14)	15)
5+3 (8)	6+3 (9)	6+3 (9)	4+3 (9)	5+3 (8)
6+3 (9)	6+3 (9)	6+3 (9)	6+3 (9)	6+3 (9)
5+3 (8)	5+3 (8)	4+3 (8)	5+3 (7)	5+3 (8)
3+3+3 (9)	5+3 (9)	4+3+3 (8)	3+3+3 (10)	5+3 (9)
6+4 (10)	5+3 (10)	4+4+3 (8)	5+3 (11)	6+4 (8)
5+4 (9)	4+3 (9)	5+5 (7)	4+3 (10)	6+4 (7)
5+3 (8)	3+3+3 (8)	3+3+3 (9)	5+3 (9)	6+3 (8)
7+4 (11)	3+3 (6)	4+3 (7)	6+4 (7)	6+4 (10)
16)	17)	18)		
5+3 (8)	5+5 (10)	3+3+3 (9)		
6+3 (9)	4+5 (9)	6+3 (9)		
3+3+3 (9)	3+3+3 (9)	5+3 (8)		
5+3 (8)	5+4 (9)	10+4 (14)		
5+4 (9)	5+4 (9)	4+4 (8)		
5+3 (8)	5+3 (8)	3+3+3 (9)		
3+4+3 (10)	3+3+3 (9)	3+3+3 (9)		
5+4 (9)	5+4 (9)	6+3 (9)		
19)	20)	21)		
4+3+3 (10)	3+3+3 (9)	5+3+3 (11)		
4+5 (9)	6+3 (9)	3+3+3 (9)		
5+4 (9)	4+5 (9)	4+3 (7)		
5+3 (8)	7+3 (10)	6+3 (9)		
5+4 (9)	5+3 (8)	5+3 (8)		
3+3+3 (9)	4+2 (6)	5+3 (8)		
5+3 (8)	5+3 (8)	3+3+3 (9)		
4+5+3 (12)	6+3 (9)	6+3 (9)		

Neben Strophen mit fast isosyllabischen Verszeilen (z. B. 2, 5, 15) stehen solche mit recht unterschiedlichem Versbau (z. B. 2, 5, 13).

Es ist interessant, daß ein anderer *Maitreya*-Lobpreis (Text I 11, *BT* XIII Nr. 19) ähnliche Versstrukturen wie I 10 aufweist.

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	12	
Anzahl der Verse	1	5	8	21	8	8	1 = 52 Verse	
Prozent	1,9	9,6	15,4	40,4	15,4	15,4	1,9	

Diesmal dominieren die Neunsilber unter Sieben- bis Elfsilbern, welche letztere in annähernd gleicher Häufigkeit vorkommen. Eine Übersicht über die Versstrukturen vermittelt die folgende Tabelle:

(35—38)	5+4	(9)	(39—42)	4+5	(9)	(43—46)	4+3	(7)
	—			4+3	(7)		5+4	(9)
	5+3	(8)		6+5	(11)		4+3+3	(10)
	7+3	(10)		5+4	(9)		4+3+4	(11)
(47—50)	6+3	(9)	(51—54)	5+3	(8)	(55—58)	6+3	(9)
	7+3	(10)		3+3	(6)		5+3	(8)
	7+5	(12)		5+4	(9)		6+5	(11)
	5+4	(9)		6+3	(9)		5+3+3	(11)
(59—62)	4+3	(7)	(63—66)	4+3+4	(11)	(...)		
	5+3	(8)		3+7	(10)			
	5+5	(10)		6+3	(9)			
	5+3	(8)		6+3	(9)			
(78—81)	6+3	(9)	(82—85)	3+3+3	(9)	(86—88)	3+3+3	(9)
	3+3+3	(9)		5+6	(11)		5+6	(11)
	3+3+3	(9)		5+3	(8)		—	
	3+5	(8)		4+5	(9)		(nicht erhalten)	

Vom Text J 7 (*BT* XIII Nr. 33) sind nur 11 Zeilen vorhanden: 1 Achtsilber, 3 Neunsilber, 6 Zehnsilber (54,6%) und 1 Elfsilber. Vier Zehnsilber haben die Struktur 6/3+3+4, einer 4+3+3, die letzte Zeile (vermutlicher Zehnsilber) ist unklar. Da der Textumfang stark begrenzt ist, muß die Aussage zunächst eine Hypothese bleiben, es handele sich hier um ein Gedicht mit überwiegenden Zehnsilbern.

Überwiegend Acht- und Neunsilber hat der Text L 1 (*BT* XIII Nr. 1). 53 vollständige Zeilen verteilen sich wie folgt: 4 Siebensilber, 20 Achtsilber (37,7%), 14 Neunsilber (26,4%), 7 Zehnsilber (13,2%), 6 Elfsilber (11,3%), 2 Zwölfsilber. Nur wenige Vierzeiler sind zur Gänze bewahrt, deshalb seien als Beispiele der Versstrukturen in der Strophe nur die folgenden genannt:

(1—4)	3+3+3 (9)	(21—24)	5+3 (8)	(25—28)	5+4 (9)
	5+3 (8)		5+3 (8)		4+3 (7)
	4+4 (8)		4+4 (8)		5+5 (10)
	3+3+3 (9)		5+4 (9)		4+3 (7)
(41—44)	5+4 (9)	(109—112)	5+5 (10)	(113—116)	5+3 (8)
	5+3+4 (12)		—		5+3 (8)
	3+3+3 (9)		5+3 (8)		4+5 (9)
	3+4 (7)		3+3+3 (9)		5+3 (8).

Da der Text L 2 (*BT* XIII Nr. 2) nur 20 vollständige Zeilen hat, die Aussagen über die Silbenanzahl gestatten, sollten die Angaben zu diesem Werk behutsam behandelt werden. Aus der Aufteilung der 20 Verse in 7 Neunsilber (35%), 5 Zehnsilber (25%), 3 Achtsilber (15%), 3 Elfsilber und 2 Siebensilber ergibt sich eine Dominanz der Neunsilber. In den Strophen wechseln die unterschiedlichen Silbenmaße:

(25—28)	5+5 (10)	(29—32)	3+3+3 (9)	(37—40)	3+3+3 (9)
	4+3+3 (10)		3+4+3 (10)		5+3 (8)
	4+3 (7)		3+3+? (?)		6+4 (10)
	4+4+3 (11)		5+3+3 (11)		3+3+3 (9)
(41—44)	4+3 (7)	(45—48)	3+3+3 (9)		
	6+3 (9)		5+3 (8)		
	6+3 (9)		3+5+3 (11)		
	5+3 (8)		6+3 (9)		

In dem inhaltlich parallelen Text L 3 (*BT* XIII Nr. 3) können die 42 vollkommen erhaltenen Zeilen folgenden Silbenmaßen zugeordnet werden: 19 Achtsilber (45,2%), 15 Neunsilber (35,7%), 4 Zehnsilber (9,5%), 3 Siebensilber (7,1%), 1 Elfsilber (2,4%). Es gibt zwei isosyllabische Strophen:

(47—50)	<i>asanki-larim-ni toşyurup</i> [:]	6+3 (9)
	<i>alqu-ni bildäçi bolmış-ta</i> :	3+3+3 (9)
	<i>rasiyan-liş nomluş tađiş-in</i> :	4+5 (9)
	<i>aşnu-ča birgäy-mn sizlärkä</i> ::	3+3+3 (9) und
(77—80)	<i>küsänçiq iduq körklüg-i</i> :	3+5 (8)
	<i>küdän qilip mu qotđung sn</i> :	5+3 (8)
	<i>körgüsüz yaviz öng ar-a</i> :	5+3 (8)
	<i>körä qilip mu yatđing sn</i> ::	5+3 (8).

Für alle vollständigen Vierzeiler gilt:

(21—24)	4+3	(7)	(25—28)	4+3	(7)	(29—32)	5+3	(8)
	5+5	(10)		4+5	(9)		3+3+3	(9)
	3+3+3	(9)		4+4	(8)		4+2+3	(9)
	3+5	(8)		5+3	(8)		3+2+3	(8)
(47—50)	6+3	(9)	(51—54)	5+3	(8)	(65—68)	5+3	(8)
	3+3+3	(9)		4+3+3	(11)		4+5	(9)
	4+5	(9)		5+3	(8)		4+3+3	(10)
	3+3+3	(9)		—			—	
(69—72)	3+3+3	(9)	(73—76)	5+3	(8)	(77—80)	3+5	(8)
	5+3	(8)		5+3	(8)		5+3	(8)
	7+3	(10)		3+3+3	(9)		5+3	(8)
	5+3	(8)		3+3+3	(9)		5+3	(8)

L 4 (*BT* XIII Nr. 4) hat folgenden Aufbau: Von 56 Zeilen sind nur 34 so weit vollständig, daß sie Aufschluß über die Versstruktur geben können. Von diesen sind 14 Achtsilber (41,2%), 9 Neunsilber (26,5%), 6 Siebensilber (17,6%), 4 Sechssilber (11,7%) und 1 Zehnsilber (2,9%). Zur Taktgliederung gebe ich folgende Übersicht:

(1—3)	(nicht erhalten)	(4—7)	3+5	(8)	(8—11)	—		
	—		5+3	(8)		—		
	4+5	(9)	3+3+3	(9)		4+3	(7)	
	6+3	(9)	—			6+4	(10)	
(12—14)	5+3	(8)	(16—19)	—	(20—23)	3+3+3	(9)	
	3+3+2	(8)		4+3	(7)	5+3	(8)	
	—			5+3	(8)	3+5	(8)	
	5+3	(8)		6+3	(9)	5+3	(8)	
(24—27)	5+3	(8)	(32—35)	4+3	(7)	(46—49)	3+3+2	(8)
	3+5	(8)		3+3	(6)		4+3	(7)
	—			3+3+3	(9)		—	
	—			—			—	
(50—53)	6+3	(9)	(54—56)	4+3	(7)			
	—			4+2	(6)			
	4+3	(7)		2+4	(6)			
	—			(nicht erhalten).				

M 1 (*BT* XIII Nr. 5) steht dem Text L 4 formal sehr nahe. Auf die inhaltlichen Parallelen bin ich in der Textedition eingegangen.<sup>99</sup> Von 71 vollständigen Zeilen sind 29 Achtsilber (40,8%), 19 Neunsilber (26,8%), 14 Sie-

<sup>99</sup> *BT* XIII Nr. 5. Einleitung.

bensilber (19,7%), 5 Zehnsilber (7%), 2 Sechssilber (2,8%), 1 Elfsilber (1,4%) und 1 Zwölfsilber. Übersicht über die Versstruktur:

(3-6)	4+3+3 (10)	(7-10)	3+3+3 (9)	(11-14)	4+3 (7)
	—		—		—
	4+3 (7)		5+3 (8)		5+3 (8)
	3+5 (8)		—		—
(15-18)	3+3+3 (9)	(19-22)	3+3+3 (9)	(23-26)	5+3 (8)
	—		3+5+3 (11)		7+5 (12)
	5+3 (8)		6+3 (9)		3+5 (8)
	6+2 (8)		5+3 (8)		4+3+3 (10)
(212-215)	4+3 (7)	(224-227)	3+3+2 (8)	(228-231)	6+4 (10)
	4+3 (7)		[4+3 (8)]		—
	3+3+3 (9)		5+3 (8)		4+3 (7)
	—		—		—

Der Text N (*BT* XIII Nr. 12) ist recht gut erhalten. Von 223 Zeilen kommen 151 gut bewahrte Verse in Frage. Über die Silbenverteilung in ihnen gibt die nachfolgende Tabelle Auskunft:

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	12	14
Anzahl der Verse	2	34	45	38	15	11	3	3
Prozent	1,3	22,5	29,8	25,2	9,9	7,3	2	2

Unter den Sieben- bis Elfsilbern, den häufigsten Verstypen, stellen auch hier die Achtsilber den größten Anteil.

Über die Versstruktur im einzelnen gebe ich folgende Übersicht:

(11-17)	(18-23)	(24-27)
—	5 + 4 (9)	4 + 3 (7)
3 + 5 (8)	4 + 3 (7)	4 + 4 (8)
4 + 3 (7)	4 + 3 (7)	3 + 6 (9)
3 + 3 (6)	4 + 4 (8)	7 + 3 (10)
5 + 2 (7)	3 + 2 + 4 (9)	
3 + 3 + 4 (10)	6 + 3 (9)	
5 + 3 (8)		
(28-33)	(34-39)	(40-43)
4 + 4 (8)	4 + 3 (7)	4 + 3 (7)
4 + 3 (7)	4 + 3 (7)	5 + 3 (8)
4 + 4 (8)	5 + 3 (8)	5 + 4 (9)
3 + 3 + 3 (9)	4 + 3 (7)	4 + 3 (7)
6 + 4 (10)	3 + 3 + 4 (10)	
6 + 3 (9)	4 + 4 + 3 (11)	

(44—49)	(50—55)	(56—57)
4 + 5 (9)	5 + 3 (8)	5 + 4 (9)
5 + 3 (8)	6 + 3 (9)	3 + 4 + 4 (11)
[3 + 3 + 3 (9)]	3 + 3 + 5 (11)	
5 + 3 (8)	5 + 4 (9)	(58—62)
5 + 4 (9)	3 + 3 + 4 (10)	5 + 3 (8)
5 + 3 (8)	5 + 4 (9)	4 + 3 (7)
		5 + 3 (8)
		4 + 3 + 5 (12)
		3 + 3 + 3 (9)
(63—70)	(71—72)	(75—79)
(14)	5 + 3 (8)	(14)
(14)	5 + 3 (8)	3 + 3 + 3 (9)
(12)	(73—74)	8 + 3 (11)
(11)	4 + 3 (7)	8 + 3 (11)
(10)	4 + 3 + 3 (10)	4 + 6 (10)
(12)		
(10)		
3 + 3 + 5 (11)		
(80—83)	(84—87)	(88—89)
5 + 3 (8)	5 + 3 (8)	(7)
3 + 5 (8)	3 + 5 (8)	3 + 4 + 3 (10)
4 + 5 (9)	5 + 4 (9)	
3 + 3 + 3 (9)	5 + 4 (9)	
(90—92)	(95—98)	(99—102)
—	5 + 3 (8)	4 + 3 (7)
3 + 3 + 3 (9)	5 + 3 (8)	5 + 3 (8)
4 + 4 (8)	5 + 3 (8)	5 + 3 (8)
	4 + 4 (8)	—
(105—108)	(134—137)	(155—158)
3 + 3 + 3 (9)	5 + 3 (8)	5 + 3 (8)
3 + 3 + 3 (9)	3 + 3 + 3 (9)	3 + 3 + 3 (9)
4 + 5 (9)	3 + 3 + 3 (9)	4 + 3 (7)
—	3 + 2 + 3 (8)	4 + 3 (7)
(207—209)	(210—213)	(219—222)
(nicht erhalten)	4 + 3 (7)	4 + 3 (7)
3 + 3 + 3 (9)	5 + 4 (9)	4 + 3 + 3 (10)
5 + 6 (11)	5 + 4 (9)	6 + 3 (9)
3 + 5 (8)	3 + 4 + 3 (10)	5 + 3 + 3 (11).

Eine Strophe (V. 95—98) hat isosyllabische Verse, andere haben einen symmetrischen Aufbau (84—87, 134—137).

Der Text O (*ETS* Nr. 11) besteht aus 21 Vierzeilern mit Langzeilen, die 15 bis 23 Silben umfassen. Da eine Zeile vom Schreiber vergessen wurde, stehen 83 Verse zur Verfügung.

Anzahl der Silben	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Anzahl der Verse	4	15	16	18	16	9	3	1	1
Prozent	4,8	18,1	19,3	21,7	19,3	10,8	3,6	1,2	1,2

Mehr Aufschluß über die kunstvolle Anordnung der Verse gibt eine Übersicht über deren innere Struktur (ein | stehe für die Zäsur im ersten Halbvers, zwei || vor dem Beginn des zweiten Halbverses, der in der Regel kürzer ist als der erste; Stabreim ist im letzteren Fall obligatorisch, liegt aber auch in den meisten Versen bei der ersten Zäsur vor):

1 a	4		3+4		2+3+3	(19)	2 a	3+3		7		3+4	(20)
b	3+2		4+3		4+3+3	(22)	b	3+2		2+3		2+4	(16)
c	3+3		3+2		2+3+3	(19)	c	3+3		4		3+3+2	(18)
d	3+3		3+2		3+3+3	(20)	d	7		4		3+6	(20)
3 a	5		3+2		2+4+2	(18)	4 a	3+3		3+3		3+2+2	(19)
b	3+3		3+2		3+3+2	(20)	b	3+3		3+2		5+2	(18)
c	8		3+2		3+4	(20)	c	4		4		4+4	(16)
d	3+2		3+2		3+3+2	(18)	d	3+3		4		2+3+2	(17)
5 a	4		3+2		3+3+2	(17)	6 a	4		3+3		3+4+2	(19)
b	3		6		3+3+2	(17)	b	2+3		2+3		3+2+2	(17)
c	4+2		5		6+2	(19)	c	3+3		3+3		3+4+2	(21)
d	3+4		3+3		3+4+2	(21)	d	4		4		3+2+2	(15)
7 a	4		3+2		4+2+2	(17)	8 a	4		2+3		5+5	(19)
b	3+4		3+4		2+3+2	(21)	b	3+2		4		3+3+2	(17)
c	3+3		4		2+3+2	(17)	c	3+3		3		3+3+2	(17)
d	4		4		3+3+2	(16)	d	3+3		4		3+2+2	(17)
9 a	4		4		4+2+2	(16)	10 a	4		3+2		2+3+2	(16)
b	3+2		2+3		4+4+2	(20)	b	5		3+3		2+3+2	(18)
c	5		4		3+3+2	(17)	c	3+3		3+3		3+3+2	(20)
d	4		2+3		3+3+2	(17)	d	3+3		2+3		3+2+2	(18)
11 a	4		2+2		4+4	(16)	12 a	4		2+3		3+3+2	(17)
b	3+2		2+3		3+3+2	(18)	b	3+3		3+3		2+3+2	(19)
c	3+2		4		3+2+2	(16)	c	3+3		3+3		2+2+2	(18)
d	3+2		4+2		2+3+2	(18)	d	3+3		4		3+3+2	(18)

13 a	4		4		5+2	(15)	14 a	2+4		4		5+3	(18)
b	2(?)		2+4		3+3+2	(16)	b	3+3		2+2		2+3+3	(18)
c	(fehlt)						c	6		3+2		5+3	(19)
d	2+3		3+3		2+4+2	(19)	d	2+3		3+2		5+2	(17)
15 a	3		3+2		3+2+2	(15)	16 a	4		4+2		2+3+2	(17)
b	2+3		4		3+2+2	(16)	b	3+3		3+2		3+2+2	(18)
c	3+7				3+3+2	(18)	c	6		5		2+4+2	(19)
d	4+3		4		3+3+2	(19)	d	2+3		2+2		2+3+2	(16)
17 a	4		4		3+2+2	(15)	18 a	4		3+2		3+4	(16)
b	4		4		3+3+2	(16)	b	5		4		2+3+2	(16)
c	4+3		3+2		3+2+2	(19)	c	3+3		4		3+3+2	(18)
d	3+4		4		2+4+2	(19)	d	3+3		4		3+3+2	(18)
19 a	4		3+3		2+3+2	(18)	20 a	4		3+2		2+3+2	(16)
b	3+3		5+3		3+4+2	(23)	b	5		4		2+3+2	(16)
c	4+3		5		3+2+2	(19)	c	6		4		3+2+2	(17)
d	5		3+3		3+3+2	(19)	d	2+3		3+2		4+2+4	(20)
21 a	2+3		3+2		2+3+2	(17)							
b	2+3		3+3		3+3+2	(19)							
c	5		3+3		2+3+2	(18)							
d	4+3		5		3+3+2	(20).							

Dieser Text ist ein schönes Beispiel dafür, wie trotz der ungleich langen Verszeilen durch Parallelen in der inneren Versstruktur eine sehr ausgewogene Konstruktion entstehen kann.

Die uigurische Hymne (Text R) hat eine außergewöhnliche Strophenstruktur (vgl. S. 357). Unter den Versen, die am häufigsten vorkommen (Sieben- bis Neunsilber), herrschen die Achtsilber vor: 1 Sechssilber, 5 Siebensilber (20,8%), 9 Achtsilber (37,5%), 7 Neunsilber (29,2%) und je ein Zehn- bzw. Elfsilber. Zusätzlich zur dichotomischen Gliederung des Textes kann man die Anordnung der Silbenmaße innerhalb der Zweizeiler als intendierte Steigerung herausstellen, denn bis auf einen Doppelzeiler (16—17) sind alle davon geprägt, daß der zweite Vers stets eine höhere Silbenzahl als der erste aufweist:

6 → 9 (23—24), 7 → 9 (18—19), 7 → 8 (2—3, 4—5, 10—11, 14—15),  
8 → 9 (8—9, 12—13), 8 → 10 (20—22), 8 → 11 (6—7).

Schließlich sei noch die Übersicht über die einzelnen Verse gegeben:



4 + 3 (7) 4 + 3 (7) 5 + 3 (8) 5 + 3 (8) 4 + 3 (7) 5 + 3 (8) 4 + 3 (7)  
 3 + 5 (8) 4 + 4 (8) 3 + 8 (11) 5 + 4 (9) 4 + 4 (8) 5 + 4 (9) 3 + 5 (8)  
 6 + 3 (9) 5 + 2 (7) 5 + 3 (8) 3 + 3 (6)  
 5 + 4 (9) 3 + 6 (9) 6 + 4 (10) 3 + 6 (9).

