JENS PETER LAUT

Zur neuen Hami-Handschrift eines alttürkischen
buddhistischen Legendenzyklus

Originalbeitrag erschienen in:
Ronald E. Emmerick ... (Hrsg.): Turfan, Khotan und Dunhuang : Vorträge der Tagung "Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung", veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.-12.12.1994).
Berlin: Akademie-Verlag, 1996, S. [189] - 199

Zur neuen Hami-Handschrift eines alttürkischen buddhistischen Legendenzyklus

Jens Peter Laut, Marburg/Göttingen

Die *Daśakarmapathāvadānamālā*, d. h. "Zyklus der Legenden, die die 'Zehn Tatenwege' zum Inhalt haben" (im folgenden: *DKPAM*) ist die umfangreichste überlieferte Sammlung buddhistischer Erzählungen auf Alttürkisch. Mehrere Handschriften dieses Werkes, von dessen Aufbau und Inhalt gleich zu sprechen sein wird, sind im Verlaufe der ersten drei Deutschen Turfan-Expeditionen (1902–1907) an verschiedenen Stellen der Turfan-Oase gefunden worden. Bereits im Jahre 1908 hat F. W. K. Müller (in "Uigurica I") zur *DKPAM* gehörige Blätter ediert, freilich ohne damals die Textzugehörigkeit erkennen zu können. Der größte Teil der seinerzeit bekannten weiteren *DKPAM*-Bruchstücke ist dann von F. W. K. Müller und A. von Gabain in "Uigurica III und IV" (1920 und 1931) veröffentlicht worden, aber erst in jüngster Zeit ist die komplizierte Überlieferungsgeschichte des Werkes mustergültig von G. Ehlers (seinerzeit Gießen) untersucht worden.¹ Er hat dabei auch eine Zuordnung der verschiedenen ehemaligen West-Berliner Handschriften des Textes unternommen. Etwa 20% des nunmehr Gesamt-Berliner Materials sind jedoch noch nicht publiziert, und die älteren Veröffentlichungen müssen in weiten Teilen neu bearbeitet werden. Von großer Bedeutung für die Erforschung und unsere Kenntnis dieses Werkes der alttürkischen Literatur ist nunmehr auch die Tatsache, daß im Jahre 1959 eine neue Handschrift des Textes in Hami (neuug. Qomul) gefunden worden ist. Hami liegt an der Nordroute der Seidenstraße, etwa 350km östlich der Turfan-Oase, und war eines der Zentren des uigurischen Buddhismus. Dieser neue Fund an der Seidenstraße ist – bis auf ein Blatt in der Festschrift für T. Tekin² – bisher unpubliziert: Die Vorbereitungen zur Veröffentlichung des Hami-Textes durch Geng – Klimkeit – Laut sind jedoch ebenso wie die Gesamtedition aller *DKPAM*-Manuskripte (Laut – Röhrborn) weit fortgeschritten.

Die Fundumstände der Hami-Handschrift sind mir im Herbst 1993 von Sabit Ahmat, dem Direktor des *Xinjiang Uigur Autonomous Region Museum* (Urumči), mitgeteilt worden: Ein uigurischer Schäfer namens Yusuf, der 1990 verstorben ist, hatte im Jahre 1959 ein verirrttes Schaf in einer Höhlenanlage bei Hami entdeckt und etwas von dem Steinschutt, der in der Höhle lag, weggeräumt. Dabei fiel ihm eine große Anzahl beschriebener Blätter in die Hände, die er glücklicherweise sofort an das Museum in Urumči weitergab. Von dortigen Mitarbeitern wurden

¹ Ehlers 1987.

² Geng – Klimkeit – Laut 1993.

alle diese Blätter als Reste einer neuen Abschrift des berühmten alttürkischen Textes *Maitrisimit* angesehen.

