GENG SHIMIN
HANS-JOACHIM KLIMKEIT
JENS PETER LAUT

"Das Erscheinen des Bodhisattva"

Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der *Maitrisimit*

Originalbeitrag erschienen in:
Altorientalische Forschungen 15 (1988), S. [315] - 366, Taf. I - XIV

Altorientalische Forschungen	15	1988	2	315–366

Geng Shimin – Hans-Joachim Klimkeit – Jens Peter Laut

„Das Erscheinen des Bodhisattva". Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der *Maitrisimit**

Einleitung

Das 11. Kapitel der alttürkischen *Maitrisimit* ist bisher nur aus den Fragmenten der Sängimer Handschrift des Textes bekannt. Es war A. von Gabain, die den ersten Versuch einer Zuordnung von Sängimer Blättern zum 11. Kapitel und eine Bestimmung der Reihenfolge dieser Fragmente vorgelegt hat.[1] Ş. Tekin hat in seiner Edition der *Maitrisimit* diese Anordnung von insgesamt sieben Blättern übernommen.[2] Mit Hilfe des hier edierten 11. Kapitels der Hami-Handschrift des Textes kann nun jedoch die Reihenfolge der Sängimer Blätter z. T. neu bestimmt bzw. auch ein weiteres Fragment[3] hinzugefügt werden. Unsere Konkordanz bietet einen Überblick über alle dem 11. Kapitel zugehörigen Blätter der Handschriften aus Sängim[4] und Hami (s. u.). Vom 11. Kapitel der Hami-Handschrift der *Maitrisimit* sind 13 gut erhaltene Blätter überliefert, die das nur recht bruchstückhaft auf uns gekommene Kapitel der Sängimer Handschrift in weiten Teilen ergänzen können. Wir bekommen hier unter anderem erstmals detailliert Einblick in die alttürkische Schilderung der Geburt des zukünftigen Buddha Maitreya. Der nur in der Sängimer Handschrift erhaltene Kolophon nennt das Kapitel nach diesem Hauptgeschehen: „Das Erscheinen des Bodhisattva".[5] Die alttürkische *Maitrisimit*, deren Bedeutung für die türkische Sprach- und Literaturgeschichte kaum zu überschätzen ist, ist der einzige bisher bekanntgewordene Maitreya-Text[6], der die Geburt des Buddhas der Zu-

* Bisher sind von der Hami-Handschrift die Bearbeitungen der Kapitel 'Einleitung' (*yükünč*) – 4, 10 und 16 erschienen: bibliographische Angaben hierzu bei S. Geng, H.-J. Klimkeit und J. P. Laut, „Der Herabstieg des Bodhisattva Maitreya vom Tuşita-Götterland zur Erde". Das 10. Kapitel der Hami-Handschrift der *Maitrisimit*, in: AoF 14 [1987], 350.

[1] Vgl. Beih. I, 40 und Beih. II, 29–30.

[2] BT IX, 105–113.

[3] Es handelt sich um den unteren Teil von Taf. 119 (BT IX, 57); eine Reproduktion des neu zusammengestellten Fragmentes bei Laut, Der frühe türkische Buddhismus, 193.

[4] Unklar bleibt, ob Taf. 144 (BT IX, 190–110) zum 11. Kapitel gehört. Sollte dies der Fall sein, könnte es sich nur um Blatt 1 oder 2 der Sängimer Handschrift handeln. Einige Angaben zum 11. Kapitel müssen, unserer Konkordanz entsprechend, bei Laut, op. cit., 27, korrigiert werden; lies jetzt: „Blatt 7 fehlt. Taf. 37 ... ist °Blatt 8 des 11. Kapitels. Die Blätter 9–10 sind nicht erhalten. ... Ein Vergleich ... zeigt jedoch, daß Taf. 38 zumindest ein °Blatt 17 sein muß."

[5] Taf. 38 v. 28 (BT IX, 113): *bodiswtnang blgüsi{n}*. Zur Emendation vgl. Laut, op. cit., 27, Anm. 1.

[6] Zusammenstellungen von Maitreya-Texten der verschiedenen buddhistischen Litera-

kunft in aller Ausführlichkeit schildert. Schon deshalb ist die *Maitrisimit* nicht nur für die Religionsgeschichte der buddhistischen Türken Zentralasiens, sondern auch für die allgemeine Buddhologie von Bedeutung.

Der Anfang des 11. Kapitels ist in keiner der Handschriften überliefert. Damit ist uns der üblicherweise zu Beginn eines Kapitels genannte (Haupt)schauplatz nicht erhalten. A. von Gabain hat, wohl vom Inhalt rückschließend, das „Haus des *Brahmāyu* in *Ketumatī*" als Schauplatz genannt.[7] Nach Ausweis des tocharischen *Maitreyasamitināṭaka*, der mutmaßlichen Vorlage unseres Textes, spielt das Geschehen „inmitten von Jambudvīpa in der mit Glanz geschmückten Stadt Ketumatī".[8]

Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der *Maitrisimit* setzt einen Grundgedanken fort, der bereits im 10. Kapitel geäußert wurde: die Notwendigkeit, die Buddha-Würde (*bodhi*) als Mensch auf der Erde zu finden. Diese kann nicht im Tuṣita-Himmel erlangt werden, sondern setzt voraus, daß der Bodhisattva sich inkarniert und als – freilich deifizierter – Mensch heranwächst, um als solcher nach der Erleuchtung zu streben. Damit ist ein Grundsatz buddhistischer Glaubenslehre ausgesprochen, daß nämlich nur der Mensch unter allen Lebewesen, einschließlich der Götter, in der Lage ist, der wahren Erkenntnis und damit der Heilserlangung teilhaftig zu werden. Selbst Maitreya muß zunächst in den Schoß einer Frau eingehen und auf Erden geboren werden, ehe er die erlösende Erkenntnis erlangt. Es ist durchaus bemerkenswert, daß in der *Maitrisimit* berichtet wird, Maitreya habe bereits z. Zt. des Buddha Śākyamuni gelebt. Wenn er nicht nur als künftige Heilsgestalt erscheint und wenn von seiner „historisch" bereits erfolgten Geburt und Kindheit berichtet wird, so machen sich hier zweifellos fremde, d. h. außerindische Vorstellungen von einem Messias geltend, der schon gelebt hat und in der Zukunft wieder erscheinen wird. Hierbei ist vor allem an manichäische, vielleicht auch zarathustrische oder christliche messianische Ideen zu denken.

In der buddhistischen Kunst Zentralasiens ist das Parinirvāṇa des Buddha wichtiger und zentraler als seine Geburt; hingegen ist zu beobachten, wie im China seit der T'ang-Zeit die Geburts- und Jugendszenen in den Vordergrund treten.[9] Diese Tendenz ist mit einem grundsätzlichen Sachverhalt verbunden, nämlich der Betonung der Wirklichkeit der Menschwerdung, der Inkarnation, was eine Höherschätzung des Körperlichen und Weltlichen schlechthin impliziert. War eine solche Tendenz bereits in der Gandhāra-Kunst gegeben, wo die Geburt des Bodhisattva, sein Heraustreten aus der Seite der Mutter im Gegensatz zur früheren Kunst sehr real dargestellt wurde, so beobachten wir in Zentralasien gewisse Gegentendenzen. Es wird nicht nur die Todesszene bevorzugt – mit ihr verbindet sich der transzendente Charakter des Buddha – sondern es

tursprachen in Beih., II, 12–18; Lamotte Histoire, 775–788; Grönbold Mythologie, 418.

[7] Beih. I, 40 und Beih. II, 29.

[8] Freundliche briefliche Mitteilung von Dr. K. T. Schmidt (Saarbrücken) vom 12. 10. 1984. Es sei hier erneut daran erinnert, daß eine Edition aller Fragmente des tocharischen *Maitreyasamitināṭaka* sehr zu wünschen wäre; vgl. z. B. für unser 11. Kapitel die interessanten Angaben zum Inhalt der tocharischen Version in Beih. II, 41.

[9] Vgl. Seckel, Buddhistische Kunst Ostasiens, 41.

klingt auch ein gewisser „Doketismus" in bezug auf seine Menschwerdung an. Auf einer Wandmalerei in Kizil, auf der im Rahmen einer Legendenszene die vier entscheidenden Lebensereignisse des Buddha abgebildet sind, wird die Geburt so dargestellt, daß nicht ein Kind, sondern eine Lichterscheinung aus der Seite der Mutter heraustritt.[10]

Wenn der Buddhismus auch nicht die dogmatischen Auseinandersetzungen kannte, die die christliche Theologie im Hinblick auf die zwei Naturen Christi bewegt haben, so mußte sich doch auch im Buddhismus die Frage nach dem Verhältnis von irdischem und transzendentem Wesen des Buddha ergeben. Die *trikāya*-Lehre stellte eine Antwort dar. Um diese Frage wurde aber auch symbolisch und mythologisch gerungen. Zu diesem zentralen Problem nimmt nun unser Text – gleichsam mythologisch – Stellung. Er betont die Realität der Menschwerdung, läßt es aber zugleich in eigener Weise deutlich werden, daß es kein bloßer Mensch war, den Brahmāvatī zur Welt brachte. Zunächst ist darauf zu verweisen, daß die Menschlichkeit des Bodhisattva in der Hami-Handschrift bisweilen stärker betont zu sein scheint als in dem Manuskript aus Sängim. Während dieses auf das 8./9. Jh. datiert wird, stammt unsere Handschrift wahrscheinlich aus dem 11. Jh. und wurde zudem weiter östlich gefunden und vielleicht auch aufgezeichnet. Heißt es in der Sängimer Handschrift z. B. vom neugeborenen Knaben: „In wie vielen Arten schön (*qač yanglïγ körtlä*) ist der verehrungswürdige Bodhisattva Maitreya, in wie vielen Arten ist er liebenswürdig (*qač yanglïγ säwiglig*)!",[11] so steht an entsprechender Stelle in unserem Text (11a$_{23-26}$): „Wie sehr menschlich schön (*qač yalnguq körtlä*) ist der [verehrungs]-würdige Bodhisattva Maitreya, wie sehr menschlich liebenswürdig (*qač y[al]nguq säwiglig*)!". Ist auch die Möglichkeit eines Schreiberversehens nicht ganz auszuschließen, möchten wir doch dafür plädieren, daß hier eine ganz andere Akzentsetzung gegeben wird, nämlich eine Abkehrung dessen, was in der westlichen Terminologie „Doketismus" genannt wird, sowie eine Unterstreichung des menschlichen Aspektes der Person des Maitreya. Dies ist ein nur scheinbar insignifikant erscheinender, aber doch bedeutender Hinweis auf eine Entwicklung, die sich in einen Gesamtrahmen einfügt, wenn man die Buddhavita in ihrer Verbreitung von Indien zum China der T'ang-Zeit verfolgt.

Wie bereits gesagt, schließt freilich die Menschwerdung des Bodhisattva seine übermenschliche, „transzendente Natur" (um in westlichen Begriffen zu reden) nicht aus. Die Frage ist nur, wo in der breiten Skala zwischen Transzendenz und Vermenschlichung die Geburtsgeschichte angesiedelt wird. Dies ist nicht nur von narrativem, sondern auch von grundsätzlichem Interesse, denn die Behandlung und legendäre Beantwortung dieser Frage spiegelt zugleich die Welthaltung des Verfassers bzw. Schreibers. Von einer weltverneinenden Position her wird notwendigerweise alles, was mit Geburt zu tun hat, im Sinne der Scheinleiblichkeit relativiert, während alles, was mit Tod und Sterben zusammenhängt, eine Verklärung erfährt. Unser Text macht deutlich, daß der Scheinleiblichkeit eine Absage erteilt wird, ohne daß die „göttliche" bzw. transzendente Natur des Maitreya aufgegeben wird. Unsere Erzählung von Empfängnis, Ge-

[10] Vgl. von Le Coq, Spätantike III, Taf. A, a.
[11] Taf. 145 v. 28–30 (BT IX, 111).

burt und Jugend des Bodhisattva fügt sich grundsätzlich in den Rahmen klassischer indisch-buddhistischer Erzählungen, wie sie E. Windisch ausführlich untersucht hat,[12] dennoch setzt sie eigene Akzente.

1. Die Empfängnis

Das indisch-buddhistische Motiv des Traumes der Māyā, der Mutter des Śākyamuni Buddha, von ihrer übernatürlichen Empfängnis liegt auch hier vor. Ohne auf die Bedeutung des Traumes und der Traumdeutung im alten Indien und in der Buddhavita speziell einzugehen,[13] sei darauf verwiesen, daß dem Inhalt des Traumes, der Herabkunft des Boddhisattva, durchaus Realität zugemessen wird, sprechen doch die vier Mahārāja-Götter davon, daß der „Maitreya-Glücksgott" sich niederlasse „in der Leibes-Finsternis der Frau Brahmāvatī" ($3b_{20-24}$). Erscheint der Leib hier als Stätte der Finsternis, die dem Licht des Tuṣita-Himmels gegenübersteht, so kann er doch auch neutraler als „Mutterleibs-Palast" ($8b_{19}$), also als Aufenthaltsort des Bodhisattva, erscheinen. Von der Tatsache her, daß der Bodhisattva, von Schutzgöttern behütet, im Leib Wohnung genommen hat, erfährt er geradezu eine Transformation. Das Verhältnis des ungeborenen Bodhisattva zur Mutter ist dafür aufschlußreich. Er ist zwar in ihren finsteren Schoß eingegangen, er wird aber von dem „Schmutz und Staub" des Irdischen nicht tangiert („behaftet"), sondern gleicht einem Juwel auf kostbarem Stoff oder einer Perle auf einem *vaiḍūrya*-Juwel ($4a_{21-29}$). Das Verhältnis des ungeborenen Bodhisattva zur Mutter versinnbildlicht das grundsätzliche Verhältnis zwischen der dem Menschen innewohnenden Buddhanatur bzw. dem „Buddhakeim" (*tathāgatagarbha*) und dem Körper. Die Buddhanatur wird vielfach als Perle oder Juwel vorgestellt, die von schmutzigen Lumpen, dem Leib, umwickelt ist.[14] Wenn demgegenüber der Schoß der Brahmāvatī als „Diamant-Palast" oder „Mutterleibs-Palast" gekennzeichnet wird, so machen derlei Ausdrücke deutlich, daß neben die alte negative Bewertung des Mutterleibs – diesem Ursymbol der Welt – eine positive tritt, insofern, als nun jene Transformation erfolgt ist, die mit der Empfängnis des übernatürlichen Wesens gegeben ist. Die Transformation erfaßt das ganze Wesen der – freilich ohnehin idealen – Mutter, indem sie die für eine Laienschwester vorgeschriebenen Gebote befolgt ($4a_{13-19}$) und darüber hinaus jene Bodhisattva-Tugenden in sich verwirklicht, die in anschaulichen und eindringlichen Bildern zum Ausdruck gebracht werden. „In der Kraft eines Bodhisattva" hegt sie Gedanken, die für die Gesinnung eines Anwärters auf die Buddhaschaft charakteristisch sind ($6b_{13}$–$7a_{24}$). Auch die Freude der werdenden Mutter gehört zu den Anzeichen der Verwandlung ihres

[12] Zum indisch-buddhistischen Material über die Geburt des Buddha s. Windisch, Buddha's Geburt (im folgenden: Windisch). Einen kurzen Überblick zu den Hauptinhalten der Überlieferungen zur Geburt des Buddha in indischen Texten und ihren chinesischen Parallelen bietet Hara, Buddha's Birth Story, 144–146.

[13] S. hierzu unsere Anm. 29 sowie Windisch, 153ff.

[14] Z. B. Laṅkavatārasūtra, § XXVIII. Hier heißt es: ". . . the Tathāgata-garbha . . . is . . . by nature bright and pure, . . . unspotted, endowed with the thirty-two marks of excellence, hidden in the body of every being like a gem of great value, which is enwrapped in a dirty garment . . ." (zitiert nach Lankavatara Sutra, 68).

Wesens. Wie in der christlichen Theologie Geburt und Inkarnation zu einer ausgeprägten Mariologie Anlaß gaben, so zeigt auch unser Text – sicherlich im Anschluß an indische Vorbilder, aber mit eigener Akzentuierung – die Tendenz, die Gestalt der Mutter zu verklären, und zwar im Sinne des Bodhisattva-Ideals.

2. Die Geburt

Was die großen kosmischen Ereignisse vor und bei der Geburt anbelangt, so entsprechen diese natürlich den Topoi, die wir in den indisch-buddhistischen Geburtsgeschichten finden. Freude beherrscht Himmel und Erde, himmlische Musik erklingt, es regnet Blumen herab, usw. Damit ist grundsätzlich die Möglichkeit der Heilserlangung für alle Wesen im Kosmos angedeutet.[15] In diesen Zusammenhang gehört auch die Lichtsymbolik, die in eigener Weise zum Ausdruck bringt, daß die Voraussetzungen zur Heilserlangung in der Welt gegeben sind. Licht ist hier nicht die Helligkeit des Tages, sondern es verweist symbolisch auf ein grundsätzlich welttranszendierendes und doch in der Welt sich auswirkendes Heil, das mit dem Erscheinen des „Buddha-Sonnengottes" anbricht. Von Maitreya gehen Strahlen aus, die die ganze Welt, ja alle Kosmen, erhellen. Ein fünffarbiges Licht umgibt ihn, wobei die fünf Farben Symbol der Vollkommenheit sind.[16] Wiederholt ist auch von dem goldenen Glanz die Rede, der von ihm ausgeht. Das Gold, das als Farbe vor allem in der ostasiatischen buddhistischen Kunst verwendet wird, versinnbildlicht die Transzendenz.[17] In immer neuen Bildern wird der Sachverhalt zum Ausdruck gebracht, daß sich mit der Geburt ein Einbruch der Transzendenz in die Immanenz vollzieht. So kann der Neugeborene als „*cintāmaṇi*-Juwel mit einem Menschenkörper ..., von fünffarbigen Strahlen umgeben", beschrieben werden ($10a_{15-19}$). Das Bild von der aufgehenden Sonne, deren Schein die Welt durchdringt und erhellt, klingt mehrfach an. Von den fünferlei Strahlen, die von Maitreya ausgehen, kann es sogar heißen: „Sie vernichten alle finsteren Dinge in den Trischilio-Chiliokosmen" ($10a_{9-11}$), wobei hier Finsternis im ethisch-kosmischen Sinne gemeint ist. Wenn sogar die Höllenwesen bei der Geburt des Buddha Ruhe von ihrer Pein erfahren, so entspricht das einem indisch-buddhistischen Topos, wonach alle Wesen im Kosmos sich bei den großen Heilsereignissen betroffen, in diesem Fall glücklich betroffen, zeigen.

Die relativ ausführliche Beschreibung der Ereignisse nach der Geburt bis zum Einzug in die Stadt Ketumatī, wo die Mutter des Buddha nach sieben Tagen stirbt, hält sich weitgehend an indische Vorlagen. Spezifisch zentralasiatisch ist dagegen die Erwähnung des „Neutages" (*yangï kün*) im Zusammenhang mit dem offenbar vom Vater ausgerichteten Dankesfest, das auf die Glücksverheißung der Sterndeuter hin vorbereitet wird. Der „Neutag" wird in den buddhistischen Uigurica mehrfach erwähnt, doch hätten wir hier – trotz des teils zerstörten Kontextes – einen wichtigen Hinweis auf seine spezifische religiöse Bedeutung ($13b_{26-28}$).

[15] Vgl. Klimkeit, Welt als Wirklichkeit, 89–90.
[16] Vgl. Kirfel, Zahlen- und Farbsymbole, 239ff.
[17] Vgl. Seckel, Buddhistische Kunst Ostasiens, 136ff.

Im Zusammenhang mit der Geburt verdient schließlich das Baummotiv eine Erwähnung. Jedem Buddha wird ein Baum zugeordnet, unter dem er geboren wird. Im Falle Maitreyas ist es „der gesegnete Rosenapfel-Baum", dessen Herrlichkeit und Glanz geschildert werden. Sein Urbild ebenso wie das Urbild aller anderen Bäume dieser Art ist der himmlische Pārijāta-Baum. Der Standort des Rosenapfel-Baumes markiert die Stätte, an der alle früheren Buddhas zur Welt kamen. Er wird als verehrungswürdiger Ort gekennzeichnet ($8b_{23-24}$). Ihm kommt die Bedeutung einer *axis mundi* zu, wie aus den kosmischen Ereignissen hervorgeht, die sich ereignen, als der Bodhisattva an dieser Stelle das Licht der Welt erblickt. D. Schlingloff hat an Hand der indisch-buddhistischen Kunst gezeigt, daß wir es dort mit einem „Denken in Handlungsräumen" zu tun haben,[18] und dieser Sachverhalt läßt sich in unserem Text klar vom Begrifflichen her fassen.

3. Die übernatürlichen Fähigkeiten des jungen Bodhisattva

Die außergewöhnlichen Fähigkeiten des Bodhisattva werden, wie auch in Texten anderer buddhistischer Literatursprachen, recht knapp geschildert: alles konzentriert sich auf seine Kenntnis der Schrift. Die Aufforderung des Vaters, die Schrift zu erlernen ($14a_{17-25}$) und sein Verweis auf ihre Vorzüge stellt eine bemerkenswerte Begründung buddhistischer Schriftgelehrsamkeit dar. Sie „zerstört" nicht „die Weisheit der Weisen", sondern eröffnet den Zugang zur „Wissens-Tugend". Gegen wen diese Behauptung gerichtet ist, läßt sich nicht eindeutig sagen. Wir haben es vielleicht mit einem Rückgriff auf die buddhistische Kritik der oralen Brahmanengelehrsamkeit zu tun. Andererseits scheint es aber auch nicht ausgeschlossen, daß sich das Wort gegen jene zentralasiatischen Zeitgenossen richtet, die der buddhistischen Schriftgelehrsamkeit kritisch gegenüberstanden.

Das aus der indischen Buddhalegende bekannte Motiv der umfassenden Weisheit des jungen Bodhisattva, die auch die Kenntnis zahlreicher Schriftarten umfaßt, wird hier in großer Anschaulichkeit ausgemalt. In der spezifischen Situation Zentralasiens, wo die unterschiedlichsten Schriftarten in Gebrauch waren, mußten solche Ausführungen besonderes Interesse finden. In diesem Zusammenhang ist es umso bemerkenswerter, daß die Schriftzeichen der Brāhmī-Schrift als die „gesegnetsten" ($15a_{23-25}$) hingestellt werden: die Botschaft der früheren wie auch der zukünftigen Buddhas sei in Brāhmī-Schrift niedergeschrieben. Ihr wird also normative, ja kanonische Bedeutung zugemessen, was umso auffälliger ist, als diese Ausführungen in einem *uigurisch* geschriebenen Text stehen.

Zur Schriftkunde des Bodhisattva kommt auch die Kenntnis bzw. das Erlernen anderer Wissensgebiete hinzu. Die Aufzählung der Wissenschaften und Sportarten, die er zu lehren und zu lernen vermag ($16a_{23-27}$), weisen ihn aus als einen, der vollkommene Weisheit auch in weltlicher Hinsicht besitzt. Wir dürfen darin nicht zuletzt eine buddhistische Rechtfertigung für die Beschäftigung mit weltlichen Wissenschaften erblicken.

[18] Vgl. Schlingloff, Erzählung und Bild, 87–169, speziell 131.

Die letzten Zeilen unseres Textes (16b$_{16-28}$) sind schließlich insofern aufschlußreich, als sie das Verhältnis zwischen Königtum und Mönchsgemeinde, zwischen weltlichem und geistlichem Stand, spiegeln. Das Königtum wird buddhistisch legitimiert, und zwar in einer Weise, die an die indische Lehre von den Lebensstadien erinnert. Nach bzw. neben einer Zeit der Ansammlung materieller Güter und der Zuwendung zu seinen Frauen hat der König sich um „verdienstliche, gute Taten" zu bemühen und Heil und Verdienst anzusammeln. Dies beinhaltet ein rechtes, ethisches Tun. Die Kriterien aber für rechtes Handeln werden von den Geistlichen, in uigurischer Diktion von den „Menschen, welche um das Gute wissen" (16b$_{22-25}$) expliziert. Damit wird ihnen autoritative Bedeutung für die Erklärung jener sittlichen Ordnung zugewiesen, deren äußere Wahrung die Aufgabe des buddhistischen Königs ist.

Weitere Kommentare zum Text finden sich in unseren Anmerkungen, die insbesondere auch auf Parallelen zur Buddhalegende in anderen buddhistischen Literatursprachen verweisen möchten.[19] Aus der immensen Literatur zu diesem Thema[20] sind für unseren Textzusammenhang – Geburt und Jugend des Bodhisattva – insbesondere die Arbeiten von E. Windisch[21], E. Waldschmidt[22] und D. Schlingloff[23] von Bedeutung. Windisch hat eine Vielzahl von indischen Texten[24] zu den Vorgängen um die Geburt des Śākyamuni Buddha auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin untersucht, während Waldschmidt eine Sanskrit-Handschrift aus Ostturkestan, die u. a. die Geburt des Vipaśyin Buddha beschreibt, mit Parallelen im Pali und im Chinesischen vergleicht. Schlingloffs Untersuchung einer Wandmalerei in Ajaṇṭā, die „einen Zyklus des Buddhalebens von dem Aufenthalt im Tuṣita-Himmel bis zu den frühen Wanderjahren des Buddha"[25] darstellt, ist für uns insofern besonders wertvoll, als jeder Szene eine „Zusammenstellung und Besprechung der jeweiligen literarischen und bildnerischen Parallelen"[26] beigegeben ist. Auf diese drei Arbeiten wird in der Hauptsache verwiesen, wenn Parallelen zu unserem uigurischen Text aufgezeigt werden sollen. Aus Platzgründen und weil die Buddhalegende in weiten Teilen als bekannt vorausgesetzt werden darf, verzichten wir in diesen Fällen zumeist auf einen weiteren Kommentar. Es zeigt sich jedoch auch, daß unser alttürkischer Text, bei aller Nähe zu den Schilderungen der Buddhavita etwa im *Lalitavistara* oder im *Buddhacarita*, bisweilen durchaus eigene Wege geht. Ob dies auf andere (tocharische, chinesische?) Überlieferungen zurückgeht, oder ein Beispiel zentralasiatisch-türkischer Eigenständigkeit in der Behandlung buddhistischer Literaturthemen ist, muß heute noch offen gelassen werden.

[19] Die Buddhalegende, die in den Grundzügen oder Hauptvorgängen in allen Überlieferungen identisch ist, bezieht sich bekanntlich auch auf eine Vielzahl von Buddhas: „The same story applies, with different names and other details, to every single Buddha. It has become, therefore, a normative myth" (Pye Buddha, 107).

[20] S. hier vor allem Thomas, Life of Buddha. Eine exemplarische Sammlung ausgewählter Texte zur Buddhalegende bei Waldschmidt Legende.

[21] Vgl. Windisch.

[22] Waldschmidt Mahāvadānasūtra (im folgenden: Waldschmidt MAV).

[23] Schlingloff Zyklus (im folgenden: Schlingloff).

[24] Vgl. Windisch 230–232.

[25] Schlingloff 113.

[26] Schlingloff 114.

Text[27]

(1. und 2. Blatt fehlen)

(3. Blatt)
bir ygrminč ülüš üč ptr

(recto: 3a)
1. türlüg uluγ türlüg to[y]lar kä[lirlär]
2. anï ạmtï sizlär baxšïlar kntü kn*tü*
3. ärdämingizlärni üntürüp ol *tü*l-
4. nü(n)g tüšin adartlayu biringlär k*im*
5. qamaγ yalnguqlar išidzünlär . . mängi
6. ögrü*n*čün mäning yụräkim könglüm
7. äsrük täg ärür . . öz ät'öz-
8. ümkä ädgü bolγusïn
9. kntü *qï*ltï sözläyin
10. mungad[u] adï*n*u bramanlar inčä tip
11. tiyürlär . . ạdïnčïγ tanglančïγ baxšï-ï-
12. n(ï)ng qunčuyl*a*γ ärdinisi tüllär kör-
13. miš . . kim bol*sar* bu yir suwda ol tül-
14. nüng tüzü tükäti tüšin *sö*zlä-
15. däči . . inčip ymä biz anča *m*[u]*n*ča
16. yïγwïraq ayu birälim . . qayu išilär
17. kü*n* tng*r*i qarnïnta kirür tüšäsär
18. ol išilär bir uluš üzä ärklig
19. čkrwrt ilig xan bolγuluq oγul
20. toγurur . . qayu išilär tülintä ay
21. tngri gr(a)xlar birlä qarnïnta kirür
22. tüšä⟨sä⟩r . . ol išilär tört uluš üz-
23. ä ärklig čkrwrt ilig xan bolγu-
24. luq oγul toγ[u]rur . . qayu išilär t*ülin*-
25. tä yigit urï yanga {m}inip q[ar-]
26. nïnta kirür tül tüšäsär ol qu*n*čuy-
27. lar otγuratï burxan čkrwrt
28. ilig xan bolγuluq oγul toγurur (.)
29. ạmtï nä ymä taštïn sïngarqï blgü-
30. lärig nä ymä *i*čtin sïngarqï

(verso: 3b)
1. [blgülärig] ạdruq ạdruq tüllärig[a] qoduru
2. [qo]lulasar[b] kičmädin ara sizing
3. *yanïngïz*ta burxanlïγ kün tngri

[a] Der zweite *l*-Haken fehlt.
[b] Der zweite *l*-Haken fehlt.