Die Inschrift von 1334 (S 2) hat 85 ganze Zeilen, die wie folgt nach den Silbenmaßen gruppiert werden:

Anzahl der Silben	10	11	12	13	14	15	16	17	18	20
Anzahl der Verse	1	3	5	17	25	13	10	7	3	1
Prozent	1,2	3,5	5,9	20	29,4	15,3	11,8	8,2	3,5	1,2

Es ist festzustellen, daß hier in der Gruppe der Dreizehn- bis Sechzehnsilber die Vierzehnsilber die Mehrzahl bilden. Die Strophen haben i. a. einen sehr unregelmäßigen Bau. Es war sicher keine leichte Aufgabe, den vorgegebenen Stoff, vor allem die Namen von Personen und Ämtern, in ein Versschema zu bringen. Als gelungenes Beispiel kann die Strophe IV, 6—9 genannt werden:

<i>yana munda basa sam pin kümüš t(a)mγa-līγ</i>	6 + 4 + 3	(13)
<i>yang-ī törü-si barča tavγač yangsi-līγ</i>	7 + 5	(12)
<i>yarγučisi bitkūčisi barča tolγ tükäl-lig</i>	4 + 4 + 3 + 3	(14)
<i>yaraši uz b(ä)rk y(a)rp onγvu yamun turγurdī</i>	6 + 4 + 3	(13).

Über die Versstruktur der *Ju yong guan*-Inschrift (S 3) schreiben K. RÖHRBORN und O. SERTKAYA: „Die Verse haben nach FUJIEDA 15 Silben. Wir zählen aber in den meisten Versen 16 Silben, in einigen mehr, in anderen weniger. Noch ist es zu früh zu entscheiden, ob hierfür die Sorglosigkeit des atü. Dichters oder unsere eigene Unkenntnis der atü. Metrik verantwortlich zu machen ist. Wie man in der Volksdichtung des Altai mit überzähligen Silben verfährt, hat ja schon RADLOFF beschrieben. [Synalöphe] Was er für das Atü. gesagt hat, ist bis heute Hypothese geblieben. [Doch vgl. jetzt den Abschnitt V. Ea., S. 371 ff.] So ist das Metrum bisher nur in den seltensten Fällen bei der Wiederherstellung von atü. Texten hilfreich gewesen.“<sup>100</sup> Wenn man die isosyllabischen Dichtungen ausklammert, besteht die letzte Feststellung zweifellos zu Recht. Falsch ist jedoch die Angabe, daß die meisten Verse 16 Silben zählen, wie eine einfache Statistik lehrt (bezieht sich auf 83 vollständig erhaltene Zeilen):

Anzahl der Silben	12	13	14	15	16	17	19
Anzahl der Verse	4	21	14	26	16	1	1
Prozent	4,8	25,3	16,9	31,3	19,3	1,2	1,2

<sup>100</sup> RÖHRBORN—SERTKAYA *CYK*, S. 311.

Es ist deutlich, daß die Fünfehsilber überwiegen. Eine Reihe von Sechzehnsilbern könnte man unter Hinweis auf die Synalöphe-Möglichkeiten zu den Fünfehsilbern stellen, doch nehme ich davon Abstand, weil man bei den Dichtungen mit unterschiedlichen Silbenmaßen, zu denen die Inschrift gehört, nicht feststellen kann, wo eine Silbe weniger gemeint war.

Für einen großen Teil der buddh. Dichtungen sind, wie gezeigt werden konnte, Versstrukturen mit unterschiedlichen Silbenmaßen typisch. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß viele Texte nicht umfangreich genug sind, um sichere Aussagen über deren formalen Aufbau treffen zu können.

### Zusammenfassende Übersicht der Strukturtypen

Um die dominierende Rolle der einzelnen Silbenmaße besser hervortreten zu lassen, vernachlässige ich die weniger häufig auftretenden Silbenzahlen. Das bedeutet, daß vor und nach dem hier verzeichneten Kern der häufigsten Silbenmaße auch Verse mit weniger oder mit mehr Silben vorkommen können. Außer den exponiert geschriebenen Silbenmaßen, die in einem Text die meisten Verse repräsentieren, zitiere ich je eine geringere und eine größere Silbenanzahl.

Anzahl der Silben je Vers	Text(e)
1) 6 / 7 \ 8	F 2, F 4
2) 7 - 8 \ 9	F 3, I 3
3) 7 / 8 \ 9	F 1, G 2, I 9, L 3, L 4, M 1, N, R
4) 7 / 8 - 9 \ 10	B, F 6, I 4, L 1
5) 8 / 9 \ 10	I 10, I 11, L 2
6) 8 / 9 - 10 \ 11	I 5
7) 9 / 10 \ 11	I 1, J 7
8) 11 / 12 - 13 \ 14	D 1
9) 13 / 14 \ 15	S 2
10) 14 / 15 \ 16	S 3
11) 15 / 16 - 17 - 18 - 19 \ 20	O

Von den manichäischen Dichtungen gehört hierher *ETS* Nr. 5: 1 Sieben-  
silber, 1 Achtsilber, 4 Neunsilber, 13 Zehnsilber, 6 Elfsilber, 1 Dreizehn-

silber. Diese Anordnung entspräche am ehesten dem Typ 7). Die Versstruktur läßt sich wie folgt darstellen:

1a-d	4+3+4 (11)	2a-d	7+4 (11)	3a-d	3+3+4 (10)	4a-d	3+3+4 (10)
	3+3+5 (11)		4+4 (8)		3+3+4 (10)		3+4 (7)
	7+4 (11)		6+5 (11)		5+4 (9)		3+3+5 (11)
	3+3+4 (10)		3+3+4 (10)		5+4 (9)		5+5 (10)
5a-d	3+3+4 (10)	6a-d	5+5 (10)	7a-c	5+4 (9)		
	3+3+4 (10)		3+3+4 (10)		4+4 (8)		
	7+4 (11)		3+3+4 (10)		4+? (?)		
	3+3+4 (10)		4+4+5 (13)		(d nicht erhalten).		

Auch das Lied *ETS* Nr. 28 ist in wechselnden Silbenmaßen komponiert: 2 Siebensilber, 7 Achtsilber, 5 Neunsilber und 2 Zehnsilber. Die vier Strophen setzen sich wie folgt zusammen:

1a-d	4+5 (9)	2a-d	5+5 (10)	3a-d	4+5 (9)	4a-d	4+5 (9)
	4+4 (8)		4+4 (8)		4+4 (8)		4+4 (8)
	4+4 (8)		4+4 (8)		4+4 (8)		4+4 (8)
	4+6 (10)		4+5 (9)		4+3 (7)		4+4 (8).

Die Verse b und c haben zusammen in jeder Strophe denselben Bau.

#### Ec. Nichtsyllabische Verstexte

Da die Verse im Text A (Kap. II) sehr unterschiedliche Silbenanzahlen haben, die von 13 bis 21 reichen, und da unter diesen keine besondere Spitzengruppe sichtbar wird, stelle ich dieses Gedicht, das sich andererseits durch eine sehr vollendete Formgestaltung auszeichnet, in die Gruppe der nichtsyllabischen Texte:

Anzahl der Silben	13	14	16	17	18	19	20	21
Anzahl der Verse	1	1	1	2	5	2	3	1 = 16
Prozent	6,25	6,25	6,25	12,5	31,25	12,5	18,75	6,25

Die Übersicht über die Versstrukturen:

1a-d	5+4	4+5 (18)	2a-d	3+4	5+5 (17)	3a-d	4+4	3+5 (16)
	4+4	2+3 (13)		4+3	5+6 (18)		5+4	2+3 (14)
	4+7	3+4 (18)		4+6	4+5 (19)		4+4+4	3+2 (17)
	4+7	3+4 (18)		5+6	3+4 (18)		5+4+5	3+4 (21)
4a-d	5+4	6+5 (20)						
	5+5	5+5 (20)						
	3+7	3+4+3 (20)						
	5+7	3+4 (19).						

Das krassste Beispiel für die Nichtbeachtung irgendeiner Regelung der Silbenanzahl liefert der Text **E 3**, wo Verse mit 6 Silben als Minimum und Verse mit 37 Silben als Maximum auftreten, mit einer relativen Häufigkeit kommen Zehn- bis Fünfzehnsilber vor.

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
Anzahl der Verse	6	9	13	28	56	58	51	59	57	57	44	34	54	30	29	27	23
Anzahl der Silben	23	24	25	26	27	28	29	30	32	33	35	37					
Anzahl der Verse	18	17	9	8	13	2	4	3	1	2	1	2.					

In vielen Passagen ist nur noch die strophische Alliteration ein formales Element, das den Text von einem normalen Prosatext unterscheidet. Nur stellenweise kommen richtige Versstrukturen vor (zum Text vgl. S. 185 ff.):

- (28) 4 + 3 (7)  
 4 + 3 (7)  
 4 + 3 (7)  
 4 + 4 (8) (bei Synalöphe: 4 + 3 (7))

oder:

- (29) 5 + 4 (9)  
 4 + 3 (7)  
 5 + 3 + 4 (12)  
 5 + 3 (8).

Für den Text **F 5** (*BT XIII* Nr. 18) darf man voraussetzen, daß keine geregelten Silbenmaße beabsichtigt waren. Das strenge Prinzip, in jeder Zeile nur 4 Wörter zu gebrauchen, führte dann doch zu einem geregelten Erscheinungsbild:  $2 \times 7$  Silben,  $5 \times 8$  Silben,  $6 \times 9$  Silben,  $6 \times 10$  Silben,  $5 + 11$  Silben und  $1 \times 12$  Silben.

Trotz Endreim und Spuren von Halbversalliteration läßt sich der Text **F 7** (*BT XIII* Nr. 55) nicht unter die ersten beiden Gruppen einordnen. Von 11 vollständigen Zeilen haben 2 14 Silben, 3 15 Silben, 4 16 Silben, 1 17 Silben und 1 21 Silben.

Bei **F 8** erstreckt sich die Anzahl der Silben von 9 bis 15:  $1 \times 9$ ,  $2 \times 10$ ,  $1 \times 12$ ,  $1 \times 13$ ,  $2 \times 14$ ,  $2 \times 15$ .

Im Falle von **G 3** (*BT XIII* Nr. 14) verteilen sich die Silbenanzahlen wie folgt:

Anzahl der Silben	9	11	12	13	14	16	17	18	19	20	21	24
Anzahl der Zeilen	3	2	1	1	1	2	2	4	2	1	1	1.

Auch für H (*BT* III, 1. Teil) gilt, daß in keiner der durch strophische Alliteration zusammengehaltenen Zeilengruppe eine geregelte Anordnung der Silben vorliegt. Für die 116 Zeilen kann die folgende Verteilung gegeben werden:

Anzahl der Silben	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	19	22
Anzahl der Zeilen	4	6	11	14	21	15	10	7	7	6	4	5	4	1	1.

Im Text J 1 (*BT* XIII Nr. 25) kommen zwar von 20 vollständigen Zeilen fast 1/3 (6 Zeilen) Zehnsilber vor, doch zeigt die Verteilung der restlichen Verse ein sehr buntes Bild: 1×8, 1×9, 4×11, 3×12, 3×13, 1×15 und 1×16.

Ähnlich wie bei E 3 scheint auch bei den *Avadāna*-Texten einziges Prinzip die strophische Alliteration zu sein. Die Silbenverteilung in den 429 Verszeilen der Texte K 1–3 läßt kein Bestreben nach einer Regelung der Silbenzahl erkennen:

Anzahl der Silben	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
Anzahl der Zeilen	2	12	28	39	60	45	46	41	31	27	22	12	17	10	11	7
Anzahl der Silben	22	23	24	26	27	28	30	31								
Anzahl der Zeilen	5	2	5	1	2	2	1	1.								

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß ab und zu vollkommene Strophen belegt sind. Als ein Beispiel sei hier die folgende Passage zitiert, in der davon berichtet wird, wie zwei Wächter einem vermeintlichen feindlichen Heer entgegengeschickt werden (Z. 93 ff.):

<i>inčip yänä ol ödtä ·</i>	4+3	(7)
<i>ilīg bāg bašin il bodun ·</i>	5+3	(8)
<i>irši-lär iliqi burxan baxši-niing ·</i>	3+3+5	(11)
<i>il-ingä kälmiš-in äšidip : :</i>	3+3+3	(9)
大 [uluy] törlüg xan-līy syü ·	4+3	(7)
<i>uγrayu kälti bo il-kä ·</i>	5+3	(8)
<i>ođyuraq alqinγay-biz amtī tip<sup>101</sup> ·</i>	3+3+3	(9)
<i>uγusuz qorqup aymanip : :</i>	3+5	(8)
<i>alquyun birgärü kängšäšip ·</i>	3+3+3	(9)
<i>alp ädräm-kä tükäl-lig ·</i>	4+3	(7)
<i>arđuraq küč-lüg küsün-lüg iki ärän-läriq ·</i>	3+5+6	(14)
<i>aldir-tin sinay-qa idti-lar : :</i>	3+3+3	(9)

<sup>101</sup> *tip* ist Verbindungswort, vgl. SCHIRMUNSKI (vgl. Anm. 54) S. 393 f.: „Das traditionelle Hilfswort *deyeler* ‘sagten’ (v. 13, 16) steht metrisch (wie nicht selten) außerhalb der Zeile,“ S. 395: „außermetrisches *dedi*“.

<i>xan-liy suü ärür mü bilinglär ·</i>	5 + 4	(9)
<i>qayu il barir sinanglar ·</i>	5 + 3	(8)
<i>qamayu-ni tükäl bälgülöp ·</i>	4 + 5	(9)
<i>qadarilip bärü kälinglär ::</i>	4 + 5	(9)
<i>tiräš-gäli kälmiš-i ċin ärsür ·</i>	4 + 3 + 3	(10)
<i>tidiy-sizän bizingü sözlänglär ·</i>	4 + 3 + 3	(10)
<i>tiršul šakdi-lariy anudup ·</i>	6 + 3	(9)
<i>tiräšip uđuru turalim ::</i>	3 + 3 + 3	(9)
<i>ilig bäg-ning bo yrliy-in ·</i>	4 + 4	(8)
<i>äšidip iki turyaq ärän-lär ·</i>	3 + 4 + 3	(10)
<i>ivinišü tavranišu ünüp baliq-tin ·</i>	4 + 4 + 5	(13)
<i>inčip bardī-lar sinay-qa ::</i>	5 + 3	(8)

„Zu dieser Zeit nun, / als das Volk mit dem König an der Spitze / des Guru-Buddhas, der der Ršis König ist, / Kommen in ihr Reich vernommen hatten, fürchtete und ängstigte man sich unheimlich / [in der Annahme], das Heer eines großmächtigen Fürsten / sei sicher in dieses Reich gekommen, sagend: ‚Wir werden bestimmt jetzt zugrunde gehen!‘ Alle zusammen berieten / und entsandten nach vorn zur Erkundung / zwei Männer, vollkommen in der Krieger-Tugend und äußerst stark (Hend.):

‚Erfahrt, ob es ein Fürstenheer ist! / Erkundet, (in) welches Reich es geht! / Nachdem ihr alles vollkommen klar gemacht habt, / kehrt um und kommt hierher! / Wenn es wahr ist, daß es gekommen ist, um zu kämpfen, / sagt es uns unverzüglich! / Wir wollen die Dreizacke und Speere (zum Kampf) vorbereiten, / losziehen und (ihm) entgegentreten!‘

Diesen Befehl des Königs / gehört habend, begaben sich die beiden Wächter / eilends (Hend.) aus der Stadt / und gingen dann auf Erkundung.“

Gemessen an der Umgebung, gibt es zwei überlange Verse mit 14 bzw. 13 Zeilen. Man könnte sich vorstellen, daß in beiden Fällen einem Adjektiv bzw. Adverb dessen Pendant aus den üblichen Worthäufungen von mehr oder weniger synonymen Ausdrücken später hinzugefügt wurde: *küčlüg* → *küčlüg küsünlüg* und *ivinišü* → *ivinišü tavranišu*. Unter dieser Voraussetzung entstünden ein Elfsilber (statt der 14 Silben) und ein Neunsilber (statt der 13 Silben). Weiter könnte man feststellen, daß die Silbenmaße sich dann auf Sieben- bis Elfsilber beschränken würden, in folgender Häufigkeit:

Anzahl der Silben	7	8	9	10	11
Anzahl der Verse	3	6	9	4	2.

Die Gestaltung eines Stoffes wie die Aussendung von Kundschaftern mag auch dadurch besonders gelungen sein, als man annehmen kann, daß die

mündlich überlieferten Epen auch den uig. Buddhisten nicht unbekannt gewesen sein dürften.

Es bleiben noch die Segen- und die Kolophontexte. Die inhaltlich sehr ähnlichen Texte P 2 und P 3 fordern zu einem formalen Vergleich heraus. Die Unterschiede in der strophischen Gliederung und damit auch in der Alliteration wurden bereits dargestellt. Entsprechend liegen auch unterschiedliche Versstrukturen vor, die von einem einfachen Vergleichen der Silbenstatistiken eher ver- als aufgedeckt würden, denn in beiden Fällen dominieren die Achtsilber. Während sich die Skala der möglichen Silben in P 2 von 6 bis 18 erstreckt, sind bei P 3 maximal Zeilen à 12 Silben belegt. Um nicht eine gesonderte Bearbeitung des noch unpublizierten zweiten Erntesegens vorwegzunehmen, beschränke ich mich hier auf einen Abschnitt.

(P 2, Z. 37—39)

*olurmadin qadurunup* (4 + 4)  
*uruyin yir-kä badurup* (5 + 3)  
*uzqiy-a uyurün yapurup* · (3 + 3 + 3)

(P 3, Z. 4—5)

*unup sinip qadiγ-lanip* (4 + 4)  
*uruyin yir-kä badurup* (5 + 3)

(P 2, Z. 51—52)

*oγul-ča qizča igidü* (5 + 3)  
*umayu ämgäkin bädüdü* (3 + 3 + 3)

*oγul-ča qizča igidü* (5 + 3)  
*urγu bolγu-sin küşädü* (5 + 3)

Daß der Vierzeiler in P 3 isosyllabische Verse hat, ist zweifellos ein Zufall, denn es kommen in den meisten Strophen stark wechselnde Silbenmaße vor. Es scheint im übrigen möglich zu sein, P 3 in die Gruppe Eb. einzureihen. Wenn ich diesen Text jedoch hier anführe, dann ist der Grund dafür, daß ich ihn im Zusammenhang mit P 2 erörtern kann. P 2 nun aber gehört ohne Zweifel zu der Gruppe von Verstexten ohne Silbenregelung, besonders wenn man sich den zweiten Teil des Segens anschaut, wo jede Zeile mit der Wunschform „es möge . . .“ endet. Um die Struktur zu verdeutlichen, gebe ich hier die Silbenzahlen für einen beliebigen Abschnitt (Z. 86 ff.): 10—8—8—15—10—9—14—5—6—5—8—8—10—16—13—14—10—11 etc.

Auf Grund der Gegenüberstellung von P 2 und P 3 könnte man, wenn man verschiedene Verfasser annimmt, zu dem Schluß gelangen, daß es bestimmte Vermuster für Textgattungen gegeben hat, deren Weiterverwendung ganz legitim war. In seiner Arbeit über buddh. Verssammlungen hat H. BECHERT festgestellt: „Erbaulich und lehrhaft sind auch die so zusammengeflochtenen buddhistischen Dichtungen, aber die eingebauten Versteile waren nicht Zitate, sie waren traditionelles Gut, herrenlos, und es war ganz unmöglich, ihren Dichter oder auch nur ihre ursprüngliche Stelle in der Literatur festzustellen.“<sup>102</sup> Ähnliches kommt sicherlich auch für die

<sup>102</sup> H. BECHERT, *Bruchstücke buddhistischer Verssammlungen*, Berlin 1961, S. 27.

uig. Dichtung in Frage. Wenn uns dafür nur wenige Beispiele bekannt wurden, so mag dies an der zufälligen Überlieferung liegen.

In einem Bereich sind allerdings mehrere solcher wiederverwendbarer Versteile nachweisbar. Das sind die Kolophondichtungen, deren vornehmlicher Zweck nicht zuletzt darin bestand, das Verdienst der Auftraggeber herauszustreichen. Und die Verfasser scheuten dabei keine Mühe, und sie scheuten auch nicht davor zurück, geläufige Wendungen, Klischees gleichsam, aufzunehmen und in ihr eigenes Werk einzusetzen. Hier seien nun einige Beispiele aufgeführt:

1. *alqu törlüg küsüşläri qanip bütüp* (BT XIII Nr. 40.34, 43.12, 44.12);
2. *amtî mn N.N.*  
*ayayu bo nomuḡ yaqturmış*  
*adruq buyanım küçintä*  
*alqu küsüşlärim top qanip*  
*ämğäksiz igsiz inç bolup*  
*ädgüług işlärim trk bütüp* (BT XIII Nr. 40.37—42, 41.16—21);
3. *ava qavzayu küzätzün* (BT XIII Nr. 40.26, 41.5, 42.13 [statt *qavzayu: uşun ödün*]);
4. *abita burxan* [im 2. Fall mit Genitivsuffix] *uluşinta antiraysiz tuḡrup*  
*blgürüp* (BT XIII Nr. 41.12—13, 42.18—19);
5. *adaq songinta trk ödün* (BT XIII Nr. 40.35, 42.20);
6. *aşayuluḡ yaşayuluḡ buyan-lari* (°-larimiz in 52.1) *asilip üşdälip* (*üklüyü asilu*) (BT XIII Nr. 20.74, 52.1) etc.

