TÜRK DİLLERİ ARAŞTIRMALARI DİZİSİ: 35

Splitter aus der Gegend von TURFAN

Festschrift für Peter Zieme

anläßlich seines 60. Geburtstags

Herausgegeben von
Mehmet Ölmez / Simone-Christiane Raschmann



İstanbul - Berlin 2002

Splitter aus der Gegend von Turfan

Festschrift für Peter Zieme

anläßlich seines 60. Geburtstags

Uni Göttingen 7
226 967 522

TÜRK DİLLERİ ARAŞTIRMALARI DİZİSİ: 35

Yayımlayan:
Mehmet Ölmez

Splitter aus der Gegend von Turfan

Festschrift für Peter Zieme

anläßlich seines 60. Geburtstags

Herausgegeben von

Mehmet Ölmez / Simone-Christiane Raschmann

İstanbul · Berlin 2002



Professor Peter Zieme

Splitter aus der Gegend von Turfan

Festschrift für Peter Zieme
anläßlich seines 60. Geburtstags

Herausgegeben von

Mehmet Ölmez / Simone-Christiane Raschmann



İstanbul · Berlin 2002

Umschlaggestaltung: Heyalgöt

Schwimmer im Fluss
Kizil bei Kucha (Xinjiang), Seefahrerhöhle (Höhle 212)
Staatliche Museen zu Berlin - Museum für Indische Kunst
Inv.Nr.III 8398

Splitter aus der Gegend von Turfan

Festschrift für Peter Zieme
anläßlich seines 60. Geburtstags

Herausgegeben von
Mehmet Ölmez / Simone-Christiane Raschmann.

Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 35
Yayımlayan: Mehmet Ölmez
E-mail: molmez@yildiz.edu.tr

iletişim adresi:

Prof. Dr. Mehmet Ölmez
Yıldız Teknik Üniversitesi
Fen-Ed Fak. T.D.E. Bölümü
Davutpaşa Yerleşim Birimi
34210 Esenler-İSTANBUL
Tel: (+90.212) 449 16 24

İstanbul · Berlin 2002
Baskı: Şafak Matbaacılık
Tel.: (+90.312) 229 57 84

Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde der Universität Göttingen
10630

ISBN 975-7444-14-6

INHALTSVERZEICHNIS / İÇİNDEKİLER

Tabula Gratulatoria 7-8
Vorwort 9-13
Önsöz 15-19
Kirix Søz كىرىش سۆز 20-26
Simone-Christiane Raschmann: Schriftenverzeichnis Peter Zieme 1966-2002 27-50
Marcel Erdal: Anmerkungen zu den Jenissei-Inschriften 51-73
Geng Shimin: On the Lanzhou Version of the Uighur *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārtha* 75-85
Gy. Hazai: Gedanken zu einer Hypothese Paul Pelliots 87-92
G. Kara: Some Passages of the Uygur *Antarābhava*-Treatise Revisited 93-101
S. G. Kljashtorny: The Notion of Time and Space in Ancient Turkish Inscriptions 103-109
Michael Knüppel: Zu uigurisch *avaz* 111-117
Kōgi Kudara: Fragments of the Uigur blockprinted version of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes 119-128
Jens Peter Laut: Gedanken zum alttürkischen Stabreim 129-138
Dieter Maue: Ein weiteres sanskrit-uigurisches Fragment zu Mātṛceṭas *Varṇārhavarṇa* 139-152
Takao Moriyasu: On the Uighur Buddhist Society at Čiqtim in Turfan during the Mongol Period 153-177
Juten Oda: On Manichaean Expressions in the *Säkiz yükmäk yaruq* 179-198
Mehmet Ölmez: Die alttürkische Xuanzang-Biographie II 199-242
Klaus Röhrborn: Die alttürkische Version des *Mahāpraṇidhāna* des Nāgārjuna 243-249
Wolfgang-E. Scharlipp: Orchon contra Turfan 251-256
Klaus T. Schmidt: Bemerkungen zum Einleitungsteil des osttocharischen *Maitreyasamitināṭaka* 257-264
Ablet Semet: Ein Fragment des I. Kapitels der uigurischen Xuanzang-Biographie 265-277
Osman Fikri Sertkaya: Zu einigen neuen uigurischen Landverkaufsverträgen 267-289
Masahiro Shōgaito: Fragments of Uighur *Daśabala sūtra* 291-297

Marek Stachowski: Alttürkische Wortstudien 299-308
Werner Sundermann: Ein soghdisches Fragment der Mār Eugen - Legende 309-331
Jakob Taube: Eine runentürkische Inschrift (Tonyukuk, 01-16) im Lichte von Jean Gebsers Geschichte der Bewußtwerdung (Mit einem Nachtrag zu Tonyukuk 17-32) 333-365
Şinasi Tekin: Eski Türk Yazı Dillerinin Dayandığı Sözlü Dönemler Üzerine Düşünceler 367-374
Talat Tekin: On the Turkic Gerundial Suffix {-mAtI(n)} 375-384
Semih Tezcan: Epsem 385-394
Jens Wilkens: Ein neuer alttürkischer Text zur manichäischen Beichtpraxis 395-407
Abdurishid Yakup: On the Interlinear Uighur Poetry in the Newly Unearthed Nestorian Text 409-417
Häufig verwendete Abkürzungen / Sık Kullanılan Kısaltmalar 418

Tafeln:

Geng Shimin: On the Lanzhou Version of the Uighur *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārtha* I
Kōgi Kudara: Fragments of the Uigur blockprinted version of the *Buddhāvataṁsaka-sūtra* in forty volumes ..... II-V
Jens Peter Laut: Gedanken zum alttürkischen Stabreim VI
Dieter Maue: Ein weiteres sanskrit-uigurisches Fragment zu Mātṛceṭas *Varṇārhavarṇa* VII
Ablet Semet: Ein Fragment des I. Kapitels der uigurischen Xuanzang-Biographie VIII
Osman Fikri Sertkaya: Zu einigen neuen uigurischen Landverkaufsverträgen ..... IX-XI
Masahiro Shōgaito: Fragments of Uighur *Daśabala sūtra* ..... XII-XVII
Werner Sundermann: Ein soghdisches Fragment der Mār Eugen - Legende ..... XVIII-XX
Jens Wilkens: Ein neuer alttürkischer Text zur manichäischen Beichtpraxis ..... XXI-XXII

TABULA GRATULATORIA

Erkin ARIZ, Beijing/Turfan
Jes P. ASMUSSEN, Kopenhagen
Tursun AYUP, Beijing
Ingeborg BALDAUF, Berlin
Kahar BARAT, Cambridge
Sema BARUTÇU, Ankara
Armin BASSARAK, Berlin
Louis BAZIN, Paris
Heinz BECHERT, Göttingen
Larry V. CLARK, Bloomington / Cambridge
Iris COLDITZ, Berlin
Kristof D'HULSTER, Leuven
Siglinde DIETZ, Göttingen
Gerhard DOERFER, Göttingen
Desmond DURKIN-MEISTERERNST, Berlin
Jorinde EBERT, Würzburg
Gerhard EHLERS, Berlin
Margarete I. ERSEN-RASCH, Berlin
Hartmut-Ortwin FEISTEL, Berlin
Herbert FRANKE, Gauting
Jost GIPPERT, Frankfurt
Jens-Uwe HARTMANN, München
Tooru HAYASI, Tokyo
Gunnar JARRING, Viken
Ceval KAYA, İstanbul
Kerem KAYI, Berlin
Barbara KELLNER-HEINKELE, Berlin
Sigrid KLEINMICHEL, Berlin
Götz KÖNIG, Berlin
Klaus KREISER, Bamberg
Hiroshi KUMAMOTO, Tokyo
Sam LIEU, Sydney/London
V. A. LIVSHITZ, St. Petersburg
Manfred LORENZ, Berlin
Maria MACUCH, Berlin
Mauro MAGGI, Neapel
Maryam MAMEGHANIAN PRENZLOW, Berlin
Dai MATSUI, Hirosaki
Erling V. MENDE, Berlin
Gunner B. MIKKELSEN, Cambridge
Tatjana MÖCKEL, Berlin
Enrico MORANO, Turin
Claudius NAUMANN, Berlin
Irina NEVSKAYA, Frankfurt
Tsuneki NISHIWAKI, Kyoto
Zuhal ÖLMEZ, İstanbul
Zekine ÖZERTURAL, Göttingen/Ankara
Anne PETERS, Göttingen

Jurij A. PETROSJAN, St. Petersburg
Svoboda PETROVA, Berlin
Tibor PORCIÓ, Szeged
Susann RABUSKE, Berlin
Christiane RECK, Berlin
András RÓNA-TAS, Budapest
Volker RYBATZKI, Helsinki
Klaus SAGASTER, Bonn
Lore SANDER, Berlin
Aleksej G. SAZYKIN, St. Petersburg
Alice SÁRKÖZI, Budapest
Uta SCHILLING, Berlin
Claus SCHÖNIG, Istanbul
Ayşe Gül SERTKAYA, İstanbul
Osman F. SERTKAYA, İstanbul
Ramin SHAGAGI, Berlin
Nicholas SIMS-WILLIAMS, London
Denis SINOR, Bloomington
Stanisław STACHOWSKI, Krakau
Heidi STEIN, Mainz
T. I. SULTANOV, St. Petersburg
Dieter TAILLIEU, Leuven
Erika TAUBE, Leipzig
Manfred TAUBE, Leipzig
Farifteh TAVAKOLI, Berlin
Nuran TEZCAN, Lefkoşe
Thomas THILO, Berlin
Aloïs van TONGERLOO, Leuven
Edward TRYJARSKI, Warschau
Lilija Ju. TUGUŠEVA, St. Petersburg
Hiroshi UMEMURA, Tokyo
Margarita VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, St. Petersburg
Hartmut WALRAVENS, Berlin
WANG Ding, Berlin
Ingrid WARNKE, Berlin
Dieter WEBER, Moringen
Susan WHITFIELD, London
Klaus WILLE, Göttingen
Yutaka YOSHIDA, Kobe
Akira YUYAMA, Tokyo
Stefan ZIMMER, Bonn

Vorwort

Sei es erlaubt, das Vorwort dieser Festgabe zum sechzigsten Geburtstag mit einer Bemerkung zu beginnen, die an den Anfang der wissenschaftlichen Laufbahn des verehrten Jubilars, unseres Meisters und Freundes erinnert. Hier und da ist zu lesen, und in Gesprächen hat er es auch selbst oft bestätigt, daß Peter Zieme eigentlich Chemiker werden wollte. Doch ein Arabisch-Kurs an der Volkshochschule änderte seine Pläne. Sein damaliger Lehrer, unser hochgeschätzter Kollege Werner Sundermann, der zu diesem Zeitpunkt als Assistent in der Iranistik der Berliner Humboldt-Universität tätig war, erweckte sein Interesse für die Orientalistik. So ist es wohl in erster Linie seiner Anregung und Überzeugungskraft zu verdanken, daß P. Zieme 1960 das Studium der Iranistik an der Humboldt-Universität zu Berlin aufnahm, zu dem etwas später noch die Turkologie hinzukam.

Geboren wurde Peter Lothar Zieme am 19. April 1942 in Berlin als Sohn des Fleischermeisters Heinz Zieme und dessen Frau Hildegard. Nach bestandener Reifeprüfung an der Alexander von Humboldt-Schule in Berlin-Köpenick studierte er von 1960 - 1965 an der Humboldt-Universität zu Berlin, zunächst Iranistik bei Prof. Heinrich F. J. Junker.

Es war den langjährigen Anstrengungen des Vizepräsidenten und Mitglieds der Deutschen Akademie der Wissenschaften Wolfgang Steinitz, einem Finnougristen, zu verdanken, dass der ungarische Turkologe György Hazai 1963 als Gastdozent nach Berlin kam und mit ihm die Turkologie an der Humboldt-Universität wieder etabliert wurde. G. Hazai war es, der P. Ziemes besonderes Interesse für dieses Fach und damit auch für die alttürkischen Studien weckte. So schrieb P. Zieme auch seine Diplomarbeit im Fach Turkologie zum Thema: „Beiträge zur Kenntnis des Mittelosmanischen".

1965 wurde ebenfalls auf Initiative von W. Steinitz die Forschungsgruppe Turfan, unter Leitung G. Hazais, am Orient-Institut der Berliner Akademie gegründet. Die spezielle Aufgabe dieser Arbeitsgruppe bestand in der Erschließung der iranischen, türkischen und chinesischen Texte der Berliner Turfansammlung in internationaler Zusammenarbeit. Damit sollten die durch den Zweiten Weltkrieg und die Teilung Deutschlands erschwerten Bedingungen für die Bearbeitung der Texte verbessert und der Turfanforschung, die seit Gründung der Orientalischen Kommission am 5. Mai 1912 an der damaligen Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin

beheimatet war, neue Impulse gegeben werden. Am 15. August 1965 wurde P. Zieme in die „planmäßige Aspirantur" der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgenommen. Er gehörte somit, neben den Sinologen Thomas Thilo und Gerhard Schmitt, zur ersten Generation der Mitarbeiter in der neu etablierten Turfanforschungsgruppe. Im Oktober 1967 wurde die Turkologie durch eine weitere Mitarbeiterin, Ingrid Warnke (geb. Meyer) verstärkt. 1970 wurde auch sein ehemaliger Lehrer, der Iranist W. Sundermann, Mitarbeiter dieser Arbeitsgruppe. P. Ziemes Aspirantur endete im Juli 1969 mit der Verleihung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) durch die Humboldt-Universität zu Berlin auf Vorschlag der Sektion Asienwissenschaften für seine Dissertation zum Thema „Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Turfantexte". War P. Zieme auch nie ein Schüler Annemarie von Gabains im wörtlichen Sinne, so stand er doch schon zu Beginn seiner akademischen Laufbahn in engem Kontakt zu ihr. Sie fühlte sich der Berliner Akademie, an der auch ihre wissenschaftliche Laufbahn begann und der sie später als Korrespondierendes Mitglied angehörte, bis an ihr Lebensende auf das engste verbunden, und sie verfolgte die Berliner Aktivitäten auf ihrem Arbeitsgebiet stets mit großem Interesse. In ihrer Rezension zum ersten Band der Berliner Turfantexte (1972) schreibt sie: „Nachdem die Türkischen Turfantexte bis zu einer 10. Nummer gelangt waren, wird mit dem Vorliegenden eine neue Reihe „Berliner Turfantexte" eingeleitet. Wir ersehen aus dieser Tatsache, daß die Arbeit nicht nur in der alten Weise fortgesetzt werden soll, sondern daß die Akademie dem ganzen Bereich „Turfanfunde" Bedeutung zumißt. Wir dürfen also nun fortlaufend auch Interpretationen von mitteliranischen, chinesischen und wohl auch tibetischen, syrischen u.a. Handschriften erwarten." Und damit sollte sie recht behalten. Sie unterstützte diese Arbeit in großzügigster Weise. In seinem jüngsten Aufsatz „Annemarie von Gabain und die Turfan-Turkologie. Gedanken zu ihrem hundertsten Geburtstag" berichtet P. Zieme selbst: „Als ich an meiner Dissertation, einer Untersuchung über Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Texte arbeitete, stellte sie mir in bekannter großzügiger Weise alle ihre alten Umschriften manichäischer Texte zur Verfügung. Aus diesen alten Transkripten habe ich nicht nur sehr viel gelernt, sie wurden vor allem auch deshalb wichtig, weil ich später erkennen mußte, daß durch die Umstände der Verlagerung im 2. Weltkrieg Originale etlicher Texte verloren sind." Getreu ihrer Auffassung „Mit wem könnte ich fachsimpeln, wenn die jüngere und

jüngste Generation mich nicht zuweilen aufsuchte?", die Jens Peter Laut aus einem Brief an ihn in seinem Gabain-Nachruf zitierte, lud A. v. Gabain in den achtziger Jahren auch P. Zieme in ihren Wohnsitz nach Anger zu einem fruchtbaren Gedankenaustausch und Arbeitsaufenthalt ein. Ihre Wertschätzung seiner Arbeit finden wir in einer weiteren Rezension einer seiner Texteditionen: „ZIEME bezeugt mit diesem Werk seine vollkommene Beherrschung des fachwissenschaftlichen Schrifttums. Wir danken ihm für die ausgezeichnete Publikation und Interpretation einer großen Zahl neuer Manuskripte und Blockdrucke." Wie schmerzlich er selbst den Verlust durch ihren Tod empfand, mag der von ihm formulierte Satz zum Ausdruck bringen: „Seither fehlen mir und vielen anderen ihr verbindendes Wort, ihr Rat und ihre Kritik."

Nach erfolgreicher Promotion wurde Peter Zieme nunmehr wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Orientforschung (seit 1970 Bereich Alter Orient des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie). Seine umfangreichen Arbeiten an den türkischen Turfantexten sind aus der beigefügten Bibliographie bestens ersichtlich und sollen hier nicht einzeln aufgeführt werden. Es kann jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß er bei der Erschließung dieser wertvollen Textzeugnisse stets auch in engem Kontakt zu seinen ausländischen Fachkollegen stand. Sein großes Interesse, auch für lebende Fremdsprachen, beförderte diese Kontakte ungemein. Die Forschungsgruppe Turfan war gewissermaßen eine Oase, der es auch in politisch schwierigen Zeiten gelang, aufgrund des wertvollen Materials und des großen internationalen Interesses an der Turfansammlung, Auslandsbeziehungen aufzubauen. Auf der Grundlage enger Kontakte zu den führenden Persönlichkeiten der ungarischen Orientalistik, dem Turkologen Gyula Németh, dem Altaisten Lajos Ligeti und dem Iranisten János Harmatta, entwickelte sich die Kooperation mit der altaistischen Forschungsgruppe der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. György Kara weilte und weilt noch heute zu längeren Arbeits- und Studienaufenthalten in Berlin. Ergebnis dieser fruchtbaren Zusammenarbeit, insbesondere mit P. Zieme, sind zahlreiche gemeinsame Editionen, vor allem auf dem Gebiet des tantrischen Buddhismus. Eine weitere Edition, eine Sammlung uigurischer tantrischer Sūtras, in denen Avalokiteśvara eine zentrale Rolle spielt, steht kurz vor ihrem Abschluß. Lange Tradition hat auch die Zusammenarbeit mit inzwischen schon mehreren Generationen von japanischen Fachkollegen, die ebenfalls einer Initiative G. Hazais bereits in den späten 60er Jahren zu verdanken ist

und auch P. Zieme selbst zu mehreren Studienaufenthalten nach Japan, vor allem nach Kyoto, führte. Als Beispiele für hervorragende Ergebnisse dieser Kooperation seien hier die zusammen mit Kōgi Kudara veröffentlichte Aufsatzserie zu den *Āgama*-Texten, die ebenfalls mit K. Kudara erfolgte Edition des Meditationssūtras *Guanwuliangshoujing* und die umfangreichen Arbeiten an den uigurischen Dokumenten genannt, die in der Publikation der dreibändigen Sammlung uigurischer Kontrakte von Nobuo Yamada, herausgegeben von Juten Oda, Hiroshi Umemura, Peter Zieme und Takao Moriyasu ihren vorläufigen Abschluß fand.

Neben der Editionstätigkeit legte P. Zieme auch eine Reihe von zusammenfassenden Studien zur Geschichte und Kultur der Alttürken vor. Für seine Habilitationsschrift „Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung" und „auf Grund hervorragender wissenschaftlicher Befähigung auf dem Gebiet Turkologie" verlieh ihm die Akademie der Wissenschaften der DDR im Oktober 1984 den akademischen Grad doctor scientiae philosophiae (Dr. sc. phil.). Große Beachtung fand auch seine Untersuchung zur „Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien". In seiner Rezension dieser Monographie schreibt Stanisław Stachowski: „Man spürt dabei deutlich, daß der VERF. nicht einfach wissenschaftliche Inhalte vermittelt, sondern von Sachen spricht, mit denen er täglich beschäftigt ist, nicht einfach die Fachliteratur zitiert, sondern Schriften nennt, hinter denen er Forschungsideen sieht, mit deren Geburt und Entwicklung er genauso vertraut ist wie mit dem altuigurischen Schrifttum selbst."

Neben seiner Lehrtätigkeit an der Humboldt-Universität zu Berlin und seit der neunziger Jahre vor allem auch an der Freien Universität zu Berlin steht er selbst auch der jüngeren Generation von nah und fern stets mit Rat und Tat zur Seite und ermutigt sie zu neuen Projekten. Neben der Verfasserin dieser Zeilen, die sich mit Stolz als seine Schülerin und nunmehr seit vielen Jahren auch seine Kollegin bezeichnen kann, seien hier stellvertretend auch der Mitherausgeber Mehmet Ölmez, Uta Schilling, Jakob Taube, Jens Wilkens, Dai Matsui und Abdurishid Yakup genannt.

Im Dezember 1994 bestellte die Freie Universität zu Berlin P. Zieme zum Honorarprofessor.

Von weiteren Ehrungen und Anerkennung seiner hervorragenden Leistungen seien hier seine Wahl zum Korrespondierenden Mitglied der Phi-

losophisch-historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Februar 1999 und zum Ehrenmitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften im Mai 2001 hervorgehoben. Die Türk Dil Kurumu wählte ihn im Oktober 2000 zum Ehrenmitglied.

Seit der Gründung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) 1992 ist Peter Zieme wissenschaftlicher Mitarbeiter des Akademienvorhabens „Turfanforschung", dessen Arbeit sich auf die Edition der mitteliranischen und alttürkischen Turfantexte konzentriert. Nach der Pensionierung von Werner Sundermann übernahm er im Januar 2001 die Leitung der Arbeitsstelle. Im Rahmen dieser Funktion leitet er darüber hinaus das DFG finanzierte Projekt der Digitalisierung der alttürkischen und mitteliranischen Turfantexte und ist in leitender Position für das ebenfalls DFG finanzierte Projekt VATEC (Vorislamische alttürkische Texte - elektronisches Corpus), ein Gemeinschaftsprojekt der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, der Georg August-Universität Göttingen und der BBAW, mitverantwortlich.

Peter Zieme gehörte und gehört zahlreichen Herausgeberkollektiven wissenschaftlicher Publikationsreihen und Zeitschriften an, so u.a. *Altorientalische Forschungen* (bis 1993), *Berliner Turfantexte* (bis 1993), *Orientalistische Literaturzeitung, Turkologischer Anzeiger, Silk Road Studies, Türk Dilleri Araştırmaları* und *Nairiku asia gengo no kenkyū* (Studies on the Inner Asian Languages). Ebenso umfangreich ist seine Mitgliedschaft in wissenschaftlichen Fachgesellschaften.

Mit dieser Festgabe möchten seine Schüler, Kollegen und Freunde ihn mit Beiträgen ehren, die sich mit Themen beschäftigen, die auch seine Arbeitsschwerpunkte bilden und die ihm als Experte weltweit Anerkennung gebracht haben, die alttürkische Sprache und Literatur und die vorislamischen Religionen der Alttürken. Da die Zahl der Beiträge in einer Festschrift nicht unbegrenzt ist, mußten wir viele Kollegen bitten, sich mit einem Eintrag in die Tabula Gratulatoria zu begnügen.

Wir alle wünschen dem Jubilar viel Gesundheit und Schaffenskraft und erhoffen uns von ihm noch recht viele Publikationen und natürlich auch weiterhin seinen fachlichen Rat, seine Anregungen und seine fachliche Unterstützung.

Kutlug bolzun!

Simone-Christiane Raschmann Mehmet Ölmez

ÖNSÖZ

İzninizle önsöze saygıdeğer jübilerimizin, ustamız ve dostumuzun bilimsel yaşamına başlamasıyla ilgili bir bilgiyle başlamak isteriz. Kendi yazılarında ve konuşmalarında da sık sık değindiği gibi, Peter Zieme aslında kimyacı olmak istemiştir. Ancak Volkshochschule'de (Halk Eğitim Merkezi) başladığı bir Arapça kursu onun bu planlarını değiştirmiştir. O zamanki öğretmeni, o dönem Berlin Humboldt Üniversitesi'nde İranistik Bölümü'nde asistan olarak çalışan, çok değerli meslektaşımız Werner Sundermann onun ilgisini Doğubilimlerine yönlendirmiştir. Onun konuşma ve ikna gücü yoluyla P. Zieme 1960'ta Humboldt Üniversitesi'nde İranistik öğrenimine başlamış, daha sonra da Türkolojiye yönelmiştir.

Peter Lothar Zieme kasap ustası Heinz Zieme ile eşi Hildegard hanımın oğlu olarak 19 Nisan 1942'de berlin'de dünyaya gelmiştir. Berlin Köpenick'teki Alexander von Humboldt Okulu'nda olgunluk sınavını başardıktan sonra 1960'tan 1965'e kadar Berlin Humboldt Üniversitesi'nde, Prof. Heinrich F. J. Junker'in yanında İranistik öğrenimi görmüştür.

Alman Bilimler Akademisi'nin başkan yardımcılarından, aynı zamanda akademinin bir üyesi ve Fin.Ugor halkları uzmanı olan W. Steinitz'in uzun yıllar süren yorucu çalışmaları sonucu, Macar Türkologu György Hazai 1963 yılında misafir öğretim üyesi olarak Berlin'e gelmiş ve onun gelişiyle Türkoloji Humboldt Üniversitesi'nde yeniden kurulmuştur. Bunun için W. Steinitz'e teşekkür borçluyuz. P. Zieme'nin özellikle bu alana ve Eski Türkçe çalışmalarına ilgisini çeken G. Hazai olmuştur. "Orta Dönem Osmanlıca Üzerine Çalışmalar" başlıklı bölüm bitirme tezinde de P. Zieme böyle yazmaktadır.

1965 yılında G. Hazai'nin yönetimi, W. Steinitz'in girişimiyle Berlin Akademisi Doğubilimleri Enstitüsü'nde Turfan Araştırmaları Grubu oluşturuldu. Bu çalışma grubunun asıl amacını uluslararası bir işbirliği ile Berlin Turfan belgeliğinde bulunan İran, Türk ve Çin metinlerinin gün yüzüne çıkarılması oluşturuyordu. Böylelikle İkinci Dünya Savaşı ve Almanya'nın bölünmesi ile metin çalışmalarının güçleşen koşulları iyileştirilmiş, sonuçta da Berlin'de bulunan, o zamanki adıyla Prusya Kraliyet Bilimler Akademisi altında 5 Mayıs 1912 tarihinde kurulan Doğubilimleri Kurulu yani Turfan

Araştırmaları yeni bir atılım gerçekleştirmiştir. 15 Ağustos 1965 tarihinde P. Zieme, Berlin'de bulunan Alman Bilimler Akademisi'ne kadrolu asistan olarak alınmıştır. Böylece Sinolog Thomas Thilo ve Gerhard Schmidtt'in yanı sıra yeniden yapılanan Turfan Araştırmaları Grubu'nun ilk kuşak çalışanları arasında yer almıştır. 1967 yılının Ekim ayında Türkoloji çalışmaları genç kızlık soyadı Meyer olan Ingrid Warnke'nin katılımıyla gücüne güç katmıştır. 1970 yılında da eski öğretmen, İranist W. Sundermann da bu çalşıma grubuna katılmıştır. P. Zieme'nin asistanlığı Berlin Humbolt Üniversitesi'nin Asya Bilimleri Bölümü'ne sunduğu "Maniheist Türkçe Turfan Metinlerinin Dili ve Yazısı Üzerine Araştırmalar" konulu tez çalışması ile doktor derecesini almasıyla 1969 yılı Temmuz ayında sona ermiştir. P. Zieme, her ne kadar Annemarie von Gabain'in sözcük anlamıyla öğrencisi olmadıysa da akademik çalışma yaşamının başından itibaren onunla sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Annemarie von Gabain, kendisinin bilimsel çalışma yaşamının başladığı, daha sonra da haberleşme üyesi ve danışman üye olarak desteğini sürdürdüğü Berlin Akademisi'ne yaşamının sonuna değin sıkı sıkıya bağlı kalmış, çalışma alanıyla ilgili Berlin'de yürütülen araştırmaları yakın bir ilgi ile izlemiştir. 1972 yılında Berlin Turfan Metinleri dizisinin ilk kitabı [Berliner Turfantexte (1970), I. cilt] üzerine yazdığı değerlendirme yazısında şöyle demektedir: "On sayı süren Türkçe Turfan Metinleri [Türkische Turfantexte] dizisinin ardından önümüzde duran bu kitap ile yeni bir dizi olarak Berlin Turfan Metinleri [Berliner Turfantexte] başlamıştır. Bu olgu çalışmaların yine yalnızca eskisi gibi sürdürülmesinin gerekliliğini değil aynı zamanda "Turfan bulguları" üzerine yapılan tüm çalışmalara Akademi'nin ne kadar değer verdiğini de göstermektedir. Demek ki bundan böyle ardı ardına Orta İran dili, Çince, hatta Tibetçe, Süryanice ve daha başka bir çok elyazması üzerine yapılmış incelemeleri bekleyebilirz." Gerçekten de bu konuda çok haklıdır. A. v. Gabain bu çalışmaları düzenli bir biçimde desteklemiştir. P. Zieme yakın zamanda kaleme aldığı "Annemarie von Gabain ve Turfan Türkolojisi: Yüzüncü Doğum Yılında Düşünceler" başlıklı yazısında şu bilgileri vermektedir: "Doktoramı, Maniheist Türkçe Turfan Metinlerinin Dili ve Yazısı Üzerine Araştırmalar başlığı altında sürdürürken o, bildik cömertliği ile Maniheist metinlerden yaptığı eski yazıçevrimlerini benim kullanımıma sundu. Bu eski yazıçevrimlerinden yalnızca alanla ilgili çok fazla şey öğrenmekle kalmadım, daha sonradan İkinci Dünya Savaşı sırasında özgün metinlerin oradan oraya taşınmaları sırasında bir bölümünün kaybolduğunu da öğrendim, bu yazıçevrimleri bu bakımından da önem kazandılar." Jens Peter

Laut, kendine yazdığı mektuplardan birinde A. v. Gabain'in içtenlikle "genç kuşaklar gelip bana danışmasa kiminle sohbet edebilirdim ki" demekte olduğunu Gabain'e yazdığı vefayatında alıntılamaktadır. Buna koşut olarak Annemarie von Gabain seksenli yaşlarını sürerken P. Zieme'yi kalıcı ve verimli bir düşünsel alış-veriş olanağının yakalanabilmesi için Anger'deki evine çağırmıştır. Zieme'nin çalışmalarına verdiği değeri onun metin yayınlarından birine yazdığı başka bir değerlendirme yazısında buluyoruz: "ZIEME bu yapıtla alanındaki külliyat üzerindeki yetkin bilgisini kanıtlamaktadır. Ona, çok sayıda elyazması ve tahtabaskı metin üzerine yaptığı seçkin yayınları ve yorumları için teşekkür etmeliyiz." Gabain'in ölümüne ne kadar derinden üzüldüğü onun ağzından dökülen "Şu andan itibaren ben ve daha başka birçok kişi onun bağlayıcı sözleri, önerileri ve eleştirilerinin eksikliğini duyumsuyoruz." sözleri açığa çıkarmaktadır:

Başarılı bir doktora çalışması sonucu Peter Zieme, Doğubilimleri Enstitüsü'nde [1970'ten bu yana Bereich Alter Orient des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie] bilim uzmanı kadrosuna getirildi. Türkçe Turfan metinleri üzerine yaptığı kapsamlı çalışmalar ekteki bibliyografyada açık bir biçimde görüldüğünden burada tek tek saymanın gereğini görmüyoruz. Yine de bu değerli metin çalışmalarının ortaya çıkabilmesi için başka ülkelerdeki meslektaşları ile sıkı ilişki içinde olduğu söylenmeden geçilmemelidir. Alanıyla ilgili dillere olduğu kadar yaşayan dillere olan ilgisi bu ilişkileri pekiştirmiştir. Turfan Araştırmaları Grubu, siyasî olarak en güç ve karmaşık dönemler boyunca bile değerli malzemesi ve Turfan'dan derlenip toparlanan metinlere olan uluslararası ilgi nedeniyle uluslararası ilişkilerin kurulabileceği gerçek bir vaha olmuştur. Macar doğubilimleri araştırmacılarının önde gelenlerinden Türkolog Gyula Németh, Altayist Lajos Ligeti ve İranist János Harmatta'yla olan sıkı ilişkileri Macar Bilimler Akademisi'nin Altayistik Araştırmaları Grubu'yla ortak çalışmalara zemin hazırlamıştır. György Kara geçmişte olduğu gibi bugün de çalışmalarını sürdürmek ve araştırmalarını tamamlamak için uzun sürelerle Berlin'de kalmaktadır. Bu verimli işbirliğinin, özellikle de P. Zieme ile yapılanların sonucunda, Tantra Budizmi külliyatından sayısız ortak yayın ortaya çıkmıştır. Avalokiteśvara'nın merkezde olduğu Tantrik Uygur sütraları toplamı olan başka bir yayın ise bitme aşamasındadır. Kendisine teşekkür borçlu olduğumuz G. Hazai'nin girişimleri ile 60'lı yılların sonlarına doğru kurulan ilişkinin devamı olarak Japon meslektaşlarla çalışmasının da kuşaklara yayılan uzun bir geleneği vardır; P. Zieme kendi de çalışmalarını sürdürmek için uzun sürelerle Ja-

ponya'da, özellikle de Kyoto'da bulunmuştur. Bu üst düzey ortak çalışmanın örneklerinden Kōgi Kudara ile birlikte yayımladıkları *Āgama* metinleri, yine K. Kudara ile yapılan başarılı *Guanwuliangshoujing* meditasyon sūtrası yayımı ile Nobuo Yamada'nın üç ciltlik derlemelerinden çıkan Uygur Belgeleri olarak bilinen metinler üzerine yapılan, Juten Oda, Hiroshi Umemura, Peter Zieme ve Takao Moriyasu tarafından yayımlanmış, yakın zamanda sona ermiş olan kapsamlı çalışmalar sayılabilir.

Metin yayımcılığının yanı sıra P. Zieme, eski Türklerin tarihi ve kültürü konularını içeren bir dizi çalışma da ortaya koymuştur. Doğu Almanya Bilimler Akademisi [Akademie der Wissenschaften der DDR] 1984 yılının Ağustos ayında ona "Turfan ve Dunhuang Uygur Metinlerinde Alliterasyon: Eski Türk Şiiri Üzerine Bir Çalışma" başlıklı doçentlik tezi ve "Türkoloji alanındaki üstün bilimsel yetkinliği" dolayısıyla *doctor scientiae philosophiae* ünvanını verdi. "Uygur Koço Hanlığı'nda Din ve Toplum: Orta Asya Eski Türkçe Budist Metinlerinde Sonlamalar ve Hayır Sahipleri" başlıklı incelemesi de büyük ilgi görmüştür. Bu monografi üzerine yazdığı değerlendirme yazısında Stanisław Stachowski şöyle demektedir: "Burada yazarın yalnızca önceki çalışmalarından yararlanmadığı, doğrudan her gün üzerinde çalıştığı metinlerden söz ettiği; dolayısıyla yalnızca konuyla ilgili çalışmalardan alıntılar yapmayıp doğrudan üzerine araştırmaya yönelik düşüncelerinin bulunduğu, doğuşu ve gelişimine ilişkin bilgisine güvendiği Eski Uygurca metinlerin kendilerine göndermede bulunduğu açıkça görülmektedir."

Berlin Humbolt Üniversitesi'ndeki öğretmenliğinin yanı sıra doksanların başından beri öğretim görevlisi olarak bulunduğu Berlin Özgür Üniversitesi'nde yakından ya da uzaktan gelmiş olsun, genç kuşaktan bir çok öğrenciye önerilerde bulunmuş, onlarla çalışmış ve onları yeni projelere yönlendirmiştir. Onun öğrencisi olmaktan ve yıllar boyunca da kendini onun meslektaşı olarak görmekten onur duyan bu satırların yazarının yanı sıra, birlikte bu yayını gerçekleştiren Mehmet Ölmez'in; ayrıca onunla çalışanlar arasında Uta Schilling, Jakob Taube, Jens Wilkens, Dai Matsui ve Abdurishid Yakub'un adlarını burada örnek olarak saymak yeterli olacaktır.

1994 yılı Aralık ayında Berlin Özgür Üniversitesi Zieme'yi onursal profesör olarak çağırmıştır.