Im Jahre 1988, also fast 30 Jahre nach dem Fund, veröffentlichten drei uigurische Wissenschaftler einige Kapitel der *Maitrisimit*,³ ohne in ihrem Vorwort jedoch darauf einzugehen, daß es sich bei einem Teil der gefundenen Manuskript-Blätter um Reste der *DKPAM* handelt: Dieser Tatbestand ist ihnen offensichtlich bis heute entgangen. Verständlich ist dies insofern, als die Dukten beider Texte recht ähnlich sein können: Auch ich habe bei meiner Beschäftigung mit den Hami-Manuskripten zunächst vermutet, daß *alle* Blätter zur *Maitrisimit* gehören. Eine genauere Untersuchung zeigte inzwischen jedoch eindeutig, daß es sich um *zwei* Texte handelt und daß diese beiden Werke, *Maitrisimit* und *DKPAM*, Bestandteile einer gemeinsamen buddhistischen Klosterbibliothek gewesen sind.

Das mir bisher bekannte Material der Hami-*DKPAM* umfaßt 20 Blätter,⁴ und es dürften sich noch einige weitere Fragmente des Textes auf den mir vorliegenden Photos der Hami-Handschrift der *Maitrisimit* finden lassen: Die chinesischen und uigurischen Wissenschaftler haben nämlich die kleineren Bruchstücke beider Texte *zusammen* verglast, da sie ja meinten, es handele sich um *einen* Text.

Der ursprüngliche Text der *DKPAM* wird nach meiner Schätzung etwa 350 Blätter umfaßt haben, von denen in den Berliner Abschriften gut 100 Blätter erhalten sind. Die Anzahl von 20 Blättern der Hami-Handschrift wirkt von daher nicht besonders hoch: Diese 20 Blätter umfassen jedoch immerhin fast 800 Zeilen und stellen somit die drittgrößte der bisher bekannten sieben Handschriften der *DKPAM* dar. Es sind zudem in weiten Teilen recht gut erhaltene Blätter, die vor allem auch Textteile bekanntmachen, die in den Berliner Manuskripten *nicht* oder *differierend* überliefert sind. Auch zur Kenntnis des Aufbaus der Legendensammlung können sie einiges beitragen.

Ein auffälliges Merkmal der Hami-Handschrift der *DKPAM*, deren äußere Gestalt bereits beschrieben worden ist,⁵ sind die sanskritischen Glossen in kursiver zentralasiatischer Brāhmī-Schrift, die so gut wie allen Lehnwörtern indischer Provenienz beigegeben sind.⁶ Die mir bisher bekannte Anzahl der Brāhmī-Glossen unseres Textes beläuft sich auf 101, wobei gut 20 doppelt oder mehrfach geschrieben sind.⁷ Baron von Staël-Holstein hatte im Jahre 1910 die oft fehlerhaften Brāhmī-Glossen des *Ṭiṣṭavustik* mit der Person des Schreibers in Verbindung gebracht: "Der Schreiber der Glossen unseres M[anuskr]ipt[s] ... hat die ihm nur in

³ Vgl. Laut 1990.

⁴ Korr. Geng - Klimkeit - Laut 1993, 215.

⁵ Vgl. Geng - Klimkeit - Laut 1993, 215.

⁶ Vgl. Geng - Klimkeit - Laut 1993, 215-216.

⁷ Ich darf an dieser Stelle Herrn Dr. K. T. Schmidt (Saarbrücken) herzlich für seine maßgebliche Hilfe bei der Lesung der Glossen danken.

uigurischer Schrift vorliegenden indischen Ausdrücke mit Brāhmī-Buchstaben retranskribiert, so gut ihm das seine Kenntnisse erlaubten.”⁸