Eine nicht geringe Anzahl von Kolophonen besteht teils aus ähnlichen Versstrukturen, die für die Gruppe Eb. herausgearbeitet wurden: Q 6, 7, 8, 9, 10, 15, 17, 18, 19, 20, 21. Die Notwendigkeit, eine hohe Zahl von Personennamen oder auch Werktiteln einzubauen, führte in vielen Fällen zur Unterbrechung der formal strengeren Versabschnitte. In Q 15 (BT XIII Nr. 49.54—65) finden sich die folgenden formvollendeten Strophen:

<i>apsari täḡ xatun-lar :</i>	4 + 3	(7)	[Beachte die Steigerung
<i>adasiz uşun yaşazun :</i>	5 + 3	(8)	von 7 über 8—9 auf
<i>altun uruy-lari köpädip :</i>	6 + 3	(9)	10 Silben!]
<i>artuqraq mängilig-in aşazun : :</i>	3 + 4 + 3	(10)	
<i>ariḡ iduḡ nom şazın :</i>	4 + 3	(7)	[Beachte die Steigerung
<i>aşnu-qı täḡ ok yaşılzun :</i>	5 + 3	(8)	von 7 über 8—8 auf
<i>alqu qamay yirtinçü-tä</i>	4 + 4	(8)	10 Silben!]
<i>apamuluḡ mängi-lär asilzun : :</i>	4 + 3 + 3	(10)	



<i>aqlančiy udun sansar-niing</i> :	5 + 3	(8)	[In dieser Strophe hat
<i>ačuq qapıy-ı yapılzun</i> :	5 + 3	(8)	nur die 3. Zeile eine
<i>amrilmış inç nirvan-niing</i>	4 + 3	(7)	abweichende Silben-
<i>apıy yapıyı ačilzun</i> :	5 + 3	(8)	zahl!]

Die wie Apsarase (seienden) Herrscherdamen  
mögen ohne Not lange leben!  
Ihre goldenen Nachkommen mögen sich mehren  
und in äußerster Seligkeit (das Leben) genießen!

Die reine, heilige Lehre und Disziplin  
mögen sich ganz wie früher verbreiten!  
Auf der ganzen (Hend.) Welt  
mögen die ewigen Freuden anwachsen!

Des verhaßten, ruchlosen Samsāra  
offenes Tor möge sich schließen!  
Des friedvollen, ruhigen Nirvāṇa  
versperres Schloß möge sich öffnen!

Von den man. Dichtungen sind in diese Gruppe zu stellen *ETŞ* Nr. 7<sup>103</sup>  
sowie die von T. GANDJEI als „freie Verse“ bezeichnete Dichtung *ETŞ*  
Nr. 1.<sup>104</sup>

## F Parallelismus

Zwar ist der Parallelismus auch ein beliebtes stilistisches Mittel in der Prosa (vgl. S. 76 ff.), ein besonderer Stellenwert kommt ihm aber in der Dichtung zu. Abzusehen ist im folgenden von den Erscheinungen des Parallelismus, die dem Uig. immanent sind, d. h. von den koordinierenden oder opponierenden Wortpaaren. Es geht hier allein um Beziehungen zwischen Segmenten (Versen, Strophen) von Dichtungen. Die einfachste und zugleich archaischste Form des Parallelismus ist die alle Glieder eines Segments umfassende Wiederholung, für die Beispiele in den man. Hymnen *ETŞ* Nr. 1 und 3 vorliegen. Es ist zu Recht angenommen worden, daß diese Art der Wiederholung mit der Vortragsweise, mit Gesang also, im Zusammenhang stehen dürfte.<sup>105</sup> In den soeben genannten Werken fehlen entsprechende liturgische Anweisungen, sie sind aber belegt in einem Fragment, für das

<sup>103</sup> GANDJEI *Überblick* S. 145.

<sup>104</sup> GANDJEI *Überblick* S. 146.

<sup>105</sup> V. GABAIN, *Die alttürkische Literatur*: PhTF II, S. 232.

schon A. BOMBACI Verscharakter vermutet hatte:<sup>106</sup> *M* III Nr. 11. In diesem in man. Schrift geschriebenen Fragment kommen, durch rote Tusche hervorgehoben, die aus dem Mir. stammenden Bezeichnungen *b's* (zu *p's*- „singen“<sup>107</sup>) und *sry* (zu *sr'w* „singen“<sup>108</sup>) vor. Den zwischen beiden bestehenden Unterschied kann ich allerdings nicht erklären.<sup>109</sup>

Die Verse, die offenbar keine intendierte strophische Alliteration aufweisen, schildern Höllenstrafen, die einem Auditor auferlegt werden, der den Elekten gegenüber nicht seine Pflichten (Almosenspenden etc.) erfüllt.

TM 512 (U 55) recto

<sup>1</sup> [ <i>ya</i> ] <i>vlaq</i> [ ]	[Sch]lecht [ ]
<sup>2</sup> <i>otunglayu</i> [ ]	Brennholz sammelnd [ ]
[ ] <sup>3</sup> <i>tonur</i> <i>ičintä</i> :	[ ] im Brennofen.
<i>t</i> [ ] <sup>4</sup> <i>tīqīpan</i> :	[ ] hineingestopft.
<i>tütä</i> <i>b</i> [ ] <sup>5</sup> <i>kqyürüpän</i> : <i>b's</i> :	Brennend [ ] verbrannt.
[ <i>qo</i> ] <sup>6</sup> <i>kömür bolupan</i> :	[Glühende Kohle], <sup>110</sup> Kohle geworden,
<i>bīšīp</i> <sup>7</sup> <i>nāng ölmāz tīr</i> :	gekocht (auch), doch stirbt nicht, sagt man.
<i>siz nāčük</i> <sup>8</sup> <i>uyay-siz</i> :	Wie werdet Ihr (es) vermögen?
<i>a yruq üzüt</i> : <i>sry</i>	O lichte Seele!
<sup>9</sup> <i>āvsiz rhnd</i> <sup>111</sup> <i>dintarqa</i> :	Wer dem hauslosen Elekten
<sup>10</sup> <i>āv</i> <sup>10</sup> <i>qīluu birmāsār</i> :	nicht ein Haus baut und übergibt,
<i>sīšly</i> <sup>11</sup> <i>oprī</i> <i>ičintä</i> :	in eine Spieß-Grube <sup>112</sup>
<i>olyurtur</i> <sup>12</sup> <i>tīyürlār</i> :	setzt man den, heißt es.
<i>sīšlarīn bulupan</i> :	Deren Spieße erlangt der,
<sup>13</sup> <i>töpūsintä tašīqīpan</i> : <i>sry</i> :	aus seinem Haupt kommen sie heraus.

verso

<sup>1</sup> [ ] <i>jar</i> :	[ ]
<sup>2</sup> [ ] <i>k[?]utupan</i> :	[ ]

<sup>106</sup> A. BOMBACI: PhTF II, S. XVI.

<sup>107</sup> *MM* III, 51.

<sup>108</sup> *MM* III, 61. Vgl. auch H. NYBERG, *A Manual of Pahlavi* II, Wiesbaden 1974, S. 179 b.

<sup>109</sup> Auch die IV, Anm. 33 zitierte Untersuchung von BRUNNER führte hier nicht weiter.

<sup>110</sup> Ergänzung nach ZIEME *Verwendung* (Anhang: Ein uigurischer Neujahrssegens): AoF 11 (1984), S. 346 Z. 87.

<sup>111</sup> Statt *rand* (LE Coq) ist *rhnd*, aus mir. (parth.?) *rhnd* (vgl. *GMS* § 63: *rhnd* neben eigentlichem Sogd. *ry'nt* < skr. *arhant*) stammend, zu lesen.

<sup>112</sup> Diese Lesung hatte LE Coq, *M* III S. 29 oben Z. 11, nur in Klammern angeboten; zu *oprī* „Grube“ vgl. *BT* XIII Nr. 15.25.

<i>yini[n]</i> <sup>3</sup> [ <i>yüzin</i> ] <i>tarmayur</i> <sup>113</sup> :	Seine Haut, [sein Gesicht] <sup>114</sup> zerkratzen sie, <sup>115</sup>
<i>singirin</i> <sup>4</sup> [ ] :	seine Sehnen [ ],
<i>süngükintäh</i> <sup>116</sup> <sup>5</sup> <i>adrüpa[n]</i> :	von seinen Knochen trennt man ihn.
<i>üzüt näng ölm[üz]</i> <sup>6</sup> <i>tir</i> :	Die Seele doch stirbt nicht, sagt man.
<i>a yruq üzüt</i> : <i>b'š</i> :	O lichte Seele !
<i>siz</i> <sup>7</sup> <i>näčük uyay-siz</i> :	Wie werdet Ihr (es) vermögen ?
<i>a yruq</i> <sup>8</sup> <i>üzüt</i> :	O lichte Seele !
<i>arıy buših</i> <sup>9</sup> <i>birälim</i> :	Reine Spenden wollen wir geben !
<i>a yruq üzüt</i> :	O lichte Seele !
<sup>10</sup> <i>arıy bušin tapinalim</i> :	Mit reinen Spenden wollen wir dienen !
<sup>11</sup> <i>a yruq üzüt</i> : <i>b'š</i> :	O lichte Seele !
<sup>12</sup> <i>ač suvsuz dintarqah</i>	Wer dem hungrigen, dürstenden Elekten
<sup>13</sup> <i>aš qilip birmäsär</i> :	keine Speise bereitet und übergibt,
(Rest fehlt)	

## Fa. Versparallelismus

Man muß feststellen, daß die Beispiele für Versparallelismus in den gelehrten Dichtungen ziemlich selten sind. Je näher man zu von der Volksdichtung inspirierten Texten kommt, desto häufiger finden sich auch Belege für Parallelverse. Der folgenden Gruppierung lege ich die von W. STEINITZ eingeführte Einteilung in analog-parallele (mit den drei Untergruppen: antithetisch, enumerierend, variierend) und in synonym-parallele Versgruppen zugrunde.<sup>117</sup>

<sup>113</sup> LE COQ, *M* III 29 Rückseite 3: *yadmayur* „breitet nicht aus“. Nachdem den ähnlich sonderbaren Fall einer grammatisch völlig unkorrekten Verneinungsform in *ETŞ* 12<sub>41</sub> (*twym'yur*, Arat: „duymaz“) S. TEZCAN (bei ZIEME Diss. S. 238) schon als *tümä-yür* „schmückt“ (positive Aoristform) erklärt hatte (ARATS Übersetzungsfehler findet sich bei TEKIN *Buddh. Uig.* S. 148 wieder), blieb noch immer das Ärgernis *yadmayur* bestehen, das nunmehr durch die neue Lesemöglichkeit ausgeräumt wird. Der 1. Buchstabe ist ziemlich sicher als *t-* zu erkennen, und beim dritten Buchstaben fehlt — was häufig vorkommt — der Punkt, der das *-r-* vom *-d-* unterscheidet.

<sup>114</sup> Als Ergänzung kämen eventuell auch andere Wörter wie *ät* „Fleisch“ in Frage (vgl. das Wortpaar *ät yin*, *ED* 941 a), doch kann natürlich auch „Gesicht“ möglich sein, vor allem, wenn man für *yin* die Bedeutung „Haut“ ansetzen darf.

<sup>115</sup> Zu *tarma-* „kratzen“ vgl. *ED* 550 a; Maitr. *BT* IX, Bd. 2, S. 119 b, bes. Maitr. 198 verso 30 f. *yuzlärin* [ . . . ] *lärin tarmayur-lar* „sie zerkratzen ihre Gesichter und [ihre . . . ? . . .].“

<sup>116</sup> Bei LE COQ vermutlich durch ein Versehen: *söngükintäh*; geschrieben ist: *swyngukymt'h*.

<sup>117</sup> W. STEINITZ, *Der Parallelismus in der finnisch-karelischen Volksdichtung*, FFC 115, Helsinki 1934. Vgl. N. POPPE, *Der Parallelismus in der epischen Dichtung der Mongolen*: *UJb* 30 (1958), S. 195—228.

## Faz. ANALOG-PARALLELE VERSE

## 1. Antithetische Verse und Versgruppen

Beispiele, die in den buddh.-philosophischen Anschauungen wurzeln, finden sich in dem Prajñā-Text *ET*§ 12 (Text E 2):

- 7 a *yay-qī suv-nī qīš-qī ödtä buz tip tiyür-lär* ·  
 b *yana yay-in qīš-qī buzni suv tip tiyür-lär* ·  
 Das Wasser im Sommer nennt man in der Winterszeit Eis.  
 Und im Sommer nennt man das Wintereis Wasser.
- 7 c *yangilduq-ta ċin burxan-nī* 心 [kōngül] *tiyür-lär* ·  
 d *yangilmaduq-ta* 心 [kōngül]-nī 卍 *burxan tiyür-lär* ·  
 Wenn man fehlt, nennt man den wahren Buddha Sinn (*citta*).  
 Wenn man nicht fehlt, nennt man den Sinn eben Buddha.
- 8 a *tuyunmaduq-qa ol qīdīγ bolur bo qīdīγ* ·  
 b *tuyunmiš-qa bo qīṭīγ oq bolur ol qīṭīγ* ·  
 Demjenigen, der nicht erkannt hat, ist jenes Ufer dieses Ufer.  
 Demjenigen, der erkannt hat, ist dieses Ufer jenes Ufer.

Zwischen beiden Versen besteht eine völlige semantische und syntaktisch-grammatische Kongruenz. Das trifft auch für das erste Glied zu, denn die verneinte Form des *miš*-Partizips ist *-maduq*.<sup>118</sup> Entsprechend ist auch in 8 a *-qa* statt *-ta* (ARAT) zu lesen.

Direkt von der Vorlage abhängig sind die Belege im versifizierten Sündenbekenntnis (Text G 1), u. a. (*BT* XIII, Nr. 13.66—67):

*ä[rtä] yavizīγ [ädgü ol ti]p kövätḍürüp [:]*  
*ädgü[g] yänä yaviz ol tip [q]odīγar-tdurup [:]*

Wenn ich das s[ehr] Schlechte [gut nennend] gepriesen,  
 das Gute aber schlecht nennend herabgesetzt (haben sollte).

Das S. 218 zitierte Beispiel aus dem *Insadi-Sūtra* (Text H) sei hier wiederholt:

*kirtgünč-lüg yalnquq-lar-nīng ögrünč-lüg ögüzläri yayqaldī* ·  
*kirtgünčsüz yalnquq-lar-nīng busuš-luγ buliḍ-lar-ī ördülti* :

Die Freuden-Flüsse der gläubigen Menschen schwellen an,  
 die Kummer-Wolken der ungläubigen Menschen verdunkelten sich.

In Q 6 (*BT* XIII Nr. 20.34—35) gibt es das folgende Beispiel:

<sup>118</sup> Vgl. A. N. KONONOV, *Grammatika jazyka tjurkskich runičeskich pamjatnikov VII—IX vv.*, Leningrad 1980, S. 125.

*kkir-lig nom-lariy salmadin :*

*kkir-siz nirvan-iy almadin :*

Ohne die befleckten Dharmas abzulegen,  
ohne das fleckenlose Nirvāṇa anzunehmen,  
( . . . läßt er [die Lebewesen] die wahre (Hend.) Buddhaschaft erlangen.)

Q 12 (*BT* XIII Nr. 46.24—25):

*alqu üč yavlaq yol-nung qapïy-ï tunzun bäklänzün*

*alqu tngri yalanguq-nung nirvan-nïng köni yol-ï açïlzun kigürülzün*

Alle Tore der drei schlechten Wege mögen sich schließen (Hend.)!  
Alle rechten Nirvāṇa-Wege von Gott und Mensch mögen sich öffnen und  
betreten sein!

Der Text nimmt Bezug auf die 5 Existenzformen. Bemerkenswert ist vor allem der 2. Vers, dem die Anschauung zugrunde liegt, daß man nicht nur von der Menschenexistenz, sondern auch noch von der Götterwelt aus das Nirvāṇa erlangen könne.<sup>119</sup>

Q 15 (*BT* XIII Nr. 49.62—65) in parallelen Doppelversen:

<i>aqlančïy uđun sansar-nïng :</i>	Des verhaßten, ruchlosen Samsāra
<i>ačuq qapïy-ï yapïlzun :</i>	offenes Tor möge sich schließen!
<i>amrïlmış inč nirvan-nïng</i>	Des friedvollen, ruhigen Nirvāṇa
<i>apïy yapïyï açïlzun :</i>	versperrtes Schloß möge sich öffnen!

## 2. Enumerierend-parallele Verse

Aufzählungen gibt es in manchen Texten, doch nicht alle können hierher gestellt werden. So übergehe ich die Reihen von Musikinstrumenten (im *Maitreya*-Gedicht, *BT* III, 947—950, 972—975), von Vogelnamen im *Sadāprarudita*-Text (E 3, Str. XXXII—XXXIV) oder die Aufzählung von Personengruppen im Text N (*BT* XIII Nr. 12.63—70).

Text B (246—249):

<i>toqïliq körklä kurikar-lar :</i>	Regelmäßige, schöne Kūṭāgāras,
<i>tuy idiš-lig tirgük-lär :</i>	mit Bannern versehene Säulen,
<i>torqu bïntavïr käriq-lär :</i>	Seidenbaldachine und -vorhänge,
<i>tutëi yruq-luy iđig-lär ::</i>	ständig glanzvolle Einrichtungen.

<sup>119</sup> H. W. SCHUMANN, *Buddhismus*, S. 73; H. V. GLASENAPP, *Buddhismus und Gottesidee*, S. 411: „Die meisten Devas werden nach Beendigung ihrer himmlischen Existenz auf Erden wiedergeboren, doch können Götter der höchsten Klassen im Himmel zu Arhats werden und brauchen nicht wieder auf die Erde zurückzukehren.“

Sehr klare Belege aus E 3 wurden bereits auf den Seiten 185 und 187 f. zitiert. Aus dem versifizierten Sündenbekenntnis (Text G 1, BT XIII Nr. 13. 126—129) sei folgende Strophe zitiert:

*biligsizlig qilinč-larim öczün algünzun :*  
*birtämlädi arıy silig kitzün tarıqzun :*  
*birlä yänä törçimäksiz itzün yoqadzun :*  
*bir ikinti üçünč [yo]l-ı kšanti bolzun : :*

Meine Taten aus Unwissenheit mögen erlöschen und verschwinden, völlig rein (Hend.) geworden, mögen sie vergehen und sich entfernen, und ferner ohne wieder zu entstehen, mögen sie verlorengelassen und zu-nichte werden!

Zum ersten, zweiten (und) dritten Mal möge *kšanti* sein!

In diesem Beispiel zeigt sich die Besonderheit, daß der Prädikatsteil des 1. Verses erweitert wird und parallel zu den anderen Versen steht.

K 1 (Z. 17—18):

<i>tavar-ıy tälim üklidmak .</i>	Beträchtliches Vermehren der Güter,
<i>tarıy tsang-larıy toşyurmaq .</i>	Füllen der Getreidespeicher,
<i>tar-sız qısıy-sız äv tuđmaq .</i>	das Haus Freigebig (Hend.)-Halten,
<i>tapıyçı uduyçı-larıy toq qıl- maq : :</i>	Sättigen der Diener (Hend.).

P 2 (Erntesegen (1), 31—34):

<i>alın-ları tirläyü</i>	(Der Bauern) Stirnen schwitzen,
<i>ayaları qaparıp tälünü</i>	Handflächen schwellen an und werden rissig,
<i>adaq song-ları toyrułu .</i>	Fußsohlen spalten sich;
<i>qan-ları qadıp usuqup</i>	Blut erstarrt, (sie) werden durstig,
<i>qarın-ları açıp qongruqup .</i>	ihre Magen werden hungrig und knurren.

### 3. Variierend-parallele Verse

Es ist nicht immer einfach, einen strengen Trennungsstrich zwischen der Gruppe variierend-paralleler Verse und synonym-parallelen Konstruktionen zu ziehen.<sup>120</sup> Folgende Beispiele möchte ich hier einordnen:

Text H (BT III, 345—347):

*buşi-lıy aqın ögüzüg aqıdı-lar .*  
*burxan qadı-lıy idiz tay-ıy yapıdı-lar : :*

<sup>120</sup> STEINITZ (vgl. Anm. 117) S. 95.

Den Almosen-Strom (Hend.) ließen sie fließen.

Den hohen Sumeru-Berg der Buddhaschaft schufen sie (so).

I 11 (BT XIII Nr. 19.59—60):

*ay-tin kün-t[in] ad[r]jumiš*      Mond und Sonne übertreffend,  
*altun-luγ tay-tin yigädmiš*      besser als der Gold-Berg.

K 1 (Z. 9):

*arīy ädgü ašay-līy čarit-līy*      Von Wandel in reiner, guter Absicht,  
*amrilmiš turulmīs tsi-līy*      von ruhiger (Hend.) Haltung (Hend.).  
*iryapat-līy : :*

oder K 1 (Z. 20):

*il-täki 人 [kiši]-lär birlä*      Daß sich die Leute im Lande gegenseitig  
*ayašmaq*      achten,  
*iči-lär-i ini-lär-i birlä*      daß sich ältere und jüngere Brüder mit-  
*amrašmaq : :*      einander vertragen.

Häufiger sind parallele Verse in den Segentexten zu finden.

