

## **Prolegomena zur Edition der Hami-Handschrift der uigurischen *Daśakarmapathāvadānamālā***

Geng Shimin, Hans-Joachim Klimkeit und Jens Peter Laut  
(Beijing - Bonn - Gießen)

Der uigurische "Kranz der Legenden, welche die 'Zehn Tatenwege' zum Inhalt haben" (*daśakarmapathāvadānamālā* [DKPAM]), ist seit den 20er Jahren unseres Jahrhunderts bekannt. Die Veröffentlichung des seinerzeitigen Materials eines der größten buddhistischen Erzähltexte des Alttürkischen erfolgte zumeist in den "Uigurica" III und IV, aber erst in jüngster Zeit ist die komplizierte Überlieferungsgeschichte des Werkes von Gerhard Ehlers (Berlin) untersucht worden, der auch eine Zuordnung der verschiedenen Berliner Handschriften des Textes unternommen hat.<sup>1</sup> Etwa 20% des Berliner Materials ist noch nicht publiziert, und auch die älteren Veröffentlichungen verdienen eine substantielle Neubearbeitung. Dem bisher bekannten Material ist jetzt zudem die in Hami (Xinjiang) aufgefundene Handschrift zur Seite zu stellen: Unsere Bekanntmachung eines Blattes dieses Manuskriptes soll ein erster Schritt in diese Richtung sein. Wir freuen uns, diese Handschrift erstmals in der Festgabe für Talât Tekin vorstellen zu können, der sich als

1 G. Ehlers hat einen Katalogband der seinerzeitigen West-Berliner Manuskripte des Werkes vorgelegt, und er bietet in diesem Katalog auch ausführliche Erörterungen zu den unveröffentlichten sowie bisher publizierten Handschriften des Textes nebst Ausführungen zum Aufbau des Gesamtwerkes: *Alttürkische Handschriften. Teil 2. Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā. Depositum der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin)*. Stuttgart 1987. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 13, 10). In seiner Rez. zu diesem Werk hat P. Zieme noch einige andere Fragmente hinzufügen können und darauf aufmerksam gemacht, daß "sich vermutlich noch weitere Bruchstücke diesem Werk zuordnen" lassen (OLZ 83 [1988], 458-460). Vgl. auch J.P. Laut: *Zwei Fragmente eines Höllenskapitels der uigurischen Daśakarmapathāvadānamālā*, in: UAJb, N.F. 4 (1984), 118-133.

einer der ganz wenigen Turkologen der Türkei stets und insbesondere für das vorislamische Türkische interessiert und eingesetzt hat. In unserem Zusammenhang sei auch daran erinnert, daß es ein *türkischer* Turkologe, nämlich R.R. Arat, war, der gemeinsam mit Willi Bang zwei Höllenfragmente der *DKPAM* im Jahre 1934 publiziert hat.<sup>2</sup> Auf dem Höhepunkt der türkischen Sprachreform, deren Ziel ja unter anderem das "Authentifizieren" (*özleştirme*) des Türkischen war,<sup>3</sup> unterbreiteten die beiden Autoren ihre Studie dem "Zweiten Türkischen Sprachkongreß" (18. - 23. August 1934) mit folgenden Worten: "Bu küçük eseri ikinci Türk Dili Kurultayına sunmakla, büyük bir zevk duyuyoruz. Çünkü Kurultay için uyğurca metinlerin ölçülmez derecede kıymet ve ehemmiyeti vardır."<sup>4</sup> Die Zeit der großen Sprachkongresse in der Türkei ist zwar vorbei, doch hat das alttürkische Textmaterial bis heute nichts von seiner Wichtigkeit eingebüßt, und wir hoffen, daß unsere geplante Edition der Hami-Handschrift der *DKPAM* auch die türkische Turkologie interessieren wird.

Die folgenden Bemerkungen sollen eine kurze Beschreibung des Hami-Materials geben und die Handschrift anhand eines ausgewählten Blattes vorstellen. Die genauen Fundumstände der Hami-Handschrift der *DKPAM* sind noch nicht bekannt, doch ist sie allem Anschein nach im Jahre 1959 gemeinsam mit der Hami-Handschrift der berühmten *Maitrisimit* gefunden worden: Wie J.P. Laut bemerkte, sind nämlich Bruchstücke der beiden Texte zusammen verglast worden, und dies "zeigt in jedem Fall, daß die beiden großen alttürkischen Erzähltexte Bestandteile einer gemeinsamen buddhistischen Klosterbibliothek gewesen und von chinesischer Seite zur gleichen Zeit ausgegraben worden sein müssen."<sup>5</sup>

2 W. Bang / R. Rahmeti [Arat]: *Türlü Cehennemler üzerine Uyğurca parçalar*, in: *Türkiyat Mecmuası* 4 (1934), 251-263 [Reprint in: Doç.Dr. O.F. Sertkaya (ed.): R.R. Arat: *Makaleler*. 1. Ankara 1987, 419-431].

3 Vgl. J.P. Laut: *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*. Marburg 1993. (Unveröffentlichte Habilitationsschrift).

4 Bang/Rahmeti, *Türlü Cehennemler* (s. Anm. 2), 251. - Ein Jahr später (1935) erschien die deutsche Fassung der Studie unter dem Titel "Uigurische Bruchstücke über verschiedene Höllen", in: *Ungarische Jahrbücher* 15, 389-402 [Reprint in: Arat, *Makaleler* (s. Anm. 2), 432-445]. Zu den von Bang und Arat bearbeiteten Fragmenten der *DKPAM* vgl. Ehlers, *Atiü. Handschriften* (s. Anm. 1), 115-116, und Laut, *Höllenskapitel* (s. Anm. 1).

5 Geng Shimin/H.-J. Klimkeit/J.P. Laut: "Das Erlangen der unvergleichlichen  
<http://www.turkdilleri.org>

Das uns bisher bekannte Material der Hami-DKPAM umfaßt 16 Blätter, wobei zu bemerken ist, daß sich wohl noch manche, wenn auch kleine, Reste dieses Textes auf den uns vorliegenden Photos der Hami-Handschrift der *Maitrisimit* finden lassen werden: Diese komplizierte Arbeit soll im Zuge der Edition des Gesamtwerkes vorgenommen werden.