Die Brāhmī-Glossen der *DKPAM* zeigen hingegen, daß deren Schreiber recht gute Kenntnisse des Sanskrit gehabt haben muß: In mehreren Fällen korrigiert er fehlerhafte Schreibungen im uigurischen Text oder bietet sogar eigene Interpretationen: Ein *atnacinte* des uig. Schreibers, das in dieser Form nur auf ein skr. **ājñācinta* zurückgeführt werden kann, glossiert er z. B. mit *arthacinti*, also skr. *arthacinta*. Es handelt sich hierbei um den Namen eines Händlers, und es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Brāhmī-Glosse “Der (nur) Gewinn im Sinn hat” semantisch befriedigender ist als die uigurische Form. Andererseits gibt es auch Fälle, die darauf hinweisen, daß dem Brāhmī-Schreiber bestimmte Wörter skr. Provenienz nicht bekannt waren, und er sich in diesen Fällen – sozusagen transliterierend – ganz nach der uigurischen Schreibung richtete: Ein uig. *šatrugne* (für skr. *śatruḡna*, ein Bruder des Rāma) glossiert er z. B. mit *šatrukri* und hat sich damit für eine mögliche, aber falsche Lesung entschieden. Die Beispiele zeigen m. E., daß der Schreiber der Glossen nicht mit dem des uigurischen Textes identisch ist.

Zur Übersicht werden in der folgenden Liste alle skr. Lehnwörter der Hami-*DKPAM* gegeben⁹:

Skr.	Atü.	Brāhmī-Glosse(n)
aṅgāraka	angarak	aṅgarak
anityatā	anityat [5]	anityāt
abhidharma	abidarim	abhidharm
arjuna	arčune	arjuni
*ājñācinta(?)	atnacinte	arthacinti/ardhacinti
aśubhānāpānasmṛti	aśub-anapanasmar-ti	aśubha-anāpānasmṛti
asaṃkhyeyanayuta	asanke-nayut	
ājāneya	ačanay	
āryavaṇa(?)	aryavan	
āryavaṃśa	aryav(a)nš	āryavaṃś
īryapatha	iryap(u)t [‘RY’PT]	iryapath

⁸ Staël-Holstein 1910, 114.

⁹ Bei nicht angegebener Brāhmī-Glosse liegt in den meisten Fällen Unlesbarkeit vor, ganz selten fehlt sie. Unsicher gelesene Grapheme sind nicht als solche gekennzeichnet, Zahlen in [] weisen auf die Häufigkeit der Belege hin.

Skr.	Artü.	Brāhmī-Glosse(n)
upacāru	upačaru	upacāru
ekapuṇḍarīka	ekapuṇḍarik	ekapuṇḍarik
karmapatha	k(a)rmap(u)t [2]	karmapath
kalpavṛkṣa	k(a)lpavrakṣ	kalpavrakṣa
kalyāṇa (n.pr.)	kalyane	
kāmadhātu	kamadatu	
kāmeśvara	kamešvare	
kumbhakarṇa	kumbaka < r > ne / -kayne	kumbhakarṇi
kuṇḍa/-in(?)	kunḍi	kuṇḍi
cakravartin	č(a)kr(a)v(a)rt [2]	cakravart
cāru	čaru	
cintāmaṇi	čintamani [3]	cintāmāṇi/cindhāmāṇi
jambudvīpa	č(a)mbudvip	jambudvip
tarka	t(a)rk	
trāyastriṣa	strayastriš [2]	strāyastriš
dakṣiṇaki	d(a)kṣiṇaki	dakṣiṇaki
dantipāla	dantipale [3]	daṇḍapāli
daśaratha	d(a)šarate	daśarathi
dhundhumāru	duṇḍumaru	duṇḍumārū
dhūtaguṇa	duṭagun	dhutaḡuṇ
naivasamjñāna	nayvasanyan	naivasamjñam
padmaka	p(a)ḍmak	patmak
*pāraṣṭhi(?)	par''ṣṭi(?)	pāraṣṭhi
pūrvāntakalpa	purvantak(a)lp [2]	purvantakalp
*prathamāratha(?)	pr(a)tamarate(?)	
pradyumna	[pr]adyume	pradyumi
brāhmaloka	br(a)hmalok	
bhadraghaṭā	b(a)dragati	batraghaṭ
bharata	barate	pārati
bhīṣma	bišmi [2]	bhiṣmi