[27] Zur Transkription vgl. Geng – Klimkeit – Laut, Herabstieg, 351, Anm. 1. Für das 11. Kapitel der Hami-Handschrift ist zu ergänzen, daß geschweifte Klammern eine Tilgung gegen das Manuskript bedeuten.

4. [t]oγmaqï bolγay . . bu sa*wa*γ išidip ög-
5. i[r]*i*p säwin(i)p brxmayu braman iki ili-
6. gin örü kötürüp inčä tip tiyür (.)
7. ančama mängi ančama ädgü
8. asïγ tusu ančama ädgü
9. qut qïw kim mäning
10. ạwimtä barqïmta burxanlïγ[c] kün
11. tngri toγar ärmiš . . anta ötrü brx-
12. mayu purohit säkiz tümän tört
13. mïng bramanlar birlä burxan-
14. qa aymanmaqïn brxmawatï qatunuγ
15. ayayur aγarlayurlar . . taqï ymä oγul
16. oγrïnta uluγ yaγïš sačïγ yaγïp
17. bramanlarqa ögdir anču birür . . anta
18. ötrü tngrilär iligi xormuzta
19. tngri tört maxarač tngrilärkä
20. inčä tip yrlïqayur . . körünglär sizlär
21. tüzünlär . . bu maitrilaγ qut tn*gri*
22. burxan qutï küsüšin tužit
23. tngri yirin qodup brxmawati qatun-
24. nung qaranlaγ t*ünä*rigintä olurur (.) näčä
25. y*mä* uluγ küčlüg tngrilär tört-
26. din yïngaq ayayu aγarlayu yụkünsär-
27. lär . . sizlär ymä barïp kntü kntü quwraγ-
28. ïngïzlar birlä t*ü*nlä kü[ntüz] *t*ört
29. yï*ng*aqtïn kụyü küzädü [barïn]glar (.) xor-
30. muzta tngri [yrlï]γïn išidip ögi-

(4. Blatt)
[bir ygrminč ülüš tört ptr]

(recto: 4a)
1. rü säwinü tört maxarač tn[grilär]
2. ärdinilig yarïq kädip iliglärintä
3. bïï bïčγu qïlïč ur(u)ngu učruγ yadïp
4. kntü kntü quwraγlarï birlä öz (?)
5. yïngaqlarïnta turup bodiswt[nïn]*g*
6. anasïnga yäk ičkäk yik yilpi*k*
7. yawlaq saqïntačï yaqïn tägmäz-
8. ün tip qop adadïn kụyü
9. küzädü *ä*rür- lär . . anta
10. ötrü brx*ma*wati qatun adaqï aγ-
11. arlaγ bolup qop qamaγ tïnlaγlar*qa*
12. *ü*züksüz bušï b*i*[rü]*r* . . alqu irinč
13. yarlaγ tïnlaγlar[a]γ säwär ạmrayur . . [bi]š
14. türlüg *up*asanč čxšaputïn araγ

[c] *lïγ* steht über der Zeile.

15. *s*ilig *küz*ädür . . ančaγ(ï)*nča* ymä ạmran-
16. m*aq* kö[ngül] *ö*wkä biligi busuš
17. q*a*[dγu ämgäk] t(ä)w kür ad(ï)naγuγ ämgät-
18. *mäk* ạ*zük* [b]atut *sözlä*mäkin
19. alq*u ta*rqarur . . *tngri* qatunï*nt*a
20. yimišli*kt*ä ögrünčüläyürčä yalng-
21. uqlar ara ögirär säw*in*[ü]*r* . . ayaγ-
22. *qa* [tä]gimlig bodiswt ymä qamaγ
23. ödün örüg amïl könglin yirti-
24. nčüdäki tïnlïγ[larïγ] *mün* qadaγ söz-
25. lämäktä küzädkälir üčün ög
26. qarnïnta olurup qaltï munčuq
27. ärdni kaš atlaγ äršidä urmïš osuγ-
28. luγ q*alï*[n] *q*[an] kir yamqa arïtï yuqul-
29. maz . . qal[tï ymä] waytur ärdni üzäki[d] am[ali](?)
30. munčuq biš boduγlu[γ] yipkä sapmiš

(verso: 4b)
1. [osuγlu]γ ög qarnïnta *o*lurup bäkiz
2. b*l*gül*üg turq*aru k*özin*ür . . tngrilär
3. iligi xor*mızta* tngri on ay kö-
4. [ni] tngridäm tataγ bodiswt . . . -tin(i)ng
5. . . . tübintin ät'özingä kigü*rü*r
6. anï üčün yalnguq ašïn ašamadïn
7. on ay köni ögrünčülügin
8. ärtürür . . bodi*s*- wt ymä
9. tört maxa*r*- ač tngrilär-
10. n(i)ng kụyü küz- ädü tutmïšla*r*ïnga[e]
11. [sa]pirlaγ ordu ičintä ärži dintar
12. olururča on ⟨ay⟩ köni ạrtürü yrlï-
13. [qar] . . anta ötrü on ay ärtmiš-
14. tä . . . bodiswtn(ï)ng küčintä
15. brxmawati qatun yimišlik ta[pa]
16. üngü küsüši bolup *brxmayu purohit*-
17. qa i*nčä* t*ip tiyür* . . qayu ödü*n mn*
18. biš t*ü*[r]*l*[üg uluγ] tü*lü*[g] *körd*üm ä*rd*i (.)
19. a*ntada bärü tu*[rqa]*ru* sar *sama*r *köp*
20. *qalïn* [quw]*ra*γdïn öngi ödrülüp
21. *y*[a]*q*a *y*alunguz aγlaq sögüt tübintä
22. olurγalï küsäyür ärdim . . ạmtï t*aq*ï
23. ạ*rtuqta* ạrtuq küsüšüm turdï ili-
24. *nč*[ülägü]*l*ük titsiqa ünäyin ol
25. küs[üš]ümin qanturung . . ol sawaγ
26. i[šidip] brxm*a*yu purohit šanki čkrwrt
27. *i*lig xanqa tüzü ötünüp kitumati

[d] *üz* steht über der Zeile.
[e] Das Alif ist am vertikalen Bogen des finalen *k* nachgetragen worden.

28. *bal*[ïq]*t*a uluγ mangïrt mangratγalï
29. [ayur] . . qamaγ kitumati käntdä ardäči-i
30. [uluγ] küčlüg y[al]nguqlar inčä uqung

(5. Blatt fehlt)

(6. Blatt)
[bir ygrminč ülüš altï ptr]

(recto: 6a)
1. ča- . . . . . .
2. -aγ kör- . . . . . .
3. -urlar . . . . . .
4. külčirä . . . . . .
5. tapa k- . . . . . .
6. muna bu- . . .
7. yi*mišlik*- *t*ä *tit*sida
8. ą*rigmä* yalnguqlar
9. tirilip yïγ[ïlïp] t*ngri m*[ängisin]
10. mängiläyürlär . . mäni*ng* yana *a*γla*q*-
11. ta aγlaq yaqa ya*l*unguz sögüt
12. tübintä olurγuluq köngülüm bo-
13. lur . . ayasïn qawšurup brxmayu pur-
14. *o*hit inčä tip tiyür . . üstün
15. köktäki altïn yaγïztaqï tïnlaγ-
16. *lar* sizing qutunguzta mängi
17. *ilinčü* täginürlär . . sizingtin toγγ-
18. *uluq k*ün tngrig küdä qut
19. qolu tu*rur*lar . . yänä ymä qop qamaγ
20. sö*gütlär* ï-ï ïγačlar . . sizn*i*
21. küsä*y*ür *o*qïy*ur*lar . . q[a]yu sög*ütüg*
22. taplasar siz *an*ta barïng ą̈mraqïm (.)
23. anta ötrü *kök* qalïqda
24. turup satrayastrištaqï s(a)nt*ušit*i
25. tngri xor*muz*[ta] *tn*grikä inčä
26. tip *t*[iyür] . . . *t*üzünüm *qayu*
27. tužit [t]*ngri y*irintäki m*ängi t*on*ga*
28. *ö*grünč säw*i*[nč] ärdi ä*rsär* . . ol
29. . . . . yirt*i*nčük*ä i*nmiš köni
30. . . . . .

(verso: 6b)
1. . . . . -*m*uz
2. . . . . -*la*r . . sizik
3. . . . . -*mi*š yalanguq
4. . . . . [os]*u*γluγ subum
5. yim*iš*[liktä] [tngri mängisin] mängiläyür-
6. lär . . tüzün brxmawati qatun

7. yänä sögüt *tübint*ä
8. čäčäklik *ö*[rgün] *üzä*
9. yarïm baγda*šï*nmaqïn [o]luru qačïγ-
10. larï alqu süzülmiš ärür . . qayu
11. qayu täring saqïnč saqïnur ärki (.)
12. ötrü äzrua tngri inčä tip
13. yrlïqayur . . bodiswtn(ï)ng küč küs-
14. ünintä basa basa tört
15. türlüg apramani atlaγ ülgü*si*[z][f]
16. saqïnčlar saqïnur . . ang ilk*i qop*
17. qamaγ tïnlaγlaraγ[g] adïrtsïz köng*lin*
18. ädgü ögličä saqïnur . . antada
19. basa qamaγ tïnlaγlaraγ *m*ängili*g*
20. bolzunlar tip saqïnur . . *t*umluγ-
21. qa tongmïš budmïš tïnl*a*γlaraγ
22. kntü ät'özin x*ua* yawïšγu töltäk-
23. lig ädgü yïdïn t*o*γmïš äw barq-
24. ča saqïnïp ol tïnlaγlaraγ
25. kigürüp isinü *olu*[ru]rč*a* saqïnur
26. isig qowuq*qa* ünmiš tïn*la*γ-
27. larn(ï)ng ämgäkin *tarq*arq*al*ïr ü-
28. čün kntü ät'özin b- . . .
29. budïqlïγ //p köligälig . . . [čin]tan

(7. Blatt)
[bir ygrminč ülüš yiti ptr]

(recto: 7a)
1. sö[güt] . . . . . .
2. qatmïš yi- . . .
3. tïnlaγlaraγ . . .
4. -nu olurur . . . . . .
5. suwsamïš t*ï*[nlaγlaraγ] . . .
6. körüp tolp [ät] *'ö*zin sud
7. *at*[lïγ aš-] ča uluγ
8. bädük///ïnïp olarqa
9. üläyürčä saqïnur ti- . . .-g aqanaq-
10. lïγ yirlärdä öz ät'özi*n* bantatu
11. käbäzin tošäyürčä saqïnur ärti-
12. nčsiz täring qoγuzlarda ät'özi⟨n⟩
13. köprüg qïlmïš saqïnur . . uluγ täring
14. [su]wlarda kntü ät'özin kimičä
15. [sa]qïnur . . ününčsüz uzun yollarda
16. . . . . munmïš tïnlaγlaraγ ädgü yol-
17. [larï]γ kö*r*[k]itürčä saqïnur . . közsüz

[f] Im Original: *ülügsi*[*z*].
[g] *aγ* steht über der Zeile.

18. körmäzlärig közlärin ača
19. saqïnur . . aγuqmïš tïnlaγlaraγ talïm
20. qar*a* quš yu̧gi üzä *ä*m örüntäg
21. qïlu saqïnur . . alqu ämgäklig tïnlaγ-
22. laraγ ämgäklärintä ozγuru qutγaru
23. ayïγlarïnta tïda ädgü törükä
24. yaratï saqïnč saqïnur . . muntaγ türl-
25. üg äzrua t*n*grining sawïn iši-
26. dip s(a)*n*tu*š*ïti t*ngri* inčä tip tiyür . .
27. ančama mungadïnčïγ bodiswtlarn(ï)ng
28. küči küsünläri . . analarï inčip bu
29. muntaγ *t*[ürl]üg titrüm täring

(verso: 7b)
1. . . . . saqïnmïš
2. . . . . [äzrua tn]gri inčä
3. [tip tiyür] . . . . . -r ičintä
4. . . . . yirlärdä(?)[h]
5. öngi (?) ki*m ol* [tï]*nla*γn(ï)ng saqï-
6. nmïš sa*q*ïnčïn . . . -an uqsar-
7. lar . . inčip . . . -rintä
8. ärkän ök . . . . . -lar
9. *karuna*vi*t* (?) . . . -*d*a ulatï ạngänyük
10. dyan saqïnčlar üzä ärk türk
11. bolmïš bolurlar . . anïn mungadïnčïγ
12. ärür bodiswtlarn(ï)ng čoγlarï yalïn-
13. larï . . santušiti inčä tip tiyür . . munačï
14. tün yaruqalïr . . ötrü äzrua tng*r*[i]
15. inčä tip tiyür . . bükün ikin*ti* [ay]
16. säkiz yangï ärür . . otγuratï *ayaγqa*
17. tägimlig maitri bodisw*t* . . .
18. ög qaranlaγ ordudïn ünä yrlï-
19. qar . . nä üčün tip tisä*r* . . *qa*maγ
20. burxanlar ikinti ay [sä]k*iz* yangïda
21. puš atlaγ yultuzqa kün burunï
22. toγa käli maitar atlaγ muxurt
23. üdintä toγa yrlïqar . . ötrü
24. santušiti inčä tip tiyür . . uqtum
25. uqtum ayaγqa *tägi*mlig tngrim
26. anï üčün biš *qat* šudawa*s* tngri
27. yirintäki asanki sanïnča tngrilär
28. bodiswtn(ï)ng toγγusïn küdä
29. körünčläyü ayalarïn qa*w*[šu]*r*up kök

(8. Blatt)
[bir ygrminč ülüš säkiz ptr]

[h] *yir*(?) steht über der Zeile.

(recto: 8a)

1. . . . . .
2. čambu sögüt*ü*[g] [itär yaratïr]
3. santušiti tng- [ri inčä tip]
4. tiyür . . . muna [kün burnï]
5. toγa k(ä)*lti* [. . äzrua tn]gri inčä
6. tip yrlï*q*[ar . .] *bü*kün ymä ay tngri-
7. kä turγaq bi*š* yultuz turur . . xormuz-
8. ta tngri inčä *tip* tiyür . . munačï
9. bu brxmawati qatunluγ qut tngri
10. ol qutluγ čambu sögütkä yaqïn
11. tägdi . . mn ymä barïp yašru ät'öz-
12. in yaqïn turayïn (.) šaži qat*un*
13. inčä tip tiyür . . mn ymä barï*p* . . .
14. üskintä turayïn . . ötrü san*tu*šu-
15. ti tngri čintamanilaγ [köligä]*lig*
16. kušatar brxmawati qatunnu(n)g *ba*šïnt*a*
17. tägzintürür . . anta [ötrü] brxmawati
18. qatun ol qutluγda qutl*uγ* [č]ambu
19. sögütüg körüp [mun]gadïp adïnïp
20. inčä saqïnč saqïnur . . ančama
21. ạdruq adïnčïγ bu sögüt ärdni ärür . .
22. altunluγ ïγačï *kümü*šlüg budïq-
23. larï . . wayduri ärdinilig yawï*šγu*larï
24. čïbïqlarï . . ičintä kö*r*ü q[a]nïnčsïz
25. altunluγ čäčäk*lä*ri qop t*ngr*i

(verso: 8b)

1. . . . . .[o]*l* [altu]*n*-
2. [luγ paričatr sögüt-] [k]ä oγšatï
3. [alqu sögüt-] lärn(i)ng
4. *b*[ägi osuγluγ] budïq čïbïq
5. yap yawïš[γu xua čäč]*ä*klärin
6. tägriklämiš čam*bu* sög[üt] tapa
7. b(a)*rd*ï . . ötrü äzrua tngri inčä
8. tip tiyür . . ol [s]*ö*güt altïnïnta
9. brxmawati qatun aya*γqa* tägim*lig*
10. bodiswtaγ toγurur . . anï üčün
11. *tü*käl yaqïn b(a)rdï . . inčip ymä
12. [o]l oq čambu sögüt ünmiš yir
13. *oru*n*t*a öngrä ödtä ašok
14. [at]laγ sögüt ünmiš ärti (.) kim
15. *öngrä tü*bintä šakimun burxan
16. toγa y*rlï*qadï[i] . . ol oq qutluγ
17. yir orunta[i] tngri tngrisi kašip
18. burxan *ka*nakamuni burxan krkasun-

[i] Zum Teil aus der Zeile gebrochen.

19. ti burxan [ö]*g* qarïnlaγ wimanïntïn
20. ünä yrlïqadïlar . . anïn amtï
21. tüzün *m*aitri bodiswt ymä
22. ol qutluγ o*r*unta toγa yrlïqar (.)
23. bil*g*ä kiši ol yirig orunuγ
24. ayamïš a*γïrlamïš* krgäk . . anta
25. *öt*rü tngrilär iligi xormuzta

(9. Blatt)
[bir ygrminč ülüš toquz ptr]

(recto: 9a)
1. *i*[nčä tip tiyür ?] . . . . . .
2. -m*i*z . . . . . .
3. turur . . ü-(?) . . . . . *ya*qïn(?)
4. barïp i*nč*[ä tip tiy]ür . . nä üčün
5. mn b- . . . . . -d-. . . bir budïq
6. sïp ạlma*z*(?) . . . . . .
7. oq sansaz *a*žunda bärü
8. ädgü dinta*r*- *l*arqa ạsir-
9. gänčsiz *köng*-[j] ülin buši
10. birür . . qutl*uγ*[lar]nï*ng* iligi üzä
11. xormuzta tn*gr*i anga *b*irmiš
12. čambu sö*g*üt budïqïn sïp alïr (.)
13. ötrü ol bud*ï*q yïlïnčγa yumšaq
14. ärdni k*örklü*g mï(n)g yapïrγaqlaγ
15. *körü* qanï⟨n⟩čsïz körtlä linxua čäčäk
16. *yarïp* *i*lgintä blgü*l*ü*g* bolur . . anï
17. k[ör]*üp* äzrua tngri ulatï kök
18. *qal*ïqdaqï tngrilär qodï inärlär (.) ayal-
19. *arïn* qawšurup br*x*mawati qatunqa
20. yụk*ünü* *i*[nčä] tip tiyürlär . . yụkünür
21. biz tngrim qop qamaγ yirtinčüdäki ädlär
22. {äd*lär*} tawar*l*arda yigätmiš utmïš qïz
23. qunču*yl*ar ärdiningä . . trk ödün
24. ünzün si- . . . -d*a* yrlïqančučï bilig-
25. lig burxanlaγ kü*n* tngri qop qamaγ
26. tïnlaγlarn(ï)n*g* ämgäklig taluy ögüz-
27. lärin suγuru *bir*zün . . ötrü brxma-
28. wati qatunnu(n)g so*l*tïn yïngaqïnta
29. tngri qatunlarï birlä šaži qatun
30. turur . . ongtïn yïng*aq*ïnta önglüg

(verso: 9b)
1. . . . . .
2. -nčs[z] . . . . . .
3. n(i)ng(?) . . . . . *bir*lä santu-

[j] Lies so für KWYNLD(?).

4. šuti tngri*tä* mïn*g*(?) . . . *ü*zäki kö-
5. ligälik t- . . . -r q- . . . . . -rur . .
6. öng- . . . . . [xormuz]*t*a tngri
7. ängitä ät'öz- *in* tngridäm-m
8. kaš atlaγ *to*n tutar (.)
9. anta ötrü brxmawati qatun
10. öz iligin [ča]mbu sögüt-
11. nüng budï*qï*n tuta antaγ türlüg
12. ät'özintä mängi ögrünčü toγar kim
13. säkiz tümän tụü *t*übintä altun
14. önglüg yaruq sačrayu ü*när* . . ol yaruq-
15. lar ara qaltï upašati ilig xan-
16. nïng töpüsintä murtagati ilig
17. xan blgülüg bolmïšča on*gtun*
18. yïngaq ködrümintin otuz iki qut
19. buyanïn tükäl(l)ig säkiz on n(a)yraγïn
20. yarataγlaγ körklä k*ö*rkin k*ö*rü
21. qanïnčsïz üč mïn*g* uluγ mïng
22. yir suwuγ yaltrïtï ayaγqa tägimlig
23. maitri bodiswt blgü*lü*g bol*ur* . . ötrü
24. tört bulung yïngaq yaruyur (.) kök
25. qalïqda oyun ïr üni *i*štilür (.) ul-
26. uγ küčlüg luular yum*š*[aq] ạmraq
27. ünin kökräyür[lär . . kö]k qalïqdaqï
28. tngrilär yïparlaγ suwïn yirig öli-
29. tü xua *čä*čäklig yaγmur yaγïtur-
30. [k]lar . . taqï ymä kök qalïqda küč-

(10. Blatt)
[bir ygrminč ülüš on ptr]

(recto: 10a)
1. [lüg] . . . . . .
2. . . . . .
3. tägzinür t- . . . . . [qaš]
4. qawšutïnta . . . . . ạrngäklärin-
5. tin ä*t*['özintin kökü]š önglüg
6. yụrüng [önglüg qïzïl öng]*lü*g
7. yipün öng[lüg] altun öng-
8. lüg biš tür- *lü*g yaruqlar
9. ünärlär üč mïng uluγ
10. mïng yir *su*wdaqï [qar]arïγ tünärig
11. ạdlärig alqu yoqatdur*ur* . . uluγ
12. küčlüg tngrilär bodiswtaγ körüp
13. ayalarïn qawšurup mungadu adïnu
14. inčä tip tiyürlär . . körünglär ädgü

[k] Diese Zeile ist auf dem Photo leider nicht vollständig.

15. *t*ïnlaγlar . . bu yalnguq ät'özlüg
16. *č*intamani ärdini yogant ödtäki yalïn-
17. *larïn* yǫrg(ä)nmiš kü*n* tngri sumir taγ
18. *si*ngirintin ünä kälirčä biš
19. boduγluγ yaruqlarïn tägrikläp ög
20. qarnï*nt*ïn ünti . . anïng adïnčïγ
21. ạdr*uq* yaruqïnga üč mïng uluγ
22. mïng yir suw yal(ï)nayu turur . . sansar-
23. daqï *ämgäk* alqu alqïntï . . äng
24. mïntïn üč tamuluγlar ämgäklärintä
25. inčkä t*ä*[g]*d*ilär . . anta ötrü ayaγ-
26. qa tägimli*g* *m*aitri bodiswt
27. araγ süz[ük sap]*r*ir (!) ärdini osuγluγ
28. yaruq yaltrïq birlä tägrikläp ög
29. qarnïnt*ïn* *ün*tüktä xormuzta tn*gr*i-
30. ning tngridäm tonïnta turγalï un*ama*dï*n*

(verso: 10b)
1. . . . [yirdä turur . . ötrü] *bodiswt-*
2. [nïng qut buyanïnta yir]ig irkläm-
3. išingä ü[č mïng u]*luγ* *mï*ng
4. yir suw täb[räyür qamšayur . . ta]*luγ* ö-
5. güz su[w]*l*[arï yayqanur . . sumir ta]γlar tit-
6. räyür . . šudawas [tn]gri yirintäki
7. tngrilär or- *du*larï ïrγal-
8. ur oyun ïr üni yangq-
9. urar . . tngri *q*[atunla]rïn(ï)ng uršlïšmaq
10. külüšmäk *ü*nläri čmbudwip ulušta
11. tolu bolur . . ilaptri pingali pntu šnki
12. ulatï luu xanlarï ärdini yinčü munčuq
13. xua čäčäk birlä qatï qarï yaγïtur-
14. lar qut qolu alqïš alqayu yangï
15. toγmïš bodiswtqa yụkünürlär (.) ötrü
16. ayaγqa tägimlig maitri bodiswt
17. yirdä turup ülgüsüz sansïz asanki
18. klptä bärü adnaγuqa ädgü asaγ
19. tusu qïlmïšïn öp saqïnïp iki*lä*
20. ät'özintä alt*un* önglüg *ya*ruq
21. ïdu käyiklär bägi kisar ạr[sl]an osuγ-
22. luγ törtdin yïng*a*q tit*rü* *kö*[rü]*p*
23. čkr swstik n*a*ntik*au*[r]*l*
24. irü blgülärin itigli*g* [q]*u*tluγ
25. adaqïn ạrslan⟨la⟩r yan*g*[ala]*r* buqalar
26. yorïqïnča yaγïz yi*rig* adlayu yiti
27. mang manglayu yrlïqap *t*äring
28. *ät*inlig säwiglig köw*šäk* *äzr*ua
29. ünin qamaγ üč m*ïng* uluγ mïng

(11. Blatt)
[bir ygrminč ülüš bir ygrmi ptr]

(recto: 11a)
1. yir [suwuγ yangqurtï inčä t]ip saw
2. sözlä[yür . . bu mäning ang] kink*i* ažunum
3. ärür . . taqï i*kil*ä ög qarnïnta
4. olurγum yoq (.) toγγay mäning köngülüm-
5. tä kö*güzü*mtä alqïnču biliglig
6. kün *t*[ng]*r*i (.) *bol*[γay] *mn* qop
7. qamaγ tïnl[aγ-] larn(ï)ng tüz-
8. gär*inč*siz d*int*- arï (.) ädgü nom
9. nomlap asan- ki sanïnča
10. tïnlaγlarïγ qop munglarïnta
11. qutγarγay mn (.) burxanl*ar* išin
12. tüzü tükäti išläp qalïsïz nirwan-
13. laγ ulušqa b(a)rγay mn (.) bu muntaγ
14. ayaγqa tägimlig bodiswt-
15. *n*(ï)ng üni yu̧z kolti lokadatu uluš-
16. larda alqu ištilür . . ol tïltaγïn
17. üč tamuluγ özlärdä toγmïš
18. tïnlaγlar alqu ozarlar qut⟨r⟩ulur-
19. lar . . ta*q*ï ymä ol ünüg išidip
20. ü*st*ün tngri altïn yalnguq
21. *sadu sadu* tip iliglärin qawšurup
22. bod*is*wt *t*[ap]*a* körüp inčä tip
23. tiyü[rlär . . kör]*ü*nglär körünglär ädgü
24. tïnla*γlar* [ayaγ]qa tägimlig
25. maitri [bodisw]t qač yalnguq körk-
26. lä qač *y*[al]*n*guq säwiglig ärür . .
27. taqï ymä *in*[č]*ä* tip tiyürlär . . bulï-
28. tdïn ünmiš yašïn osuγluγ
29. altunluγ bodïγča yaltrïyu ög
30. qarnïntïn ünti . . kisar a̧rslan

(verso: 11b)
1. *x*anï *os*[uγluγ] . . . . . .
2. közin tö[rtdin yïngaq ti]trü
3. kördi . . yitikän yultuz osuγluγ
4. yiti mang manglap . . altun yar-
5. uqïn yarutdï yašutdï . . *a̧t*inlig
6. yumšaq ünin q*op* yir *s*[uw]laraγ
7. yangqurtdï . . bu [mun]*t*aγ sawlar
8. sözläp üs- tün kök-
9. täki altïn yaγïztaqï
10. tngri yalnguq *u*luγ aγar ay-
11. amaqïn m*a*itri bodiswtqa yu̧kü-