Die erwähnten 16 Blätter sind in weiten Teilen recht gut erhalten. Es handelt sich -und es muß senkrechte Leserichtung zugrundegelegt werden - um breitformatige Poṭhi-Blätter. Wenn die Blätter vollständig sind, weisen sie eine Zeilenzahl von 28-29 Zeilen auf; der Poṭhi-Kreis durchbricht zumeist die 8. und 9. Zeile. Das Format der Blätter ist uns noch nicht bekannt, doch läßt sich aus einem Vergleich der gemeinsam verglasten Bruchstücke von *DKPAM* und *Maitrisimit* (s. oben!) schließen, daß die Handschriftengröße der beiden Texte in etwa gleich ist: Von der Hami-*Maitrisimit* wissen wir, daß - wiederum bei senkrechter Leserichtung - das Format durchschnittlich 47,5 cm (br) x 21,7 cm (h) beträgt.<sup>6</sup>

Die sogdo-ugurische Sūtraschrift der Hami-DKPAM ist sehr sorgfältig, und es ist nicht übertrieben, von einer "Prachthandschrift" zu sprechen. Die Schrift zeigt den Duktus der frühen, "präklassischen" Texte.<sup>7</sup> Auffällig ist, daß die Handschrift häufig Getrennschreibung nach dem Graphem Y aufweist, also ganz ähnlich dem Usus in alten manichäischen Handschriften<sup>8</sup> verfährt. An der vorliegenden Abschrift - es kann sich natürlich auch, wie im Falle der Berliner Manuskripte, um mehrere Abschriften handeln - scheinen verschiedene Schreiber beteiligt gewesen zu sein. Diese Detailuntersuchungen werden wir später anstellen.

Ein sofort ins Auge fallendes Charakteristikum der Hami-Handschrift der

*Buddhawürde*". Das 15. Kapitel der Hami-Handschrift der *Maitrisimit*, in: *Altorientalische Forschungen* (AoF) 20 (1993), 182-234, hier 220.

6 Vgl. J.P. Laut: *Bemerkungen zu den jüngsten Editionen der Hami-Handschrift der Maitrisimit*, in: *UJb*, N.F. 9 (1990), 259, Anm. 9. Hier wird noch von waagerechter Leserichtung ausgegangen.

7 Vgl. zum Terminus "präklassisch" J.P. Laut: *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden 1986. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 21.)

8 Vgl. Geng Shimin/H.-J. Klimkeit/J.P. Laut: *Manis Wettkampf mit dem Prinzen. Ein neues manichäisch-türkisches Fragment aus Turfan*, in: *ZDMG* 137 (1987), 55-56, sowie Diess.: *Die Geschichte der drei Prinzen. Weitere neue manichäische Fragmente aus Turfan*, in: *ZDMG* 139 (1989), 344.

*DKPAM* sind die Brāhmī-Glossen, die fast allen Lehnwörtern indischer Provenienz beigegeben sind. Sie stehen stets links neben dem jeweiligen uigurisch geschriebenen Lehnwort (vgl. Faksimiles). Auffällig ist, daß die Brāhmī-Glossen ebenso wie die uigurischen Schriftzeichen *senkrecht* geschrieben sind. P. Zieme, der sich eingehend mit der Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren beschäftigt hat, hat seinerzeit eine senkrechte Schreibweise der Brāhmī nur in der Petersburger Hs. des atü. *Diṣastvastika-sūtra* feststellen können und zudem betont, daß "kalligraphische Handschriften mit Brāhmī-Glossen ... selten [sind]."<sup>9</sup> Die Hami-*DKPAM*, die klärlich zu den kalligraphischen Hss. zu rechnen ist, nimmt damit eine besondere Stellung innerhalb des bekannten uigurischen Textmaterials ein. Durch die Brāhmī-Glossen, die in unserer Edition ausführlich beschrieben werden sollen, unterscheidet sich die Hami-Handschrift zudem signifikant von den Berliner Manuskripten des Textes, die keinerlei Brāhmī- Bestandteile aufweisen.

Es gibt jedoch neben dieser Differenz, die in den Bereich der "Handschriftenkunde" des Alttürkischen fällt,<sup>10</sup> auch *inhaltliche* Differenzen zwischen den Handschriften aus Berlin und Hami. Als Beispiel sei hier eine Passage aus der Dantipāla-Geschichte der *DPKAM* angeführt, die sich im Berliner Manuskript<sup>11</sup> wie folgt darstellt: *adın bir arıgda altun öñlüg körgäli körtlä sıgun bar ärđi ..* "In (diesem) fremden Wald gab es einen goldfarbenen, schön anzusehenden Hirsch". Die Hami-Parallele ist erheblich ausführlicher: *čak bo koluta y(e)mä šakimuni tükäl bilgä täñri täñrisi burhan bodisatav yorıkn yorıyur ärkän .. sıgun azunınta tugdı ärđi .. altun öñlüg ät' özi ärđi ..*

9 P. Zieme: *Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren*, in: AoF 11 (1984), 331-346, hier 333. - Es bleibt zu hoffen, daß der lang angekündigte Katalogband alttürkischer Texte in Brāhmī-Schrift von Dr. D. Maue (Gießen) in absehbarer Zeit erscheinen wird: In diesem Band dürften auch eingehende Untersuchungen zur atü. Brāhmī enthalten sein.

10 Vgl. J.P. Laut: *Errata et Corrigenda in alttürkischen Handschriften in sogdo-ugurischer Schrift*, in: AoF 19 (1992), 133-154, hier 133.

11 F.W.K. Müller: *Uigurica IV*. Hrsg. v. A. von Gabain. Berlin 1931, 706, Z. 57-59. (Aus: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1931, 24. 675-727; Reprint in: *Sprachwissenschaftl. Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung* [SEDTF] 1, Leipzig 1972, 260-312). Das Blatt hat heute die "Ehlers-Nummer" 184 (s. Anm. 1!).

“Und gerade zu dieser Zeit, als der Śākyamuni, der vollkommen weise Göttergott Buddha, den Bodhisattva-Weg wandelte, wurde er in einer Hirsch-Existenz wiedergeboren. Sein Körper war von goldener Farbe.” Es ließen sich auch “Gegenbeispiele” anführen, in denen der Berliner Text ausführlicher ist: Deutlich ist in jedem Fall, daß die Überlieferungskette der Hami-Handschrift eine andere als die der Berliner Manuskripte ist. Mehr zu diesem Thema und insgesamt zu diesem hochinteressanten zentralasiatischen Beispiel der buddhistischen Erzählliteratur<sup>12</sup> werden wir in unserer Edition des Textes ausführen.

Als ein Beispiel für den Hami-Text der *DKPAM* möchten wir ein Blatt aus der Geschichte des seefahrenden Bodhisattva Supāraga präsentieren: Diese Geschichte ist bereits im Pāli-Jātaka bekannt und auch in der Jātakamālā des Āryaśūra überliefert.<sup>13</sup> In den Handschriften der Berliner *DKPAM* ist bisher ein Blatt aufgetaucht, das den Bodhisattva Supāraga zum Inhalt hat.<sup>14</sup> Bereits dieses unpublizierte Blatt weist erhebliche Unterschiede gegenüber den indischen Versionen auf, und auch unser Hami-Blatt läßt sich mit diesen kaum vergleichen. Es fragt sich natürlich überhaupt, wie die Überlieferungsketten, an deren Enden die alttürkischen Versionen stehen, beschaffen sind, doch ist kaum davon auszugehen, daß die Differenzen mit den indischen Erzählstoffen auf *uigurischem* Boden gewachsen sind. Eine der möglichen Mittlersprachen, Tocharisch, Sogdisch, Chinesisch etc., wird hier ihre Rolle gespielt haben. Möglich ist auch, daß uns mit den überlieferten *DKPAM*-

12 Zur buddhistischen Erzählliteratur vgl. G. Grönbold: *Buddhistisches Erzählgut*, in: Enzyklopädie des Märchens (EM), Bd. 2, 1979, 998-1015; J.P. Laut: *Jātaka*, in: EM, Bd. 7, 1992, 500-507.