P 2 (Erntesegen (1) Z. 104—107):

*küč-lüg ärän-lär ködürüp yıkläyü turşun* ·  
*körk-lüg qađun-lar tayar aγšin kökläyü turşun*

Kräftige Männer mögen (die Säcke) aufheben und sich aufladen !

Schöne Frauen mögen die Öffnung der Säcke zubinden !

(Z. 108—111):

*oru-qa qudar oylan-lar-ning udluq-lari yarilşun*  
*qol-lašip ködürgüči qul-lar-ning qoldiq-lari ađdulşun*

Die Hüftknochen der Burschen, die (die Säcke) in die Erdgruben schüt-  
ten, mögen gespaltet werden !

Die Achselhöhlen der Sklaven, die sich unter die Arme greifen und (die  
Lasten) aufheben, mögen schmerzen !

(Z. 115—117):

*kindük-kä tiqar kälın-lär-ning kädäni kärilşün*  
*küp-kä tiqar küng-lär-ning körki üşülşün*

Die Leinwand(kleider) der Mägde, die (das Mehl) in das Vorratsgefäß  
schütten, mögen sich spannen !

Die Schönheit der Dienerinnen, die (es) in das Faß füllen, möge  
zerstört werden !

(Z. 118—121)

*ašadači bāg-lār adasiz bolzun alqu māngi-lār qurumaşun :*  
*yidāči kişi-lār ig-siz bolzun yindām māngi-lār qurumaşun*

Die speisenden Bāgs mögen ohne Not sein ! Alle Freuden mögen nicht vertrocknen !

Die essenden Menschen mögen ohne Krankheit sein ! Die ständigen Freuden mögen nicht vertrocknen !

P 3 (Erntesegen (2), Z. 12—13):

*'āvini bišip saryarip*

Sind (des Weizens) Ähren reif und gelb geworden,

*ädgüdi bišip aqarip*

sind (sie) gut gereift und weiß geworden,

Zahlreiche parallele Versgruppen enthält P 4 (Neujahrssegen),

(Z. 62—63):

*ärk üzä ärlämäk ·*

An Kraft Männlichsein,

*ädräm üzä yigädümäk ·*

an Tugend Siegreichsein.

(Z. 64—65):

*[ädgü s]av-lar üzä asilmaq ·*

Durch [gute] Dinge Profitieren,

*äd t(a)var üzä bayumaq ·*

an Hab und Gut Reichsein.

(Z. 66—67):

*uzun özlügin y[aš]amaq ·*

Langes Leben Haben,

*uzadı māngi-ligin ašamaq [ · ]*

ständig Freude Genießen.

In den Kolophonen kommen die Verba *aša-* und *yaša-* als ein Wortpaar vor (BT XIII Nr. 20.74, 52.1).<sup>121</sup>

(Z. 68—69):

*[i]siz inč bolmaq*

Ohne [ · ] Friedlich-Sein,

*iyinčsiz basinčsiz bāk bolmaq ·*

unbedrückt (Hend.) Fest-Sein.

(Z. 71—72):

*tonga-lar-niŋ küči ·*

Die Stärke der Helden,

*dhu ryo da [n]i-niŋ ärki ·*

die Kraft des Duryodhana.

Die Bedeutungen von *küč* und *ärk* sind einander sehr ähnlich, als *ärk küč* ist die Verbindung als Wortpaar belegt.<sup>122</sup>

<sup>121</sup> Vgl. STEINITZ (vgl. Anm. 117) S. 115: „Die Verspaare enthalten außerdem öfters syn[onyme] Wortpaare.“

<sup>122</sup> Maitr. 163 v 3 (BT IX, Bd. 1, S. 145).



(Z. 73—74):

*a su ri-lar-niŋg bodi ·*  
*ay tŋgri-niŋg körki ·*

Die Gestalt der Asuras,  
 das Bildnis des Mondgottes.

Auch die Wörter *bod* „Gestalt, Figur“ und *körk* „(sichtbare) Form, Schönheit, Gesicht“ stehen oft in Korrelation, vgl. z. B.

*yüzi körki körklüg kerek hem bodi*  
*yülüg bolsa bod sın kişide keđi*

(KB 2663)

Sein Gesicht (Hend.) soll schön sein wie auch seine Gestalt,  
 wenn er (gut) rasiert ist, ist seine Gestalt (Hend.) unter den Menschen  
 angesehen.

(Z. 77—78):

*vā la bhī xan-niŋg yaš-ī ·*  
*vai śra va ŋi mxarač-niŋg bay-ī ·*

Das Leben des Königs Vāllabha,  
 der Reichtum des Mahārājas Vaiśra-  
 vaṇa.

In zwei Fällen stehen in einem Zweizeiler variierend Wortpaare gegenüber,  
 die in anderem Zusammenhang jeweils die Grundlage synonym-paralleler  
 Verse abgeben (vgl. S. 422 f.).

(Z. 48—49):

*yangi yangi qut-li buyan-li ·*  
*yaltriyu turur yalın-li čoy-li ·*

Neues (und) neues Glück (und) Ver-  
 dienst,  
 strahlender Glanz (und) Pracht.<sup>123</sup>

(Z. 50—51):

*yapa-tin singarqi asi[γ]-li tusu-li ·*  
*yalnguq-qa kalgülük-čä ädgüli adruq-*  
*li ·*

Überall Nutzen (und) Gewinn,  
 den Geschöpfen zukommende Güte  
 (und) Vorzüge.

Schließlich sollen noch Beispiele aus den Kolophonen zu Worte kommen:

Q 17 (BT XIII Nr. 51.14—15):

*aγinčsiz ävrilinčsiz bk qatıγ arıγ kir[t]günč-lüg :*  
*artamaq-siz yti čitan süzük kngül-lüg :*

Einen unerschütterlichen (Hend.) festen (Hend.), reinen Glauben  
 habend,  
 ausgestattet mit einem unzerstörbaren, festen (Hend.), reinen Sinn.

<sup>123</sup> Die übliche Reihenfolge ist *čoy yalın*, vgl. DTS 151 b; vgl. jedoch SHÖGATO  
*Uig. bunken I*, S. 145, Z. 257 *čalın-lıy čoy-luy* (zu č- für y- vgl. ebenda S. 26 f.).

An dieser Versgruppe kann man verfolgen, wie der Autor von der gängigen Wendung *aṛiṅ süzük kirtgünč köngüllüg* „mit reinem (Hend.) Glauben“ zu einem Zweizeiler gekommen ist, in welchem jedes Element des einen Verses mit einem entsprechenden des anderen korrespondiert: *aṛinčsiz ävrilinčsiz* = *artamaq-siz*, *bk qatıṅ* = *yti čitan*, *aṛiṅ* = *süzük*, *kirtgünč-lüg* = *köngül-lüg*. Aus dieser Sachlage heraus ist auch die neue Übersetzung der Stelle in *UW* 208a: „mit unverderblichem, festem Willen (?) und reinem Āsaya“ nicht zu akzeptieren. Das Wort *čitan* „fest“ (vgl. *BT* XIII Nr. 51.15 Anm.) kann demzufolge nicht „Willen“ bedeuten.

S 4 (*BT* XIII Nr. 60.1–2):

*sašimsiz köngül öridip* :

Einen unverwirrten Sinn entstehen lassend,

*sačuq köngül-ni yoqadip* :

den verwirrten Sinn vernichtend.

Faß. SYNONYM-PARALLELE VERSE

Die Frage der Synonymie ist stark umstritten.<sup>124</sup> Unter den synonymparallelen Versen werden solche Versgruppen verstanden, in denen beide Verse nahezu identisch sind, nur verschiedene Wörter verwenden.<sup>125</sup> Ganz klare Beispiele finden sich nur in den Segen.

P 2 (Erntesegen (1), Z. 35–36):

*grü qodı yir-läriṅ kizä*

Die oberen und unteren Felder durchziehen sie,

*oy köḍki yir-läriṅ tüzä*

die Vertiefungen (und) Höhen (habenden) Felder ebnen sie.

Von besonderem Interesse sind die Verspaare, die aus üblichen Wortpaaren hervorgegangen sind:

P 4 (Neujahrsseggen, Z. 52–53):

*ärläyü tur[u]r ärk-li* ·

Männlich seiende Kraft,

*törüyü turur türk-li* ·

entstehende Stärke.

(Z. 54–55):

*qopa turur [qu]t-li* ·

Aufsteigender [Seg]en,

*bur-a turur buyan-li* ·

emporduftendes Verdienst.

<sup>124</sup> Vgl. K. RÖHRBORN, *Syntaktisches Verhalten der indischen Fremdwörter im Alt-türkischen*: Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, Wiesbaden 1983, S. 103 ff.

<sup>125</sup> Vgl. STEINITZ (vgl. Anm. 117) S. 129.

(Z. 56—57):

*aγīlu avar aḍ-li ·*  
*mangīp kälir manggal-li ·*

Sich erhebend sammelnder Ruhm,  
 schreitend kommendes Glück.

(Z. 58—59):

*ā yu vi pāk-liγ asīγ-lī ·*  
*bho ga vi pāk-liγ bulunč-li ·*

Āyuvipāka-Nutzen,  
 bhogavipāka-Erlangen.

(Z. 60—61):

*suvluy yalīn-liγ ādgū-li ·*  
*soγančīγ kōrklā adruq-li ·*

Strahlende, glänzende Güte,  
 liebliche, schöne Vorzüge.

Die Wortpaare *ārk türk*,<sup>126</sup> *gut buyan*,<sup>127</sup> *at manggal*<sup>128</sup> und *ādgū adruq*<sup>129</sup> sind gut belegt, *asīγ bulunč* hier zum ersten Mal. Man kann sich vorstellen, daß der Dichter von den Wortpaaren ausgegangen ist und ihnen inhaltlich und formal entsprechende Ergänzungen vorangestellt hat.<sup>130</sup>

#### Fb. Strophenparallelismus<sup>131</sup>

Trotz der strophischen Gliederung der meisten Werke läßt sich ein Parallelismus zwischen den Strophen nur in einigen Texten nachweisen. Es gibt Dichtungen, in denen eine strophische Einheit stets mit der Verehrungsformel (N.N.) + *ga yukünürmn* (<sup>o</sup>*biz*) endet: I 1 (*ETŠ* 10), J 1 (*BT* XIII Nr. 25), J 7 (*BT* XIII Nr. 33).

Die vollkommenste Form des strophischen Parallelismus hat unter den buddh. Dichtungen die „Meditation an einsamen Orten“ (*ETŠ* Nr. 8, hier: Text A, vgl. S. 115 ff.): Jeder Vers einer Strophe korrespondiert mit jedem entsprechenden Vers der anderen drei Strophen (a b c d, a' b' c' d', a'' b'' c'' d'', a''' b''' c''' d''').

Als eine Art strophischen Parallelismus kann man auch die Variationen im *Maitreya*-Gedicht betrachten, auf die S. 241 hingewiesen wurde (*BT* III, 846—852 ≠ 853—858). Der Preis des Tuṣita desselben Textes besteht aus neun weitgehend gleich strukturierten Stropheneinheiten von jeweils zwei Vierzeilern (vgl. S. 244 ff.).

<sup>126</sup> *DTS* 179 b.

<sup>127</sup> *DTS* 471 b.

<sup>128</sup> *DTS* 65 a.

<sup>129</sup> *UW* 59 b.

<sup>130</sup> Vgl. STEINITZ (vgl. Anm. 117) S. 182 f.

<sup>131</sup> Vgl. POPPE (vgl. Anm. 117) S. 196.

In der Uigurischen Hymne (Text R) erscheint der 2. Vers aller 11 Zweizeiler in einer zwischen (X) *uygur ilimz-a* (1, 3, 5, 7, 9, 11) und (Y) *xanımz-a* variierenden Gestalt (2, 4, 6, 8, 10).

Von den beiden stabreimenden Liedern *ETS* Nr. 28 und Nr. 29 weist das erstere einen vollkommenen Parallelismus zwischen allen vier Strophen auf (a b c d, a' b' c' d', a'' b'' c'' d'', a''' b''' c''' d'''). Im zweiten Lied (*ETS* Nr. 29) ist der Parallelismus nur in 3c durchbrochen, sonst dürfte dasselbe Parallelitätsprinzip gelten.

Wenn man für die man. Hymne *ETS* Nr. 4 eine strophische Gliederung in Zweizeiler voraussetzt, besteht jeweils für 2 Zweizeiler ein vollkommener Parallelismus: a b a' b'. Falls die Gliederung in Vierzeiler zutreffen sollte, wäre dieselbe Struktur als gekreuzter Versparallelismus aufzufassen.

### Zusammenfassung

Die in den vorangehenden Abschnitten untersuchten Formmerkmale betreffen unterschiedliche Ebenen, von der graphischen Repräsentation der Verstexte (A) über äußere Kriterien des Versbaus (B, C, D) und die innere Struktur der Verse (E) bis zu Fragen des Parallelismus (F). Vor allem die beiden letzten Kategorien sind schon nicht mehr vom Inhalt zu trennen.

Ohne die offenbar gewordene Vielfalt der Ausdrucksformen in ein Schema pressen zu wollen, lassen sich doch einige Grundsätze ableiten:

1. Für die Beurteilung der poetischen Qualität ist die Frage, ob ein Text fortlaufend oder zu Verszeilen abgeteilt geschrieben wurde, nicht entscheidend, aber auch nicht belanglos.<sup>132</sup> Den Uiguren war die graphische Repräsentation der Verstexte wichtig. Dies kann man aus dem Umstand folgern, daß Texte ohne jegliche Markierung der Verseinheiten (Zeile, Strophe) sehr selten (vgl. S. 350 f.) sind. Einen hohen Grad von Normiertheit hat die graphische Gestaltung in den Blockdrucken, wo sich die zeilengemäße Schreibung metrisch gebundener Texte durchgesetzt hat. In den Handschriften mag bisweilen der Gesichtspunkt der Sparsamkeit geltend gemacht werden, wenn das Prinzip der zeilengemäßen Anordnung nicht durchgehalten wird.
2. Als absolut häufigste Organisationsform der Stabreimtexte erscheint die vierzeilige Strophe (Ba.).

<sup>132</sup> J. M. LOTMAN, *Die Analyse des poetischen Textes*, Kronberg 1975, S. 104 f.

3. Der Vorherrschaft des Vierzeilers entspricht die strophische Alliteration, die die Zeilenanfänge fixiert und hervorhebt. Daß der Stabreim ein wichtiges, aber nur äußeres Merkmal der Versstruktur ist, soll durch die Gegenüberstellung von Texten derselben rhythmisch-syntaktischen Versgliederung gezeigt werden, die sich aber durch das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der strophischen Alliteration unterscheiden. Zunächst zwei Strophen aus Stabreimtexten:

<i>ädgü nomluy yid-lar-ing :</i>	7 (4 + 3)
<i>ärđä qoqar yipar-ča :</i>	7 (4 + 3)
<i>ärüş üküš asıγ-lar :</i>	7 (4 + 3)
<i>ärđmäz tükäm[üz] mängi-čä :</i>	8 (5 + 3) <sup>133</sup>
<i>tuđmaç talqan buši-lıγ :</i>	7 (4 + 3)
<i>tul qunčuy-lar ärmäz mü :</i>	7 (4 + 3)
<i>tušmaq üzä dintar-qa :</i>	7 (4 + 3)
<i>toldi anıng küsüş-i :</i>	7 (4 + 3) <sup>134</sup>

Als Gegenspieler seien zwei Strophen aus der metrischen Fassung der Erzählung von der Hungrigen Tigerin zitiert:

<i>antay y(ä)mä ödlärtä</i>	7 (4 + 3)	或時
<i>ärklig türklüg xan boldum</i>	7 (4 + 3)	作國王
<i>antay y(ä)mä tušlarta</i>	7 (4 + 3)	或復
<i>tigin boltum xan oylı</i>	7 (4 + 3) <sup>135</sup>	爲王子
<i>tuymaq ölmäk sansartın</i>	7 (4 + 3)	願出離生死
<i>ünmäk ozmaq küsüşin</i>	7 (4 + 3)	
<i>köni tuymaq orunqa</i>	7 (4 + 3)	至妙善提處
<i>tärk täggäli saqınčin</i>	7 (4 + 3). <sup>136</sup>	

Ob und in welchem Maße die beiden Stabreimstrophen Übersetzungen sind, ist noch ungeklärt. Dagegen kann bei den Suv-Strophen im einzelnen

<sup>133</sup> Text I 4 (BT XIII 21.51—54). Die Übersetzung dieser Strophe lautet wie folgt: „Deine guten Dharma-Düfte / riechen sehr wie Moschus. / Die zahlreichen, vielen Nutzen / (sind) wie eine nicht-endende (Hend.) Seligkeit.“

<sup>134</sup> Text F 2 (BT XIII 15.41—44): „Gibt es nicht die Witwen-Frauen / mit Nudeln- und Gerstenmehl-Almosen? / Durch das Begegnen mit einem Mönch / wurden ihre Wünsche erfüllt.“ Vgl. S. 389 f.

<sup>135</sup> Suv 629<sub>6-9</sub>.

<sup>136</sup> Suv 629<sub>12-14</sub>.

gezeigt werden, wie der uig. Übersetzer die chin. Fünfsilber zu jeweils zwei uig. Siebensilbern umgeformt hat.<sup>137</sup>

4. Wenngleich Endreime nur in einigen Verstexten vorkommen, so stellen sie dennoch keinen Gegensatz zur strophischen Alliteration dar. Die Verwendung von Endreimen steht nicht in direkter Abhängigkeit davon, welchen Grad der rhythmisch-syntaktischen Organisiertheit ein Text aufweist, denn Endreime, ihrer Natur nach überwiegend grammatische Reime, finden sich in allen drei Typen.

5. Die drei Typen der inneren Struktur der Verse unterscheiden sich zunächst durch die Existenz oder Nichtexistenz rhythmisch-syntaktischer Segmente und im ersteren Fall danach, ob diese Segmente (auch Takte genannt) kongruieren oder variieren:

5.1 isosyllabische Verse mit konstanten rhythmisch-syntaktischen Segmenten und daraus resultierender gleicher Silbenanzahl;

5.2 Texte mit variierenden rhythmisch-syntaktischen Segmenten und entsprechenden unregelmäßigen Silbenmaßen, die sich um einen stabilen Kern gruppieren (vgl. S. 406) und

5.3 nichtsyllabische Verstexte, bei denen als einziges metrisches Element die strophische Alliteration wirksam ist.

6. Beispiele für die verschiedenen Gruppen des Parallelismus gibt es in den religiösen Dichtungen der Buddhisten nur wenige, ein an parallelen Versstrukturen reicher Text ist der Neujahrssegen (P 4).

<sup>137</sup> Chin. Text 453 a 12 und 14. Grundsätzlich besteht eine recht genaue Korrespondenz zwischen dem chin. und dem uig. Text. Uig. Zusätze werden durch Unterstreichung hervorgehoben, ungefähre Entsprechungen durch unterbrochene Linie gekennzeichnet:

<i>antay</i>	<i>y(ä)mä</i>	<i>ödlärtä</i>		<i>ärklig türklüg</i>	<i>xan</i>	<i>boldum</i>
<i>huo</i>	<i>shi</i>		<i>zuo</i>		<i>guo wang</i>	-----
<i>antay</i>	<i>y(ä)mä</i>	<i>tušlarta</i>		<i>tigin</i>	<i>bolturn xan oylä</i>	
<i>huo</i>		<i>fu</i>			<i>wei wang zi</i>	

In manchen Zeiten war ich ein starker und mächtiger Chan,

in manchen Zeiten war ich ein Prinz, ein Chanssohn.

<i>tuymaq ölmäk</i>	<i>sansartän</i>	<i>ünmäk ozmaq</i>	<i>küsüşin</i>
<i>sheng si</i>		<i>chu li</i>	<i>guan</i>

(chin. Reihenfolge: *guan chu li sheng si*)

<i>könü</i>	<i>tuymaq orunqa</i>	<i>tärk täggäli</i>	<i>saqinčün</i>
<i>miao pu ti chu</i>		<i>zhi</i>	

(chin. Reihenfolge: *zhi miao pu ti chu*)

Im Wunsch, aus dem Samsāra des Geborenwerdens und Sterbens  
herauszukommen und zu entfliehen,  
im Gedanken, schnell zum Ort der wahren Bodhi zu gelangen.