Skr.	Ati.	Brāhmī-Glosse(n)
mahākaruṇā	m(a)ha-k(a)run [2]	mahākaruṃ
mahākalpa	m(a)ha-k(a)lp	
mahāparama	m(a)haparam	
mahābodhi (Baum)	m(a)ha-bodi	mahābodhi
maheśvara	m(a)haśvare [2]	
māyā	mayi	
*mitrātmake	mitraṭmake	mitrātmake
yūthikā	yutik	yutik
yogācārin(?)	yog[ačar]i(?)	yoga[]
rāma	rame [2]	rāmi
lakṣmaṇa	lakṣamane [2]	lakṣmāni
laṅkā	lankay [2]	lā kai
vajrāsana	v(a)črazan	vajrāsam
varakalyāṇa (n.pr.)	v(a)rakalyane	varakalyāni
vaśavartin	va{r}šav(a)rti	vaśavarti
vārāṇasī	baranas [2]	bharaṇāz
vinaya	vinay	
vibhīṣaṇa	vibažine	vibhāsen[]
vimāna	viman	
viśrabhū(?)	višarabu	višarāpu
viśvakarman	višvak(a)rme	
vaineyika	vaynike	vainiki
vaiśravaṇa	vayši[rvane]	vaiśrā[]
vyākaraṇa	vyak(a)ran	
śatrughna	šatrugne	šātrukri
śākyamuni	šakimuni	šākyamuni
śāla	šal	šāl
śāstra	šastir	šāstra
śuddhavāsa	šuḍavas	śuddhāvās
saṃdhāna	saṇdane	sandhāni

Skr.	Atü.	Brāhmī-Glosse(n)
saṃrañjana	sanrančani	saṃrañjani
saṃvara	sanvir	saṃvar
sudaršana	sudaršan	
sudharma	sudaram	sudharm
supāraga	suparage [4]	supārāgi
supratīṣṭhita	supratīṣṭit	supratīṣṭhit
saurabha/-bheya	saurabe/-bi	[]rabhi
hemavant	hemavant	hemevant

Warum ausgerechnet in einem volkstümlichen Erzähltext diese Vielzahl von Brāhmī-Glossen vorliegt, ist mir nicht ganz deutlich: Sollten für die Schreibung der Glossen die Gesichtspunkte "religiöses Verdienst" oder "Prunken mit Gelehrsamkeit" eine Rolle spielen?

Aus den z. T. erhaltenen Paginierungen der 20 Blätter der Hami-DKPAM geht hervor, daß wir es bei dreien von ihnen (*iki patar, üç patar, tört patar*) mit einer Art "Einleitung" oder "Vorwort" des Stifters zu tun haben. Diese fehlt in den Berliner Manuskripten, aber es ist nicht auszuschließen, daß sie auch dort einstmals vorhanden war. Die Stifter-Vorworte werden natürlich von Manuskript zu Manuskript verschieden gewesen sein. Auffällig ist im Hami-Manuskript die auch für türkische Verhältnisse sehr metaphernreiche Sprache. Die Einleitung beginnt mit Ehrfurchtsbezeugungen des Stifters namens Tükätmiş Totok:

"Ich, Tükätmiş Totok, verneige mich unter ... Beugen der Knie, mit zusammengelegten Händen, gebeugtem Körper und gesenktem Kopf, mit äußerst reinem gläubigen Herzen verehrungsvoll vor der Würde des Buddhacakravartirāja, der alle weltlichen Freuden überwunden hat und der geruht hat, (die Wesen) zur ewigen Freude des Nirvāṇa zu führen, und der dem derart unerreichbaren Cintāmaṇi-Juwel gleicht".¹⁰

Unser Stifter scheint mit den Grundlagen des Buddhismus recht gut vertraut gewesen zu sein. Des öfteren geht er ausführlich auf wichtige Grundbegriffe dieser