13 Vgl. E.B. Cowell (ed.): *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. 4. Reprint Cambridge 1981, 86-90 (No. 463). Leicht zugängliche deutsche Übersetzungen des Pāli-Textes finden sich bei E. Lüders: *Buddhistische Märchen aus dem alten Indien*. Düsseldorf/Köln 1961, 44-51, und J. Mehlig: *Buddhistische Märchen*. Wiesbaden 1982, 318-325. Zur Sanskrit-Version der Jātakamālā vgl.: *The Jātakamālā or Garland of Buddhist Birth-Stories by Ārya Śūra*. Transl. From the Sanskrit by J.S. Speyer. London 1895 (Repr. 1982), 124-134, und: *Once the Buddha was a Monkey: Āryaśūra's Jātakamālā*. Transl. From the Sanskrit by P. Khoroché ... Chicago 1989, 96-103. Hinweise auf weitere Überlieferungen finden sich bei L. Grey: *A Concordance of Buddhist Birth Stories*. Oxford 1990, 146-147.

14 Vgl. Ehlers, *Atü. Handschriften* (s. Anm. 1), 16, 114 (“Ehlers-Nummer” 188); Faksimile-Tafel Nr. 10.

Texten - wie vielleicht auch im Falle der *Maitrisimit* - Beispiele eines "zentralasiatischen Eklektizismus"<sup>15</sup> vorliegen: Alle diese Fragen können - wenn überhaupt - erst nach einem Detailvergleich der in Frage kommenden buddhistischen Erzählliteratur der Sprachen- und Völkervielfalt Zentralasiens beantwortet werden.

Grundsätzlich kann hier aber bereits gesagt werden, daß im Falle der *Hami-DKPAM* die Nähe zu manichäischen Texten auffällt, und zwar nicht nur in der oben erwähnten paläographischen, sondern auch in inhaltlicher und gedanklicher Hinsicht. Dies gilt ja auch für andere uigurisch-buddhistische Texte, die in formaler Hinsicht den manichäischen Texten ähneln. Was das Formale betrifft, so ist noch zu bemerken, daß das Zwiegespräch zwischen Lehrer und Schüler(n), das die Rahmenhandlung der *DKPAM* bildet, sowohl ein indisch-buddhistisches als auch ein häufig gebrauchtes manichäisches und sogar christliches Stilmittel ist, u.a. auch in der sogdisch-christlichen Literatur bezeugt.<sup>16</sup> In der manichäischen Literatur der Türken begegnet das Zwiegespräch zwischen Lehrer und Schüler z.B. an folgender Stelle: "Und die Jünger fragten ihren Lehrer zweifelnd folgendes: 'Aus welchem Grund lobt man im großen Evangelium [d.h. in Manis *Lebendigem Evangelium*] zuerst den Mondgott [d.h. Jesus], und lobt dann erst den großen fürstlichen Götterkönig Gott Zurvan?' Ihr Lehrer geruhte, so zu sprechen ...".<sup>17</sup> Der Unterschied zwischen der buddhistischen und der manichäischen Form des Diskurses zwischen Lehrer und Schüler(n) liegt darin, daß ein buddhistisches Sūtra des Mahāyāna durch eine Frage eines Schülers eingeleitet und mit einer Beifallskundgebung beendet wird: Mit diesem Stilmittel wird jedoch lediglich der Rahmen für eine längere Predigt des Buddha gebildet. In den manichäischen Texten wird dagegen jeder Abschnitt eines Textes durch eine zuweilen mehrgliedrige Frage eingeleitet und durch eine Beifallskundgebung, vielfach auch durch ein Dankeswort des Schülers an seinen Lehrer, abgeschlossen.

15 Vgl. J.P. Laut: *Die Gründung des buddhistischen Nonnenordens in der alttürkischen Überlieferung*, in: I. Baldauf/K. Kreiser/S. Tezcan: *Türkische Sprachen und Literaturen*. Wiesbaden 1991; 257-274. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 29.)

16 Vgl. W. Sundermann: *Der Schüler fragt den Lehrer. Eine Sammlung biblischer Rätsel in soghdischer Sprache*, in: *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*. Leiden 1988, 173-186. (Acta Iranica. 18.)

17 A. von Le Coq: *Türkische Manichaica aus Chotscho*. 3. Berlin 1922, 12. [Nachdruck in: SEDTF 1, 474.]

Die Vortragsform der *DKPAM* steht offenbar der *manichäischen Tradition* der sog. Kephalaia-Texte nahe. Bereits die koptischen Kephalaia (“Hauptstücke, Lehrstücke”) sind in diesem Stile gestaltet,<sup>18</sup> wobei die typische Einleitung eines Kephalaions wie folgt lautet: “Wiederum fragte einer der Elekti den Apostel, indem er zu ihm sprach ...”. Nach der vom Schüler vorgetragenen Frage heißt es dann: “Da sagte der Apostel zu ihm ...”.<sup>19</sup> Eine ähnliche Struktur weist zwar nicht der parthische *Sermon vom Licht-Nous* auf, wohl aber der stark buddhistisch geprägte chinesische “Traktat Pelliot”, der eine freie Übersetzung des Sermons beinhaltet, worauf W. Sundermann hingewiesen hat.<sup>20</sup> Er hat ferner gezeigt - was M. Boyce schon länger vermutet hat -, daß es auch iranische Kephalaia-Texte aus Turfan gibt,<sup>21</sup> und das heißt, daß der Kephalaia-Stil auch unter den Manichäern Zentralasiens bekannt war. Es wundert nicht, daß es sogar inhaltliche Parallelen zwischen den iranischen und den koptischen Kephalaia gibt: So entspricht der

18 *Kephalaia*, Bd. 1, 1. Hälfte (Lief. 1-10). Bearbeitet von H.J. Polotsky. Stuttgart 1940. (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin); 2. Hälfte (Lief. 11-12). Bearbeitet von A. Böhlig. Stuttgart 1966.