12. nürlär . . ötrü bodiswtn(ï)ng qangï
13. brxmayu purohit uluγ ögrünčü
14. mängikä ạsürmiš munmïš osuγluγ
15. bolup tngrilär iliglärıngä
16. oq täginč birmišlärıngä bodiswt-
17. aγ körgäli küsüšin ürkmiš
18. bälinglämiš osuγluγ bodiswtqa
19. yaqïn barïr . . ötrü bodiswtn(ï)ng
20. ädgü qïlïnčlaγ qut buyann(ï)ng
21. küči⟨n⟩tä tngridäm aqan suwlar
22. kök qalïγdï*n* yaγarlar . . birisi
23. yïlïγ birisi soγuq (.) o*l* *s*uw üzä
24. bodiswtaγ yuyur*l*ar a*r*ïturlar . . turq-
25. aru bašïnta yụrüng köligälik
26. tägzinü turur . . tngridäm *lin*xualar
27. kumut suman puntrikta ul-
28. atï xua čäčäklär ädgü yïd
29. yïpar birlä qatï qarï ya*γa*rlar (.)
30. uluγ küčlüg tngrilä*r* ikitin

(12. Blatt)
[bir ygrminč ülüš iki ygrmi ptr]

(recto: 12a)
1. [sïngar](?) . . . . . ögir[ü]
2. säwi*n*[ü] . . . . . ö*t*rü brx-
3. mayu puro*hit* iki iligin *bo*diswt
4. üzä xua yawïšγu sač*a* iki tiz-
5. in sökütï*p* köküš önglüg čar
6. *t*oqï*rï*n y[ara]*l*ïγlïγ bašïn bodiswt
7. adaqï*n*ga *su*nup inčä
8. tip tiyür (.) oγul at{a}laγ
9. q*ut* tngri yaγïz yir üzä
10. yiti mang manglap irkläding
11. tngri yaln*guq ögd*ilär . . [a]ltunluγ
12. yirkätägi alqu titrädi . . qamša-
13. dï . . ạmtï birökin atayïm qangïčïng-
14. qa amranmaq köngülü(n)g bar ärsär
15. bašïm üz⟨ä⟩ irklägil . . qop öz q*on*uq-
16. larïm ögirzün . . ötrü üč qïrq
17. *tn*gri yiri üzä ärklig xormuzta
18. tngri uluγ aγar ayamaqïn ayaγ-
19. qa tägimlig bod*i*swtaγ kaš atlaγ
20. tonta yọ*r*gäp yirdin öri kötü-
21. rüp wišwakrmi uz tngri yaratmïš
22. ärdinilig singäklik ičintä kigür-
23. ür*lär* . . ạdruq ạdruq aγar ayaγ qïlur-

24. lar . . qayu kü*ntä* bodiswt toγsar
25. ol oq kün säkiz tümän ⟨tört⟩ mïng
26. purohitlarn(ï)ng oγlanï toγar . .
27. säkiz tümän tört mïng uluγ
28. qutluγ bramanlarn(ï)ng sumanta
29. ulatï säkiz tümän tört mïng
30. qïzlar⟨ï⟩ [t]*o*γarlar . . säkiz tümän tört

(verso: 12b)
1. mïng y*anga*[lar . . säkiz tümän tör]*t*
2. mïng atla[r . . säkiz tümän tö]*r*t [mïng]
3. in*gä*klär qoduzlar . . toγarlar . . säkiz
4. tümän tört mïng bodis⟨wt⟩qa
5. yunglaγuluq aγ(ï)lïqlar blgülüg
6. bolurlar . . an*t*a ötrü *b*[i]šinč
7. kün bodiswt- *aγ* uluγ aγar
8. ayamaqïn ki*t*umati balï-
9. qqa kigür- *ü*rlär (.) ạnï-ï
10. körüp kök qalïqda sumati ạtlaγ
11. šmnu tngr*i* *inisi* *su*baxuqa inčä
12. tip tiyür . . körgil *in*im (.) qač *y*[a]*ngla*γ
13. qutluγ ülüglüg ärür . . maitri-i
14. bodiswt (.) tört maxarač tngr*i*-
15. lär . . ärdinilig singäkliki tägrä
16. tägzinürlär . . ongtïn soltïn
17. yïngaqïnta äz*rua* xormuzta
18. ulatï tn*gril*är *qut* qolu yorïyur-
19. lar . . wčarpan tngrilär wčirin
20. oynayu öngtün yï*ngaq* udu*zurl*ar
21. santušuti tngri *ärd*inilig kušat*ar*
22. bašïnta tägzintürür . . *šank*i čk*r*wrt
23. ilig xan tapïnur . . bäglärï bi*rl*ä
24. öngtün uduz*u* *xua* *yawïš*γu köli-
25. gälig pra ạsγuq tuta öngtün
26. uduzur . . säkiz tümän tört mïng
27. purohitlar adlaγ *ma*[nggal]*laγ* *a*lqïš
28. alqayu i*l*iglärin *qawšurup* *tägrä*
29. yorïyurlar . . ögi brxmaw*ati* [qa]*t*[un]
30. ärdinilig wiman *i*[čintä qunčuy-]

(13. Blatt)
[bir ygrminč ülüš üč ygrmi ptr]

(recto: 13a)
1. *larïn*(?) [tägriklä]*p* *yort*ïr (.) tng[ri-]
2. *däm* . . . *ya*lnguq*l*ar sụ*ü*si ärdinilig
3. yarïq kädip ur(u)ngu učruq yad*ïp* tör-

4. [t]din yï*n*gaq yorïyurlar . . üstün
5. *kö*ktä altïn yaγïzta oyun
6. *ï*r alt*u*nluγ küwrüglär üni yang-
7. qurar . . ara ara namo*b*ut
8. qïlmaq ünlär ištilür . . öt-
9. rü sub*axu* inčä tip
10. tiyür . . ol kim kitumati känt
11. ulušluγ uluγ kičig yalnguqlar
12. ögrü*n*čülüg säwinčlig quwr*a*γïn
13. toyïn iliglärintä[l] xua čäčäk //i ärdini čaš[m]
14. qaš tuta idiz ordu qaršïlarïnta
15. inip bodiswtqa yukünü aγar ayaγ
16. qïl*u*rlar . . amarïlarï ärdinilig sarwaγ
17. qaršïlarda olurup üstürti qodï
18. bodiswt üzä xua sačarlar . . anta
19. ötrü bodiswtaγ kit*u*mati kä*n*t
20. ulušqa kigürüp altunluγ qayda
21. brxmayu bramann(ï)ng ąwingä tägür-
22. üp üstün tngri altïn yalnquq
23. ądruq ądruq aγar ayaγ qïlurlar . . an-
24. tada basa brxmawati qatun yiti-
25. nč küni tükätüktä ät'öz qodup
26. tngri yiringä barïr . . ötrü brxmayu
27. purohit yig yig ödürmiš talula-
28. mïš säkiz tümän tört mïng
29. ič*r*[äkilär]*in* yïγïp bodiswtqa awant
30. . . . -l- . . . -r . . ötrü yultuz biltäči

(verso: 13b)
1. bälgü uqïtčï[lar] . . . . . [ayaγqa]
2. tägimlig bodiswtn(ï)ng ąd*r*uqta
3. ądruq burxan qutïn bul*γu*luq
4. bälgülärin körüp brxmayu purohit-
5. qa inčä tip tiyürlär . . uluγ
6. ögrünč köngül öriting bilgä
7. baxšï sizing oγul⟨l⟩uγ
8. ärdiningizni(n)g qutïn b*u*y*a*n-
9. ïn sizingtä ą*rtuq* näčük
10. uqγay biz . . inčip ymä iki qïrq
11. qut buyanlaγ irü blgülärin säkiz
12. on türlüg n(a)yraγïn yarataγlaγ
13. kö*r*gäli bäkiz blgülüg köz*ü*nü
14. tururlar . . čkrwrt ilig xanlar-
15. da utmïš yigädmiš qutï buyanï-ï
16. ärür . . nang bu orduda qaršïda ol-

[l] Im Original Schreibfehler: *-lälinta*.
[m] *//i ärdini čaš* steht über der Zeile.

17. urγu ärmäz . . otγu*ra*tï ä*w* ba*r*q
18. qodup sisiksiz b*urxa*n qutïn
19. bulγay . . tört köni kirtü nomluγ
20. ulušlar üzä ärk tartγ*a*y (.) üč
21. ängim sansaraγ ïntïn yoγuč
22. käčgäy . . mängülüg mä*n*gi mängilägäy (.)
23. ol sawaγ išidip brx*mayu* purohit
24. ögirü säwinü *yu*ltu*z*[či] *br*amanlar-
25. qa tälim öküš ögdir *a*nču birip
26. yiti yiti kün uluγ ö*gr*ünč
27. *s*äwinč bišik . . . yangï kün
28. qïlur . . maitri bo*d*iswt ymä kntü
29. qut buya*n*ïntä körü qa*n*[ïnčsïz] *k*ö-
30. [r]*tl*ä üč*ü*n t*iši*[ni]ng . . . . . .

(14. Blatt)
[bir ygrminč ülüš tört ygrmi ptr]

(recto: 14a)
1. . . . [osuγ]luγ . . .-aq bolur . .
2. qaltï k*üz ö*dtäk*i l*inxua čäčäk
3. osuγluγ közin arïtï yum⟨m⟩az . . taγ
4. yïš tam äwlärdäki[n] äd tawarlaraγ
5. tïdïγsïz tu*t*uγsuz körür . . üni sawï
6. qïlïnčï ạrigi säwiglig bolur . . titrüm
7. täring yiti sikiz bilgä
8. bi*lig*lig bolur . . yụrüng
9. toluntaqï ay tngri osuγ-
10. luγ . . kün küningä qutï qïwï kör-
11. ki mängizi asïlur ükliyür . . suwdaqï
12. linxua čäčäk osuγluγ trk
13. tawraq ulγadur bädiyür . . ötrü bir
14. oγurda brxmayu braman ayaγqa
15. tägimlig bodiswtaγ bitig užik
16. bošγunu uγuča bolmïšïn uqup
17. bodiswtqa inčä tip tiyür . . qop qamaγ
18. bilgä bilig bošγunmaqqa užak
19. bitig baxšï osuγluγ ärür . . titrüm
20. täri*ng* *yọ*rüglärig užak ïnaγïnga
21. b*il*gäli bolur . . bilgälärn(i)ng bilgä
22. biligläri bitig užak oγrïnta
23. yitm*äz* . . yoqadmaz . . qayu kišikä bilig
24. ärdäm krgä*k* [ä]*r*sär . . ol kiši bitig
25. užak bošγunmïš krgäk . . külčirä
26. yụzin ayaγqa tägimlig bodiswt

[n] Im Original Schreibfehler: *äwräl-*.

27. qa[n]gï brx*m*[a]*yu* [pu]ro*hit*qa inčä
28. tip tiyür . . qayu qayu bitig užak
29. *bo*[šγun]γalï saqïnur sän azu puškar*as*-
30. [ari a]*t*laγ *u*žakaγ mu bošγun*γalï*

(verso: 14b)
1. azu urukit(?) . . . [azu kant-]
2. ari . . azu karoš*ti* . . azu yoxin (?) *užik*
3. azu brxmi atlaγ užak bitigig mü
4. bošγunγalï saqïnur siz . . bitig užak
5. ymä qač türlüg bolur . . bodiswt
6. sawïn išidip brxmayu purohit mungadïp
7. adïnïp inčä *tip* saqïnč
8. saqïnur . . munga- *d*[ïn]čïγ adïnčïγ
9. nä sawlar išidür mn (.)
10. tümänlig yïllarda bärü šasatar
11. bilgä bilig bošγunmïš ikintisiz bax-
12. šï mn ärür mn . . alqu yirtinčüdä
13. baxšïlar ayaγïn čiltägin altačï mn
14. ärür mn . . . bu muntaγ türlüg užak-
15. lar bitiglär atïn išidmišim arïtï
16. yoq ärdi . . . qanta taqï bilgäy mn . .
17. ąmtï sawlaraγ bodiswtqa oq ayïtayïn (.)
18. anta ötrü brxmayu purohit bod*isw*t-
19. qa inčä tip tiyür . . . mn ärsär bir
20. k*a*[r]ošti atlaγ užakaγ alqu šasatar-
21. lar bošγunup adnaγuqa bošγurur mn (.)
22. sän bägičügüm qač türlüg bitig
23. užaklar bilir sn . . ötrü maitri
24. bodiswt känč kičig ärkän torl-
25. uγ iligin altunluγ kägdä tutup
26. bir užak bitimištä yąz užak
27. bitimiš bolur . . . bi*r* *ö*k (?) k(a)lam qodï čïz-
28. mïšta mïng užaklar čïzïγïn
29. čïzar . . . ol kägdä atasïnga [birip]
30. inčä tip tiyür . . . bu muntaγ *t*[ürlüg]

(15. Blatt)
[bir ygrminč ülüš biš ygrmi ptr]

(recto: 15a)
1. *užak*(?) bi[tig]lär a- . . . -n(i)ng *a*nutmïš
2. i*t*m*i*š *yar*[a]*t*mïs už*ak* bitiglär ärür . .
3. kim nirwan birlä yarašï yǫrüglärin
4. sawlaraγ [y]arutdumuz tamdurtumuz üčün
5. užak sanïnga kirmäzlär . . mungadu
6. adïnu brxmayu braman inčä tip tiyür (.)

7. bu munča türl- üg bitiglär už-
8. aklar . . už*ak* sanïnga kirmäz
9. ärsärlär . . qayu užak ärki
10. kim užak sanïnga kirgüči . . ötrü
11. bodiswt ikinti kägdätä altmiš
12. artuqï tört sanlaγ brxmi *a*tlaγ
13. užak bitip qangïnga birip inčä
14. tip tiyür . . bu bitig užak ärür qop
15. *qa*maγ nomlaraγ uqïtmaqqa uz on*gay*
16. ärür . . . anïn bu užak sanïnga kirür . .
17. ötrü brxmayu purohit užak tapa
18. *kö*rüp inčä tip tiyür . . bu ymä uluγ-
19. luq[o] ol . . užaklarqa oxšayur . . inčip
20. ạmtï yi*rt*inč*ü*dä bu užak yoq ärür . .
21. ötrü kök qalïqdan turup äzrua
22. tngri ili*gin* qawšurup inčä tip
23. tiyür . . bärü išiding siz brxmayu . . qop
24. qamaγ užaklarda qutluγda qutluγï
25. bu užak ärür . . gang ögüzdäki
26. qum sanïnča burxanlar kntü iligin
27. bitimiš bu qutl*uγ* *už*ak ärür . . inčip
28. ymä ilkidä ärtmiš burxanlarn(ï)ng
29. no*m*[larï] törüläri alqu bu užakïn
30. [bitilmiš] bolur . . kin käligmä burxan-

(verso: 15b)
1. larn(ï)ng y*m*[ä nom] aγ(ï)lïq[la]*rï* . . .
2. bu užakïn biti*lmiš* bolur . . ötrü
3. brxmayu purohit inčä tip tiyür . .
4. antaγ ärsär . . bu užakn(ï)ng atï-ï
5. nägü ärür . . ötrü tüklüg tümänlig
6. kök qalïqda tu*r*miš t*n*grilär[p] . . inčä
7. tip tiyürlär . . brxma tisär
8. tükäl bilgä burxanlar-
9. n(ï)ng atï-ï bolur . . brxma
10. tisär örüg amïl nirwann(ï)ng
11. atï bolur . . taqï ymä br*xm*a atlaγ
12. ädgü qïlïnč qïlm(a)qqa ï⟨y⟩at bolur (.)
13. yänä ymä äzrua tngri bu užakqa
14. özi tanuq boltï . . anï üčün bu-u
15. *už*ak atï brxmi tip titir . . anï iši-
16. dip brxmayu purohit mungadu adïnu-u
17. inčä tip tiyür . . muntada öngrä bu
18. užak qanta ärti . . ötrü ä*z*rua

[o] Im Original Schreibfehler: *uruyluq*.
[p] Im Original Schreibfehler: *tnglirär*.

19. tngri inčä tip tiyür . . näčäkätägi burxan
20. šazanï tursar ančaqatägi yirtinčüdä
21. bu užak turur . . qa*y*u ö*d*ün burxa*n*
22. šazanï alqï*nsa*r bu užak ymä yitli-
23. nür . . ötrü *brxm*(a)yu *pu*[ro]*hit* [bo]*di*swt
24. tapa körüp inčä [ti]*p* tiyür . . bägim
25. tängrim sn bu užakaγ kimtädä bošγun-
26. tu(n)g (.) ötrü bodiswt inčä tip
27. tiyür . . išiding [qa]*ngïm* bäg ratnašiki
28. dipankar kšmankar prbankar wip*aši* šaki-
29. munida ulatï tük*lüg* t*ü*[mänlig]
30. burxanlar bu brxmi užakïn . .

(16. Blatt)
[bir ygrminč ülüš altï ygrmi ptr]

(recto: 16a)
1. . . . -*d*ïlar ta- . . . . . užakïn
2. oq s*ans*az tümän *t*[ï]nlaγlarqa nomladï-
3. lar . . olardïn bu užakaγ[q] bitiyü ögräntim (.)
4. anï išidip brxmayu purohit uluγ aγar
5. ayamaqïn *ornïnta* yoqaru t*ur*up säkiz
6. tümän tö*rt mïng t*itsilarïn
7. alqunï yïγïp *t*irip ayasïn
8. qawšurup ayaγ- qa tägimlig
9. maitri bodi*s*wt- qa inčä
10. tip tiyür . . . baxšïlarn(ï)ng baxšïsï ata
11. qanglarn(ï)ng ata qangï tägimlig sn (.)
12. yirtinč*ü*däki qamaγ užik bilir baxšï-
13. larqa baxšï bolγalï sini [bi]rlä
14. tängäši užak bilir kiši yoq (.) anïn
15. ạmtï säkiz tümän tört mï(n)g t*itsi*-
16. *l*araγ sanga orunčaq tutuzur mn (.)
17. bularqa užak bošγurγïl . . kim ol
18. tïltaγïn adnaγuqa tägzünlär . . anta
19. ötrü ayaγqa tägimlig maitri-i
20. bod*is*wt *bax*šïlarn(ï)ng baxšïsï bolup
21. sä*ki*z tümän tört mïng titsilarqa
22. yangï blgürmiš[r] b*rx*mi [u]žakta ulatï
23. bilig[lärig] *ög*[r]*ä*ti*r* (.) taqï ymä asanki
24. klp ö[d]*tä* *b*[ärü] ögrätinmiš san
25. saqïš urmaq tamγa *w*γrïn bilmäk
26. danurwit u*lat*ï ärdämlär kän*tü* ögränür
27. bošγunur . . . taqï ymä *yu*ltuz körüm bilmäk

q *už* steht über der Zeile.
r Im Original Schreibfehler: *blgüürmiš*.

28. ïrq sačmaq wya*k*[i]r*t* č(a)ntowičiti ulatï
29. šas*atar*[lara]γ br*xmayu* agrašiwida ulatï
30. . . . -lüg b*r*amanlar bilgäläringä

(verso: 16b)
1. [a]*ra*γ(?) ot- . . . . . -üklärig . . .
2. k*in*gürü ayu birür . . . ol tïlta*γ*ïn *s*äkiz
3. ygrmi kolti sanï äwdin barqtïn ünmiš
4. dintar*l*ar bilgä bramanlar . . alqu bodiswt-
5. aγ baxš*ï* *t*aplayurlar . . *qop* [qama]γ uzanmaq
6. al altaγ bil[miš üčün . . .]-γučï-ï
7. yalunguz baxšï *bolur* . . äzrua
8. tngridä ulatï tngrilär bilgä-
9. lärin(i)ng brxm*a*yu purohiti-
10. da ulatï yalnguq bilgälärining
11. baxšïsï bolur . . . atï küsi bilgä biligi
12. asïlur qop qamaγ y*alngu*qlar anïng
13. tägrä t*ägzinür*lär . . . ymä bir oγurda
14. *š*anki *čkr*wrt ilig xan kntü qutadmïš
15. *q*uwraγï birlä brxmayu purohitïγ körg-
16. *äli* yrlïqa*r* . . *ili*glärn(i)ng xanlarn(ï)ng
17. *a*ntaγ *tö*rüläri bolur . . birär ödün
18. aγï bar*im* al*tun* kümüš aγ(ï)lïqta
19. yïγarlar . . birär ödün qunčy qatun
20. bir*l*ä ạm*ran*maq yirtinčü mäng*i*sin mängi-
21. läyürlär . . bir ödün buyan ädgü qïlïnč
22. *qïl*urlar . . qut buyan qazγanγu-u
23. ödtä bi*l*gä kišilär otγuratï ädgü-
24. lük yalnguqlarqa aγar *ay*amaqïn
25. yaqïn barïrlar . . ayïturlar is*t*äyür-
26. lär . . nägü qïlsar ädgü bolur . . nä qïlsar
27. a*y*aγ bolur . . nä yan*gl*aγ ädgü törü-
28. *lär üs*tälür (.) *a*nïn *o*l or*u*[n]qa
29. . . . . -*q*a yaqï*n* [barïr-]
30. [l]*ar* (.) [brx]*ma*yu puro*hit* . . .

Übersetzung[28]

(Die Blätter 1 und 2 sind nicht erhalten)

11. Kapitel, Blatt 3

(Vorderseite: 3a)
(1) (Brahmāvatī spricht:) „-artige, großartige Scharen [kommen zusammen(?)].
(2–5) Also, Ihr Lehrer, laßt jetzt Eure jeweils eigenen Fähigkeiten zum Vor-

[28] Zur Zeichenerklärung in der Übersetzung vgl. op. cit. (s. Anm. 27), 362, Anm. 2.

schein kommen und legt detailliert die Bedeutung des Traumes dar, so daß alle Menschen es hören mögen! (5–9) Durch Freude (Hend.) ist mein Herz (Hend.) wie trunken. (Der Traum) selbst hat meinem eigenen Körper Wohlbefinden gegeben, will ich (damit) sagen."[29] (10–15) Beeindruckt (Hend.) sprechen die Brahmanen so: „Das Juwel von Frau des vorzüglichen (Hend.) Lehrers hat Träume gesehen: wen gibt es auf dieser Welt, der die Bedeutung jenes Traumes vollständig (Hend.) darzulegen vermag? (15–16) Nun, wir wollen zusammenfassend[30] folgendes sagen[31]: (16–20) Diejenigen Frauen, die träumen, daß die Sonne in ihren Leib eintritt, diese Frauen werden einen Sohn gebären, der ein *cakravartin*-König sein wird, der über ein Land regiert. (20–24) Diejenigen Frauen, die träumen, daß im Traum der Mond und die Planeten in ihren Leib eintreten, diese Frauen werden einen Sohn gebären, der ein *cakravartin*-König sein wird, der über vier Länder herrscht.[32] (24–28) Diejenigen Frauen, die träumen, daß im Traum ein junger, männlicher Elefant herabsteigt[33] und in ihren Leib eintritt, diese Frauen werden einen Sohn gebären, der sicherlich ein Buddha-*cakravartin*-König[34] wird. (29–30) Wenn man nun sowohl die äußeren Zeichen als auch die inneren

[29] Brahmāvatī nimmt hier Bezug auf ihren Traum, ein weißer Elefant sei in ihren Leib eingegangen. Dieser, den Müttern zukünftiger Buddhas eigene „Annunziationstraum" (s. Bollée Typologie, 180), ist in Maitr leider nicht erhalten, da die Anfangsblätter des 11. Kapitels verloren sind. Wenn es in unserem Text (4b18 = Taf. 35 v. 1–2 (BT IX, 106)) jedoch heißt, Brahmāvatī habe *fünferlei* Träume gesehen, weist dies darauf hin, daß neben dem Bild des Elefanten noch andere Traumbilder beteiligt waren, vermutlich ähnlich oder gleich den Bildern im korrespondierenden Teil des Pāli-Textes *Nidānakathā* (hierzu Windisch 154–155; zur Zahl fünf vgl. Bollée, loc. cit.)

[30] *yïγ-wï +raq* 'zusammenfassend' ← *yïγ-* 'sammeln' (s. Clauson 897a). Zum deverbalen Affix *-wï* vgl. bislang Arat, Eski Türk Şiiri, 309–310, zum verstärkenden Affix *–raq* vgl. UigWB 213a, s. v. *artokrak*. Das Wort ist auch in Taf. 13 v. 10 (BT IX, 51, liest *yyqyyr'q*) belegt. Der Beleg *yıwγïraq* in Taf. 215a v. 1 (BT IX, 259) ist wahrscheinlich in *yïγwïraq* zu emendieren. In einem uig. Amitābha-Text korrespondiert atü. *yïγwïsïnča* chin. 粗 *cu* 'grob, ungefähr, in etwa' (s. Kudara – Zieme, Guanwuliangshoujing, 154, Anm. 213), und auch unser Textzusammenhang schließt diese Übersetzung nicht aus.

[31] Zur Deutung des Traumes vgl. Schlingloff 121–122, Szene 3; Waldschmidt Legende, 35–36.

[32] Mit diesen Traumdeutungen weicht MaitrHami von den indisch-buddhistischen Überlieferungen ab: diese weisen Bilder von Cakravartins, die über ein oder über vier Länder herrschen, entweder nicht auf, oder bringen eine andere Deutung: vgl. Windisch 155, 161–164.

[33] *yigit urï yanga {m}inip*. Unsere Emendation beruht auf der üblichen buddhistischen Schilderung, daß bei der Empfängnis eines Bodhisattva dieser vom Himmel *herabsteigt* (atü. *in-*); vgl. die in Anm. 31 genannte Lit.! Oder sollte, aufgrund eines Mißverständnisses auf türkischer Seite, zu übersetzen sein: ... daß ein Jüngling einen Elefanten *besteigt* (atü. *min-*) ...?

[34] *burxan čkrwrt ilig xan* „Buddha-*cakravartin*-König". Hiermit ist offensichtlich eine Königswürde im geistigen Sinne verstanden, die gegenüber den vorher genannten Arten von *cakravartin*-Königen eine Steigerung bedeutet. Gegen eine mögliche Übersetzung „Buddha oder *cakravartin*-König" spricht unser Text in Blatt 13b, wo die Zeichenkundigen Maitreyas Zukunft nur als die eines Buddha vorhersagen. Den Eltern des Siddhārtha Gautama, des späteren Śākyamuni Buddha, war hingegen prophezeit worden, ihr Sohn werde ein Buddha oder ein König werden: vgl. Windisch 155, 161–164; Schlingloff 131, Szene 15; zu Vipaśyin Buddha vgl. Waldschmidt MAV, 94, Vorgang 6.

(Rückseite: 3b)
(1–4) [Zeichen] und die verschiedenen Träume genau bedenkt, (so bedeuten sie), daß in kurzer Zeit die Geburt des Buddha-Sonnengottes[35] aus Eurer Seite erfolgen wird." (4–6) Als er diese Worte hört, freut sich (Hend.) der Brahmane Brahmāyu, erhebt beide Hände und spricht folgendermaßen: (7–11) „Welche Freude, welch' ein guter Nutzen (Hend.), welch' ein guter Segen (Hend.), daß in meinem Hause der Buddha-Sonnengott geboren werden wird." (11–15) Dann verehren der Purohita Brahmāyu und die 84000 Brahmanen aus Ehrfurcht vor dem Buddha die Frau Brahmavatī. (15–17) Wegen des (zukünftigen) Sohnes bringt (Brahmāyu) ein großes Opfer (Hend.) dar und gibt den Brahmanen Belohnung (Hend.). (17–20) Dann geruht der Götterkönig Indra folgendermaßen zu den vier Mahārāja-Göttern zu sprechen: (20–24) „Sehet, ihr Edlen! Dieser Maitreya-Glücksgott (*Maitreya-śrī-deva*) gibt mit dem Wunsch nach der Buddhaschaft das Tuṣita-Götterland auf und läßt sich nieder in der Leibes-Finsternis der Frau Brahmāvatī. (24–29) Wie viele große starke Götter der vier Richtungen sich auch vor (Brahmāvatī) verehrend (Hend.) verneigen mögen, geht auch ihr und schützt sie [Tag] und Nacht mit euren je eigenen Scharen von allen vier Richtungen!" (29–30) Als sie den Befehl des Gottes Indra hören, freu-

[11. Kapitel, Blatt 4]

(Vorderseite: 4a)
(1–9) en sich (Hend.) die vier Mahārāja-[Götter], ziehen ihre Edelstein-Panzer an, breiten in ihren Händen Messer (Hend.), Schwerter und Banner (Hend.) aus, stehen mit ihren Scharen in ihren jeweiligen Himmelsgegenden und, damit der Mutter des Bodhisattva kein Dämon, Vampir, Geist, Kobold oder übel Denkender nahe komme, schützen sie sie vor allen Gefahren.[36] (9–12) Dann wird die Frau Brahmāvatī schwanger und gibt ununterbrochen allen Lebewesen Almosen. (12–13) Sie liebt (Hend.) alle elenden (Hend.) Wesen. (13–19) Sie hält die fünf Gebote für Laienschwestern (*upāsikā*) rein (Hend.),[37] und zu die-

[35] *burxanlïγ kün tngri* „Buddha-Sonnengott". Mit dieser Bezeichnung wird u. E. kein Bezug auf einen wie immer gearteten Solarmythos o. ä. genommen; vgl. hierzu Grönbold Mythologie, 359–363 (Lit.!). *kün tngri* „Sonne(ngott)" ist eine im Atü. durchaus gebräuchliche Metapher für die Buddhas (vgl. BT III, Z. 794; BT IX, Taf. 153 v. 21, Taf. 165 v. 6; BT XIII, Text 1.88, Text 30.4). In einem Beleg wird der Buddha auch als *burxanlïγ ay tngri* „Buddha-Mondgott" bezeichnet (BT III, Z. 384; vgl. auch Z. 996–997, wo Maitreya mit dem herbstlichen Mond verglichen wird, s. hierzu unsere Anm. 118). Zur syntaktischen Verbindung s. Röhrborn, Glückwunsch, 128: „Gelegentlich verbindet *+lïγ* aber auch ein Lebewesen (eigentlicher Terminus) mit einer Sache (Metapher), ebenfalls in metaphorischen Sätzen."