¹⁰ Blatt 2 verso, Z. 4–11: *alku yertinçülüg mänjilärtä utmiş yegädmiş nirvanlıg mänjülüg mänjikä tögürü yarlıkadaçı ol antag törlüg bulunçsuz çintamani ärdini tög burhanlıg çakravart elig han kutıña män Tükätmiş Totok ... [tizi]mizni çökütüp älgimizni kavşurup äñitä ätözün töñitä töpün [a]gir ulug süzök kertgünc köñülin ayayu ağır layu yinçürü yükünü tädinür män. – Meine atü. Transkriptionen in diesem Aufsatz sind, außer bei den skr. Lehnwörtern, normiert, d. h. ohne Angabe von Defektiv-, Hyperplene-, Getrennt- und nichtetymologischen Schreibungen. Unsichere Lesungen sind nicht markiert. In [] stehen zerstörte Passagen, und ... zeigen Auslassungen meinerseits an.*

Religion ein und erwähnt die "Dharma-Juwelen" Sūtraṭīka, Vinayaṭīka, Abhidharma und den "Achtfachen Edlen Pfad". Den Bilderreichtum seiner Sprache mag das Beispiel seiner Schilderung der scholastischen Literatur des Buddhismus, des Abhidharma, illustrieren:

"Und es gibt das Abhidharma genannte Dharma-Juwel, welches die aus sechs Wurzeln gebildeten Kleśa-Gebirge zerstört, welches die aus achterlei Leiden bestehenden Ozeane austrocknet, welches den festen Knoten, der 'Karman' genannt wird, durchschneidet, und das die Wolke und den Nebel des Alters, der Krankheit und des Todes öffnet und beseitigt."¹¹

Der religiöse Sinn dieser "Einleitung" ist, wie man den weiteren Ausführungen unseres Stifters entnehmen kann, das Erlangen einer möglichst guten Wiedergeburt, die ihm durch das bloße Abschreibenlassen der *DKPAM* wohl noch nicht ganz gesichert erschien.

Die Blätter 5–7 der Hami-Hs. fehlen, und so wissen wir nicht genau, wie lang die Einleitung gewesen ist. Sie wird wahrscheinlich noch die Blätter 5 und 6 umfaßt haben. Jedenfalls sind wir mit Blatt 8 des Manuskripts im nächsten Abschnitt des Textes, der den ersten Karmapatha "Töten von Lebewesen" behandelt. Die Erzählungen der *DKPAM* sind ja entsprechend den "Karma-Wegen" angeordnet, d. h. verschiedene Erzählungen sind unter jeweils *einem* Karmapatha zusammengestellt. Diese Art der Anordnung ist, worauf bereits Dr. Ehlers hingewiesen hat,¹² in der sonstigen Avadāna-Literatur anscheinend nicht bezeugt: Unsere uigurische *DKPAM* stellt also mit der Einteilung nach den Karmapathas einen eigenen Beitrag zur buddhistischen Literaturgeschichte dar, und hinzu kommt, daß etliche der Avadānas oder Jātakas des Textes ganz erheblich von anderen Versionen, z. B. Pāli oder Sanskrit, abweichen. Nach meinen bisherigen Textvergleichen scheint übrigens eine nicht unwesentliche Beziehung der *DKPAM* zur Überlieferungskette des tibetischen *Dsanglun* vorzuliegen. Selbstverständlich handelt es sich bei der *DKPAM* um keinen genuin-türkischen Text, wie ja überhaupt die Masse der uigurischen buddhistischen Literatur als indische oder chinesische Literatur in türkischem Sprachgewande bezeichnet werden kann. Entscheidend ist jedoch, daß einige buddhistische Texte hauptsächlich oder nur noch in türkischer Überlieferung erhalten sind, und so auch unsere *DKPAM*.

Der Wanderweg dieser Sammlung kann am besten durch einen Kolophon aus einer Berliner Handschrift gezeichnet werden, in dem es zusammengefaßt heißt:

¹¹ Blatt 3 verso, Z. 1–9: *altı törlüg ... töz yltüz nizvanılıg taglarig yemirdäci sançdaçı säkiz törlüg ämgäklig ögüzlärig kugurdaçı sugurdaçı .. kılınç tegmä bäk bagıg tügünüg biçtaçı käftäci .. karmak iglämäk ölmäklig bulıtıg tumanıg açtaçı .. arıdaçı .. abidarım atıg [no]m ärdini.*

¹² Vgl. Ehlers 1990, 2, Anm. 3.