## LITERATUR UND VERKÜRZUNGEN

- ACHMETOV, Z. A., *Kazachskoe stichosloženie*, Alma-Ata 1964  
ADAW = Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften  
AI s. BANG—v. GABAIN, *Analytischer Index*  
AKANUMA, CH., *Indo-bukkyō-koyūmeishi-jiten* [Dictionary of Indian Buddhist Proper Names], Kyōto 1979 (Neudruck)  
AKSOY, Ö. A., *Atasözleri ve deyimler*, Ankara 1965  
ALEKSEEV, M. P., *Mnogojazyčie i literaturnyj process: Mnogojazyčie i literaturnoe tvorčestvo*, Leningrad 1981, S. 7—17  
ALI-ZADE, A. A., *Džāmi' at-tavārīch* II, 1, Moskau 1980  
ALTANGEREL, Č. und D. CERENSODNOM, *Turfany cughluulgyn TM 8, T II T 662: Studia Mongolica Inst. Ling. et Litt. Acad. Scient. VI, Fasc. 18*, Ulaanbatar 1967, S. 38—42  
AM = Asia Major  
Anal. Dict. s. KARLGRÉN, *Analytic Dictionary*  
ANDREAS, F. C.—HENNING, W. B., *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II*, SPAW 1933  
AoF = *Altorientalische Forschungen*  
AOH = *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*  
AO Havn. = *Acta Orientalia* (Kopenhagen)  
APAW = *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*  
ARAT, R. R. [= RACHMATI], *Eski Türk Şiiri*, Ankara 1965  
—, *Kutadgu Bilig, I Metin*, Istanbul 1947, II *Tercüme*, Ankara 1959, III *Indeks* (hrsg. v. ERARSLAN, K.—SERTKAYA, O. F.—YÜCE, N.), Istanbul 1979  
ARLOTTO, A. T., *The Uighur Text of Hsüan Tsang's Biography*, Harvard University, Cambridge 1966 (unveröffentl. Dissertation)  
ArOr. = *Archiv Orientální*  
ASHIKAGA A., *Sukhāvātivṛyūha*, Kyōto 1965  
ASLANOV, V. I., *Problemy tjurkojazyčnogo stichosloženiija v otečestvennoj literature poslednich let: Voprosy jazykoznanija 1* (1968), S. 118—125  
ASMUSSEN, J. P., *The Khotanese Bhadracaryādeśanā*, Kopenhagen 1961  
—, *Die Iranier in Zentralasien. Kultur- und religionshistorische Bemerkungen: AO Havn. 27* (1963), S. 119—127  
—, *Der Manichäismus: Handbuch der Religionsgeschichte*, Göttingen 1975, S. 337—350  
—, *X<sup>a</sup>āstvānīft. Studies in Manichaeism*, Kopenhagen 1965  
ATG s. v. GABAIN, *Altürkische Grammatik*  
AWL = Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse  
BACK, D. M., *Eine buddhistische Jenseitsreise. Das sogenannte „Totenbuch der Tibeter“ aus philologischer Sicht*, Wiesbaden 1979

- BAGNO, V. E., *Bilingvizm v arabskoj Ispanii (muvaššach kak dvujazyčnaja stichotvornaja forma)*: Mnogojazyčie i literaturnoe tvorčestvo, Leningrad 1981, S. 316—327
- BAILEY, H. W., *Šrī Viṣṣa Śūra and the Ta-uang*: AM, N.S. 11 (1964), S. 1—26
- BAITČURA, U. [= U. Š. BAJČURA], *Instrumental-phonetic Data on the Word-Stress and Intonation in Azerbaijani*: CAJ 23 (1979), S. 38—64
- , *The Sound Structure of the Turkic Languages in Connection with that of the Fenno-Ugric Ones (an instrumental-phonetic and phonologic investigation)*: CAJ 24 [1980], S. 1—17
- BAJČURA, U. Š., *Nekotorye eksperimental'nye dannye v melodike reči i slovesnom udarenii v ujugurskom jazyke*: Struktura i istorija tjurkskich jazykov, Moskau 1971, S. 42—61
- BANG, W., *Manichäische Hymnen*: Le Muséon 38 (1925), S. 1—55
- , *Manichäische Laien-Beichtspiegel*: Le Muséon 36 (1923), S. 137—242
- GABAIN, A. v., *Analytischer Index zu den fünf ersten Stücken der türkischen Turfan-Texte*, SPAW 1931, S. 461—517
- , *Türkische Turfan-Texte I*, SPAW 1929, 241—268
- , *Türkische Turfan-Texte III*, SPAW 1930, S. 183—211
- , *Uigurische Studien*: UJb 10 (1930), S. 193—210
- , —, — RACHMATI, G. R., *Türkische Turfan-Texte VI*, SPAW 1934, S. 93—192
- , — RACHMATI, G. R., *Lieder aus Alt-Turfan*: AM 9 (1933), S. 129—140
- BARUCH, W., *Maitreya d'après les sources de Sérende*: RHR 132 (1946), S. 67—92
- BASKAKOV, N. A., *Dialekt černevych tatar (Tuba-kiži), Teksty i perevody*, Moskau 1965
- , *Dialekt Černevych tatar (Tuba-kiži)*, Moskau 1966
- , *Dialekt kumandincev (Kumandy-kiži)*, Moskau 1972
- , *Russkie familii tjurkskogo proischoždenija*, Moskau 1979
- BAZIN, L., *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*, Lille 1974
- , *Note sur la fréquence des voyelles turques*: Németh Armağani, Ankara 1962, S. 61—68
- , *Structures et tendances communes des langues turques (Sprachbau)*: PhTF I, S. 11—19
- , *Turcs et Sogdiens: Les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)*: Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste, Paris 1975, S. 37—45
- BBB s. HENNING, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*
- BEAL, S., *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World*, London 1884
- BECHERT, H., *Bruchstücke buddhistischer Verssammlungen aus zentralasiatischen Sanskrithandschriften*, Berlin 1961
- BEFEO = Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
- BENZING, J., *Das Hunnische, Wolgabulgarische und Donaubulgarische*: PhTF I, S. 685—695
- BHATTACHARYA, B., *Guhyasamāja Tantra*, Baroda 1967
- BIRNBAUM, R., *The Healing Buddha*, London 1979
- BLAGOVA, G. F., *Problemy izučeniya srednevekovych tjurkskich tekstov*: Tjurkologičeskij sbornik 1977, Moskau 1981, S. 27—50
- BODROGLIGETI, A., *On the Prosody of 'Alī's Qiṣṣa-i Yūsuf*: AOH 19 (1966), S. 79—97
- BÖHLIG, A. (zusammen mit ASMUSSEN, J. P.), *Die Gnosis*, 3. Bd.: *Der Manichäismus*, Zürich—München 1980
- BOMBACI, A., *La letteratura turca*, Florenz—Mailand 1969
- , *The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style*: PhTF II, S. XI—LXXI



- BONAPARTE, PRINCE ROLAND, *Documents de l'époque mongole des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Inscriptions en six langues de la porte de Kiu-yong Koan, près Peking*, Paris 1895
- BORATAV, P. N., *La poésie folklorique*: PhTF II, S. 90—128
- BOROVKOV, A. K., *Leksika sredneaziatskogo Tefsira XII—XIII vv.*, Moskau 1965
- BOYCE, M., *The Manichaean Literature in Middle Iranian*: HbO Iranistik-Literatur, Leiden—Köln 1968, S. 67—76
- BRUNNER, C. J., *Liturgical Chant and Hymnody Among the Manichaeans of Central Asia*: ZDMG 130 (1980), S. 342—368
- BT I s. HAZAI—ZIEME, *Fragmente der uigurischen Version*
- BT II s. RÖHRBORN, *Eine uigurische Totenmesse*
- BT III s. TEZCAN, *Das uigurische Insadi-Sūtra*
- BT V s. ZIEME, *Manichäisch-türkische Texte*
- BT VII s. KARA—ZIEME, *Fragmente tantrischer Werke*
- BT VIII s. KARA—ZIEME, *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas „Tiefer Weg“*
- BT IX s. TEKIN, *Maitrisimīt nom bitig*
- BT X s. TAUBE, M., *Die Tibetica der Berliner Turfansammlung*
- BT XIII s. ZIEME, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*
- Bu-ston s. OBERMILLER, *History of Buddhism*
- ÇAGATAY, S., *Altun Yarıktan iki parça*, Ankara 1945
- CAJ = Central Asiatic Journal
- CERENSODNOM, D., *XIV zuuny üjeijn jaruu najragč Čojži-Odser*, Ulaanbaatar 1969
- , *Mongol sülgijn onol tüüchijn zarim asuudal*, Ulaanbaatar 1977
- CHAMRAEV, M. K., *Osnovy tjurkskogo stichosloženija*, Alma-Ata 1963 (Rez. G. Doerfer in DLZ 86 [1965], S. 18—19.)
- CHANG, GARMA C. S., *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, University Park-London 1971
- CHATTOPADHYAYA, D., *Indische Philosophie*, Berlin 1978
- CHAVANNES, E., *Cinq cent contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois et traduits en français*, I—IV, Paris 1910—1935 (Neudruck: 1962)
- , — PELLIOT, P., *Un traité manichéen retrouvé en Chine*: JAs 1911, S. 499—617; 1913, S. 99—392
- CH'EN, K. K. S., *Buddhism in China*, Princeton 1964
- CH'EN YÜAN, *Western and Central Asians in China Under the Mongols*, Los Angeles 1966
- CLARK, L. V., *The Manichean Turkic Poethi Book*: AoF IX (1982), S. 145—218
- CLAUSON, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972
- , *Turkish and Mongolian Studies*, London 1962
- CLEAVES, F. W., *K'uei-k'uei or Nao-nao*: HJAS 10 (1947), S. 1—12
- , *The Sino-Mongolian Inscription of 1335 in Memory of Chang Ying-Jui*: HJAS 13 (1950), S. 1—131
- , *The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu*: HJAS 12 (1949), S. 1—132
- CONZE, E., *Buddhism and Gnosis: The Origins of Gnosticism* (Studies in the History of Religions XII), Leiden 1967, S. 651—667
- , *Buddhist Scriptures*, Penguin Classics 1976
- , *Materials For a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokio 1973

- , *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokio 1978
- , *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*, Oxford 1967
- , *Vajracchedikā* (Serie Orientale Roma XIII), Rom 1957
- COOK, F. H., *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*: University Park-London CPS s. WALDSCHMIDT, *Cauṣpariṣatsūtra*
- CSONGOR, B., *Chinese in the Uighur Script of the T'ang Period*: AOH 2 (1953), S. 73—121
- , *Some More Chinese Glosses in Uighur Script*: AOH 4 (1954), S. 251—257
- CZEGLÉDY, K., *On the Numerical Composition of the Ancient Turkish Tribal Confederations*: AOH 25 (1972), S. 275—281
- DANKOFF, R., *On Nature in Karakhanid Literature*: TUBA 4 (1980), S. 27—32
- , — J. KELLY, *Maḥmūd al-Kāšyarī: Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luḡāt at-Turk)*, Part I—III, Harvard 1982—1985
- DARDESS, J. W., *From Mongol Empire to Yüan Dynasty: Changing Forms of Imperial Rule in Mongolia and Central Asia*: MS 30 (1972—1973), S. 117—165
- DAYAL, H., *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London 1932
- Deutsche Volksdichtung. Eine Einführung* (Autorenkollektiv unter der Leitung von H. STROBACH), Leipzig 1979
- DEVI, S., *Samantabhadracaryā-praṇīdhānarāja*, New Delhi 1958
- DLZ = Deutsche Literaturzeitung
- DMITRIEVA, L. V., *Nazvanija rastenij v tjurkskich i drugich altajskich jazykach: Očerki sravnitel'noj leksikologii altajskich jazykov*, Leningrad 1972, S. 151—223
- DOERFER, G., *Die Literatur der Türken Südsibiriens*: PhTF II, S. 862—885
- , *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, I—IV, Wiesbaden 1963—1975
- , *Tschuwaschisch -m < urtürkisch \*m (> gemeintürkisch -n)*: UAJb 45 (1973), S. 174—212
- , *Zur Sprache der Hunnen*: CAJ 17 (1973), S. 1—50
- , *Zum Vokalismus nicherster Silben im Alttürkischen*: WZKM 74 (1982), S. 103—128
- DOI T., *Das Keron Sutra* [I]—II, Tokio 1978, 1981
- DS = Derleme Sözlüğü, Ankara 1963 ff.
- DT'S s. NADELJAEV u.a., *Drevnetjurkskij slovar'*
- ED s. CLAUSEN, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish Edg.* = EDGERTON, F., *Buddhist Hybrid Sanskrit*, II: Dictionary, New Haven 1953
- EHLERS, G., *Die verschiedenen Handschriften des uigurischen Goldglanz-Sūtra*, Vortrag auf dem IV. Internationalen Turkologie-Kongreß, Istanbul 1982
- EIMER, H., *Skizzen des Erlösungsweges in buddhistischen Begriffsreihen*, Bonn 1976
- ELIASBERG, D., *Les signatures en forme d'oiseau dans les manuscrits chinois de Touen-Houang*: Contributions aux Études sur Touen-Houang, Genf—Paris 1979, S. 29—44
- ELÖVE, A. U., *Bir Uygurca yazı*: TDAYB 1961, Ankara 1962, S. 311—317
- EMMERICK, R. E., *The Sūtra of Golden Light*, London 1970
- Enc. of Buddh. = Encyclopaedia of Buddhism*, hrsg. von MALALASEKERA, G. P., I ff., Colombo 1961 ff.
- ERACLE, J., *La doctrine bouddhique de la Terre pure. Introduction à trois Sūtra bouddhiques*, Paris 1973
- ERDAL, M., *Die Morphemfuge im Alttürkischen*: WZKM 71 (1979), S. 83—114
- , *Voice and Case in Old Turkish*, Jerusalem 1976 (unveröffentlichte Dissertation)
- ESIN, E., *Türk kosmolojisi*, Istanbul 1979

- ETSÛ S. ARAT, *Eski Türk Şiiri*
- FAZYLOV, È., *Staroubekskij jazyk*, I—II, Taschkent 1966, 1971
- FFC = Folklore Fellows Communications
- FISCHER, J.—TAKEZO Y., *Vimalakīrti-Nirdeśa. Das Sūtra Vimalakīrti (Das Sūtra über die Erlösung)*, Tokio 1944
- FRANKE, H., *Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft*, Wiesbaden 1956
- , *Eine qarluq-türkische Familie im Dienste der mongolischen Großkhane: Scholia*, Wiesbaden 1981, S. 64—79
- FUCHS, W., *Analecta zur mongolischen Übersetzungsliteratur der Yüan-Zeit: MS 11* (1946), S. 33—64
- , *Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische: AM 6* (1930), S. 84—103
- FUJIEDA A., *An Illustrated Manuscript in Booklet Form of the Kuan-yin ching* (S. 6983); *Bokubi 177* (1968) (in jap.)
- , *Une reconstruction de la „Bibliothèque“ de Touen-Houang: JAs 269* (1981), S. 65—68
- FUJITA K., *Pure Land Buddhism and the Lotus Sūtra: Indianisme et bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr É. Lamotte, Louvain-la-Neuve 1980*, S. 117—130
- GABAIN, A. v., *Altürkische Datierungsformen: UAJb 27* (1955), S. 191—203
- , *Altürkische Grammatik*, Wiesbaden 31974
- , *Altürkische Schreibkultur und Druckerei: PhTF II*, S. 171—191
- , *Buddhistische Türkenmission: Asiatica (Weller-Festschrift)*, Leipzig 1954, S. 161—173
- , *Der Buddhismus in Zentralasien: HbO VIII, 2.*, Leiden—Köln 1961, S. 496—514
- , *Die altürkische Literatur: PhTF II*, S. 211—243
- , *Die Drucke der Turfan-Sammlung: SDAW 1967 Nr. 1*, Berlin 1967
- , *Die uigurische Übersetzung der Biographie Hüen-tsangs, I. Bruchstücke des 5. Kapitels, SPAW 1935*, S. 151—180; *Briefe der uigurischen Hüen-tsang-Biographie, SPAW 1938*, S. 371—414
- , *Inhalt und magische Bedeutung der altürkischen Inschriften: Anthropos 48* (1953), S. 537—556
- , *Iranische Elemente im zentral- und ostasiatischen Volksglauben: StOr. 47*, Helsinki 1977, S. 57—70
- , *Über Ortsbezeichnungen im Altürkischen: StOr. 14: 5*, Helsinki 1950
- , *Vorislamische altürkische Literatur: HbO V, 1. Turkologie*, Leiden—Köln 1963, S. 207—228
- , *Wort und Bild. Gedanken zur erzählend-illustrativen Kunst von Turfan: Beiträge zur Indienforschung*, Berlin (West) 1977, S. 105—118
- , — WINTER, W., *Türkische Turfantexte IX, ADAW 1956 Nr. 2*, Berlin 1958
- GABELENTZ, G. v. d., *Chinesische Grammatik*, Berlin 1953
- GANDJEI, T., *The Prosodic Structure of an Old Turkish Poem: Henning Memorial Volume*, London 1970, S. 157—160
- , *Überblick über den vor- und frühislamischen türkischen Versbau: Der Islam 33* (1958), S. 142—156
- GENG SHIMIN, *Huihuwen Yiduhu Gaochangwang shixun bei yanjiu (A Study of the Stone Tablet in Uyghur Script About the Meritorious Services of Princes of Gaochang): Kaogu xuebao 4* (1980), S. 515—528

- , *Qādimqi Uyğurcä iptidayi drama pıyesasi „Maitrisimit“ (Hami mushasi)ning 2-pärdäsi häqqidiki tātqiqat*: TUBA 4 (1980), S. 101—156
- , *Qādimqi Uyğurca buddhistik äsär „Ärya-Tārā-Buddhamātrikavimsati-püga-stotra“ din fragmentlar*: TUBA 3 (1979), S. 295—306
- GENG SHIMIN—HAMILTON, J., *L'inscription ouïgoure de la stèle commémorative des Iduq qut de Qoço*: Turcica 13 (1981), S. 10—54
- GENG SHIMIN—ZHANG GUANGDA, *Suo li mi kao* (Studie über Solmi): Lishi yanjiu 2/1980, S. 147—159
- GERASIMOVİČ, L. K., *Mongoľ'skoe stichosloženie*, Leningrad 1975
- GERNENTZ, H. J., *Althochdeutsche Literatur. Von der „Benediktinerregel“ zum „Ezso- lied“*, Berlin 1979
- GERSHEVITCH, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1954
- GETTY, A., *The Gods of Northern Buddhism*, Tokio 1962
- GILES, L., *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts From Tunhuang in the British Museum*, London 1937
- GIRAUD, R., *L'Empire des Turcs Célestes*, Paris 1960
- , *L'inscription de Bain Tsokto*, Paris 1961
- GLASENAPP, H. v., *Buddhismus und Gottesidee*, AWL 1954 Nr. 8
- , *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart 1940
- GMS s. GERSHEVITCH
- GOLOMB, L., *Die Bodenkultur in Ost-Turkestan. Oasenwirtschaft und Nomadentum*, Posieux-Freiburg 1959
- GRØNBECH, K., *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhagen 1942
- , —KRUEGER, J. R., *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden 1955
- GRÖNBOLD, G., *Die Mythologie des indischen Buddhismus*: Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von W. Haussig, I. Abt., 13. und 14. Lief., Stuttgart s. a., S. 287—506
- HACKMANN, H.—NOBEL, J., *Erklärendes Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus. Chinesisch-Sanskrit-Deutsch*. Leiden 1951—1954 (A—NI)
- HAENISCH, E., *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung II*, ADAW 1959 Nr. 1, Berlin 1959
- HAHN, M., *Zur mongolischen Version von Milaraspas mgur 'bum*: ZAS 9 (1975), S. 479—535
- HAMBIS, L., *Le chapitre CVII du Yuan che*, Leiden 1945
- HAMILTON, J. R., *Le colophon de l'İrq Bitig*: Turcica 7 (1975), S. 7—19
- , *Le conte bouddhique du Bon et du Mauvais Prince en version ouïgoure*, Paris 1971
- , *Le pays des Tchong-yun, Čungul, ou Cumuđa au Xe siècle*: JAs 265 (1977), S. 351—379
- , *Les Ouïghours à l'époque des Cinq Dynasties d'après les documents chinois*, Paris 1955
- HANEDA, T., *Torukomon Kegongyō no dankan* (À propos d'un fragment du sutra Gandavyuha en langue turque): Recueil des oeuvres posthumes de Tōru Haneda, II, Kyōto 1958, S. 183—205
- , *Kaigu yaku hon Anne no Kusharonjūsugisho* (Commentaire de l'Abhidharmakośa par Sthiramati en langue ouïgoure): Recueil des oeuvres posthumes, II, S. 148—182
- HANEDA, A.—N. YAMADA, *Ōtani tankentai shōrai Uiguruji shiryō mokuroku* (A List of the Manuscript Remains in Uygur Script Preserved in the Ryukoku Library): Monumenta Serindica IV: Buddhist Manuscripts and Secular Documents of the Ancient Languages in Central Asia, Kyōto 1961, S. 171—206