19 Vgl. *Kephalaia* 1, 2. Hälfte, 255 f.

20 W. Sundermann: *Der Sermon vom Licht-Nous*. Berlin 1992, 19. (Berliner Turfantexte. 17.). Mit Verweisung auf die “traditionsgeschichtliche Verwandtschaft” zwischen dem 38. koptischen Kephalaion und dem auf Parthisch (teilweise auch Sogdisch und Türkisch) erhaltenen *Sermon vom Licht-Nous* aus Turfan, der seine Entsprechung im chinesisch-manichäischen “Traktat” (“Traité”) hat, stellt Sundermann die Ähnlichkeit der manichäischen und buddhistischen Formen fest. Er führt aus: “Merkwürdigerweise gibt das [38.] *Kephalaion* seiner Lehrrede genau denselben Rahmen wie die chinesische Version des Sermons. Ein ‘Jünger’ (im *Traité* Adda) richtet an den Apostel fünf Fragen, die allerdings anderer Art als jene des Sermons gewesen zu sein scheinen ... Ebenso hat der verherrlichende Schlußteil des *Traité* eine unverkennbare Parallele im *Kephalaion* ... Mir ist nicht klar, wie man diese frappierende Ähnlichkeit beurteilen soll. Daß sie auf einer zufälligen Parallelentwicklung beruht, kann gewiß nicht ausgeschlossen werden. Eine Tradition, die die Gestalt eines *Kephalaions* annahm, mußte in den für Werke dieser Art charakteristischen biographischen Rahmen gestellt werden. Denselben Rahmen bot ein buddhistisches *Sūtra*. So können beide historischen Rahmen unabhängig voneinander entstanden sein. Es ist aber auch möglich, daß der chinesische Text eben jenen alten Rahmen eines *Kephalaions* bewahrt und buddhistisch stilisiert, der im parthischen Text nicht nachweisbar ist. Der chinesische *Traité* würde dann in dieser Hinsicht eine den Ursprüngen nähere Version als der parthische Text überliefern” (loc.cit.).

21 Vgl. W. Sundermann: *Iranische Kephalaia-Texte?*, in: G. Wiessner/H.-J. Klimkeit (edd.): *Studia Manichaica*. 2. Wiesbaden 1992, 305-308. (Studies in Oriental Religions. 23.)

parthische Turfantext M 6032 dem (noch unpubl.) 147. koptischen Kephalaion. Bei diesem Sachverhalt liegt die Frage nahe, ob der oben zitierte uigurische Text nicht Teil eines türkischen Kephalaion-Textes war.

Nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht führt uns diese Beobachtung zu einer weiteren Parallelität, die zugleich eine Anpassung der buddhistischen *DKPAM* an die manichäische Glaubenswelt sichtbar macht. Deutlich wird dies in dem eigentümlichen Zug, den Buddha - ebenso wie den Erlöser des Manichäismus - zum Leidenden zu machen. Nun ist es ein alter Gedanke des Buddhismus, daß der Bodhisattva, also der Buddha in einer früheren Existenz,<sup>22</sup> um anderer Lebewesen willen Leid auf sich genommen und sich sogar für andere Wesen aufgeopfert hat: Dieser Gedanke kommt in zahlreichen Erzählungen zum Ausdruck.<sup>23</sup> Daß dieser Leidensgedanke aber auf den Buddha übertragen wird, ist den klassischen indischen Buddha-Biographien noch fremd, doch könnte diese Besonderheit in unserem Text vorliegen. Der Lehrer wird - sicherlich im Hinblick auf frühere Existenzen des Buddha - gefragt: "Auf welche Weise hat er wohl mit seinem (ihm) lieben Leben zu leiden geruht?" (Z. 6-7). Der Leidensgedanke wird sodann anscheinend generell auf den *Buddha* übertragen, wenn festgestellt wird: "Der *Göttergott Buddha* hat für uns derartiges Leid erlitten, daß auch wir [jetzt(?) des]wegen vom Töten von Lebendigem abschen wollen!" (Z. 13-16). Hier macht sich möglicherweise der katalysatorische Einfluß des Manichäismus, wenn nicht des nestorianischen Christentums, geltend: Der Manichäismus hat ja im Anschluß an das Christentum eine eigene Leidenstheologie um Mani entwickelt,<sup>24</sup> was nicht nur in den koptischen,

22 Die übliche Übersetzung von Bodhisattva ist "Erleuchtungswesen" u.ä. Auf Prof. Dr. Wilhelm Rau (Marburg) geht eine interessante Interpretation zurück, die davon ausgeht, daß skr. *sattva* auch die Bedeutung "Embryo" hat: "Dessen Embryo die Bodhi ist", d.h. ein Wesen, das mit der Bodhi hochschwanger geht.

23 Ein klassisches Beispiel für diesen Sachverhalt ist die Aufopferung des Bodhisattva für eine Tigerin. Für die Beliebtheit dieses Textes im türkischen Buddhismus s. P. Zieme: *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien*. Opladen 1992, 26 f. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. 88.)

24 Vgl. W. Sundermann: *La passion de Mani - Calendrier liturgique ou événement historique?*, in: Ph. Gignoux (ed.): *La Commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*. Louvain/Paris 1988, 225-231.

sondern auch in den iranischen Manichaica zum Ausdruck kommt. Die koptischen *Homilien* lassen Manis Tod geradezu unter dem Bild der Kreuzigung erscheinen, und es ist deutlich, daß hierbei Leiden und Tod Manis zu Leiden und Tod Jesu in Beziehung gesetzt werden.<sup>25</sup> Wichtig ist hierbei das Leiden *pro nobis* "für uns", was ja auch in der oben zitierten Feststellung des Schülers in Bezug auf den Buddha in unserem Text ausgesprochen wird.<sup>26</sup> Wir finden diesen Gedanken auch im Kolophon des Einleitungskapitels der *Maitrisimit*, wo es heißt: "Den Anteil<sub>2</sub> des hieraus (d.h. aus dem Abschreibenlassen des Werkes) entstehenden Verdienstes<sub>2</sub> wende ich zuallererst den vier Mahārājas Brahmā, Indra, Viṣṇu und Maheśvara zu, die das Juwel der Lehre beschützen, welches der Gott Buddha dadurch erkaufte, daß er sein Leben zum Verkauf<sub>2</sub> hingegeben hat ...".<sup>27</sup>

Derartige, an die christliche Lösegeld-Vorstellung gemahnende Ideen, d.h. Vorstellungen, daß der Erlöser sich bzw. sein Blut als Lösegeld dahingegeben habe, sind vielleicht über den Manichäismus in den türkischen Buddhismus gelangt, sei es im Zuge einer bewußten oder unbewußten Rezeption. Die Religionsgrenzen waren ohnehin nicht so streng wie im Westen, wie neugefundene Malereien in Bāzāklik, Sāñim und Murtuk zeigen.<sup>28</sup>

25 Vgl. H.J. Polotsky (ed.): *Manichäische Homilien*. Stuttgart 1934, 42 ff. [3. Homilie: Der Teil der Erzählung über die Kreuzigung (des Mani)]. - In diesem Zusammenhang sind auch die parthischen "Kreuzigungshymnen" aus Turfan zu sehen, die vom Leiden und Sterben Manis und von seinem Eingang ins Parinirvāna berichten; s. dazu H.-J. Klimkeit: *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*. Opladen 1989, 126 ff. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. 79.).

26 Vgl. auch die in den "Uigurica IV" edierte *DKPAM*-Passage (S. 712, Z. 185-192; Übersetzung von uns korrigiert): "Als der vollkommen weise Göttergott Buddha auf dem Asaṃkhyeya-Weltperioden dauernden Weg im Bodhisattva-Wandel wandelte, gab er sein Leben hin, erlitt schweres Leid und legte (folgendes) Gelübde ab: 'Ich will imstande sein, die Lebewesen auf dieser Welt von der Sünde des Begehens der zehn Karmapatha, angefangen mit dem Töten von Lebendigem, zurückzuhalten!'".