Başarılı çalışmalarının kabulüne gösterge ve onursal payelerine örnek olarak 1999 yılının Şubat ayında Bavyera Bilimler Akademisi, Tarih ve Felsefe Kürsüsü danışman üyeliği, 2001 yılının Mayıs ayında Macar Bilimler

Akademisi fahrî üyeliği sayılabilir. Türk Dil Kurumu 2000 yılı Ekim ayında onu fahrî üyeliğe seçmiştir.

Peter Zieme, kuruluşundan bu yana, 1992'den beri Berlin Brandenburg Bilimler Akademisi'nin "Turfan Araştırmaları"nda akademinin araştırma üyesi olup çalışmalarını Orta İranca ve Eski Türkçe Turfan metinlerinin yayımı konusunda yoğunlaştırmıştır. Werner Sundermann'ın emekliğe ayrılmasının ardından 2001 yılı Ocak ayında çalıştığı kurumun yöneticiliğini de üstlenmiştir. Görevi çerçevesinde de Alman Araştırma Kurumu-DFG'nin para desteği ile yürütülen Eski Türkçe ve Orta İran dilindeki metinlerin bilgisayar ortamına aktarılması projesini yönetmeye başlamıştır. Yine DFG'nin para desteği ile yürütülen, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, Georg August-Universität Göttingen ve BBAW'nin katıldığı ortak bir proje olan VATEC [İslam Öncesi Eski Türkçe Metinler - Elektronik Külliyat] projesinin yöneticilerinden olmuştur.

Peter Zieme, sayısız bilimsel dizinin ve derginin yayın kurulunda yer almış ve halen de yer almaktadır; bunların arasında şu dergi ve diziler sayılabilir: *Altorientalische Forschungen* (1993'e kadar), *Berliner Turfantexte* (1993'e kadar), *Orientalistische Literaturzeitung, Turkologischer Anzeiger, Silk Road Studies, Türk Dilleri Araştırmaları* ve *Nairiku asia gengo no kenkyū* (Studies on the Inner Asian Languages). Bunların yanı sıra çalışma alanıyla ilgili birçok bilimsel kurumun da üyesidir.

Bu armağana katılımları ile öğrencileri, meslektaşları ve dostları Zieme'nin uğraştığı, çalışmalarının ağırlık noktasını oluşturan konular ve onun dünya çapında tanınmasını sağlayan uzmanlık alanları üzerine yazdıkları makalelerle, Eski Türk dilleri ve edebiyatları, Türklerin İslam öncesi dinleri üzerine yazılarla ona olan sevgi ve saygıların göstermek istemişlerdir. Ne var ki bir armağanda katılım sınırsız olamayacağından birçok meslektaşından katılımlarını yalnızca *Tabula Gratulatoria* ile sınırlı tutmalarını istemek zorunda kaldığımızı da belirtmek isteriz.

Jübilesini kutladığımız Peter Zieme'ye sağlık ve çalışma gücü diliyor, daha uzun yıllar çok sayıda yayınla bundan sonra da alanla ilgili öneri ve desteklerini sürdürmesini diliyoruz.

Kutlug bolsun!

Simone-Christiane Raschmann Mehmet Ölmez

كىرىش سۆز

قەدىرلىك ئۇستازىمىز ۋە كۆيۈمچان دوستىمىز پېتېر تسىمەنىك ئاتىمش ياشقا كىرگەنلىكىنى تەبرىكلەش مۇناسىۋىتى بىلەن تەييارلىغان بۇ سوغىتىمىزنىك كىرىش سۆزىنى ئۇنىڭ ئىلمىي ھاياتىنىڭ باشلىنىش مەزگىلىنى ئەسلىتىدىغان مۇنداق بىر ئەسلىمە بىلەن باشلىشىمىزغا رۇخسەت قىلغايسىلەر. پېتېر تسىمە ئەسلىدە خىمىيە تەتقىقاتچىسى بولۇشنى ئارزۇ قىلغانىدى. بۇ ئەھۋالنى ئۇنىڭ ئۆزىمۇ بەزى ماقالە ۋە سۆھبەتلىرىدە پات-پات تىلغا ئالىدۇ. لېكىن، Volkshochschule (خەلق مۇئارىپى مەركىزى)دىكى بىر ئەرەب تىلى كۇرسى ئۇنىڭ ئارزۇسىنى ئۆزگەرتىۋېتىدۇ. پېتېر تسىمەنىڭ ئەينى ۋاقتىكى ئوقۇتقۇچىسى، ئۇ چاغلاردا بېرلىن خۇمبولت ئۇنىۋېرسىتېتىنىڭ ئىرانشۇناسلىق فاكۇلتېتىدا ئاسىستېنت بولۇپ ئىشلەيدىغان ھۆرمەتلىك كەسىپدىشىمىز ۋېرنېر سۇندېرمان ئۇنىڭ شەرقشۇناسلىققا بولغان قىزىقىشىنى ئۇيغىتىدۇ. بۇ ئۇستازنىڭ سۆزلەش ۋە قابىل قىلىش كۆچىنىڭ تەسىرىدە، پېتېر تسىمە 1960- يىلى خۇمبولت ئۇنىۋېرسىتېتىدا ئىرانشۇناسلىق ئوقۇشقا باشلايدۇ ۋە كېيىن تۈركولوگىيە كەسپىدە ئوقۇشىنى داۋاملاشتۇرىدۇ.

پېتېر لوتخار تسىمە، 1942- يىلى 4- ئاينىڭ 19-كۈنى ئۈستا قاسساپ خانىتتى تسىمە بىلەن ئۇنىڭ خانىمى خىلدېگارد ئائىلىسىدە بېرلىندا دۇنياغا كېلىدۇ. بېرلىن كۆپېنىكتىكى ئالىكساندېر فون خۇمبولت مەكتىپىدە پېتىشكەنلىك ئىمتىھانىدىن ئۆتكەندىن كېيىن 1960- يىلىدىن 1965- يىلغىچە بېرلىن خۇمبولت ئۇنىۋېرسىتېتىدە، پروفېسسور خائىنرىك ف ئې يۇنكېرنىڭ يېنىدا ئىرانشۇناسلىق ئوقۇيدۇ.

گېرمانىيە پەنلەر ئاكادېمىيىسىنىڭ مۇئاۋىن باشلىقى، شۇنىڭ بىلەن بىر ۋاقىتتا ئاكادېمىيىنىڭ ئەزاسى ۋە فىن-ئۇگور خەلقلىرى تەتقىقاتى بويىچە كاتتا مۇتەخەسسىس ۋولفگانگ شتاينىتسنىڭ ئۆزۈن يىللىق تىرىشچانلىق كۆرسىتىشى نەتىجىسىدە، ۋېنگرىيەلىك تۈركولوگ گېيزگې ھەزاي 1963- يىلى مېھمان دوتسېنت سۈپىتىدە بېرلىنگە كېلىدۇ. بۇ ئۇستازنىڭ كېلىشى بىلەن خۇمبولت ئۇنىۋېرسىتېتىدە تۈركولوگىيە كەسپى قايتىدىن قۇرۇپ چىقىلىدۇ. بۇنىڭ ئۈچۈن بۇ يەردە ۋولفگانگ شتاينىتسقا رەھمەت ئېيتماي تۇرالمايمىز. گېيزگې ھەزاي بولسا، پېتېر تسىمەنىڭ بۇ ساھەگە، بولۇپمۇ قەدىمكى تۈرك تىلىغا بولغان قىزىقىشىنى قوزغىغان كىشى ئىدى. پېتېر تسىمەنىڭ ئۆزىمۇ، «ئوتتۇرا دەۋر ئوسمانلى تۈرك تىلى ھەققىدە ئىزدىنىش» ماۋزۇلۇق ئوقۇش پۈتتۈرۈش ماقالىسىدە بۇ نوقتىنى

يازىدۇ.

1965- يىلى ۋولفگاڭ شتاينتسنىك كۆچ چىقىرىشى بىلەن بېرلىن پەنلەر ئاكادېمىيىسى شەرقشۇناسلىق ئىنستىتوتىدا گۈرگىي ھەزاينىك رەھبەرلىكىدە تۈرپانشۇناسلىق تەتقىقات گۇرۇپپىسى قۇرۇلدۇ. تۈرپانشۇناسلىق تەتقىقات گۇرۇپپىسى، خەلقئارالىق بىر ھەمكارلىق بىلەن بېرلىن تۈرپان ئارخېئولوگىيە ساقلىنىۋاتقان ئىران، تۈرك ۋە خەنزۇ تىللىرىدىكى يازما يادكارلىقلارنى تەتقىق قىلىش ۋە يورۇقلۇققا چىقىرىش، بۇ ئارقىلىق ئىككىنچى دۇنيا ئۇرۇشى ۋە گېرمانىيەنىك ئىككىگە پارچىلىنىپ كېتىشى سەۋەبىدىن زىيانغا ئۇچرىغان يازما يادكارلىقلارنى رەتلەش ۋە بۇ ساھەدىكى خىزمەتلەرنى ياخشىلاش، شۇنداقلا ئەينى ۋاقىتتىكى پروۇسسىيە پادىشاھلىق پەنلەر ئاكادېمىيەسىنىك تەۋەلىكىدە بېرلىنىدە 1912- يىلى 5- ئاينىك 5- كۈنى شەرقشۇناسلىق ھەيئىتىنىك قۇرۇلۇشى بىلەن باشلانغان تۈرپانشۇناسلىق تەتقىقات خىزمىتىنى كۆچەيتىشنى مەقسەد قىلغانىدى. 1965- يىلى 8- ئايدا، پېتېر تسىمە گېرمانىيە بېرلىن پەنلەر ئاكادېمىيەسىگە ياردەمچى تەتقىقاتچى سۈپىتىدە رەسمىي قوبۇل قىلىنىدۇ ۋە سىنولوگ توماس تىلو، گېخارد شىمىتلار بىلەن بىللە يېڭىدىن تەشكىللەنگەن تۈرپانشۇناسلىق تەتقىقات گۇرۇپپىسىنىك تۇنجى ئەۋلات تەتقىقاتچىلىرى قاتارىدىن ئورۇن ئالىدۇ. 1967- يىلى 10- ئايدا قزلىق فامىلىسى مېيېر بولغان ئىنگىرد ۋارنكەنىك گۇرۇپپىغا قېتىلىشى بىلەن تۈركولوگىيە تەتقىقاتى كۆچىيىدۇ. 1970- يىلى پېتېر تسىمەنىك بۈرۈنقى ئوقۇتقۇچىسى ئىرانشۇناس ۋېرنېر سۇندېرمانمۇ بۇ گۇرۇپپىغا قېتىلىدۇ. پېتېر تسىمەنىك ياردەمچى تەتقىقاتچىلىق ۋەزىپىسى 1969- يىلى 7- ئايدا بېرلىن خۇنبولت ئۇنىۋېرسىتېتىنىك ئاسىيا ئىلمىلىرى فاكۇلتېتىغا سۇنغان «مانى دىنىغا ئائىت تۈركچە تۈرپان تېكىستلىرىنىك تىلى ۋە يېزىقى ئۈستىدە تەتقىقات» نامىلىق ئىلمىي ماقالىسى قوبۇل قىلىنىپ، پىلسەپە پەنلىرى بويىچە دوكتورلۇق ئۇنۋانىنى ئالغاندىن كېيىن ئاخىرلىشىدۇ. پېتېر تسىمە ئائىلەسىدىن قون گابايىنىدىن بۇرۇنمۇ دەرس ئالمىغان بولسىمۇ، لېكىن ئىلمىي ھاياتىنىك باشلانغۇچىدىن تارتىپلا ئۇنىڭ بىلەن زىچ مۇناسىۋەتتە بولۇپ كەلدى. ئائىلەسىدىن قون گابايىنمۇ ئىلمىي ھاياتىنى بېرلىن ئاكادېمىيەسىدە باشلىغان، كېيىن مۇخبىر ئەزاسى ۋە مەسلەھەتچىسى سۈپىتىدە ئاكادېمىيەنىك تەتقىقات خىزمەتلىرىنى قوللاپ كەلگەنىدى. ئۇ بېرلىن ئاكادېمىيەسى بىلەن بولغان زىچ مۇناسىۋىتىنى ھاياتىنىك ئاخىرىغىچە داۋاملاشتۇرۇپ كەلگەن ۋە ئۆزىنىك تەتقىقات ساھەسىگە دائىر بېرىلىنىدە ئېلىپ بېرىلغان ئىلمىي خىزمەتلەرگە يۈيۈك بىر ھاياجان بىلەن دىققەت قىلغانىدى.

ئالتىنجارىپ فون گابايىن، 1972- يىلى بېرلىن تۈركولوگىيە ئىنستىتۇتىنىڭ بېرىنچى كىتابى – [Berliner Turfantexte (1970), I·cilt] (بېرلىندىكى تۈرپان تېكىستلىرى 1970، 1-قىسىم) ھەققىدە يازغان ئوبزوردا مۇنداق دەيدۇ، " تۈركچە تۈرپان تېكىستلىرى [Türkische Turfantexte] سېرىيەسى ئون قىسىم نەشر قىلىنغاندىن كېيىن، بېرلىن تۈرپان تېكىستلىرى [Berliner Turfantexte]، ئالدىمزدا تۈرغان بۇ كىتاب بىلەن يېڭى بىر سېرىيە سۈپىتىدە نەشر قىلىنىشقا باشلىدى. بۇ ئەھۋال، تەتقىقاتلارنىڭ يەنە بۈرۈنقىغا ئوخشاش داۋام قىلدۇرۇلۇشى كېرەكلىكىنىلا ئەمەس، 'تۈرپان تېپىندىلىرى' ئۈستىدە ئېلىپ بېرىلىۋاتقان كۆپ تەرەپلىمىلىك تەتقىقات خىزمىتىگە ئاكادېمىيىنىڭ نەقەدەر ئەھمىيەت بەرگەنلىكىنى كۆرسىتىدۇ. دېمەك، بۇندىن كېيىن ئوتتۇرا دەۋر ئىران تىلى، خەنزۇ تىلى، ھەتتا تىبەت تىلى، سۇرىيە تىلىدىكى قولىيازمىلار ۋە ھەتتا باشقا بىر مۇنچە قولىيازمىلار ھەققىدىمۇ تەتقىقات نەتىجىلىرى ئۈمىد قىلالىغۇدەكمىز." ھەققەتەن، ئالتىنجارىپ فون گابايىن بۇ خۇسۇستا ناھايىتى ھەقلىق ئىدى ۋە بۇ خىل خىزمەتلەرنى باشتىن ئاخىر ئىزچىل قوللاپ كەلگەنىدى. پېتېر تسىمە يېقىندا قەلەمگە ئالغان «ئالتىنجارىپ فون گابايىن ۋە تۈرپان تۈركولوگىيىسى؛ توغۇلغانلىقىنىڭ 100- يىلىدا ئويلىغانلىرىم» ماۋزۇلۇق ماقالىسىدا مۇنداق دەپ يازىدۇ، "مەن دوكتورلۇقتا، مانى دىنىغا ئائىت تۈركچە قولىيازمىلارنىڭ تىلى ۋە يېزىقى دېگەن تېمىدا دېسسېرتاتسىيە يېزىۋاتقان ۋاقتىمدا، ئۇ ئەزەلدىنلا تونۇش بولغان كەڭ قوللۇقى بىلەن مانى دىنىغا دائىر قولىيازمىلاردىن قىلغان ترانسكرىپسىيىلىرىنى ئىشلىتىشىمگە سۈندى. مەن بۇ ترانسكرىپسىيەلەردىن مانى مەتىنلىرىگە دائىر ئۇرغۇن بىلىم ئۆگىنىپلا قالماي، قولىيازمىلاردىن بىر قىسمىنىڭ ئىككىنچى دۇنيا ئۇرۇشى مەزگىلىدە بىر يەردىن يەنە بىر يەرگە يۆتكەش جەريانىدا يوقلىپ كەتكەنلىكىنمۇ ئۆگەندىم. بۇ ترانسكرىپسىيەلەر بۇ جەھەتتىنمۇ ناھايىتى مۇھىمدۇر." يېنىس پېتېر لائوت، ئا. ۋ. گابايىنتنىڭ ئۇنىڭغا يازغان خەتلىرىنى بىرىدە، كۆڭلىنىڭ چوڭقۇر يېرىدىن "ياش نەسىللەر كېلىپ مېنىڭدىن مەسلىھەت سوراپ تۇرمىغان بولسا، مەن كىم بىلەن سۆھبەت قىلاتتىمكى؟!" دېگەنلىكىنى ئۇنى ئەسلەپ يازغان بىر ماقالىسىدا تىلغا ئالماقتا. ئالتىنجارىپ فون گابايىن 80 ياشلارغا بېرىپ قالغان چاغدا، پېتېر تسىمە بىلەن كەڭ دائىرلىك پىكىر ئالماشتۇرۇش ئىمكانىيىتىنى قولغا كەلتۈرۈش ئۈچۈن ئۇنى ئانگېردىكى ئۆيىگە تەكلىپ قىلىدۇ. پېتېر تسىمەنىڭ تەتقىقاتلىرىغا نەقەدەر يۇقۇرى باھا بەرگەنلىكىنى ئۇنىڭ مەتىن نەشرلىرىدىن بىرى ئۇچۇن يازغان ئوبزوردىن چۈشەنگىلى بولىدۇ، "تسىمە بۇ ئەسىرى

ئارقىلىق ساھەسىنىڭ پۈتۈن مەتبۇلىرى ھەققىدىكى بىلىمىنىڭ ۋايىغا يەتكەنلىكىنى ئىسپاتلىدى. ئۇنىڭغا، نۇرغۇن يازما ۋە باسما مەتبۇلەر ھەققىدە قىلغان سەرخىل نەشرلىرى ۋە ئىزاھاتلىرى ئۇچۇن رەھمەت ئېيتىشىمىز كېرەك." پېتېر تسىمەنىڭ ئاتىنىمارىيې فون گابايېننىڭ ۋاپاتىغا نەقەدەر ئازاپلانغانلىقىنى ئۇنىڭ مۇنۇ سۆزلىرىدىن ھېس قىلغىلى بولىدۇ: "ئۇ ئاتىدىن ئېتىبارەن مەن ۋە يەنە بائقا نۇرغۇن كىشىلەر ئۇنىڭ ھەل قىلغۇچ سۆزلىرى، مەسلەھەتلىرى ۋە تەڭقىدلىرىنىڭ كەملىك قىلۋاتقانلىقىنى ھېس قىلۋاتىمىز، قىسقىسى ئۇنىڭ يوقلۇقى بەكلا بىلىنۋاتىدۇ."

پېتېر تسىمە دوكتۇرلۇق دىسسېرتاتسىيىسىنى ئۇنۇقلۇق تاماملىغاندىن كېيىن شەرقشۇناسلىق ئىنستىتۇتىنىڭ (1970- يىلىدىن ئېتىبارەن ئىنستىتۇتنىڭ قەدىمقى شەرق تارىخى ۋە ئارخىلوگىيىسى ساھەسى بويىچە) مۇتەخەسسىسلىك ئىشتاتىغا ئورۇنلاشتۇرۇلدى. پېتېر تسىمەنىڭ تۇركچە تۇرپان مەتبۇلىرى ھەققىدە ئېلىپ بارغان كۆپ تەرەپلىمىلىك تەتقىقاتلىرى سوغاتنا بېرىلگەن بىبلىئوگرافىيىدىن ئوچۇق كۆرۈنىدىغانلىقى ئۇچۇن بۇ يەردە بىرمۇ بىر باتاپ ئولتۇرۇش ھاجەتسىز دەپ ئويلايمىز. لېكىن بۇ قىممەتلىك مەتبۇلەرنى تەتقىق قىلىپ يورۇقلۇققا چىقىرىش ئۇچۇن بائقا دۆلەتلەردىكى كەسپىداشلىرى بىلەن ناھايىتى يېقىن مۇناسىۋەت ئورناتقانلىقىنى تىلغا ئالماي بولمايدۇ. ئۇنىڭ، ئۇزى تەتقىق قىلۋاتقان قەدىمكى ياكى ئۇلگەن تىللارغا بولغان قىزىقىشىغا ئوخشاش يائاۋاتقان تىللارغىمۇ ئىشتىياق باغلىشى بۇ خىل مۇناسىۋەتنى قويۇقلاشتۇرغان. تۇرپانشۇناسلىق تەتقىقات گۇرۇپپىسى، دۆلەتلەر بىلەن دۆلەتلەر ئوتتۇرىسىدىكى سىياسىي مۇناسىۋەتلەر مۇرەككەپ ۋە قالايمىقان بولۇپ كەتكەن مەزگىللەردىمۇ خەزىنىسىدىكى قىممەتلىك ئاساره - ئەتىقلەر ۋە تۇرپاندىن يېغىپ كېلىنگەن قولىيازمىلار بىلەن ھەققىي بىر "بوستانلىق" ئىدى. چۇنكى، بۇ خەزىنە ئاشۇنداق شارائىتلاردىمۇ خەلقئارادىكى نۇرغۇن ئالىملارنى ئۆزىگە جەلپ قىلغان ۋە خەلقئارالىق ھەمكارلىق ئاساسىدىكى مۇناسىۋەتلەرگە سەۋەب بولغان. ۋېنگىرىيەدىكى شەرقشۇناسلىق تەتقىقاتىدا ئالدىنقى قاتارلا تۇرىدىغان ئالىملاردىن تۇركولوگ گېزىلا نېمېس، ئالتايشۇناس لايوس لىگەتى ۋە ئىرانشۇناس يانوس خارتماننلار بىلەن بولغان قۇيۇق مۇناسىۋەتلەر ۋېنگىرىيە پەنلەر ئاكادېمىيەسىنىڭ ئالتايشۇناسلىق تەتقىقات گۇرۇپپىسى بىلەن ئېلىپ بېرىلغان ئورتاق تەتقىقاتلارغا زېمىن ھازىرلىغان. گېزىگى كارا ئۇنمۇشتىكىگە ئوخشاش ھازىرمۇ خىزمىتىنى داۋاملاشتۇرۇش ۋە تەتقىقاتىنى تاماملاش ئۇچۇن ئۇزۇن يىللاردىن بۇيان بېرلىندا

تۇرىۋاتىدۇ. بۇ ھوسۇللۇق ھەمكارلىق خىزمەتلىرى، بولۇپمۇ پېتېر تسمە بىلەن قىلىنغان تەتقىقاتلار نەتىجىسىدە، تانترا بۇددىزمى مەجمۇئەسىدىن نۇرغۇن ئورتاق ئىمگەكلەر ئوتتۇرغا چىقتى. ئاۋالوكىتېشۋارانىڭ يېتەكچىلىكىدە تەييارلانغان تانتررىك ئۇيغۇر سۆتراللىرىنىڭ توپلىمى بولغان باشقا بىر ئەسەر پۈتۈش ئالدىدا تۇرماقتا. تۇرپانشۇناسلىق تەتقىقات گۇرۇپپىسىنىڭ يايپونىيىلىك كەسپدىشلار بىلەنمۇ ئەنئەنىۋى ھەمكارلىق مۇناسىۋىتى بار ئىدى. بۇ خىل مۇناسىۋەت گ. ھەزاينىڭ تەشەببۇس قىلىشى بىلەن 60- يىللارنىڭ ئاخىرلىرىدا قۇرۇلغان بولۇپ، ئەۋلادمۇ ئەۋلاد داۋاملاشتۇرۇلۇپ كېلىنگەنىدى. پ. تسمەنىڭ ئۆزىمۇ ئورتاق تەتقىقات قىلىش ئۈچۈن يايپونىيىدە، بولۇپمۇ كيوتو شەھىردە ئۇزۇن مەزگىل تۇرغان. بۇ قېتىمقى ئالمي دەرىجىلىك ئورتاق تەتقىقات خىزمىتىنىڭ نەتىجىلىرى سۈپىتىدە مۇنۇلارنى كۆرسىتىش مۇمكىن، كوگى كۆدارا بىلەن بىرلىكتە ئېلان قىلغان ئاگاما مەتىنلىرى؛ يەنە كوگى كۆدارا بىلەن بىرلىكتە ئېلان قىلغان گۈەنۇزلياڭشيوۋجىڭ مېدىتاتسىئون سۈتراسىنىڭ مۇڭاپىقىيەتلىك نەشرى؛ نوبۇئو ياماداناك يېتەكچىلىكىدە، جۇتېن ئودا، خىروشى ئۇمېمۇرا، پېتېر تسمە ۋە تاكاۋۇ موريياسۇلار بىرلىكتە نەشر قىلغان ئۈچ توملۇق قەدىمكى ئۇيغۇر يېزىقىدىكى ۋەسىقلەر.

پېتېر تسمە مەتىن تەتقىقاتىدىن باشقا، قەدىمكى تۈركلەرنىڭ تارىخى ۋە مەدەنىيىتى ھەققىدىمۇ بىرمۇنچە كىتاب يازدى. 1984- يىلى 8- ئايدا، شەرقىي گېرمانىيە پەنلەر ئاكادېمىيىسى [Akademie der Wissenschaften der DDR]، «تۇرپان ۋە دۇنخۇاڭ ئۇيغۇر مەتىنلىرىدە قايىيە -- قەدىمكى تۈرك شېئىرىيىتى ئۈستىدە تەتقىقات» ناملىق دوتسېنلىق مونوگرافىيىسى ۋە "تۈركولوگىيە ساھەسىدىكى يۇقىرى نوپۇزى" ئۈچۈن ئۇنىڭغا پەلسەپە پەنلىرى بويىچە دوكتورلۇق ئۇنۋانى بەردى. ئۇنىڭ «ئۇيغۇر قۇجۇ خانلىقىدا دىن ۋە جەمئىيەت -- ئوتتۇرا ئاسىيادىكى قەدىمكى تۈركچە بۇددىزم مەتىنلىرىدە خاتىمە ۋە خەير-ساخاۋەتچىلەر» ناملىق ئەسىرىمۇ ئالاھىدە دىققەتكە سازاۋەر بولدى. ستانسلاۋ ستخوۋسكى بۇ ئەسەر توغرىسىدا يازغان ئوبزور ماقالىسىدە مۇنداق دەيدۇ: "كىشى ئۇنى ئېنىق ھېس قىلىدۇكى، ئاپتور بۇ ئەسىردە، بۇرۇنقى تەتقىقات نەتىجىلىرىدىن پايدىلىنىپلا قالماستىن، ھەر كۈنى ئۆزى بىۋاستە تەتقىق قىلىپ كېلىۋاتقان قەدىمكى تېكىستلەردىن سۆز قىلغانلىقى ۋە شۇنىڭ ئۈچۈن تەتقىقاتىدا تېما بىلەن مۇناسىۋەتلىك كىتابلارغا مۇراجىئەت قىلىش بىلەنلا چەكلىنىپ قالماي، تېمىغا مۇناسىۋەتلىك ئىلمي چۈشەنچىلىرىنىڭ پەيدا بولۇشى ۋە تەرەققى قىلىشىنىڭ مەنبەسى ئىكەنلىكىگە ئىشەنگەن

فەدىمكى ئۇيغۇر تىلىدىكى يازما يادىكارلىقلارغا تېخىمۇ كۆپ مۇراجىئت قىلغانلىقى روشەن كۆرۈنمەكتە."

پېتېر تسىمە، بېرلىن خۇمبولت ئۇنىۋېرسىتېتىدا ئوقۇتقۇچىلىق قىلىش بىلەن بىر ۋاقىتتا، 90- يىللارنىڭ باشلىرىدىن بۇيان بېرلىن فرايېن ئۇنىۋېرسىتېتىدىمۇ دەرس بېرىپ كېلىۋاتىدۇ. ئۇ، مەيلى قەيەردىن كەلگەن بولۇشىدىن قەتئىنەزەر ياش ئەسىللەرگە پايدىلىق تەكلىپلەرنى بەردى، ئۇلار بىلەن بىللە ئىشلىدى ۋە ئۇلارنى يېڭى تەتقىقات تېمىلىرىغا يېتەكلىدى. بۇ يەردە، ئۇنىڭدىن تەلىم ئالغان ۋە يىللاردىن بۇيان ئۇنىڭ بىلەن مەسلەكداش بولۇپ ئىشلىگەنلىكىدىن پەخىرلىنىدىغان بۇ قۇرلارنىڭ يازغۇچىسى، بۇ سوغاتنى بېرلىكتە ئەشرگە تەييارلىغان مەھمەت ئۆلمەز ۋە ئۇنىڭ بىلەن بىللە ئىشلىگەنلەردىن ئۆتا شىللىك، ياكوب تاۋبە، يېنس ۋىلكېنس، دايمانسۇي، ئابدۇرېشىت ياقۇپ قاتارلىقلارنىڭ ئىسمىنى تىلغا ئېلىش كۆپايىدۇر.

1994- يىلى 12- ئايدا بېرلىن فرايېن ئۇنىۋېرسىتېتى پېتېر تسىمەنى پەخرىي پروفېسسورلۇققا تەكلىپ قىلدى.

ئىلمىي تەتقىقات ساھەسىدىكى ئۆتۈقلۇق خىزمەتلىرىنى مۇئەييەنلەشتۈرۈش ۋە ئىلمىگە قوشقان مۇبارەك تۆھپىلىرىنىڭ شەرىپى ئۈچۈن، ئۇنىڭغا 1999- يىلى 2- ئايدا باۋېيرا پەنلەر ئاكادېمىيىسىنىڭ تارىخ ۋە پەلسەپە پەنلىرى مەسلىھەتچىسى، 2001- يىلى 5- ئايدا ۋېنگىرىيە پەنلەر ئاكادېمىيىسىنىڭ پەخرىي ئەزاسى ئۇنۋانلىرى بېرىلدى. 2000- يىلى 10- ئايدا تۈرك تىل جەمئىيىتىنىڭ پەخرىي ئەزالىقىغا سايلاندى.

پېتېر تسىمە، 1992- يىلى بېرلىن براندېنبۇرگ پەنلەر ئاكادېمىيىسى قۇرۇلغاندىن تارتىپ ئاكادېمىيىگە قارىشلىق تۈرپانشۇناسلىق تەتقىقات مەركىزىدە تەتقىقاتچى بولۇپ ئىشلەۋاتىدۇ ۋە خىزمىتىنىڭ مۇھىم نوقتىسىنى ئوتتۇرا دەۋر ئۇيغۇر تىلى ۋە فەدىمكى تۈرك تىلىدىكى تۈرپان تېكىستلىرىنىڭ نەشر قىلىنىشىغا قارىتىۋاتىدۇ. ۋېرنېر مۈندېرمان پېنسىيىگە چىققاندىن كېيىن 2001- يىلى 1- ئايدىن باشلاپ، پېتېر تسىمە تۈرپانشۇناسلىق تەتقىقات مەركىزىنىڭ رەھبەرلىك خىزمىتىنىمۇ ئۈستىگە ئالدى. ئۇ خىزمەت دائىرىسى ئىچىدە گېرمانىيە تەتقىقات جەمئىيىتى (DFG) نىڭ ئىقتىسادىي ياردەمى بىلەن يۇرگۈزۈلۈۋاتقان فەدىمكى تۈرك تىلى ۋە ئوتتۇرا ئۇيغۇر تىلىدىكى يازما يادىكارلىقلارنى كومپيۇتېرغا كىرگۈزۈشكە يېتەكچىلىك قىلىۋاتىدۇ. يەنە گېرمانىيە تەتقىقات جەمئىيىتىنىڭ ئىقتىسادىي ياردەمى بىلەن فرانكفورت گۆتېتې ئۇنىۋېرسىتېتى، گۆتىنگېن گىئورگ ئاۋگۇست ئۇنىۋېرسىتېتى ۋە بېرلىن

براندېنبۇرگ پەنلەر ئاكادېمىيىسى (BBAW) قاتارلىق ئورگانلار بىرلىكتە يۈرگۈزۈۋاتقان VATEC (ئىسلامىيەتتىن بۇرۇنقى قەدىمكى تۈرك تىلى يازما يادىكارلىقلىرى- ئېلېكترونلۇق مەجمۇئە ياكى ئابىدە) تەتقىقات تېمىسىنىڭ مەسئۇللىرىدىن بىرىدۇر.

پېتېر تسىمە يەنە نۇرغۇنلىغان ئىلمىي سېرىيە ۋە ژورناللىرىنىڭ تەھرىر ھەيئەتلىك خىزمەتلىرىنى ئىشلىگەن ۋە ئىشلەپ كەلمەكتە. بۇلاردىن بەزىلىرى تۆۋەندىكىچە: قەدىمكى شەرقشۇناسلىق تەتقىقاتى، بېرلىندىكى تۈركىيات مەتبىلىرى، شەرقشۇناسلىق ژورنىلى، تۈركولوگىيە خەۋەرلىرى، يېپەك يولى تەتقىقاتى، تۈرك تىللىرى تەتقىقاتى، ئوتتۇرا ئاسىيا تىللىرى تەتقىقاتى قاتارلىقلار. بۇلاردىن باشقا يەنە تەتقىقات ساھەسى بىلەن مۇناسىۋەتلىك نۇرغۇن ئىلمىي جەمئىيەتلەرنىڭ ئەزاسى.

بۇ سوغاتقا قېتىلغانلار تسىمەنىڭ ئوقۇغۇچىلىرى، كەسىپداشلىرى ۋە دوستلىرىدۇر. بۇ ئىنسانلار تسىمە تەتقىق قىلغان، ياكى تەتقىقاتىنىڭ ئاساسلىق قىسمىنى تەشكىل قىلغان ۋە ياكى ئۇنى دۇنياغا مەشھۇر قىلغان ماۋزۇلاردا يازغان ماقالىلىرى، شۇنداقلا قەدىمكى تۈرك تىلى ۋە ئەدەبىياتى، ئىسلامىيەتتىن بۇرۇنقى تۈرك دىنى توغرىسىدا يازغان ماقالىلىرى ئارقىلىق ئۇنىڭغا بولغان سۆيگۈ ۋە ھۆرمىتىنى ئىپادىلەيدۇ. ئەپسۇسكى، بىر كىتابقا ناھايىتى چەكلىك ماقالە پاتىدىغاتلىقى ئۈچۈن نۇرغۇن كەسىپداشلارنىڭ ئىسمىنى كىتابتىكى تەبرىكلىگۈچىلەر تىزىملىكىدە بېزىپ قويۇشقا مەجبۇر بولدۇق.

بىز شەرەپ ئىگىسىنىڭ تېنىگە سالامەتلىك ۋە كۈچ - قۇۋۋەت تىلەش بىلەن بىر ۋاقىتتا، ئۇنىڭ تېخىمۇ كۆپ ئەسەر نەشر قىلىشىنى، شۇنداقلا كەسىپي جەھەتتىكى مەسلەھەت، تەكلىپ - پىكىر ۋە يارەملىرىنى داۋاملاشتۇرۇشىنى ئۈمىد قىلىمىز.

قۇتلۇق بولسۇن!

سىمونە-كرىستىئانە راشمان مەھمەت ئۆلمەز

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 27-50

Schriftenverzeichnis PETER ZIEME 1966-2002

zusammengestellt von
Simone-Christiane RASCHMANN
(Berlin)

Bei der Erarbeitung des vorliegenden Schriftenverzeichnisses wurden folgende Quellen benutzt: *Bibliographie alttürkischer Studien.* Ausgewählt und chronologisch angeordnet von Volker Adam, Jens Peter Laut und Andreas Weiss. Wiesbaden 2000 (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen. 9.) und *Bibliography of Peter Zieme* (bis 1990), in *Studies on the Inner Asian Languages* VII, Kōbe 1991, 121-129.

Die Abkürzungen am Zeilenanfang bedeuten: (M) Monographie, (HS) Hochschulschrift, (A) Artikel, (R) Rezension, (Ü) Übersetzung, (H) Herausgeberschaft und (B) Tagungsbericht.

Burada yer verilen yayın listesi hazırlanırken aşağıdaki kaynaklardan yararlanılmıştır: Bibliographie alttürkischer Studien. *Ausgewählt und chronologisch angeordnet von Volker Adam, Jens Peter Laut und Andreas Weiss. Wiesbaden 2000 (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen. 9.) ve* Bibliography of Peter Zieme *(1990'a kadar),* Studies on the Inner Asian Languages *VII, Kōbe 1991, 121-129.*

Satır başlarında yer alan kısaltmaların karşılıkları: (M) Kitap, (HS) tez, (A) makale, (R) tanıtma, (Ü) çeviri, (H) yayımcı ve (B) haber yazısı.