- HAZAI, G., *Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert*, Budapest 1973
- , *Ein buddhistisches Gedicht aus der Berliner Turfan-Sammlung*: AOH 23 (1970), S. 1—21
- , *Ein uigurisches Blockdruckfragment der Berliner Turfan-Sammlung*: AoF IV (1976), S. 231—234
- , *Ein uigurisches Kolophon zu einem Avalokiteśvara-Lobpreis*: Tractata Altaica (Sinor-Festschrift), Wiesbaden 1976, S. 273—276
- , *Fragmente eines uigurischen Blockdruck-Faltbuches*: AoF III (1975), S. 91—108
- HbO = Handbuch der Orientalistik (Leiden—Köln)
- HEGAARD, S. E., *Some Expressions Pertaining to Death in the Kök-Turkic Inscriptions*: UAJb 48 (1976), S. 89—115
- Heilk. II s. RACHMATI, *Zur Heilkunde der Uiguren II*
- HEISSIG, W., *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte*, Wiesbaden 1966
- , *Toyin guosi ~ guisi alias Toyin čoytu guisi: Versuch einer Identifizierung*: ZAS 9 (1975), S. 361—446
- , *Zwei mutmaßlich mongolische Yüan-Übersetzungen und ihr Nachdruck von 1431*: ZAS 10 (1976), S. 7—115
- HENNING, W. B., *A Fragment of the Manichaean Hymn-Cycles in Old Turkish*: AM N. S. 7 (1959), S. 122—124
- , *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*: APAW 1936, Phil.-hist. Kl. 10, Berlin 1937
- , *Mitteliranisch*: HbO Iranistik-Linguistik, Leiden—Köln 1958, S. 20—129
- HIGHTOWER, J. R., *Some Characteristics of Parallel Prose*: Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata, Kopenhagen 1959, S. 60—91
- HIGUCHI K., *Mōkogo yaku „Fugengyōgansan“ no kenkyū (The Bhadracaryāprañidhānarāja in Mongolian)*: Studies on the Inner Asian Languages III, Kobe 1987, 1—157
- HIKATA, R., *Suvikrāntavikrāmi-pariprechā Prajñāpāramitā-sūtra*, Fukuoka 1958
- HINÜBER, O. v., *Die Kolophone der Gilgit-Handschriften*: Studien zur Indologie und Iranistik 5/6 (Festschrift Paul Thieme), Reinbek 1980, S. 49—81
- HIRAKAWA A., *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* (Taisho Edition), Part two: Chinese-Sanskrit, Tokio 1977
- HJAS = Harvard Journal of Asiatic Studies
- HKS = Hanzuxa-қазакxa Sezdik, Xinjiang Halek Baspase 1979
- HN s. HACKMANN—NOBEL, *Erklärendes Wörterbuch*
- Höbögirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, Rédacteur en chef P. Demiéville, I—V, Tokio—Paris 1929—1979
- Höbögirin Répertoire = Répertoire du Canon bouddhique sino-japonais, Édition de Taishō, compilé par P. Demiéville, H. Durt, A. Seidel, Paris—Tokio 1978
- HOFFMANN, H. H. R., *Kālacakra Studies I: Manichaeism, Christianity, and Islam in the Kālacakra Tantra*: CAJ 13 (1969), S. 52—73
- HŘEBÍČEK, L., *Alliterations in Abay Kunanbayev's Poetry*: ArOr. 33 (1965), S. 67—72
- , *Are the Old-Turkic Inscriptions Written in Verses?*: ArOr. 35 (1967), S. 477—482
- Ht s. GABAIN, *Die uigurische Übersetzung der Biographie Hüen-tsangs*
- Ht Pek. = Hui hu wen pu sa da tang san zang fa shi zhuan [Xuan zang-Biographie in Uigurisch], Peking 1951 (Faksimile-Edition)
- Ht Par. = Paris, Musée Guimet 47 476 (Teil der Xuan zang-Biographie-Handschrift, z. T. ediert, s. TOALSTER, J. P. C., *Die uigurische Xuan-Zang-Biographie*. 4. Kapitel mit Übersetzung und Kommentar, Dissertation Gießen 1977)

- HTON s. TEKIN, *Buddhistische Uigurica der Yuan-Zeit*, Teil I
- HUANG WENBI, *Tulufan kaoguji* (Archäologischer Bericht über Turfan), Kaoguxue tekan, Peking 1954
- , *Yi du hu Gao chang wang shi xun bei fu yuan bing jiao ji* (Wiederherstellung und Erläuterungen zur Stele über die Verdienste der Generationen von Iduquuts, der Könige von Gaochang): Wenwu 2/1964, S. 34–39
- HUL = Hənzuzə-Uyğurqə Luğət (Sinak nus'hisi), Xinjiang Həlk Nəxriyati 1974
- HUMMEL, S., *Lamaistische Studien*, Leipzig 1950
- IBK = Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū (Journal of Indian and Buddhist Studies)
- IDUMI, H., *The Hymn On the Life and Vows of Samantabhadra: The Eastern Buddhist* 5 (1929–1931), S. 226–247
- IJJ = Indo-Iranian Journal
- INOKUCHI T., *Fugengyōgansankō* (1) [Samantabhadracaryāprañidhāna Miscellanea]: Ryūkyoku daigaku ronshū 412 (März 1978), S. 35–50
- , *The Translation of Buddhist Texts at Tun-huang*: JAs 269 (1981), S. 99–100
- JAHN, K., *Die Geschichte der Oguzen des Rašid ad-Dīn*, Wien 1969
- JAOS = Journal of the American Oriental Society
- Japanese-English Buddhist Dictionary*, Tokio 1979
- JAs = Journal asiatique
- JÄSCHKE, H. A., *A Tibetan-English Dictionary*, London 1949
- JINSHU 晉書, *Ausgabe Zhonghua shuju*, Peking 1974
- Jōdosambukyō* [Die drei Sūtras (der Schule) des Reinen Landes], I–II, hrsg. von H. NAKAMURA u. a., Tokio 1979–1980
- JOHANSON, L., *Altürkisch als „dissimilierende Sprache“*, AWL, Wiesbaden 1979
- JUDACHIN, K. K., *Kirgizsko-russkij slovar'*, Moskau 1965
- JULIEN, ST., *Les Oïgours*: JAs 1847, S. 50–66
- K = *Kāšyarī* (vgl. B. ATALAY, *Divanü Lûgat-it-türk tercümesi* I–III, Endeks, Ankara 1940–1943; C. BROCKELMANN, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšyarī's Divān luḡāt at-türk*, Budapest 1928 (1964); vgl. jetzt DANKOFF–KELLY)
- KABELL, A., *Metrische Studien*, I *Der Alliterationsvers*, München 1978
- Kanḡur* (tib.) = *The Tibetan Tripitaka*, Peking Edition, Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyōto, hrsg. von D. T. SUZUKI, Tokio–Kyōto 1955 ff.
- KARA, G., *Knigi mongol'skich kočevnikov*, Moskau 1972
- , *L'ancien ouïgour dans le lexique mongol*: JAs 269 (1981), S. 317–323
- , *Old Mongolian Verses Without Alliteration*: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio linguistica*, Budapest 1972, S. 161–168
- , *On a Lost Mongol Book and Its Uigur Version*: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, Berlin 1974, S. 287–289
- , *Sino-ugurische Worterklärungen*: Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, Wiesbaden 1983, S. 44–52
- , *Chants d'un barde mongol*, Budapest 1970 (bes. S. 212 ff.)
- , *Weitere mittelmongolische Bruchstücke aus der Berliner Turfan-Sammlung*: AoF VI (1979), S. 181–203
- , *Weiteres über die uigurische Nāmasaṃgīti*: AoF VIII (1981), S. 227–236
- , —ZIEME, P., *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*, Berlin 1976 (Berliner Turfantexte VII)

- , —, *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas „Tiefer Weg“ von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, Berlin 1977 (Berliner Turfantexte VIII)
- Karaimsko-russko-pol'skij slovar'* (Redaktion: N. A. BASKAKOV, A. ZAJĄCZKOWSKI, S. M. SZAPSZAL), Moskau 1974
- KARLIGREN, B., *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris 1923
- Kazachskij fol'klor v sobrannii* G. N. POTANINA, Alma-Ata 1972
- KB Index* s. ARAT, *Kutadgu Bilig*
- KELLY, J., *Remarks on Kāšyari's Phonology*: UAJb 45 (1973), S. 144—162
- KÉPES G., *Az idő körvonalai. Tanulmányok az ősi és modern költészetről* (Konturen der Zeit. Studien zur alten und modernen Dichtung), Budapest 1976
- , *Köbe vésett eposzok* (In Stein gehauene Epen), Budapest 1982
- KIRFEL, W., *Der Aśvamedha und der Puruṣamedha*: Schubring-Festschrift, Hamburg 1951, S. 39—50
- , *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt*, Bonn u. Leipzig 1920
- , *Symbolik des Buddhismus*, Stuttgart 1959
- KLIMKEIT, H.-J., *Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahāyāna*: ZRG 29 (1977), S. 193—228
- , *Manichaeen Kingship: Gnosis at Home in the World*: Numen 29 (1982), S. 17—32
- KLJAŠTORNYJ, S. G., *Drevnetjurkskie runičeskie pamjatniki kak istočnik po istorii Srednej Azii*, Moskau 1964
- , —, LIŠIĆ, V. A., *The Sogdian Inscription of Bugut Revised*: AOH 26 (1972), S. 69—102
- Kōkanwajiten* s. MOROHASHI u. a.
- KOKARE, Ė. JA., *Kriterii internacional'nogo i nacional'nogo charaktera paremij: Tipologija i vzaimosvjazi fol'klora narodov SSSR*, Moskau 1980, S. 160—191
- KONONOV, A. N., *Grammatika jazyka tjurkskich runičeskich pamjatnikov VII—IX vv.*, Leningrad 1980
- KÖPRÜLÜ, F., *La métrique 'arüz dans la poésie turque*: PhTF II, S. 252—266
- KOROGLY, CH. G., *Transformacija žanra tujug* (K probleme fol'klornych svjazej tjurko-jazyčnych i iranojazyčnych narodov): Tipologija i vzaimosvjazi fol'klora narodov SSSR, Moskau 1980, S. 192—207
- KORŠ, F. E., *Drevnejšij narodnyj stich tureckich plemen*, ZVORAO 19, St. Petersburg 1909, S. 139—167
- KOWALSKI, T., *Ze studjów nad formą poezji ludów tureckich*, Krakau 1921
- KP = Kalyāṇaṃkara und Pāpaṃkara*, s. HAMILTON, *Le conte bouddhique*
- KRÁMSKÝ, J., *Betonungsfunktion im Türkischen*: ZDMG 98 (1944), S. 282—293
- KUDARA, K., *A Fragment of an Uigur Version of the Abhidharmakośakārikā*: JAs 269 (1981), S. 325—346
- , *A Provisional Catalogue of Uigur Manuscripts Preserved at the Ethnographical Museum of Sweden*, 1980 (unpubliziert)
- , *Kammuryōjūkyō Uiguru-yaku dampen shūtei* [Guan Jing — Critique of a Uigur Fragment of the Guan wu-liang-shou jing]: Bukkyōgaku Kenkyū (Studies in Buddhism) 35 (1979), S. 33—56
- , *Kusharonchū 'Komkeshō'ni tsuite*: IBK 30 (März 1982), S. 48—53
- , *Uiguru-yaku 'Myōhōrengkyōgensan' (1)* [Uigur Translation of the Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan (1)]: Bukkyōgaku Kenkyū 36 (1980), S. 49—65

- , —RÖHRBORN, K., *Zwei verirrte Blätter des uigurischen Goldglanz-Sūtras im Ethnografiska Museum, Stockholm*: ZDMG 132 (1982), S. 336—347
- , —ZIEME, P., *Uigurische Agama-Fragmente (1)*: AoF 10 (1983), S. 269—318
- KURYLOWICZ, J., *Metrik und Sprachgeschichte*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1975
- LAMOTTE, E., *Mañjuśrī*: TP 48 (1960), S. 1—96
- , *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, I—V, Louvain 1949—1980
- LANCASTER, L., *The Life of a Buddhist Hero*: Tsing Hua Journal of Chinese Studies, N. S. 10/2 (1974), S. 83—89
- LAUDE-CIRTAUTAS, I., *Der Gebrauch der Farbzeichnungen in den Türkdialekten*, Wiesbaden 1961
- LE COQ, A. v., *Chotscho*, Berlin 1913
- , *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, IV: Atlas zu den Wandmalereien, Berlin 1924
- , *Türkische Manichaica aus Chotscho*, II = APAW 1919, III = APAW 1922
- LEE, P. H., *The Importance of the Kyunyŏ Chŏn (1075) in Korean Buddhism and Literature — Bhadra-cari-prañidhana in Tenth Century Korea*: JAOS 81 (1981), S. 409—414
- LEONT'JEV, A. A., *K sovremennomu sostojaniju voprosa ob alliteracii v tjurkskoj narodnoj poézii*: Problemy vostočnogo stichosloženiija, Moskau 1973, S. 107—110
- LESSING, F. u. a., *Mongolian-English Dictionary*, Berkeley—Los Angeles 1960
- LI YUNG-HSI, *The Life of Hsuan-tsang*, Peking 1959
- LIEDE, A., *Dichtung als Spiel (Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache)*, I—II, Berlin (West) 1963
- LIEU, S. N. C., *Precept and Practice in Manichaean Monasticism*: The Journal of Theological Studies, N. S. 32 (1981), S. 153—173
- LIGETI, L., *Autour du Säkiz yükmäk yaruq*: Studia Turcica, Budapest 1971, S. 291—319
- , *Catalogue du Kanjur mongol imprimé*, Budapest 1942—44
- , *Glossaire supplémentaire au vocabulaire sino-ouïgour du Bureau des traducteurs*: AOH 22 (1969), S. 1—49, 191—243
- , *Le tabghach, un dialecte de la langue sien-pi*: Mongolian Studies, Budapest 1970, S. 265—308
- , *'Phags-pa írásos emlékek*, Mongol Nyelvelméktár II, Budapest 1964
- , *Preklasszikus emlékek*, Mongol Nyelvelméktár V, Budapest 1967
- , *Sur quelques transcriptions sino-ouïgoures des Yuan*: UAJb 33 (1961), S. 235—244
- , *Un vocabulaire sino-ouïgour des Ming. Le Kao-tch'ang kouan yi-chou du Bureau des traducteurs*: AOH 19 (1966), S. 117—199, S. 257—316
- LINDTNER, CHR., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen 1982
- LIU MAU-TSAI, *Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. Jh. v. bis zum 6. Jh. n. Chr.*, Wiesbaden 1969
- LIVSHITZ, V. A., *A Sogdian Alphabet From Panjikant*: Henning Memorial Volume, London 1970, S. 256—263
- LO CH'ANG-P'EI, *Evidence For Amending B. Karlgren's Ancient Chinese j- To ɣj-*: HJAS 14 (1951), S. 285—290
- LOKESH CHANDRA, *Nilakanṭha Lokeśvara as the Buddhist Apotheosis of Hari-Hara*, New Delhi 1979



- LOTMAN, J. M., *Die Analyse des poetischen Textes*, Kronberg 1975
- LUKÁCSY A., *Kiment a ház az ablakon. Költészet és játék* (Das Haus ging aus dem Fenster. Dichtung und Spiel), Budapest 1981
- M II s. LE COQ, *Türkische Manichaica II*
- M III s. LE COQ, *Türkische Manichaica III*
- MACKENZIE, D. N., *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, Leiden—Teheran—Liège 1976
- Maitr. = Tafeln der Faksimile-Edition A. v. GABAIN, Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāsika-Schule. 227 Tafeln nebst 2 Beiheften, I Wiesbaden 1957, II Berlin 1961; bearbeitet von Ş. TEKIN, *BT IX*
- MALALASEKERA, G. P., *Dictionary of Pali Proper Names*, London 1974
- MALJAVKIN, A. G., *Materialy po istorii ujugurov v IX—XII vv.*, Novosibirsk 1974
- , *Ujugurskie gosudarstva v IX—XII vv.*, Novosibirsk 1983
- MALOV, S. E., *Jazyk želtych ujugurov*, Alma-Ata 1957
- MAMEDOV, A. M., *Drevnetjurkskaja akcentuacija i nekotorye voprosy razvitiya fonologičeskich sistem tjurkskich jazykov*: ST 5/1970, S. 58—69
- MASPÉRO, H., *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang*: BEFEO XX, 2 (1920), S. 1—124
- MATHEWS, R. H., *Chinese-English Dictionary*, Revised American Edition, Cambridge (Mass.) 1972
- MATSUMOTO T., *Āryasuvikrāntavikrāmipariṣṛchāprajñā-pāramitānirdeśasārdhadvi-sāhasrikā-bhagavatyaṛyaprajñāpāramitā*, Tokio 1956
- MATSUNAGA Y., *The Guhyasamāja Tantra*, Osaka 1978
- MAUE, D., *Zur Nebenüberlieferung von ai. jalūka- „Blutegel“*: Scholia (A. v. Gabain-Festschrift), Wiesbaden 1981, S. 114—117
- , *Zu den Dentalen im Brāhmī-Uigurischen*: Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, Wiesbaden 1983, S. 53—64
- , —RÖHRBORN, K., *Ein Caitiyastotra aus dem alttürkischen Goldglanz-Sūtra*: ZDMG 129 (1979), S. 282—320
- , —, *Ein zweisprachiges Fragment aus Turfan*: CAJ 20 (1976), S. 208—221
- , —, *Zur alttürkischen Version des Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*: CAJ 24 (1980), S. 251—273
- MAURER, F., *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jh.*, Bd. II, Tübingen 1965
- MAYRHOFER, M., *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1953 ff
- MEISEZAHN, R. O., *Amoghapāśa*: MS 26 (1967), S. 455—497
- MENGES, K. H., *The Turkic Languages and Peoples*, Wiesbaden 1968
- METTKE, H., *Altdeutsche Texte*, Leipzig 1970
- MILLER, R. A., *I-Ching San-tsang in Uigur*: CAJ 21 (1977), S. 118—125
- MIO = Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
- MM s. ANDREAS-HENNING
- MOCHIZUKI S., *Bukkyō daijiten* (Großes Wörterbuch des Buddhismus), Tokio 1954—1958
- MOERLOOSE, E., *Sanskrit Loan Words in Uighur*: TUBA 4 (1980), S. 61—78
- , *Uighur karti*: AoF 12 (1985), S. 301—308
- , *Buddha's Enlightenment as Told in the Maitrisimit*, Vortrag auf dem IV. Internationalen Turkologie-Kongreß, Istanbul 1982
- MOLLOVA, M., *Sur la structure syllabo-segmentaire du vers des šñi*: AO Havn. 32 (1970), S. 191—208

- MONIER-WILLIAMS, M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899
- MORIYASU T., *Uiguru to Tonkō* (Die Uiguren und Dunhuang): Kōza Tonkō (Gesammelte Studien über Dunhuang), II Tonkō no rekishi (Geschichte Dunhuangs), Tokio 1980, S. 299–338
- , *An Uigur Buddhist's Letter of the Yüan Dynasty from Tunhuang* 敦煌 (Supplement to „Uigurica from Tun-huang“): Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko No. 40, Tokio 1982, S. 1–18
- MOROHASHI T.—KAMATA T.—YONEYAMA T., *Kōkanwajūten*, I–III + Indexbd., Tokio 1981–1982
- MS = Monumenta Serica
- MSFOU = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
- MÜLLER, F. W. K., *Uigurica* (I), APAW 1908; II, APAW 1910; III, APAW 1920
- , *Zwei Pfahlschriften aus den Turfanfunden*, APAW 1915
- MÜLLER, M., *Buddhist Mahāyāna Texts*, SBE 49, Oxford 1894
- MURANO S., *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, Tokio 1974
- MURATA J.—FUJIEDA A., *Kyōyōkan* (Ju yong guan), 1–2, Kyōto 1955–1957
- MURAYAMA S., *Eine nestorianische Grabinschrift in türkischer Sprache aus Zaiton*: UAJb 35 (1964), S. 394–396
- Mvy. = Mahāvvyutpatti (hrsg. von U. WOGIHARA, Tokio 1959 [Nachdruck])
- MW s. MONIER-WILLIAMS
- MYLIUS, K., *Wörterbuch Sanskrit-Deutsch*, Leipzig 1975
- NAA = Narody Azii i Afriki
- NADELJAEV, V. M.—NASILOV, D. M.—TENIŠEV, Ė. R.—ŠČERBAK, A. M., *Drevnetjurkskij slovar'*, Leningrad 1969
- NAGEL, P., *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Berlin 1980
- Nakamura = NAKAMURA, H., *Bukkyōgo daijūten* (Großes buddhistisches Wörterbuch), 1–3, Tokio 175
- , *Indian Buddhism*, Tokio 1980
- NASH, R., *Turkish Intonation. An Instrumental Study*, Den Haag—Paris 1973
- NASILOV, D. M., *Tjurk. -a- kak pokazatel' sposoba dejstvija na fone drugich altajskich jazykov*: Tjurkologičeskij sbornik 1977, Moskau 1981, S. 156–182
- NISHIDA T., *Seikamon Kegongyō* (The Hsia-hsia Avatamsaka Sūtra), Kyōto 1977
- NOBEL, J., *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*, Leipzig 1937 (Edition des Skr.-Textes)
- , *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Die tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch*, Zweiter Band: Wörterbuch Tibetisch-Deutsch-Sanskrit, Leiden 1950
- , *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. I-tsing's chinesische Version*, Erster Band, Leiden 1958
- NYANATILOKA, *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz 1956
- NYBERG, H., *A Manual of Pahlavi II*, Wiesbaden 1974
- NyK = Nyelvtudományi Közlemények
- OBERMILLER, E., *History of Buddhism (Chos-hbung) by Bu-ston*. I. Part The Jewelry of Scripture, Heidelberg 1931
- ODA J., *Eski Uyğurca bir vesikannın budizmle ilgili küçük bir parçası*: TM 19 (1980), S. 183–205
- , *Eski Uyğurca „Säkiz Yükmäk Yaruk“ budist kitabına ait notlar*: Çevren 6 (1979), S. 15–24
- , *New Fragments of the Buddhist Uighur Text Säkiz yükmäk yaruq*: AoF 10 (1983), S. 125–142