27 Taf. 1, Z. 13-19 verso (vgl. §. Tekin: *Maitrisimit nom bitig*. Berlin [DDR] 1980, 25-26. (Berliner Turfantexte. 9.).

28 Wir danken Herrn Prof. Huashan Chao (Beijing) für einige Photographien dieser Malereien.

Zunächst zur manichäischen Lösegeld-Vorstellung: Die christliche Idee, daß der Erlöser sein Blut für andere dahingegeben hat, ist in den koptischen *Manichaica* gut bezeugt. Im *Psalmen-Buch* (PsB 4, 31) heißt es: “Thou didst shed thy ... blood for their [i.e. the enemies] sake.” Auch wenn nicht klar ist, ob sich dies auf Jesus oder Mani bezieht,<sup>29</sup> ist doch deutlich, daß der Hinweis auf das Leiden des Erlösers mit dem Aufruf an die Frommen verbunden ist, das Leiden zu ertragen, denn vom Erlöser heißt es: “... thou didst appoint a task for them in the yoke of Jesus” (PsB 4, 28f.). Eindeutig auf Mani als Parakleten ist es bezogen, wenn in der Parallelsetzung seines Leidens und des Leidens und Sterbens Jesu gesagt wird: “Thou didst put off(?) thy glory and didst give thyself up to death for souls, thou gavest thyself up to the enemy that thy blood might be shed, in order that thou mightest save us from the Darkness” (PsB 21, 12ff.). Ebenso wie hier ist das *pro nobis* in einer Mani-Anrufung deutlich ausgesprochen: “Thou who didst give thy blood for us - do not forget us, I implore thee” (PsB 45, 3f.). Auch dieser Satz ist natürlich nur aus der Analogiesetzung des Leidens und Sterbens Jesu und Manis zu verstehen, worauf der Anfang des *Psalmen-Buches* wiederholt rekurriert (PsB 16, 18f; s. auch 113 und 143). Daß dieses Leiden tatsächlich ein Leiden *pro nobis* war, ergibt sich aus der Vorbildtat Jesu, von dem es expressis verbis heißt: “All these things which he suffered he endured for our sake” (PsB 142, 16). Daraus ergibt sich für den Manichäismus eine weitere Konsequenz: Alle Apostel leiden nach dem Vorbild Jesu und Manis, und dies gilt auch für die vorausgegangenen Heilsgestalten, zu denen Mani ja auch Zarathustra und Buddha zählt. So heißt es in wünschenswerter Klarheit im *Psalmen-Buch*: “All the godly that there have been, male, female - all have suffered, down to the Glorious One, the Apostle Mani. Our Lord Mani himself also was made to drink the cup. He received the likeness of them all, he fulfilled all their signs” (PsB 143, 15ff.).<sup>30</sup>

29 Deutlich auf Jesus bezogen ist dagegen die Stelle in den *Homilien* (11, 14f.), wo es heißt: “Er gab sich selbst für sie hin ... Er vollendete sein Mysterium am Kreuze.” Dagegen ist folgende Stelle (*Homilien* 5, 13ff.) vermutlich auf Mani zu beziehen: “Siehe, meine Seele ..., siehe, mein Geist. Du hast seinen Preis bezahlt.”

30 Daraus folgert unser Text erwartungsgemäß: “We also, my brethren, have our part of suffering. We shall join with them in suffering and rest in their rest” (PsB 143, 20f.).

In *Homilien 70* wird im Zusammenhang mit dem Leiden aller "Apostel" ausdrücklich auch von Zarathustra gesprochen, während der folgende Abschnitt, der vermutlich vom Buddha handelte, nur noch das Wort "Indien" erkennen läßt. Dennoch ist - jedenfalls im koptischen Manichäismus - eindeutig bezeugt, daß das Leiden *pro nobis* alle Vorgänger Manis, also auch den Buddha, betraf, wenn auf die Tatsache angespielt wird, daß der Lichterlöser in verschiedenen Gestalten alle Völker aufgesucht habe. So heißt es im Psalmen-Buch: "We worship thy sufferings which thou didst endure because of thy children: For thou didst leave thy great glory, thou didst come and give thyself for souls: Thou didst assume different forms until thou hadst visited all races: For the sake of the loved ones .." (PsB 42, 28ff.).<sup>31</sup> Im Lichte dieser Ausführungen ist es nicht unmöglich, daß der in unserem Text apostrophierte Buddha, der "für uns derartiges Leid erlitten" hat, von manichäischen Anschauungen geprägt ist. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die *DKPAM* eine manichäische Textsammlung wäre: Die in diesem "Legendenkranz" gesammelten Erzählungen sind ganz buddhistischen Ursprungs, auch wenn sich, wie erwähnt, gerade die *Supārāga*-Erzählung deutlich von den indischen Überlieferungen unterscheidet. Aber es waren ja gerade die *Erzählungen* der zu missionierenden Völker, für die sich die Manichäer interessierten, die sie sammelten und dann mit eigenen Interpretationen versahen.<sup>32</sup> Die erhaltenen Kolophone der Berliner Handschriften der *DKPAM* könnten weitere Hinweise sein, daß die Manichäer bei unserem "Legendenkranz" nicht unbeteiligt gewesen sind: Übereinstimmend wird in diesen Kolophonen ausgeführt, daß ein *Vaibhāsika* namens *Samghadāsa*, ein *Śāstra*- und *Tantrakenner*, den Text aus der *Ugu-Kūsān*-Sprache in das Tocharische übersetzt, und daß weiterhin der *PR' ŠTYNKY* *Šilasena* die Übersetzung aus

31 Im östlichen Manichäismus ist der christlich anmutende Gedanke, daß der Erlöser *pro nobis* gelitten hat, nicht ausgeprägt, worauf uns Prof. Sundermann hinweist. Vorauszusetzen dagegen ist dieser Gedanke im zentralasiatischen Christentum: Belegt ist er z.B. in einer Reihe von fünf Blättern eines ostsyrischen Bitt- und Bußgottesdienstes, den A. von Le Coq von der 2. Turfanexpedition nach Berlin brachte. Gleich im "ersten Responsorium" (Blatt 1 recto) heißt es dort: "Hirt, der du dein Leben für uns dahingegeben hast, schone das Volk und die Schäflein deiner Herde" (Übers. in H. Engberding OSB: *Fünf Blätter eines alten ostsyrischen Bitt- und Bußgottesdienstes aus Innerasien*, in: *Ostkirchliche Studien* 14 (1965), 123.