1966

(A) *Beiträge zur Erforschung des Xᵛāstvānīft.* In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 12, 351-378.

1968

(A) *Meninski sözlüğünün dili üzerine* (Über die Sprache des Wörterbuches von Meninski). In: *XI. Türk Dil Kurultayında okunan Bilimsel Bildiriler*, Ankara, 72-81.

(A) *Die türkischen Yosïpas-Fragmente.* In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 14, 45-67.

(A) (zusammen mit GEORG HAZAI): *Ein uigurisches Blockdruckfragment einer Einleitung zum Vajracchedikāsūtra.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 21, 1-14.

(R) G. AJDAROV: *Jazyk orchonskogo pamjatnika Bil'ge Kagana.* In: Orientalistische Literaturzeitung 63, 381-383.

(Ü) DŽUMAGULOV, ČETIN: *Die syrisch-türkischen (nestorianischen) Denkmäler in Kirgisien.* In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 14, 470-480.

1969

(HS) *Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Turfantexte.* Berlin. [Unveröff. Diss. (Humboldt-Universität, Berlin DDR)]

(A) *Ein manichäisch-türkisches Gedicht.* In: Türk Dili Araşturmaları Yıllığı - Belleten 1968:'69, 39-44, 50-51.

(A) *Türkçe bir Mani şiiri.* In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1968:'69, 45-49.

(A) *Ein uigurisches Sündenbekenntnis.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 22, 107-121.

(A) *Zwei Textergänzungen zu A. VON LE COQ's „Türkische Manichaica aus Chotscho. III".* In: Rocznik Orientalistyczny 32, 7-18.

(R) A. BOMBACI, *Histoire de la littérature turque.* In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 15, 554-558.

(R) A. V. GABAIN, *Die Drucke der Turfan-Sammlung.* In: Orientalistische Literaturzeitung 64, 375-376.

1970

(A) *Ein manichäisch-türkisches Fragment in manichäischer Schrift.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 23, 157-165.

(A) [Die Turfan-Sammlung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin:] *Die türkischen Texte.* In: Orientalistische Bibliotheken und Sammlungen. Berlin, 39-53.

(A) (zusammen mit FRIEDMAR GEISSLER): *Uigurische Pañcatantra-Fragmente.* In: Turcica 2, 32-70.

(A) (zusammen mit GEORG HAZAI): *Zu einigen Fragen der Bearbeitung türkischer Sprachdenkmäler.* In: Acta Orientalia ediderunt Societates Orientales Danica Norvegica Svecica AODNS 32, 125-140.

(R) V.M. NADELJAEV [et alii] (edd.): *Drevnetjurkskij slovar'.* In: Central Asiatic Journal 14, 228-236.

(R) W. RADLOFF: *Index der deutschen Bedeutungen.* In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 16, 630.

(R) M. RÄSÄNEN: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen.* In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 16, 624-629.

(R) K. STEUERWALD: *Türkisch-deutsches Wörterbuch.* In: Orientalistische Literaturzeitung 65, 61-62.

1971

(M) (zusammen mit GEORG HAZAI): *Fragmente der uigurischen Version des "Jin'gangjing mit den Gāthās des Meister Fu"* nebst einem Anhang von TAIJUN INOKUCHI. Berlin. (Berliner Turfantexte. 1.)
Rez.: A. V. GABAIN, in: Ural-Altaische Jahrbücher 44 (1972), 295-297.

(A) *Äsop in Zentralasien.* In: Das Altertum 17, 40-42.

(A) (zusammen mit SEMIH TEZCAN): *Uigurische Brieffragmente.* In: *Studia Turcica*, Budapest, 451-460.

1972

(A) *Neue Funde zur Geschichte der Türken in der Mongolei.* In: Das Altertum 18, 255-258.

(A) *Zu einigen Problemen des Manichäismus bei den Türken.* In: *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques.* Communications présentées au XIII[e] Congrès de la „PIAC", Strasbourg, 25-30 juin 1970. Paris, 173-179.

(R) L. LIGETI (ed.): *Studia Turcica.* In: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 17, 488-491.

(R) J. NÉMETH: *Die türkische Sprache in Ungarn im siebzehnten Jahrhundert.* Budapest 1970. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 13.) In: Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung 25/3, 253-254.

(R) T. TEKIN: *A Grammar of Orkhon Turkic.* In: Orientalistische Literaturzeitung 67, 265-268.

1973

(A) *Die Uiguren und ihre Beziehungen zu China.* In: Central Asiatic Journal 17, 282-293.

(A) *Zu den Beziehungen zwischen dem uigurischen und mongolischen Schrifttum.* In: *The Second International Congress of Mongolists. 2.* Ulaanbaatar, 247-250.

(R) A. RAUN: *Basic Course in Uzbek.* In: Orientalistische Literaturzeitung 68, 604-605.

(R) D. SINOR: *Inner Asia.* In: Orientalistische Literaturzeitung 68, 601-603.

1974

(A) *Ein Turfanfragment einer türkischen Erzählung.* In: Altorientalische Forschungen 1, 367-368.

(A) *Ein uigurischer Landverkaufsvertrag aus Murtuq.* In: Altorientalische Forschungen 1, 295-308.

(A) *Ein uigurisches Turfanfragment der Erzählung vom guten und vom bösen Prinzen.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 28, 263-268.

(A) *Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten.* In: GEORG HAZAI/ PETER ZIEME (edd.): *Sprachen, Geschichte und Kultur der altaischen Völker.* Protokollband der 12. Tagung der PIAC 1969 in Berlin. Berlin. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 5.), 661-668.

(A) *70 Jahre Turfanforschung an der Berliner Akademie.* In: Spectrum 1, 17-19.

(R) N.I. ASHMARIN: *Thesaurus Linguae Tschuvaschorum.* In: Orientalistische Literaturzeitung 69, 64-65.

(R) *Bližnij i Srednij Vostok.* In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 22.3, 362-363.

(R) Ė.I. FAZYLOV: *Fragmenty neizvestnogo starotjurkskogo pamjatnika.* In: Orientalistische Literaturzeitung 69, 174-175.

(R) *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfanforschung I-II.* In: Orientalistische Literaturzeitung 69, 173-174.

(H) (zusammen mit GEORG HAZAI): *Sprachen, Geschichte und Kultur der*

altaischen Völker. Protokollband der 12. Tagung der PIAC 1969 in Berlin. Berlin. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 5.)

1975

(M) *Manichäisch-türkische Texte.* Berlin. (Berliner Turfantexte. 5.)
Rez.: J. HAMILTON, in: Journal Asiatique 267 (1979), 459-460.
K. RÖHRBORN, in: Central Asiatic Journal 24 (1980), 153-155.
S. TEZCAN, in: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1978-1979, 295-300.

(A) *Kašγarī und die türkischen Turfantexte.* In: *TÜRK DİL KURUMU (ed.): Birinci Türk Dili Bilimsel Kurultayına sunulan bildiriler.* Ankara 1975. (Türk Dil Kurumu y.ları. 413.), 463-474.

(A) *Ein uigurischer Erntesegen.* In: Altorientalische Forschungen 3, 109-143.

(A) *Ein uigurischer Text über die Wirtschaft manichäischer Klöster im uigurischen Reich.* In: LOUIS LIGETI (ed.): *Researches in Altaic Languages.* Papers Read at the 14th Meeting of the PIAC Held in Szeged, August 22-28, 1971. Budapest, 331-339.

(A) *Zum Verhältnis Stamm - Herrscher in der Zeit der osttürkischen Reiche (6.-9. Jh.).* In: JOACHIM HERRMANN/IRMGARD SELLNOW (edd.): *Die Rolle der Volksmassen in der Geschichte der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen.* Berlin, 47-54. (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR. 7.)

(A) *Zur buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 29, 187-211.

(R) H.W. BRANDS: *Studien zum Wortbestand der Turksprachen.* In: Asien Afrika Lateinamerika 3.3, 557-559.

(R) A. V. GABAIN: *Das Leben im uigurischen Königreich von Qočo (850-1250).* Wiesbaden 1973. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 6.) In: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 67, 324-327.

(R) *Tjurkologičeskij sbornik*, Moskau 1973. In: Orientalistische Literaturzeitung 70, 382-385.

(Ü) KLJAŠTORNYJ, SERGEJ GRIGOREVIČ: *Einige Probleme der Geschichte der alttürkischen Kultur Zentralasiens.* In: Altorientalische Forschungen 2, 119-128.

(B) *Der 1. Internationale Kongreß für Turkologie.* In: Das Altertum 23, 57-59.

(B) *Präosmanistische und osmanische Studien.* 1. Arbeitsberatung, Neapel 1974. In: Ethnographisch-archäologische Zeitschrift 16, 701-702.

1976

(M) (zusammen mit GEORG KARA): *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung.* Berlin. (Berliner Turfantexte. 7.)

Rez.: J. HAMILTON, in: Turcica 9/2-10 (1978), 247-249.

K. RÖHRBORN, in: Central Asiatic Journal 24 (1980), 155-157.

S. TEZCAN, in: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1978-1979, 301-306.

(A) *O vtoroj glave sutry "Zolotoj blesk".* In: SERGEJ GRIGOREVIČ KLJAŠTORNYJ/JURIJ AŠOTOVIČ PETROSJAN/ĖDGEM RACHIMOVIČ TENIŠEV (edd.): *Turcologica.* K semidesjatiletiju akademika A. N. KONONOVA. Leningrad, 341-347.

(A) *Sïngqu Säli Tutung - Übersetzer buddhistischer Schriften ins Uigurische.* In: *WALTHER HEISSIG/JOHN RICHARD KRUEGER/FELIX J. OINAS/EDMOND SCHÜTZ (edd.): Tractata Altaica.* DENIS SINOR sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata. Wiesbaden, 767-775.

(A) *Zum Handel im uigurischen Reich von Qočo.* In: Altorientalische Forschungen 4, 235-249.

(R) B. KELLNER-HEINKELE: *Aus den Aufzeichnungen des Sa'īd Giray Sulṭān.* In: Asien Afrika Lateinamerika 4.5, 812-813.

(R) S. TEZCAN: *Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi.* Ankara 1975. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 30/2, 257-265.

(R) *Turkologischer Anzeiger* (TA 1), Anhang zu WZKM 67 (1975). In: Orientalistische Literaturzeitung 71, 489-490.

(R) *Voprosy tjurkologii.* In: Orientalistische Literaturzeitung 71, 170-172.

1977

(M) (zusammen mit GEORG KARA): *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas „Tiefer Weg" von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnamasaṃgīti.* Berlin. (Berliner Turfantexte. 8.)

Rez.: S. TEZCAN, in: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1978-1979, 307-313.

(A) *Drei neue uigurische Sklavendokumente.* In: Altorientalische Forschungen 5, 145-170.

(A) *Die Geschichte der Ungarn von den Anfängen bis zur Herausbildung des Feudalismus im 11. Jh.* In: *Weltgeschichte bis zur Herausbildung des Feudalismus.* Abriß. Berlin, 596-599.

(A) *Zu den Legenden im uigurischen Goldglanzsūtra.* In: Journal of Turkish Studies. Türklük Bilgisi Araştırmaları 1, 149-156.

(A) *Zwei Ergänzungen zu der christlich-türkischen Handschrift T II B 1.* In: Altorientalische Forschungen 5, 271-272.

(R) A. V. GABAIN: *Alttürkische Grammatik*, 3. Auflage. In: Orientalistische Literaturzeitung 72, 508-509.

(R) K. STEUERWALD: *Deutsch-Türkisches Wörterbuch.* In: Orientalistische Literaturzeitung 72, 611.

(R) *Studia Orientalia* 43, Helsinki 1974 (Räsänen-Festschrift). In: Orientalistische Literaturzeitung 72, 608-609.

1978

(M) (zusammen mit GYÖRGY KARA): *Ein uigurisches Totenbuch.* Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang British Museum Or. 8212 (109). Budapest. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 22.) [Gleichzeitig in Wiesbaden veröffentlicht (Asiatische Forschungen. 63.)]

Rez.: J. HAMILTON, in: Orientalistische Literaturzeitung 76 (1981), 575.
J.W. DE JONG, in: Indo-Iranian Journal 24 (1982), 162-166.
J. P. LAUT, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 132 (1982), 396-398.
P. POUCHA, in: Archív Orientálnf 49 (1981), 195-196.
K. RÖHRBORN, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 45 (1982), 180-181.

(A) *Addenda zu TUBA 1 (1977).* In: Journal of Turkish Studies. Türklük Bilgisi Araştırmaları 2, 168-169.

(A) *Materialien zum uigurischen Onomasticon. I.* In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1977:'78, 71-84.

(A) *Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 32, 23-32.

(A) *Vilhelm Thompsen und die Entzifferung der alttürkischen Runenschrift.*

Zum 50. Todestag des dänischen Sprachforschers. In: Das Altertum 24, 59-61.

(R) G. GROPP: *Archäologische Funde aus Khotan.* Chinesisch-Osturkestan. In: Orientalistische Literaturzeitung 73, 285-287.

(R) K. RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch.* Lieferung 1. In: Orientalistische Literaturzeitung 73, 325-330.

1979

(A) *Eski Uygurların burkancılıkla ilgili alliterasyonlu koşukları üzerine.* In: *Birinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi.* (İstanbul, 15-20 X.1973). Tebliğler. 2. *Türk dili ve edebiyatı.* İstanbul. (İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi. Türkiyat Enstitüsü.), 562-581.

(A) *Uigurisch* lab *"Spende"*. In: Altorientalische Forschungen 6, 275-277.

(A) *Zur Erforschung der türkischen Turfantexte.* In: *Der Kemalismus und die moderne Türkei.* Berlin, 88-101. (asia africa latin america. special issue. 5.)

(R) W. HEISSIG u.a.: *Denis Sinor Sexagenario Optime de Rebus Altaicis Merito Dedicata.* Wiesbaden 1976. In: Orientalistische Literaturzeitung 74, 479-481.

(R) *Tractata Altaica* (Sinor-Festschrift). In: Orientalistische Literaturzeitung 74, 479-481.

1980

(A) *Uigurische Pachtdokumente.* In: Altorientalische Forschungen 7, 197-245.

(A) *Ein uigurischer Leihkontrakt über Weizen.* In: Altorientalische Forschungen 7, 273-275.

(R) L. LIGETI: *A magyar nyelv török kapcsolatai.* In: Orientalistische Literaturzeitung 75, 569-570.

(R) *Tjurkologičeskij sbornik* 1975. In: Orientalistische Literaturzeitung 75, 167-170.

1981

(A) *Bemerkungen zur Datierung uigurischer Blockdrucke.* In: Journal Asiatique 269, 385-399.

(A) *Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen.* In: KLAUS RÖHRBORN/ HORST WILFRID BRANDS (edd.): *Scholia.* Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. ANNEMARIE VON GABAIN zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern. Wiesbaden. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 14.), 221-232.

(A) *Materialien zum uigurischen Onomasticon. II.* In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1978-79:'81, 81-94.

(A) *Research on Uigur Documents since 1975.* In: Journal Asiatique 269, 55-61.

(A) *Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster.* In: Altorientalische Forschungen 8, 237-263.

(A) (zusammen mit WERNER SUNDERMANN): *Soghdisch-türkische Wortlisten.* In: KLAUS RÖHRBORN/HORST WILFRID BRANDS (edd.): *Scholia.* Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. ANNEMARIE VON GABAIN zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern. Wiesbaden, 184-193. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 14.)

(R) G. DOERFER/M. WEIERS (edd.): *Beiträge zur Nordasiatischen Kulturgeschichte.* In: Orientalistische Literaturzeitung 76, 513-514.

(R) E. TAUBE: *Tuwinische Volksmärchen.* In: Orientalistische Literaturzeitung 76, 415-416.

1982

(A) *Die Erforschung der Turfantexte und die internationale Kooperation.* In: Union Internationale des Études Orientales et Asiatiques. Bulletin d'Information, No. 3. Paris, 1-14 [keine durchgängige Paginierung].

(A) *A New Fragment of the Uigur* Guanwuliangshoujing. In: Ryūkoku Daigaku Bukkyōbunka Kenkyūsho Kiyō. Bulletin of the Institute of Buddhist Cultural Studies, Ryūkoku University. Special Issue 20. Kyoto, 20-29.

(A) *Soziale Gruppen- und Typenbegriffe griechischen Ursprungs in den modernen Türksprachen.* In: CHARLOTTE WELSKOPF (ed.): *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt.* Bd. 7. Berlin, 600-609.

(A) *Ein uigurisches Familienregister aus Turfan.* In: Altorientalische Forschungen 9, 263-267.

(A) *Zum uigurischen Samantabhadracaryāpraṇidhāna.* In: ALDO GALLOTTA/UGO MARAZZI (edd.): *Studia turcologica memoriae ALEXII BOMBACI dicata.* Napoli. (Istituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Asiatici. Series Minor. 19.), 599-609.

(R) K. RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch.* Lieferung 2. In: Orientalistische Literaturzeitung 77, 174-177.

1983

(HS) *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang.* Studien zur alttürkischen Dichtung. (Habilitationsschrift. Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin)

(A) *Die Berliner Expeditionen nach Turfan und Zentralasienkunde heute.* In: Das Altertum 29, 152-160.

(A) *Colophons to the* Säkiz yükmäk yaruq. In: Altorientalische Forschungen 10, 143-149.

(A) *Editions and Studies of Uigur Texts From Turfan and Dunhuang Since 1970.* In: Journal of Central Asia 6, 81-101.

(A) *Zum uigurischen Tārā-Ekaviṃśatistotra.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 36, 583-597.

(A) (zusammen mit KŌGI KUDARA): *Uigurische* Āgama-*Fragmente (1).* In: Altorientalische Forschungen 10, 269-318.

(H) (zusammen mit GEORG HAZAI): *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfanforschung. 4.* Faksimiles zu den Text-Editionen von ALBERT AUGUST VON LE COQ, FRIEDRICH WILHELM KARL MÜLLER, WILLY BANG, ANNEMARIE VON GABAIN, GABDUL RAŠID RACHMATI, VILHELM THOMSEN. Berlin. (Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen. 3, 4.)

Rez.: J.P. LAUT, in: Ural-Altaische Jahrbücher, N.F. 4 (1984), 269-270.

1984

(A) *Indischer Schlangenzauber in uigurischer Überlieferung.* In: LOUIS LIGETI (ed.): *Tibetan and Buddhist Studies.* Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of ALEXANDER CSOMA DE KŐRÖS. Budapest, 425-440. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 29,2.)

(A) *Jātaka-Illustrationen in uigurischen Blockdrucken.* In: BURCHARD BRENTJES/HANS-JOACHIM PEUKE (edd.): *Kulturhistorische Probleme Südasiens und Zentralasiens.* Halle (Saale), 157-170. (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge. I, 25.)

(A) *Sandelholz in den uigurischen Texten.* In: Altorientalische Forschungen 11, 377-380.

(A) *Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren.* In: Altorientalische Forschungen 11, 331-346.

(A) (zusammen mit KŌGI KUDARA): *Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie.* In: Altorientalische Forschungen 11, 136-148.

(R) E. TAUBE: *Tuwinische Lieder.* In: Orientalistische Literaturzeitung 79, 208-209.

(R) *Tjurkologičeskij sbornik* 1977. In: Orientalistische Literaturzeitung 79, 376-379.

(R) K.D. WANNIG: *Der Dichter Karaca Oğlan.* Studien zur türkischen Liebeslyrik. In: Asien Afrika Lateinamerika 12, 567-568.

1985

(M) *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren.* Berlin. (Berliner Turfantexte. 13.)

Rez.: A. V. GABAIN, in: Ural-Altaische Jahrbücher N.F. 5 (1985), 268-269.
G. KARA: In: Orientalistische Literaturzeitung 84 (1989), 354-357.

(M) (zusammen mit KŌGI KUDARA): *Uigurugo no Kanmuryōjukyō. Guanwuliangshoujing in Uigur.* Kyoto.

(A) *Einige Bemerkungen zur Profanliteratur der Uiguren* (*Uygurların dindışı edebiyatı üzerine birkaç not*). In: *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi.* İstanbul, 23-28 Eylül 1985. Tebliğler I. *Türk Dili.* 1. İstanbul. (İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi. Türkiyat Araştırma Merkezi.), 277-282 [deutsch], 283-288 [türk.].

(A) *Uigurische* Sukhāvatīvyūha-*Fragmente.* In: Altorientalische Forschungen 12, 129-149.

(A) (zusammen mit SIMONE RASCHMANN): *Ein* Bodhicaryāvatāra-*Kommentar in alttürkischer Überlieferung.* In: Altorientalische Forschungen 12, 309-318.

(R) *Collected Works of Csoma de Kőrös.* In: Deutsche Literaturzeitung 106, 552-553.

(R) V. STOJANOW: *Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Paläographie und Diplomatik.* In: Orientalistische Literaturzeitung 80, 382-383.

1986

(A) *Ein alttürkisches Fragment aus dem* Bhaiṣajyagurusūtra. In: Altorientalische Forschungen 13, 185-188.

(A) *Mängi bulzun! - Ein weiterer Neujahrssegen.* In: ŞÜKRÜ ELÇİN (ed.): *Dr. EMEL ESİN'e Armağan.* Ankara, 131-139. (Türk Kültürü Araştırmaları. 24:1.)

(A) *Uygur yazısıyla yazılmış Uygur yazıtlarına dair bazı düşünceler.* In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1982-1983:'86, 229-237.

(A) *Versunkene Kulturen an der Seidenstraße.* In: Spectrum 17, 15-18. (spectrum Bildbericht.)

(A) (zusammen mit GEORG KARA): *Die uigurische Übersetzung des apokryphen Sūtras "Fo ding xin da tuo luo ni".* In: Altorientalische Forschungen 13, 318-376.

1987

(A) *Ein alttürkisches Avalokiteśvarastava.* In: Altorientalische Forschungen 14, 221-223.

(A) *Die Erforschung der alttürkischen Turfan-Texte im Rahmen der Turkologie.* In: *Germano-Turcica.* Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Ländern. Ausstellung des Lehrstuhls für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur der Universität Bamberg in Zusammenarbeit mit der Universitätsbibliothek Bamberg. Bamberg, 87-91.

(A) *Materialien zum uigurischen Onomasticon* III. In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1984:'87, 267-283.

(R) A. GALLOTTA/U. MARAZZI (edd.): *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata.* In: Orientalistische Literaturzeitung 82, 498-500.

1988

(A) *Gde izgotovljalis' drevneujgurskie ksilografy.* In: *Voprosy Sovetskoj Tjurkologii. 2.* Ašchabad, 148-152.

(A) *Ein geistiges Drogenbuch der türkischen Manichäer.* In: PETER BRYDER (ed.): *Manichaean Studies.* Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5-9, 1987, Department of History of Religions, Lund University, Sweden. Lund, 221-228. (Lund Studies in African and Asian Religions. 1.)

(A) *Das* Pravāraṇā-Sūtra *in alttürkischer Überlieferung.* In: *Barg-i sabz. A Green Leaf.* Papers in Honour of Professor JES P. ASMUSSEN. Leiden, 445-453. (Hommages et Opera Minora. 12.)

(A) (zusammen mit KŌGI KUDARA): *Chinesisch-alttürkische Fragmente des "Schwitzbad-Sūtras".* In: Altorientalische Forschungen 15, 182-191.

(R) G. EHLERS: *Alttürkische Handschriften.* Teil 2. In: Orientalistische Literaturzeitung 83, 458-460.

1989

(A) *BANG KAUP* . In: Encyclopædia Iranica. 3. 691-692.

(A) *Titulaturen und Elogen uigurischer Könige.* In: KLAUS SAGASTER/ HELMUT EIMER (edd.): *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers.* Proceedings of the 27th Meeting of the PIAC, Walberberg, Federal Republic of Germany, June 12th to 17th, 1984, 443-450. (Asiatische Forschungen. 105.)

(A) *Die Vorrede zum alttürkischen Goldglanz-Sūtra von 1022.* In: CAROLYN I. CROSS (ed.): *GERHARD DOERFER Festschrift.* Essays Presented to GERHARD DOERFER on his Seventieth Birthday by His Colleagues and Students. Duxbury, 237-243. (Journal of Turkish Studies. Türklük Bilgisi Araştırmaları. 13.)

(A) *Zeugnisse alter Buchdruckkunst in der Berliner Turfansammlung.* In: Das Altertum 35, 185-190.

(A) *Zum mehrsprachigen Blockdruck des* Tārā-Ekaviṃśatistotra *aus der Yuan-Zeit.* In: Altorientalische Forschungen 16, 196-197.

(A) *Zur alttürkischen* Bhaiṣajyagurusūtra-*Übersetzung.* In: Altorientalische Forschungen 16, 198-200.

(A) *Zwei neue alttürkische* Saddharmapuṇḍarīka-*Fragmente.* In: Altorientalische Forschungen 16, 370-379.

(A) (zusammen mit ÁDÁM MOLNÁR): *Ein weiterer uigurischer Erntesegen.* In: Altorientalische Forschungen 16, 140-152.

(R) R. GROUSSET: *Die Reise nach dem Westen.* In: Orientalistische Literaturzeitung 84, 234-235.

(R) J. HAMILTON: *Manuscrits ouïgours du IX^{e}-X^{e} siècle de Touen-Houang.* In: Orientalistische Literaturzeitung 84, 62-65.

(R) J. HARMATTA (ed.): *From Hecataeus to al-Huwārizmī.* In: Orientalistische Literaturzeitung 84, 97.

(R) TH. HOPPE: *Xinjiang-Arbeitsbibliographie II.* In: Orientalistische Literaturzeitung 84, 229-230.

(R) B.A. LITVINSKIJ (ed.): *Vostočnyj Turkestan i Srednjaja Azija.* In: Orientalistische Literaturzeitung 84, 361-363.

(R) K. RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch.* Lieferung 3. Wiesbaden 1981 und Lieferung 4. Wiesbaden 1988. In: Orientalistische Literaturzeitung 84, 59-62.

(R) H.W. SCHUMANN: *Buddhistische Bilderwelt.* In: Asien Afrika Lateinamerika 17, 354-355.

1990

(A) *Ein alttürkisches Fragment des* Kṣitigarbha-Sūtras *aus Bäzäklik.* In: Altorientalische Forschungen 17, 379-384.

(A) *Sur quelques titres et noms des bouddhistes turcs.* In: RÉMY DOR (ed.): *L'Asie Centrale et ses voisins.* Influences réciproques. Paris, 131-139.

(A) *Notizen zum alttürkischen Sprichwortschatz.* In: BERNT BRENDEMOEN (ed.): *Altaica Osloensia.* Proceedings From the 32nd Meeting of the PIAC, Oslo, June 12-18, 1989. Oslo, 401-409. [Auch in: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1991:'94, 47-54]

(A) *Xuanzangs Biographie und das Xiyuji in alttürkischer Überlieferung.* In: JENS PETER LAUT/KLAUS RÖHRBORN (edd.): *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung.* Wiesbaden, 76-107. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 27.)

(A) (zusammen mit KŌGI KUDARA): *Uigurische* Āgama-*Fragmente (2).* In: Altorientalische Forschungen 17, 130-145.

(A) (zusammen mit JENS PETER LAUT): *Ein zweisprachiger Lobpreis auf den Bäg von Kočo und seine Gemahlin.* In: JENS PETER LAUT/KLAUS RÖHRBORN (edd.): *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung.* Wiesbaden, 15-36. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 27.)

(A) (zusammen mit SEMIH TEZCAN): *Antiislamische Polemik in einem alttürkischen buddhistischen Gedicht aus Turfan.* In: Altorientalische Forschungen 17, 146-151.

(R) GENG SHIMIN/H.-J. KLIMKEIT (edd.): *Das Zusammentreffen mit Maitreya.* I-II. In: Orientalistische Literaturzeitung 85, 66-69.

(R) *Neue sowjetische Veröffentlichungen über die alten Kulturen Xinjiangs.* In: Orientalistische Literaturzeitung 85, 133-142.

1991

(M) *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang.* Studien zur alttürkischen Dichtung. Budapest. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 33.)

Rez.: M. ERDAL, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 56 (1993), 145-148.

L. JOHANSON, in: Acta Orientalia 54 (1993), 194-196.

J.P. LAUT, in: Orientalistische Literaturzeitung 87 (1992), 5-13.

M. ÖLMEZ, in: Türk Dilleri Araştırmaları 3 (1993), 315-316.

(A) *Bruchstücke einer alttürkischen Übersetzung des* Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtras *aus Turfan.* In: Altorientalische Forschungen 18, 297-303.

(A) *Der Essenz-Śloka des Saddharmapuṇḍarīka-Sūtras.* In: *Varia Eurasiatica.* Festschrift für Professor ANDRÁS RÓNA-TAS. Szeged, 249-269.

(A) *Gedanken zur Bearbeitung der alttürkischen buddhistischen Texte.* In: HORST KLENGEL/WERNER SUNDERMANN (edd.): *Ägypten, Vorderasien, Turfan.* Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften. Tagung in Berlin, Mai 1987. Berlin, 134-140. (Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 23.)

(R) LIU XINRU: *Ancient India and Ancient China.* Trade and Religious Exchange AD 1-600. In: Orientalistische Literaturzeitung 86, 444-445.

(R) B. ÖHRIG: Bestattungsriten alttürkischer Aristokratie im Lichte der Inschriften. In: Orientalistische Literaturzeitung 86, 553-555.

(R) N. SIMS-WILLIAMS/J. HAMILTON: *Documents turco-sogdiens.* In: Journal of the Royal Asiatic Society 3rd series, I, 404-406.

(R) R. WHITFIELD/A. FARRER: *Caves of the Thousand Buddhas.* In: Orientalistische Literaturzeitung 86, 331-333.

1992

(M) *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo.* Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien. Opladen. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. 88.)

Rez.: ST. STACHOWSKI, in: Ural-Altaische Jahrbücher N.F. 14 (1996), 291-293.

(A) *Alternative Übersetzungen in alttürkischen buddhistischen Werken.* In: CHRISTA FRAGNER/KLAUS SCHWARZ (edd.): *Festgabe an JOSEF MATUZ. Osmanistik, Turkologie, Diplomatik.* Berlin, 343-353. (Islamkundliche Untersuchungen. 150.)

(A) *Die Geschichte Zentralasiens in einer neuen Gesamtschau.* In: Orientalistische Literaturzeitung 87, 118-125.

(A) *Manichäische Kolophone und Könige.* In: GERNOT WIESSNER/HANS-JOACHIM KLIMKEIT (edd.): *Studia Manichaica. II.* Internationaler Kongreß zum Manichäismus. 6.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn. Wiesbaden, 319-327.

(A) *Probleme alttürkischer Vajracchedika-Übersetzungen.* In: ALFREDO CADONNA (ed.): *Turfan and Tun-Huang. The Texts.* Encounter of Civilizations on the Silk Route. Firenze, 21-24. (Orientalia Venetiana. 4.)

(A) *Some Remarks on Old Turkish Words for „Wife".* In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı -Belleten 1987:'92, 305-309.

(A) TWYNY = töni, *eine bisher verkannte Postposition des Alttürkischen.* In: Altorientalische Forschungen 19, 160-165.

(A) *Die Turfantexte. Frühe Zeugnisse der Buchkunst aus Zentralasien.* In: Spektrum der Wissenschaft 8 (August 1992), 99-104.

(A) *Eine uigurische Hausverkaufsurkunde aus Qočo.* In: Altorientalische Forschungen 19, 359-371.

(R) P. YOUNG: *Xinjiang.* In: Orientalistische Literaturzeitung 87, 211-212.

1993

(A) *Eine Eloge auf einen uigurischen Bäg.* In: MEHMET ÖLMEZ (ed.): *TALAT TEKİN armağanı.* 65. doğum yılı dolayısıyla meslektaşları ve öğrencilerinin yazılarıyla. Ankara, 271-284. (Türk Dilleri Araştırmaları. 3.)

(A) *Xuanzang und Maitreya.* In: JENS PETER LAUT/KLAUS RÖHRBORN (edd.): *Sprach- und Kulturkontakte der türkischen Völker.* Materialien der zweiten Deutschen Turkologen-Konferenz Rauischholzhausen, 13.-16. Juli 1990. Wiesbaden, 229-233. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 37.)

(R) L. BAZIN: *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien.* In: Kratylos 38, 216-217.

(H) YAMADA, NOBUO: *Sammlung uigurischer Kontrakte.* Hrsg. von JUTEN ODA, PETER ZIEME, HIROSHI UMEMURA und TAKAO MORIYASU. 1-3. Osaka.

Rez.: SHIRO ANDO, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 145 (1995), 189-190.

1994

(A) *Alttürkische Fragmente über den Regenstein.* In: ÁDÁM MOLNÁR: *Weather-magic in Inner Asia.* Bloomington, 147-151.

(A) *Hatte der Große Bär bei den Uiguren neun Sterne?* In: KLAUS RÖHRBORN/WOLFGANG VEENKER (edd.): *Memoriae munusculum.* Gedenkband für ANNEMARIE V. GABAIN. Wiesbaden, 149-154. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 39.)

(A) *In memoriam Annemarie v. Gabain* (4.7.1901 - 15.1.1993). In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 144, 239-249.

(A) *Notizen zum alttürkischen Sprichwortschatz.* In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1991:'94, 47-54.

(A) *Samboqdu et alii.* Einige alttürkische Personennamen im Wandel der Zeiten. In: Journal of Turkology 2, 119-133.

(A) *Zum Maitreya-Kult in uigurischen Kolophonen.* In: Rocznik Orientalistyczny 49, 219-230.

(A) (zusammen mit SEMİH TEZCAN): *Alttürkische Reimsprüche.* Ein neuer Text. In: Journal of Turkology 2, 259-271.

(R) G. DOERFER: *Versuch einer linguistischen Datierung älterer osttürkischer Texte.* In: Orientalistische Literaturzeitung 89, 570-574.

(R) A.L. MAYER: *Cien-Biographie* VII. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 144, 426-427.

(R) K. RÖHRBORN: *Die alttürkische Xuanzang-Biographie* VII. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 144, 422-424.

1995

(A) *Alttürkische Halsketten und andere Schmucke.* In: MARCEL ERDAL/ SEMIH TEZCAN (edd.): *Beläk Bitig.* Sprachstudien für GERHARD DOERFER zum 75. Geburtstag. Wiesbaden, 233-246. (Turcologica. 23.)

(A) *Die alttürkischen Planetennamen.* In: BARBARA KELLNER-HEINKELE/ MAREK STACHOWSKI (edd.): *Laut- und Wortgeschichte der Türksprachen.* Wiesbaden, 199-204. (Turcologica. 26.)

(A) *Annemarie von Gabain und die Turfanforschung.* In: Manichaean Studies Newsletter 12, 6-9.

(A) *Auf den Spuren von Epen bei den Alttürken Zentralasiens.* In: WOLFGANG RAIBLE (ed.): *Kulturelle Perspektiven auf Schrift und Schreibprozesse.* Elf Aufsätze zum Thema *Mündlichkeit und Schriftlichkeit.* Tübingen, 153-161. (ScriptOralia. 72.)

(A) *Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht-Nous.* In: CHRISTIANE RECK/PETER ZIEME (edd.): *Iran und Turfan.* Beiträge Berliner Wissenschaftler, WERNER SUNDERMANN zum 60. Geburtstag gewidmet. Wiesbaden, 251-276. (Iranica. 2.)

(A) *Philologische Bemerkungen zu einigen alttürkischen Stoffnamen.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 48, 487-494.

(A) *An Uigur Monasterial Letter from Toyoq.* In: Nairiku-ajia gengo-no-kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages 10, 1-7.

(A) (zusammen mit KŌGI KUDARA): *Uigurische* Āgama-*Fragmente (3).* In: Bukkyō-bunkaken-kyūsho kiyo (Bulletin of Institute of Buddhist Cultural Studies, Ryūkoku University) 34, 23-84.

(R) L. JOHANSON: *Linguistische Beiträge zur Gesamtturkologie.* In: Kratylos 40, 212-214.

(R) B. KELLNER-HEINKELE (ed.): *Altaica Berolinensia.* In: Orientalistische Literaturzeitung 90, 597-600.

(R) K. RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch.* Lieferung 5. In: Orientalistische Literaturzeitung 90, 199-201.

1996

(M) *Altun Yaruq Sudur.* Vorworte und das erste Buch. Turnhout. (Berliner Turfantexte. 18.)