[36] Vgl. Windisch 112–113; Waldschmidt MAV 83, Vorgang 4b: „Der Götterkonig Śakra gibt der mit Vipaśyin schwangeren Mutter vier Gotter zum Schutz vor Belästigungen bei."

[37] Zu den „fünf Geboten" (skr. *pañca śikṣāpada*) für Laien vgl. Dietz, Buddhistische Briefliteratur, 553, s. v. *śikṣāpada* (Nr. 1–5); Schlingloff, Religion des Buddhismus II, 13; BHSD 527b. Zur Stellung unseres Passus innerhalb der Buddha-Legende s. Windisch 113–115; Waldschmidt MAV, 86–87, Vorgang 4f. Es sei hier auch auf die

ser Zeit entfernt sie insgesamt Begierde, Zorn, Trauer, Kummer und [Leid], List und Tücke, das Quälen anderer und das Sprechen von Falschem und Heimlichem (bei sich).[38] (19–21) So wie man sich bei einer Götterfrau(?) im Garten freut,[39] so freut sie sich (Hend.) inmitten der Menschen. (21–29) Der verehrungswürdige Bodhisattva aber sitzt die ganze Zeit in Meditation (Hend.) im Mutterleib, um die Wesen auf der Erde vor sündigem (Hend.) Sprechen zu bewahren, und gleich einem Juwel (Hend.), das man auf *kāśi* genannten Stoff(?)[40] gelegt hat, ist er nicht mit einer Menge [Blut], Schmutz und Staub behaftet.[41] (29–30) Wie eine von einem fünffarbigen Faden durchzogene *am*[*ala*(?)]-[42]Perle, die sich auf einem *vaiḍūrya*-Juwel befindet,

(Rückseite: 4b)
(1–2) verweilt er im Mutterleib und ist deutlich zu erkennen und ständig sichtbar.[43] (2–5) Der Götterkönig, der Gott Indra, bringt genau zehn Monate vom Grunde einer . . . ein göttliches Elixier in den Körper des Bodhisattva hinein.[44] (6–8) Deshalb läßt der Bodhisattva, ohne menschliche Speise zu essen, genau zehn Monate freudig vergehen. (8–13) Weil der Bodhisattva von den vier Mahārāja-Göttern behütet wird, sitzt er wie ein Einsiedler-Mönch im [Diamant]-

feministische Interpretation der Mutter im Buddhismus bei Paul, Frau im Buddhismus, 77–88, verwiesen.

[38] Es ist nicht ausgeschlossen, daß im Atü. eine dogmatische Reihe hinter dieser Aufzählung steht. Es scheint eine Zehnerreihe vorzuliegen (1. *amranmaq köngül*, 2. *öwkä biligi*, 3. *busuš*, 4. *qadγu*, 5. *amgäk* (?), 6. *täw*, 7. *kür*, 8. *adïnaγuγ ämgätmäk*, 9. *äzük sözlämäk*, 10. *batut sözlämäk*), doch korrespondiert diese nicht der in unserem Textzusammenhang in LV 71_{15} genannten Reihe *daśakuśalakarmapatha*. Für Aufzählungen dieser Reihe im Skr. und im Atü. vgl. Laut Höllenkapitel, 120, Anm. 15 und 16. In MV I, 145_{14} (Übers. bei Jones I, 115) wird berichtet, daß die Mutter des späteren Śākyamuni Buddha die 11 Arten der Gebote (*ekādaśaprakāraṃ śīlaṃ*) einhält. Hier liegt sicher ein Fehler für die übliche Reihe der 10 *śīla* vor (vgl. PaliDict, 712), doch auch diese Reihe entspricht nicht unserer atü. Aufzählung.

[39] Der Lokativ *tngri qatunïnta* ist nicht verständlich; vielleicht ist in *tngri qatuni* zu emendieren, übers. dann: „So wie sich eine Götterfrau im Garten freut, . . .".

[40] *ärši*. Das Wort (Lehnwort?) ist uns nicht bekannt; der Textzusammenhang legt die Bedeutung „Stoff" nahe, vgl. Anm. 41!

[41] Vgl. Waldschmidt MAV, 84, Vorgang 4c: „Das Kind im Mutterleib wird von keinerlei Unreinheit befleckt, wie ein Juwel, das man auf kostbaren Benares-Stoff legt . . ."; vgl. Windisch 127–128.

[42] *am*[*ali*](?). Unsere Ergänzung kann sich lediglich auf den wenig beweiskräftigen Beleg in BT XIII, Text 5.18 stützen: *amuli*. Zieme stellt das Wort vorsichtig in die Nähe von skr. *amala* „Bergkristall" (Anm. zu loc. cit.). Leider versagen auch die indischen Paralleltexte zu unserer Stelle (vgl. Anm. 43!).

[43] D. h. der Bodhisattva ist (für seine Mutter) so deutlich zu erkennen, wie ein Sehfähiger durch eine auf eine fünffarbige Schnur gezogene Perle hindurch diese fünf Farben zu erkennen vermag. Unser Text weicht hier etwas von den indischen Parallelen ab, in denen nur von *einem* Juwel die Rede ist: vgl. Windisch 116–117; Waldschmidt MAV, 85–86, Vorgang 4d; Thomas, Life of Buddha, 30–31. Völlig andere Bilder finden sich in den späteren Texten *Mahāvastu* und *Lalitavistara*, vgl. Windisch 118.

[44] In LV 64_{17} wird berichtet, daß Gott Brahmā dem Bodhisattva aus einer Kristallschale (skr. *vaiḍūrya-bhājana*; ist unser Blatt $4b_{4-5}$ in dieser Richtung zu ergänzen?) einen Honigtropfen, in dem alles enthalten ist, reicht; vgl. Windisch 152; Waldschmidt Legende, 36–37.

Palast (*ratnavyūha*)[45] und geruht, genau zehn Monate[46] zu verbringen. (13–17) Dann, als die zehn Monate vergangen sind, . . . regt sich durch die Kraft des Bodhisattva der Wunsch in der Frau Brahmāvatī, in den Park zu gehen,[47] und sie spricht folgendermaßen zum Purohita Brahmāyu: (17–22) „Seit der Zeit, da ich die fünferlei [großen] Träume sah,[48] habe ich stets (Hend.)[49] gewünscht, mich von dichten (Hend.) Menschenmengen zu trennen und mich ganz allein am Fuße eines Baumes niederzulassen. (22–25) Jetzt habe ich den Wunsch noch viel stärker. Ich will aufbrechen zum Vergnügungs-Pavillon. Erfülle diesen meinen Wunsch!" (25–29) Als er diese Worte hört, unterbreitet der Purohita Brahmāyu alles ergebenst dem *cakravartin*-König Śaṅkha und ruft in der Stadt Ketumatī laut aus: (29–30) „Alle in der Stadt Ketumatī befindlichen [großen] und kleinen[50] Leute, wißt dies!"

(Blatt 5 ist nicht erhalten)

[11. Kapitel, Blatt 6]

(Vorderseite: 6a)
(1–3) . . . . . (3–5) . . . lächelnd . . . zu . . . (6) (Brahmāvatī spricht:) „Sieh . . . (7–10) Die im Park und im Pavillion befindlichen Menschen sammeln sich (Hend.) und erleben Götter-[Freuden]. (10–13) Ich habe den Wunsch, völlig einsam und allein am Fuße eines Baumes zu verweilen." (13–14) Der Purohita Brahmāyu legt die Handflächen zusammen und spricht folgendermaßen: (14 bis 17) „Die Wesen oben im Himmel und unten auf der Erde erlangen Freude (Hend.) an Eurem Heil. (17–19) Indem sie den Sonnengott, der von Euch geboren werden wird, erwarten, erflehen sie beständig das Heil. (19–21) Und auch alle Bäume und Gewächse verlangen und rufen nach Euch.[51] (21–22) Geht zu

[45] S. Windisch 151: „Aber die phantastischste Erfindung ist in Adhyāya VI [=Kapitel VI des LV, 60_6–73_9; Zusatz der Verff.] das märchenhafte, *Ratnavyūha* genannte kostbare Gehäuse, in dem der Bodhisattva im Mutterleibe sitzt . . . Seine Erfindung ist eine letzte Konsequenz der vollkommenen Reinheit, in welcher der Bodhisattva empfangen und geboren worden sein soll."

[46] Ein Bodhisattva zeichnet sich vor allen anderen Menschen auch dadurch aus, daß er genau (atü. *köni*; vgl. UigWB, s. v. *ay*) „zehn (Mond-)Monate (=280 Tage) im Mutterleib verbringt" (LV 73_{11}: *daśamāsakukṣigata*): vgl. Windisch 120–121; Pye Buddha, 110. Gewöhnliche Sterbliche werden nach indischer Anschauung zwischen dem neunten und dem zehnten Monat geboren. In atü. Texten wird hier stereotyp von dem Zeitraum *toquz ay on kün* „9 Monate und 10 Tage" gesprochen: vgl. Kara – Zieme, Fo ding, 345, Anm. zu Zeile 80.

[47] Vgl. Schlingloff 122, Szene 4; Windisch 122–125.

[48] Vgl. Anm. 29!

[49] *sar samar* „stets"(?): vgl. Laut, Der frühe türkische Buddhismus, 113–114, Anm. 7.

[50] Der Lesart *kičig* „klein" in der Parallele der Sängimer Handschrift (Taf. 35 v. 15 (BT IX, 106)) ist sicher der Vorzug vor *küčlüg* „kräftig" der Hami-Handschrift zu geben. Zur Verwechslung von Wörtern mit ähnlichem Schriftbild vgl. Laut, op. cit., 50–54.

[51] Es ist ein ausgesprochen manichäischer Gedanke, daß sich die Vegetation (*ï ïγač*) nach Erlösung sehnt. Begründet ist dieser darin, daß das gefangene Licht (mythologisch der „Fünf-Gott", d. h. die fünf Söhne des Urmenschen Xormuzta) u. a. in der Vegetation lebendig ist. Vgl. dazu BT V, 34–36, Z. 219 ff. und 55, Z. 529 ff. Vgl. auch Le Coq, Türkische Manichaica II, 12, Z. 5: *ï ïγač qutï ul(a)yur* „Die Majestät der Bäume und Gewächse jammert laut." Zu diesem manichäischen Phänomen s. Heinrichs, Thou

dem Baum, den Ihr wünscht, meine Liebe." (23–26) Dann steht der zum Trāyastriṃśa-(Himmel) gehörige Gott Saṃtuṣita am Firmament und [spricht] so zum Gott Indra: (26–28) „Mein Edler, welches Glück (Hend.) und welche Freude (Hend.) es auch im Tuṣita-Götterland gab, (28–29) diese . . . zur Erde hinabgestiegen, wahr . . .

(Rückseite: 6b)
(1–3) . . . Zweifel . . . Mensch . . . (4–6) . . . wie . . . erleben sie [Götter-Freuden] im Subhūmi-Park.[52] (6–10) Und während nun die edle Frau Brahmāvatī am Fuße eines Baumes auf dem Blumen[thron] in halber Paryaṅka-Haltung[53] sitzt, sind alle ihre Sinnesorgane (*āyatana*) gereinigt. (10–11) Welche tiefen Gedanken denkt sie wohl?" (12–13) Dann geruht der Gott Brahmā so zu sprechen: (13–16) „In der Kraft (Hend.) eines Bodhisattva[54] bedenkt sie immer wieder die vierfachen *apramāṇa* genannten unermeßlichen Gedanken:[55] (16–18) Erstens: Wie ein Freund denkt sie ohne Unterscheidung an alle Lebewesen. (18–20) Sodann denkt sie, daß doch allen Lebewesen Glück entstehen möge. (20–25) Sie stellt sich ihren eigenen Körper als ein mit Blumen, Laubwerk und Kissen ausgestattetes, schön duftendes Geburtshaus für die von der Kälte er-

shalt not kill, bes. 92 ff. In den ind. Paralleltexten zu unserer Stelle ist von einem verlangenden Rufen der Vegetation nach dem Erlöser nicht die Rede.

[52] *subum* – toch. A *subhūmi* ~skr. *subhūmi* „guter Platz, Park, Lustgarten", hier erstmals als Name der Geburtsstätte des Maitreya belegt. Diese Lokalität soll, wie aus unserem Text hervorgeht (Blatt 8b11–20), identisch mit dem Geburtsort der früheren Buddhas sein, d. h. mit dem zur Zeit des Śākyamuni Buddha Lumbini genannten Park, südöstlich von Kapilavastu (vgl. Lamotte Histoire, Karte 1). Dies steht in gewissem Widerspruch dazu, daß der Geburtsort des Maitreya in der Nähe seiner Heimatstadt Ketumatī (= Benares) liegen sollte. Nach dem Sanskrittext des *Maitreyavyākaraṇa* wird der Geburtshain des Maitreya *supuṣpita* „(Park) mit schönen Blumen" genannt (Lévi Maitreya, 385$_{31}$). In Maitr hingegen wird ein in der Stadt Ketumatī gelegener Hain, in dem Maitreya die Erleuchtung erlangt bzw. zuerst den Dharma verkündigt hat, Supuṣpita genannt; vgl. BT IX, Index, 111, s. v. *swpwšpyt* sowie die entsprechenden Parallelen in der Hami-Handschrift (Geng – Klimkeit, Das 16. Kapitel). Erleuchtung und Lehre des Śākyamuni Buddha finden demgegenüber bekanntlich an zwei verschiedenen Orten statt.

[53] *garim bazdašīnmaq* ~skr. *ardha-paryaṅka*: s. Schumann Bilderwelt, 35: „‚Halb um den Schoß herum' . . . Der linke Unterschenkel ist an den Körper gezogen, der rechte Fuß leicht abgestreckt oder etwas unterhalb der Sitzebene auf ein kleines Podest (piṭha) schräg aufgesetzt." Liebert, Iconographic Dictionary, 21–22, s. v. *ardhaparyaṅkāsana*, weist darauf hin, daß es verschiedene Beschreibungen dieser Sitzhaltung gibt.

[54] Zur Kraftübertragung eines Bodhisattva auf seine Mutter führt Paul, Frau im Buddhismus, 81, aus: „Bereits im Mutterschoß besitzt der kommende Buddha übernatürliche Kräfte. . . . die Macht des Buddha [geht] teilweise auf seine Mutter über." Vgl. auch op. cit., 88, Anm. 13 sowie Windisch 116.

[55] *apramani* ~skr. *apramāṇa* „unermeßliche (Eigenschaften eines Bodhisattva)", d. h. *maitrī* „Güte", *karuṇā* „Mitleid", *muditā* „Freude" und *upekṣā* „Gleichmut"; vgl. UigWB 168b; Dietz, Buddhistische Briefliteratur, 540. Die Schilderung der Mutter eines Bodhisattva kurz vor der Geburt ist uns aus keinem Paralleltext bekannt. Die folgenden Übersetzungen des atü. Verbums *saqïn-* mit „denken" bzw. „sich vorstellen" erfolgen aus praktischen und stilistischen Gründen: die beschriebenen Vorstellungen der Brahmāvatī sind natürlich nur als meditativer Vorgang zu erklären. Daß es sich um eine Meditation handelt, geht auch daraus hervor, daß Brahmāvatī in einer Paryaṅka-Haltung sitzt, der üblichen Positur für Meditationen (vgl. auch Anm. 53).

frorenen (Hend.) Wesen vor, und denkt, daß sie diese Wesen herbeibringe und (sie) wärmend dasitze. (26–28) Um das Leid der zum warmen Mutterleib aufgebrochenen Wesen zu zerstreuen, (stellt sie sich?) ihren eigenen Körper (als?) . . . (29) zweigigen . . . schattenspendenden . . . [San]del-

[11. Kapitel, Blatt 7]

(Vorderseite: 7a)
(1) Baum (vor?) . . . (2–4) hinzugefügt(?) . . . die Wesen (Akk.) . . . sie sitzt . . . (5–9) Sie sieht die dürstenden [Lebewesen] . . . und stellt sich vor, daß sie ihren ganzen Körper wie die *sudhā* [genannte (Götter-)Nahrung] groß (Hend.) . . . und an diese verteile. (9–11) Sie stellt sich vor, daß sie ihren eigenen Körper an . . . *sopadhiśeṣa*-Orten(?) mit (Kleidung aus) Baumwolle (Hend.) bedeckt hätte;[56] (11–13) sie stellt sich vor, daß sie ihren eigenen Körper in unpassierbaren, tiefen Tälern zu einer Brücke gemacht hätte; (13–15) sie stellt sich vor, daß ihr eigener Körper in großen, tiefen Gewässern wie ein Schiff sei; (15–17) sie stellt sich vor, daß sie Lebewesen, die auf verschlungenen Wegen . . . konfus umherirren, die guten Wege zeige; (17–19) sie stellt sich vor, daß sie den Blinden (Hend.) die Augen öffne; (19–21) sie stellt sich vor, daß sie vergifteten Lebewesen durch die Federn des Garuḍa-Vogels ein Heilmittel (Hend.) beschaffe;[57] (21–24) sie stellt sich vor, daß sie alle leidenden Wesen von ihren Leiden erlöse (Hend.) und sie von bösen (Taten) abhalte und daß sie das gute Gesetz (*saddharma*) errichte.“ (24–26) Als der Gott Saṃtuṣita diese derartigen Worte des Gottes Brahmā hört, spricht er so: (27–29) „Wie wunderbar sind die Kräfte (Hend.) der Bodhisattvas! Und ihre Mütter (bedenken?) diese derartig tiefen (Hend.)

(Rückseite: 7b)
(1–3) (Meditationen?) . . . gedacht . . .“. Gott [Brahmā spricht] so: „. . . in . . . (4–7) von den . . . Orten(?) verschieden(?); jene, die die von jenem Lebewesen (d. i. Brahmāvatī) bedachte Meditation . . . verstehen, (7–8) wenn (diese) . . . in den . . . sind, . . (9–11) sind sie durch . . . [58] und die anderen speziellen Meditationen stark (Hend.) geworden.[59] (11–13) Darum ist der Glanz (Hend.) der

[56] Die Stelle ist nicht ganz deutlich: *aqanaqlïγ* (lies so?) gibt in MaitrHami, Yük., $8b_{11}$, den buddhistischen Terminus *sa-upadhi-śeṣa* „noch mit einem Rest von Skandhas behaftet“ (vgl. BHSD 606a) wieder. Vielleicht besagt unsere Stelle, daß Brahmāvatī darüber meditiert, sie würde an allen noch mit *kleśa* (=*upadhi*, vgl. BHSD 135b) behafteten Orten als Nonne – und das bedeutet, mit Baumwollkleidung angezogen zu sein – wirken.

[57] *talïm qara quš* „Raub-Geier/-Adler“, Epitheton zu skr. *garuḍa*; vgl. BT III, 70, Anm. zu Z. 1000. Die mythischen Garuḍa-Vögel sind die Hauptfeinde der Schlangen (skr. *nāga*), die sie töten und fressen (vgl. Grönbold, Mythologie, 354). Dieses Bild wird der uns ansonsten nicht bekannten Vorstellung zugrundeliegen, daß die Federn des Vogels ein Heilmittel gegen Gift seien; vgl. auch die Bezeichnung *su-parṇa* „mit guten Federn“ (loc. cit.). für die Garuḍa-Vögel.

[58] Das Manuskript ist hier leider recht undeutlich und z. T. zerstört, doch dürfte hier vom gleichen Terminus die Rede sein, der in Taf. 133 r. 1–2 (BT IX, 82) eine Meditation des Maitreya bezeichnet. Lesung und Bedeutung des sicherlich indischen Lehnwortes bleiben auch dort unsicher; vgl. Laut, Der frühe türkische Buddhismus, 123.

[59] *ängänyük* ~skr. *āveṇika* „speziell, individuell“, gewöhnlich als Attribut einer 18er-Reihe von Eigenschaften (skr. *dharma*) eines Buddha bzw. Bodhisattva gebraucht;

Bodhisattvas wunderbar." (13–14) Saṃtuṣita spricht folgendermaßen: „Siehe da, die Nacht wird gleich hell!" (14–19) Dann spricht der Gott Brahmā so: „Heute ist der 2. [Monat] und der 8. Tag.[60] Sicherlich geruht der verehrungswürdige Bodhisattva Maitreya, . . . aus dem Palast des Mutterleibes herauszukommen. (19–23) Warum? Alle Buddhas geruhen, im 2. Monat am 8. Tag zur Zeit des *puṣya* genannten Sternbildes,[61] wenn der oberste Rand der Sonne aufgeht, im *maitra*[62] genannten Augenblick (*muhūrta*) geboren zu werden." (23–25) Dann spricht Saṃtuṣita folgendermaßen: „Ich habe verstanden, ich habe verstanden, mein verehrungswürdiger Gott! (26–29) Deshalb, indem die zahllosen (Hend.) Götter im fünfstöckigen Śuddhāvāsa-Götterland[63] die Geburt des Bodhisattva erwarten und betrachten, legen sie ihre Handflächen zusammen und (am?) Himmel . . .".

[11. Kapitel, Blatt 8]

(Vorderseite: 8a)
(1) . . . (2) [schmücken sie[64]] den Rosenapfel-Baum (*jambu*). (3–5) Der Gott Saṃtuṣita spricht [so]: „Siehe, [der oberste Rand der Sonne] ist aufgegangen!" (5–7) Der [Gott Brahmā] geruht, so zu sprechen: „Fünf Planeten stehen heute als Wächter bis zum Mond."[65] (7–12) Der Gott Indra spricht: „Sehet, die Glücks-

vgl. BHSD 108b; Nobel Suv., 59, Anm. 1; BT XIII, Text 56.15 (in der zugehörigen Anm. weitere Literatur und uig. Belege; hinzugefügt werden kann nun MaitrHami, 4. Kap., 10a4). An unserer Stelle wird jedoch auf eine Reihe von „speziellen" Meditationen der Bodhisattvas (skr. **āveṇika-bodhisattva-samādhayaḥ*) Bezug genommen, die uns nicht bekannt ist. Üblich ist eine 9er Reihe von Bodhisattva-Meditationen, vgl. Mvy., Nr. 737–745.

[60] *yangï* „neu" ist im Atü. auch Bez. der 10 Tage des neuen (Mond-)Monatsdrittels.

[61] Die Überlieferungen sind bei der Zeitangabe der Geburt der Buddhas durchaus nicht einheitlich; vgl. Windisch 122, Anm. 1: „Hier [im Buddhacarita, Zusatz der Verff.] ist also der Tag, an dem der Vollmond im Sternbild Puṣya steht . . ., der Tag der Geburt. Im Mahāvastu und im Lalitavistara wird derselbe Tag als der Tag der Empfängnis bezeichnet. Das Schwanken dieser astronomischen Daten spricht gegen ihre tiefere Bedeutung . . .". Vgl. auch Windisch 168, Anm. 2 und Thomas, Life of Buddha, 34. Unser atü. Datum, der 8. Tag. des Frühlingsmonats Vaiśākha (zum Vaiśākha-Monat vgl. Türstig Jyotiṣa, 24, 93), entspricht dem in der chinesischen Übersetzung des **Abhiniṣkramaṇasūtra* (vgl. Thomas, Life of Buddha, XX–XXI; Schlingloff 116) vorliegenden Zeitpunkt der Geburt: ". . . in the second month of spring, on the eigth day, the constellation Kwei [鬼 = skr. *puṣya*, Zusatz der Verff.] being now in conjunction . . ." (Beal, Romantic Legend, 42). Zu den astronomischen Vorstellungen im Buddhismus vgl. Thomas, Sun, Moon and Stars.

[62] *maitar* ~skr. *maitra/mitra*, Name eines Muhūrta (vgl. Türstig Jyotiṣa, 153). In Taf. 50 v. 26 (BT IX, 52) wird als Augenblick der Geburt des Śākyamuni Buddha der Muhūrta *vičay* ~skr. *vijaya* angegeben. Die Wahl unseres Muhūrta ist natürlich auf das Wortspiel *maitreya* ~*maitra* zurückzuführen. Zur Schwierigkeit der – hier wohl auch nicht beabsichtigten – exakten Bestimmung eines Muhūrta vgl. Türstig Jyotiṣa, 116.

[63] *biš qat šudavas tngri yiri* „das fünfstöckige Śuddhāvāsa-Götterland"; Erläuterung und Lit. hierzu in BT XIII, Anm. zu Text 25.20.

[64] Hiermit sind, nach der Parallele in Taf. 37 r. 6–7 (BT IX, 109), „Viśvakarman und andere zahlreiche Götter" gemeint.

[65] Hiermit ist sicherlich gemeint, daß 5 Planeten – vielleicht die 5 ‚klassischen Planeten' Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn – in Konjunktion mit dem Mond stehen.

göttin (*śrī-devī*) unter den Frauen, Brahmāvatī, hat sich dem gesegneten Rosenapfel-Baum genähert. Auch ich will gehen und mich unsichtbar in der Nähe hinstellen." (12–14) Die (Götter-)Frau Śacī spricht so: „Auch ich will gehen und mich davor hinstellen." (14–17) Dann läßt der Gott Saṃtuṣita einen mit Wunschjuwelen besetzten, [schattenspendenden] Schirm sich über dem Kopf der Frau Brahmāvatī drehen. (17–20) Dann sieht die Frau Brahmāvatī jenen überaus gesegneten Rosenapfel-Baum, wundert sich (Hend.) und denkt so: (20–25) „Wie herrlich (Hend.) ist dieses Baumjuwel! Golden ist sein Stamm, silbern seine Äste, mit *vaiḍūrya*-Juwelen versehen sind sein Laubwerk und seine Zweige. Innen sind goldene Blumen, an denen man sich nicht sattsehen kann, (und die?) alle gött[lichen] (Blumen übertreffen?)[66] . . .

(Rückseite: 8b)
(1–7) (Brahmāvatī ist) auf den Rosenapfel-Baum zugegangen, [der jenem goldenen Pārijāta-Baum] ähnelt [und wie der Fürst aller Bäume] von Ästen und Zweigen, von Laubwerk (Hend.) umgeben ist. (7–11) Dann spricht der Gott Brahmā so: „Unter jenem Baum wird die Frau Brahmāvatī den verehrungswürdigen Bodhisattva gebären. Deshalb ist sie ganz nahe herangekommen. (11–16) An jenem Ort (Hend.), wo ebendieser Rosenapfel-Baum wächst, wuchs in früherer Zeit der Aśoka[67] genannte Baum, an dessen Fuß früher Śākyamuni Buddha geboren zu werden geruhte. (16–20) An ebendiesem glücklichen Ort haben auch Buddha Kāśyapa, Buddha Kanakamuni und Buddha Krakucchanda[68] geruht, den Mutterleibs-Palast[69] zu verlassen. (20–22) Deshalb geruht jetzt auch der edle Bodhisattva Maitreya, an diesem glücklichen Ort geboren zu werden. (23–24) Weise Menschen müssen diesen Ort (Hend.) verehren (Hend.). (24–9a$_1$) Dann [spricht?] der Götterkönig Indra

Astronomische Konjunktionen haben in den astrologischen Systemen der Menschheit stets eine besondere, glückverheißende Bedeutung: auch die Geburt Jesu oder die des indischen Helden Rāma haben z. B. nach astrologischen Berechnungen unter einer Konjunktion stattgefunden (freundliche Hinweise von Dr. G. Lenz, Wetter und Dr. S. Peri, Marburg). Für Konjunktionen in einem indischen Astrologie-Text vgl. Türstig Jyotiṣa, 218ff.