- , *Uighuristan*: Acta Asiatica 34 (1978), S. 22—45
- , *On the Uigur Colophon of the Buddhāvataṃsaka-sūtra in Forty Volumes*: The Bulletin of Toyohashi Junior College 1985, Nr. 2, S. 121—127
- , —KUDARA, K., *Uiguruyaku Hachijūkegon zankan* (Fragmente des 80er Avataṃsakasūtra in uigurischer Übersetzung): Seilki shutsudo butten no kenkyū, (Ryū-ko-ku Daigaku) Bukkyōbunka kenkyūsho kiyo 22 (Shōwa 58), S. 176—205
- OETKE, C., *Die aus dem Chinesischen übersetzten tibetischen Versionen des Suvarṇa-prabhāsa-sūtra*, Wiesbaden 1977
- OGAWA K., *Gendai byakurenkyō no kukuzō jiseki* (Spuren eines gedruckten Tripiṭaka der Weißen Lotossekte in der Yuan-Zeit), in: Shina bukkuyōshigaku (Studien zur Geschichte des chinesischen Buddhismus), 7-1 (1943), S. 4—14
- ÖGEL, B., *Sino-Turcica*, Taipei 1964
- OKAZAKI J., *Pure Land Buddhist Painting*, Tokio—New York—San Francisco 1977
- OŠANIN, I. M., *Kitajsko-russkij slovar'*, Moskau 1955
- OVERMYER, D. L., *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge/Mass.—London 1976
- PANGLUNG, J. L., *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya, analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzungen*, Tokio 1981
- PAO KUO-YI, *Studies on the Secret History of the Mongols*, Bloomington—Den Haag 1965
- PARRY, TH., *A History of Welsh Literature*, Oxford 1955, 1962
- PAS, J. F., *The Kuan-wu-liang-shou Fo-ching: Its Origin and Literary Criticism: Buddhist Thought and Asian Civilization*, Dharma Publishing 1977, S. 194—218
- PEKARSKIJ, E. K., *Slovar' jakutskogo jazyka*, 1—3, Leningrad 1907—1930
- PELLIOT, P., *Les 國師 kouo-che ou «maîtres du royaume» dans le bouddhisme chinois*: TP 12 (1911), S. 671—676
- , *Notes on Marco Polo*, I, Paris 1959
- PhTF = Philologiae Turcicae Fundamenta, (I) Wiesbaden 1959, II Wiesbaden 1964/1965
- POPPE, N., *Der Parallelismus in der epischen Dichtung der Mongolen*: UAJb 30 (1958), S. 195—228
- POTAPOV, L. P.—MENGEN, K. H., *Materialien zur Volkskunde der Türkvölker des Altaj*: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jg. 37 Abt. I Ostasiatische Studien, Berlin 1934, S. 53—104 + Abb.
- POUCHA, P., *Thesaurus linguae tocharicae dialecti A*, Prag 1955
- PRITSAK, O., *Das Alttürkische*: HbO Turkologie, Leiden—Köln 1963, S. 27—52
- , *Zum Parallelismus im Alttürkischen*: StOr. 28: 6, Helsinki 1964
- PULLEYBLANK, E. G., *Late Middle Chinese II*: AM 16 (1971), S. 121—168
- , *The Consonantal System of Old Chinese II*: AM 9 (1961—1962), S. 206—265
- , *The Date of the Staël-Holstein Roll*: AM, N. S. 4 (1954), S. 90—97
- PYTHON, P., *Vinaya-Viniścaya-Upāli-Pariprechā. Enquête d'Upāli pour une exégèse de la discipline*, Paris 1973
- R s. RADLOFF, *Versuch eines Wörterbuches*
- RACHEWILTZ, I. DE, *Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Centuries: China among Equals*, ed. by M. ROSSABI, Berkeley—Los Angeles—London 1983, S. 281—310
- RACHMATI, G. R., *Türkische Turfan-Texte VII*, APAW 1936 Nr. 12, Berlin 1937
- , *Zur Heilkunde der Uiguren* (I) SPAW 1930, S. 452—473; II SPAW 1932, S. 401—448

- RADLOFF, W., *Kuan-ši-im Pusar*, Bibliotheca Buddhica XIV, St. Petersburg 1911
- , *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, I, St. Petersburg 1866
- , *Uigurische Sprachdenkmäler* (hrsg. von S. E. Malov), Leningrad 1928
- , *Über die Formen der gebundenen Rede bei den altaischen Tataren*: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 4 (1866), S. 85—114
- , *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, 1—4, St. Petersburg 1893—1911
- , —MALOV, S. E., *Suvarṇaprabhāsa (Sutra zolotogo bleska)*, Bibliotheca Buddhica 17, St. Petersburg 1913—1917
- RAGOZA, A. N., *Sogdijskie fragmenty Central'no-aziatskogo sobranija Instituta Vostokovedenija*, Moskau 1980
- RASCHMANN, S., *Die Kapitel über „Die Heilung der Krankheiten“ und „Das Lehren der Tat des Jünglings Udakanisṣyanda“ im uigurischen Goldglanzsūtra* (24. und 25. Kapitel) (Diplomarbeit Humboldt-Universität 1981)
- RAŠID-AD-DIN, *Sbornik letopisej*, II, Moskau—Leningrad 1960
- RASSADIN, V. I., *Morfologija tofalarskogo jazyka v sravnitel'nom osveščennii*, Moskau 1978
- RATCHNEVSKY, P., *Die mongolischen Großkhane und die buddhistische Kirche*: Asiatica (Weller-Festschrift), Leipzig 1954, S. 489—504
- REDHOUSE Sözlüğü = REDHOUSE, J., *Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük*, Istanbul 1968
- REINHARD, U.—REINHARD, K., *Auf der Fiedel mein . . . Volkslieder von der osttürkischen Schwarzmeerküste*, Berlin (West) 1968
- RIFTIN, B. L., *Iz istorii kul'turnych svjazej Srednej Azii i Kitaja* (II v. do n. é.—VIII v. n. é.), in: *Problemy vostokovedenija* 5/1960, S. 119—132
- RODIONOV, V. G., *Čuvašskoe stichosloženie i tjurkskaja alliteracija*: Sovremennye problemy čuvašskoj literatury, Čeboksary 1980, S. 100—114
- RHR = Revue d'histoire des religions
- RO = Rocznik Orientalystyczny
- RÖHRBORN, K., *Ein Glückwunsch für den Kaiser Toyon Temür*: Scholia (A. v. Gabain-Festschrift), Wiesbaden 1981, S. 123—129
- , *Eine uigurische Totenmesse*. Berlin 1971 (Berliner Turfantexte II)
- , *Synaktisches Verhalten der indischen Fremdwörter im Alttürkischen*: Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, Wiesbaden 1983, S. 103—112
- , *Syntax der alttürkischen Metapher*: Materialia Turcica 6 (1980), S. 1—11
- , *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Wiesbaden 1977 ff
- , *Uygurcada mecaz*, Vortrag auf dem IV. Internationalen Turkologie-Kongreß, Istanbul 1982
- , *Zum Wanderweg des altindischen Lehngutes im Alttürkischen*: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (Spuler-Festschrift), Leiden 1981, S. 337—343
- , —SERTKAYA, O., *Die alttürkische Inschrift am Tor-Stüpa von Chü-yung-kuan*: ZDMG 130 (1980), S. 304—339
- RÓNA-TAS A., *Dream, Magic Power and Divination in the Altaic World*: AOH 25 (1972), S. 227—236
- ROSENBERG, O., *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg 1924 (Reprint: San Francisco 1976)
- Russko-chakasskij slovar' (Red.: D. I. ČANKOV), Moskau 1961

- RYMKIEWICZ, S., *Beitrag zur Entwicklung des Reims in der türkischen Kunstliteratur*: RO 27, 1 (1963), S. 45—101
- SACHS, C., *Handbuch der Musikinstrumentenkunde*, Leipzig 1930
- SAGUCHI T., *Torobanjō no seiritsu to hatten* (A Short History of Turfan Town): Kanazawa Daigaku Bungakubu ronshū, Shigakuka hen 2/1981, S. 1—31
- SAUNDERS, E. D., *Mudrā. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, New York 1960
- SBE = Sacred Books of the East
- ŠČERBAK, A. M., *Nazvanija domašnich i dikich životnych v tjurkskich jazykach*: Istoričeskoe razvitie leksiki tjurkskich jazykov, Moskau 1961, S. 82—172
- , *Sootnošenie alliteracii i rifmy v tjurkskom stichosloženii*: NAA 2/1961, S. 142—153
- , *Sravnitel'naja fonetika tjurkskich jazykov*, Leningrad 1970
- SCHAEFER, H. H., *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*: ZDMG 79 (1925), S. 192—268
- SCHAEFER, E. H., *The Golden Peaches of Samarkand. A Study of T'ang Exotics*, Berkeley—Los Angeles 1963
- SCHERNER, B., *Arabische und neupersische Lehnwörter im Tschuwaschischen*, Wiesbaden 1977
- SCHIRMUNSKI, V. (= ŽIRMUNSKIJ), *Syntaktischer Parallelismus und rhythmische Bindung im alttürkischen epischen Vers*: Beiträge zur Sprachwissenschaft (Steinitz-Festschrift), Berlin 1965, S. 387—401
- SCHLEGEL, M. G., *La stèle funéraire du Téghin Giogh*: Mémoires de la Société Finno-Ougrienne III (1892)
- SCHLINGLOFF, D., *Buddhistische Stotras aus ostturkistanischen Sanskrittexten*, Berlin 1955 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden I)
- , *Die Religion des Buddhismus*, I—II, Berlin 1962—1963
- , *König Prabhāsa und der Elefant*: Indologica Taurinensia 5 (1977), S. 139—152
- Scholia = Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde, Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern, Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 14, Wiesbaden 1981
- SCHOPEN, G., *Mahāyāna in Indian Inscription*: IIJ 21 (1979), S. 1—19
- SCHUMANN, H. W., *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976, 31981
- SCHWIEGER, P., *Ein tibetisches Wunschgebet um Wiedergeburt in der Sukhāvātī*, St. Augustin 1978
- SDAW = Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften
- SDB s. TEKIN, *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit*, II. Teil
- SEIDENSTÜCKER, K., *Khudakka-Pāṭho. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus*, Breslau 1910
- Seiki kōkofu [Alte Bilder der Westlande (Ostturkistan)], 1—2, Tokio 1915
- SERTKAYA, O., *Turfan metinleri ve yapılan yayımları*: TM 19 (1980), S. 309—334
- , „Bir Uygur Şiiri hakkında not“ a not: TDED 23 (1981), S. 203—210
- SEVORTJAN, É. V., *Étimologičeskij slovar' tjurkskich jazykov* (Obščetjurkskie i mežtjurkskie osnovy na glasnye), Moskau 1974
- , *Obščetjurkskie i mežtjurkskie osnovy na bukvu „B“*, Moskau 1978; *Obščetjurkskie i mežtjurkskie osnovy na bukvu „V“*, „G“ i „D“, Moskau 1980
- SH s. SOOTHILL-HODOUS

- SHIRAISHI SH., *Bhadracarī, ein Sanskrittext des heiligen Jiun. Abdruck im Jahre 1783: Memoirs of the Faculty of Liberal Arts & Education, Yamanashi University No. 13, 1962, S. 1—18*
- SHŌGAI TO M., *Ein uigurisches Fragment eines Beichttextes: Scholia (A. v. Gabain-Festschrift)*, Wiesbaden 1981, S. 163—169
- , *On the Fragments of the Uigur Madhyamāgama and Other Āgama Sūtras*, Vortrag auf dem Symposium „Neue Ergebnisse der Zentralasienforschung“, Hamburg 1981
- , *Nakamura Fusetsu shi kyūzō Uigurugo bunsho dampen no kenkyū (A Study of the Fragments of Uigur Text Found in the Fusetsu Nakamura Collection)*: Tōyō Gakuhō 61, 1—2 (1979), S. 01—029
- , *Uigurugo shahon Dai-Ei hakubutsukanzō Or. 8212-108 ni tsuite (Uighur Manuscript Or. 8212-108, British Museum)*: Tōyō Gakuhō 57 (1976), S. 017—035
- , *Uigurugo. Uigurugo bunken no kenkyū I (On the Two Buddhist Uigur Texts: with Special Reference to the Three Avadānas Suitable to Avalokiteśvara-sūtra and Āgama-sūtra)*, Kōbe 1982
- SHT = *Sanskriithandschriften aus den Turfanfunden*, s. WALDSCHMIDT
- SIMONSSON, N., *Indo-ibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzungen für die Sanskritphilologie*, Uppsala 1957
- SIMS-WILLIAMS, N., *The Sogdian Sound-System and the Origins of the Uyghur Script*: JAs 269 (1981), S. 347—360
- SONGSHI 宋史, Kap. 490 (Bericht des 王延德 Wang Yande)
- SOOTHILL, W. E.—HODOUS, L., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London 1937
- SPAW = Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften
- SPULER, B., *Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken: HbO I, V, 5 Geschichte Mittelasiens*, Leiden—Köln 1966, S. 123—310
- ST = Sovetskaja tjurkologija
- STEBLEVA, I. V., *Drevnetjurkskaja kniga gadanij kak proizvedenie poëzii: Istorija, kul'tura, jazyki narodov Vostoka*, Moskau 1970, S. 150—177
- , *Poëtika drevnetjurkskoj literatury i ee transformacija v ranneklassičeskij period*, Moskau 1976
- , *Poëzija tjurkov VI—VIII vekov*, Moskau 1976
- , *Proischozdenie i razvije tjurkskoj alliteracionnoj sistemy v svjazi s istoričeskim rodstvom tjurkskich i mongol'skich jazykov*: ST 6/1971, S. 80—84
- , *Razvitie tjurkskich poëtičeskich form v XI veke*, Moskau 1971
- STEIN, A., *Serindia*, 1—4, Oxford 1921
- STEIN, R. A., *Tibetan Civilization*, London 1972
- STEINITZ, W., *Der Parallelismus in der finnisch-karelischen Volksdichtung*, FFC 115, Helsinki 1934
- StOr. = *Studia Orientalia*
- SUNDERMANN, W., *Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft*: AoF IX (1982), S. 99—113
- , *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*: AoF VI (1979), S. 95—133
- Suv = *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, ed. RADLOFF—MALOV
- SUZUKI D. T., *Studies in the Lankavatara Sutra*, London 1930
- , (Ed.) *The Tibetan Tripitaka*, Tokio—Kyōto (s. Kanjur)

- SZERB, J., *Glosses on the Oeuvre of Bla-ma 'Phags-pa I: On the Activity of Sa-skya Paṇḍita: Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, Oxford 1979, S. 290—300; II: *Some Notes on the Events of the Years 1251—1254: AOH 34* (1980), S. 263—285
- T. = Taishō shinshū Daizōkyō [Buddhistischer Kanon, neu zusammengestellt während der Ära Taishō (1912—1925)], hrsg. von J. TAKAKUSU, K. WATANABE und G. ONO, Tokio 1924—1935
- TAKAKUSU J., *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (A.D. 671—695) by I-Tsing, Oxford 1896
- TASKIN, V. S., E LUN-LI: *Istoriya gosudarstva kidanej* (Cidan go čži), Moskau 1979  
Tatarsko-russkij slovar', Moskau 1966
- TATZ, M., *The Vow of Benevolent Conduct: Studies in Indo-Asian Art and Culture* (Commemoration Volume on the 75th Birthday of Acharya Raghuvira), Bd. 5, New Delhi 1977, S. 153—176
- TAUBE, E., *Nocizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengel-sum* (Westmongolei): Jb. d. Mus. f. Völkerkunde Leipzig 33 (1981), S. 43—69  
—, *Tuwinische Lieder*, Leipzig—Weimar 1980
- TAUBE, M., *Die Tibetica der Berliner Turfansammlung*, Berlin 1980 (Berliner Turfantexte X)
- TDAYB = Türk Dili Araştırmaları Yıllığı — Belleten
- TDED = Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Istanbul
- TEKIN, Ş., *Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā tatvārtha-nāma. The Uigur Translation of Shīramatī's Commentary on the Vasubandhu's Abhidharmakośaśāstra: Abidarim koşavardı şastrı*, New York 1970 (Faksimile der Londoner Hss.)  
—, *Die Kapitel über die Bewußtseinslehre im uigurischen Goldglanzsūtra (IX. und X.)*, Veröff. d. Societas Uralo-Altaiica 3, Wiesbaden 1971  
—, *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit*. Teil I: HSIN tözin oqıdtači nom; Teil II: Die Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva, Budapest 1980  
—, *Buyan evirmek: Reşid Rahmeti Arat için*, Ankara 1966, S. 390—411  
—, *Kuanşi im Pusar (Ses İşıten İlâh)*, Erzurum 1960  
—, *Maitrisimüt nom büig*, 1—2, Berlin 1980 (Berliner Turfantexte IX, 1—2)  
—, *Prosodische Erklärung eines uigurischen Textes*: UAJb 34 (1962), S. 100—106  
—, *The Turkish Translation of Bedvü'l-Amālî in Quatrains*: TUBA 4 (1980), S. 157—206  
—, *Uygur edebiyatının meseleleri*: TKA II (1965), S. 26—67  
—, *Zur Frage der Datierung des uigurischen Maitrisimüt. Über die neu entdeckte Abschrift des Textes aus Hami*: MIO 16 (1970), S. 129—132
- TEKIN, T., *Köktürk yazıtlarındaki deyimler üzerine I—II*: Türk Dili 67 (1957), S. 372—374; 68 (1957), S. 423—426
- TENİŞEV, È. R., *Otraženie dialektov v tjurkskich runičeskich i ujugurskich pamjatnikach*: ST 1/1976, S. 27—33
- TESZ = A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára (Historisch-etymologisches Wörterbuch des Ungarischen), Hauptred.: L. Benkő, 1—4, Budapest 1967—1984
- TEZCAN, S., *Das uigurische Insadi-Sūtra*, Berlin 1974 (Berliner Turfantexte III)  
—, *Eski Uygurca Hsüan-Tsang Biyografisi. X. Bölüm*, Ankara 1975  
—, *Kutadgu Bilig Dizini Üzerine*: TTK Belleten 45/2 (1981), S. 23—78
- THILO, TH., *Bemerkungen zum Innerasienbild der klassischen chinesischen Dichtung: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*, Berlin 1974, S. 621—627

- , *Ein chinesischer Turfan-Text aus der Zeit der Qara-Qitay*: Scholia (A. v. Gabain-Festschrift), Wiesbaden 1981, S. 201–205
- THOMAS, W., *Der tocharische Übersetzer und seine Zweifel an der eigenen Leistung*: CAJ 21 (1977), S. 259–294
- TKA = Türk Kültürü Araştırmaları
- TM = Türkiyat Mecmuası
- TMEN s. DOERFER, *Türkische und mongolische Elemente*
- TÓKEI F., *Poésie chinoise et poésie des peuples du Nord*: AOH 8 (1958), S. 313–319
- TONGERLOO, A. v., *La structure de la communauté manichéenne dans le Turkestan Chinois à la lumière des emprunts moyen-iraniens en ouïgour*: CAJ 26 (1982), S. 262–288
- Totenbuch* s. ZIEME—KARA, *Ein uigurisches Totenbuch*
- TP = T'oung Pao
- TRYJARSKI, E., *Dictionnaire arméno-kiptchak*, 1–4, Warschau 1968–72
- TS = Tarama Sözlüğü, Ankara 1963–1977
- TT I s. BANG—v. GABAIN
- TT III s. BANG—v. GABAIN, TT VI s. BANG—v. GABAIN—RACHMATI, TT VII s. RACHMATI, TT IX s. v. GABAIN—WINTER
- TUBA = Journal of Turkish Studies. Türklük Bilgisi Araştırmaları.
- TUCCI, G., *Buddhist Notes: Mélanges chinois et bouddhiques* 9 (1948–1951), S. 173–220
- TUGUŠEVA, L. JU., *Drevneujgurskaja poézija*: ST 4/1970, 101–107
- , *Drevnie ujugurskie stichi*: ST 2/1970, S. 102–106
- , *Fragmenty ujugurskoj versii biografii Sjuan'-Czana*, Moskau 1980
- , *O strukture drevneujgurskich tekstov*: Tjurkologičeskij sbornik 1977, Moskau 1981, S. 265–284
- , *Poëtičeskie pamjatniki drevnich ujugurov*: Tjurkologičeskij sbornik 1972, Moskau 1973, S. 235–253
- , *Ujugurskaja rukopis' iz sobranija LO IVAN SSSR*: Pis'mennye pamjatniki Vostoka. Istoriko-filologičeskie issledovanija 1969, Moskau 1972, S. 315–339 (+ Tafeln 400–421)
- Tuvinsko-russkij slovar'* (Red.: É. R. Tenišev), Moskau 1968
- U [I], II, III s. F. W. K. MÜLLER, *Uigurica* [I], II, III
- UAJb = Ural-Altäische Jahrbücher
- UJb = Ungarische Jahrbücher
- UMEMURA H., *13seki Uigurisutan no kōkenryoku (Official Powers in Uighuristan of the 13th Century)*: Tōyō Gakuhō 59 (1977), S. 01–031
- UNGVICKAJA, M. A., *Pamjatniki enisejskoj pis'mennosti i pesennoj fol'klor chakasov*: ST 5/1971, S. 61–72
- URAY G., *L'emploi du tibétain dans les chancelleries des états du Kan-sou et de Khotan postérieurs à la domination tibétaine*: JAs 269 (1981), S. 81–90
- USp s. RADLOFF, *Uigurische Sprachdenkmäler*
- UW s. RÖHRBORN, *Uigurisches Wörterbuch*
- VACHTIN, B. B., *Buddizm i kitajskaja poézija*: Buddizm, gosudarstvo i obščestvo v stranach Central'noj i Vostočnoj Azii v srednie veka, Moskau 1982, S. 98–121
- VJa = Voprosy Jazykoznanija
- VLADIMIROV, B. JA., *Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka i chalchasskogo narečija. Vvedenie i fonetika*, Leningrad 1929