Rez.: G. KARA, in: Central Asiatic Journal 41 (1997), 296-301.
S.G. KLJAŠTORNYJ, in: Manuscripta Orientalia 3/1 (1997), 66-68.
S.-CH. RASCHMANN, in: Orientalistische Literaturzeitung 92 (1997), 267-270.
T. TEKIN, in: Türk Dilleri Araştırmaları 6 (1996), 177-182.

(A) *Alexander According to an Old Turkish Legend.* In: ACADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI (ed.): *La Persia e l'Asia Centrale.* Da Alessandro al X secolo. Roma, 9-12 novembre 1994. Roma, 25-37. (Atti dei Convegni Lincei. 127.)

(A) *ANNEMARIE V. GABAIN und die Turfanforschung.* In: RONALD ERIC EMMERICK/WERNER SUNDERMANN/INGRID WARNKE/ PETER ZIEME (edd.): *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. (Berichte und Abhandlungen. Hrsg. von der BBAW. Sonderband 1.), 409-417.

(A) *Aus einem alttürkischen Kommentar zum* Goldglanzsūtra. In: ÁRPÁD BERTA/BERNT BRENDEMOEN/CLAUS SCHÖNIG (edd.): *Symbolae Turcologicae.* Studies in Honour of LARS JOHANSON on his Sixtieth Birthday 8 March 1996. Stockholm, 231-238. (Swedish Research Institute in Istanbul. Transactions. 6.)

(A) *Donor and Colophon of an Uigur Blockprint.* In: Silk Road Art and Archaeology 4 (1995-96), 409-424.

(A) *Entstehung und Grundgedanken des Buddhismus.* Buddhisten in Gebieten der ehemaligen Sowjetunion. In: H.-CHR. DIEDRICH/G. STRICKER/H. TSCHOERNER (edd.): *Das Gute behaltet.* Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten. Erlangen, 289-293.

(A) *A Fragment of the Chinese Mañjuśrīnāmasaṃgīti in Uigur Script From Turfan.* In: Nairiku-ajia gengo-no-kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages 11, 1-14.

(A) *Gedanken zum Ursprung von ung.* vászon. In: Studia Etymologica Cracoviensia 1, 181-184.

(A) *Old Turkish Versions of the "Scripture on the Ten Kings"*. In: GIOVANNI STARY (ed.): *Proceedings of the 38th PIAC.* Kawasaki, Japan: August 7-12, 1995. Wiesbaden, 401-425.

(A) (zusammen mit JENS-UWE HARTMANN/KLAUS WILLE): *Indrasenas Beichte.* Ein Sanskrit-Text in uigurischer Schrift aus Turfan. In: Berliner Indologische Studien 9-10, 203-216.

(A) (zusammen mit NIU RUJI): *The Buddhist Refuge Formula. An Uigur Manuscript From Dunhuang.* In: Türk Dilleri Araştırmaları 6, 41-56.

(R) *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 46, 47. In: Orientalistische Literaturzeitung 91, 684-689.

(R) M. ERDAL: *Old Turkic Word Formation.* A Functional Approach to the Lexicon. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 146, 237-239.

(R) *Hōbōgirin.* Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. In: Orientalistische Literaturzeitung 91, 645-649.

(H) (zusammen mit RONALD ERIC EMMERICK/WERNER SUNDERMANN/INGRID WARNKE): *Turfan, Khotan und Dunhuang.* Vorträge der Tagung „ANNEMARIE V. GABAIN und die Turfanforschung", veranstaltet von der BBAW in Berlin (9.-12.12.1994). Berlin. (Berichte und Abhandlungen. Hrsg. von der BBAW. Sonderband 1.)

1997

(A) *Alkoholische Getränke bei den alten Türken.* In: ÁRPÁD BERTA/EDINA HORVÁTH (edd.): *Historical and Linguistic Interaction Between Inner-Asia and Europe.* Proceedings of the 39th PIAC Szeged, Hungary: June 16-21, 1996. Szeged 1997. (Studia uralo-altaica. 39.), 435-445.

(A) *Gab es buddhistische Vorbilder für Yunus Emres Gedankenwelt?* In: BARBARA KELLNER-HEINKELE/PETER ZIEME: *Studia Ottomanica.* Festgabe für György Hazai zum 65. Geburtstag. Wiesbaden, 223-232. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 47.)

(A) *Das Pārāyaṇasūtra in der alttürkischen Überlieferung.* In: PETRA KIEFFER-PÜLZ/JENS-UWE HARTMANN (edd.): *Bauddhavidyāsudhākaraḥ.* Studies in Honour of HEINZ BECHERT on the Occasion of His

65th Birthday. Swisttal-Odendorf. (Indica et Tibetica. 30.), 743-759.

(A) *Remarks on Old Turkish Topography.* In: SHIRIN AKINER/NICHOLAS SIMS-WILLIAMS (edd.): *Languages and Scripts of Central Asia.* London, 46-51.

(A) *„Silk" and „Wad" in Old Turkish Terminology.* A Case of Exchange on the Silk Roads and Beyond. In: Türk Dilleri Araştırmaları 7, 149-155.

(A) *Ein türkisches Fragment des "Sermons von der Seele" ("Windgott").* In: WERNER SUNDERMANN: *Der Sermon von der Seele.* Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von PETER ZIEME: *Die türkischen Fragmente des „Sermons von der Seele".* Turnhout, 186-189. (Berliner Turfantexte. 19.)

(A) *A Turkish Text on Manichaean Cosmogony.* In: LUIGI CIRILLO/ ALOÏS VAN TONGERLOO (edd.): *Atti del Terzo Congresso Internazionale di studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico".* Arcavacata di Rende Amant 31 agosto - 5 settembre 1993. Lovanii/Neapoli, 395-409. (Manichaean Studies. 3.)

(A) (zusammen mit KŌGI KUDARA): *Two New Fragments of the* Larger Sukhāvatīvyūhasūtra *in Uigur.* In: Nairiku-ajia gengo-no-kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages 12, 73-82.

(R) T. TAKEUCHI: *Old Tibetan Contracts from Central Asia.* In: Orientalistische Literaturzeitung 92, 124-128.

(H) (mit BARBARA KELLNER-HEINKELE): *Studia Ottomanica.* Festgabe für György Hazai zum 65. Geburtstag. Wiesbaden. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 47.)

(H) E. RACZYNSKI: *Malerische Reise in einigen Provinzen des Osmanischen Reiches.* Budapest. [mit einem Nachwort von PETER ZIEME]

1998

(A) *The Conversion of King Śubhavyūha.* Further Fragments of an Old Turkish Version of the *Saddharmapuṇḍarīka.* In: PAUL HARRISON/ GREGORY SCHOPEN (edd.): *Sūryacandrāya.* Essays in Honour of AKIRA YUYAMA on the Occasion of his 65th Birthday. Swisttal-Odendorf, 257-265. (Indica et Tibetica. 35.)

(A) *Turkic Fragments in 'Phags-pa Script.* In: Nairiku-ajia gengo-no-

kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages 13, 63-69.

(A) *Nachlese zu KOWALSKIs* Türkischen Turfantexten X. In: MAREK STACHOWSKI (ed.): *Languages and Culture of Turkic Peoples.* Kraków, 301-310. (Studia Turcologica Cracoviensia. 5.) [Gedenkband TADEUSZ KOWALSKI]

(A) *Das nestorianische Glaubensbekenntnis in einem alttürkischen Fragment aus Bulayïq.* In: Ural-Altaische Jahrbücher, N.F. 15 (1997-98), 173-180.

(A) *Der Wettkampf Śāriputras mit den Häretikern nach einer alttürkischen Version.* In: *JENS PETER LAUT/MEHMET ÖLMEZ (edd.): Bahşı Ögdisi.* Festschrift für KLAUS RÖHRBORN anläßlich seines 60. Geburtstags. 60. dogum yılı dolayısıyla KLAUS RÖHRBORN Armağanı. Freiburg/ İstanbul, 429-447. (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi. 21.)

(A) *Zur Interpretation einer Passage des alttürkischen Maitreya-Lobpreises (BT III, 1014-1047).* In: NURETTİN DEMİR/ERIKA TAUBE (edd.): *Turkologie heute - Tradition und Perspektive.* Materialien der dritten Deutschen Turkologenkonferenz, Leipzig 4.-7. Oktober 1994. Wiesbaden, 317-324. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 48.)

1999

(A) *Einige neue medizinische Textfragmente der alten Uiguren.* In: HELMUT EIMER/MICHAEL HAHN/MARIA SCHETELICH/PETER WYZLIC (edd.): *Studia Tibetica et Mongolica* (Festschrift MANFRED TAUBE). Swisttal-Odendorf, 323-340. (Indica et Tibetica. 34.)

(A) *Das Qiānzìwén bei den alten Uiguren.* In: JUHA JAHUNEN/VOLKER RYBATZKI (edd.): *Writing in the Altaic World.* Helsinki, 321-326. (Studia Orientalia. 87.)

(A) *The Scholar Mr. Xun of the District Xinfan.* A Chinese Tale in an Old Turkish Translation. In: *GENG SHIMIN xiansheng 70 shouchen jinian wenji* [Festschrift zum 70. Geburtstag von GENG SHIMIN]. Beijing, 276-288.

(A) *The „Sūtra of Complete Enlightenment" in Old Turkish Buddhism.* In: FOGUANG SHAN FOUNDATION FOR BUDDHIST & CULTURAL EDUCATION (ed.): *Collection of Essays 1993.* Buddhism Across Boundaries. Chinese Buddhism and the Western Regions. Sanchung (Taiwan), 449-483.

(A) *Wie Feuer und Staub.* In: Studia Etymologica Cracoviensia 4, 191-194.

(A) *Ein Zyzyphuskorn.* In: ERWIN LUCIUS/AFİFE MAT/ÖZTAN ÖNCEL/ BÜLENT ÖZALTAY (edd.): *Festschrift für ARSLAN TERZİOĞLU Prof. Dr. Ing. Dr. med. habil. zum sechzigsten Geburtstag.* ... İstanbul, 83-92.

(A) (zusammen mit TAKAO MORIYASU): *From Chinese to Uighur Documents.* In: Nairiku- ajia gengo-no-kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages 14, 73-102.

(R) GENG SHIMIN/HANS-JOACHIM KLIMKEIT/JENS PETER LAUT: *Eine buddhistische Apokalypse. Die Höllenkapitel (20-25) und die Schlußkapitel (26-27) der Hami-Handschrift der alttürkischen* Maitrisimit. Unter Einbeziehung von Manuskriptteilen des Textes aus Säŋim und Murtuk. Einleitung, Transkription und Übersetzung. In: Orientalistische Literaturzeitung 94, 235-239.

2000

(M) *Vimalakīrtinirdeśasūtra.* Edition alttürkischer Übersetzungen nach Handschriftfragmenten von Berlin und Kyoto. Mit einem Appendix von JORINDE EBERT: *Ein Vimalakīrti-Bildfragment aus Turfan.* Turnhout. (Berliner Turfantexte. 20.)

(A) *Fragments of the Old Turkic* Maitrisimit nom bitig *in the Otani Collection.* In: Nairiku-ajia gengo-no-kenkyū. Studies on the Inner Asian Languages 15, 123-134.

(A) *Tibetisch Ga-Nim-Du = „Sklave des Avalokiteśvara".* In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1997:2000, 245-250.

(A) *Turks.* III. *Literature.* 1. *Pre-Islamic Literature of the Türks.* In: The Encyclopaedia of Islam. 10. 715.

(A) *Das Uigurische Königreich von Qočo.* In: HANS ROBERT ROEMER/ WOLFGANG-EKKEHARD SCHARLIPP (edd.): *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period. Histoire des Peuples Turcs à l'Époque Pré-Islamique.* Berlin, 205-212. (Philologiae et Historiae Turcicae Fundamenta. Tomus primus. Philologiae Turcicae Fundamenta. Tomus tertius.)

(A) *Verse des* Candrasūtra *nach chinesisch-uigurischen Bilinguen.* In: *Festschrift für GYÖRGY KARA anläßlich seines 65. Geburtstages am 23. Juni 2000 in Berlin.* İstanbul/Berlin, 65-80. (Türk Dilleri Araştırmaları. 10.)

(A) *Vom Thron zur Liege - Zur Geschichte des polnischen Wortes* tapczan. In: Folia Orientalia 36, 367-372. [= Festschrift St. Stachowski]

(A) *VON GABAIN, ANNEMARIE* . In: Encyclopædia Iranica. 10. 235-237.

(R) D. MAUE: *Alttürkische Handschriften.* Teil 1. *Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift.* In: Ural-Altaische Jahrbücher N.F. 16 (1999:2000), 294-297.

(R) K. RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch.* Lieferung 6. In: Orientalistische Literaturzeitung 95, 72-78.

(H) (zusammen mit RONALD E. EMMERICK/WERNER SUNDERMANN): *Studia Manichaica.* IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997. Berlin. (Berichte und Abhandlungen. Hrsg. von der BBAW. Sonderband 4.)

2001

(A) *Araṇemi-Jātaka und ein Sündenbekenntnistext in einer alttürkischen Sammelhandschrift.* In: *De Dunhuang à Istanbul.* Hommage à JAMES RUSSELL HAMILTON présenté par L. BAZIN et P. ZIEME. Turnhout, 401-433.

(A) *A Manichaean-Turkic Dispute in Runic Script.* In: PAUL MIRECKI/ JASON BEDUHN (edd.): *The Light and the Darkness.* Studies in Manichaeism and Its World. Leiden/Boston/Köln, 209-219.

(H) (zusammen mit LOUIS BAZIN) (edd.): *De Dunhuang a Istanbul.* Hommage à JAMES RUSSELL HAMILTON présenté par L. BAZIN et P. ZIEME. Turnhout.

(A) *Runik Harfli Bir Kaç Pasaj Üzerine Kimi Yorum Önerileri.* In: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 2000:'01, 377-382.

2002

(A) Türkische Zuckungsbücher. In: INGEBORG HAUENSCHILD/CLAUS SCHÖNIG/PETER ZIEME (Hrsgg.): *Scripta Ottomanica et Res Altaicae.* Festschrift für Barbara Kellner-Heinkele zu ihrem 60. Geburtstag. Wiesbaden, 379-395.

(H) (zusammen mit INGEBORG HAUENSCHILD/CLAUS SCHÖNIG) (Hrsgg.): *Scripta Ottomanica et Res Altaicae.* Festschrift für Barbara Kellner-Heinkele zu ihrem 60. Geburtstag. Wiesbaden.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 51-73

Anmerkungen zu den Jenissei-Inschriften

Marcel Erdal
(Frankfurt am Main)

Im Jahre 1906 wurde Vilhelm Thomsen von der Finnisch-Ugrischen Gesellschaft mit der Bearbeitung und Veröffentlichung der sibirischen Runeninschriften, die im Laufe der finnischen archäologischen Expeditionen von 1887, 1888 und 1889 entdeckt wurden, betraut. Um eine zusätzliche Dokumentation zu sammeln, bereiste zwischen 1906 und 1910 J. G. Granö im Auftrag der Gesellschaft Sibirien. Die von Granö zurückgebrachten Photos, Zeichnungen und höchst detaillierten Beschreibungen bereits bekannter sowie von ihm entdeckter Inschriften wurden alle an Vilhelm Thomsen in Kopenhagen geschickt. Von einem Teil dieses Materials machte Granö Nachzeichnungen für Helsingfors, welche bei Aalto 1991 veröffentlicht worden sind.[1] Thomsen benutzte das Material zum Verfassen von verschiedenen Aufsätzen; laut einer „11/10.28" datierten handschriftlichen Notiz seines Assistenten Kurt Wulff hat er sich aber erst im Jahre 1925 an eine Bearbeitung der Texte gemacht, die deren Veröffentlichung vorbereiten sollte. Die Verzögerung ist zweifellos u.a. auf die Ereignisse zurückzuführen, die in dieser Zeit in Rußland stattfanden, und die den Kontakt nach St. Petersburg alias Leningrad zeitweilig abbrechen ließen. Thomsen schwebte nämlich ein Gesamtkorpus aller Runeninschriften vor, und zwar auch derer, die von russischen Forschern entdeckt wurden. Er dachte, daß das in Leningrad über die Runeninschriften zusammengebrachte und ihm noch unbekannte Material viel wichtiger und umfangreicher sei als das finnische, und wollte auch dieses in seine Arbeit einbeziehen. Nach Wulffs Notiz hatten Thomsen und er bis zum Frühling 1926 das gesamte aus Finnland stammende Material bearbeitet

1 S. Aalto 1976, Aalto 1981: 9-10 und Aalto 1991: 8-9 für Einzelheiten. Die Zeichnungen in Helsinki sind von kurzen Notizen auf Finnisch begleitet, während die nach Kopenhagen gesandten Beschreibungen auf Schwedisch verfaßt sind.

und ein vorläufiges Manuskript zustandegebracht. Nach zwei von Aalto 1991 zitierten Briefen von Wulff nach Finnland wußte Thomsen nicht, daß Granö auch Inschriften entdeckt hatte, die den Russen nicht bekannt waren.[2] Im Herbst 1926 kollationierte Wulff Papier- und Stoffabdrücke der Inschriften in Helsingfors und Leningrad; im Januar 1927 begann dann die gemeinsame Bearbeitung auch dieser Daten. Im März erklärte sich die Leningrader Akademie der Wissenschaften bereit, auch das von russischen Forschern entdeckte epigraphische Material zwecks Veröffentlichung Thomsen zur Verfügung zu stellen. Zu dieser Zeit erkrankte aber Thomsen und er verstarb im Mai 1927. Bis zum Frühjahr 1929 hat Wulff dann alleine am Korpus weitergearbeitet. Die von mir oben zitierte, u.a. die Verantwortungsbereiche der beiden Forscher umschreibende Notiz ist Teil des Entwurfes einer von ihm vorbereiteten Einleitung. In der folgenden Zeit hat Wulff sich aber einem völlig anderen Bereich, der vergleichenden Grammatik der austronesischen Sprachen zugewandt; später, im Jahre 1939 ist er verstorben.

Die Zögerlichkeit von Thomsen und Wulff bei der Veröffentlichung der Inschriften aus Sibirien ist nicht auf mangelndes Interesse zurückzuführen: Es zeugt von guter wissenschaftlicher Methode, daß Thomsen zuerst längere, verständlichere und insgesamt weniger problematische alttürkische Texte bearbeiten wollte. Dies waren die Aufbruchjahre der Altturkologie, in der umfangreiche Handschriftenfunde aus Ostturkestan sprachlich erschlossen wurden. Auch sollte zu den Jenissei-Inschriften womöglich das gesamte verfügbare Material zusammengebracht werden, bevor man sich an eine Publikation machte. Wulff hat sich Mitte der zwanziger Jahre dahingehend geäußert, daß die Jenissei-Texte ‚insgesamt ein sehr undankbarer Stoff' seien. Er fügte hinzu:[3] ‚In fast jeder gibt es Stellen, wo es unmöglich ist zu entscheiden, was da eigentlich steht; in manchen sind einige Abschnitte vollkommen unverständlich'. Es muß festgestellt werden, daß diese Aussage auch heute noch gilt, obwohl auf dem Gebiet des Alttürkischen enorme Fortschritte zu verzeichnen sind, was in ganz wesentlichem Maße Peter Zieme, unserem Jubilar zu verdanken ist.

Thomsens Nachfolger Kaare Grønbech teilte bei einer Sitzung der Königlichen Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften am 18.2.1944 mit, daß er die Arbeit am inschriftlichen Korpus fortgesetzt habe. Tatsächlich zeugt das

2 Manche dieser Inschriften sind erst in den 60er oder 70er Jahren wiederentdeckt worden.

3 Aus dem bei Aalto 1991: 9 zitierten dänischen Wortlaut eines Briefes übersetzt.

Material keineswegs davon; in seiner Handschrift sind nur zwei oder drei kurze Notizen zu sehen. Kaare Thomsen Hansen, Grønbechs Schüler und mein Lehrer, hat sich mit dieser Aufgabe nicht befaßt. Ich habe bereits früher (Einleitungen zu Erdal 1993 und Erdal 1998) von den Umständen berichtet, die es mir ermöglichten, in den Jahren 1971-73 als Assistent von Iben Raphael Meyer am Kopenhagener Jenissei-Material zu arbeiten. Neben der kompletten Bearbeitung der Texte in der Handschrift von Kurt Wulff bestand dieses aus zwei von ihm in Leningrad und Helsinki geschriebenen Heften, die sehr ausführliche Beschreibungen von Abklatschen enthielten, und um folgende Photographien und Zeichnungen:[4]

15 – 16 Abakan Altïn Kul
58 – 59 Atschura
82 – 83 Baibul II
124 – 127 Tschaköl (die erste fehlt vermutlich)
157 – 159 Elegesch I süd ? (159 nord oder süd, 157 ohne Angabe)
160 dass.; *Zeichn.*
168 – 169 Elegesch II nord (bei 169 fehlt eine Angabe)
170 dass.; *Zeichn.*
176 – 177 Hakem, *Zeichn.*
186 – 187 Kemtschik, Dzirgak
210 – 17 Kemtschik Kayabaschï, *Zeichn.*
218 " " *Photo + Zeichn.*
233 – 34 Oznatschennaja
240 Tascheba, Tschaatasch
252 Tes
282 – 85 Uibat, Tschirkov III
301 Uibat, Usun Oba
307 Tschaköl, Ulu-kem I *Zeichn.*
324 – 25 " III (vermutlich?) *Zeichn.*
335 – 38 " IV (") *Zeichn.*
344 – 45 " V (") *Zeichn.*
353 " VI (für 34 muß das Photo umgedreht werden)
358 – 59 " VII *Zeichn.*
368 " VIII *Zeichn.*

4 Wörtlich (mit nur kleinen Korrekturen) zitiert gemäß einer Liste von I. R. Meyer; Dänisches wird übersetzt. Zeichnungen werden als 'Zeichn.' markiert; bei Unmarkiertem handelt es sich um Photos.

374 " IX *Zeichn.*
382 " X *Zeichn.*
408 Ulukem, Elegesch *Zeichn.*
412 – 13 Ulukem, Ichim
414 " " *Zeichn.*
424 – 25 " Kulikem
446 Üjük tarlïk *Zeichn.*
460 Üjük Turan *Zeichn.*
471 – 72 M.A.E. 2524 – 31
480
481 – 84 " 38 ff.
493 " 35, 36, 37 (d.h. 35 und 36, 37 im Vorhergehenden)
500 – 501 " 2777, 187
547 – 50 Adrianov
559 – 62 Adrianov, Jeniss.

Ich habe Wulffs Einleitungen zu den jeweiligen Texten (die Angaben zu Maßen von Steinen, Schreibflächen und Zeichen, physische Beschreibungen, Ortsangaben und Angaben zu den Entdeckungsumständen u. dgl. umfassen) ins Deutsche übersetzt, das gesamte deskriptive Material anhand der diversen Abbildungen und Kollationen und anhand von neueren Erkenntnissen[5] überarbeitet, Transliterationen, Transkriptionen und Übersetzungsvorschläge geliefert und das gesamte nun auch meine Arbeit umfassende Material im Jahre 1973 an I. R. Meyer übergeben: Die endgültige Redaktion war in der Verantwortung von Frau Meyer, die sich aber m.W. damit nie wieder direkt befassen konnte. Ich habe lediglich einige Passagen und Wörter in meine Doktorarbeit[6] einarbeiten und mir grammatikalische Notizen machen können. Photokopien der Arbeit von Thomsen, Wulff und von mir selbst habe ich erst im Jahre 1992 angefertigt.

Mittlerweile sind fast[7] alle von Wulff bearbeiteten Inschriften in Russland

---

5 Z.B. war damals durch Tekin 1964 schon bekannt, daß *s²za / s²Iza / s²zma* nichts mit *siz* 'ihr' zu tun hat sondern von *äs(s)iz* 'unglücklich' kommt. Auch hatte Bazin 1955: 20-21 gezeigt, daß das an Nominalstämme antretende *–A* nicht ein Dativsuffix sondern eine Interjektion ist.

6 Später zu Erdal 1991 erweitert.

7 Eine von russischen Forschern entdeckte aber nicht veröffentlichte Jenissei-Inschrift wurde von Erdal 1998 ediert; eine weitere unveröffentlichte Inschrift wird dort erwähnt.

veröffentlicht worden, manche erst in den 70er Jahren. Zehn Jahre nach meiner Beschäftigung mit den Texten erschien ein Korpus der sibirischen türkischen Epigraphie, Vasil'ev 1983; das Werk bezieht sich auf sämtliche bis dahin im Druck erschienene Bearbeitungen von Jenissei-Inschriften, umfaßt allerdings nur Transliterationen und keine Transkriptionen oder Übersetzungen. 1997 erschien Kormušins Korpus der Jenissei-Inschriften, das außer der Transliteration auch eine Transkription und eine Übersetzung mit Anmerkungen bietet. Allerdings hat Kormušin bei weitem nicht alle bekannten Inschriften behandelt, sondern nur etwa die Hälfte. Sowohl Vasil'ev als auch Kormušin haben sich auf Texte beschränkt, die an Ort und Stelle untersucht werden konnten. Deswegen kommt es vor, daß Inschriften, die in Rußland schon längst veröffentlicht wurden, in diesen Sammlungen nicht textlich erfasst sind; z.B. die Graffiti, die Vasil'ev (D. M. Nasilov folgend) unter dem Namen Xaya užu erwähnt (E24[8]), und die von früheren Forschern (wie auch von Wulff) Kemčik Kayabašï genannt wurden. Die Inschriften E4, 9, 13, 15, 16, 24, 26, 33-36, 38, 41, 60, 69 und 71 sind von Wulff bearbeitet worden, von Kormušin aber nicht. Darunter ist für E4, 9, 36, 38 und 41 Vasil'evs Edition adäquat; bei den übrigen Inschriften läßt sich anhand des Materials von Thomsen und Wulff einiges an Vasil'evs Text korrigieren. In Vasil'ev 1983 viele wichtige Informationen zusammengetragen worden; die vorgelegten Texte sind aber mit zahlreichen Fehlern behaftet, die oft noch von Radlov stammen. Dadurch wurden mehrere Forscher (Bazin, Scharlipp, T. Tekin u.a.), die sie als Grundlage für Textbearbeitungen benutzten, in die Irre geführt. Wir wollen einige exemplarische Passagen aufgreifen; dies wird in diesem Rahmen nur in großer Kürze geschehen können, wodurch Textzusammenhänge oft ausgeklammert bleiben müssen:[9]

In **E13**,1,[10] wo Vasil'ev *b²l²g²a w̃g²m* liest, hat der Text eigentlich *el²čI*

---

8 Bei der Bezeichnung der Inschriften folge ich Vasil'ev 1983.

9 Wir besprechen hauptsächlich Passagen, bei denen anhand der Ergebnisse von Thomsen und Wulff ein gutes Verständnis zu erreichen ist. Kleine Fehler werden auch nicht erwähnt; z.B. wenn für *adrïndïm* 'ich habe mich verabschiedet' *adrïldïm* gelesen wurde. Zitate aus Transliterationen anderer Forscher habe ich in mein Transliterationssystem übertragen. Die Transkriptionen stammen von mir, außer wenn ich Kormušins Transkriptionen zitiere; auch wo ich Thomsen und Wulffs Lesungen übernehme, bin ich deren Transkriptionen nicht unbedingt gefolgt.

10 Wenn die von Aalto & Tryjarski 1971 edierte Inschrift Teil von E13 sein soll, wie Vasil'ev 1983: 21 und Aalto 1991 schreiben, dann stand sie offenbar an einer von den anderen Forschern nicht erfaßten Seite der Stele. Wulff schreibt zu seiner Bear-

w̃g²am, d.h. *elči ügä+m*, einen Titel. Am Ende von Z. 3 steht nicht *t²ŋ²r²Iel²mk²a : ed²g²w̃ : k¹d¹s¹m : d¹r¹l¹d¹m* (= *‚täŋri elimkä edgü kadašïm adrïldïm'*) sondern *t²ŋ²r²I : el²m : b²g²r²k² : l²n¹n̰čw : t¹n¹d¹m* (= *täŋri elim Bägräk el ïnanču atandïm* ‚mein heiliges Land! Ich, B., wurde zum *el ïnanču* ernannt'). Am Anfang der Z. 4 steht nicht *k¹ŋ¹m : w̃čw̃n² : b²Il²g²a : čIg¹s²I* sondern *k¹ŋ¹m : Is²Ig² : b²Il²g²a : čIg¹s²I = kaŋïm isig bilgä čigši* ‚mein Vater I. B. *čigši*', am Ende dieser Zeile nicht *b¹wd¹n¹ms²Izm*, sondern *b¹wd¹n¹m : It²m = bodunum etdim* ‚Ich habe mein Volk organisiert'. Z. 5 wurde von Thomsen und Wulff auf eine vollkommen verschiedene Weise gelesen, die hier nicht zitiert werden soll, da sie recht fragmentarisch wenn auch doppelt so lang wie bei Vasil'ev ist.

Die Zeilen der Inschrift **E15**[11] sind in der Reihenfolge 3 – 2 – 1 zu lesen; dies weil der Verstorbene sich in der untersten Zeile vorstellt, und auch weil folgender Satz von der untersten in die mittlere führt: *bir* (bei Vasil'ev *b²t²g²* anstatt *b²Ir²*) *ot^{u}z y^{a}s̈^{ï}mda ^{ä}s^{i}z^{i}m-ä*[12] */ kit^{di}m* ‚Ich verschied als ich – o weh!

---

beitung von E13: "Die hier vorgeschlagene Deutung stützt sich ausschließlich auf einen sehr guten, im Asiatischen Museum in Leningrad aufbewahrten Abdruck (МАЭ 2425-26, 27, 28), der wahrscheinlich von Adrianov stammt. Es wurde auch der in Radlovs Atlas wiedergegebene Originalabdruck von schwarzer Farbe auf Stoff benutzt. [Unser] Text weicht sehr stark vom Inhalt von Radlovs Abdruck und Wiedergabe ab, was darauf zurückzuführen ist, daß der ursprüngliche Text auf diesem Abdruck in großem Maße durch Retusche mit weißer Farbe für die Zeichen und schwarzer Farbe für die umgebende Fläche unerkennbar gemacht wurde. Da die Schrift sehr dünn und schwarz ist, kann sie zum Teil auf der weißen Rückseite des Stoffes in Relief gelesen werden, und da stimmt sie zwar vollkommen mit МАЭ 2425, aber nicht mit der übermalten Vorderseite des Stoffes überein. Darum ist auch der Text in Altt. Inschr. S.318-319 fehlerhaft." Eine Photographie von МАЭ 2425-26, 27, 28 hat auch mir zur Verfügung gestanden.

11 Von Granö stammende Zeichnungen dieser Inschrift werden bei Aalto 1991: 51-52 veröffentlicht, sind aber nicht nach Kopenhagen gelangt. Wulff hatte Helsingforser und Leningrader Abklatsche untersucht. Auch lagen ihm Photos der Finnischen Archäologischen Expedition und von Granö vor.

12 Kleine hochgestellte Buchstaben in der Transkription beziehen sich auf Laute, die nicht explizit geschrieben stehen, aber nach unserer Kenntnis der Sprache und des Zusammenhangs so ausgesprochen gewesen sein müssen. Die Interjektion *ä / a* wird hier und anderswo in der Transkription mit Bindestrich geschrieben. Am Auslaut steht hier das Zeichen *ä*, das oben wie *l²*, unten wie *č* aussieht; somit haben wir den Beweis, daß sich dieses Element an die Vokalharmonie anpaßt. Vasil'ev transkribiert dieses Zeichen überall fälschlich als ‚*e*', obwohl es sich in der Form und auch im Lautwert im allgemeinen deutlich vom letzteren unterscheidet. In E15 wurde dieses Zeichen auch in den Wörtern *B^{a}lä*, *^{ä}dgü+gä* (so!), *^{ä}s^{i}zä* und

– in meinem 29. Lebensjahr war'. In der oberen Zeile steht *bod^{u}n ^{a}ra bulg^{a}k üčün* (und nicht *b^{l}wl^{l}r^{2} : n^{2} : gčẅn^{2}*) *el^{i}g uy^{a}mga ^{a}dr^{i}lt^{i}m* ‚Wegen Aufruhr unter dem Volk bin ich von meinen fünfzig[13] Verwandten getrennt worden'. Sprachhistorisch interessant ist hier das Dativsuffix mit /g/, das auch in folgendem Satz (mittlere Zeile) vorkommt: *^{ä}dgügä bükm^{ä}d^{i}m*[14] ‚Ich habe vom Guten nicht genug gehabt'. Dies könnte auf ein relativ spätes Datum hindeuten, insofern als alttürkisch *+kA* im Mitteltürkischen zu *+gA* wird; es könnte aber auch archaisch sein, da das /g/ beim Possessivsuffix der 1. Person schon im Orchontürkischen geschwunden ist,[15] bei Nominalstämmen andererseits wegen oghusischem und mongolischem *+A* durchaus von **+gA* auszugehen ist. Auch in E6, 11 und 68 (s.u.) ist *+gA* bezeugt. In E7 steht gar *kunč^{u}y^{u}mgaka ... ogl^{u}mka*: *+gA* wurde vom Schreiber zu *+kA* emendiert, konnte aber von ihm nicht mehr getilgt werden.

In der 1. Zeile von **E16** steht *y^{a}lŋus* ‚einzig' und nicht wie bei Vasil'ev *y^{l}aŋ^{l}ws^{l}*; das hat auch Granö so gesehen, wie die Zeichnung bei Aalto 1991: 39 zeigt. Am Anfang der 2. Zeile steht *bïŋ čïŋïz* (und nicht *y^{2}Is^{2} čIs^{2}Iz*, wie bei Vasil'ev) *k^{a}d^{a}šl^{a}r^{i}m* ‚meine tausend starken Verwandten'. Anstatt Vasil'evs *k^{l}zŋ^{2}r^{2}ma* weiter in der Zeile ist *^{ä}s^{i}zl^{ä}r^{i}m-ä* ‚o meine Armen' zu lesen. Am Ende der 3. Zeile konnte Granö noch die Zeichen *s^{l}I* erkennen; an einem abgebrochenen, passenden Stück des Steines hat er ferner zwei weitere Zeichen entdeckt. So lautet der letzte Satz dieser Zeile *tört y^{a}šïmda k^{a}ŋsïr^{a}d^{ï}[m* ‚Als ich drei Jahre alt war, verlor ich meinen Vater'; Vasil'ev

---

äs^{a}n+i (erscheint bei Vasil'ev als *s^{2}zn^{l}n^{2}*) benutzt. Allerdings scheint in dieser Inschrift auch das Zeichen *e* für /ä/ zu stehen, falls das im nächsten Satz vorkommende *elig* wirklich für *älig* ‚fünfzig' stehen sollte; der Laut /e/ wird im gegenwärtigen Satz im Verb *ket-* mit *I* geschrieben.

13 Das *g* von *el^{i}g* soll lediglich auf der Rückseite des Leningrader Abklatsches erkennbar sein; vielleicht wäre (mit Hinblick auf Granös Zeichnung und den anlautenden Vokal des Wortes) auch *elim uyam* 'meine Leute und Verwandten' möglich.

14 Ich schreibe dieses Verb mit *ü* und nicht *ö*, weil ich davon ausgehe, daß der Stamm ursprünglich wie im Türkeitürkischen *bïk-* lautete. /ï/ wäre wie bei vielen Einsilbern in die helle Reihe übergegangen, dann (wie z.B. *bit-* > *büt-*) durch das /b/ gerundet worden.