32 J.P. Asmussen: *Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes*, in: *Temenos* 2 (1966), 5-21.

dem Tocharischen ins Türkische erstellt habe.<sup>33</sup> Die umstrittene *Ugu-Küsän-Frage*<sup>34</sup> soll in unserer Edition ausführlich erörtert werden; hier sei zunächst nur darauf hingewiesen, daß W. Sundermann (Berlin) ein bereits durch W. Henning bekanntgemachtes *sogdisches* Fragment<sup>35</sup> aus dem fünften, dem Kāñcanasāra-Kapitel der sogdischen *DKPAM* mit einem neugefundenen Bruchstück zu einem fast kompletten Blatt zusammensetzen konnte und demnächst veröffentlichen wird.<sup>36</sup>

Auffällig ist der Titel “PR’ŠTYNKY”<sup>37</sup> bzw. “PR’ŠNYKY”<sup>38</sup> des Übersetzers ins Türkische, der den indischen Mönchsamen Śīlasena trägt: Die Lesungen in den “Uigurica IV” sind eindeutig, aber vermutlich ist von Schreibfehlern auszugehen, denn zu erwarten wäre *baştuṅi*. Dieses Lexem ist als Titel ansonsten aus dem manichäischen Umfeld bekannt. So findet er sich im Kolophon zum “Buch der zwei Prinzipien” (*iki yiltiz nom*), der türkischen Übersetzung des Mani-Werkes *Šābuhragān*.<sup>39</sup> A. von Gabain hat in Bezug auf diesen Kolophon folgendes hervorgehoben: “In unserem manichäischen Text steht dem weltlichen Titel *uluḡ türkdün praşdanki* [lies: *başdanṅi!*] der geistliche Titel *nom praşdankları* [lies: *başdanṅları!*] gegenüber, was also ‘oberster der großen Türken’ oder ‘großer und oberster (aller) Türken’, sowie als ‘Oberster der Lehre’ zu übersetzen ist.”<sup>40</sup> Nach M. Erdal handelt es sich

33 Vgl. “Uigurica IV”, 678-679, und Ehlers, *Altürkische Handschriften* (s. Anm. 1), 146 (“Ehlers-Nr.” 248).

34 Vgl. zusammenfassend Laut, *Höllenskapitel* (s. Anm. 1), 120, Anm. 17; W. Thomas: *Zu skt. tokharika und seiner Entsprechung im Tocharischen*, in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 95 (1981), 131, Anm. 17; Ders.: *Die Erforschung des Tocharischen (1960-1984)*. Stuttgart 1985, 16.

35 Vgl. Laut, *Höllenskapitel* (s. Anm. 1), 120, Anm. 17.

36 Wir danken Herrn Prof. Sundermann, daß er uns seine Lesung und Übersetzung des Blattes zur Verfügung gestellt hat.

37 Uigurica IV, 678 oben, Z. 3-4 (s. Faksimile-Tafel 166 in SEDTF 4, Berlin [DDR] 1983).

38 Uigurica IV, 678, Mitte, Z. 4 (= “Ehlers-Nr.” 262; vgl. Faksimile-Tafel 167 in SEDTF 4).

39 Vgl. A.v. Le Coq: *Türkische Manichaica aus Chotscho. I*. Berlin 1911, 28, Z. 14. Zu den erhaltenen *Šābuhragān*-Texten aus Turfan s. M. Hutter: *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte*. Wiesbaden 1992. (Studies in Oriental Religions. 21.).

40 A. von Gabain: *Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken*, in: *Der Islam* 29 (1949), 52.

bei unserem Wort um ein denominales Nomen (< *baš* "Kopf") auf +*dXŋ*/+*dAŋ* mit der Bedeutung "leader".<sup>41</sup> Da der Übersetzer der tocharischen *DKPAM* ins Türkische einen geistlichen Namen trägt, ist *bašŋ* hier in einem geistlichen Sinn zu verstehen. Es läßt sich also vermuten, daß ein Manichäer bzw. ein buddhistischer Mönch mit manichäischem Titel maßgeblich an der Übersetzung des "Legendenkranzes" ins Türkische beteiligt war: Vielleicht lassen sich ja die auffälligen manichäischen Wendungen in unserem Text von daher erklären. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß schon die Sammlung der sogdischen Fassung (einer der Vorlagen unseres Textes?) auf Veranlassung oder unter Mitwirkung der Manichäer erfolgte.

Unsere Erzählung berichtet von der Suche nach dem *cintāmaṇi*-Juwel, und dies ist ein Stoff, der große Anziehungskraft für die Manichäer besaß: In der buddhistischen Literatur nimmt dieses "Wunschjuwel" die Stellung jener Perle ein, die im Manichäismus ein Sinnbild des göttlichen Selbst oder der Erkenntnis ist. Bereits die *Thomasakten* berichten im berühmten "Perlenlied", dessen syrische Fassung eine manichäische Redaktion zu erkennen gibt, von der Suche nach der Perle, die sich in den Klauen eines Drachen befindet.<sup>42</sup> Die Erzählung reiht sich somit denjenigen buddhistischen Erzählungen ein, die vom Motiv der Suche nach dem Schatz bzw. dem *cintāmaṇi*-Juwel berichten.<sup>43</sup> Zumindest eine solche Erzählung ist auch in vermutlich manichäischer Fassung bezeugt.<sup>44</sup>

41 *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon. 1.* Wiesbaden 1991, 156. Vgl. auch bereits I. Warnke: *Eine buddhistische Lehrschrift über das Bekennen der Sünden ...* Berlin (DDR) 1978, 210, Anm. zu Z. 776. (Unveröff. Diss.phil.) - Im Glossar der "Altürkischen Grammatik" stellte A. von Gabain das Wort zu skr. *prāśnika*, was jedoch auszuschließen ist; G. Clauson hat das Wort nicht in sein "Etymological Dictionary" aufgenommen.

42 Zum Motiv des Schatzes, speziell der Perle und des *cintāmaṇi*-Juwels, im Manichäismus vgl. V. Arnold-Döben: *Die Bildersprache des Manichäismus.* Köln 1978, 45 ff. (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte. 3.). Zum "Perlenlied" in den *Thomasakten* (3. Jh. n. Chr.) s. W. Schneemelcher: *Neutestamentliche Apokryphen. 2. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes.* Tübingen, 5. Aufl. 1989, 296-298 und 344-348 (Beitrag H.J.W. Drijvers).

43 Zu diesen Erzählungen gehört auch die Geschichte vom guten und bösen Prinzen, die ausziehen, um einen Schatz zu suchen. S. dazu D. Schlingloff: *Kalyāṇakārin's Adventures. The Identification of an Ajanta Painting,* in: *Artibus Asiae* 33 (1976), 5-28, mit erschöpfenden Quellenangaben.

44 P. Zieme: *Ein uigurisches Turfanfragment der Erzählung vom guten und vom bösen*

Eventuell geht es auch auf das Konto der Manichäer, wenn die Persönlichkeit des Helden der Geschichte, Supāraga, so lebendig und plastisch geschildert wird. Schon F.W.K. Müller hat in seiner Erstedition der *DKPAM*-Fragmente bemerkt, daß die Schilderungen der dortigen Szenen in der parallelen chinesischen Version des Vinaya “nüchtern und hölzern” wirken im Gegensatz zur “frischen und lebhaften uigurischen Fassung”.<sup>45</sup> Dies erinnert durchaus an die neugefundenen manichäischen Malereien von Bāzāklik, die durch eine Feinheit, Plastizität und Lebendigkeit ausgezeichnet sind, die sie deutlich von den späteren buddhistischen Malereien der Höhlen des Ortes abhebt, die mit Schablonen angefertigt sind und eher flächenhaft wirken.