66 Dies ist eine der üblichen Beschreibungen eines Baumes, unter dem ein zukünftiger Buddha geboren wird: vgl. Waldschmidt Legende, 41–42.

67 *aśok* ~skr. *aśoka*. Dieser Name des Baumes, unter dem Śākyamuni Buddha geboren wurde, wird in Maitr auch in Taf. 13 v. 23 (BT IX, 52) genannt. Die buddhistischen Überlieferungen sind jedoch nicht einheitlich: „Der Baum . . . ist entweder ein Aśoka . . . oder ein Plakṣa . . . oder ein Śāla" (Schlingloff 125).

68 *krkasunti* ~skr. *krakucchanda*. Der Wanderweg dieses Lehnwortes ins Atü. ist schwierig zu bestimmen: er könnte sowohl über das Tocharische (toch. A *krakasundi*, toch. B *krakasunti*) als auch über das Sogdische (*krkswndy*) gelaufen sein. Zieme weist darauf hin, „daß die Skr.-Handschriften des *MAV* durchgehend Krakasunda haben, vgl. Waldschmidt MAV S. 169, und diese Form wurde offenbar auch vom Tocharischen und anderen zentralasiatischen Sprachen entlehnt" (BT XIII, Anm. zu Text 12.23).

69 *wiman* <toch. A/B *wimaṃ* ~ skr. *vimāna* „Palast, Gefährt, Grotte". Die Interpretation „Palast" ist hier vorzuziehen, da augenscheinlich Bezug auf den „Diamantpalast" (skr. *ratnavyūha*, Blatt 4b$_{11}$) genommen wird, in dem der Bodhisattva im Mutterleib sitzt (vgl. Anm. 45). Ein türk. Äquivalent zu skr. *vimāna* liegt in Blatt 7b$_{18}$ vor: (*ög qaranlaγ*) *ordu* „Palast (des Mutterleibes)". In skr. Texten ist eine Bildung **kukṣi-vimāna* o. ä. „Mutterleibs-Palast" u. W. nicht belegt.

[11. Kapitel, Blatt 9]

(Vorderseite: 9a)
(1–3) [so(?)]: „. . .“ . . . verweilt . . . (3–5) . . . (Brahmāvatī) nähert sich(?) (dem Baum?) und [spricht] so: „Warum . . . ich . . .“. (5–6) . . . Einen Zweig bricht und ergreift sie nicht(?)[70] . . . (7–10) Seit zahllosen Existenzen gibt sie den guten Mönchen mit Freigebigkeit Almosen. (10–12) Sie bricht und ergreift den ihr vom Gott Indra, dem König der Glückseligen, gegebenen Zweig des Rosenapfel-Baumes.[71] (13–16) Dann entspringt(?) jenem Zweig eine zarte, feine, juwelenartige, tausendblättrige schöne Lotosblume, an der man sich nicht sattsehen kann, und erscheint in ihrer Hand.[72] (16–18) Als sie das sehen, steigen die Götter Brahmā und die anderen im Himmel befindlichen Götter herab. (18–20) Sie legen ihre Handflächen zusammen und, indem sie sich vor der Frau Brahmāvatī verneigen, sprechen sie [so]: (20–23) „Wir verneigen uns, Majestät, vor dem alles auf Erden an Hab und Gut übertreffenden Juwel von Mädchen und Frauen! (23–27) Möge der . . . barmherzige Buddha-Sonnengott in rascher Zeit herauskommen und das Leidensmeer aller Wesen ausleeren!“[73] (27–30) Dann stehen zur linken der Frau Brahmāvatī die Götterfrauen mit der Frau Śacī; zur rechten . . . farbig . . .

(Rückseite: 9b)
(1–3) . . . (3–6) . . . mit . . . der Gott Saṃtuṣita . . . tausend(?) . . . über . . . Schirm[74] . . . (6–8) . . . Gott [Indra] hält mit gebeugtem Körper das göttliche,

[70] Lesung und Übersetzung sind unsicher; vgl. auch Anm. 71!

[71] Die Stelle bereitet Schwierigkeiten. Die buddhistischen Überlieferungen berichten üblicherweise, daß die Mutter eines Buddha sich kurz vor der Geburt an einem Zweig festhält (vgl. Schlingloff 123, Szene 6; Windisch 121; Waldschmidt MAV, 89, Vorgang 5c), nicht jedoch, daß sie ihn bricht (atü. *sï-*). Nun wird eine bestimmte Position, und auch die Stellung der Mutter eines Buddha, die bei der Geburt einen Zweig hält, im Skr. als *śālabhañjikā*, wrtl. „die den Śāla-(Baum)Brechende“ bezeichnet. Wir möchten nicht ausschließen, daß dieser Terminus — aus einer tocharischen Vorlage? — den uigurischen Bearbeiter zu seiner Übersetzung geführt hat. Zu *śālabhañjikā* s. die umfassende Studie von Roth, The Woman and Tree Motif; Abbildungen op. cit., plate I–VI, XVI; Schumann Bilderwelt, 51. Ungewöhnlich ist an unserer Stelle auch, daß Gott Indra der Mutter den Zweig reicht, neigt sich doch üblicherweise der Baum von selbst zu dieser (vgl. z. B. Waldschmidt Legende, 42).

[72] Die Lesung des Konverbs auf -°*p* in Z. 16 ist sehr unsicher (*yarïp*, *yärïp* o. ä.?). Gemeint ist wohl, daß der Bruchstelle des Zweiges (~Brahmāvatī) eine Lotosblume (~Maitreya) entspringt, was den Göttern die unmittelbar bevorstehende Geburt anzeigt. Dieses Bild wird u. W. in den anderen Überlieferungen der Geburtslegende nicht gebraucht.

[73] Die Lobpreisung der Mutter des Buddha durch die Götter zu diesem Zeitpunkt ist aus anderen Überlieferungen nicht bekannt. Es dürfte sich um eine jener späteren Zutaten handeln, die auch andere Texte zuhauf aufweisen, vgl. Windisch 144: „Der Verfasser des Mahāvastu und mehr noch der des Lalitavistara können sich nicht genug darin tun, bei jeder Situation Tausende, Millionen von Göttern und Göttinnen, von Bodhisattven herbeieilen zu lassen, sei es, um die Lehre des Bodhisattva schon im Himmel zu hören oder um ihn und seine Mutter auf Erden zu behüten, oder sie zu preisen, oder ihnen zu dienen.“

[74] An der zerstörten Stelle wird darauf Bezug genommen, daß die Götter einen weißen Schirm über den neugeborenen Bodhisattva halten, um ihn vor der Sonne zu schüt-

kāśi genannte Gewand.[75] (9–12) Während dann die Frau Brahmāvatī mit ihrer Hand einen Zweig des Rosenapfel-Baumes festhält, entsteht in ihrem Körper derartige Freude (Hend.), (12–14) daß von den Wurzeln ihrer 80000 Körperhaare ein goldfarbiger Glanz ausgeht. (14–23) Zwischen diesen Strahlen erscheint, so wie der König Mūrdhāgata aus dem Kopf des Königs Upoṣadha erschienen ist,[76] aus ihrer rechten Hüfte der der 32[77] Glücks- und Tugend(-Zeichen)[78] teilhaftige und mit den 80 Nebenzeichen (*anuvyañjana*) ausgestattete, verehrungswürdige Bodhisattva Maitreya, mit einer schönen Gestalt, an der man sich nicht sattsehen kann und die Trischilio-Chiliokosmen erleuchtend. (23–25) Dann erstrahlen die vier Weltgegenden. Am Himmel werden Musik und Gesang gehört. (26–27) Die großen starken Drachen (*nāga*) rufen mit sanfter, freundlicher Stimme; (27–30) die Götter am Himmel besprengen die Erde mit duftendem Wasser und lassen einen Blumenregen herabregnen. Und am Himmel . . . stark . . .

zen; vgl. Windisch 131; Waldschmidt MAV, 90, Anm. 1; Waldschmidt Legende, 43. In unserem atü. Text ist allerdings auffällig, daß der Schirm bereits vor der Geburt erscheint.

[75] *kaš* ~skr. *kāśi*, Name eines wertvollen Stoffes (vg . BHSD 181a–b). In LV 83_{14} wird der Umhang *divya-kāśika-vastra* „himmlisches Kāśi-Gewand" genannt.

[76] *upašati* ~skr. Upoṣadha; *murtagati* <toch. B **mūrdhāgata* (vgl. Thomas, Sprachreste, 133–134, Nr. 111) ~skr. Mūrdhāgata: es handelt sich hierbei um zwei Könige aus der altindischen *cakravartin*-Genealogie, die mit dem mythischen König Mahāsaṃmata beginnt (vgl. BHSD 426b). Zu Aufzählungen dieser Ahnenreihe vgl. Mvy, Nr. 3552 bis 3611; Gnoli, Saṅghabhedavastu, 16ff.; MV 348ff. (Übers. Jones I, 293ff.); Rockhill, Life of the Buddha, 9ff. König Mūrdhāgata, der in anderen Überlieferungen zumeist Māndhāta/-tṛ (vgl. BHSD 430a) oder Mūrdhāta genannt wird, ist der Legende nach aus dem Kopf (skr. *mūrdha*) seines Vaters Upoṣadha geboren. Ausführlich wird dies im Divyāvadāna $210_{19ff.}$, berichtet: vgl. auch DPPN I, 414, s. v. Uposatha. Unser atü. Text steht der Überlieferung des *Buddhacarita* nahe, wo ebenfalls der Vergleich der Geburt aus dem Kopf des Mūrdhāgata (=Māndhātṛ) mit der Geburtsart des Bodhisattva angestellt wird: *ūror yathaurvasya pṛthoś ca hastān / māndhātur indrapratimasya mūrdhnaḥ / kakṣīvataś caiva bhujāṃsadeśāt / tathāvidhaṃ tasya babhūva janma //* „Wie die Geburt des Aurva aus dem Schenkel, die des Pṛthu aus der Hand, die des dem Indra gleichgestellten Māndhātṛ aus dem Kopfe, die des Kakṣīvat aus der Achselhöhle: ebenso war auch seine (des Bodhisattvas) Geburt" (Johnston Buddhacarita, part I, 1 [=Canto I, Vers 10]; zu den hier neben Māndhātṛ genannten Namen vgl. op. cit., part II, 3, Anm. 10). Auch die chines. (Beal, Life of Buddha, 2–3) und die tibet. (Weller, Leben des Buddha, Bd. 2, 4) Übersetzung des *Buddhacarita* enthalten den Vergleich der Geburtsarten. Betont werden soll das Wunderbare und wohl auch die Unbefleckheit der Geburt des Bodhisattva. Windisch 184, führt dazu aus: „Die Buddhisten selbst haben das Bedürfnis gefühlt, das Ungewöhnliche an ihrer Lehre von Buddha's Geburt durch Präzedenzfälle glaubhaft zu machen."

[77] *otuz iki* „32". Das Nebeneinander dieser jüngeren Zählweise des Türkischen und der älteren Oberstufenzählung (*iki qïrq* „32", Blatt $13b_{10}$) ist ein weiteres Indiz dafür, daß die Abschrift aus Hami jüngeren Datums ist als die Handschriften aus Sängim und Murtuk (vgl. Laut, Der frühe türkische Buddhismus, 162–163). Zu den atü. Zählweisen vgl. Ehlers Notabilia.

[78] *qut buyan* „Glück und Tugend/Verdienst", hier ~skr. *lakṣaṇa*. Die 32 Lakṣaṇas werden in Maitr gewöhnlich als *qut buyanlïγ irü bälgü* bezeichnet, vgl. z. B. Blatt $13b_{11}$; Taf. 13 v. 27 (BT IX, 52).

[11. Kapitel, Blatt 10]

(Vorderseite: 10a)
(1–2)... (3–4) (über ihm?) dreht sich (ein Schirm?)[79] ... am Treffpunkt seiner [Augenbrauen] ..., (4–9) von seinen Fingern, [von seinem Körper] gehen fünferlei Strahlen aus, die von [blauer], weißer, [roter], violetter und goldener Farbe sind. (9–11) Sie vernichten alle finsteren (Hend.) Dinge in den Trischilio-Chiliokosmen.[80] (11–14) Als die großen, mächtigen Götter den Bodhisattva sehen, legen sie ihre Handflächen zusammen und sprechen beeindruckt (Hend.) so: (14–20) „Sehet, ihr guten Wesen! Dieses *cintāmaṇi*-Juwel mit einem Menschenkörper ist, von fünffarbigen Strahlen umgeben, aus dem Mutterleib hervorgekommen, so wie die Sonne vom Vorgebirge des Sumeru-Berges her aufgeht und dabei von den zur Yogānta-Zeit[81] gehörigen Flammen umschlungen ist. (20–22) Durch diesen herrlichen (Hend.) Glanz leuchten die Trischilio-Chiliokosmen beständig. (22–25) Das Leid im Saṃsāra ist gänzlich geschwunden. Sogar die Bewohner der drei Höllen[82] haben Ruhe in ihrem Leid erlangt." (25 bis 29) Als dann der verehrungswürdige Bodhisattva Maitreya wie ein reines (Hend.) [*sphaṭika*?]-Juwel, von Strahlen (Hend.) umgeben aus dem Mutterleib hervortritt, (29–30) ohne im göttlichen Gewand des Gottes Indra stehen zu wollen,[83]

(Rückseite: 10b)
(1) ... [steht er auf der Erde]. (1–4) [Dann erzittern] (Hend.) die Tris[chiolio]-Chiliokosmen, weil der Bodhisattva in seiner Majestät und in seinem Verdienste die Erde betreten hat. (4–6) Die Wasser des Meeres (Hend.) [erbeben und die Sumeru]-Berge erzittern. (6–9) Die Götterpaläste im Götterland Śuddhāvāsa erbeben,[84] und Musik und Gesang erschallt. (9–11) Die Laute des gegenseitigen Zurufens und Zulachens der Götterfrauen erfüllen das Land Jambudvīpa. (11

[79] Vgl. Anm. 74!

[80] Zu den fünffachen Lichtstrahlen vgl. Geng – Klimkeit, Zusammentreffen, Anm. 13 zu Kap. 2, Blatt 2b5ff. Zur Schilderung des allerleuchtenden Glanzes des neugeborenen Bodhisattva s. auch Johnston Buddhacarita, part I, 2 [Canto I, Vers 12–13], Übers. op. cit., part II, 4. Vgl. Waldschmidt MAV, 88, Vorgang 5a: „... die ganze Welt wird in der gleichen Weise wie bei der Empfängnis (Vorgang 4a) von einem Lichtschein erhellt." In diesen Beschreibungen ist jedoch nicht wie im Atü. von fünffarbigen Strahlen die Rede.

[81] *yogant* ~skr. *yogānta* „N[ame] of the 7 divisions into which ... the orbit of Mercury is devided" (MW 857c). Nach unserem Textzusammenhang muß es sich jedenfalls um eine frühe Tageszeit handeln, so daß eine Lesung *yugant* ~skr. *yugānta* „Meridian" hier ausgeschlossen ist.

[82] Vgl. Anm. 92!

[83] Die indischen Texte berichten in der Mehrzahl, daß der Bodhisattva gleich nach der Geburt von Göttern in Empfang genommen und in ein Gewand o. ä. eingehüllt wird, ehe er sich auf die Erde stellt; vgl. Windisch 126–127; Schlingloff 123–125, Szene 6. Eine der chines. Parallelen zum MAV überliefert ähnlich wie unser Text, s. Waldschmidt MAV, 90, Anm. 1.

[84] Die Geburt eines Bodhisattva ist einer der Gründe für ein Erdbeben; vgl. die Aufzählung der acht Ursachen für Erdbeben im *Mahāparinibbānasutta* (Dīgha Nikāya II, 107 bis 109; Übers. bei Franke Dīghanikāya, 208–209 und Windisch, Māra und Buddha, 73–74); weitere Angaben bei Windisch, op. cit., 60–63.

bis 14) Elapatra, Piṅgala, Pāṇḍu, Śaṅkha und die anderen Drachenkönige lassen Juwelen und Perlen (Hend.) mit Blumen (Hend) vermischt herabregnen. (14–15) Heil erflehend und Glückwünsche sprechend verehren sie den neugeborenen Bodhisattva. (15–19) Dann steht der verehrungswürdige Bodhisattva Maitreya auf der Erde, bedenkt (Hend.) den guten Nutzen (Hend.), den er seit maß- und zahllosen Asaṃkhyeya-Zeitaltern anderen bereitet hat, (19–22) und indem er von seinem Körper erneut goldfarbene Strahlen aussendet, blickt er wie der Kesarin-Löwe, der Herr der wilden Tiere, in alle vier Richtungen,[85] (23 bis 27) und indem er mit seinen gesegneten Füßen, die mit den *cakra*, *svastika* und *nandikāvarta*[86] genannten Zeichen (Hend.) geschmückt sind, in der Gangart von Löwen, Elefanten und Stieren die braune Erde beschreitet, geruht er, sieben Schritte zu gehen,[87] (27–29) und mit tiefer, melodischer, lieblicher, zarter Brahmā-Stimme die gesamten Trischilio-Chilio-

[11. Kapitel, Blatt 11]

(Vorderseite: 11 a)
(1–2) kosmen [widerhallen lassend] spricht er [so]: (2–4) „[Dies] ist [meine aller]-letzte Existenz. Mein erneutes Verweilen in einem Mutterleib wird es nicht mehr geben. (4–6) Es wird in meinem Herzen und meinem Sinn die mit der höchsten[88] Weisheit versehene Sonne geboren werden. (6–8) Ich werde der unvergleichliche Mönch[89] aller Lebewesen sein. (8–11) Ich werde das gute Gesetz (*saddharma*) lehren und unendlich viele Lebewesen von allen ihren Nöten erlösen. (11–13) Ich werde das Werk der Buddhas ganz und vollendet ausführen und in den Bereich des restlosen Nirvāṇa (*nirupadhiśeṣa-nirvāṇa-dhātu*)[90] eingehen." (13–16) Die Stimme des derartig verehrungswürdigen Bodhisattva wird in 100 Koṭis von *lokadhātu*-Welten[91] überall vernommen. (15–19) Aus die-

[85] Gleiches Bild in LV 84_{4-5}: *caturdiśaṃ avalokya siṃhāvalokitaṃ mahāpuruṣāvalokitaṃ vyavalokayati sma* „(der Bodhisattva) blickte in die vier Himmelsrichtungen und überschaute sie mit dem ‚Blick des Löwen', dem ‚Blick des Großen Mannes'".

[86] *čkr* ~skr. *cakra* „Rad"; *swstik* ~skr. *svastika* „Hakenkreuz"; *nantikawrt* ~skr. *nandikāvarta* (=*nandyāvarta*), ein bestimmtes Zeichen(s. u., Lit!). Zu diesen drei glückverheißenden Zeichen eines Mahāpuruṣa, insbesondere zum *nandyāvarta*-Symbol, vgl. von Hinüber, Das Nandyāvarta-Symbol (dazu s. Moeller, Das *Nandyāvarta*-Symbol?). Nur in Toch. B liegt, allerdings in anderem Textzusammenhang, die gleiche Reihenfolge der Zeichen vor: *cākkär svastik nandikāvart*; vgl. Sieg – Siegling Speisung, 279 (Text auch bei Thomas Sprachreste, 126–128, Nr. 107).

[87] Zu den berühmten „7 Schritten" des Bodhisattva vgl. Schlingloff 125–126, Szene 7; Waldschmidt MAV, 90, Vorgang 5d; Windisch 130–134.

[88] *alqïnču*, hier in der Bedeutung „letzt, höchst", vgl. UigWB 99a. Tekins Vermutung, es sei hier in **alqïnčusuz* zu emendieren (BT IX, 111, Anm. 79), ist hinfällig.

[89] Mit der Bezeichnung *dintar* „Mönch" (~skr. *bhikṣu*) wird hier betont, daß nur der buddhistische Mönch den wahren Weg zur Erlösung finden kann. Er hat deshalb unter den Menschen den höchsten Rang. Tekins Interpretation von *dintar* als „religiöser Führer" (BT IX, 111) ist somit gar nicht vonnöten.

[90] *qalïsïz nirvanlaγ uluš* ~skr. *nirupadhiśesa-nirvāṇa-dhātu* „Bereich des Nirvāṇa, das ohne Rest von Skandhas ist"; vgl. zu dieser Art von Nirvāṇa (~pā. *anupādisesa-nibbāna*) die kurze Darstellung sowie die Literaturhinweise bei Ebert Parinirvāṇa, 7–9.

[91] *lokadatu* ~skr. *lokadhātu* „Welt(all)"; vgl. Kirfel Kosmographie, 181: „Weltall im

sem Grunde werden Lebewesen, die in den drei höllischen Existenzformen[92] wiedergeboren wurden, alle frei und werden erlöst. (19–23) Und ferner, als sie jene Stimme vernehmen, sagen oben die Götter und unten die Menschen: „sādhu, sādhu!", legen ihre Hände zusammen, blicken zum Bodhisattva und sprechen so: (23–26) „Seht, seht, ihr guten Lebewesen! Wie sehr menschlich schön ist der [verehrungs]würdige Bodhisattva Maitreya, wie sehr menschlich liebenswürdig!" (27) Und ferner sprechen sie so: (27–30) „Strahlend wie von goldener Farbe, gleich einem aus einer Wolke hervorgekommenen Blitz, kam er aus dem Mutterleib heraus. (30–11 b_1) [Wie] der Kerasin-Löwen-

(Rückseite: 11 b)
(1–3) könig . . . mit seinem Auge blickte er genau [in die vier Himmelsrichtungen].[93] (3–5) Wie das Sternbild ‚Großer Bär'[94] machte er sieben Schritte und erstrahlte (Hend.) in goldenem Glanz. (5–7) Mit seiner melodischen, sanften Stimme ließ er alle Welten widerhallen." (7–12) Als sie diese derartigen Worte gesprochen haben, verneigen sich in tiefer (Hend.) Verehrung die oben im Himmel und unten auf der Erde befindlichen Götter und Menschen vor dem Bodhisattva Maitreya. (12–15) Dann nähert sich der Vater des Bodhisattva, der Purohita Brahmāyu, der wie berauscht (Hend.) durch die große Freude (Hend.) ist, (15–19) und der, weil ihm von den Götterkönigen, im Wunsche den Bodhisattva zu sehen, Teilnahme und Gelegenheit gewährt worden ist, gleichsam erschrocken (Hend.) scheint, dem Bodhisattva.[95] (19–22) Dann regnen kraft des Heils und Verdienstes der guten Taten des Bodhisattva fließende Wasser vom Himmel. (22–24) Ein Wasser ist warm, ein Wasser ist kalt. Mit diesem Wasser reinigen sie (Hend.) den Bodhisattva[96]. (24–26) Ständig dreht sich dabei über

buddhistischen' Sinne. Lokadhātu . . . bezeichnet die Welt mit all ihren Abteilungen". Vgl. auch La Vallée Poussin, Cosmogony, 137.

[92] *üč tamuluy özlär* „drei höllische Existenzformen". Hiermit werden die drei buddhistischen Höllensysteme bezeichnet: 1. Heiße Höllen (vgl. Feer, L'enfer indien, 191–198; Kirfel Kosmographie, 201–206), 2. Kalte Höllen (vgl. Kirfel, op. cit., 205; Thomas, State of the Dead, 831) und 3. Lokāntarika-Höllen (vgl. Kirfel, op. cit., 206–207), Anders, aber nicht überzeugend, Tekin, BT IX, 129, Anm. zu Taf. 47 r. 8–9. Weitere Literatur zu buddhistischen Höllenvorstellungen bei Laut Höllenkapitel. Das atü. *öz* für „Existenzform" ist selten (s. noch den Beleg in Beih. II, 63 r. 7 = Taf. 103 v. 9 (BT IX, 228; Parallele in MaitrHami, Kap. X, Blatt 1 a_{16}); gewöhnlich werden die Daseinsbereiche im Atü. mit *ažun* bezeichnet.

[93] Vgl. Anm. 85!

[94] *yitikän*, die Sternkonstellation Ursa Major, der ‚Große Bär/Wagen' ~skr. *saptarṣi* „sieben Ṛṣis". Der Vergleich des neugeborenen Bodhisattva mit diesem Sternbild liegt auch im *Buddhacarita* vor (Johnston Buddhacarita, part I, 2 [Canto I, Vers 14], Übers. op. cit., part II, 4), vgl. auch Windisch 135. Zur Bedeutung des Siebengestirns im Alten Indien vgl. Klaus Kosmologie, 157–158. Im Atü. ist dem ‚Großen Bären' – in anderem Zusammenhang – ein ganzes Sūtra, das *yitikän sudur*, gewidmet; vgl. TT VII, 48–52, Text Nr. 40, sowie BT XIII, Text 43.

[95] Vgl. Schlingloff 128, Szene 9: wie hier bemerkt wird, überliefert nur ein der Mūlasarvāstivādin-Tradition entstammender chines. Text, daß der Bodhisattva seinem Vater bereits im Geburts-Park präsentiert wird.

[96] Zu den divergierenden Überlieferungen der Reinigung des Bodhisattva vgl. Windisch 129–130; Schlingloff 127–128, Szene 8; Waldschmidt MAV, 91, Vorgang 5e. Das Bild der Waschung ist, in anderem Zusammenhang, im Atü. auch in BT XIII, Text 25.19–21 belegt.

seinem Kopf ein weißer Schirm. (26–29) Göttliche Lotosblumen, Kumuda-, Sumana-, Puṇḍarīka- und andere Blumen (Hend.) regnen, mit gutem Duft (Hend.) vermischt, herab.[97] (30) Die großen, mächtigen Götter, zu beiden

[11. Kapitel, Blatt 12]

(Vorderseite: 12a)
(1–2) [Seiten](?) . . . sich freuend (Hend.) . . . (2–4) Dann, indem der Purohita Brahmāyu mit beiden Händen Blumen und Blätter über den Bodhisattva streut, (4–8) fällt er auf beide Knie, legt seinen mit blauem Jaṭā-Haarknoten[98] geschmückten Kopf zu Füßen des Bodhisattva nieder und spricht folgendermaßen: (8–13) „Du ‚Sohn' genannter(?) Glücksgott (*śrī-deva*) bist sieben Schritte auf der Erde gewandelt (Hend.). Götter und Menschen haben sich gefreut. Bis zur ‚Gold-Erde' (*kāñcana-cakra*)[99] hat alles gebebt (Hend.). (13–16) Jetzt, mein Söhnchen, wenn Du für Dein Väterchen Liebe empfindest, tritt auf meinen Kopf![100] Alle meine Seelensitze[101] mögen sich freuen!" (16–21) Dann hüllt der über die 33 Götterländer (*trāyastriṃśa*) herrschende Gott Indra mit tiefer (Hend.) Verehrung den verehrungswürdigen Bodhisattva im *kāśi* genannten Gewand ein, hebt ihn von der Erde auf, (21–23) und (die Götter) lassen (Maitreya) in eine von dem Handwerker-Gott Viśvakarman gefertigte, juwelenbesetzte Sänfte[102] eintreten. (23–24) Auf verschiedene Weise bezeugen sie (ihm) tiefe Verehrung.

[97] Vgl. Windisch 131–136; Waldschmidt MAV, 93, Vorgang 5g.