- VOGEL, C., *Die Jahreszeiten im Spiegel der altindischen Literatur*: ZDMG 121 (1971), S. 284—326
- WALDSCHMIDT, E., *Das Catuspariṣatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde*, I—III Berlin 1952, 1957, 1962
- , u. a., *Sanskriithandschriften aus den Turfanfunden*, I—IV, Wiesbaden 1965—1980
- , — LENTZ, W., *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, APAW 1926, Nr. 4, Berlin 1926
- WALEY, A., *The Real Tripitaka and Other Pieces*, London 1962
- WARNKE, I., *Ein uigurisches Kolophon aus der Berliner Turfan-Sammlung*: Scholia (A. v. Gabain-Festschrift) Wiesbaden 1981, S. 215—220
- , *Eine buddhistische Lehrschrift über das Bekennen der Sünden. Fragmente der uigurischen Version des Cibeidoachangchanfa*, Berlin 1978 (unveröffentlichte Dissertation)
- WATANABE, K., *Die Bhadracarī. Eine Probe buddhistisch-religiöser Lyrik*, Inaugural-Dissertation, Leipzig 1912
- WEIERS, M., *Zum Textfragment TM 40 aus der Berliner Turfan-Sammlung*: ZDMG 117 (1967), S. 329—352
- WELLER, F., *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa*, Leipzig 1928
- , *Zum soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra*: AM 10 (1935), S. 314—364
- , *Ein paar Bemerkungen zur Einleitung der uigurischen Übersetzung des Jin'gangjing*: Wiss. Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 28. 1 (1979), S. 145—148
- WITTFOGEL, K. A.—FĒNG CHIA-SHĒNG, *History of Chinese Society: Liao*, New York 1949
- Wogihara = WOGIHARA U., *Sanskrit-Chinese-Japanese Dictionary*, Tokio 1979 (Nachdruck)
- , *The Sanskrit-Chinese Dictionary of Buddhist Technical Terms, Based on the Mahāvīyutpatti*, Tokio 1959 (Nachdruck)
- , TSUCHIDA C., *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*, Tokio 1958 (Nachdruck)
- WOLFF, F., *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin 1935
- WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
- YAMADA M., *Kangyōkō — Muryōjubutsu to Amidabutsu — (Sūtra of the Contemplation on Amīṭāyus)*: Ryūkokudaigaku ronshū 408 (April 1976), S. 76—95
- YS = Yuan shi 元史 (s. auch HAMBIS)
- YUYAMA A., *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Canberra 1970
- , *Prajñāpāramitā-ratnaguṇasaṃcayagāthā*, Cambridge 1976
- ZAJĄCZKOWSKI, A., *Poezje stroficzne 'Āšiq-Paša*, Warschau 1967
- ZAS = Zentralasiatische Studien
- ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
- ZIEME, P., *A New Fragment of the Uigur Guanwuliangshoujing*: Ryūkokudaigaku Bukkyōbunka kenkyūsho kiyō 20 (1982), S. 20—29
- , *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, Berlin 1985 (Berliner Turfantexte XIII)
- , *Colophons to the Säkiz yükmäk yaruq*: AoF 10 (1983), S. 143—149
- , *Die Uiguren und ihre Beziehungen zu China*: CAJ 17 (1973), S. 282—293
- , *Drei neue uigurische Sklavendokumente*: AoF V (1977), S. 145—170
- , *Ein Hochzeitsseggen uigurischer Christen*: Scholia (A. v. Gabain-Festschrift) Wiesbaden 1981, S. 221—232
- , *Ein manichäisch-türkisches Fragment in manichäischer Schrift*: AOH 23 (1970), S. 157—165

- , *Ein uigurischer Erntesege*n: AoF III (1975), S. 109—143
- , *Ein uigurisches Familienregister aus Turfan*: AoF IX (1982), S. 263—267
- , *Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung*: AOH 32 (1978), S. 23—32
- , *Indischer Schlangenzauber in uigurischer Überlieferung: Tibetan and Buddhist Studies*, ed. L. Ligeti, Budapest 1984, Bd. 2, S. 425—440
- , *Manichäisch-türkische Texte*, Berlin 1975 (Berliner Turfantexte V)
- , *Sīngqu Sāli Tutung — Übersetzer buddhistischer Schriften ins Uigurische: Tractata Altaica (Sinor-Festschrift)*, Wiesbaden 1976, S. 767—775
- , *Uigurische Pacht Dokumente*: AoF VII (1980), S. 197—245
- , *Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster*: AoF VIII (1981), S. 237—263
- , *Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Turfantexte*, Berlin 1969 (unveröffentl. Dissertation)
- , *Uygur yazısıyla yazılmış Uygur yazıtlarına dair bazı düşünceler*: TDAYB 1982—1983, Ankara 1986, S. 229—237
- , *Zum Handel im uigurischen Reich von Qočo*: AoF IV (1976), S. 235—249
- , *Zum uigurischen Samantabhadracaryā-praṇidhāna*: Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Neapel 1982, S. 599—609
- , *Zum uigurischen Tārā-Ekaviṃśatistotra*: AOH 36 (1982), S. 583—597
- , *Zur buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren*: AOH 29 (1975), S. 187—211
- , *Bemerkungen zur Datierung uigurischer Blockdrucke*: JAs 269 (1981), S. 385—399
- , *Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren (Anhang: Ein uigurischer Neujahrssegen)*: AoF 11 (1984), S. 331—346
- , — KARA, G., *Ein uigurisches Totenbuch. Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang Or. 8212 (109)*, Budapest 1978
- , — KUDARA, K., *Uigurugo no Kammuryōjukyō (Guanwuliangshoujing in Uigur)*, Kyōto 1985
- ZIMMER, H., *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Princeton 1974
- ŽIRMUNSKIJ, V. M., *O tjurkskom narodnom stiche. Nekotorye problemy teorii*: V. M. Žirmunskij, Tjurkskij geroičeskij ėpos, Leningrad 1974, S. 644—680
- , *Introduction to Metrics. The Theory of Verse*, London—Den Haag—Paris 1966
- ZRG = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
- ZVORAO = Zapiski Vostočnogo otdelenija Russkogo archeologičeskogo obščestva

## ABKÜRZUNGEN UND ZEICHEN

Akk.	Akkusativ
alt.	altaisch
atü.	alttürkisch
bar.	Baraba-Dialekt
Bd.	Band
br.	Brāhmī
buddh.	buddhistisch
čaγ.	tschagataisch
chin.	chinesisch
čuv.	tschuwaschisch
Hs., Hss.	Handschrift(en)
i. a.	im allgemeinen
jak.	jakutisch
jap.	japanisch
Jh., Jt.	Jahrhundert, Jahrtausend
Kap.	Kapitel
karaim.	karaimisch
kas.	kasachisch
kirg.	kirgisch
leb.	Lebed-Dialekt
man.	manichäisch
marg.	marginale
mir.	mitteliranisch
mong.	mongolisch
mp.	mittelpersisch
Ms.	Manuskript
np.	neupersisch
osm(an).	osmanisch-türkisch
parth.	parthisch
publ.	publiziert
q.v.	quod vide
Ry.Ot.	Turfan-Texte der Ōtani-Sammlung der Ryūkoku-Bibliothek, Kyōto.
S.	Seite
sag.	sagaisch
sak.	(chotan)sakisch
sar.-uig.	sarig-uigurisch
skr.	Sanskrit
sogd.	sogdisch
šor.	schorisch

Str.	Strophe
Taf.	Tafel
tat.	(kazan)tatarisch
tel.	teleutisch
tib.	tibetisch
toch.	tocharisch
tü.	türkisch
tuv.	tuwinisch
U	Uigurische Texte der Berliner Turfan-Sammlung der Akademie der Wissenschaften
uig.	uigurisch
ung.	ungarisch
unpubl.	unpubliziert
vgl.	vergleiche
Z., ZZ.	Zeile(n)
√	Wurzel
→	erweitert zu
<	hergeleitet von
>	wird zu
*	erschlossen
≠	ungleich
°	steht für einen beliebigen Vokal oder ersetzt einen nicht wiederholten Teil eines Wortes

## NACHBEMERKUNG

Die Arbeit an den alttürkischen Texten aus Zentralasien ist inzwischen weitergegangen, und neue Gedichte aus neuen Funden oder alten Sammlungsbeständen sind hinzugekommen. Einen generellen Überblick bietet jetzt O. F. SERTKAYA, *Eski Türk şiirinin kaynaklarına toplu bir bakış*: Türk Dili 409 (1986), 43–80. In derselben Sondernummer von Türk Dili gibt auch T. TEKIN, *İslâm öncesi Türk şiiri*: Türk Dili 409 (1986), 3–42, eine Übersicht über die vorislamische Dichtung der Türken Zentralasiens.

Wie mir freundlicherweise K. RÖHRBORN mitteilte, beruht die Nichtkongruenz zwischen chinesischer Vorlage und alttürkischer Übersetzung am Anfang des Gedichts, das der Kronprinz an die Tür der Zelle Xuanzangs heftete (Kap. I, B 11) auf einem Mißverständnis. Šingqo Šäli Tutung übersetzte bereits in Gedichtform die auf chin. 259 c 29 詩 *shi* „Gedicht“ folgenden chin. Zeichen: 帖於戶曰 *tie yu hu yue* „das an der Tür [der Zelle] angebracht wurde“. Offenbar wurde der Übersetzer irritiert, daß in seiner Vorlage statt *tie* 貼 *hu* „sich verlassen auf“ (Variante in Fußn. 45) stand. Außerdem muß er *yue* mit 日 *ri* „Sonne“ verwechselt haben. Um fünf Zeichen einer Gedichtzeile zu haben, zieht er zu dieser Zeile noch das 1. Zeichen der eigentlichen 1. Gedichtzeile 停 *ting* (doch dieses dient nun gleichzeitig als erstes der 5 folgenden Zeichen). Die so kreierte Fünfzeichengruppe *hu yu hu ri ting* wurde dann wörtlich ins Atü. übertragen. Vgl. jetzt K. RÖHRBORN, Zur „Werktreue“ der alttürkischen Übersetzung der Hsüan-tsang-Biographie, in: *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung*, Wiesbaden 1990, S. 70–71.

Die Texte der drei Avadānas (Kap. II, K 1–3) liegen inzwischen in einer neuen Ausgabe vor: M. SHŌGAITO, *Drei zum Avalokiteśvara-sūtra passende Avadānas*: Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung, hrsg. von J. P. LAUT und K. RÖHRBORN, Wiesbaden 1988, 56–99 + Taf. auf S. 107–119. Der in Kap. II als K 4 genannte Text Mainz 713 wurde neu ediert: J. P. LAUT und P. ZIEME, *Ein zweisprachiger Lobpreis auf den Bāg von Kočo und seine Gemahlin*: *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung*, hrsg. von J. P. LAUT und K. RÖHRBORN, Wiesbaden 1990, S. 15–36. Der Erntesegen (2) (vgl. Kap. II, P 3) ist von Á. MOLNÁR und P. ZIEME bearbeitet worden: *Ein weiterer uigurischer Erntesegen*: AoF 16 (1989), 140–152 + Taf. I.

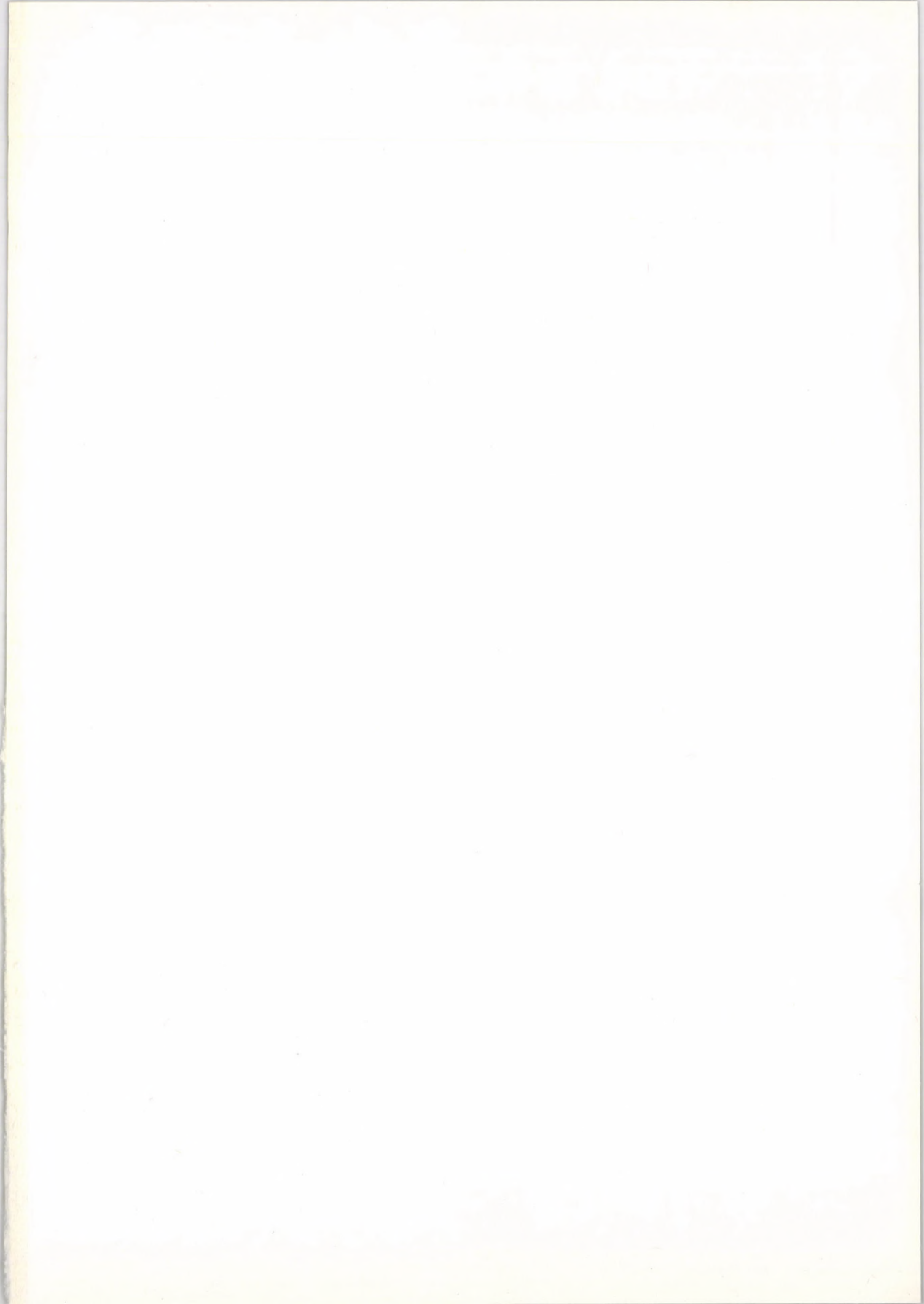
Von neuen Texten, zitiert oder ediert, seien folgende genannt: T. MORIYASU, *Uiguru-go bunken*: Kōza Tonkō, Tokio 1985, S. 47: Bibliothèque Nationale N° 150 (Fragmente, die vermutlich aus derselben Blockdruckausgabe stammen, von der in BT XIII 1 [hier Kap. II, L 1] die in der Berliner Turfan-Sammlung befindlichen Blockdruckstücke ediert wurden), N° 153 und N° 154 (nicht identifizierte Gedichtfragmente), S. 71 Pelliot 5592 (2 Zeilen = SHŌGAITO *Uig. bunken* Z. 79–80), S. 68 Pelliot 212 (Kolo-phongedicht A. D. 1352, der volle Text noch nicht ediert, bei MORIYASU nur von Z. 8 an; beachtenswert ist der Binnenstabreim in Z. 8–9).

- J. HAMILTON, *Manuscrits ouïgours du IX<sup>e</sup>—X<sup>e</sup> siècle de Touen-Houang*, I—II, Paris 1986, N<sup>o</sup> 7, 14, 15, 16 und 17.
- QAMBIRI DOLQUN—YÜSÜP ISRAPIL, *Tu lu fan zui jin chu du de ji jian hui hu wen shu yan jiu*: Studies on the Inner Asian Languages IV, Kōbe 1988, S. 85 (schwer zu lesendes und zu deutendes Fragment von 5 Zeilen: 80 T. B. I 522).
- S. TEZCAN—P. ZIEME, *Antiislamische Polemik in einem alttürkischen buddhistischen Gedicht aus Turfan*: AoF 17 (1990), S. 146—151.

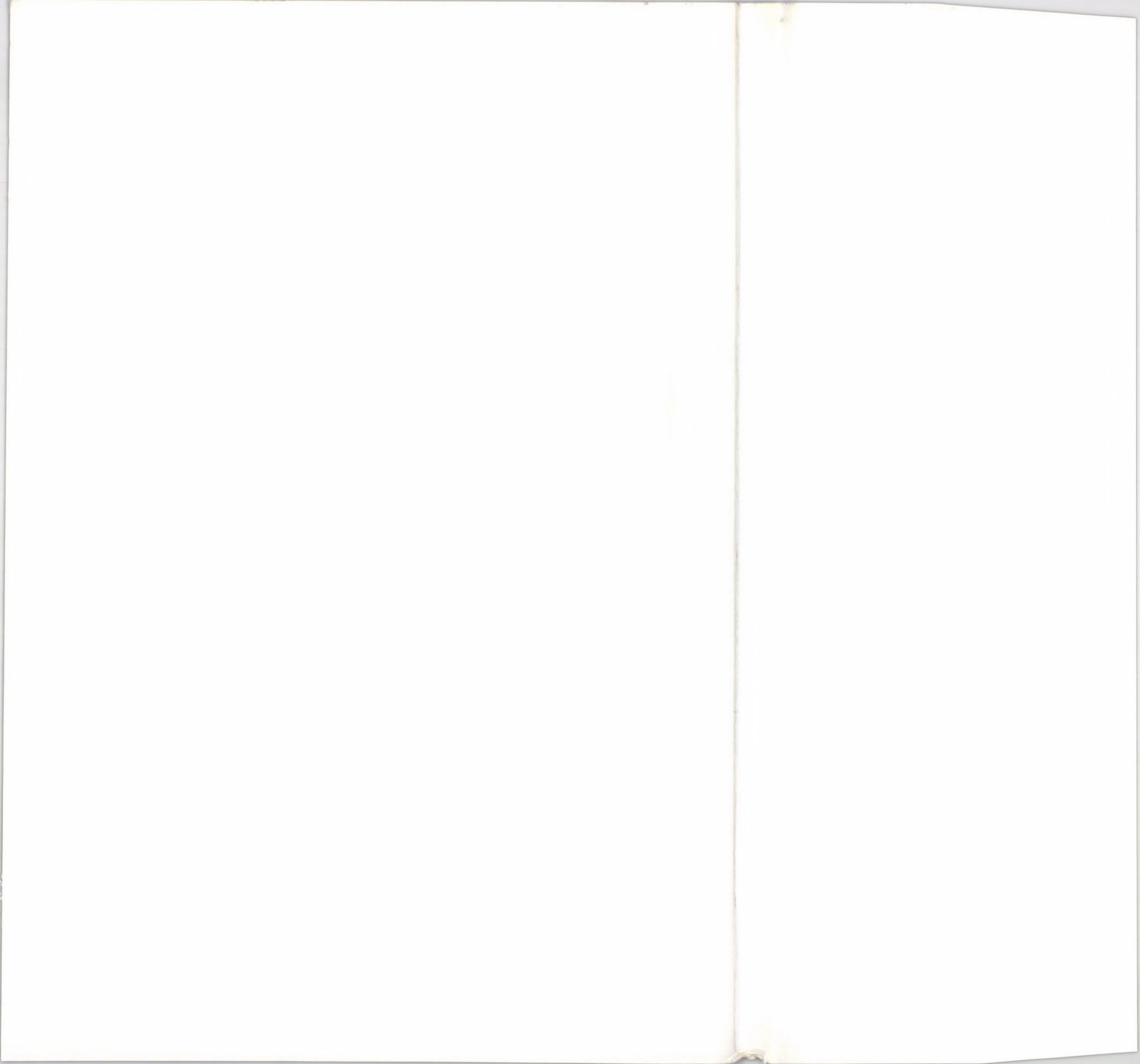












QAN QARANGYUI  
FAKSIMILE DES  
RINTCHEN-MANUSKRIPTES

*Debter, Deb-ther,  
Debtelin—Materials  
for Central Asiatic and Altaic  
Studies 7*

herausgegeben und eingeleitet von

P. LÁGLER

mit einer Studie von

U. DZAGDSÜREN

Das mongolische Epos, das unter dem Namen seines Haupthelden Han Haranhui oder Qan Qarangyui „Khan Finsternis“ bekannt ist, ist seit langem in den Arbeiten der Forscher der innerasiatischen Heldendichtung erörtert, bisher wurde aber keine Faksimileausgabe einer Fassung in mongolischer Schrift wiedergegeben. Hier ist eine von Y. Rintchen gefundene Handschrift (19. Jh.) veröffentlicht, zusammen mit einer mongolischen Studie von U. Dzagdsüren (Ulaanbaatar), eingeleitet mit dem Vorwort des Herausgebers, der eine genaue Transkription und eine neue inhaltliche und strukturelle Analyse des Textes verspricht. Die Handschrift zeigt zahlreiche dialektale und orthographische Besonderheiten.

112 Seiten. 14 × 20 cm. Kartoniert  
ISBN 963 05 4880 1

Vertrieb:  
KULTÚRA  
Ungarisches Außenhandels-  
unternehmen  
Postfach 149  
H-1389 Budapest