Text:<sup>46</sup>

Vorderseite

- 1 tetig *tetse* ötünti .. t(ä)ñrim tükäl
- 2 bilgä t(ä)ñri [t(ä)ñri]si burhan [asan]kelig uz-
- 3 un yol-ta bodis(a)t(a)v-lar [yorik]ın yor[ıyur]
- 4 [är]kän näçük ärsär *kılıp*(?) [       öz]-
- 5 lüg ölürmäk-lig tsuy *ayıg* [kılınçığ]
- 6 tıdkalır üçün *amrak* isig özi üzä
- 7 *nätäg* yanlıg ⊕ ängänü y(a)rlikadı
- 8 [ä]rki ol çatik ⊕ ıg maña *nomlayu*
- 9 y(a)rlikazun antag-in nomlayu y(a)rlikazun
- 10 k(a)lti m(ä)n nätägin tükäl bilgä t(ä)ñri t(ä)ñrisi

*Prinzen*, in: Acta Orientalia Hungaricae 28 (1974), 263-268.

45 F.W.K. Müller: *Uigurica III. Uigurische Avadāna-Bruchstücke (I-VIII)*. Berlin 1922, 3. (APAW. Phil.-hist. Kl. 1920, 2; Reprint in: SEDTF 1, 169-259.

46 Die Transkription des Textes richtet sich nach den Regeln des “Uigurischen Wörterbuchs”. In ( ) stehen Vokale bei Defektivschreibung, in [ ] sind zerstörte Bestandteile des Textes, bzw. geben die [ ] den ungefähren Umfang von Zerstörungen wieder. Getrennschreibungen sind durch einen Strich gekennzeichnet und die Interpunktion wird mit .. wiedergegeben. Das Poṭṭhi-Loch wird mit ⊕ markiert. Kursive Bestandteile des Textes sind unsicher gelesen und mit Fettdruck sind diejenigen Wörter gezeichnet, die eine Brāhmī-Glosse aufweisen.

- 11 burhan-ka aginčsız süzök kertgünč köñül-
- 12 lüg bolu täginsär m(ä)n yänä y(e)mä ol čatik
- 13 nomug äši-dip tınl(ı)g-lar t(ä)ñri t(ä)ñrisi burhan
- 14 bizni üçün muntag ämgäk ämgänmiş biz y(e)mä
- 15 [ an]ı üçün özlüg ölürmäk-tin
- 16 ndınalım tep näčükin ärsär köni bügüş
- 17 *utrungaylarmu* .. bilgä bahşı sözlä[di]
- 18 äši-d oglum .. tükäl bilgä t(ä)ñri t(ä)ñrisi
- 19 burhan-*nıñ* yipün lenhu-a *yap[ır]gak* [täğ]
- 20 ı-dok t[i]l[i]n y(a)rıkamış nomınta inč[ä teyür]
- 21 *öñrä* ärtmiş üdün bo yertinčü yer [suv-]
- 22 *ta* baranas atl(ı)g bir ulug balık uluş [bar]
- 23 *ärti* ol [balı]k uluşta y(e)mä bir *pr(a)tamarati* (?)
- 24 atl(ı)g elig han bar ärti .. balık-ın uluşın
- 25 bodunun bokunun nom-ča törü-ča başlayur
- 26 ärti .. ol ok baranas kändä santani atl(ı)g
- 27 bir ulug kutlug bayagut ärti .. ol bayagut-
- 28 *nıñ* yertinčü yer suv-nıñ etigi yaratığı

Rückseite

- 1 *bolmiş* suparagi atl(ı)g bir küü-lüg *ulug*
- 2 bodis(a)t(a)v oğlu bar ärti .. [ ]TRY täğ TW
- 3 [ ] *başı* [ärti] kök lenhu-a yapırğakı
- 4 [ ] *öñlüg* közi ärti .. üç
- 5 [ ] ay t(ä)ñri täğ kaşı ärti .. beş
- 6 y(e)g(i)rmi[täki] tolun ay t(ä)ñri täğ yüzi ärdi
- 7 [pr]adyumi t(ä)ñri täğ ☉ körklüg mäñi[z]-
- 8 [li]g ärti .. är ärdämi ☉ üzä al[ku]
- 9 ärän-lär-ig utdı *yegätü* ärti .. kövşä[k]
- 10 körtlä kılıkı *äriği* üzä k(ä)ntü kükmış
- 11 čavıkmış *ärti* .. muntada ulatı üküş tör-
- 12 *lüg ädgü-lär-kä* tükäl-lig ärip .. takı
- 13 äñ ädgü-si küvänčsız sävinčsız köñül-
- 14 lüg ärti .. yalğan yolğan savın yağlıg
- 15 yumşak sözün yal(a)ñuk köñül-in [az]-

- 16 k(i)ya y(e)mä b(ä)rtmäz ärti .. özi käd yumša[k]  
 17 ärip yänä kogšak sık közünmäz ärti ..  
 18 yalğan(?) ärip kolay\* ärmäz ärti .. alku-nuᅇ  
 19 [ ] barča-nıᅇ biliši ärti .. ayıtmazkan  
 20 [ ] alku-nuᅇ köñül-in adır[tlap(?)] alku  
 21 [ ]wQ ädgü kılgu küsüş-lüg ärti .. anta  
 22 [ötrü] suparagi bodis(a)t(a)v tüzgärinčsiz  
 23 burhan kuti üçün kop köñül[in] katıglanu  
 24 alku ädin t(a)varın alku-ka ıdalayu  
 25 titä berü kılı inčä ök buši koltguçı-  
 26 larıg idi toduru kanturu umaz ärti .. ötrü  
 27 ol suparagi bodis(a)t(a)v bo ok tıtag-m  
 28 taloy ügüzkä kirip čintamani ärdini  
 \* Im Ms.: QWR'Y

Brāhmī-Glossen:

Vorderseite:

- 22 bha-ra-ᅇā-z 23 bra- [ ] 26 bha-ra-ᅇā-z  
 26 sa-ndh-ā-ni<sup>47</sup>

Rückseite:

- 7 pra-dyu-mi<sup>48</sup> 22 su-pā-rā-gi 27 su-pā-rā-gi  
 28 ci-ndhā-mā-ᅇi

Übersetzung:<sup>49</sup>

Vorderseite

1-8 Der kluge Schüler fragte (seinen Lehrer): "Ehrwürden (*tāᅇrim*), als der vollkommen weise Götter[gott] Buddha auf dem [Asam]khyeya-Weltperioden

47 Vgl. F. Edgerton: *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary. 2. Dictionary.* New Haven 1953 (im folgenden: BHSD), 557a: "Saᅇdhāna, n[ame] of a rich householder".