15 Vermutlich in Analogie zum Possessivsuffix der 2. Person, wo /ŋg/ > /ŋ/ zwar auch nicht der bezeugten Lautregel entspricht, aber linguistisch gesehen 'natürlicher' ist als /mg/ > /m/. Somit würden diese Quellen auf einer älteren Sprachstufe als die Orchoninschriften stehen.

transliteriert diese Zeichensequenz aber als $k^{l}Ir^{l}k^{l}\ y^{l}s^{l}md^{l}a : k^{l}ŋ^{l}$.[16]

Über **E26** schreibt Wulff, daß Radlovs Lesung größtenteils vollkommene Phantasie sei; die Erfassung werde nicht nur durch den stark verwitterten Zustand des Steines erschwert sondern auch durch die Übermalung der Zeichen seitens Castrén.[17] Zu Vasil'evs Text sind folgende Verbesserungen zu erwähnen: Der Name des in Z. 1 genannten *el ügäsi* (der Titel ist auch aus uigurischen Quellen bekannt) lautete *ïn^{a}nčᵘ bilgä t^{i}r^{i}g*; nicht *‚irig'*, wie Vasil'ev und Tekin 2000: 233 schreiben.[18] In Z. 9 (Wulff B4) steht die alliterierende Sequenz *yüz ^{ä}r yüzi biŋ ^{ä}r b^{ä}ŋ$^{(i)}$zi*, ein Typ, der in allen alttürkischen Inschrift zu finden ist; hier kommt auch das sogenannte Jambengesetz zur Geltung, wonach das zweite Element (hier *bäŋiz*) länger als das erste (*yüz*) ist.[19]

Die von Vasil'ev Sargal-aksï, von Wulff Ha-kem Sarkhol agzï genannte

---

16 In Vasil'evs Zeichnung und auf seinem Photo ist $t^{2}\ddot{w}s^{2}t^{2}$ zu sehen; das dritte Zeichen dieses Wortes war oben schon zu Granös Zeit beschädigt, aber er konnte noch erkennen, daß es ein r^{2} war. Ältere Forscher dachten bei diesem Satz an das Verb *kač[dïm]* und 'emendierten' die Altersangabe willkürlicherweise zu *kïrk*; nur so ist $k^{l}Ir^{l}k^{l}$ in Vasil'evs 'Transliteration' zu erklären.

17 Thomsen kam vor seinem Tod nicht mehr dazu, die Kollationen der Abdrücke zu studieren, so daß die mir vorliegende Bearbeitung nur von Wulff stammt. Dieser bezieht sich neben Photos der Finnischen Archäologischen Expedition auf Abklatsche im Nationalmuseum in Helsingfors, auf einen vermutlich von Adrianov stammenden, recht guten Papierabklatsch (МАЭ 2524, 16, 17 und 18) und auf zwei Stoffabklatsche aus Radlovs Sammlung.

18 $t^{2}r^{2}g^{2}$ kommt auch in E3,3 und E51,1 als Teil von Eigennamen vor; in E6,1 und E44,6 erscheint $t^{2}Ir^{2}g^{2}$ als Teil von Eigennamen. Mit Bezug auf die Beispiele in E3 und 6 schlägt Bazin 1993: 39 die Lesung *tiräg* vor, weil es seiner Ansicht nach ein Paradox sei, einen Verstorbenen 'lebendig' zu nennen: Er meint offenbar, daß es sich dabei nicht um Eigennamen, sondern um Beschreibungen handelt, was allerdings m.E. durch die Kontexte nicht zu rechtfertigen ist. Ohne diesem Argument folgen zu müssen, bleibt eine Lesung *tiräg* als *-(X)g*-Ableitung von *tirä-* 'stützen, stemmen' eine Möglichkeit. Vgl. andererseits semitische Namen von der Wurzel *ḥyy* 'leben'.

19 Beide bedeuten etwa ‚Gesicht, Antlitz'. Zur Figur vgl. *kuyda kunčuyum özdä oglum* in einer anderen Jenissei-Inschrift (wobei *ö* mit *o* nach Manier der *göz kafiyesi* alliteriert). Besonders russische Forscher haben unter Hinweis auf derartiges behauptet, daß es sich bei der Inschriftensprache um eine künstliche und nicht um eine gesprochene Sprache handele; die Bevölkerung hätte etwas gesprochen, das näher zu den heutigen Idiomen der Region gewesen sei. Auch wenn hier gebundene Rede in gehobenem Register vorliegt, muß sie sich in dialektologischer und sprachhistorischer Hinsicht nicht von der gesprochenen Sprache unterschieden haben.

Inschrift **E60** wurde 1879 von Potanin entdeckt, dessen Abschrift aber bei einem Brand zerstört wurde. Vasil'ev erwähnt eine Neuentdeckung im Jahre 1961 (Erstpublikation 1963), doch Granö beschreibt den Stein auf S. 10 seiner ‚Archäologischen Beobachtungen' (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* 36). Bei Aalto 1991: 23-25 und 26-27 werden Photos bzw. Nachzeichnungen von Granö veröffentlicht. Wulff zufolge standen ihm Granös Photos und Zeichnungen zur Verfügung, aber erstere sind laut I. R. Meyer (1970) nicht mehr vorhanden. Die zwei Kopenhagener Zeichnungen und die zwei bei Aalto abgebildeten sind zwar sehr ähnlich aber nicht vollkommen identisch; sie zeigen Inschriften auf der nordwestlichen und der südwestlichen Seite der Stele. Die erste, zweizeilige Inschrift wird von Vasil'ev gar nicht erwähnt; sie fing mit den Wörtern $k^an^{ï}m$-a $k^a\eta^{ï}č^{ï}m$ (‚O mein König, mein Väterchen!') an. Auf der anderen Seite gibt es drei Zeilen: $^{ä}s^iz$ $ök^{ü}nč^{ä}m$ (Vasil'ev $^{w}k\underline{n}č\eta^1$), $bükm^{ä}d^im$. / tok^uz $y^ašda$ $tugl^ug$ k^anka (Vasil'ev I : k^1a) $t^apd^{ï}m$ (Vasil'ev $t^1g^1d^1m$). ... / $bilm^{ä}d^im$ (oder $berm^{ä}d^im$). $buŋ^um$ bo (Vasil'ev wn^1) $^{ä}rm^iš$ ‚O weh, mein Bereuen! Ich habe nicht genug gehabt. In meinem 9. Lebensjahr habe ich (angefangen) einem König mit Standarte zu dienen. ... wußte (oder: gab) ich nicht. Dies war halt mein Unglück.'

Auch die Inschrift **E69** ist erstmals von D. M. Nasilov in 1963 veröffentlicht worden, obwohl sie schon seit 1902 bekannt war. Hier ist zu lesen: ^alp $yür^{ä}k^iŋ$-$ä$ $^at^{ï}m$ $kol^uŋ$-a[20] $^{ä}č^ič^im$-$ä$ / ^ati[21] $t^{ä}ŋri$ $kulï$ $^adr^{ï}lt^{ï}m^{ï}z$-a $äsizim$-$ä$ ‚O dein tapferes Herz! O dein treffsicherer Arm! O mein lieber älterer Bruder! ... Wir wurden getrennt! O weh!'

Von **E71** hat Wulff im Asiatischen Museum in Leningrad einen Papierabklatsch (МАЭ 2777 – 187, Nr. LXIII) und ein Photo untersucht; sie ist aber erst (von E. R. Rygdylon) im Jahre 1956 veröffentlicht worden. Hier wollen wir nur die Lesung $]t^2\tilde{w}r^2k^2I$ kommentieren, die bei Vasil'ev 1983: 36b (Z. 2) erscheint und wie ‚*türk+i*' aussieht. Nach dem Kopenhagener Material ist aber das erste Zeichen nicht t^2 sondern n^2 und das zweite könnte

---

20 Bei Vasil'ev als $p\tilde{w}r^2ŋ$(?)a transliteriert, aber es ist deutlich $^{w}q\tilde{w}l^2ŋa$ zu sehen. l^2 steht auch in den Wörtern $^{w}qwl^2I$ und $d^1r^1l^2t^2mza$ (bei Vasil'ev $d^1r^1ŋ$(?)t^2mzA) für l^1; vgl. auch t^2 im letzten Wort. In E69 erscheinen l^1, y^2, $ŋ^2$ und a in der Spiegelbildvariante, so daß das erste Zeichen in diesem Wort anstatt ^{w}q auch als r^2 gelesen werden könnte; $r^2\tilde{w}l^2ŋa$ würde aber keinen Sinn ergeben.

21 Das könnte ein Teil des Eigennamens, ein Nomen mit der Bedeutung 'Neffe' oder *at+ï* 'sein Name' sein. Möglicherweise stand am Anfang dieses Wortes ein weiteres Zeichen. *Täŋri Kulï* muß Eigenname sein (ähnlich wie arabisch *'Abdu 'l-lāh*).

entweder *w̃*, *I* oder *a* sein; zwischen diesen beiden stand offenbar die Interpunktion.

Die Inschriften E111-E117, die auf einen Felsen am Tepsey-Paß geritzt sind, wurden im Jahre 1976 veröffentlicht; s. Vasil'ev 1983: 43. In **E115** ist Wulff zufolge vermutlich *]t y^{e}rdä kutlug t^{ä}bš^{ä}y t^{ä}ŋri* zu lesen und nicht wie bei Vasil'ev; dies bedeutet 'die im X-Land gesegnete (oder: glückbringende) Täbšäy-Gottheit'.

Bei den Inschriften, die von Kormušin bearbeitet wurden, unterscheiden sich seine Lesungen oft von denen Vasil'evs, decken sich dagegen meistens mit dem Text, zu dem Thomsen und Wulff gelangten.[22] Hierfür nur ein kleines Beispiel: Die Inschrift **E1** lautet *^{ä}siz el^{i}m-ä kunčuy^{u}m-a ogl^{a}n^{ï}m-a bod^{u}n^{u}m-a ^{ä}siz^{i}m-ä ^{a}ltm^{ï}š y^{a}š^{ï}mda / ^{a}t^{ï}m El T^{u}g^{a}n tot^{o}k b^{ä}n t^{ä}ŋri el^{i}mkä elčisi ^{ä}rt^{i}m ^{a}ltï b^{a}g bod^{u}nka b^{ä}gi ^{ä}rd^{i}m.* Die Lokativform *y^{1}š^{2}md^{1}a* am Ende der oberen Zeile[23] stellte für die Forscher ein Problem dar. Radlov (gefolgt von Malov und Orkun) wollte das Wort *adrïltïm* ergänzen; Bazin 1955 meinte (einem mündlichen Vorschlag Grønbechs folgend) *yašïmda* in den Satz der nächsten Zeile einbeziehen zu können. Kormušin hält die obere Zeile für einen in sich abgeschlossenen Nominalsatz. Vasil'ev löste das Problem auf seine Weise, indem er die Zeichen *d^{1}a* kommentarlos tilgte. Das Wort *bodunka* der unteren Zeile schrieb Vasil'ev (wie schon Malov vor ihm) als *bodunta*, indem er das deutliche *k^{1}* als dessen Spiegelbild *t^{2}* deutete; dies gegen ein vokalharmonisch korrektes *b^{1}wd^{1}n^{1}k^{1}a* wohl mit dem Zweck, die Lesung *‚altï bag bodunta bäg ärtim'* zu ermöglichen.[24] Das nächste Wort ist nämlich bis auf Thomsen / Wulff, Kormušin und Tekin 2000: 230 von allen Forschern, darunter Bazin und Vasil'ev, als *bäg* gelesen worden; wie Granö und Wulff sah aber auch Kormušin deutlich *bägi*. Es besteht ein deutlicher Parallelismus zwischen dem zweiten und dem dritten Satz dieser Zeile, wobei *elči* nicht etwa ‚Botschafter' bedeutet;[25] hier wird es eher als ‚Herrscher' zu verstehen sein.

---

22 Ich selbst hatte die Möglichkeit, im Sommer 1993 zusammen mit Kormušin einige seiner Lesungen an Ort und Stelle zu überprüfen.

23 Sowohl Thomsen / Wulff als auch Kormušin plädieren dafür, diese als 2. Zeile anzusehen. Die Zeichen *d^{2}* und *a* stehen nämlich unter der (oberen) Zeile in umgekehrter Richtung, offenbar dadurch bedingt, daß die an dieser Stelle quer verlaufende untere Zeile den Verlauf der oberen Zeile blockierte.

24 Dabei hatte Bazin 1955 diesen Dativ schon richtig gedeutet.

25 Siehe Erdal 1993a. Abgesehen von diesem Punkt ist Kormušins Übersetzung perfekt.

Wo die Deutungen von Kormušin und Wulff verschieden sind, wird der Unterschied oft durch die spezifischen Formen der einzelnen Zeichen verständlich; wenn etwa nach Wulff ein $ŋ^2$ einem k^2 ähnlich geschrieben ist, ein l^2 wie $ŋ^2$ aussieht oder ein k^1 wie die Zeichensequenz s^2I. Kormušins Transkriptionen sind auch meistens gut überdacht. Zu beanstanden ist an ihnen vor allem, daß der Verfasser nicht an die Existenz des sogenannten vierfachen Wechsels glaubt: Er schreibt z.B. *külig* ‚ruhmvoll', wo man *kü+lüg* schreiben sollte und *kunčuy+ïm*, wo doch u.a. durch Texte in anderen Schriften klar ist, daß das Possessivsuffix der 1. Person der Labialharmonie unterliegt.[26] Unakzeptabel ist es, wenn Kormušin die Zeichensequenz $wl^1k^1n^1wr^1$ in **E53** als *‚ol kan urï'* liest, und davon ausgeht, daß ein Auslautvokal unausgeschrieben geblieben ist: Der auf diese Weise entstehende Satz ist nicht der einzige in diesem Kontext mögliche; nur dies hätte die Annahme einer derart abweichenden Schreibweise gerechtfertigt. Auch bei Kormušins Interpretationen kann einiges beanstandet werden, wenn z.B. in **E25**,6 $s^2n^2ŋ^2z$ als *‚säniŋiz'* gelesen und als pronominale Form gedeutet wird: Alttürkische Personalpronomina weisen aber kein Possessivparadigma auf. Es muß sich hier um *äsän+iŋiz* ‚euer Wohlergehen' handeln, als ein formelhaftes Satzwort zu verstehen, das einen an die Hinterbliebenen gerichteten Wunsch zum Ausdruck bringt.[27] In **E5**,3 sollte $b^2g^2r^2k^2m$ nicht als *‚bäg ärkim'* gelesen werden, wie es Kormušin tut, sondern als *bägräkim*; ähnlich wird *bägräk* im Uigurischen benutzt,[28] wie schon Wulff wußte. Kormušins Übersetzung der zwei Worte als ‚Как жаль мне - я был беком' ist unakzeptabel. Der Eigenname $t^2ẅl^2b^2r^2I$ in **E3**,6 sollte nicht mit

---

26 Der Vokal des Suffixes *+(X)m* kann, je nach Dialekt (oder im Alttürkischen evtl. auch allgemein), auch tief sein, also u.U. nach den jeweiligen Vokalen auch als /a/, /ä/, /o/ oder /ö/ realisiert werden. Nach einem gerundeten Vokal kann er aber im Alttürkischen m.E. nicht ohne Rundung erscheinen. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß sich die Jenissei-Inschriften in dieser Hinsicht von den übrigen alttürkischen Quellen unterscheiden.

27 Man denkt an türkisch *Başınız sağ olsun*. Ähnlich wird offenbar *äs^{a}ni ~ ^{a}s^{a}nl* in **E15**,3, **E49**,3 und **E147**,1 benutzt; der Vorschlag von Kormušin 1997: 173 dazu ist inakzeptabel (wie auch die früheren von ihm dort zitierten Vorschläge). Tekin 2000: 232 transkribiert das Wort als *‚äsniŋiz!'* und der Glossareintrag „*äsni-* hatırlamak, anmak (Tuva I 3)" zeigt, daß er an eine Verbform denkt; der Imperativ der 2. Pers. pl. wird aber im Alttürkischen nie mit *-(X)ŋXz* gebildet. Tekin 2000a: 85 verbindet ein Verb *'äsni-'* mit tschuwaschisch „*asın-* 'hatırlamak'" und leitet es von alttü. *äs* „Gedächtnis" (> tschuw. *as*) ab.

28 Z.B. *täŋrim, alpïm, bägräkim!* in M II 7,6-8.

Kormušin *‚tülbäri'* gelesen werden sondern vermutlich *Töl-böri*, was so viel wie ‚Wolfjunges' bedeutet; vgl. Bazin 1993: 39-40.[29] All dies kann aber den Wert der Arbeit als Dokumentation nicht schmälern.

In manchen Fällen sind aber auch die Lesungen von Granö-Thomsen-Wulff denen von Kormušin überlegen, z.B. wo sich im Laufe der Zeit durch Witterung u. dgl. Textverlust an den Steinen ergeben hat. Die Zeichengruppen, die damals noch erhalten waren, es jetzt aber nicht mehr sind, sind freilich nicht immer sehr interessant; so ein zusätzliches $^{a}s^{i}z^{i}m$-*ä* in **E19**. In anderen Fällen lohnt es sich doch, sie zu erwähnen, z.B. am Ende der Inschrift **E25**, wo Kormušin $^{a}d^{i}r^{i}ld^{i}m^{i}z$ schreibt: Thomsen und Wulff konnten nach dieser Zeichenkette noch die Spuren von d^2 und (weniger deutlich) *m* erkennen, wodurch die Lesung $^{a}dr^{i}ld^{i}m$ $^{a}zd^{i}m$ möglich wird.[30] In **E6**,2 geht es um den kleinen Strich, der zwischen *č* und $š^2$ unterscheidet; der Satz lautet: *köni tir^{i}g üč y^{a}š̈mda k^{a}ŋsïz bold^{u}m; külüg totok eč^{i}m*[31] *kiši käldï* ‚(Ich) Köni Tirig bin mit zwei Jahren vaterlos geworden; mein älterer Bruder Külüg Totok hat (mich) erzogen'. Das *č* in *eč^{i}m* war laut Wulff in Radlovs Originalabdrücken in Leningrad deutlich zu sehen und ist offenbar im Laufe der Zeit verschwunden; Kormušins *‚iši+m'* ergibt keine zum Kontext passende Bedeutung.

Anderswo scheint es angebracht, die Angaben von Kormušin mit denen von Granö-Thomsen-Wulff zu ergänzen. Am Ende von **E25**,1 sah z.B. Wulff deutlich $t^2\ddot{w}r^2\ddot{w}$, Kormušin dagegen $t^2\ddot{w}r^2n^2m$, wobei die linke Hälfte des n^2 undeutlich sein soll. Kormušin liest das Wort als *‚töränim'*, das er als bisher unbelegte Ableitung von *töri-/törü-/*törä-* ‚erschaffen' oder *tür-* ‚zusammenziehen' versteht; er denkt auch an die Möglichkeit einer oghusischen (weil *g*-losen) Variante von Käšgarïs *türgün* ‚Stamm'. Wir würden anhand der Angaben beider Forscher vorziehen, $t^2\ddot{w}r^2\ddot{w}m$ = *törö+m* ‚meine

29 Potapov 1972 hat gezeigt, daß in russischen Dokumenten des frühen 17. Jhdts. ein südsibirischer Stamm mit diesem Namen erwähnt wird. Ein anderer ebenfalls dort erwähnter Stamm soll *Yeti Böri* ‚sieben Wölfe' geheißen haben. Dies würde unsere Lesung mit *böri* unterstützen. In E3 wird *kanïm Töl-Böri* nach den Verwandten und den Pferden des Verstorbenen aber vor dem gemeinen Volk erwähnt; der Herrschername mag u.U. zur Bezeichnung eines Volkes geworden sein, wie es z.B. bei den Ösbeken oder den Noghaiern geschehen ist.

30 *azdïm*; das auch in E45 und drei mal in E11 belegt ist, wird von Kormušin fälschlich als *'$^{a}z^{i}d^{i}m$'* gelesen.

31 Geschrieben *Ičm*; das *e*-Zeichen wird in dieser Inschrift nicht benutzt. S. Anm. 18 für *Tirig*.

Tradition' oder *tör+üm* ‚mein Ehrensitz' zu lesen.[32]

In manchen Fällen standen eine russische und eine skandinavische Lesetradition einander gegenüber: In **E3**,6 lesen Radlov, Vasil'ev und Kormušin $\tilde{w}^{w}ks^{1}r^{2}$, was Kormušin als *üküš är* ‚viele Männer' transkribiert,[33] Granö, Thomsen und Wulff dagegen als $\tilde{w}g^{2}l^{2}r^{2}$ = *öglär* ‚Mütter': Thomsen stützte sich auf Nachzeichnungen und Bemerkungen von Granö,[34] Wulff zusätzlich auf „gute Abdrücke im Nationalmuseum in Helsingfors und weniger gute in Radlovs Sammlung im Asiatischen Museum in Leningrad".[35] Auch an der Inschrift **E32** ist im Laufe der Zeit offenbar Text verloren gegangen: Während Wulff hier in der Zeile A3 (= Vasil'ev VIII, Kormušin 3) noch *kül čor eliŋä* $k^{a}zg^{a}n^{l}p$ ‚für das Reich des Kül čor erlangend' lesen konnte, schreibt Kormušin nur noch ‚*il čor iliŋä q...*'. Am Ende von A4 (= Vasil'ev IX, Kormušin 4) schreibt Kormušin *bilgä bäg oglï*, Vasil'evs Transliteration kann als *bilgä bäg oglïŋa* transkribiert werden und Wulff hat *bilgä bäg ogul eliŋä*. Am Ende von D2 stand deutlich *kop bodun til^{i}n bilir* ^{a}rti ‚er kannte die Sprachen aller Völker', obwohl das vierte Wort dieses Satzes von Vasil'ev ‚$t^{2}Iŋ^{2}n^{2}$', von Kormušin ‚$t^{2}Ik^{2}\tilde{w}$' gelesen wird. In A5 (= Vasil'ev X, Kormušin 5) steht bei Vasil'ev u.a. $t^{l}\tilde{w}r^{2}k^{2}$: $k^{l}n^{l}b^{l}l^{l}b^{l}l^{l}I$, was als ‚*türk kan balbalï*' ‚die Stele des Türken-Herrschers' verstanden werden muß; bei Wulff und bei Kormušin ist aber davon nichts zu sehen, und die Lesung scheint der Phantasie entsprungen zu sein.

Die Inschrift **E42** untersuchte Wulff anhand von zwei „außerordentlich gut gelungenen" Papierabdrücken (2792-43 und 45) des Asiatischen Museums in Leningrad. Diese scheinen Malov, der die Inschrift erstmals 1936 veröffentlichte, unbekannt gewesen zu sein. Obwohl die Zeichen gut lesbar

---

32 Tekin 2000: 232 schließt sich an Kormušins Lesung an, transkribiert aber '*törünüm*' und gibt im Glossar für *törün* die Bedeutung "akrabalık adı"; er denkt vielleicht an türkeitürkisch *torun* 'Enkel', das aber ein Lehnwort aus dem Armenischen sein soll.

33 Obwohl diese Inschrift für alle (anderen) Fälle des /š/-Lautes das s^{2}-Zeichen benutzt; Vasil'ev hat in seiner Nachzeichnung zwar auch $\tilde{w}^{w}ks^{1}r^{2}$, in seiner Transliteration aber $^{w}k\tilde{w}s^{2}r^{2}$ – mit zwei (normalisierenden!) Fehlern in einem Wort. ^{w}k und g^{2} wie auch s^{1} und l^{2} sind in der Form einander ähnlich.

34 Granö bezieht sich bei seiner Autopsie dieser Inschrift ausdrücklich auf das Material der Expedition "Soc. Finn. d'Archéologie III" und auf die Lesungen von Radlov, die er widerlegt.

35 Im Wort davor liest Kormušin $^{i}č^{u}čmr^{2}$ = *ičči+č+im är* gegen alle seine Vorgänger, nachdem Granö dies schon in 1906 richtig gelesen und Thomsen es schon damals richtig verstanden hatte.

sind, haben viele von ihnen außergewöhnliche Formen, und die Schreibregeln sind offenbar auch ungewöhnlich; u.a. deshalb bleiben viele Passagen problematisch. Der Schriftduktus ist laut Wulff dem von E49 sehr ähnlich. Einige Punkte: Wo Kormušin Z. 3 *ŋ²l²y²w̃ : y¹wg¹l¹d¹I*, Vasil'ev Z. V *k²r²w̃ : y¹wg¹l¹d¹ŋ²* sahen, ist wohl mit Wulff *k²l²y²w̃ : y¹wg¹l¹d¹ŋ²* zu lesen, d.h. *ᵉkⁱlᵈyü yoglᵃdⁱŋ* ‚Du hast zum zweiten Mal getrauert'. Weiter in dieser Zeile ist *k²Imw̃g²z : b²ŋ²w̃ : y²r²ŋ²n²d²ma* gelesen worden; dies dürfte so zu deuten sein: *käm ögᵘz bᵃŋü yᵉrⁱŋ ᵉndⁱm-ä* ‚O Jenissei-Fluß,[36] (in) deine ewige Erde bin ich herabgestiegen!' Der Jenissei wird schon in den Orkhon-Inschriften und in den chinesischen Annalen *Käm* genannt; die Inschrift wurde unweit vom Ufer des Ulug-Xem entdeckt. Kormušin denkt, daß bei *ŋ²n²d²ma*, den letzten fünf Zeichen dieses Satzes, ein Ortsname vorliegt; er soll mit einem Formanten ‚*+dmA*' gebildet sein, der auch in *wg¹d¹md¹ma* in E51 (s. unten) vorkommen soll. Es wird sich aber doch eher um die 1. Person Einzahl des Präteritums handeln. Der Name „*Sᵃngur čᵃd*" in Z. 4 der Edition von Kormušin ist Wulff zufolge *sugur šᵃd* zu lesen: In seiner Version in Runenschrift schreibt auch Kormušin selbst *s¹wg¹wr¹*. Daß *sugur* ‚Klippschliefer' so benutzt werden konnte, ist nicht verwunderlich; viele alttürkischen Eigennamen sind Tierbezeichnungen. *šad* (hier evtl. nicht Titel sondern Eigenname) wird *s²d¹* geschrieben; diese Schreibvariante kommt mehmals vor, z.B. in der Ongin-Inschrift. *w̃čr¹g¹wj¹r¹t¹m* ist kaum mit Kormušin (Z. 6) als „*üč arguy art{t}ïm*" zu verstehen; eher als *üč arʳg uyᵘr ᵃtʳm* ‚meine drei ehrlichen und fähigen[37] Neffen'.

Am Anfang und am Ende von **E49**,4 ist anhand der Angaben von Wulff (gegen Vasil'ev und Kormušin) *l¹t¹I : b¹g¹b¹d¹n¹m : ... : k²d²t¹š²n² : aŋ¹a t²k²t²I* zu lesen, was vielleicht bedeutet: ‚Mein Sechs-Stammes-Volk hat ihm ... sein Denkmal errichtet'. Mit *käd taš*[38] erhalten wir eine weitere Bezeichnung für ‚Denkmal'.

---

36 Ich gehe davon aus, daß mit dem zweiten Zeichen eigentlich ein *a* gemeint war oder daß eine unbekannte Variante des Flußnamens vorliegt.

37 Das auch in E10, 17, 28, 32, 92 und 100 belegte *u-yur*, eigentlich die Aoristform von *u-* 'können', wurde von Kormušin irrtümlicherweise als *'uyar'* gelesen.

38 In dieser Inschrift (wie in manchen anderen) wird *š²* auch in dunklen Silben benutzt. Es wird allgemein anerkannt, daß *balbal* aus einer Sprache der mongolischen Gruppe entlehnt wurde. Das von Thomsen und Wulff und auch bei Vasil'ev 1983a: 107 als eine Alternante von *d²* verstandene seltene Zeichen wird von anderen Forschern als *'däm'* gedeutet; so auch von Tekin 2000: 235, 243: Er schreibt das hier als *käd* gelesene Wort als *'äldäm'* und sieht darin eine Variante von *ärdäm*. Zu *käd*

In **E51** Z. 3 steht *y²t²Ičk²ma : s²za : eš²ma : s²za*, wobei schon Wulff[39] vorschlug, den Anfang als *yäti eč(i)-äkäm-ä* ‚o meine sieben älteren Brüder und Schwestern' zu verstehen. Dies wäre also eine Zusammenziehung der Bezeichnungen für Geschwister, wie wir sie beim mehrmals belegten *ineči* < *ini eči* ‚jüngere und ältere Brüder' haben. In E51 ist der senkrechte Strich von k^2 nach hinten gebogen; Kormušin liest deswegen *y²t²Ičš¹ma*. Er denkt dabei an zwei mögliche Zusammenziehungen mit *ešim-ä* (was allerdings weiter in der Zeile schon vorkommt) oder gar an persisch *čäšmä* ‚Quelle'. Diese Variante von k^2 ist aber auch in der 1. Zeile belegt, wo die Forscher sie richtig erkannten. In Z.2 steht die Zeichensequenz *wg¹d¹md¹ma*; Erdal 1991: 489 schlägt vor, dieses Wort hier und in E70 als *og^{a}dm^{a}d^{ï}m-a* zu lesen und es als ‚O, ich hatte keine Gelegenheit!' zu übersetzen. Kormušin meint, daß es ein Toponym mit ketischem Suffix sei. Auch Wulff dachte an ein Toponym, was in diesem Fall besser zum Kontext (*tok^{u}z wg¹d¹md¹ma y^{ä}r^{i}m ^{ä}s^{i}z-ä*) passen würde. In E70 steht, ähnlich wie hier, *wg¹d¹md¹ma tokuz y^{ä}r^{i}[m.*

E68 ist eine der fragmentarischeren Inschriften; wir wollen sie uns als Beispiel für die Komplexität der Dokumentation dennoch näher ansehen. Wulff untersuchte die Inschrift anhand von zwei Papierabklatschen im Asiatischen Museum in Leningrad. Er schloß die Arbeit an ihr noch am 10.1.1929 ab; sie wurde erst 1963 von D. M. Nasilov veröffentlicht. Die Stele ist in drei Stücke zerbrochen; die ersten vier der von Kormušin 1997: 200-205 bearbeiteten Zeilen sind auf einem Stück, von dem Wulff keine Abklatsche gesehen hatte. Wulffs Teile A und B hat andererseits Kormušin nicht bearbeitet. Vasil'ev 1983: 35-36 umfaßt zwar alle Teile, aber es bestehen große Unterschiede zwischen seiner Version und den anderen. Es handelt sich eigentlich um mehrere Inschriften, von denen die erstzitierte, A, in Erinnerung an eine Frau eingraviert wurde. Senkrecht, quer durch B läuft eine unlesbare Zeile in uigurischer Schrift. A, B und C befinden sich auf der vorderen Seite des Steines; C oben links und senkrecht verlaufend (bei Vasil'ev «обломок», верхняя часть), darunter A und dann B. Wir präsen

---

vgl. das Binomen *kü käd* in M I 21,2$_2$ und die Eigennamen *Käd Tugmïš* und *Käd Yegän Totok* jeweils in der 2. und der 3. Pfahlinschrift.

39 Vilhelm Thomsen hat diese Inschrift nicht behandelt, da sie zu denen gehört, die Wulff erst durch einen Leningrader Papierabdruck bekannt wurden; Erstveröffentlichung von Kiselev im Jahre 1939.

tieren einen von Wulffs Lesungen ausgehenden Text und vergleichen ihn mit den anderen:

A1 ^{a}t el kïzï ^{a}rd^{a}m ^{a}lp ^{a}rd^{i}m[40]

A2 [ö]z^{u}m ^{a}b^{i}m b^{i}rlä öl^{u}m körd^{u}m[41]

A3]ig tut^{u}g t^{l}š^{l} bod^{u}nga k^{a}n [... är]di[42]

A4 y^{a}l]ŋus ogl^{u}m yüz ^{a}r k^{a}d^{a}šïm[43]

A5 y]^{a}r^{i}m ^{a}d[g]üm ^{a}zd^{i}m [k]^{a}d^{a}[š]^{i}mga[44]

A7]dä ^{a}t b^{a}lïk ...[45]

---

40 Wulff geht davon aus, daß die Zeilen von unten nach oben geschrieben wurden, u.a. weil die Zeichen in A1 die größten sind und nach oben hin kleiner werden; demnach ist dies Vasil'evs XI. Vor dem *t*^{l} am Anfang der Zeile sah Wulff einen unregelmäßigen Rhombus, von dem er vermutete, daß er kein Schriftzeichen war; Vasil'evs Text hat hier *s*^{2}, aber der unregelmäßige Rhombus ist auf seinem Photo (E-68(5)) deutlich zu sehen. Zwischen *at* und *el* gibt es keine Interpunktion. Vasil'ev konnte die zwei letzten Zeichen der Zeile nicht mehr sehen; für Wulff war lediglich das letzte nicht sehr klar. Das hier erwähnte At-Volk hat offenbar in der Stadt *at balïk* gewohnt, die in Z. 7 und 13 erwähnt wird.

41 Vasil'ev X ganz anders (und vollkommen unverständlich) außer *w̃r*^{2}*m*. Laut Wulff ist z in *özüm* unsicher und könnte auch *w* sein; in *äbim* ist *b*^{2} unsicher, *m* kaum zu sehen.

42 Anstatt der zwei ersten Zeichen schreibt Vasil'ev IX *'az'*. Anstatt *t*^{l}*š*^{l} schreibt er *n̰č̰s*^{l}; *n̰č̰* ist auch auf seinem retouchierten Photo zu sehen, aber Wulff sah deutlich *t*^{l}. Wulffs *š*^{l} ist ebenfalls auf Vasil'evs Photo deutlich; somit scheint sein *s*^{l} ein Flüchtigkeitsfehler zu sein. Wulff verband den Namen dieses Volkes mit dem Ausdruck *kara tašïg* in Z. 8 und mit dem Namen der Stadt *Taš balïk*, der laut Bretschneider 1876: 184 auf einer chinesischen Landkarte aus dem 13.-14. Jhdt. stehen soll. Jenes *Taš balïk* befindet sich allerdings auf dieser Karte östlich von Komul (Hami), das von dem Ort, wo die Stele gefunden wurde, weit entfernt ist. Anstatt *k*^{l}*n*^{l} *[...]d*^{2}*I* hat Vasil'ev lediglich *k*^{l}*[* .

43 Anstatt (auch für Wulff unsicherem) *]ŋ*^{l}*ws*^{l} schreibt Vasil'ev VIII *(t*^{2}*w̃r*^{2}*)t*^{2} und anstatt *y*^{2}*w̃zr*^{2} *: k*^{l}*d*^{l}*š*^{l}*Im* (*z*, *k*^{l}, *š*^{l}, *I* und *m* laut Wulff unsicher) schreibt er *w̃zr*^{2} *: zd*^{i}*m*.

44 *yer*, *ädgü* und *kadaš* sind lediglich Konjekturen. Nach *[y]ärim* und nach *äd[g]üm* stand kein Interpunktionszeichen und nach *azdïm* ist das Interpunktionszeichen nicht sicher, so daß es auch andere Lesemöglichkeiten geben könnte. Vasil'ev VII ganz anders. A6 konnte Wulff nicht lesen; vgl. aber Vasil'ev VI.

45 Wulff *]d*^{2}*ä* (das oben wie *l*^{2}, unten wie *č* aussehende Zeichen) *:t*^{l}*b*^{l}*l*^{rr}*k:t*^{2}*w̃r*^{2}*w̃g*^{2} *[* , wobei alles außer ^{r}*k* und *w̃r*^{2} undeutlich sei; Vasil'ev Z. V *]d*^{l}*g*^{l}*:t*^{l}*ŋ*^{l}*s*^{l}*·* (in der Transliteration, hier mit ‚·' gekennzeichnet, das Sonderzeichen 35,7 bei Vasil'ev 1983a: 147; auf dem Photo ^{r}*k* mit einem die seitliche Spitze tangierenden Strich) *:t*^{2}*w̃r*^{2}*ms*^{2}.

A8 ... k^{a}ra t^{a}šïg ...[46]
A11 y^{a}lŋus oglï[47]
A12 ... ^{ä}bl^{ä}dök üčün[48]
A13 ^{a}t b^{a}lïk b^{ä}ŋkümin etä t^{ï}kdi[49]
B1 ...m ol ^{ä}r^{i}nč: tört y^{ä}tm^{i}š[50]
B2 y^{a}š^{ï}mta ^{a}dr^{ï}lt^{ï}m ök^{u}nč-ä[51]
B3 elig süg y^{a}lŋus ...[52]
B4 y^{a}lŋus yüz ^{ä}rig kob^{u}ru[53]

---

46 Am Anfang der Zeile sahen sowohl Wulff als auch Vasil'ev IV die Zeichenfolge $t^2\tilde{w}{\cdot}d^2m$, wobei das dritte Zeichen (hier ‚·') laut Wulff entweder k^2 oder I^2, laut Vasil'ev r^2 war; möglich wären also *törödüm*, *tükädim*, *tökdüm* oder *töladim*. Wo Wulff $t^1š^1Ig^1$ las, sah Vasil'ev $t^1ŋ^1s^1$; nach der Interpunktion danach konnten die zwei Forscher nur verstreute unterschiedliche Zeichen erkennen.