[98] *čar* ~skr. *jaṭā*, geflochtener Haarschopf insbesondere śivaitischer Asketen, aber auch von Brahmanen; vgl. Liebert, Iconographic Dictionary, 111; Abb. bei Gupte Iconography, 23. Der Wanderweg dieses Wortes ins Atü. kann sowohl über das Sogdische als auch über das Tocharische gelaufen sein, geben diese Sprachen doch bisweilen skr. Zerebrale durch *r* wieder (vgl. Laut, Der frühe türkische Buddhismus, 91), vgl. aber toch. B *jaṭ* (TochGram, § 94). Das Wort ist im Atü. stets in der Form *čar* belegt, vgl. z. B. Uig III, 30_{20}: *uzun sačïn čar tügüp* „er hatte sein langes Haar zu einer Jaṭā zusammengeflochten".

[99] *altunluγ yir* ~skr. *kāñcanacakra* „Gold-Erde"; vgl. BHSD 176a. Vgl. Taf. 123 r. 3–4 (BT IX, 66): *kančanačakar altunluγ yir*.

[100] Hiermit soll wohl ein besonders tiefer Respekt zum Ausdruck gebracht werden; zu ähnlichen Wendungen im Türkischen vgl. Laut Höllenkapitel, 124_{22-23} und 130.

[101] *öz qonuq* „Seelensitz, Aufenthaltsort der Seele". Nach Ausweis der Texte Nr. 19–21 in TT VII, 32–33, kann der „Seelensitz" in einer Vielzahl von Körperteilen lokalisiert werden. Diese aus dem chines. Kulturraum stammende Vorstellung (vgl. die Bemerkungen von W. Eberhard in TT VII, 95–96) scheint im Atü. auch die Totalität der geistig-körperlichen Bestandteile des Menschen zu bezeichnen und könnte in unserem Text – und auch in BT XIII, Text 12.60 – etwa mit „Leib und Seele", d. h. „die gesamte Existenz" übersetzt werden. Den atü. Belegen, die in BT XIII, Text 12.60, Anm., aufgestellt werden, können u. E. noch zwei Belege der Sängimer Handschrift hinzugefügt werden: Taf. 68 v. 9 (BT IX, 182): *bï bïčγun öz qonuqïn sanča* „während (die Höllenherrscher) mit Messern (Hend.) in den Seelensitz (d. h. überall hin) stechen"; ähnlich Taf. 75 r. 16 (BT IX, 194); gegen Tekin, der an beiden Stellen *öz qonuq* mit „nächster, eigener Nachbar" übersetzt. Ein weiterer Beleg in Uig III, 83_1, ist teilweise zerstört, jedoch sicher zu *öz qon[uq]* (so schon F. W. K. Müller) zu ergänzen.

[102] *singäklik*, denom. Nomen <*singäk* „Gefäß", hier in der Bedeutung „Sänfte" ~skr. *śivikā*; vgl. Johnston Buddhacarita, part I, 10 [Canto 1, Vers 86], Übers. op. cit., part II, 18; Lévi Maitreya, 385_{42}. Vgl. auch Anm. 104!

(24–26) An dem Tag, an dem der Bodhisattva geboren wird, an ebendiesem Tag werden Söhne von 84000 Purohitas geboren, (27–30) und es werden, mit Sumanā an der Spitze, 84000 Töchter von 84000 bedeutenden, glücklichen Brahmanen geboren, (30–12b$_1$) 84000

(Rückseite: 12b)
(1–3) Elefanten, [84]000 Pferde und [84000] Kühe und Yaks werden geboren. (3–6) 84000 Schätze, die der Bodhisattva verbrauchen soll, erscheinen (ebenfalls)[103]. (6–9) Dann, am fünften Tag (nach der Geburt), bringen sie den Bodhisattva mit tiefer (Hend.) Verehrung in die Stadt Ketumatī.[104] (9–12) Als er das sieht, sagt am Himmel der Sumati genannte Gott Māra zu seinem jüngeren Bruder Subāhu folgendes:[105] (12–14) „Siehe, mein jüngerer Bruder! Mannigfaltig glücklich (Hend.) ist der Bodhisattva Maitreya. (14–16) Die vier Mahārāja-Götter umwandeln seine juwelenbesetzte Sänfte. (16–19) Auf der rechten und linken Seite gehen Brahmā, Indra und die anderen Götter, das Heil erflehend. (19–20) Die Vajrapāṇi-Götter[106] führen (den Zug) vorne an, wobei sie mit ihren Vajras spielen. (21–23) Der Gott Saṃtuṣita läßt an (Maitreyas) Kopf einen juwelenbesetzten Schirm sich drehen. Der *cakravartin*-König Śaṅkha verehrt (ihn). (23–26) Zusammen mit seinen Bägs vorne führend, Blumen, Laubwerk und schattenspendende Banner (Hend.) haltend, geht er vorne voran. (25–29) 84000 Purohitas, Ruhmes- und Glücks-Segenswünsche sprechend, legen ihre Hände zusammen und umwandeln (ihn). (29–13a$_1$) Seine Mutter, die [Frau] Brahmavatī, bewegt sich [in] einem juwelenbesetzten Wagen (*vimāna*), von ihren [Hofdamen]

[11. Kapitel, Blatt 13]

(Vorderseite: 13a)
(1–4) [umgeben], fort. Die Heere der göttlichen ... und der Menschen ziehen juwelenbesetzte Panzer an, breiten Banner und Fahnen aus und marschieren

[103] Vgl. Windisch, 147: „Bei ... den gleichzeitigen Geburten kann man wieder die allmähliche Steigerung ins Ungeheure beobachten". Vgl. auch Schlingloff 128–129, Szene 11. Bereits im 10. Kapitel der Hami-Handschrift wird auf diese gleichzeitigen Geburten hingewiesen (Blatt 8a$_{5-13}$).

[104] Vgl. Schlingloff 129–130, Szene 12; im Unterschied zu Maitr werden üblicherweise der Bodhisattva und seine Mutter gemeinsam zurückgebracht, so auch im *Maitreyavyākaraṇa* (Lévi Maitreya, 385$_{42}$).

[105] *sumati* ~skr. **sumati*; *subaxu* ~skr. **subāhu*, Namen zweier unbekannter ‚Māra-Götter'; zu den verschiedenen Manifestationen des Māra gl. BHSD 430b; weitere Lit. in Geng – Klimkeit – Laut, Herabstieg, 363, Anm. 10.

[106] *wčarpan tngrilär* „die Vajrapāṇi-Götter"; vgl. Schumann Bilderwelt, 204: „Von dem Blitze aussäenden vedischen Regen- und Gewittergott Indra leiten sich zwei namengleiche Wesenheiten des mahāyānistischen Pantheons ab: Der Transzendente *Bodhisattva* Vajrapāṇi, der zumeist als Begleiter des Buddha auftritt, und der zornige *Regengott* Vajrapāṇi. Der friedliche (śānta) Bodhisattva und der zornige (krodha) Regengott sind ... verschiedene Wesenheiten". Vorsichtiger ist Grönbold Mythologie, 485–487, der, unter Berücksichtigung von drei Entwicklungsstufen, darauf hinweist, daß die Gestalt des Vajrapāṇi „eines der schwierigsten Probleme buddh. Mythologie dar[stellt], zusammen mit den wohl aus ihm abgeleiteten Vajrasattva und Vajradhara" (op. cit., 485).

aus den vier Richtungen. (4–7) Oben im Himmel und unten auf der Erde hallen Musik, Gesang und der Klang von goldenen Trommeln wider. (7–8) Zwischendurch werden Stimmen gehört, die (die Formel) ‚Verehrung dem Buddha' aussprechen." (8–11) Dann spricht Subāhu so: „Jene zur Stadt (Hend.) Ketumatī gehörigen großen und kleinen Menschen, (12–16) die in freudigen (Hend.) Versammlungen (Hend.) in ihren Händen Blumen, . . . Juwelen, Türkise und Jade halten, steigen von ihren hohen Palästen (Hend.) herab und erweisen, indem sie sich vor dem Bodhisattva verneigen, tiefe Verehrung. (16–18) Einige von ihnen sitzen auf juwelenbedeckten Türmen und Palästen und streuen von oben Blumen auf den Bodhisattva herab. (18–23) Dann führen sie den Bodhisattva in die Stadt (Hend.) Ketumatī herein, bringen ihn auf einer goldenen Straße zum Hause des Brahmanen Brahmāyu, und sie, die Götter oben und die Menschen unten, erweisen ihm verschiedenartige, tiefe Verehrung." (23–26) Nach Vollendung des siebenten Tages gibt dann die Frau Brahmāvatī den Körper auf und geht ins Götterland (*devaloka*) ein.[107] (26–29) Dann versammelt der Purohita Brahmāyu seine von den Besten auserwählten (Hend.) 84000 [Hofbediensteten](?) und . . . dem Bodhisattva . . . Ursache . . . (30) . . . Dann sagen die Astrologen

(Rückseite: 13 b)
(1–5) und Deuter der Zeichen. . . als sie die Zeichen (*lakṣaṇa*) des [verehrungs]-würdigen Bodhisattva sehen, die zeigen, daß er die vorzüglichste Buddhawürde erlangen wird, folgendes zum Purohita Brahmāyu: (5–7) „Laßt einen sehr freudigen Sinn entstehen, weiser Lehrer! (7–10) Wie können wir Heil und Verdienst Eures Juwels von Sohn besser als Ihr verstehen? (10–14) Nun, seine mit den 32 Glücks-Zeichen (*lakṣaṇa*) und den 80 Arten von Nebenzeichen (*anuvyañjana*) ausgestattete Gestalt erscheint deutlich sichtbar. (14–16) Sein Heil und sein Verdienst übertreffen (Hend.) das der *cakravartin*-Könige. (16–17) Keinesfalls wird er in diesem Palast (Hend.) bleiben. (17–19) Sicherlich wird er Haus und Hof aufgeben und zweifellos die Buddhawürde erlangen.[108] (19–20) Er wird über die Länder, welche die vier wahren (Hend.) Gesetze besitzen, herrschen. (20–22) Er wird den dreiteiligen Saṃsāra bis zum jenseitigen Ufer durchqueren[109] und (dort) die ewige Freude genießen." (23–25) Als er diese Worte hört,

[107] Der Tod der Mutter eines Bodhisattva sieben Tage nach der Geburt wird in den Überlieferungen verschieden interpretiert: *Nidānakathā* (vgl. Windisch 118–119) und *Mahāvastu* (vgl. Übers. Jones I, 157; Paul, Frau im Buddhismus, 80, 87 (Anm. 9)) begründen den Tod damit, daß sich die Mutter eines künftigen Buddha nach dessen Geburt nicht mehr der weltlichen Liebe hingeben könne. Im *Lalitavistara* wird hingegen argumentiert, daß die Mutter die spätere Weltentsagung ihres Sohnes nicht zu ertragen vermöge (vgl. Waldschmidt Legende, 46; Beckh Buddhismus I, 35, Anm. 1).

[108] Vgl. Anm. 34!

[109] Z. 19–22: Mit ähnlichen Worten wird im 16. Kapitel von Maitr der Buddha Ratnaśikhin beschrieben; vgl. Taf. 159 v. 25–28 (BT IX, 136) = MaitrHami, Kap. XVI, Blatt 7a7–10 (Geng – Klimkeit, Das 16. Kapitel, 80, 101). *tört köni kirtü nomluγ uluš-lar* „Länder, die die vier wahren (Hend.) Gesetze besitzen": gemeint sind alle Länder, in denen man die „Vier Edlen Wahrheiten", d. h. die buddhistische Religion befolgt. *üč ängim sansar* „dreiteiliger Saṃsāra", Bezeichnung für die drei dem Saṃsāra unterworfenen Bereiche ‚Welt der Sinnlichkeit' (skr. *kāmāvacara*), ‚Welt der Form' (skr.

freut sich der Purohita Brahmāyu, gibt den Sterndeuter-Brahmanen viel (Hend.) Belohnung (Hend.) (26–28) und bereitet sieben mal sieben Tage[110] in großer Freude und großem Dank ... Wiege(?) ... den Neutag.[111] (28–30) Weil der Bodhisattva Maitreya in seinem Glück und Verdienst[112] so schön ist, daß man sich daran nicht sattsehen kann, der Frau[113] ...

[11. Kapitel, Blatt 14]

(Vorderseite: 14 a)
(1) ... wie ... ist er. (2–3) Wie Lotosblumen in der Herbstzeit schließt er überhaupt nicht seine Augen.[114] (3–5) Ungehindert (Hend.) sieht er Dinge, die sich auf einem Berg, einer Bergalm, oder in gemauerten Häusern befinden.[115] (5–6) Seine Stimme (Hend.) und sein Verhalten (Hend.) sind anmutig.[116] (6–8) Er hat tiefes (Hend.) und scharfes (Hend.) Wissen.[117] (8–11) Wie der weiße Vollmond nehmen seine Majestät (Hend.) und Schönheit (Hend.) von Tag zu Tag zu (Hend.).[118] (11–13) Wie eine Lotosblume im Wasser wächst er schnell (Hend.) heran und wird groß. (13–17) Eines Tages erkennt dann der Purohita Brahmāyu,

rūpāvacara) und ‚Welt der Formlosigkeit' (skr. *arūpāvacara*); vgl. Kirfel Kosmographie, 207. *ïntïn yoγuč* „jenseitiges Ufer", eines der im Buddhismus üblichen Bilder für das Nirvāṇa; vgl. Heiler, Religionen der Menschheit, 182.

110 *yiti yiti kün.* Oder übers. „genau sieben Tage" o. ä.?

111 Die Stelle ist leider zu zerstört, um eine treffende Übersetzung zuzulassen, insbes. das recht gut lesbare *bišik* „Wiege"(?) bleibt rätselhaft: sollte in <*a* >*bišik* ~skr. *abhiṣeka* „Weihe" (vgl. UigWB 36b–37a) zu emendieren sein? In den klassischen Hindu-Saṃskāras (etwa „Zeremonien") ist jedenfalls kein 7 oder 49 Tage dauerndes Fest nach der Geburt enthalten; vgl. Pandey, Hindu Saṁskāras. Zum „Neutag" (*yangï kün*) vgl. Einleitung.

112 Oder sollten hier, wie in Blatt 9b18–19, die 32 Lakṣaṇas gemeint sein? Vgl. Anm. 78!

113 Vgl. Waldschmidt MAV, 113, Vorgang 7a. Der teilweise zerstörte atü. Text ist wohl dahingehend zu ergänzen, daß der Bodhisattva, wie in einigen chines. Texten, mit einer goldenen Säule verglichen wird; vgl. Abegg Messiasglaube, 190. S. auch die Übers. aus dem Chines. bei Waldschmidt MAV, 114, Anm. 2: „Von vielen Leuten verehrt und geliebt, war er wie ein goldenes Bild, das eben vollendet worden ist. Männer und Frauen, die ihn gemeinsam genau betrachteten, fanden an seiner Betrachtung nicht Sättigung".

114 Vgl. Waldschmidt MAV, 115, Vorgang 7c: „Die Augen des Bodhisattva blinzeln nicht, wie die eines Gottes"; vgl. auch Abegg Messiasglaube, 174.

115 Vgl. Waldschmidt MAV, 115, Vorgang 7d: „Der Bodhisattva besitzt das himmlische Auge, mit dem er bei Tag und Nacht rundum eine Meile weit alles zu erblicken vermag". Diese Aussage bezieht sich ja auf den Bodhisattva Vipaśyin; die entsprechende Eigenschaft des Maitreya ist im *Anāgatavaṃsa* dagegen beträchtlich gesteigert: „mit seinem leiblichen Auge (*maṃsacakkhunā*) sieht er ungehindert Kleines und Großes im Umkreis von zwölf Yojanas" (Abegg Messiasglaube, 174; vgl. auch op. cit., 190).

116 Vgl. Waldschmidt MAV, 116, Vorgang 7e; Abegg Messiasglaube, 190: hier wird lediglich die Stimme des Bodhisattva als „wohlklingend" bzw. dem Mahābrahmā gleich beschrieben.

117 Vgl. Waldschmidt MAV, 116, Vorgang 7f: „Der Bodhisattva ist klug und trägt seinen Namen ‚der Weitsichtige' zu Recht".

118 Auch in einem von P. Zieme edierten Maitreya-Lobpreis wird – der hier noch im Tuṣita-Himmel weilende – Maitreya mit dem Vollmond verglichen: *toluntaqï ay tngri yangïnča toyunguzta toqïlïγ yrlïqarsiz* „geruht Ihr nach der Weise des Vollmondes in Eurer Schar schön zu sein" (BT XIII, Text 19.45–46).

daß der verehrungswürdige Bodhisattva imstande ist, die Schrift zu lernen, und sagt folgendes zum Bodhisattva:[119] (17–19) „Durch das Lernen aller Weisheit ist man einem Schriftgelehrten gleich. (19–21) Durch die Zuhilfenahme der Schriftzeichen[120] kann man die tiefsinnigen (Hend.) Deutungen kennen. (21–23) Die Weisheit der Weisen wird wegen der Schrift nicht zerstört (Hend.). (23–25) Welchem Menschen auch immer die Wissens-Tugend nötig ist: dieser Mensch muß die Schrift erlernen!" (25–28) Mit lächelndem Gesicht spricht der verehrungswürdige Bodhisattva folgendermaßen zu seinem Vater, dem Purohita Brahmāyu: (28–30) „Welche Schrift ist es denn, die man Deiner[121] Meinung nach lernen soll? Sind es die ‚Puṣkaras[ārī]' genannten Schriftzeichen, die man lernen soll,

(Rückseite: 14 b)
(1–4) oder die ‚*urukit*'(?)- . . . [oder die ‚Kiṃn]ara'-(?): oder die ‚Kharoṣṭhī'- oder die ‚*yoxin*'(?)-Schriftzeichen, oder ist es die ‚Brāhmī' genannte Schrift, die man Eurer Meinung nach lernen soll?[122] (4–5) Wie viele Arten von Schrift gibt es denn?" (5–8) Als er die Worte des Bodhisattva hört, ist der Purohita Brahmāyu beeindruckt (Hend.) und denkt folgendes: (8–9) „Was für herrliche (Hend.) Worte höre ich? (10–12) Seit unzähligen Jahren bin ich der konkurrenzlose Lehrer, der die Śāstra-Weisheit gelernt hat. (12–14) Ich empfange die Verehrung der Lehrer auf der ganzen Welt. (14–16) Doch habe ich die Namen dieser

[119] Im folgenden wird der berühmte Besuch des Bodhisattva in der Schreibschule geschildert; vgl. hierzu Thomas, Life of Buddha, 46–47; Schlingloff 133–134, Szene 17. Ungewöhnlich ist, daß Maitreya bei seinem eigenen Vater und nicht, wie alle anderen Bodhisattvas, bei einem außenstehenden Lehrer zur Schule geht. Zu anderen Besonderheiten der atü. Version des Schulbesuchs vgl. auch einige der folgenden Anmerkungen!

[120] *bitig užak* ~*užak bitig* „Schrift"; *užak* „Schriftzeichen". Bei den beiden Nominalgruppen liegt ein koordinierendes Syntagma vor, d. h. die Reihenfolge der Glieder ist umkehrbar (8 × *bitig užak*, 4 × *užak bitig*) und beide Glieder können Flexionssuffixe annehmen (14b$_{14-15}$: *užaklar bitiglär*; 15a$_{7-8}$: *bitiglär užaklar*; dagegen: 14b$_3$: *užak bitigig*; 14b$_{22-23}$: *bitig užaklar*; 15a$_1$(?), 15a$_2$: *užak bitiglär*). Nach Clauson ist *bitig* "a general word for anything written, 'inscription, book, letter, document', etc." (303a), und bezeichnet *už ak* (Clauson: *üjek*) "'written character, letter, syllable'. . . alphabet" (24a–b). Einer möglichen Übersetzung „Buchstaben (*užak*) und Zeichen (*bitig*)" (vgl. UigWB 54b) steht unser Textzusammenhang entgegen, der eine Übersetzung „Schrift" für beide Nominalgruppen angeraten sein läßt. Die Übersetzung „Schriftzeichen" für alleinstehendes *užak* ist unproblematisch.

[121] *sän* „Du" ist hier wohl Versehen für die sonstige, höfliche Anrede *siz* „Ihr" des Bodhisattva an seinen Vater.

[122] In der Überlieferung des *Lalitavistara* zählt der Bodhisattva an dieser Stelle 64 verschiedene Schriftarten auf (vgl. LV 125$_{19}$–126$_{11}$); vgl. auch in anderem Zusammenhang die Aufzählung von Schriften in MV 135$_{5-8}$ (Übers. bei Jones I, 107). Die im Atü. genannten sechs Schriften – der Name einer weiteren Schriftart in 14b$_1$ ist leider zerstört – haben z. T. ihre Parallele in LV: *puškaras*[*ari*] ~skr. *puṣkarasārī* (~LV 125$_{19}$); *urukit* (lies *oruhit* o. ä.?): Lesung und Sanskrit-Äquivalent bleiben unklar. [*kant*]*ari* ~skr. *kiṃnara* (~LV 126$_3$). Zur atü. Schreibung vgl. Laut, Der frühe türkische Buddhismus, 112–113. *karošti* ~skr. *kharoṣṭhī* (~LV 125$_{19}$). *yoxin* (lies *wusin* o. ä.?): Lesung und Sanskrit-Äquivalent bleiben unklar. *brxmi* ~skr. *brāhmī* (~LV 125$_{19}$).

derartigen Schriften überhaupt noch nicht gehört. Woher sollte ich sie dann kennen? (17) Jetzt will ich diese Dinge vom Bodhisattva erfragen!" (18–19) Dann spricht der Purohita Brahmāyu so zum Bodhisattva: (19–21) „Was mich betrifft, so habe ich alle Śāstras in den ‚Kharoṣṭhī' genannten Schriftzeichen gelernt und lehre (damit) andere. (22–23) Du, mein kleiner Meister, wie viele Schriften kennst Du?" (23–25) Dann ergreift der Bodhisattva, der (noch) jung und klein ist, mit seiner mit einer Netzhaut versehenen Hand ein goldenes Blatt Papier: (26–27) hat er einen Buchstaben geschrieben, so sind (gleich) hundert Buchstaben geschrieben. (27–29) Hat er mit seinem Schreibrohr eine Linie nach unten gezogen, so zeichnet er eine Linie von 1000 Buchstaben(?). (29–30) Dieses Papier [gibt er] seinem Vater und spricht so: „Diese [derartigen]

[11. Kapitel, Blatt 15]

(Vorderseite: 15a)
(1–2) [Schriften] sind die [von Menschen?] verfertigten und geschaffenen (Hend.) Schriften. (3–5) Weil wir die Worte durch die für das Nirvāṇa geeigneten Deutungen erhellten (Hend.)(?), zählen (diese Schriften) nicht zu den (für das Lehren geeigneten) Schriftzeichen." [123] (5–6) Beeindruckt (Hend.) spricht der Brahmane Brahmāyu folgendes: (7–10) „Wenn diese derartigen Schriften nicht zu den (für das Lehren geeigneten) Schriftzeichen zählen, welche Schriftzeichen sind es denn dann, die zu den (für das Lehren geeigneten) Schriftzeichen zählen?" (10–14) Dann schreibt der Bodhisattva auf einem zweiten Blatt 64 ‚Brāhmī' genannte Schriftzeichen,[124] gibt sie seinem Vater und spricht folgendes: (14–16) „Was diese Schrift betrifft, so ist sie gut und leicht zum Lehren aller Sūtras. Deshalb zählt diese zu den (für das Lehren geeigneten) Schriftzeichen." (17–18) Dann betrachtet der Purohita Brahmāyu die Schriftzeichen und spricht so: (18–20) „Diese sind von hohem Rang! Sie ähneln (den bekannten) Schriftzeichen. Aber diese Schriftzeichen gibt es auf der gegenwärtigen Welt nicht." (21–23) Dann steht Gott Brahmā am Himmel, legt seine Hände zusammen und spricht folgendermaßen: (23–25) „Höret her, Brahmāyu! Von allen Schriftzeichen sind diese Schriftzeichen die gesegnetsten. (25–27) Dies sind die gesegneten Schriftzeichen, die die Buddhas, die so zahllos wie die Sandkörner im Gangesstrom sind, mit eigener Hand geschrieben haben. (27–30) Und auch die Lehren (Hend.) der früheren Buddhas sind alle mit diesen Schriftzeichen geschrieben worden. (30–15b$_1$) Und auch die Dharma-Schätze der künftigen Buddhas

(Rückseite: 15b)
(2) werden mit diesen Schriftzeichen geschrieben werden." (2–3) Dann spricht der Purohita Brahmāyu so: (4–5) „Wenn es so ist, was ist der Name dieser Schriftzeichen?" (5–7) Dann sprechen die zehntausenden am Himmel stehenden

[123] *užak saninga kir-* „zu den (für das Lehren geeigneten) Schriftzeichen zählen"; übers. so?
[124] Ein Brāhmī-Alphabet mit 64 Buchstaben ist nicht bekannt; an unserer Stelle ist wohl von einer Reminiszenz an die bei Aufzählungen im Indischen häufig verwendete Zahl 64 auszugehen (vgl. etwa Anm. 122).

Götter so: (7–9) „‚Brahmā‘ ist der Name der völlig weisen Buddhas. (8–11) ‚Brahma‘ ist der Name des ruhigen (Hend.) Nirvāṇa.[125] (11–12) Und ferner, durch das Befolgen der ‚Brahma‘ genannten guten Tat (*brahmacarya*) entsteht Sittsamkeit. (13–14) Und außerdem ist Gott Brahmā selbst Zeuge für diese Schriftzeichen geworden. (14–15) Deshalb ist der Name dieser Schriftzeichen ‚Brāhmī‘“. (15–18) Als er das hört, spricht der Purohita Brahmāyu beeindruckt (Hend.) folgendermaßen: „Wo waren diese Schriftzeichen füher?“ (18–19) Dann spricht Gott Brahmā so: (19–23) „Solange die Disziplin der Buddhas besteht, solange werden diese Schriftzeichen auf Erden bestehen. Wenn die Disziplin der Buddhas untergeht, werden auch diese Schriftzeichen verschwinden.“ (23–24) Dann schaut der Purohita Brahmāyu den Bodhisattva an und spricht so: (24–26) „Mein Herr, mein Gott, von wem hast Du diese Schriftzeichen gelernt?“ (26–27) Darauf sagt der Bodhisattva so: „Höre, mein Herr Vater! (27–30) Ratnaśikhin, Dipaṃkara, Kṣemaṃkara, Prabhaṃkara, Vipaśyin, Śākyamuni[126] und die anderen zehntausenden von Buddhas haben diese Brāhmī-Schriftzeichen ...

[11. Kapitel, Blatt 16]

(Vorderseite: 16a)
(1–3) ... und ebendiese ... Schrift haben sie zahllosen zehntausenden von Wesen gepredigt. Von jenen habe ich gelernt, diese Schriftzeichen zu schreiben.“ (4–5) Als er das hört, erhebt sich der Purohita Brahmāyu mit tiefer Verehrung (Hend.) von seinem Sitz, (5–7) versammelt alle seine 84000 Schüler, (7–10) legt seine Handflächen zusammen und spricht so zum verehrungswürdigen Bodhisattva Maitreya: (10–11) „Du bist würdig, Lehrer der Lehrer und Vater (Hend.) der Väter (Hend.) zu sein![127] (12–14) Es gibt keinen die Schriftzeichen kennenden Menschen, der mit Dir vergleichbar wäre, ein Lehrer für alle die Schriftzeichen kennenden Lehrer auf der Welt zu sein. (14–16) Deshalb vertraue ich Dir jetzt meine 84000 Schüler an. (17–18) Lehre diese die Schriftzeichen, damit sie aus diesem Grunde anderen zugute kommen!“ (18–23) Dann wird der verehrungswürdige Bodhisattva Maitreya zum Lehrer der Lehrer und lehrt 84000 Schüler die neu erschienenen Brāhmī-Schriftzeichen und andere Wissen(sgebiete).[128] (23–27) Und ferner lernt (Hend.) er selber die seit unzähligen Kalpas gelehrten Tugenden ‚Rechnen‘ (*gaṇanā*), ‚Aufzählung‘ (*saṃkhyā*), ‚Ringkampf‘ (*sālambha*), ‚Zeichensprache‘ (*mudrā*), ‚Kenntnis der Gründe‘ (*hetuvidyā*), ‚Wissenschaft des Bogenschießens‘ (*dhanurveda*) und andere mehr. (27–30) Des weiteren legt er ‚Astrologie‘ (*jyotiṣa*), ‚Würfelwerfen‘ (*akṣakrīḍā*) ‚Gramma-

[125] Vgl. Oldenberg Buddha, 299 und 440 (Anm. 80).