48 Vgl. BHSD, 380b: "Pradyumna, n[ame] of a god of rain; ... nāga king".

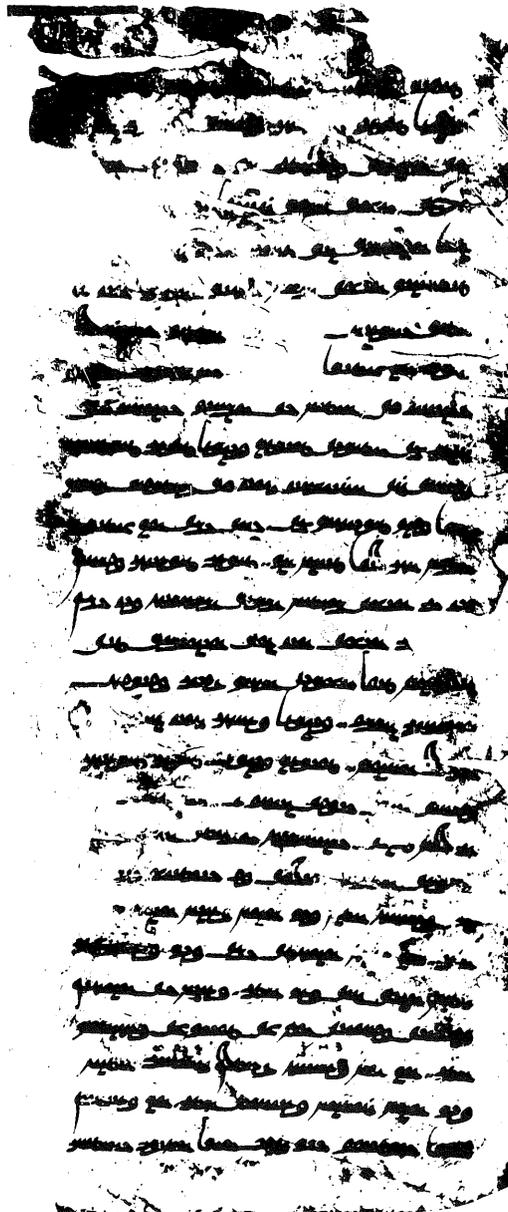
49 In [ ] stehen ergänzte Wörter oder sie geben den ungefähren Umfang einer Zerstörung wieder. In ( ) stehen uig. Termini bzw. einige Zusätze zum besseren Verständnis. Ein Wortpaar wird durch eine tiefgestellte 2 bezeichnet.

dauernden, langen Weg den Bodhisattva-[Wandel] wande[lte], wie hat er da gehandelt (?), und, um [die Lebewesen(?)] von der Sünde<sub>2</sub> des Tötens von [Lebendi]gem abzuhalten, auf welche Weise hat er wohl mit seinem (ihm) lieben Leben zu leiden geruht? 8-12 Dieses Jātaka möge er ruhen, mir zu predigen! Er möge derart ruhen, zu predigen, damit ich auf diese Weise einen Sinn erlange, der unerschütterlich, rein und wahrhaftig auf den verehrungswürdigen Göttergott Buddha gerichtet ist. 12-17 Und werden die Lebewesen, wenn sie diese Jātaka-Lehre gehört haben, die wahre spirituelle Erkenntnis: 'Der Göttergott Buddha hat für uns derartiges Leid erlitten, daß auch wir [jetzt(?) des]wegen vom Töten von Lebendigem absehen wollen!' ablehnen können?" 17-20 Der weise Lehrer spr[ach]: "Höre zu, mein Sohn! In der Lehre des vollkommen weisen Göttergottes Buddha, die er mit seiner heiligen Zunge gepredigt hat, die [wie] das Blatt des roten Lotus ist, [sagt er] folgen[des]: 21-23 'Einstmals, in vergangener Zeit, [gab] es auf dieser Welt<sub>2</sub> eine große Stadt<sub>2</sub> namens Benares. 23-24 In dieser Stadt<sub>2</sub> nun gab es einen König<sub>2</sub> namens \*Prathamāratha(?). 24-25 Er regierte Stadt<sub>2</sub> und Volk<sub>2</sub> gemäß Dharma (*nom*) und Artha (*törü*). 26-27 In ebendieser Stadt Benares lebte ein von großem Glück gesegneter Reicher namens Saṃdhāna. 27 - verso 2 Dieser Reiche hatte einen ruhmreichen, bedeutenden Bodhisattva-Sohn namens Supārāga, der der Schmuck<sub>2</sub> der Welt<sub>2</sub> war.

#### Rückseite

2-4 Sein Kopf [war] wie [                      ], sein Auge war von der Farbe des blauen Lotus-Blattes [                      ], 4-6 seine Augenbrauen waren (sichelförmig) wie der Mond am drit[ten Tag], sein Gesicht war (rund) wie der Vollmond am fünfzehnten [Tag], 7-8 und er war schön<sub>2</sub> wie der Gott [Pr]adyumna. 8-11 Durch seine Mannestugenden besiegte<sub>2</sub> er alle Männer. Er selber war berühmt<sub>2</sub> wegen seines milde[n], angenehmen Charakters. 11-14 Obwohl er (bereits) mit diesen vollkommenen vielen Tugenden ausgestattet war, war die beste davon (doch) seine Gesinnung, die frei von Hochmut und Freude (über sich selbst) war. 14-16 Weder mit Lug und Trug noch mit ölgiger Schmeichelei verletzte er - und sei es auch nur ein wenig - die Herzen der Lebewesen. 16-17 Obwohl sein Wesen sehr sanft war, wirkte er jedoch nicht verweichlicht und oberflächlich. 18-19 Er war wagemutig(?), aber nicht leichtfertig (*kolay*), und er war der Freund aller<sub>2</sub> [                      ]. 19-21 Ohne zu

fragen, [ kannte?] er die Herzen aller. Er hatte (nur) den Wunsch, alle [Not(?)] zu heilen. 21-26 Damals<sub>2</sub> bemühte sich der Bodhisattva Supāraga [mit] ganzem Herzen um die unvergleichliche Buddha-Würde, gab<sub>2</sub> seinen gesamten Besitz für alle (Wesen) auf und verrichtete das (Almosen)-Geben, konnte jedoch so die Almosen-Bettler überhaupt nicht zufriedenstellen<sub>2</sub>. 26-28 Da (dachte) der Bodhisattva Supāraga: ‘Aus ebendiesem Grund (will) ich in See<sub>2</sub> stechen und das Cintāmaṇi-Juwel (suchen)!’”.



Hami-Handschrift der uigurischen Daśakarmapathāvadānamālā  
(Vorderseite)

1  
B

Handwritten text in Uighur script, appearing as a mirror image of the reverse side of the page. The text is arranged in approximately 25 horizontal lines, with some characters appearing as bleed-through from the other side of the paper. The script is dense and fills most of the page area.