47 Vasil'ev III transliteriert das letzte Zeichen des ersten Wortes mit z, aber auf seiner Zeichnung sieht dies eher wie ein s^1 aus. Zwischen dieser Zeile und A8 vermutete Wulff zwei Zeilen, die spurlos verschwunden seien.

48 Vasil'ev II $b^2l^2g^2{}^{\omega}k\tilde{w}č{:}s^2n^2$, was man als b^1l^1g *küč* $^{a}s^{a}n$ lesen könnte. Das dritte Zeichen liest Wulff als ein undeutliches d^2, meint aber, daß es eher wie ein z aussehen würde. Davor sah er die Zeichen $\cdot wg^1p$ (was er als *t]ugup* deutete), Vasil'ev dagegen $]g^2r^1$.

49 Anstatt $t^1b^1l^{1\eta}k$ schreibt Vasil'ev Z. I $]z\eta^1$(?). Vor dem Suffix bei *bäŋkü* (so!) gab es beiden Forschern zufolge das Interpunktionszeichen. Bei *etä* sah Vasil'ev $et^2č$, Wulff $^{\omega}kt^2ä$. Anstatt $t^2k^2d^2I$ las Vasil'ev $b^2r^2d^2I$ (*berdi*); dies wäre formell besser, da das Verb *tik-* eigentlich mit *I* in der ersten Silbe geschrieben werden müßte und vermutlich das *-(X)p*-Konverb und nicht das Vokalkonverb regieren würde.

50 Am Anfang des ersten Wortes erkannte Wulff Reste der Zeichen $k^1š^2$, die so keinen Sinn ergeben. $š^2$ könnte allerdings auch als ein halb verschwundenes t^1 gelesen werden und die Sequenz k^1t^1 erscheint vielleicht auch am Ende von B3 und in D. Der Satz erinnert an *ädgüg* (mit Possessivsuffix der 2. Person) *ol ärinč* in KT Ost 24, BQ Ost 20 und *yeg ärdöküm ol ärinč* in E24,5. Anstatt der ersten drei Wörter schreibt Vasil'ev XIX $^{a}s^{i}z^{i}m$ $y^{a}l\eta uz$. Der Satz *tört yetmiš yašïmta adrïltïm* fängt in B1 an und geht in B2 zu Ende; u.a. dies spricht für die Schreibrichtung von unten nach oben, die Wulff auch für die Inschrift B annimmt.

51 Bei dieser Zeile sind die Lesungen von Wulff und Vasil'ev identisch.

52 Nach *yalŋus* 'alleine' kam wohl ein transitives Verb, das die Nomina *el* und *sü* regierte. Vasil'ev XVII schreibt $el^1Ig^2 : s^1j^1s^1 : y^1l^1\eta^1[$; Wulff zufolge waren aber nach *yalŋus* Spuren von mindestens drei Zeichen zu sehen, von denen das vorletzte k^1 war und das letzte $š^1$, t^1 oder b^2 sein konnte.

53 Vasil'ev XVI ähnlich. Für Wulff waren die letzten drei Zeichen "ziemlich unsicher"; Vasil'ev konnte sie gar nicht mehr sehen. Unsere Transkription geht von einer m.W. unbelegten Kausativableitung von *kov-* 'vertreiben' aus, aber es dürfte hier eher eine Form von *kuvra-t-* 'versammeln' gestanden haben.

B5 [är] ^{ä}rd^{ä}m^{i}m ol: ^{a}d^{a}kï ...[54]

B6 t^{a}gd^{a}kï k^{a}ra ^{a}dïgïg ^{ä}l^{i}g^{i}n tut[[55]

B7 y^{a}lŋus yor^{ı}p tok^{u}z t^{e}gin^{i}g[56]

B8 ... üčün[57]

Bei C und D stellen Wulffs Angaben nur einen Bruchteil von Vasil'evs Text dar;[58] Wulffs Abschnitte F und E entsprechen zusammen (in dieser Reihenfolge) der Z. 6 bei Kormušin und Vasil'evs «левая сторона». Eine Veröffentlichung seiner Bearbeitung von C – F ist also hier unnötig.[59]

Schließlich wollen wir noch sehen, was die Angaben von Thomsen und Wulff, die auf Photos einer der finnischen archäologischen Expeditionen, auf Papierabdrücke im Nationalmuseum in Helsingfors sowie auf einen „sehr gut gelungenen" Papierabdruck von Adrianov und einen unretouchierten Stoffabdruck aus Radlovs Sammlung fußen, der Deutung der Altïn-Köl Inschriften **E 28** und **29** beitragen können; diese Inschriften wurden zuletzt von Tekin 1997, 1998 bearbeitet. Am Ende von E28 Z. L1[60] schreibt Tekin *m[(ä)n] y(ı)r(i)ld(i)m [ä]*, Kormušin *mn^{2}r^{2}l^{2}d^{2}ma*; nach dem Thomsen-

---

54 Anstatt *wl^{l}* schreibt Vasil'ev XV *n^{l}l^{l}*, und nach *d^{l}k^{l}I* konnte er nichts mehr sehen. Wulff sah hier drei Zeichen, *y^{l}* (bzw. *n^{l}* oder *w*), *a* (oder *I*) und *t^{l}* (sehr schwach); sie seien sehr dünn und fein eingeritzt, sehr verschieden von den anderen und würden vermutlich nicht zu dieser, sondern zu einer früheren Inschrift gehören. *d^{l}k^{l}I* ist inhaltlich undeutlich.

55 Sehr ähnlich Vasil'ev XIV, der aber anstatt des 5. Zeichens ein *a* und anstatt der zwei letzten *m* schreibt; beide sind wenig wahrscheinlich. Laut Wulff ging die Zeile auf der Seite des Steines weiter.

56 Anstatt *y^{l}wr^{l}p* schreibt Vasil'ev XIII *y^{l}wk^{l}nčp* und anstatt *t^{l}^{w}kz* (z unsicher) schreibt er *t^{l}a : e.*

57 Vor *üčün* sah Vasil'ev XII]*d^{l}s^{l}m*; eine Deutung *k]^{a}d^{a}š^{ı}m* wird durch ein *l^{l}* unterstützt, das Wulff dort sah, wo wir ein *k^{l}* vermuten: Die Zeichen sind einander ähnlich.

58 Am Anfang von C3 hat Wulff allerdings *r^{l}·n^{l}*(?)*k^{l}wr^{l}*, wo Vasil'ev *n^{l}*(?)*k^{l}zr^{l}* schreibt. Vasil'evs D entspricht der Zeile 5 bei Kormušin, dessen Text noch ein wenig umfangreicher als Vasil'evs ist.

59 Vasil'evs Text ist noch fragmentarischer als der von Wulff und Kormušins Z.6 ist beiden vorzuziehen. Lediglich das Ende von Kormušins *[k]ülüg* scheint zweifelhaft zu sein und Wulff sah davor Reste von 6 Zeichen. Wulff und Kormušin halten beide *kümül* in der Phrase *yüz küm^{a}l bod^{u}n^{u}m-a k^{a}d^{a}š^{ı}m-a* für den Namen eines Volkstums. Wulff meint, daß das *k^{2}* in diesem Wort auch *y^{2}* gelesen werden könnte, und Vasil'ev schreibt in der Tat *y^{2}*. *^{ü}kn̲čа* ist nicht *'äkünčä'* zu lesen, wie Kormušin schreibt, sondern *ökünč-ä*; das ist eine Ableitung von *ökün-* 'bereuen', die auch in B2 vorkommt.

60 Wir beziehen uns auf die Zeilenfolge, von der Tekin 1997, 1998, 2000 ausgeht.

Wulff-Material ist zu sehen: g^1, a (oder l^1), k^1 (oder I), n^1 (oder y^1 oder y^2), dann $r^2l^2d^2ma$. Tekins $y^ir^ild^im$ *ä* scheint anhand der sechs letzten Zeichen also möglich, aber $y^er l^ad^im$-*ä* wäre – mit Hinblick auf den vorangehenden Abschnitt – auch nicht ausgeschlossen. In F1 ist nach den zwei $^ar t^i ŋ^l z$ deutlich das übliche *ä* zu erkennen. Am Anfang von F2 schreibt Tekin *bot(o)m(u)z*, Kormušin wk^lm^lz. Die Quellen von Thomsen und Wulff weisen als zweites Zeichen wie bei Kormušin auf k^l hin, aber das erste Zeichen sieht wie $š^2$ oder eher t^l aus; es käme also *takïmïz* ‚unsere Trauer' in Betracht. Für das Ende dieser Zeile sind sich Thomsen / Wulff und Kormušin wieder einig. In R1 geht es nicht so sehr um die Lesung; in dieser Zeile unterscheiden sich die Versionen nämlich nur in einem Zeichen, ^wp oder *č*.[61] Hier ist m.E. Kormušins Deutung ^altun *soŋa* $y^ršk^ay^iki\ ^artg^rl$, $t^ašg^rl$; $^atd^ačï$ *upa* $b^ars^rm\ ^adr^rlu\ b^ardï\ y^rta$ der von Tekin unbedingt vorzuziehen; der Satz bedeutet nämlich ‚O Wild der Altai und Soŋa/Suŋa Gebirge, vermehre dich und trete in Überfluß! Mein jagender *Upa Bars* hat sich verabschiedet, o weh!'. Am Ende von E 29 Z. L1 ist auf nur einem der Abdrucke noch das Wort $d^lr^ll^ld^lm = {}^adr^rld^rm$ zu sehen, mit ganz schwacher und viel kleinerer Schrift geschrieben und möglicherweise Rest einer älteren Inschrift. Am Ende von E29 L2 steht noch $čŋ^ls^lI$ (s^l nicht sehr deutlich), der aus dem chinesischen entlehnte Titel *čaŋšï*, der einen hohen Beamten bezeichnet. Die Zeile F2 sieht bei Thomsen-Wulff ganz anders aus als bei Tekin und enthält viel mehr als Kormušin noch sehen konnte: *kuyda* $k^ad^aš^rm$-*a kunč*$^u y^um$-*a bükm*$<{}^ad^im>\ k^ag^an^rm[k]a\ e[l]^im[k]ä\ bükm^a[d]^im$ *yïta* $^alp^rmka$[62] $bükm^ad^im$. Der Text von F3 ist in den drei Bearbeitungen, denen von Thomsen-Wulff, Tekin und Kormušin, völlig verschieden. Ich

61 Es geht um die Zeichensequenz $t^ld^lčI$: ^wpa, wobei ein von Kormušin als ^wp gedeutetes, am besten aus den Hss. bekanntes Zeichen in den bisherigen Publikationen in Z. 4 als *č*, an dieser Stelle als n^l gelesen wurde. (Die Interpunktion, die Kormušin hier gesehen hat, ist nicht sicher und war nur auf einem von Wulffs Abklatschen sichtbar.) Das Wortpaar *upa bars* kommt also nicht nur in F1 sondern auch in R1 vor; dort wird das erste Wort als w^wpa geschrieben. Kormušin sieht darin (wie schon Thomsen und Wulff) den Namen des Verstorbenen. Da es sich um das ^wp-Zeichen handelt, wird auch Tekins geistreicher Vorschlag *oča bars* 'Tigerjunges' hinfällig; außerdem wäre, wenn man von einem (auch metaphorischen) 'Tierjungen' ausgehen würde, nicht *at-* 'schießen' sondern ein allgemeineres die Jagd bezeichnendes Verb zu erwarten gewesen.

62 Es ist $l^lpwn^lk^la$ zu sehen (*w* nicht sehr deutlich), das sinnlos ist; vielleicht ist wn^l für *m* verschrieben worden. Überhaupt sind die letzten vier Wörter nur schwach zu sehen.

möchte lediglich das Ende der Zeile kommentieren, wo Tekin *(ä)rd(ä)m-[l](i)g : b(a)tur m[(ä)n]* „I am a hero with manly qualities" schreibt. Es steht aber deutlich *ärdämig baturma*, was bedeutet: ‚Verstecke nicht (sc. deine) Tugend!' oder ‚Laß nicht die Tugend untergehen!'.[63] Am Ende von E29 R1 steht ziemlich deutlich $k^2l^2r^2t^2m$; Kljaštornyj 1976: 262, 264 emendierte mit Bezug auf Bazin 1974: 112 zu ‚$k^2l^2md^2m$' (mit *m* und d^2), während Bazin 1976: 2-3 noch ‚*kälmätim*' vorschlug. Bei Vasil'ev 1983 ist dann in der Handzeichnung und dem retouchierten Photo $k^2l^2md^2m$ zu sehen, dem Mori, Kormušin und Tekin kritiklos folgten; wir müssen aber bei $k^{ä}l^{ü}rt^{ü}m$ bleiben. Der Satz ist auch ohne dieses Verb komplett. Wulff meint, daß es irrtümlicherweise vom Ende der Z. R2 hierher verschleppt worden sei; dieses und das letzte Wort von R2 stehen nicht auf der großen Schreibfläche sondern an der oberen Steinkante. Am Ende von R2 schreibt Tekin 1998, 2000 *q(a)p(ı)r[č(a)qqa kir]t(i)m*; Wulff konnte noch $k^ap^{ı}rč^{a}k[...]rt^{i}m$, d.h. drei Zeichen mehr sehen.[64] Auch er deutet schon (mit Hinweis auf Kāšġarī) *qapïrčaq* als ‚Sarg'. *sin* versteht Wulff aber als ‚Grab' und nicht wie Tekin als Palatalisierung von *sïn* ‚Körper' und das letzte Verb ergänzt er als $k^{ä}l]^{ü}rt^{ü}m$; demnach wäre das Ende in R1 irrtümlicherweise vorweggenommen und in R2 an der richtigen Stelle wiederholt.[65] Wenn wir *sinimin* nicht mit Wulff und Tekin als Instrumental sondern als Akkusativ verstehen

---

63 Davor standen vielleicht die Wörter $^{a}ŋ^{a}ru\ ^{a}lk^{a}n^{ı}p$ '(dich) dabei rühmend'. Diese zwei Wörter hat auch Kormušin fast so gesehen, aber aus $^{a}ŋ^{a}ru\ ^{a}zru<a>$' machen zu wollen ist hier unmöglich. Auch ein aus *bagatur* kontrahiertes *batur* wäre zu dieser Zeit noch nicht zu erwarten.

64 Die letzten vier Wörter hat Wulff wie Tekin gelesen; er hätte also, wenn er das Material veröffentlicht hätte, in 1928 den Text etabliert, zu dem Tekin in 1998 – nach 70 Jahren – gelangte.

65 Ich gehe davon aus, daß die zwei Altïn Köl-Inschriften für dieselbe Person errichtet wurden, denn sie wurden lediglich "4 Faden" (ca. 7 Meter) voneinander entfernt entdeckt. Laut Aspelin standen sie 100 Schritte vom nächsten Grab; dagegen teilte (wie Wulff angibt) N. Jevtifijev am 30.8.1908 Thomsen mündlich mit, daß sie offenbar auf einem Grab gestanden hätten ("at de åbenbart havde stået på en grav"). Worauf sich die Angabe von Bazin 1976: 5, "man (habe) im übrigen auch unter der Stele keine Bestattung gefunden" stützt, ist nicht klar. Die beiden Stelen sind aus demselben Stein gehauen, haben dieselbe Form und sind mit derselben Schriftführung und demselben Schrifttyp beschrieben. Nur eine der Inschriften weist den Namen des Verstorbenen auf. In I (E28) steht deutlich $k^al^{ı}n\ y^ag^{ı}ka\ k^aym^at^{ı}n\ t^ag^{i}p^an\ ^{a}dr^{ı}ld^{ı}m$; er ist also auf dem Schlachtfeld gestorben, nicht im Laufe seiner Reise nach Tibet. Auf dieser Annahme fußt aber die These von Bazin 1976: 9, daß diese Inschrift in die Zeit um 850 zu datieren sei.

und bei ‚Körper' bleiben, können wir übersetzen: ‚Ich habe meinen Körper in einen goldenen Sarg gebracht'. Der genau davor stehende Satz *är ärdäm bolsar andag ärmiš* ist auch nicht anaphorisch sondern kataphorisch. Ich würde ihn nicht wie Tekin als „What is called manly qualities would certainly be (an action) like that" verstehen, sondern als ‚Wenn man tugendhaft ist, dann kommt es *halt* so: ...'; D.h., Tugend wird dadurch belohnt, daß man in einem goldenen Sarg begraben wird. Dies wäre also nicht evidentielles *-mIš* sondern gnomisches, wie es in der alttürkischen Literatur ebenfalls sehr gut belegt ist.[66]

Wie dem auch sei, eines ist – denke ich – hier klar geworden: Das Kopenhagener Material, das – hoffentlich – noch in den Kellern der Königlichen Bibliothek Staub sammelt, hat auch heute seine Relevanz für die Erschließung dieses problematischen aber auch faszinierenden Bereiches der frühtürkischen Welt nicht verloren. Die Jenisseiinschriften sind doch noch eine Reedition wert, wobei Kurt Wulffs Material unbedingt herangezogen werden sollte.

Bibliographie

Aalto, Pentti 1976: „Vilhelm Thomsen und die geplante Gesamtausgabe der alttürkischen Inschriften'. W. Heissig (Hrsg.), *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. PIAC ... 1974 in Bonn/Bad Honnef* (Wiesbaden: Harrassowitz): 77-81.

— 1981: „Central Asiatic epigraphic and manuscript material in Finland". *Journal Asiatique* 269 (= *Manuscrits et inscriptions de Haute Asie du V^e au XI^e siècle*): 3-10

— 1991: „Old Turkic epigraphic materials gathered by J. G. Granö". *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 83: 7-78.

— und E. Tryjarski 1971: „A runic tombstone inscription presumably from Minusinsk". *Rocznik Orientalistyczny* 24: 35-38.

66 Vgl. *buŋum bo ärmiš* 'Dies war *halt* mein Unglück!' in der oben zitierten Inschrift E60.

Bazin, Louis 1955: „L'inscription d'Ujuq-Tarliq (Iénissei)". *Acta Orientalia* 22: 1-7.

— 1976: „Eine Inschrift vom Oberen Jenissei als Quelle zur Geschichte Zentralasiens". *Materialia Turcica* 2: 1-11.

— 1974: *Les calendriers turcs anciens et médievaux.* Lille (Thèse présentée devant l'Université de Paris III, 1972).

— 1993: „Quelques remarques d'épigraphie turque ancienne". *Türk Dilleri Araştırmaları* 3: 33-41.

— 1995: „Un nom „turco-mongol" du „nombril" et du „clan"". Marcel Erdal und Semih Tezcan (Hrsg.), *Beläk Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag.* (Wiesbaden: Harrassowitz): 1-12.

Bretschneider, E. 1876: *Notices of the Mediæval Geography and History of Central and Western Asia. Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society IVS*, No. X. 2nd ed.

Erdal, Marcel, 1991: *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon.* Wiesbaden: Harrassowitz (Turcologica 7).

— 1993: „The runic graffiti at Yar Khoto". *Türk Dilleri Araştırmaları* 3 (= *Talat Tekin Armağanı*): 87-108.

— 1993a: „Die türkisch-mongolischen Titel *elxan* und *elči*". B. Kellner-Heinkele (Hrsg.), *Altaica Berolinensia. The Concept of Sovereignty in the Altaic World. PIAC, 34th meeting, Berlin 1991.* Wiesbaden : Harrassowitz (Asiatische Forschungen 126): 81-99.

— 1998: „Eine unbekannte Jenissei-Inschrift aus der Adrianov-Kollektion". *Bahşı Ögdisi. Festschrift für Klaus Röhrborn anläßlich seines 60. Geburtstags.* Hrsg. v. J. P. Laut, M. Ölmez. İstanbul: Simurg (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, 21): 83-96.

Kljaštornyj, S.G. 1976: „Stely zolotogo ozera (k datirovke jenisejskix runičeskix pamjatnikov)". *Turcologica*, Leningrad, 256-167.

Kormušin, Igor 1997: *Tjurkskie jenisejskie epitafii. Teksty i issledovanija.* Moskva: Nauka.

Potapov, L. P. 1972: „Tjul'bery jenisejskix runičeskix nadpis'ej". *Tjurkologičeskij Sbornik 1971.* Nauka: Moskva: 145-166

Tekin, T. 1964: „On a misinterpreted word in the Old Turkic inscriptions". *Ural-Altaische Jahrbücher* 35: 134-144.

— 1997: „The first Altınköl inscription". *Turkic Languages* 1: 210-226.

— 1998: „The second Altınköl inscription". *Türk Dilleri Araştırmaları* 8: 5-14.

Red Bird in the south (*küntün*)
Black Snake behind (*kidin*)

IIc Green Dragon in front (=east) (*öngdün*)
White Tiger behind (=west) (kidin)
Red Bird in the south (*küntün*)
Black Snake behind, or in the north (*kidin, [t](a)γdïn*)

Passage 5

常處人間 和光同塵 (破邪立正) [而不自異]
Always dwelling among humans, softening his light and assimilating with the dust, destroying wrong and establishing right, and himself no different.

I, II: Thus (**II**: again), concealing his power (**Ib, II**: powers), he was walking among all sentient beings in (~**II**: who are in)(**Ia**: the realm of) this world. With the divine power of his (=**II**: their) own light, with good practice (**II**: practices), mixing with the dark evil practice (**IId**: practices) of all sentient beings, unknown (**Ib, II**: to others) and unapprehended, he was walking, doing (**IId**: great) benefit to all sentient beings. He was (**Ia**: a form) no different among people. (**Ia**: $L_{352\text{-}357}$; **Ib**: $K1_{288\text{-}293}$, $K2_{80\text{-}83}$, $KV9_{1\text{-}3}$; **IIc**: $B15c_{3\text{-}7}$, $B26c(2)_{18\text{-}22}$, $B40d_{10\text{-}12}$, $B67_{2\text{-}9}$, $BVN19_{4\text{-}5}$, $BVN20_{2\text{-}3}$, $K4f_{15\text{-}16}$; **IId**: $B38d_{18\text{-}26}$)

Remarks

The Chinese phrase "softening (his) light and assimilating with the dust" (和光同塵) is also well-known in Japan, and in a Buddhist context it refers to the actions of Buddhas and bodhisattvas when they conceal the light of their wisdom of enlightenment and, in order to save sentient beings, are born in the mundane world, provisionally assimilating with the dust of mental defilements so as to form connections with sentient beings and gradually lead them towards the Buddhist teachings. The Turkish translation omits "destroying wrong and establishing right" and adds "and himself no different." In addition, "light" and "good practice(s)" are contrasted with "darkness" and "evil practice(s)."

— 2000: *Orhon Türkçesi Grameri.* Ankara (Türk Dilleri Araştırmaları dizisi 9).
— 2000a: „İkinci Bay-Bulun (= E 49) Yazıtı". *Türk Dilleri Araştırmaları* 10: 81-90.
Vasil'ev, D.D. 1983: *Korpus tjurkskix runičeskix pamjatnikov bassejna Jeniseja.* Leningrad: Nauka.
— 1983a: *Grafičeskij fond pamjatnikov tjurkskoj runičeskoj pis'mennosti aziatskogo areala (opyt sistematizacii).* Moskva: Nauka.

Festschrift für Peter Zieme
İstanbul · Berlin 2002: 75-85

On the Lanzhou Version of the Uighur *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārtha*

Geng Shimin
(Beijing)

1.

Abhidharmakośa-śāstra (Compendium of the Storehouse of Theology) (henceforth referred to as A.) was written by the famous Indian Buddhist master Vasubandhu (400-480, AD). At present three versions of this work exist, i.e. the Sanskrit original, the Chinese version and the Tibetan version. There are two translations in Chinese, one is the translation made by Zhenti (真谛) known as "Abidamojusheshilun 阿毗达磨俱舍释论" (22 volumes, translated in 564 AD). It is usually called "the old translation". The other translation titled "Abidamojushelun" (阿毗达磨俱舍论) was made by Xuan-zang (玄奘) (30 volumes, translated in 651 AD). It is called "the new translation". A. is of big significance not only for studying Hīnayāna Buddhism, but also it is one of the basic works of Māhayāna Buddhism. Vasubandhu wrote this book on the basis of the doctrines of Sarvāstivādin school. As well he made a systematic criticism of its complicated theory. In respect to dogma, he was also influenced much by the Sautrāntika school.[1]

The Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārtha (阿毗达磨俱舍论实义疏) (Commentary on the true meaning of Abhidharmakośabhāṣya) (henceforth referred to as AT) is a commentary book written by Sthiramathi (Chinese Anhui 安慧) in 5-6th century to A. The Uighur title of this commentary book is "Abidarim šastrtaqï činkirtü yörüglärning kingürü ačdačï tikisi" (Commentary for widely opening the true meaning of

1 H. Nakamura: *Indian Buddhism*, 1980, pp. 109-112; H. Mitsuno: *Butsuden Kaidai Jiden* (Dictionary of Buddhist Issues), 1983, pp. 117-119; Geng Shimin: A Study of one newly discovered folio of the Uighur "Abhidharmakośa-śāstra", *CAJ*, vol. 33, no. 1-2, pp. 36-46.

Abhidharmakośaśāstra). The Uighur version of this book is translated from the Chinese. But both the Sanskrit original and the Chinese translation are lost. Only a small part of the Chinese translation (vol.3) is kept in Beijing library. The other fragmentary part of a very abbreviated Chinese version is kept at Bibliotheque Nationale, Paris. The citations of the A. in the book are taken from Xuanzang's Chinese translation. In addition, there exists a Tibetan version which was translated from a very corrupt Sanskrit original.[2] It is said that a Mongolian version also exists.[3]

The name of the translator or compiler of the Uighur version is called 无念 (Uu Unim?) (Asmṛta). We know nothing about him. The Uighur version is also not a complete copy (only the first volume and a part of the fourth volume exist). It is in book form consisting of two parts, altogether 231 folios, 7015 lines. In 1907, Aurel Stein took it away from Dunhuang. Now it is kept in British Library (Or. 8212, 75A, 75B). Owing to the length of the work, it is one of the four most important Uighur Buddhist works existing today. The other three are: *Altun Yaruq* (Golden Light), *Maitrisimit* (Meeting with Maitreya), *Huintso Ačarining Yorïγïn Uqïtmaq Atlïγ... Kwi Nom Bitig* (Biography of Xuanzang).

Because the content of this Uighur Buddhist philosophical work is very difficult to understand, in the past 90 years only very few studies on it appeared. The first scholar who more or less seriously studied this Uighur manuscript is the famous Japanese Turcologist T. Haneda. As early as in 1925, he published a long article titled "Commentaire de l'Abhidharmakośa-śāstra-tīkā Tattvārthā par Sthiramati en langue Ouïgoure" in Shiratori Hakushi Kanreki Kinen Toyoshi Ronso (Festschrift for 60th Birthday of Dr. Shiratori in respect of Oriental History), 1925, pp.745-792. This article later was enclosed in the "Collection of the papers on History of Dr. T.Haneda" (Haneda Hakushi Shigaku Ronbunshū), 2, 1958, pp.145-182. In 1970, Prof. Şinasi Tekin of Harvard University published a facsimile of the Stein's manuscript with a short introduction in English as well as in Turkish.[4] In

---

2 M. Shōgaito: *Kodai Uiguru-bun Abidaruma Kusharon Jitsugiso no Kenkyū* (Studies on the Uighur version of the Abhidharmakośabhaṣya-ṭīkā Tattvārtha), 1993, vol. II, p. vii.

3 Şinasi Tekin: *Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā tattvārtha-nāma. The Uigur Translation of Sthiramati's Commentary on the Vasubandhu's Abhidharma-kośaśāstra: Abidarim Koşavardi Şastr*, 1970, p. XVIII.

4 Ibid.

1991-1993 Prof. M. Shōgaito of Kyoto University of Japan published a study in 3 volumes on the whole texts.[5] So he made a great contribution to the study of this important Uighur book. In 1998, Prof. F.S. Barutçu published a book in Turkish *Abidarim ḳınlıġ koşavarti şastirtaḳı çınkirtü yörüglerning kingürüsi'nden üç itigsizler* (Three Inactions in the AT).

2.

In Autumn 1983, after having made a trip to Turfan and Dunhuang I spent several days at Lanzhou-the capital city of Gansu Province. During my stay at Lanzhou I visited the Gansu Province Museum. There with the kindness of the curator I got a chance to skim through some Uighur fragmentary manuscripts kept there. Among them a long Uighur scroll written on the backside of a Chinese scroll immediately caught my attention. Later upon my request the Museum sent me the photos of this Uighur text. On the basis of the Chinese characters interspersed in the Uighur text I was lucky enough to be able to identify the manuscript as another copy of the famous Uighur Buddhist work "Abhidharmakośabhāṣya-tīkā Tattvārtha".

The text is in bookroll form, 29.9 cm x 703 cm in size, having neither the beginning nor the end. It consists in total of 1249 lines and corresponds to lines 1942-3191 of the Stein's version (or. 8212 75A), i.e. belonging to the first volume of this work. In the extant part of the text no any colophon exists.

The front side of the manuscript (Numeration: 1 3072) is a Chinese Buddhist sutra "Mahāprajñāparamitā", vol. 322 (大般若经卷三百二十二 Da ban ruo jing juan san bai er shi er). The experts of Chinese calligraphy hold that the Chinese characters belong to Five Dynasties (907-979 AD)–Song Dynasty (960-1279 AD), i.e. to 10-13th centuries. About the Chinese text, in the booklet (catalogue) "Remains of Dunhuang Manuscripts" (mimeograph, compiled by the Gansu Province Museum) (that means our text came from Dunhuang), there is the following description: "... There is no beginning, but the end is complete. It consists of 13 sheets in jute paper (黄麻纸 huang ma zhi). The length is of 703 cm., the height is of 29.9 cm. The length of each sheet of paper is 54 cm. On each paper there are 28 lines, in each line there are 17 (Chinese) characters. On the backside is a commentary-like text of a Buddhist sutra in Uighur script (回鹘文佛经疏注

5 Shōgaito, op. cit.

hui gu wen fo jing shu zhu). On the (Chinese) text more than ten seals are affixed. The seal consists of ten Chinese characters: 通泉华严院比丘法超颂 tong quan hua yan yuan biqiu fachao song (recited by monk Fachao from Huayan temple of Tongquan [locality]). In addition, in the Chinese text there is a serial number "雲 yun" on the basis of "千字文 qian zi wen"(text in thousand characters).

The first line of the Uighur text begins with words "*(ning) vibakdi-ta säčä tudulur tip* 论或此依彼 (lun hui ci yi bi) *asu-ča ymä bu angar tayaγ-lïγïn andïrtïn tardïlïp*". At the beginning of the third line at the end of the text there are four Chinese characters "疏主先答 (shu zhu xian da)". The last line of the Uig. Text is: *baγšï-nïng qayu söz-lämiš-i andaq umaz kök qalïq-nïng (bar ärsär) sïγurmaq ičkärmäk-lig yörügi adïn-lar.*

The script of the Uighur text is a kind of a late cursive Uig. script belonging to Yuan Dynasty (1279-1368 AD), i.e. 13-14th centuries. Generally speaking, the script-type of our Lanzhou version is less cursive than the Stein's version, i.e. more clear than the latter (see the plate at the end of this article). There is no difference between 'y' and 'v', 'q' and 'γ' (sometimes two points added at the left side of the letter *q*), 's' and 'š'. 's' and 'z' always exchange each other. 't' and 'd' are written normally (but sometimes they also exchange each other). Sometimes a point is put at the left side of the letter 'n'.

The dropped word (s) is added at the left side and a sign "+" is put between the words. A sign "ﻧ" put at the right side of a word expresses that that word should be deleted.

In L(anzhou) M(anuscript) there are fewer revision-corrections than in the S(tein) M(anuscript). The text of LM is basically the same as the text in SM before revision-corrections are made in the latter.

3.

After making a preliminary comparison between the texts in LM and SM, I consider that the LM is of importance at least in the following points (the number of lines is according to Shōgaito's edition):

1) Among the Uig. manuscripts found in Turfan and Dunhuang, some are written with interspersed Chinese characters. Scholars guess that these Chinese characters are pronounced according to Uig. language, but there is no reliable proof. Our texts give examples proving that these Chinese

characters are read with Uig. language. For example:

SM (2542)	LM
一谓因谓 ang'ilki qaltï (ödüt)-äšidmäk tïldaγïnda. 二 yrlïqamamaq üzä tayanïnglar tip, 三 taplaγ-lar ni' kay-lar adïrïlmaq üz-ä, 四 qaršï tanuqluq-ï üzä.	一谓因谓 ang'ilki qaltï äšidmäk tïltaγïnda, ikinči yrlïqamamaq üz-ä tayanïnglar tip, üčünč taplaγ-lar nikay-lar adïrïlmaq üz-ä, törtünč qaršï tanuq-luq-ï üz-ä

(Firstly it is because of hearing, secondly it is dependent on not deigning to say, thirdly it is because of the difference of schools, fourthly it is because of the false proof)

SM (2542)	LM
先-ki oqïš	öngdünki oqïš

(The first reading)

2) For a long time there is a puzzle that the Turcologists can not give a satisfying explanation. That is the syllable / word *tu/du* after personal names in some Uig. civil dovuments or Buddhist texts. For this problem the LM affords us a good proof that it means "slave = Chinese "奴" (nu). For example, in SM (2542), we have three Chinese characters "大力奴 da li nu", but in LM instead of Chinese characters there is written Uig. word *tiläkdu* (< *taligdu*). Here it is clear that the syllable "du"corresponds to "奴 nu" of SM. *tiläg* < *talig* is the transcription of the two Chinese words "大力 da li". It corresponds to Sanskrit *baladāsa*. As to the historical phonological relation between *tu/du* and *nu*, I would leave this problem to Sinologist-phonologist to solve.

3) About the meaning of the special sign. 

SM (2582-83)	LM
abidarmavat tükädi  善哉 莎土印於初卷了了也 第二 bašladï ymu : :	: : 了也第二券初

Here, as to the special sign  I don't think it is a ligature consisting of two

Chinese characters 了 也 (as Profs. Haneda and Shōgaito did it). It would be a sign of "goodness" put at the end of a chapter or a book. It seems to me that it is a deformed swastika _ put at the end of a book (like the Mongolian Buddhist scriptures). It would have the same meaning like the Chinese "善哉 shanzai (good)" and the Sanskrit "莎土 sādhu (good)" after it. In addition, in LM, after this special sign two Chinese characters 了 也 (liao ye "finished") are added. This point also proves that it is only a sign denoting the "auspiciousness" at the end of a book or a chapter. So we can make the English translation of these two parts in the following way:

SM	LM
Abhidharma-vāda finished GOOD SHANZAI SĀDHU	GOOD Finished. Second chapter began

First chapter finished. Second (chapter) began

4) In respect of textual criticism the LM can help us to correct some mistakes in SM. For example:

SM (1994-95)	LM
妄 起 图 故 yangluq(-ïnča) turγurmïš üčün öngi<-sin yangï kibig> (The words put in < > are the corrections made in SM.)	妄 起 异 故 yangluq turγurmïš üčün öngi yangγarïq-ïγ

From the context of Chinese as well as from the Uig. translation in LM and SM, the four Chinese characters should be 妄 起 异 故 (wang qi yi gu) (because of attempting to raise different proofs). In addition, the correction made in SM is not good.

SM (2236)	LM
bar sudur ymä ök yörüg iyin sanggit qïlmïš	bar sudurta ymä ök yörüg iyin sanggit qïlmïš ....

(In the scriptures .... are collected according to the meaning)
Here in SM after the word "sudur" a locative suffix *-ta* is missing. The LM is correct.

SM (1971)	LM
abidarimïγ tip timiš-i ärür	abidarimïγ nomladačï tip timiš-i ärür

Here in SM the verb noun *nomladačï* dropped.

SM (2693)	LM
qariliq	qaliliq

Here the word *qaliliq* translated from Chinese "有余 youyu" (something more = Sanskrit *śesavat*) in LM is correct. The copyist of SM forgot to put an upturned hook on the letter "r" (*qariliq* means "old age")

SM (2332)	LM
siz-lärkä tägimlig ol mundaγ birgäli	siz-lärgä tägimlig ol mundaγ bilgäli

From the context we know that the verb form *bilgäli* "for knowing" in LM is correct (not *birgäli* "for giving"). Here the copyist of SM again forgot to put a hook on the letter "r".