[126] Die Reihenfolge in der Aufzählung dieser „Vorzeitbuddhas“ (vgl. Schumann Bilderwelt, 81–85) ist u. W. sonst nicht belegt, vgl. BHSD sub vocibus (s. u.). *ratnašiki* ~skr. *ratnaśikhin* (BHSD 452a), *dipankar* ~skr. *dīpaṃkara* (BHSD 265a), *kšmankar* ~skr. *kṣemaṃkara* (BHSD 201b), *prbankar* ~skr. *prabhaṃkara* (BHSD 382a), *wiṗasi* ~skr. *vipaśyin* (BHSD 491b), *šakimuni* ~skr. *śākyamuni* (BHSD 525a).

[127] Zum „Vatergedanken“ im atü. Buddhismus vgl. Klimkeit, Buddha als Vater.

[128] Im skr. *Maitreyavyākaraṇa* heißt es, daß Maitreya die ihn umgebenden 40000 Personen die „Formeln“ (skr. *mantra*) lehrt (Lévy Maitreya, 386_{50}). Von einer Lehrertätigkeit anderer Bodhisattvas ist u. W. nichts überliefert.

tik' (*vyākṛti*), ‚Metrik' (*chandoviciti*)[129] und andere Śāstras[130] dem Brahmāyu, dem Agraśiva(?)[131] und den übrigen . . . Brahmanen und Gelehrten

(Rückseite: 16 b)
(1) . . . (2) ausführlich dar. (2–5) Aus diesem Grunde verehren die 18 Koṭis der von Haus und Hof aufgebrochenen Mönche und weisen Brahmanen alle den Bodhisattva als Lehrer. (5–7) [Durch sein Wissen] um alle (Hend.) geschickten Mittel (*upāya-kauśalya*)[132] . . . ist er ein . . . einzigartiger Lehrer. (7–11) Er ist der Lehrer des Gottes Brahmā und der übrigen Götter-Weisen wie auch des Purohita Brahmāyu und der übrigen menschlichen Weisen. (11–13) Sein Ruhm (Hend.) und seine Weisheit nehmen zu, und alle Menschen umwandeln ihn. (13–16) Und eines Tages geruht der *cakravartin*-König Śaṅkha selbst mit seiner gesegneten Gefolgschaft den Purohita Brahmāyu zu sehen. (16–17) Die Herrscher und Könige haben (nämlich) folgende Gesetze: (17–19) Zu je einer Zeit sammeln sie Güter (Hend.), Gold und Silber in Schatzhäusern, (19–21) zu je einer Zeit erfreuen sie sich mit Frauen (Hend.) an den weltlichen Freuden der Liebe. (21–22) Einige Zeit (aber) verrichten sie verdienstliche guten Taten. (22–25) In der Zeit des Ansammelns von Heil und Verdienst gehen weise Menschen sicherlich in tiefer Verehrung nahe zu den Menschen, welche um das Gute wissen, und fragen (Hend.): (26–28) „Wenn man wie handelt, ist es gut? Wenn

[129] Diese Aufzählung der „Tugenden" (*ärdäm*) ist den in einer Vielzahl von indischen Texten überlieferten „Kunstfertigkeiten" oder „Wissenschaften" (skr. *kalā*) zuzuordnen; vgl. hierzu Venkatasubbiah, The Kalās (im folgenden: Kalās). Von den verschiedenen indischen Überlieferungen haben wir die des *Lalitavistara* zum Vergleich herangezogen, wo, in ähnlichem Textzusammenhang, die Kalās des späteren Śākyamuni Buddha aufgezählt werden. Im Atü. liegt mit der Erwähnung von 10 Kalās nur eine kleine Auswahl der 86 im *Lalitavistara* genannten „Kunstfertigkeiten" vor (vgl. Kalās 18–25): *san* ~skr. *gaṇanā* „Rechnen" (~LV 156_9; vgl. Kalās, 18–19, Nr. 3); *saqïš* ~skr. *saṃkhyā* „(mathemat.) Aufzählung" (~LV 156_9; vgl. Kalās, loc. cit.); *urmaq* ~skr. *sālambha* „Ringkampf" (~LV 156_9; vgl. Kalās, loc. cit.); *tamγa* ~skr. *mudrā* „Zeichensprache" (~LV 156_9; vgl. Kalās, 18: ". . . figures formed by the hand . . . or by the fingers of the hand. They are said to possess much occult power . . .". Eine ausführliche Diskussion des Terminus bei Gonda Mudrā); *uγrïn bilmäk* ~skr. *hetuvidyā* „Kenntnis der Gründe" (~LV 156_{21}; vgl. Kalās, 24, Nr. 80: "The Nyāya philosophy"); *danurwit* ~skr. *dhanurveda* „Wissenschaft des Bogenschießens" (~LV 156_{10}; vgl. Kalās, 18–19, Nr. 3); *yultuz körüm bilmäk* ~skr. *jyotiṣa* „Astrologie" (~LV 156_{20}; vgl. Kalās, 23, Nr. 69); *ïrq sačmaq* ~skr. *akṣakrīḍa* „Würfelwerfen" (~LV 156_{14}; vgl. Kalās, 21, Nr. 29; zum Würfelspiel im Alten Indien, das sowohl unterhaltende als auch Orakel-Funktion hatte, s. Lüders, Würfelspiel); *uγakirt* ~skr. *vyākṛti* „Grammatik" (die übliche skr. Bezeichnung für „Grammatik" ist *vyākaraṇa* (so auch LV 156_{19}; vgl. Kalās, 23, Nr. 64), doch sind promiscue Verwendungen von *-ana-* und *-ti-*Ableitungen im Skr. durchaus üblich und sind auch ins Tochar. übernommen worden. Unser atü. Terminus darf nicht mit skr. *vyākṛti* „Prophezeiung", einer Gattung der buddhistischen Literatur, verwechselt werden); *č(a)ntovičiti* ~skr. *chandoviciti* „Metrik" (in LV 156_{19} bedeutungsgleiches *chandasvinī*; vgl. Kalās, 23, Nr. 67).

[130] *šasatar* ~skr. *śāstra*, hier in der Bedeutung „Lehre, Unterweisung" (vgl. MW 1069 a).

[131] *agrašiwi* ~skr. **agraśiva*(?), Name eines unbekannten Brahmanen.

[132] *uzanmaq al altay* ~skr. *upāyakauśalya* „geschicktes Mittel (eines Bodhisattva zur Rettung der Wesen)." Zu Belegen im Atü. vgl. UigWb 83 b–84 b, zum Terminus im buddhistischen Kontext s. Pye, Skilful Means.

man was tut, ist es schlecht? In welcher Weise nehmen die guten Gesetze zu?"[133] Deshalb [gehen] (Śaṅkha und seine Gefolgschaft?) zu . . . jenem Ort . . . nahe zu . . . der Purohita Brahmāyu . . .

Konkordanz[134]

(Blatt 1 und 2 der Hami-Handschrift fehlen)

MaitrHami	$3a_1$–$4b_{16}$
MaitrHami	$4b_{17-30}$ Par.: Blatt 5 r.: Taf. 35 v. 1–16 (BT IX, S. 106)
BT IX, S. 106–107	Blatt 5 r.: Taf. 35 v. 16–28[135] (Lücke von ca. 3 Zeilen)
BT IX, S. 105–106	Blatt 5 v.: Taf. 35 r. 1–27[136] (Lücke von ca. 3 Zeilen)
BT IX, S. 108	°Blatt 6 r.: Taf. 143 v. 1–10 (Lücke von ca. 9 Zeilen)
MaitrHami	$6a_{1-6}$
MaitrHami	$6a_{7-11}$ Par.: °Blatt 6 r.: Taf. 119 r. 12–16 (BT IX, S. 57)
MaitrHami	$6a_{12-19}$ Par.: °Blatt 6 v. : Taf. 143 r. 1–10 (BT IX, S. 108)
MaitrHami	$6a_{19-29}$ (Lücke von ca. 2 Zeilen)
MaitrHami	$6b_{1-4}$
MaitrHami	$6b_{5-11}$ Par.: °Blatt 6 v.: Taf. 119 v. 12–17 (BT IX, S. 57)
MaitrHami	$6b_{12-29}$ (Lücke von ca. 2 Zeilen)
MaitrHami	$7a_1$–$7b_{29}$ (Lücke von ca. 2 Zeilen)
BT IX, S. 108–109	°Blatt 8 r.: Taf. 37 r. 1–7

[133] Vgl. zum Bild der „ratsuchenden Könige" insbesondere die berühmte Befragung des Śākyamuni Buddha durch den König Ajātaśatru im *Sāmaññaphalasutta* des *Dīghanikāya* (I, 47–48). Dieser König suchte den Buddha bei Rājagṛha auf und legte ihm Fragen über die Vergeltung der Taten vor: s. die leicht zugängliche Übers. bei Mylius, Vier Edle Wahrheiten, 57–92.

[134] Zum Aufbau der Konkordanz vgl. Laut, Der frühe türkische Buddhismus, 165–166, und Geng – Klimkeit – Laut, Herabstieg, 373–374.

[135] Die Zeilen 20–28 sind heute verloren und beruhen auf einer alten Transkription R. R. Arats (vgl. Beih. II, 80); die Zuordnung ist jedoch nicht gesichert.

[136] Die Zeilen 19–27 sind heute verloren: vgl. Anm. 135!

BT IX, S. 109	°Blatt 8 r.: Taf. 37 r. 7–10 Par.: MaitrHami, $8a_{2-5}$
MaitrHami	$8a_{5-25}$ (Lücke von ca. 2 Zeilen)
BT IX, S. 109	°Blatt 8 v.: Taf. 37 v. 2–7
BT IX, S. 109	°Blatt 8 v.: Taf. 37 v. 7–11 Par.: MaitrHami, $8b_{1-7}$
MaitrHami	$8b_{7}$–$10a_{30}$
BT IX, S. 110	Blatt 11 r.: Taf. 145 v. 1–30 Par.: MaitrHami, $10b_{1-27}$
BT IX, S. 111	Blatt 11 v.: Taf. 145 v. 1–31 Par.: MaitrHami, $10b_{27}$–$11a_{27}$
MaitrHami	$11a_{27}$–$12a_{28}$
MaitrHami	$12a_{29}$–$12b_{16}$ Par.: Blatt 13 r.: Taf. 36 v. 1–17 (BT IX, S. 107–108)
MaitrHami	$12b_{16-29}$
MaitrHami	$12b_{30}$–$13a_{13}$ Par.: Blatt 13 v.: Taf. 36 r. 1–16 (BT IX, S. 107)
MaitrHami	$13a_{13}$–$16b_{30}$ (Lücke von ca. 1–2 Blättern)
BT IX, S. 111–113	°Blatt 18(?) r./v.: Taf. 38 r. 1–v. 30
	Ende des Kapitels

Bibliographie und Siglen[137]

Arat, R. R., Eski Türk Şiiri, Ankara ²1986.

Beal, S., The Fo-sho-hing-tsan-king, A Life of Buddha by Asvaghosha Bodhisattva, Oxford 1883 (Sacred Books of the East 19).

–, The Romantic Legend of Sâkya Buddha, London 1875.

Beih. I, II: A. von Gabain, Maitrisimit, Beiheft I und II.

Bollée, W., Zur Typologie der Träume und ihrer Deutung in der älteren indischen Literatur, in: Studien zur Indologie und Iranistik 10 [1984], 169–186.

BT III: S. Tezcan, Das uigurische Insadi-Sūtra.

BT V: P. Zieme, Manichäisch-türkische Texte.

BT XIII: P. Zieme, Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren.

Buddhacarita (skr.) s. E. H. Johnston: Buddhacarita (chin.) s. S. Beal, The Fo-sho-hing-tsan-king; (tib.) s. F. Weller, Das Leben des Buddha.

The Digha Nikāya. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. I, Reprint London 1949. Vol. II, Reprint London 1947.

The Divyāvadāna. A Collection of Early Buddhist Legends . . . Ed. . . . by E. B. Cowell and R. A. Neil. Cambridge 1886.

[137] Für hier fehlende Titel bzw. Siglen s. Bibliographie bzw. Abkürzungsverzeichnis in Geng – Klimkeit, Zusammentreffen, sowie in Geng – Klimkeit – Laut, Herabstieg; vgl. oben, 315, vor Anm. 1.

Ebert, J., Parinirvāṇa, Untersuchungen zur ikonographischen Entwicklung von den indischen Anfängen bis nach China, Stuttgart 1985 (Publikationen der Abteilung Kunsthistorisches Institut der Universität Köln 5).

ERE: Encyclopaedia of Religion and Ethics.

Feer, L., L'enfer indien. I: Bouddhisme, in: Journal Asiatique Ser. 8, 20 [1892], 185–232.

Franke, R. O., Dīghanikāya, Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons, In Auswahl übersetzt, Göttingen – Leipzig 1913 (Quellen der Religionsgeschichte 4).

Gnoli, R., (Hrsg.), with the Assistance of T. Venkatacharya, The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin, Part I, Roma 1977 (Istituto Italiano per il medio et estremo oriente. Serie orientale Roma 49, 1).

Gonda, J., Mudrā, in: Ex orbe religionum, Studia Geo Widengren . . . Bd. 2, Leiden 1972, 21–31 (Studies in the History of Religions. Supplements to *Numen* 22).

Grönbold, G., Die Mythologie des indischen Buddhismus, in: H. W. Haussig (Hrsg.), Götter und Mythen des indischen Subkontinents. Stuttgart 1984, 285–508 (Wörterbuch der Mythologie, 1. Abt.: Die alten Kulturvölker 5).

Gupte, R. S., Iconography of the Hindus, Buddhists and Jains. Bombay 1972.

Hara, M., A Note on the Buddha's Birth Story, in: Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte. Louvain-la-Neuve 1980, 143–157 (Publications de l'institut orientaliste de Louvain 23).

Heiler, F., Die Religionen der Menschheit, Neu hrsg. von K. Goldammer. Stuttgart [3]1980.

Heinrichs, A., Thou Shalt not Kill a Tree: Greek, Manichaean and Indian Tales, in: Bulletin of the American Society of Papyrologists 16 [1979], 85–108.

Hinüber, O. v., Das Nandyāvarta-Symbol, in: ZDMG, Suppl. II [1974], 356–365.

Johnston, E. H., Aśvaghoṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha. Complete Sanskrit Text with English Translation. Cantos I to XIV translated from the Original Sanskrit supplemented by the Tibetan Version together with an introduction and notes by E. H. Johnston, Reprint Delhi 1978.

Jones, J. J., The Mahāvastu. Vol. I. Translated from the Buddhist Sanskrit . . . London 1949 (Sacred Books of the Buddhists 16).

Kara, G., und P. Zieme, Die uigurische Übersetzung des apokryphen Sūtras "Fo ding xin da tuo luo ni", in: AoF 13 [1986], 318–376.

Kirfel, W., Zahlen- und Farbsymbole, in: Saeculum 12 [1961], 237–247.

Klaus, K., Die altindische Kosmologie, Nach den Brāhmaṇas dargestellt. Bonn 1986 (Indica et Tibetica 9).

Klimkeit, H.-J., Buddha als Vater, in: H. Wadenfels und Th. Immoos (Hrsgg.), Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ . . . Mainz 1985, 235–259.

–, Die Welt als Wirklichkeit und Gleichnis im Buddhismus Zentralasiens, in: R. Ritsema (Hrsg.), Die Schönheit der Dinge, Frankfurt 1986, 83–126 (Eranos 1984, Jahrbuch 53.)

Kudara, K., und P. Zieme, Guanwuliangshoujing in Uigur, Kyoto 1985.

Lalita Vistara, Leben und Lehre des Çākya-Buddha, Textausgabe mit Varianten-, Metren- und Wörterverzeichnis von Dr. S. Lefman. 1. Teil: Text. Halle 1902.

Lamotte, É., Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka. Reprint Louvain-la-Neuve 1976 (Publications de l'institut orientaliste de Louvain 14).

The Lankavatara Sutra, A Mahayana Text, Translated for the first time from the original Sanskrit by D. T. Suzuki. Reprint London 1968.

Laut, J. P., Zwei Fragmente eines Höllenkapitels der uigurischen Daśakarmapathāvadānamālā, in: UAJb NF 4 [1984], 118–133.

La Vallée Poussin, L. de, Cosmogony and Cosmology (Buddhist), in: ERE 4 [1911], 129 bis 138.

Le Coq, A. v., Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, III. Neudruck Graz 1974.

–, Türkische Manichaica aus Chotscho II, Berlin 1919. (APAW. Phil.-hist. Kl. 1919, 3).

Liebert, G., Iconographic Dictionary of the Indian Religions, Hinduism – Buddhism – Jainism, Leiden 1976 (Studies in South Asian Culture 5).

Lüders, H., Das Würfelspiel im alten Indien, in: Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften von H. Lüders. Festgabe zum 70. Geburtstag ... Göttingen 1940, 106–175.
LV: Lalitavistara (ed. Lefman)
Le Mahāvastu. Texte sanscrit publié ... par É. Senart. Tome I. Paris 1882. (Société Asiatique. Collection d'ouvrages orientaux. Seconde série).
Maitr: Maitrisimit (Textbestand unter Einbeziehung aller Mss.).
MAV: E. Waldschmidt, Das Mahāvadānasūtra.
Moeller, V., Das *Nandyāvarta*-Symbol?, in: ZDMG 129 [1979], 149–154.
MV: Mahāvastu (ed. Senart).
Mylius, K., Die Vier Edlen Wahrheiten, Texte des ursprünglichen Buddhismus, Hrsg. von K. Mylius, Leipzig [2]1985.
Oldenberg, H., Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Hrsg. von H. v. Glasenapp. Stuttgart [13]1959.
PaliDict: T. W. R. Davids W. Stede, Pali-English Dictionary, Reprint Delhi 1975.
Pandey, R. B., Hindu Saṁskāras, A Socio-religious Study of the Hindu Sacraments, Banaras 1949.
Paul, D. Y., Die Frau im Buddhismus, Das Bild des Weiblichen in Geschichten und Legenden, Hamburg 1981.
Pfandt, D., Mahāyāna Texts Translated Into Western Languages, A Bibliographical Guide. ... Revised Edition with Supplement, Köln 1986.
Pye, M., Skilful Means, A Concept in Mahayana Buddhism, London 1978.
–, The Buddha, London 1979.
Rachmati, G. R. [d. i. R. R. Arat], Türkische Turfan-Texte VII, Berlin 1937 (APAW, Phil.-hist. Kl., 1936, 12).
Rockhill, W. W., The Life of the Buddha and the Early History of his Order, Derived from Tibetan Works in the bkah-hgyur and bstan-hgyur, Reprint San Francisco 1976.
Röhrborn, K., Ein Glückwunsch für den Kaiser Toγon Temür, Ein Beitrag zur Metaphorik des Türkischen, in: Scholia, Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde, Festschrift A. v. Gabain, Wiesbaden 1981, 123–129 (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 14).
–, Syntaktisches Verhalten der indischen Fremdwörter im Alttürkischen, in: K. Röhrborn und W. Veenker (Hrsgg.), Sprachen des Buddhismus in Zentralasien ... Wiesbaden 1983, 103–112 (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 16).
Roth, G., The Woman and Tree Motif, *Śālabhañjikā-Ḍālamālikā* in Prakrit and Sanskrit Texts with special reference to Śilpaśāstras including notes on *Dohada*, in: H. Bechert und P. Kieffer-Pülz (Hrsgg.), Indian Studies (Selected Papers). By Gustav Roth, Published at the occasion of his 70. Birthday. Delhi 1986, 19–44 und Abb. I–VI.
–, The Birth of a Saviour Related in Buddhist, Christian, Islamic and Jaina Traditions, in: H. Bechert und P. Kieffer-Pülz (Hrsgg.), Indian Studies ..., 351–365 und Abb. XV–XXV.
Schlingloff, D., Erzählung und Bild, Die Darstellungsformen von Handlungsabläufen in der europäischen und altindischen Kunst, in: Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 3 [1981], 87–213.
–, Ein Zyklus des Buddhalebens in Ajanta, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 27 [1983], 113–148.
Schumann, H. W., Buddhistische Bilderwelt, Ein ikonographisches Handbuch des Mahāyāna- und Tantrayāna-Buddhismus, Köln 1986.
Seckel, D., Buddhistische Kunst Ostasiens, Stuttgart 1957.
Sieg, E. und W. Siegling, Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung, Nach einem in Turfan gefundenen Handschriftenblatt in der B-Mundart des Tocharischen, in: Asia Major 2 [1925], 277–283.
Sieg, E., W. Siegling und W. Schulze, Tocharische Grammatik, Göttingen 1931.
Taf.: Tafel (der MaitrMss. aus Sängim und Murtuk); s. A. v. Gabain, Maitrisimit I und II sowie BT IX.
Thomas, E. J., The Life of Buddha as Legend and History, Reprint London 1952.
–, State of the Dead (Buddhist), in: ERE 11 [1920], 829–833.
–, Sun, Moon and Stars (Buddhist), in: ERE 12 [1921], 71–73.

Thomas, W., Tocharische Sprachreste, Sprache B. Teil I: Die Texte. Band 1. Fragmente Nr. 1–116 der Berliner Sammlung. Hrsg. von E. Sieg † und W. Siegling †, neubearbeitet und mit einem Kommentar nebst Register versehen von W. Thomas. Göttingen 1983 (Abhandlungen der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3, 133).
TochGram: Sieg Siegling Schulze, Tocharische Grammatik.
TT VII: G. R. Rachmati, Türkische Turfan-Texte VII.
Uig III. F. W. K. Müller, Uigurica III.
Venkatasubbiah, A., The Kalās, Madras 1911 (Inaugural Dissertation presented to the Philosophical Faculty of the University of Bern 1910).
Weller, F., Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa, Tibetisch und Deutsch, 2 Bde. Leipzig 1926–1928 (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. 2. Reihe, Heft 3 und 8).
Windisch, E., Māra und Buddha, Leipzig 1895 (Abhandlungen der phil.-hist. Cl. der Königl. Sächs. Ges. der Wissenschaften. 15, 4).
–, Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, Leipzig 1908 (Abhandlungen der phil.-hist. Kl. der Königl. Sächs. Ges. der Wissenschaften. 26, 2).
Yük.: Yükünč „Einleitung" (von MaitrHami, s. Geng – Klimkeit, Zusammentreffen).
Z.: Zeile