“Der Vaibhāṣika (namens) Saṃghadāsa ... hat dieses *Mahākāvya* namens Daśakarmapathāvadānamālā aus der kutschischen Sprache (= Toch. B) in die tocharische Sprache (= Toch. A) übersetzt (*ävīr-*), und der geistige Würdenträger Śīlasena hat (das Werk) wiederum aus dem Tocharischen ins Türkische übersetzt (*ävīr-*) ...”¹³

In den genannten tocharischen Idiomen sind noch minimale Reste der Legendensammlung erhalten, und ein unlängst von W. Sundermann (Berlin) identifiziertes *sogdisches* Fragment der *DKPAM* zeigt deutlich die weite Verbreitung des Stoffes im mittelalterlichen Zentralasien.

Zum weiteren Aufbau des Textes: Erst durch die Hami-Handschrift wird deutlich, daß die Rahmenhandlung des ersten Karmapatha inmitten eines Friedhofes spielt, wo ein Lehrer seinem Schüler detailliert die Vergänglichkeit aller Existenz schildert. In den Berliner Manuskripten ist nur ein stark zerstörtes Blatt dieses Textteils erhalten, was sich jetzt jedoch problemlos einordnen läßt: Die Paginierung dieses Blattes kann nunmehr sicher zu *[baštunki ü]lüş bir* “[Erstes K]apitel, (Blatt) 1” ergänzt werden, wie dies bereits Gerhard Ehlers vermutet hat.¹⁴ Nach der Invokationsformel *namo but* usw. heißt es im Berliner Manuskript: “Dann, inmitten eines schauerlichen(?) Friedhofes [sagte] der [Lehrer] namens Śāstrapriya, der in Laiengestalt war, [zu dem] fragenden Schüler ...”¹⁵ Der Text bricht hier zunächst ab, doch aus den Passagen der Hami-Handschrift, die wenig später einsetzt, wissen wir, daß anhand einer weiblichen Leiche eine drastische Schilderung der “Vergänglichkeit” (skr. *anityatā*) erfolgt. Aus dem stark zerstörten Berliner Blatt war dies seinerzeit nicht herauszulesen, doch können wir eine dort erhaltene Phrase im Kontext der Hami-Hs. nunmehr einordnen: “Ehedem waren die tintenschwarzen Haare auf dem Kopf dieser (Frau) zu einem festen Knoten hochgesteckt”.¹⁶ Hiermit beginnt nämlich die Schilderung der Vergänglichkeit, indem der Lehrer dem Schüler einstige Schönheit und jetzigen Verfall gegenüberstellt. Der Text des Berliner Ms. bricht hier ab, doch zeigt die Fortsetzung in der Hami-Hs. deutlich, was gemeint ist, wenn der Lehrer u. a. ausführt:

“Dies waren die beiden Brüste dieser (Frau): Fest wie die Knospen des Lotus, aber weich zu berühren. Wenn ein in der ‘Liebesfalle’ (*amranmaklıg tuzak*) gefangener (Mann) sie berührte, nahm er eine violette Farbe gleich der geschälten Kumuda-Blume an. Und schau auf ihre jetzige Brust! Das Fleisch ihrer Brust hängt in Fetzen herab, und pechschwarzes, wie Exkreme (*boksıg*) stinkendes Blut [fließt darüber(?)]; innen

¹³ Vgl. Ehlers 1987, 146 (Ehlers-Nr. 248 C, Rückseite).

¹⁴ Vgl. Ehlers 1987, 135 (Ehlers-Nr. 227).