5) Different words are used in SM and LM, but the basic meaning is the same:

SM (2488)	LM
常 以 口 业 uzadï til-täki	常 以 口 业 oγrayu til-täki
qïlïnč üzä irär münäyür ärti	qïlïnč üz-ä irär münäyür ärti

(He always slandered others with his mouth-action).
Here in LM adverb *oγrayu* "specially" is used instead of *uzadï* "always" in SM.

6) As Prof. Shōgaito said in his book (vol. III, introduction, pp.4-13), in SM (75A) there are many revision-corrections (about 400). In LM this kind of corrections is very few. Generally speaking, LM is more or less the same like the SM before corrections made. In the following I will give some examples illustrating that despite the corrections made in SM the text in LM is better than SM. In other words, the text in LM more corresponds to the Chinese original than the SM text.

SM (2358-60)	LM
azuča ymä inčip anda <tïdïp> kišikä tayan-maqïγ ymä ök inčip ök inčip ödlämiš ärür tayanïnglar sudurnung adruqïnga tip	asu-ča ymä inčip anda tïda tükädip kišikä tayanmaqïγ ymä ök inčip ödlämiš ärür tayanïng-lar sudurnung adruq-ïnga tip

This paragraph is cited from "顺正理论 shun zheng li lun" (Nyāyānusārin) (Taishō, p. 330a). The Chinese original is "或即於彼已遮依人亦即劝依 经之差别 huo ji yu bi yi zhe yi ren yi ji quan yi jing zhi cha bie" (that or having obstructed someone to rely on people means to advice him to rely on the difference of scriptures).
Here the Uig. translation in LM *tïda tükädip* "having obstructed" is more correspondent to the Chinese "已遮 yizhe" (having obstructed) than the corrected word *tïda* "obstructing" in SM.

SM (2073-76)	LM
tngri burxan birök <nomlamadï> ärsär šaripudrita ulatï alqu maxa širavaklarnïng ymä ök <bolmaz> ärti <ädräm>-i alqu nomlarnïng tözin yörüg tözinčä saqïn <-γuluq> adïrtla <-γuluq>	tngri burxan birök yarlïqamamïš ärsär šaripudri-ta ulatï alqu maxa širavaklarnïng (ymä ök) bolmaγay ärti umaq-ï alqu nomlarnïng töz-in yörüg tözinčä saqïnγalï atïrdlaγalï

This paragraph is also cited from "Nyāyānusārin" (Taishō, p.329c). The Chinese original is "佛若不说舍利子等大声闻亦无有能於诸法相如理拣择 fo ruo bu shuo shelizi deng zhu da sheng wen yi wu you neng yu zhu fa xiang ru li jian zi" (if Buddha did not deign to speak, Śāriputra and other great Śrāvakas also could not be able to differentiate the roots of all laws).
Here the Uig. translation in LM ".... Śāriputra and other great Śrāvakas would have no ability to differentiate the roots of all laws" is more correspondent to the Chinese "(亦) 无有能 (於) (yi) wu you neng (yu)". On the other hand, the Uig. translation in SM "... Śāriputra and other great Śrāvakas have no virtue (ädräm) to differentiate ..." doesn't correspont well to the Chinese original. In LM the use of the verb *umaq* "be able" is better.

7) There are many other variants between the texts of SM and LM. In the following I only list the main differences (not included the many corrections made in SM):

SM	LM
(1944) koš	kooš
(1947) yörär	yörsär
(1956) üsdürti bärü	üsdürtin bärü
(1962) Šasdrakari Vasubandhu bayši-ya	ayayya tägimlig Š.V. bayši-ya
(2084) al alday ärtükin	al aldayta ärtükin
(2112) šaripudri ärür tip	šaripudri arxant yaradmïš ärür tip
(2113) kadyayani arxan ärür	kadyayani arxant yaradmïš ärür
(2236) bar sudur ymä ök	bar sudur-ta ymä ök
(2348) 尝 (chang)	当 (dang)
(2459) yomtïp	yomdarïp
(2477) yörüg tözingä yaraši bolmaz	yörüg tözingä qarši bolmaz
(2488) uzadï	oyrayu
(2489) quš	quuš
(2494) toor	tor
(2500) ärtmiš ödki burxan	ärtmiš ödki kašip tngri burxan

(2576) taqï ymä bar adïn	taqï ymä adï adïn
(2590) 论颂日 šasdrta karikda sözlädi ärti	----(in LM there are no these words)
(2601) uqïdγalï üčün	uqïdur üčün
(2615) kkirlig	kirlig
(2637) üküš türlüg	üküš tälim
(2678) 以圣道是为 (yi sheng dao shi wei gu)	以圣道是有为故(yi sheng dao shi you wei gu)
(2703) qarïlïq	qalïlïq
(2733)----(in SM these two Chinese words are missing)	於我 (yu wo)
(2750) ödi <arduqraq>	ödi otγuraq
(2759) ordunqïsïnda	ordunqïsïntin
(2762) näčä näčä	adqaq bolmaz üzä
(2762) adqanγu bolmaq üzä	näčä tänglig
(2776) 疏主云 (shu zhu yun)	疏主云 astirmati bayšï sözlär
(2779) 众贤云 (zhong xian yun)	众贤云 sanggabadri bayšï sözlär
(2859) üklidäči ärmäz tip	üklimädäči ärmäz tip
(2978) 从有为 (cong you wei)	从有为简 (cong you wei jian)

(3040) ilildürmiš	ilindürmiš
(3035) 疏主答云 (shu zhu da yun) astirmati bayšï kikinč birü sözlär	疏主 (shu zhu) astirmadi 答云 (da yun)
(3113) 有部一师云 (you bu yi shi yun) sarvastivat ni'kaylïγ bir bayšï sözlär	bir bayšï sözlär

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 87-92

Gedanken zu einer Hypothese Paul Pelliots

Gy. Hazai
(Budapest)

Die sprachlich-historische Analyse des Namens *türk*, die die Turkologen und Innerasienforscher seit der Entzifferung der Orchon-Inschriften beschäftigt, hat nicht wenige ‚Abzweigungen', die mit allerhand Problemen oder Rätseln verbunden sind. Dies ist eine natürliche Folge der eigenartigen Quellenlage, mit anderen Worten, des Mangels an Angaben. Darüber hinaus nehmen die vorhandenen Angaben eine ziemlich breite Palette der komplizierten sprachlich-historischen Zusammenhänge ein.

Eine dieser ‚Abzweigungen' geht auf Paul Pelliot zurück und steht im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Namen *türk*.[1] Es handelt sich um die sprachlich-ethnische Zugehörigkeit der Juan-juan, deren Macht in Innerasien bekanntlich von den Orchon-Türken im Jahre 552 zerstört wurde. Seine Gedanken zur Erklärung des Namens *türk*, die er selbst als eine Hypothese bezeichnete, sind bis heute auf der Tagesordnung der Forschung geblieben.

Den Ausgangspunkt, gleichzeitig auch die Schlüsselposition in dieser Hypothese bildet die Form *türküt* des Namens der Türken, die aus der durch die chinesischen Quellen gelieferten Form rekonstruiert wurde. Sie wurde von Pelliot in *türk* + *üt* zerlegt, wobei er vorschlug, das Element *üt* mit dem mongolischen Pluralsuffix in Beziehung zu setzen.[2] Als angenommene

---

1 P. Pelliot, L'origine de T'ou-kiue, nom chinois des Turcs. In: *TP* 16.1915, 687-689.

2 Ibid., 687-688: „Mais d'où pouvait venir une forme **türküt*? Elle n'était pas turque assurement: les anciens monuments turcs ne connaissent que *türk*, dont le pluriel serait *türklär*. Toutefois, l'hypothèse se présente naturellement que nous puissions avoir affaire dans **Türküt* à un pluriel „mongol", c'est-à-dire en *-ut* (*-üt*) après consonne (sauf *-n*, auquel cas *-n*, toujours instable dans les langues turques et

Parallelformen oder -konstruktionen führte er noch weitere alttürkische Angaben an.[3]

Aus diesen Zeilen geht deutlich hervor, daß diese Hypothese eine besonders schmale sprachliche Basis hat.[4] Sie beruht eigentlich auf einem einzigen sprachlichen Element, nämlich auf einem Pluralsuffix, dessen Vorhandensein beweisen sollte, daß die Vorfahren der Türken, d. h. die Juan-juan ein mongolisches Idiom sprachen.

Pelliots Hypothese ist nicht ohne Folgen geblieben, im Gegenteil, sie hat die Forschung lange Zeit wesentlich beeinflußt. Man konnte sogar beobach-

---

mongoles, tombe et est remplacée par *-t*) et *-s* ou parfois *-t* après voyelle. C'est par un pluriel de ce genre qu'on a proposé depuis longtemps d'expliquer le nom de Tängüt; les cas similaires abondent à l'époque mongole pour les noms de peuples, tant dans l'*Histoire secrète des Mongols* (*Yuan tch'ao pi che*) que dans Rachid ed-Dîn. Est-on fondé à faire intervenir un pluriel „mongol" dans le cas des T'oukiue?".

3 Ibid., 688-689: „En premier lieu on ne doit pas oublier que si les pluriels en *-t* ne sont pas vraiment turcs, les plus anciens textes turcs nous en ont cependant fourni quelques exemples: on a *tarqat*, pluriel de *tarqan*, *išbaras*, pluriel de *išbara*, et peut-être *yïlpaγut* (apparenté à *alpaγut*?) dans les inscriptions de l'Orkhon; les manuscrits ont donné *tegit*, *bayaγut*, *el-ügäsit*, pluriels de *tegin*, *bayaγu*, *el-ügäsi*; ce sont là autant de pluriels „mongols" parfaitement attestés en vieux-turc". Es sei hier bemerkt, daß J. Hamilton dieser Problematik auf einer erweiterten Quellenbasis eine wichtige Studie widmete (J. Hamilton, L'origine des Turcs. In: *Turcica* 30.1998, 255-261). Seine Gedanken stehen im Einklang mit der Auffassung von Pelliot. In bezug auf die politischen Vorgänger der Orkhon-Türken schreibt er: „A cette époque l'empire des Jouan-jouans, peuple vraisemblablement proto-mongol proche des Avars..." (Op. cit., 259). Allerdings bezeichnet er den sprachlichen Kontext mit dem terminus technicus „(langue) proto-turco-mongole" oder „(langue) proto-turque". In dieser Beziehung ist auch die folgende Studie zu berücksichtigen: L. Bazin - J. Hamilton, L'origine du nom Tibet. In: E. Steinkellner (ed.), Tibetan history and language. Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday (= Wiener Studien zu Tibetologie und Buddhismuskunde 26). Wien 1991, 9-28. Nachdruck in: L. Bazin, Les Turcs. Des mots, des hommes. Etudes réunies par Michèle Nicolas et Gilles Veinstein. Préface de James Hamilton (= Bibliotheca Orientalis Hungarica XLI). Budapest-Paris 1994, 244-262.

4 Auf diese Schwäche der Hypothese hat auch Gy. Németh in der Neuausgabe seiner grundlegenden Monographie hingewiesen, die im Jahre 1930 erschien, jedoch leider nie in eine Weltsprache übersetzt wurde. (Németh Gyula, A honfoglaló magyarság kialakulása. Budapest 1930). Die zweite, erweiterte und überarbeitete Ausgabe dieses Werkes wurde postum von Árpád Berta herausgegeben. (Németh Gyula, A honfoglaló magyarság kialakulása. Közzéteszi Berta Árpád. Budapest 1991). Auf die hier relevante Frage geht der Autor auf den Seiten 120-121 ein.

ten, daß ihr wesentliches Element von vielen Historikern in ihren Werken rezipiert wurde.[5]

In diesem Zusammenhang gesellt sich zur sprachlichen Hypothese noch eine historische, nämlich daß die Geschichte der Juan-Juan in Innerasien mit der Geschichte der Avaren in Osteuropa zu verbinden sei. Diese auch von Pelliot angeschnittene Hypothese, die eigentlich auf Deguignes zurückgeht, hat ihre Bedeutung bis heute nicht verloren.[6]

Allein die Tatsache, daß viele Forscher konsequent die Terminologie ‚asiatische Avaren' und ‚europäische Avaren' benutzen, zeugt eindeutig daß sie von der Überzeugung über die historischen Kontinuität der beiden Völkerschaften überzeugt sind.

Die Hypothese von Pelliot ist in der Anfangsphase der Forschung, die nun auf einen Zeitraum von über 100 Jahren zurückblickt, entstanden. In der

---

5 Es besteht kein Zweifel darüber, daß in dieser Beziehung das grundlegende Werk von René Grousset (L'empire des steppes. Paris 1952; deutsche Ausgabe: Die Steppenvölker. München 1970; englische Ausgabe: The empire of the steppes. New Brunswick 1970), das lange Zeit als die einzige, wenn auch langatmige Synthese galt, eine wesentliche Rolle spielte. Die Tatsache, daß Grousset die Hypothese P. Pelliots in sein Werk aufnahm, dürften viele eher als die Bestätigung der Theorie verstanden haben. Es seien hier die Formulierungen von Grousset zitiert: „vers 540 l'empire des steppes était partagé entre trois immenses dominations turco-mongoles. Les Jouan-jouans, de race vraisemblablement mongole, dominaient en Mongolie... Les Hephthalites, de race sans doute également mongole, régnaient... (Paris 1952, 124); außerdem: „... le khanat mongol des Jouan-jouan" (p. 103).

6 Im Werk von Desguignes, das als die erste große Synthese der Geschichte der zentralasiatischen Region gilt, erscheint der Kern der berühmten Hypothese in Form eines kleinen Hinweises. Bei den dynastischen Tabellen weist der Autor darauf hin, daß der letzte Herrscher der Jaun-Jaun (bei ihm die Geou-gen) von den Türken besiegt wurde: "Il est vaincu par les Turcs, et l'empire des Geou-gen fut alors détruit; les Turcs leur succédèrent, et les Geou-gen passèrent en Europe, où ils furent connus sous le nom d'Avares" (Desguignes [= Joseph de Guignes], Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols, et des Tartares occidentaux, etc. avant et depuis Jesus-Christ jusqu'à présent. Tome premier, Partie première, Paris 1756, 188). Für die reiche Literatur und ihre Kommentare s. an erster Stelle D. Sinor, Introduction à l'étude de l'Eurasie Centrale. Wiesbaden 1963 (pp. 231-232); P. Golden, An introduction to the history of the Turkic peoples. Wiesbaden 1992, 432-473; D. Sinor (ed.), The Cambridge history of Early Inner Asia. Cambridge 1990, 452-457. Zur Identitätsfrage der beiden Völkerschaften seien insbesondere die grundlegenden Arbeiten von K. Czeglédy hervorgehoben, die in den oben genannten Werken bibliographisch erfaßt sind.

Zwischenzeit hat sich aber die Quellenlage wesentlich erweitert und ist um viele Ergebnisse reicher geworden.

Insbesondere hat die Berücksichtigung des iranischen, genauer des soghdischen Hintergrundes unsere Kenntnisse gerade in dem behandelten Zusammenhang erweitert. In dieser Beziehung kam der Entdeckung und Entzifferung der Inschrift von *Bugut* eine große Rolle zu.[7]

Die erste Auswertung dieses Sprachmaterials für die Erklärung des Namens *türk* verdankt man János Harmatta. Er nimmt an, daß die Form *türküt* der chinesischen Quellen auf einen Prototyp **turkit/*turkid* zurückgeht.[8]

Danach geht Harmatta auf die historischen Umstände, genauer die türkisch-soghdisch-chinesischen Beziehungen ein. Er kann auf diese Weise feststellen, daß die ersten Nachrichten von den Türken die Chinesen durch die Vermittlung der Soghdier erreichten. Er nimmt an, daß die rekonstruierte chinesische Form auf eine soghdische Form zurückgeht, in der das soghdische Pluralsuffix zu erkennen ist.[9]

---

7 S. G. Kljaštornyj - V. A. Lifšic, The Sogdian inscription of Bugut revised. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 26.1972.69-102.

8 „Accordingly, beside the form **Türküt* proposed by Pelliot, we can also think (at that possibly as of the first possibility) of a foreign prototype **Turkit*, **Turkid* etc. Such a form is, of course, not attested, but perhaps it can be better justified as the form **Türküt*". J. Harmatta, Irano-Turcica. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 25.1972, 263-273 (loc. laud.: p. 272).

9 „Accordingly, it was a Sogdian diplomat who gave the first official report to the Chinese imperial chancellary about the Turks. We must, therefore, necessarily suppose that the name of the Turks became established in the Chinese imperial court in its Sogdian form, *i.e.* the restored original **Turkit* of Chinese *T'u-küe* must be regarded as a Sogdian form. As I have pointed out long ago, we can presume a Sogdian form **twrky* of the name *Türk* formed with the suffix *-aka-*. The plural of this Sogdian form **twrky* could be **twrkyt* = **Turkīt* (or **Turkīd*), exactly reflected by the Chinese transcription.

The intermediary role of the Sogdians in establishing the name of the Turks in Chinese cannot be regarded as an isolated case. As I pointed out, the Byzantine form *Sizaboulos* of the name of the Western Turk qaγan came also into being by Soghdian mediation. Taking into consideration the great importance the Sogdians had as merchants and diplomats in Central and Inner Asia, we can surely reckon also with further cases in which the names of Turkish peoples became established in a Sogdian form in Byzantium or in China. It follows that examining the origin of the Byzantine and Chinese names for peoples of Central and Inner Asia, we must never neglect the historical aspect of the problem." J. Harmatta, op. cit., 273. Es sei hier bemerkt, daß auch Németh für die von J. Harmatta vorgeschlagene Lösung

Die überzeugenden Erläuterungen von Harmatta machen deutlich, daß die Hypothese in bezug auf den mongolischen Hintergrund des Namens *türk* kaum aufrechtzuerhalten ist. Die von Pelliot aufgeführten Titel könnten zwar als mögliche ‚Mongolismen' betrachtet werden, ihre Aussagekraft ist jedoch wegen ihres speziellen sprachlichen Status ziemlich schwach.[10]

Wie schon bemerkt, beeinflußte die Hypothese von Pelliot die historische Forschung in bezug auf die Kontinuität zwischen den ‚asiatischen Avaren' und den ‚europäischen Avaren' an einem Punkt wesentlich. Es läßt sich beobachten, daß man geneigt war, parallel mit der historischen Kontinuität auch eine sprachliche Kontinuität anzunehmen. Bei der Erforschung der ‚europäischen Avaren' schenkte man der Frage der möglichen Kontinuität stets eine große Aufmerksamkeit. Der neueren Forschung, die schon in einigen Punkten ein umfangreicheres Quellenmaterial in Betracht ziehen konnte, ist es gelungen, viele Zusammenhänge dieses Fragenkomplexes zu klären. In bezug auf die sprachliche Zugehörigkeit der beiden Völkerschaften konnten allerdings keine wesentlichen Ergebnisse erzielt werden. Die Frage nach der Sprache der Avaren bleibt, genau wie im Falle der Hunnen,[11] ungelöst. Mit anderen Worten: alles was sich anhand des vorhandenen Sprachmaterials in dieser Beziehung sagen läßt, bedeutet auf gar keinen Fall die Verstärkung ‚der mongolischen Hypothese'.[12]

---

eintrat (s. Gy. Németh, op. cit. 120-121).

10 Es wäre sicher ratsam, diese Angabenreihe von den Angaben zu trennen, die direkt den Namen *türk* betreffen.

11 Den absolut negativen Standpunkt in dieser Frage vertritt Gerhard Doerfer, der seine Studie (Zur Sprache der Hunnen. In: *Central Asiatic Journal* 17.1973.1-50) mit dem Zitat der bekannten Worte von J. W. Goethe einleitet: „Und sehe, daß wir nichts wissen können! Das will mir schier das Herz verbrennen." Dagegen ist Németh seiner früheren These treu geblieben. Er hat seine Meinung bekräftigt, daß ein Teil der hunnischen Sprachreste auf türkischer Basis zu klären seien (Gy. Németh, Op. cit. 111-118).

12 Was die avarischen Sprachreste betrifft, vertrat Németh eine vorsichtigere Meinung, wenn er auch die Ansicht ablehnte, daß die avarische Sprache zur mongolischen Sprachgruppe gehöre. Allerdings hat er in diesem Zusammenhang die Ansicht der mongolischen Sprachzugehörigkeit der Avaren abgelehnt (Gy. Németh, Op. cit. 121-126). In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, daß eine von J. Harmatta entzifferte und interpretierte Runeninschrift der Avaren ebenfalls diese Theorie, d. h. die türkische Sprachzugehörigkeit der Avaren, zu bekräftigen scheint (J. Harmatta, *Avarların dili sorununa dair. — Doğu Avrupa'da Türk oyma yazılı kitabeler*. Ankara 1988 = Atatürk Kültür Merkezi Yayını 26; Türk Kültüründen Görüntüler Dizisi 12).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß man es wissenschaftshistorisch gesehen mit zwei Hypothesen zu tun hat. Mit einer sprachlichen und mit einer historischen, die einander aber nicht bestärken. Sie treffen sich im Grunde nur in der Sphäre der wissenschaftlichen Literatur, in der das Zurückgreifen auf die Primärquellen nicht immer selbstverständlich zu sein scheint.

Die Erklärung der Form *türküt* auf soghdischer Basis dürfte die Aufrechterhaltung der Hypothese in bezug auf die mongolische Sprachzugehörigkeit der Juan-juan weitgehend in Frage stellen.

Sollte man von ihr nicht Abschied nehmen? Dadurch ergäbe sich - von der Sprache her - ein klarer Kontext für die Untersuchung der Geschichte der zwei Völkerschaften der Steppenwelt.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 93-101

Some Passages of the Uygur *Antarābhava*-Treatise Revisited

G. Kara
(Budapest)

In our "Uygur Book of the Dead"[1], Peter Zieme and I attempted the edition of a mid-fourteenth-century Uygur manuscript of the Sir M. Aurel Stein Collection kept in the British Library, Dunhuang MS Or. 8212(109), a collection of four Buddhist writings. The first deals with the intermediate states (Uyg. *antïrabav* << Skr. *antarābhava*), the second contains Cog-ro Chos-kyi rgyal-mtshan's treatise on the Four Grades of Nāropa's Cakrasaṃvara-tradition (translated from Tibetan by Ārya ācarya of Qamul and copied by Sarïg Tutung of Üč Lükčüng in 8 July, 1350[2] for Asuday [Mong. Asudai], Mongolian prince of Xining), the third contains a ritual of the Six Dhyānas of the Caṇḍālī, the fourth, incomplete, text describes a Cakrasaṃvara-offering.[3]

---

1 *Ein uigurisches Totenbuch, Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung* (Budapest: Akadémiai Kiadó, Wiesbaden: Harrassowitz, 1978).

2 See James Hamilton: OLZ 76.6 (1981), col. 575.

3 None of the Tibetan originals of these Uygur translations has been identified so far, but we found a near parallel to the *Tört türlüg käziglärig yolča uduzmaklïg tärin nomlug tamɣak* (Tib. **Rim-pa bzhi lam-du slong-ba'i zab-chos-kyi* [or *chos zab-mo'i* ?] *gdams-ngag*) by Mar-pa Do-pa's disciple, Chos-kyi rgyal-mtshan (1108-1176) of the Cog-ro/Cog-gru clan in the *Rim-pa bzhi-pa'i gdams-ngag* or *Rim-pa bzhi lam-du slong-ba* or *Rim-pa bzhi ñams-su len-pa'i man-ngag* of the Sa-skya chen-po Kun-dga' snying-po (*Sa-skya bka'-'bum*, vol. kha, ff. 71a1-82b2). Cf. also J. Elverskog, *Uygur Buddhist Literature* (Turnhout: Brepols, 1997), no. 69, pp. 117-120. Unfortunately in the transcription and interpretation of this latter Tibetan text I made several grave errors that evoked J. W. de Jong's severe but just critic (IIJ, vol. 24.2, 1982, pp. 162-166). I alone am responsible for those mistakes and hope to be able to return to this treatise.

1. In the first of these treatises (Text A) we read the sentence (f. 3a)

bilig inčkä $_{48}$ siŋmištä . tört kšanta tört bilgä bilig yaruyur .

that we translated (p. 59): 'Wenn das Bewußtsein in die Ruhe (?) versinkt, erstrahlen die vier Weisheiten in der vier Augenblicken.'

However, in the note, we have indicated the possibility of the omission of *biligkä*, quoting *inčkä bilig* from f. 8a, in lines 158-159 (p. 70) where it reads

inčkä bilig $_{159}$ yaruk yašukka siŋmiš ödtä .
öŋdün $_{160}$ yoritači üč nomlarig töläč kodup .
yalïŋuz maxāmuduranï ög bišruŋu ol ·:·

'At the time when the subtle mind has absorbed in the light, one should fully abandon the three foregoing Dharmas[4] and should realize the Mahāmudra alone as mother.'

Now it seems to be sure that tne sentence should be mended and, with its larger context, ff. 2b-3a, in the same Text A, lines 41-48, read and rendered as follows:

---

4 On p. 68, for Uyg. *öŋdün yoritači üč nomlar* I erroneously reconstructed Tib. *gyen-du 'gro-ba'i chos gsum*, but *sngon-du* 'before', *sngon-du 'gro-ba* 'to precede' is the right instead of *gyen-du* 'upwards'. Cf. also the title *Sngon-'gro'i khrid-yig kun-bzang bla-ma'i zhal-lung* 'Guide to the Introduction, Instruction of the Allgood Teacher' = *rdzogs-chen Dpal-dge sprul-sku 'Jigs-med chos-kyi dbang-pos mdzad-pa'i Klong-chen snying-thig-gi sngon-'gro'i khrid-yig-ste*l *thun-mong phyi'i sngon-'gro*l *thun-min nang-gi sngon-'gro*l *nyams-len dngos-gzhi'i rim-pa*l *nye-lam 'pho-ba'i cha-lag-dang bcas-pa'i dmigs-rim-rnams nyams-khrid-du bshad-pa'i gzhung*l 'Guide to the Introduction of the Heart Essence of the Great Expanse, a work compiled by the rdzogs-chen Dpal-dge sprul-sku 'Jigs-med chos-kyi dbang-po, being the essence of the teaching that (gives) guidance concerning the sequences of imagination that embraces the outer and inner, the common and the non-common introduction, the sequence of the foundation of the practice, and the close way *(upamarga)* with the prerequisites of the transference' (Krang Dbyi-sun et al., *Bod Rgya tshig-mdzod chen-mo,* 716a). According to Rangjung Yeshe's excellent online *Tibetan-English Dharma Dictionary* (www.nitartha.org/dictionary_frame.html), *sngon 'gro* = preliminary (practice), preliminaries, preparation, preliminary section, introduction, prerequisite, prelude, primary, the foundations, forerunner, etc. It also describes the outer and the inner preliminaries. The former are the Four Mind Changings, the latter includes practice of refuge, recitation, maṇḍala-offering and guruyoga.

tört maxabutlar iyin käzigčä siŋär :
42 yer suvka siŋmištä ätöz suvka taš kämišmiš täg agïr bolur ·:·
43 bašï örü kötürsär sančar :
suv ōtka siŋmištä 44 agïz burun kurïyur :
birärtä buruntïn agïztïn suv akar . 3a45 tamgak kurïyur :
ōt yēlkä siŋmištä älig adak 46 sogïšur :
yēl biligkä siŋmištä közi alarïp 47 uzun tïn alïp älig adak täbinür ·:·
bilig inčkä [biligkä] 48 siŋmištä . tört kšanta tört bilgä bilig yaruyur .

'The four elements will be absorbed (one by the other) according to the (following) order:

42 When the earth is absorbed by the water, the body becomes as heavy as a stone thrown into water.[5] 43 The head aches if risen.

When the water is absorbed by the fire, 44 the mouth and the nose become dry. Sometimes water runs from the nose and the mouth. 3a45 The throat becomes dry.

When the fire is absorbed by the wind, the hands and feet 46 become cold.

When the wind is absorbed by the mind, the [dying person's] eyes become dazzled, 47 [he/she] takes long breaths, and his/her hands and feet writhe.[6]

48 When the mind is absorbed in the subtle mind, the wisdom flashes in four instants.'

---

5 More or less literally: heavy like a stone's being-thrown-into-water.

6 In our note on p. 58 we identified the verb *täbin-* with *tävin-* in the transitive verbal compound *uvun- tevin-* 'to wring' (originally intransitive, obviously from the originally transitive *uv-* and *täv-*). Here both grammar (the lack of accusative) and context (spontaneous action or motion) suggest an intransitive meaning. Another possible reading is *täpin-*, but Sir Gerard Clauson (ED, p. 442a) and the *Drevnetjurkskij slovar'* only quote Kāšγarī's Dīwān where it means 'to kick and chase away', Kazan Tatar *tiben-* 'ljagat'sja *intrans.* = to kick about; bit' kopytami = to hoof; pinat'sja *intrans.*= to kick against; ryt' kopytom = to hoof , to paw the ground ; (> Russ.) tebenevat'= to hoof (the snow in order to reach the grass) ...' (*Tatarča-rusča süzlek*, Mäskäü 1966, p. 535b), Bashkir *teben-* 'bit' kopytami =

2. In lines 57 and 60 (f. 3b) we read (p. 60):

57 üčünč kšanta bilgä bilig bolmakï yaruyur.
'Im dritten Augenblick erstrahlt das Sein der Weisheit.'

60 törtünč kšanta bilgä bilig yakïn bolmakï yaruyur.
'Im vierten Augenblick erstrahlt das Nahe-Sein der Weisheit.'

However one can read *bul-* 'to obtain' instead of *bol-* 'to become' in both lines, thus the two expressions *bilgä bilig bulmakï* and *bilgä bilig yakïn bulmakï* should be interpreted as 'the acquisition of the wisdom' and 'the close [= full] acquisition of the wisdom'. The last words *bulmak* and *yakïn bulmak* correspond to Tibetan *thob-pa* and *nyer* [< *nye-bar*] *thob-pa*, the latter usually abridged *nyer-thob*. Thus these lines should be interpreted like this:

'to hoof'; ryt´sja, kopat´sja = to rummage in, to delve into' (Z. G. Uraqsin, *Bašqortsa-russa hüδlek*, Mäskäü 1996, p. 609a, cf. also *teben* 'tebenëvka = grazing on the snow-covered pastures' and Radloff's *Versuch*, vol. III, col. 1110, Kazak and Kirgiz *tep-* 'das Futter unter dem Schnee hervorscharren', col. 1118, Teleut, etc. *täbä* 'der Weideplatz') offer reflexive or intransitive equivalents. Their Chuvash cognate *tapăn* 'nastupat´ = to advance; napadat´= to attack; vtorgat´sja = to intrude into; brosat´sja = to throw oneself', etc. (N. A. Andreev, *čăvašla-vïrasla slovar'*, Muskav 1961, p. 386ab) shows a greater distance of meaning. Yakut *täbin-* 'upirat´sja nogami = to take a firm stand; ottalkivat´sja = to push off; ... mčat´sja = to rush along' (P. A. Slepcov, *Saxalïï-nuuččalïï tïljït*, Moskva 1972, pp. 423b-424a) has both transitive and intransitive meanings. Lilija Tuguševa's edition of the St. Petersburg Uygur fragments of Xuanzang's biography contains an intransitive stem in the sentence *täpingüsi yorïgusï tïdïglïg adalïg alp ol* 'prodviženie po im trudno i opasno i nevozmožno' = 'advance along them [= mountain ranges] is difficult and dangerous and impossible' or rather '... obstructed, dangerous, [and] difficult' (*Ujgurskaja versija biografii Sjuan'czana*, Moskva: Nauka, 1991, f. V 48_{23}). Here we deal with another verbal compound, *täpin- yorï-* whose members seem to be synonymous. In the glossary, Tuguševa interprets *täpin-* as 'prodvigat´sja' = 'to move forward, to advance'. Semantically the Modern Uygur causative/transitive *tävät-* 'velet´/prosit´ kačat´, ševelit´, kolychat´= to cause to, or to let, sway, stir, flutter' (E. T. Näjib/Naždip, *Uyγurčä-ruscä luγät*, Moskva 1968, p. 306c, also *täp-* 'to kick; to beat [of heart]', p. 290a) seems to offer the nearest parallel to our *täbin-*.

57 'In the third instant the [state of] the acquisition of the wisdom appears.'60 'In the fourth instant the [state of] the full acquisition[7] of the wisdom appears.'

3. In the description of the power of the mind in the intermediate state, in lines 87-90, we read:

ög karïn vačïrasan örgünüg öŋi 88 tarkarïp kïlïnčlïg az iridi küč ärsär.
üstürti suv 89 akïtmak. altïrtï öt yalïnatmak. üküšüg bir 90 bälgürtmäk.
birig üküš bälgürtmäktä ulatï-91-lar ärür.

Although in the note on this passage we quoted the right interpretation from W. Y. Ewants-Wentz's and Kazi Dawa Samdup's *Tibetan Book of the Dead,* we misunderstood the phrase *ög karïn Vačïrasan örgünüg öŋi tarkarïp*, translated the causative verbs as intransitive, and cut the sentence into two:

'Was das Entfernen des Mutterleib-Vajrāsana-Thrones und die Bodhi-Kraft der Tat-Gier betrifft, so fließt von oben Wasser, von unten flammt Feuer. Vieles läßt man als eines erscheinen; eines läßt man als vieles erscheinen und anderes.' (p. 63)

The whole sentence should be rendered as follows:

---

7 This is what appears as Immediate Attainment in Evans-Wentz's *Tibetan Yoga* (quoted in our *Totenbuch,* p. 60, note). See also *Bod Rgya tshig-mdzod chen-mo,* pp. 965-966: *nyer-thob* = thim-rim 'char-skabs-su srod-kyi smag-rum 'thug-pos khyab-pa lta-bu-las gzhan gang yang mi 'char-ba'i yid-shes phra-mol '[the state of] the subtle mind, in which, at the time when the procession of absorption takes place, nothing but [a state] like being filled with the thick darkness of twilight rises' and Ju. N. Rerich [Georges de Roerich], *Tibetsko-russko-anglijskii slovar',* vol. 3 (Moskva: Nauka, 1985), p. 260: *nyer thob-pa* = Skr. *upalambha* 'priobretenie (znanija) / acquisition (of knowledge); prjamoe vosprijatie, neposredstvennoe poznavanie / direct perception'; Rangjung Ye-she: 'full or close/near/further atteinment; descending; darkness' (the last mentioned meaning is also present in the Uygur passage, line 57, describing the outer feature *(karaŋu)* accompanying the attainment of wisdom; M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon, 1979/1899), p. 206a, *upalambha* 'obtainment, perceiving, ascertaining, recognition'.

'Except (when in) the womb of the mother (or at) the Vajrāsana-Throne, if there is a bit of the magic power of the Karma, (then the person in the intermediate state is able to do things) like letting water flow above and letting fire flame below, letting many appear as one and letting one appear as many.'

4. Lines 115-117 dealing with rebirth and the feelings of the person to be reborn towards the future parents:

ög $_{116}$ kaŋ ikägü amïranmak täginmišin körüp aŋa az$_{117}$-lanur .
'Man sieht, daß beide, Mutter und Vater, Liebe empfinden, und sie sind nach ihm begierig.'

Instead, I would like to interpret the sentence with *aŋa* referring to *täginmiš*[8]

---

8 According to Sir Gerard Clauson (*An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Clarendon, 1972, p. 485), the verb *tägin-* has „a curiously wide range of meanings; (1) occasionally) 'to reach, attain (something *Dat.*)', very occasionally without an Indirect Obj.; (2) [*täginmäk*] was the word to translate the Buddhist technical term *vedanā* 'sensation [...]'; (3) most commonly it is used as a self-depreciatory Aux. V. following a Ger. in [*-ū/-ū*]: 'to venture (to do something)' [...]." It follows here a perfect verbal noun in its absolutive form with a demonstrative pronoun, that is, a definite object without accusative. Cf. also Marcel Erdal, *Old Turkic Word Formation*, vol. II, p. 617.