PLATE

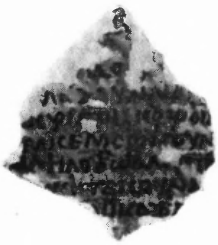
FRAGMENT

i

FRAGMENT B

i

ii



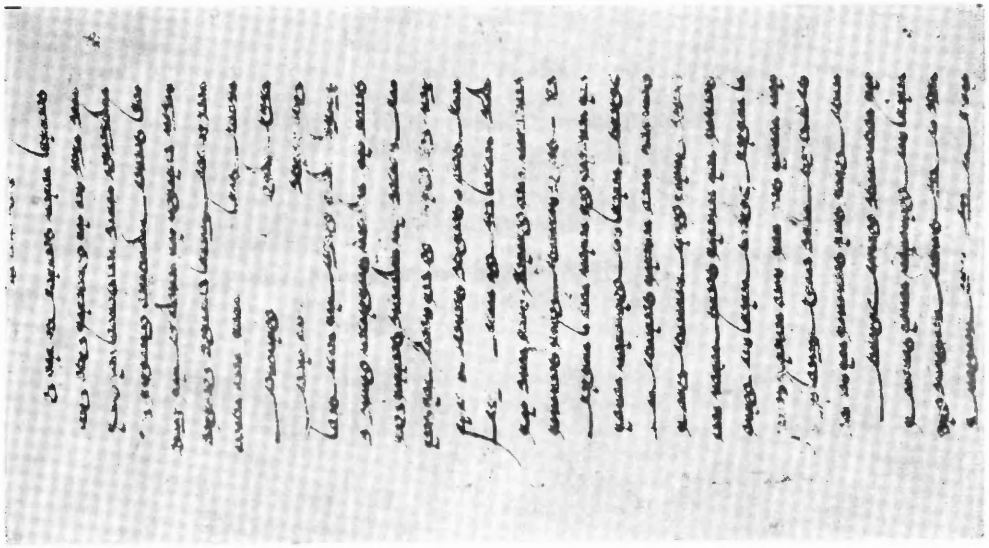


Abb. 1 Blatt 3a

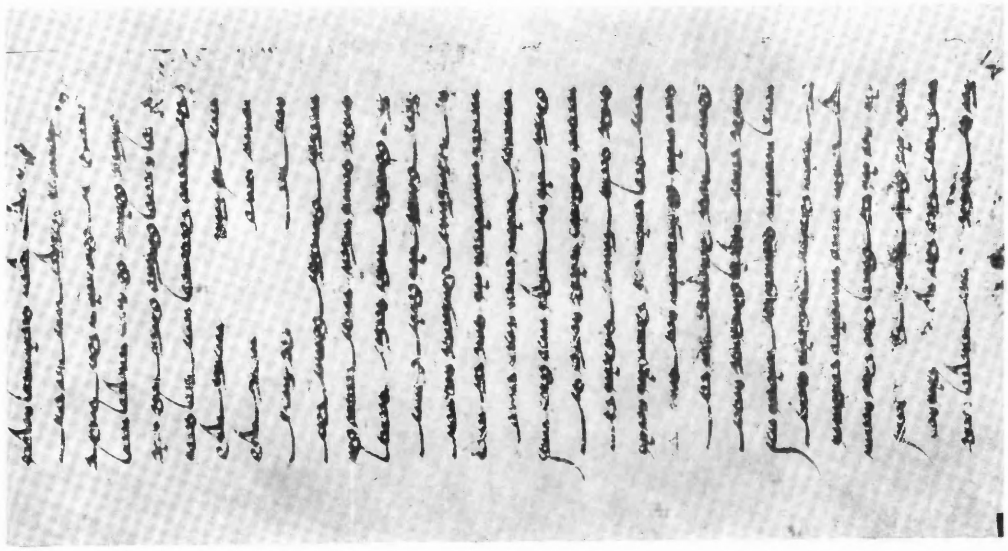


Abb. 2 Blatt 3b

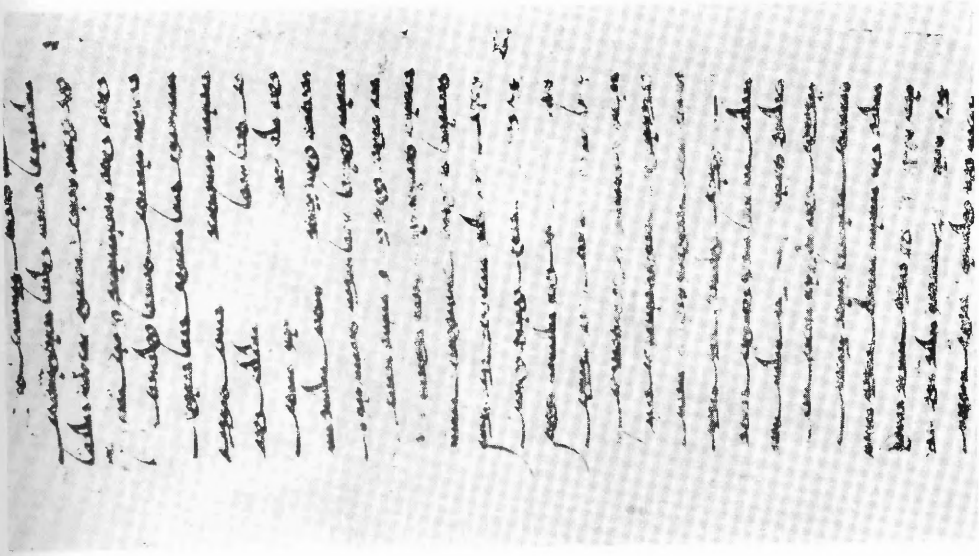


Abb. 3 Blatt 4a

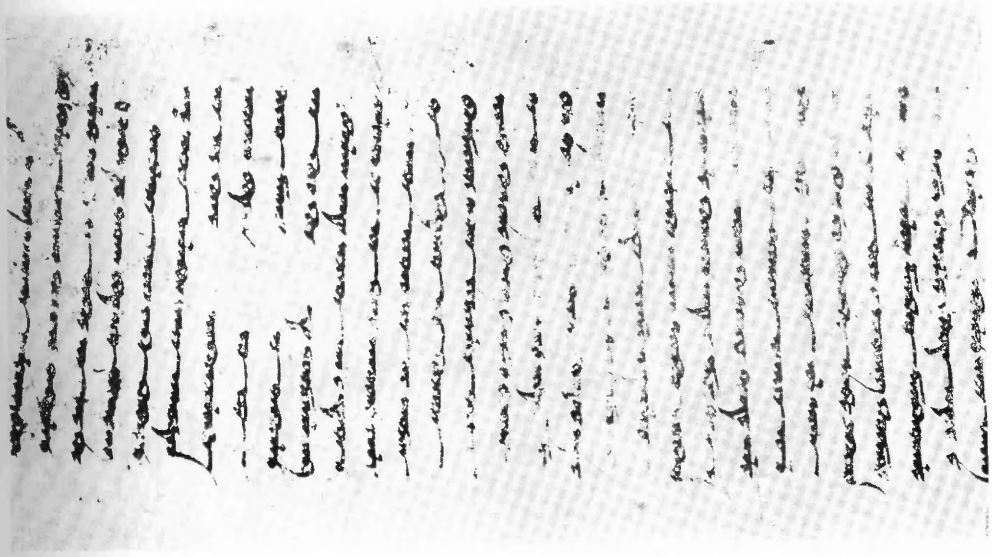


Abb. 4 Blatt 4b

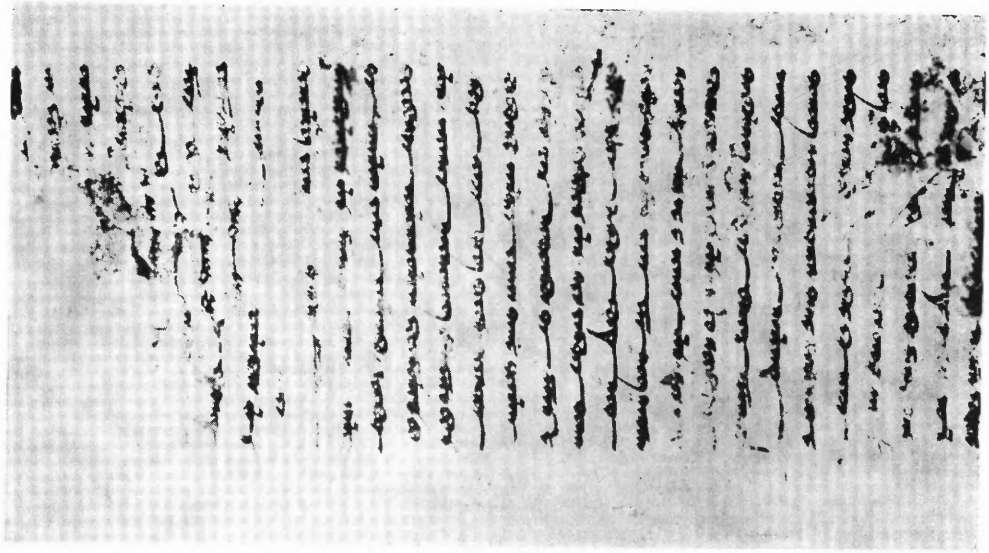


Abb. 5 Blatt 6a

Abb. 6 Blatt 6b

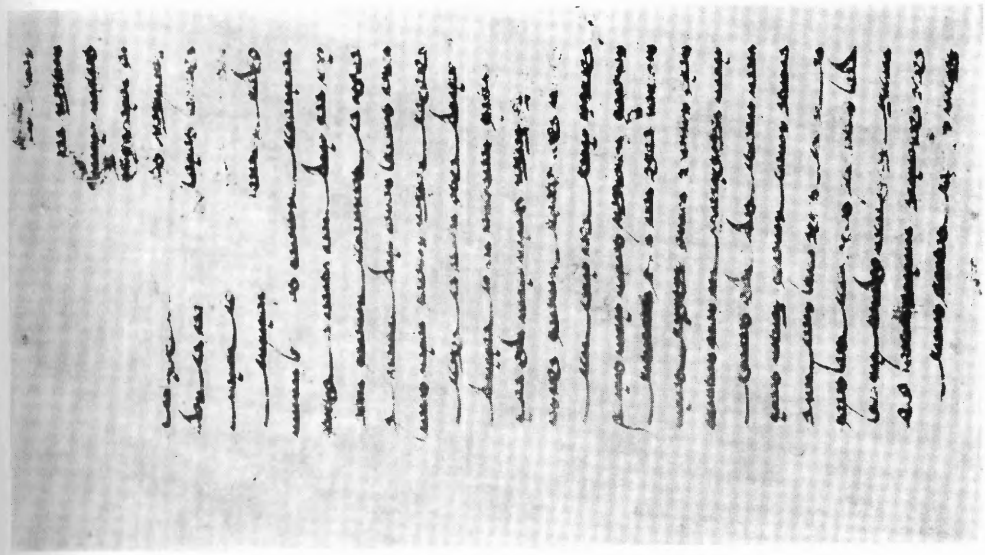


Abb. 7 Blatt 7a

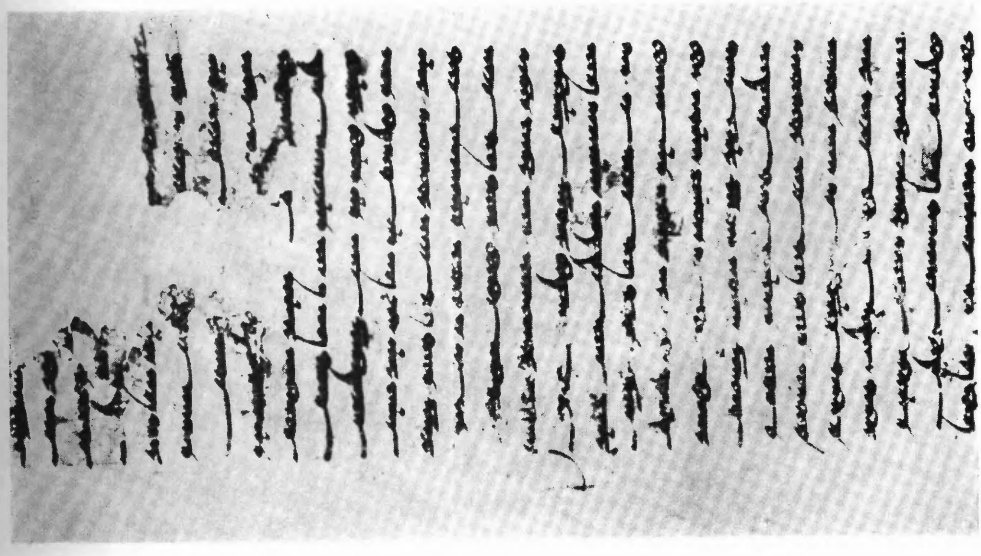


Abb. 8 Blatt 7b

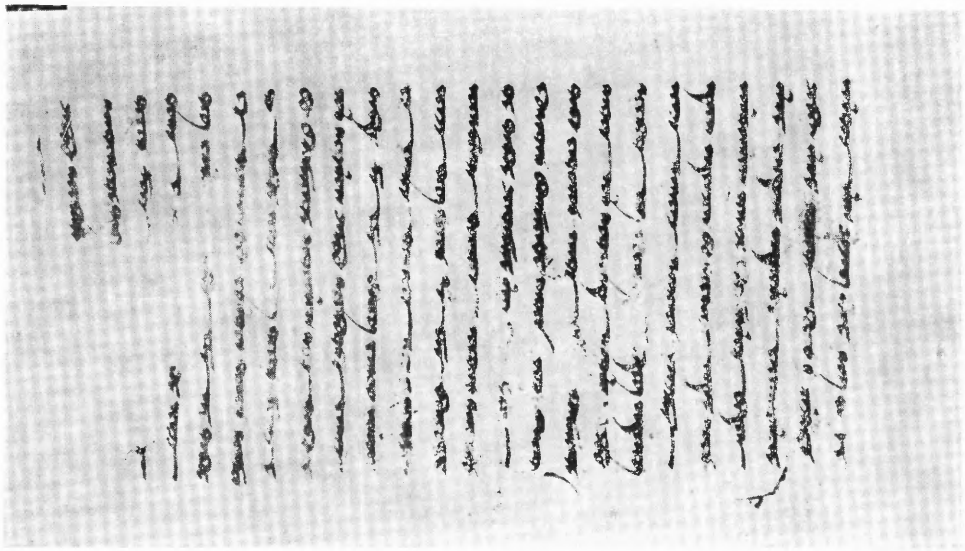


Abb. 9 Blatt 8a

Abb. 10 Blatt 8b

Abb. 11 Blatt 9a

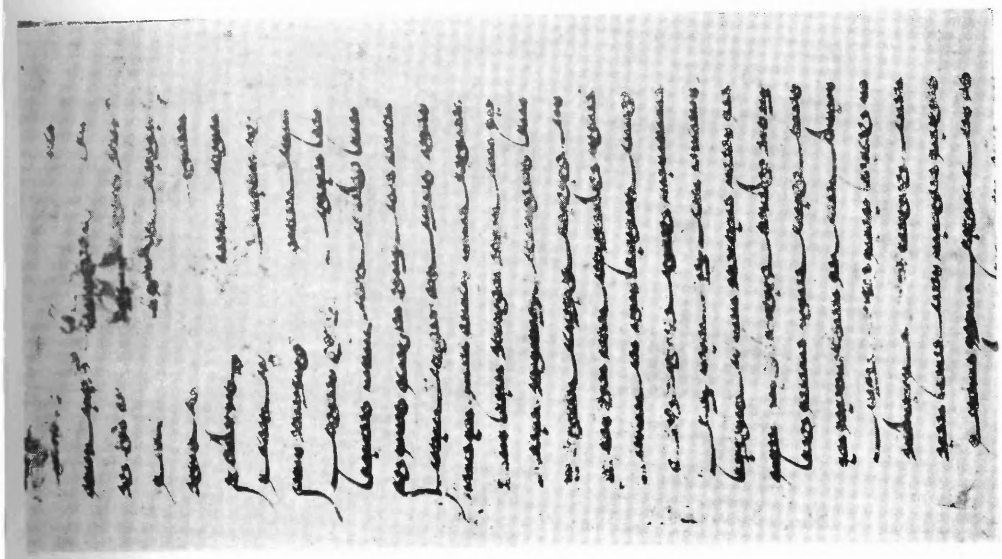


Abb. 12 Blatt 9b

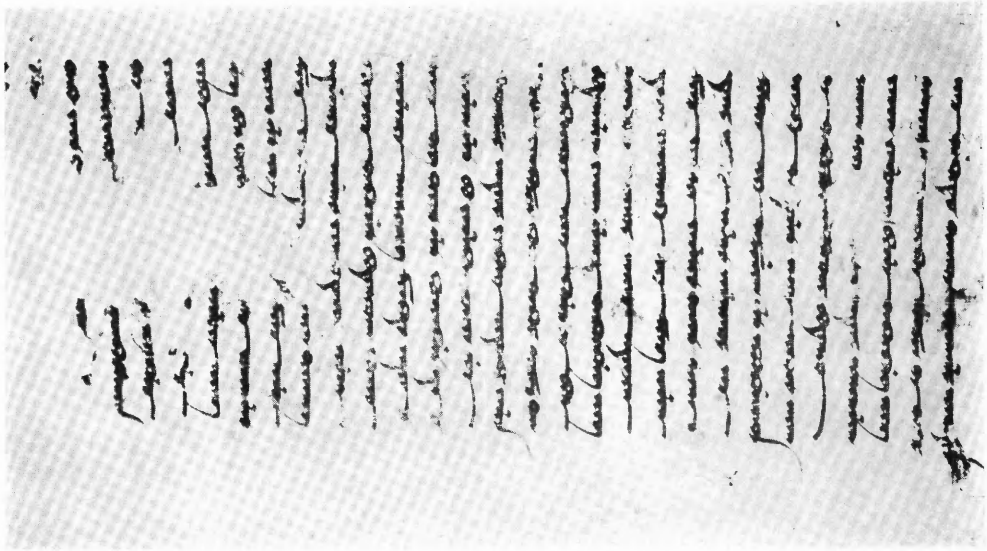


Abb. 13 Blatt 10a

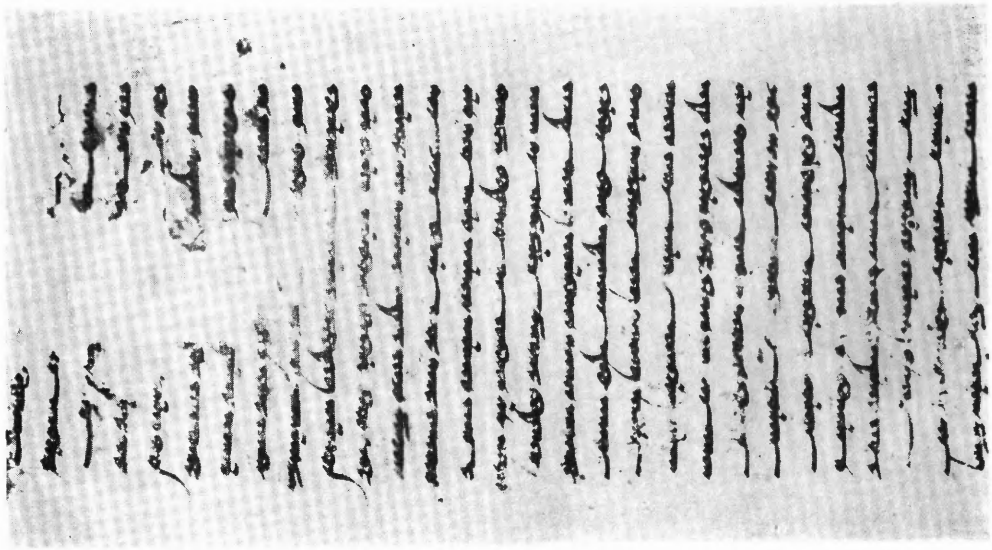


Abb. 14 Blatt 10b

Abb. 15 Blatt 11a

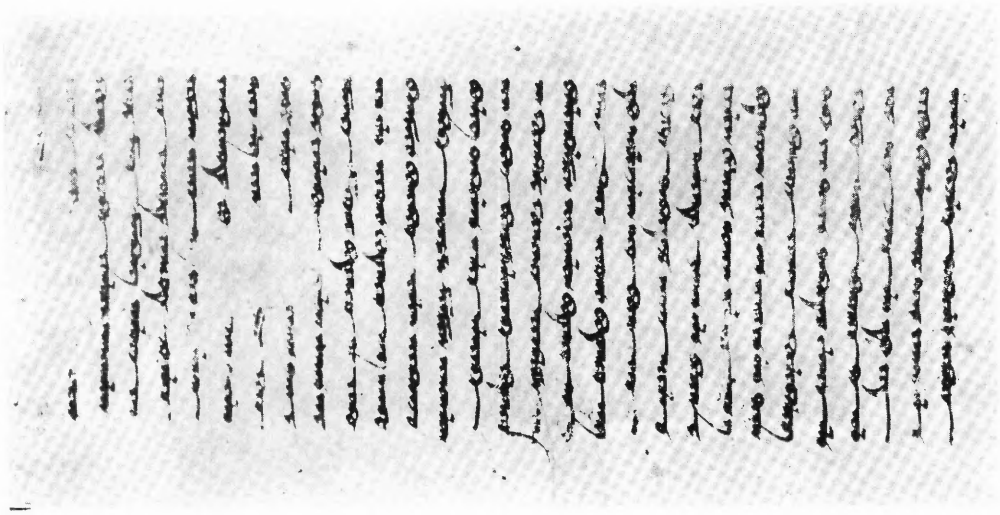


Abb. 16 Blatt 11b

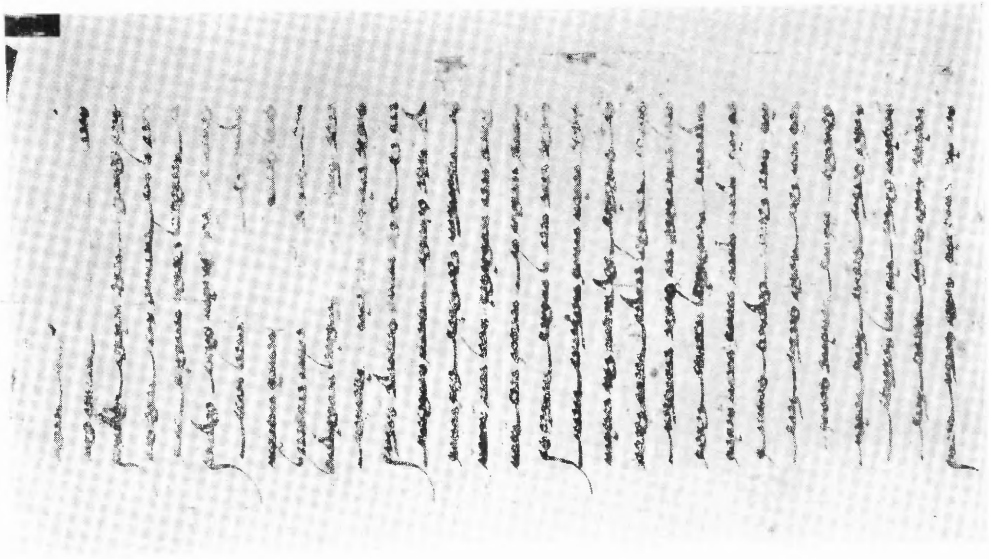


Abb. 17 Blatt 12a

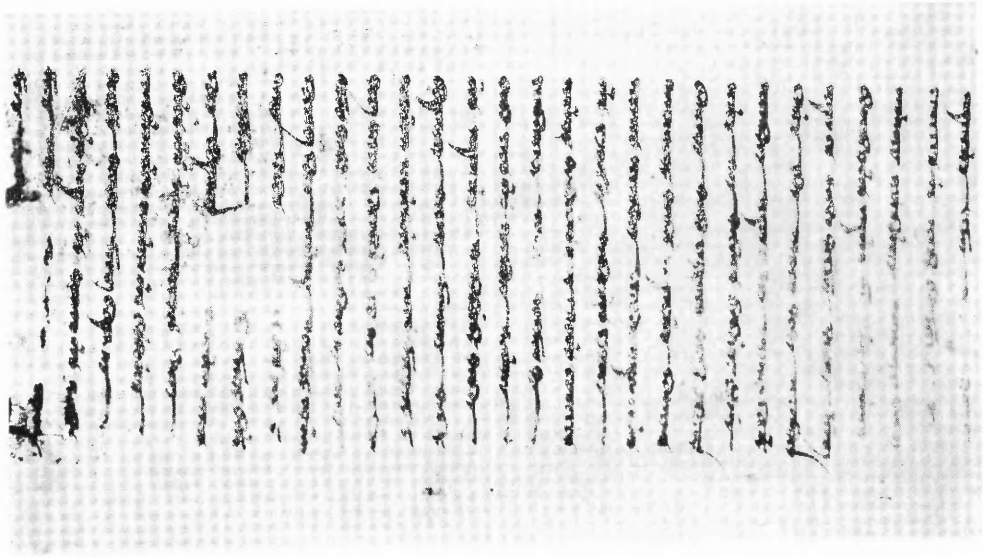


Abb. 18 Blatt 12b

Abb. 19 Blatt 13a

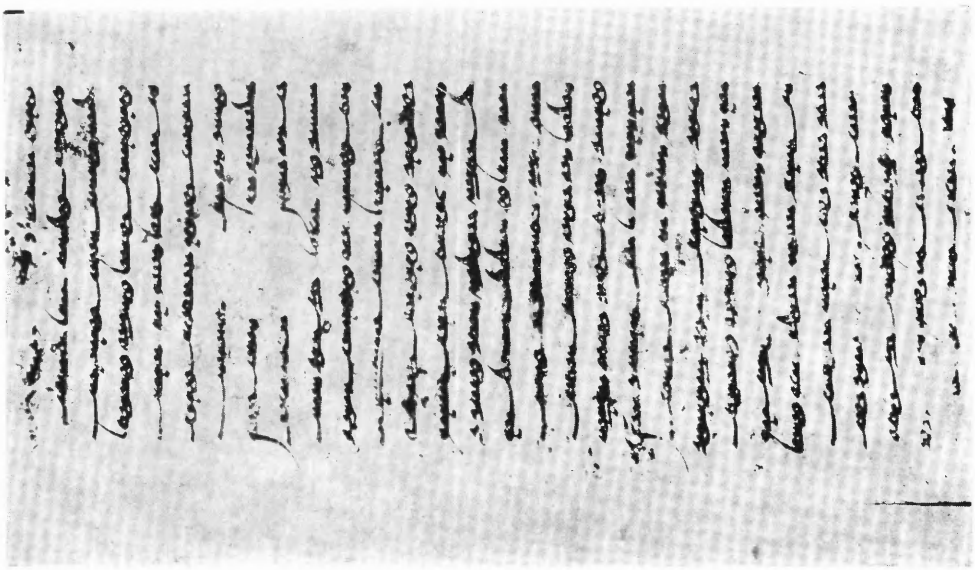


Abb. 20 Blatt 13b

Abb. 21 Blatt 14a

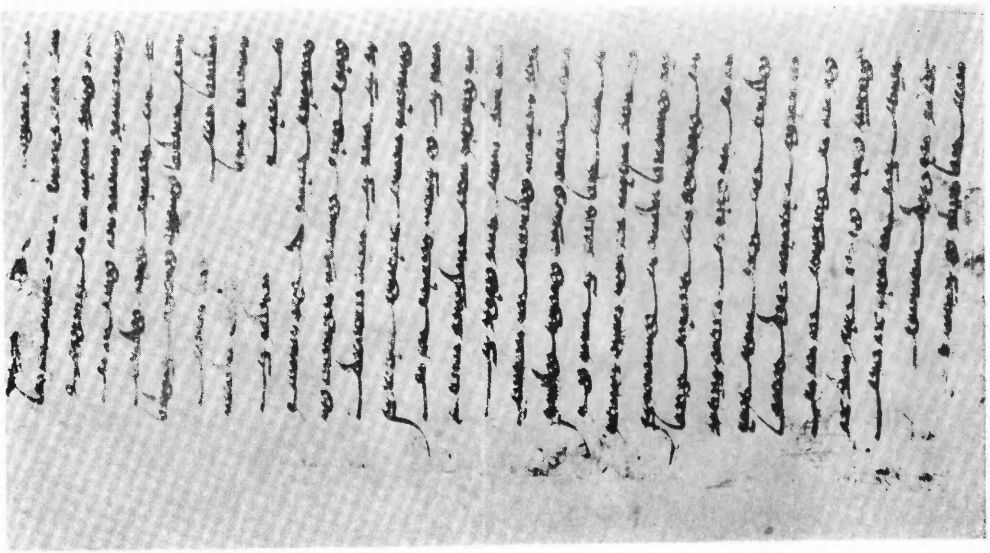


Abb. 22 Blatt 14b

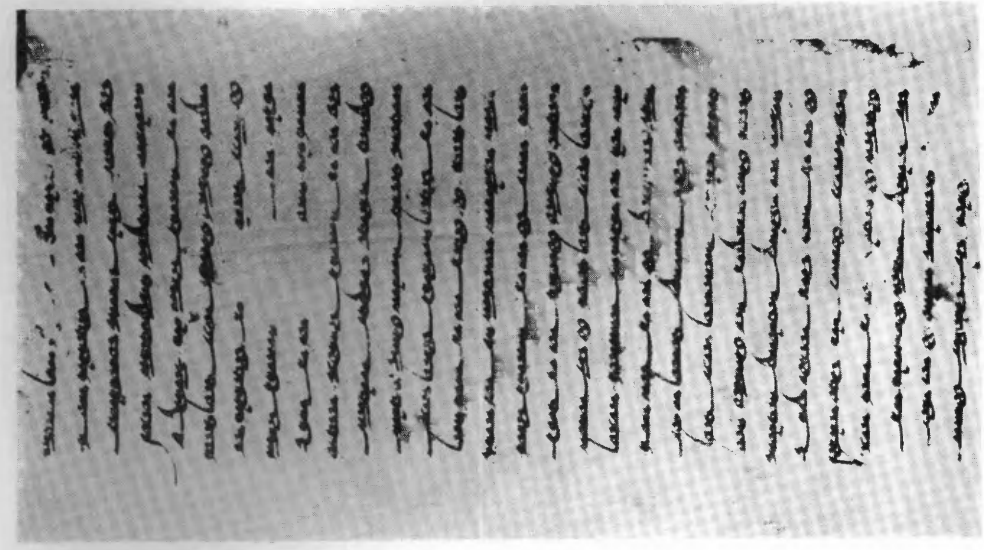


Abb. 23 Blatt 15a

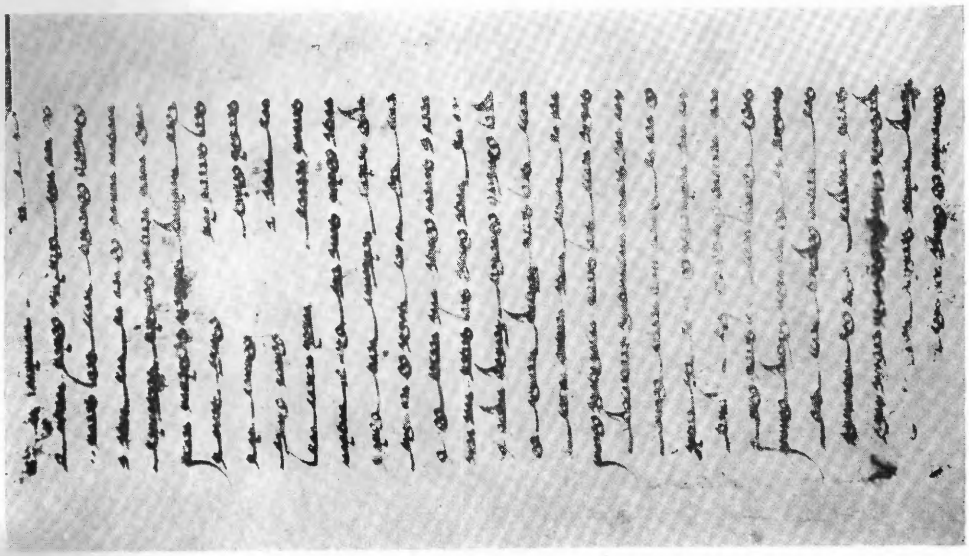


Abb. 24 Blatt 15b

Abb. 25 Blatt 16a

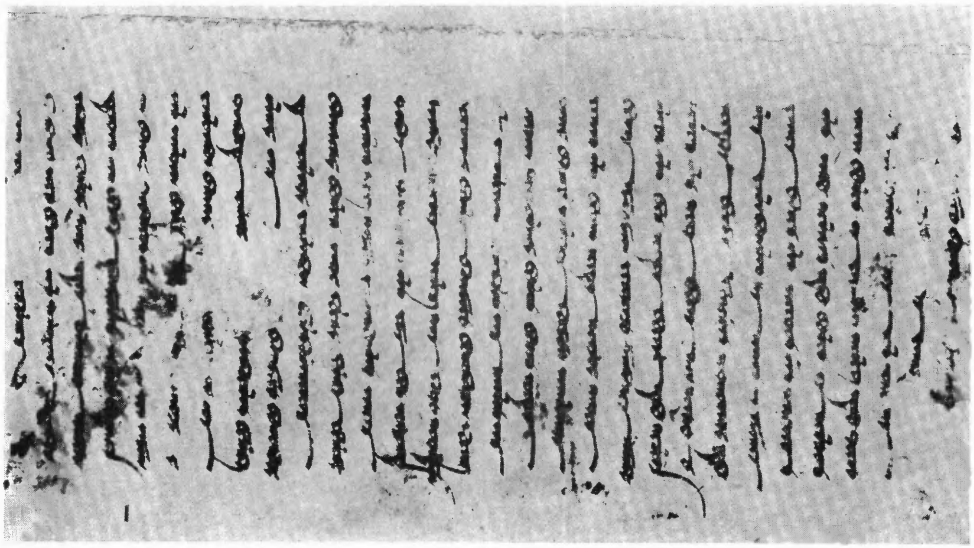


Abb. 26 Blatt 16b