¹⁵ Ehlers 1987, 135 (Ehlers-Nr. 127): *[a]nta ötr[ü a]dın bir sın suburgan ara egil körklüg śastrapriye atlıg [bahši] ba[s]ja sezik ayıguç: telse ...*

¹⁶ Ehlers 1987, 135 (Ehlers-Nr. 227): *öñrā munuñ töpösintäki m[ä]k[ä] täg kara saçı tügöklüg turur ärdi.*

ringeln sich Würmer ... und grasgrüner Eiter ...¹⁷ Jetzt schau dir das an, mein Sohn!
Mit ebendiesem Körper erfreut man (zuletzt nur aassfressende) Hunde und Vögel”.¹⁸

Damit hat der Lehrer sein Ziel erreicht, denn es heißt abschließend: “Der aufmerksame Schüler [sprach] mit Tränen in den Augen ... ergebenst zum weisen Lehrer: ‘Was ist das Gesetz des Todes, Anityatā genannt, doch für ein derart übles Gesetz!’”¹⁹

Diese zitierten Passagen aus der Hami-Handschrift sind, wie gesagt, in den Berliner Manuskripten nicht oder nur sehr fragmentarisch vorhanden. Sie zeigen, daß vor den eigentlichen Avadānas (bzw. Jātakas) eine ausführliche Rahmenhandlung stand oder zumindest stehen konnte, die sehr wahrscheinlich einen direkten Bezug zum jeweiligen Karmapatha hatte. In unserem Fall ist es die Verbindung “Tod” und “Töten”. Die Berliner Hss. weisen darauf hin, daß der jeweilige Karmapatha durch eine Wiederaufnahme der Rahmenhandlung abgeschlossen wird, in der nunmehr plastische Höllenschilderungen erfolgen. Folgendes Schema mag den jetzt rekonstruierbaren Aufbau des Erzählzyklus verdeutlichen:

Einleitung des Stifters
1. Karmapatha: Rahmenhandlung I: Gespräch Lehrer – Schüler (Vorbereitung auf den 1. Karmapatha)
----- Hauptteil: Auf den 1. Karmapatha bezügliche Avadānas
----- Rahmenhandlung II: Gespräch Lehrer – Schüler (Höllenschilderungen)
2. Karmapatha: Rahmenhandlung I: Gespräch Lehrer – Schüler (Vorbereitung auf den 2. Karmapatha)
----- Hauptteil: Auf den 2. Karmapatha bezügliche Avadānas
----- Rahmenhandlung II: Gespräch Lehrer – Schüler (Höllenschilderungen)
----- (usw. mit den Karmapathas 3–10)

¹⁷ Blatt 8 recto, Z. 15–26: *bo ok munuŋ iki ämigläri ärti .. inčä kaltı lenhua tovrčukıya ohšati katıg tıgrak bürtüki yumšak .. nä bürtükdä ök amranmaklıg tuzakda todunturdaçtı soymıš kumut äčäkkä ohšati yıpün çögsik(?) öŋlüg .. ol ok bo munuŋ amı ämigin körgil .. ätläri karnıları togrulup yarılıp .. kap kara boksg yıdg kanları [] içintä kurtlar kovšašu [] yöp yäšil yıdg yiriŋlär [] turur.*

¹⁸ Blatt 9 verso, 19–22: *amı yänä kör munı oglum .. bo ok ätözi üzä ıtarıg kušlarıg ögürtürür sävintürür.*

¹⁹ Blatt 9 verso, Z. 22–29: *ol tetig tette yašlıg közin ... bilgä bahšıka [inčä tep ötü]nti ... nä yaŋlıg yavlak täginür bo .. anıyat atlıg ölüm törü.*

Interessant ist, daß zur Illustration der "Vergänglichkeit" in der Rahmenhandlung I des ersten Karmapatha auch das indische Epos *Rāmāyaṇa* bemüht wird (Blatt 11 verso). Hier liegt nun eine Parallele in einer Berliner Hs. der *DKPAM* vor, die P. Zieme bereits 1978 ausführlich zitiert hat, ohne damals wissen zu können, daß es sich um ein Blatt unseres Erzählzyklus handelt.²⁰ Die Handschriften aus Hami und Berlin weisen jedoch, wie fast alle anderen Parallelstellen, auch hier erhebliche Unterschiede auf, und es ist ganz deutlich, daß die Überlieferungskette der Hami-Handschrift eine andere als die der Berliner Manuskripte ist. Das Hami-Ms. ist leider in Blatt 11 recht zerstört, doch sind die Insel Lankā, König Daśaratha und seine 4 Söhne Rāma, Lakṣmaṇa, Bharata und Śatrughna gut zu erkennen, und natürlich darf Rāvaṇa, hier *daśa[muk]e/-[griv]e(?) on bašlg ičkäk* genannt, nicht fehlen. Aus der Berliner Parallele wird deutlich, daß hervorgehoben werden soll, daß auch die Helden und Antihelden des *Rāmāyaṇa* der Vergänglichkeit unterworfen sind. Die Erwähnung des Epos in einem volkstümlichen uigurischen Text zeigt deutlich die Ausstrahlungskraft des *Rāmāyaṇa* auch im türkischen Zentralasien. "DKPAM-verdächtig" erscheinen mir im übrigen auch diejenigen uigurischen Texte, die bisher als zum *Pañcatantra* gehörig apostrophiert worden sind.²¹ Mögen die Stoffe und Motive der Fragmente auch dieser berühmten indischen Erzählsammlung entstammen, so weisen doch vor allem die Dukten und Fundsignen der Bruchstücke darauf hin, daß es sich, wenigstens z.T., um Bestandteile diverser Rahmenhandlungen der *DKPAM* handeln könnte. Dieses soll später genauer untersucht werden.

Von der Hami-Hs. sind neben dem eben geschilderten Textbestand, also "Einleitung" und Rahmenhandlung zum ersten Karmapatha, die beiden Geschichten von Dantipāla (6 Blätter) und Supāraga (4 Blätter) überliefert. Beide gehören zum ersten Karmapatha. Die Berliner Parallelen sind zumeist in den "Uigurica IV" veröffentlicht worden bzw. unpubliziert. Auch sie zeigen erhebliche Unterschiede gegenüber der Hami-Hs. Ein eingehender Textvergleich, unter Einbeziehung nicht-türkischer buddhistischer Legendenliteratur, wird schon von daher interessante Ergebnisse bringen und dürfte ganz im Sinne von Annemarie von Gabain sein.

Abkürzungen

Ehlers 1987

G. Ehlers, *Altürkische Handschriften, Teil 2: Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā*, Stuttgart (VOHD 13,10).

Ehlers 1990

G. Ehlers, "Kurzfassungen buddhistischer Legenden im Altürkischen", *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiologie*.

²⁰ Zieme 1978, 27.

²¹ Vgl. Geissler-Zieme 1970 und Ölmez 1993.

- graphie in türkischer Überlieferung*, hrsg. von J. P. Laut – K. Röhrborn, Wiesbaden (VdSUA 27), 1–14.
- Geissler – Zieme 1970 F. Geissler – P. Zieme, “Uigurische Pañcatantra-Fragmente”, *Turcica* 2, 32–70.
- Geng – Klimkeit – Laut 1993 Geng Shimin – H.-J. Klimkeit – J. P. Laut, “Prolegomena zur Edition der Hami-Handschrift der uigurischen Daśa-karmapathāvadānamālā”, *TDA* 3, 213–230.
- Laut 1990 J. P. Laut, “Bemerkungen zu den jüngsten Editionen der Hami-Handschrift der Maitrisimit”, *UAJb* N.F. 9, 257–265.
- Ölmez 1993 M. Ölmez, “Ein weiteres alttürkisches Pañcatantra-Fragment”, *UAJb* N.F. 12, 179–191.
- Staël-Holstein 1910 A. v. Staël-Holstein, “Bemerkungen zu den Brāhmī-Glossen des Ṭiṣastvustik-Manuscripts (Mus.As.Kr.VII)”, W. Radloff, *Ṭiṣastvustik. Ein in türkischer Sprache bearbeitetes buddhistisches Sūtra*, St. Petersburg (Bibliotheca Buddhica 12), 77–143.
- Zieme 1978 P. Zieme, “Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung”, *AOH* 22, 23–32.
- Zieme 1984 P. Zieme, “Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren”, *AoF* 11, 331–346.