This verb occurs after a definite object with accusative in the phrase *bäg bu yarlïgïg täginip* 'the prince received this order and then ...' (Tuguševa, *op. cit.*, V 86$_{11}$), after a double indefinite object in *bir učlug agïr yazuklugumka ärtiŋü täriŋ äymänčlik korkinčlïk täginürmän* 'I feel very deep fear and dread because of my obstinately grave sinfulness' (*op. cit.*, VI 8$_{23-24}$), after a noun that is, a definite object with accusative in *barča biligin täginür* (VIII 28$_{13}$), perfect verbal noun with possessive suffix without accusative in *män Huenco äšidmišim täginür* 'I, Xuanzang, have heard' (*op. cit.*, VI 9$_{14-15}$, X 8$_{9-10}$), in *näŋ edi artamišï tägšilmiši täginmäz* 'there is no deterioration (or) change (in) his (appearance) at all' (*op. cit.*, X 14$_{10-11}$), after a nominal phrase with possessive suffix in *altï bölük sü täginür küzätür* 'his six-part army arrives and defends (him)' (*op. cit.*, VI 15$_{19}$), after an attributive noun: *alp tägin-* 'to prove to be difficult' whereas the subject is an imperfect verbal noun with possessive suffix in *tünämiš saŋramïn yitgüsi alp täginür* 'It will be difficult for him to reach the monastery used for night lodging' (*op. cit.*, VI 14$_{23-24}$), after a double attribute in *iglig kemlig täginürmän* 'I am sick' (*op. cit.*, V 15$_{7-8}$), *usum täginmäz* 'there is no use of me' (*op. cit.*, VI 15$_{8-9}$), after a noun with possessive suffix (definite object though without accusative) and a demonstrative pronoun (definite subject) in *toyin Huenco-nuŋ küsüši bo täginür* 'This is Monk Xuanzang's wish' (*op. cit.*, VI 16$_{12-13}$), also in *ötügüm bo täginür*

and with *azlanur* referring to the feeling of the person to be reborn:

'Having seen that the (future) parents have attained [= are engaged in] love, (the person to be reborn) craves for it.'

5. Lines 168-171 (f. 8b, p. 72) concern the concept of the Three Bodies (Tib. *sku gsum*, Skr. *trikāya*):

168 öz asïgï ärsär . nomluγ ätöz ärür .
adïnlar asïgï 169 ärsär . iki öŋlüg ätöz ärür .
tüš ätöz 170 bälgürtmä ätöz üzä alku iš küčlärig 171 bütürür .

168 'Was den Nutzen für das Selbst betrifft, so ist es der Dharma-Körper. Was den Nutzen für die anderen betrifft, so ist es die zwei(te), sichtbare Körper. Durch den Frucht-Körper und durch den Erscheinungs-Körper vollendet man alle Taten' (p. 171).

'This is my humble request' (*op. cit.*, VIII 30_{13}), after a noun *bitiyü tükätmiš nom közünüri beš bu altmïš tägzinč täginür* 'the present (amount) of the books written down reaches five bundles and fifty-eight scrolls' (VI 24_{4-7}), after *tägi* in *ol ïduk yarlïγka tägi täginip* 'having been honoured to attain even that holy command' (*op. cit.*, VI 37_{25}) and *ayagka tägi täginmäklig* 'found worth even to attain honour' (*op. cit.*, X 86), after a noun *bo törtünč ötüg täginür* 'this is the fourth request' (*op. cit.*, VI 44_{23-24}), after a noun with possessive in *küsüšüm täginür bu tušta särgürü taplayu yarlïkazunlar* 'in this occasion when my wish reaches (you), deign to sustain and approve (it)' (*op. cit.*, VIII 19_{5-7}), after a noun with *-sïz* in *özüm näŋ tïlaŋurmak ädrämtä korkïnčsïz täginmäzmn* (*op. cit.*, VIII 22_{11-13}), in *küči küsüni takï yarp täginür* 'his power is till strong' (*op. cit.*, X 14_{8-9}), etc. In the same text this verb also governs locative, for instance, in *ordu-ta tägin-* 'to stay in the palace' (*op. cit.*, V 4_{17}).

In his Maitrisimit-edition (BTT IX:2, 1980, p. 116), Şinasi Tekin lists the following meanings of *tägin-*: 'darbringen; ausüben; sich verhalten; verehren; ausreichen; empfangen, erleben; erlangen; erdulden; modales Respektsverb'. After a noun with possessive and accusative in *tamulug ätözin täginürbiz* 'we receive the body of (those who belong to) hell' (71v11-12), *utlïsïn tägin-* 'to obtain its profit' (163v21), a noun, indefinite object without accusative, in *agïr ayaq tägin-* 'to be revered' (50v7), *ämgäk tägin-* 'to suffer' (71v20-21, 78r24, 81r13, 85r18, 183v26), *ämgäk tolgak tägin-* 'to endure pains' (78v12, 81r2, 173v19; also with instrumental in *ätözin ol ämgäk tolgak täginmädäči* 171v14), *ämgäklär tägin-* id. (149r13), *küčüm küsünüm täginmäz* 'my strength are not enough' (25v3), *mäŋi tägin-* 'to experience joy' (140v10, 7r21), *tüš utlï tägin-* 'to receive (*ayïg yavlak* 'evil') result/effect' (64r9), *anïŋ tüšin tägin-* 'to receive its fruit' (194r21-22), *anïŋ utlïsïn*

Here the middle sentence should be corrected using *iki* as cardinal number and plural instead of singular:

168 'As for the profit of the self, it is (realized by) the Dharmakāya (Body of Law). As to the profit of others, there are two visible bodies. 169-171 (The

---

tüšin uzun ödün tägin- 'to receive its effect for a long time' (74v5-6), *amranmaq törü tägin-* 'to make love' (80a4-5), *urunčak tägin-* 'to provide a pledge' (3a9), *uvutlug tägin-* 'to be ashamed' (112r7), with dative in *ačïg ämgäkkä tägin-* 'to experience bitter sufferings' (198v6), *arhat kutïŋa tägin-* 'to obtain the hail of an arhat' (7v30-31, 56v7), with locative in *vïrhar saŋramta tägingülük aš* 'food to be given to the monks' community' (52v17-18), but with accusative and instrumental in *bursaŋ kuvragag ašïn ičgün tägin-* 'to provide food and drinks to the monastic community' (163r15-16), etc. Further examples with accusative in his *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit* (Budapest & Wiesbaden1980): *adruk adruk ätözlärig tägin-* 'to receive various bodies'(577), *beš türlüg küsüš mäŋilärig tägin-* 'to obtain the five kinds of wish(ful) joy' (113), *tapïg uduglarïg tägin-* 'to render services' (128), *tapïg uduglarïn alku tägin-* 'to accept all his services' (551).

Klaus Röhrborn, *Eine uigurische Totenmesse* (BTT II, 1971) has sixty occurrences of this verb; here I quote only those few that have a definite or indefinite object: *äm yörüngäkig tägin-* 'to obtain the remedies ([against] *kïn kïzgut* punishments)' (1160), *ämgäk tägin-* 'to experience pain' (213, 366, 371), *ämgäklärig tägin-* 'to experience the pains (in hell)' (304), *alku kïn kïzgutug tägin-* 'to endure all kinds of punishment' (1095), *küsüšüm täginür* 'my wish will be fulfilled' (272), *tugum tägin-* 'to obtain a birth' (1067), *umaguluk köŋüllärig tägin-* (878) 'to reach (state)s of mind that cannot be reached by ...)'.

Two examples with definite accusative in Semih Tezcan's BTT III (Insadi Sutra): *öz mäŋiŋizni tägin-* 'to enjoy one's own pleasure' and *öŋilär ämgäkin tägin-* 'to perceive the pain of the others'(898, 900)

One of the thirteen instances in Peter Zieme's *Manichäisch-türkische Texte* (BTT X) shows the same pattern: *bitig sav täginmäz* 'no written word arrives' (750), another seems to have a locative: *savda täginmäz* '(it) is not available in verbal form' (751). Further data with absolutive, accusative, dative or locative in his *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren* (BTT XIII): *adakïnga soŋïnga tägin-* 'to reach the end' (9.16), *adïštïd taŋarïg täginmiš* 'the one who obtained an adhiṣṭhita-vow' (33.2), *anta tägin-* 'to reach there' (13.136), *ašïn tägin-* 'to receive the food (of)' (27.11), *ämgäkig tägin-* 'to feel the pain (of)' (20.56), *özin tägin-* 'to obtain the essence (of)' (13.173), *yelvi tägin-* 'to obtain magic' (5.14).

enlightened being) fulfills all deeds through the Samboghakya (Body of Enjoyment[9]) and the Nirmāṇakāya (Body of Transformations).'

The Mongolian *kürte-* 'to reach, touch; to obtain, receive (esp. a favor) from a superior; to be worthy of, deserve; to be distinguished by favor' (Lessing et al., *Mongolian-English Dictionary*, p. 506), passive of *kür-* 'to reach, touch', but also *ebedčin kürte-* 'to fall ill', etc. , provides a near semantical analogy to the Turkic verb.

9 In Uyg. *tüš ätöz* 'Fruit Body', a peculiar term that interestingly differs from its Sanskrit, Chinese (*bào shēn* 'reward body', cf. W. E. Soothill and L. Hodous, *A dictionary of Chinese Buddhist terms*, reprint, Taipei 1970, pp. 77-78) and Tibetan (*longs-spyod-kyi sku* 'the body of enjoyment') equivalents. The three Uygur terms of the Three Bodies differ from each other as to their morphological structure. In two of them the attribute and the attributed form a simple sum (*tüš* + *ätöz* and *bälgürtmä+ätöz*), while in *nomlug ätöz* the attribute is marked with the denominal suffix *-lug*.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 103-109

The Notion of Time and Space in Ancient Turkish Inscriptions

S. G. Kljashtorny
(St. Petersburg)

The earliest source mentioning the ancient Turks and describing their way of life is the 6th century Chinese work *Chou shu*, where the nomad society of the northern steppes is depicted as a primitive one. The Turks are said to be unfamiliar with any astronomical calendar, they reckon time "by the color of the grass". Later ethnological studies confirmed that a popular seasonal calendar connected with the alternation of economic cycles had been in use among the nomads of Central Asia. Epigraphic monuments of the ancient Turks testify, however, to their familiarity with several other systems of time reckoning.

The only surviving monument of the First Turk Qaghanate (551-630), the Sogdian inscription from Bugut (the beginning of the 580s) records the use of the twelve-year cycle calendar (the calendar of "twelve animals"). The "year of the Hare", the first date mentioned in the inscription, most probably corresponds to 571 A.D. It is not the only example. The same calendar was used by Yshbara-qaghan to date his letters to the Chinese Imperial Court (584 A.D.)[1].

In ancient Turkish runic inscriptions created one and a half century after the Bugut inscription (c. 720-730) the twelve-year calendar is not only preserved but used even more fully, indicating the month and sometimes the day of the event. As in the 6th century, the twelve-year "animal cycle" remained the official calendar of the Turk Qaghanate. It was a solar calendar, with its solar year (*jyl*) divided into twelve lunar months (*aj*)[2].

1 S.G. Klyaštorny, V.A. Livšic. "The Sogdian Inscription of Bugut revised", *AOH*, t. XXVI, fasc. 1, 1972, pp. 85-86.

2 L. Bazin. *Les systems chronologiques dans ler monde Turc ancien*. Budapest,

The system for reckoning a man's age was defined by a different term (*jaš*) not directly connected with the calendar. Some texts date the events they describe by the age of the "hero" of these texts. This way of dating prevails in the large Orkhon texts (with the exception of the Tonyuquq and Küli-chor inscriptions and the Ongin stele), it is the only one used in the more archaic inscriptions of the Yenisei. Dating according to the age of the hero creates a closed-time system. If no other parallel system of dating is used, the text becomes isolated within an exclusive group of texts dated in this way.

Along with the popular, cyclical and private chronologies there is one more system of dating present both in the Orkhon inscriptions and in the earlier Bugut inscription. The monuments of Kül-tegin and Bilge-qaghan mention the periods of rule of their qaghan ancestors. Chronology built upon the record of events which took place in the reigns of certain qaghans is the only one used in the inscriptions of Tonyuquq and Küli-chor, where the name of the qaghan, in whose reign the events took place, provides the chronological frame of the narrative. This system, when used with no additional chronological landmarks, is less accurate than the twelve-year cycle calendar or reckoning according to the age of the hero. Its principle difference is that it presents an open system which can be treated as a primary form of linear chronology.

The use of an uninterrupted (linear) system of time-reckoning within the period of the ancient Turk states is confirmed by the indication of certain politically and chronologically defined periods. An exact number of years (50 years) is marked as the time during which the Turks, after the defeat of the First Turk Qaghanate, were subject to the Tang empire. Fifty years is also the time during which the Uighurs (Toquz-Oghuz) remained dependent the Second Turk Qaghanate. The Terkhin inscription correctly estimates the periods of the rule of the Turkish Qaghan (the Ashina) dynasty (two hundred years) and of the rule of the Uighur princes of the Yaghlakar family (eighty years)[3]. This relatively precise estimation of different periods, some of them covering decades or even hundreds of years, presents valuable evidence testifying to the existence of some commonly accepted linear chronology in ancient Turkish historiography.

So, while the cyclical and personal chronologies, more contemporaneous

---

1991, pp. 35-208.

3 S.G. Klyashtorny. "The Terkhin inscription", *AOH*, t. XXXVI, fasc. 1-3, 1982, pp. 335-368.

than diachronic, prevailed, the progressive linear system of time reckoning was also present in runic inscriptions. The fractional character of these chronological systems points towards relatively rapid progress in the understanding of the phenomenon of historical time by the Turkish people and, at the same time, to its relative underdevelopment in the comparatively isolated system of ancient Turkic culture.

Beyond the limits of chronology and time reckoning there are some other problems connected with the notion of time in ancient Türk inscriptions. At least three of them are worthy of consideration:

a. deification of time, or time as destiny
b. temporal evaluation of the world or the relation between the eternal and the present
c. cosmogonical (mythological) time or the problem of the beginning

It is questionable if any deity of time is mentioned in the Turkish runic inscriptions. The concept that there was such a deity in their pantheon is based upon one phrase in the inscription on Kül-tegin's monument (KTg 50): *öd teŋri jasar*. This phrase can be interpreted in two ways:

a. time, i.e. destiny, is measured and assigned by Heaven (i.e. God)
b. The deity of time [thus] laid down (that human beings are destined to die).

If the last interpretation is correct, the deity of time appears as a member of the ancient Turk pantheon along with the deity of the upper world, i.e, *Teŋri*; the gods of the middle world - *Umaj* and *Jer Sub*; and the god of the lower world - *Erklig*[4].

The notion of destiny (fate) is not so connected with the term *öd*, "time", as with the notion *ülüg*, which appears in the Turkic runic text on paper from Toung-Huan "*Yrk Bitig*' (10th century) in the sentence *ančyp alqu kentü ülügü erklig ol*. There are different translations of this sentence, though the most adequate, in my opinion, is the following: "The destiny of all and everyone is [in the hands] of Erklig!" (literally: "is *Erklig*", i.e. the world of the dead). The same motif appears in the lines of the epitaph of Küli-chor containing the narrative of his death: *ülüg anča ermiš ärinč*: "his destiny, as

4 On the ancient Turkish pantheon see: С.Г. Кляшторный. "Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках", *Тюркологический сборник 1977*. Москва 1981, с. 117-138.

we came to know, was such!" In the auto-apology of Bilge-qaghan this term is used with a different emotional aspect: *teŋri jarlyqazu qutym bar üčün ülügüm bar üčün ölteči bodunγ tirigrü igidtim*: "by the will of Heaven, since I had the blessing, and so to restore the about to perish nation back to life was my destiny!"

A different view on the world in the course of time is suggested by indirect temporal estimation of the national history built upon the contrasting interpretations of the "eternal", "initial" and "present". In the description of the "present" (*amty*) hidden negative evaluations of the contemporary phenomena constantly appear in the context: *ol amty añyn joq türk qaγan* "the Turkish qaghan, who had none of the present spoiling" (KTm, 3); *türk amty bodun begler* "the present-day Turkish gods and people" (KTm, 11). On the other hand, the term *beŋgü* covers the semantic field of the ideal old time and its rebirth through the deeds of heroes glorified in the epitaph. The monument itself is called *beŋgü*, "eternal", and is expected to symbolize the unity of the past with the present and the future set up by the ideal qaghan.

The notion of cosmogonical time, the time of the beginning, connects the temporal continuum with the space continuum of the creation. It is the time of the beginning and the beginning of time, the creation of space and its structural organization, the time when "the sons of a man" are born and the time of the "eternal Türk *el*", i.e of the Qaghanate.

The myth of creation is narrated in the initial lines of the inscriptions in honor of Kül-tegin and Bilge-qaghan (KTg, 1; BQ, 2-3) not as an isolated episode but as a reminiscence of a text well-known to the Ancient Turks: "When the Blue Sky was created above and the Brown Earth below, the sons of a man were created between [them]." Here the act of creation is deprived of any causal ties, it does not hint at the creator or at the initial state of being (chaos?). An indirect indication that the ancient Turks were familiar with the notion of the creator is given in the passage by Theophylactus Simocatta (7th century), who mentiones that "the Turks worship him, who has created Heaven and Earth." However, in the opinion of J-P. Roux, this evidence is most probably a reflection of Theophylactus" own notions; the very idea that the world had been created by the supreme being became current among the Altai peoples only in the Mongol period[5].

The structure of the world appeared to the authors of the runic inscrip-

5 С.Г. "Кляшторный. Мифологические сюжеты, с. 118, приф. 2.

tions as a very simple form: the blue dome of the sky covers the inhabited world, i.e. the "Brown Earth" like a "roof". This very comparison is used by the authors of the two rock inscriptions near the banks of the Tuba river (a tributary to the Yenisei). One of them, the so-called "second Tuba inscription" (MEPT, No. 36) can be interpreted in the following way (with minor corrections in the last two lines):

2. *teŋrim öčük bizke [bol]*
3. *Idil jerim a beŋgü bol*

2. O my sky, be the roof above us
3. O my land Idil, be forever!

The necessary attributes of the sky, "the roof", were the daily reborn sun and the moon connected in one or another way with earthly life. The epitaph formula of the Yenisei inscriptions often contains the words: "the sun and the moon in the blue sky are lost to me!" (MEPT, No. 10, 11, 44, 45). The cult of the birth of the sun is testified by the solar system of orientation current among the Orkhon Turks - for them the main direction was "forward to where the sun is born" (KTm, 2). The qaghan's tent was opening towards the east "in respect to the side of the sunrise". There is important evidence for the Ancient Türk notion of the world preserved in the letter of Yshbara-qaghan (Shabolio) to the Sung emperor, written in 584 and reproduced in the chronicle: human beings, writes Yshbara-qaghan, "are covered by the sky, they are born by the earth and are given light by the seven planets". A similar mention of "the sky covering all and the all-bearing earth" appears in a letter by Kimin (Kijin)-qaghan (600 A.D.).

The sky, as a part of Cosmos appearing in runic texts under the name of *kök teŋri*, is named *kök* in contemporary ancient Türk texts written in other scripts (MK, 1, 42: *kök čyγysy* "heavenly sphere"), *kök qalyq*, *qalyq* "air", "heavenly sphere", "near sky" (from the verbal stem *qaly-* "rise, take wing", therefore the principal meaning of the term is connected with the proximal sky where the birds fly, cf. *qalyq qušlary* "birds of the sky" in Ahmad Jugneki, 13th century). A certain randomness of meanings allows to one suggest that as early as the time of the ancient Türks the notion of several heavenly spheres has been developed, or at least of the two principal ones - the "high heaven" and "the proximal sky".

Earth appears to the authors of the text as a rectangular (square) space

inhabited by two peoples hostile to the Turks. To define the limits of the world, the term "corner" was used in runic inscriptions continuously: *tört buluŋ qop jaγy ermiš* "[all people living at] the four corners [of the world] were enemies [of the Turkish qaghans]" [KTg, 2, cf. BQ, 24). Uighur texts use, along with the term *buluŋ* used to indicate the sides of the world, the word *jyŋaq* "side, direction": *buluŋ jyŋaq barča bütürü qarardy* (Suv., 617) "the corners and sides of the world all became entirely dark" (MPDP, p. 183). Yshbara-qaghan mentions in his letter "the four seas" lying beyond the limits of inhabited land, i.e. the absolute limit of the world. Probably the sea mentioned as the ultimate limit of the Turkish campaigns to the east (south-east) (Ton 19, KTm, 3) was regarded as their kind of limit. The center of the world was "the Holy Ötüken Blackness" inhabited by the Turks, the residence of the Turkish qaghans from whence they campaigned "forward, backward, right and left" to subdue "the four corners of the world".

The horizontal cosmic world-model represented as a rectangular flat space surrounded by the sea was hardly immanent in Turkish mythology, as well, however, as the cosmogenesis of the inscriptions. This model known in Siberia and Central Asia became widespread both in primitive and in more advanced societies of antiquity and of the relatively recent past. Its reflection in runic inscriptions once more testifies to the variability of the cultural ties of the Ancient Turk society.

Along with the description of the macrocosm there is a different, horizontal view of the world present in the ancient Turkish inscriptions which gives a situational (itinerarial) description of the landscape with its hydrographic features but with no indication of the world limits. The universal indication in the scheme of description is the combination of *jer sub* "land-water" (or *jer* "land") which appears as a universal sacred and terminological notion (in opposition to the "blue sky"). Within the limits of the landscape scheme *jer sub* appears as a flat space necessarily attributed by a vertical - a sacred mountain (*yduq baš*) or a whole mountain range (*yduq Ötüken jyš* - "the Holy Ötüken Blackness"; *Kögmen jer sub* - "the Kögmen land").

To the landscape description corresponds directly the third, ethno-political picture of the world marked with ethno- and occasionally anthroponymics ("the land of Kapagan-qaghan and of the Turk and Sir peoples", "the Uighur land", "the land of the Az people"). This picture reflects the unbreakeable object-sensitive ties of human communities organized according

to the genetic principle with "their own land". In the ethno-political scheme space is endowed with emotionally active qualities: it can be hostile if it is "alien", or friendly if it is "one's own", it is the space only suitable or absolutely unsuitable for a certain tribe, it is not just treated as a sacred object but is defined as a tribal deity ("sacred Land-Water of the Turks", KTg, 10-11) - and through that introduced into mythology.

The blending in the most ancient Turkish texts of the mythopoetical view of the world with the real historical tradition and the actual geographic and ethno-political map reflects the birth of a new cultural scheme characterizing the ancient Turkish civilization as a complicated system including, along with archaic and conservative features, certain progressive mobile structures which indicate its relatively high rate of development.

Abbreviations

AOH : Acta Orientalia Hungarica
BQ : Inscription in honor of Bilge-qaghan
KTg : The greater inscription in honor of Kül-tegin
KTm : The minor inscription in honor of Kül-tegin
MEPT : С.Е. Малов. *Енисейская письменность тюрков*. Москва-Ленинград, 1952.
MK : Mahmud al-Kašgarî. *Divanü lûgat-it-türk*. Çeviren B. Atalay. Ankara, 1939-1941.
MPDP : С.Е. Малов. *Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования*. Москва-Ленинград, 1951.
Suv : Suvarṇaprabhāsa
Ton : Inscription in honor of Tonyukuk

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 111-117

Zu uigurisch *avaz*

Michael Knüppel
(Göttingen)

I.

Bei der Deutung von für das Verständnis eines Textes relevanten Stellen ist es für den Bearbeiter stets besonders ärgerlich, wenn sich für die unklare Textstelle bzw. ein Wort, welches unterschiedliche Deutungen erlaubt, keine weiteren oder auch nur ausreichende Belegstellen finden, die hinsichtlich der möglichen Lesung Klarheit erbringen könnten. So auch im Falle des Wortes *ayaz* ~ *avaz*, das insgesamt nur viermal (an zwei Stellen - HT III, 240, 243 u. HT V 63.3, 63.8) in der Xuanzang-Biographie erscheint.

In den bisherigen Editionen der Kapitel, in denen die beiden Passagen vorkommen (zu HT III vgl. K. Barat [1992],[1] zu HT V L. Ju. Tuguševa [1991]),[2] wurde an den betreffenden Stellen *ayaz* gelesen, was Tuguševa zu kirg. *ajaz* „krumm, verbogen" stellen möchte.[3] K. Röhrborn hingegen schlägt im „Uigurischen Wörterbuch" die Lesung *avaz* von skr. *āvāsa-* „Wohnstatt" vor.[4]

---

1 Kahar Barat: *The Uighur Xuanzang Biography, Volume III.* In: Türklük Bilgisi Araştırmaları/ Journal of Turkish Studies, XVI. Harvard University 1992 (= Richard Nelson Frye Festschrift. I: Essays presented to Richard Nelson Frye on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students). 5-65, hier 18.

2 L[udmila] Ju. Tuguševa: *Fragmenty ujgurskoj versii biografii sjuan'-czuana. Transkripcija, perevod, primečanija, kommentarii i ukazateli.* Moskva 1980. 16; dies.: *Ujgurskaja versija biografii sjuan'-czana.* Moskva 1991. 76 f.

3 Tuguševa, 1980, aaO., 55 (nach K. K. Judachin: *Kirgizsko-russkij slovar'.* Moskva 1965. 86).

4 Klaus Röhrborn: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lieferung 5. Wiesbaden 1994. 299. Zu skr. *āvāsa-* vgl. auch Sir M[onier] Monier-Williams: *A Sanskrit-English Dictionary.*

Die erste der beiden Stellen, in der ein von „Kaiser" Aśoka errichteter Kultbau beschrieben wird (HT III 240-244 [HtPek 139 b]), lautet:[5]

240	(23)	/// // /////vy t'š "v'z l'ry
		[ol, tabta]vı taš avazları
241	(24)	/////// *ts*ynk l'ryq 't
		[lugčuin] *ts*iŋları kat-
242	(25)	//// ... ... „ tsynk s'yw
		[ları] ... ..., tsiŋ sayu
243	(26)	... .../r "v'z '/...*d'*
		... ... avaz ... ...
244	(27)	... ... "ltwn ... ...
		... ... altun ... ...

Die Passage wurde von K. Barat (1992) - der für seine Arbeit die englische Übersetzung der chinesischen Vorlage, die von Li Yung-hsi (Li Rongxi) angefertigt wurde,[6] heranzog - folgendermaßen übersetzt:[7]

(188) Its [steps] are stone and niches are (188-9) [brick. Arranged hundreds of] layers. (189-190) Each niche has [a gilded figure of Buddha].

Die zweite Stelle, in der eine Kult-Anlage im Lande Chekua[8] beschrieben wird (HT V 63, 1-9 [Ht IV 4 a 2-9]), lautet:[9]

1. ... p'lyq kwyntwn ynt' 'wl//
   ... balık küntünintä ul[ug][10]
2. /// 'wl „ 'wl t'q t' dy'n q'
   [tag][11] ol , ol tagta dyanka

---

5 London 1899. 155: „āvāsa, as, m. abode, residence, dwelling, house, ...".

6 Barat, aaO.

7 Li Yung-hsi: *The Life of Hsuan-Tsang the Tripitaka-Master of the Great Tzu En Monastery. Compiled by Monk Hui-li.* Peking 1959.

8 Barat, aaO.

9 Li Yung-hsi (Li Rongxi) lokalisiert Chekua im modernen Distrikt Yarkend in Xinjiang (Li Yung-hsi, aaO., 196, Anm. 2).

10 Tuguševa, 1991, aaO.

11 Tuguševa liest hier: „... balık küntünintä ol ...".
Ergänzung des Verfassers nach chin. shān (G. 9663) „Berg".

3. 'wlwrqw 'wynkwr l'r "v'z l'r 'wykwš
olurgu üŋürlär avazlar üküš ...

4. /// „ 'n'tk'k d'ky "rq'nt l'r
[ol] , änätkäkdäki arhantlar

5. ///kwš mwnt' k'lyp 'wrwn
[ü]küš munta kälip orun

6. //y' twtwp pw tylt'qyn
[u]ya tutup bo tıltagın

7. ///v'n k' kyrd'čy l'r 'wykwš
[nir]vanka kirdačilär üküš

8. ///myš q' "nyn 'wynkwr l'r "v'z
[bol]mıška anın üŋürlär avaz-

9. /// ym' 'wykwš pwlmyš tytyr „ "mty
[lar] ymä üküš bolmıš tetir , amtı

II.

Während beide Stellen im Grunde klar sind, bleibt dennoch offen, ob unser Wort *ayaz* oder *avaz* zu lesen ist, ebenso wie die Herkunft und Bedeutung des Wortes im Dunkeln liegen. Die bei Barat und Tuguševa angegebene Bedeutung „Nische" kann zwar auch dem in der chinesischen Vorlage erscheinenden *k'ān* entsprechen,[12] jedoch erscheint diese Deutung - vor allem in der Passage in HT V - wenig sinnvoll.

Es ist zwar durchaus denkbar, daß in der in HT III 240-244 gegebenen Beschreibung davon die Rede ist, daß „seine Treppe aus Stein ist" und „seine Nischen aus Ziegeln sind" und ferner erklärt wird, daß „seine Stufen hundert an Zahl sind" und sich „auf jeder Stufe ... in jeder ... Nische eine goldene Buddha-Statue" befindet, jedoch ist es schwerlich vorstellbar, daß die „Höhlen und ‚Nischen' zahlreich geworden sind", weil „zahlreiche Arhats aus Indien (hierher) kommen und sich" womöglich gar in den Höhlen und Nischen (?) „niederlassen (Platz nehmen)". Mit viel Phantasie

12 Herbert A[llen] Giles: *A Chinese-English Dictionary*. London 1892. 736 (Nr. 5866): „To contain. A niche for an idol; a shrine; a box".

ist zwar denkbar, daß hier die Zunahme von Kult-Nischen, in denen sich Buddha-Statuen befinden, aus dem Zuzug von indischen Gläubigen erklärt werden soll, jedoch weist der Vergleich des uigurischen Textes mit der chinesischen Vorlage in eine vollkommen andere Richtung. Dort heißt es:[13]

國南有大山。山多龕室。印度證果人。多運神通就之棲止。因入寂滅者眾矣。
kúo nán yu tà shān shān tō k'ān shìh yìn tù chèng kúo jén tō yùn shén tū'ng chìu chīh ch'ī chĭh yīn jù chí mìeh chĕ chùng ĭ (Giles 6609, 8128, 13376, 10470, 9663, 9663, 11302, 5866, 9174, 13282, 12089, 726, 6627, 5627, 11302, 13817, 9819, 12294, 2283, 1787, 985, 1837, 13215, 5690, 931, 7874, 542, 2900, 5474).

Li Yung-hsi (Li Rongxi) übersetzt diese Passage folgendermaßen:[14]

In the south of this country was a mountain, on which were many caves. Many Indian arhats came by their supernatural powers to stay at this place, and a number of them entered Nirvāṇa there.

Es fällt zunächst auf, daß die uigurische Übersetzung - vor allem am Ende - von der chinesische Vorlage abweicht (sie enthält einen interpretierenden Zusatz .. *anın üŋürlär avazlar ymä üküš bolmıš* ... [folgend unterstrichen]). L. N. Men'šikov übersetzte die betreffende Stelle:[15]

Südlich von dem Land befindet sich ein großes Gebirge. In dem Gebirge sind zahlreiche Höhlen und Nischen. Viele Menschen aus Indien, die die Früchte (der Wahrheit) kennen, machen hier Halt, um in die Vollendung des Lichtdurchdringens einzutreten. Deshalb gab es hier Viele, die (hier) ihren Tod und Untergang gefunden haben.

L. Ju. Tuguševa, die sich auf die Übersetzung Men'šikovs stützt, übersetzt hier:[16]

Südlich von dieser Stadt ist ein Berg. In diesem Berg gibt es viele Höhlen

13 Taishō shinshū daizōkyō. Tōkyō 1924-1932. Bd. 49. S. 251, Zeile 2.
14 Li Yung-hsi, aaO., 197.
15 Tuguševa, 1980, aaO., 129.
16 Tuguševa, 1991, aaO., 208.

und Nischen (?). Dort kann man sich der Meditation ergeben. Man sagt, daß die indischen Arhats oft herkommen und in der Höhle Platz nahmen. So versuchen (hier) viele das Nirvāṇa zu erreichen. Die Höhlen und Nischen sind viele geworden.

Der Verfasser möchte an dieser Stelle die folgende Übersetzung vorschlagen:

Südlich von dieser Stadt gibt es einen großen Berg. In dem Berg gibt es viele Höhlen und „Nischen", weil die Arhats aus Indien oft [hierher] kommen und diese Höhlen und „Nischen" als Sitzplatz und ‚Nest' nehmen, deshalb sind diejenigen, die ins Nirvāṇa eintreten wollen (so) viele und aus diesem Grund sind auch die Höhlen und „Nischen" zahlreich geworden.

Über diesen Zusatz hinaus verhält sich die Wortstellung in der uigurischen Übersetzung gerade in Bezug auf die „Höhlen und Nischen" - *üŋürlär avazlar* - umgekehrt zur chin. Vorlage (*k'ān shìh* - *k'ān* [G. 5866], „Nische"; *shìh* [G. 9174], „Höhle", aber auch „Haus", heute auch „Zimmer"), was auf ein anderes, vermutlich nicht-chinesisches Vorbild für diese Konstruktion - bei der es sich gewiß um einen „feststehenden" Terminus handeln dürfte - schließen läßt. Da mögliche Äquivalente weder im Sogdischen noch im Tocharischen belegt sind, ist anzunehmen, daß es sich um einen den uigurischen ebenso wie den chinesischen Übersetzern wohlbekannten Terminus aus dem Sanskrit handelt. Denkbar ist auch, daß es sich hier um zwei synonyme Begriffe handelt, die des Verständnisses - oder der Spezifizierung - halber nebeneinander gestellt wurden („Kind-und-Kegel"-Kompositum). Hierauf deutet auch die Übersetzung des chinesischen Textes aus der Hand von Li Yung-hsi (Li Rongxi), der *k'ān shìh* lediglich mit „Höhle" (cave) wiedergibt.[17]

Zwar übersetzt Li Yung-hsi (Li Rongxi) in der oben genannte Stelle in HT III *k'ān* als „Nische" (niche), der Umstand jedoch, daß er *k'ān shìh* in HT V lediglich mit „Höhle" (cave) wiedergibt, weist darauf hin, daß auch er keinen Sinn darin erblickte, daß sich die Zunahme von Kult-Nischen aus der erhöhten Anzahl indischer Arhats erklären sollte, die sich dort (in den „Höhlen und Nischen" ?) niederließen.

17 Li Yung-hsi, aaO., 197.

III.

Geht man andererseits davon aus, daß uig. *avaz* auf skr. *āvāsa-* „Wohnstatt" zurückgeht, wie bereits K. Röhrborn vermutete,[18] so ergeben sich auch hieraus einige Schwierigkeiten. Es mag zwar durchaus angehen, daß die „Höhlen und Wohnstätten" (in HT V) aufgrund des Zuzugs von indischen Arhat zunahmen, die „Nischen" (in HT III) jedoch als „Wohnstätten (des Buddha)" aufzufassen, scheint ein wenig gewagt.

Allerdings kann skr. *āvāsa-*, das in den Sanskrittexten aus den Turfan-Funden gut belegt ist,[19] noch eine Reihe weiterer, verwandter Bedeutungen haben - und hier scheint auch die Lösung für das Problem zu finden zu sein. So kann skr. *āvāsa-* „Aufenthaltsort" allgemein auch „Wohnsitz; Wohnung, Haus"[20] bedeuten und im besonderen den „Wohnsitz, Wohnplatz, Wohnbezirk (von Mönchen)" oder ein „Kloster"[21] bezeichnen. Da die uig. Entsprechungen für diese Bedeutungen in der Xuanzang-Biographie recht klar voneinander abgegrenzt (und bekannt) sind - so wird für „Kloster" in der Regel *säŋräm*[22] (seltener *v[i]har*)[23] und für die einfache Mönchszelle, in der die Mönche leben, *p(a)ryan*[24] verwendet -, ist anzunehmen, daß es sich bei uig. *avaz* um die Bezeichnung für einen speziellen Aufenthaltsort der Mönche handelt: hier nicht den „Wohnort", d. h. die Mönchszelle, sondern eine bestimmte Kult-Höhle - nach aller Wahrscheinlichkeit dürfte es sich bei *avaz* um die Bezeichnung für eine Meditations-Höhle handeln.

Hierfür spricht einerseits die Konstruktion *üŋürlär avazlar*[25] und andererseits, daß auch der Buddha in den Kult-Nischen Zentralasiens zumeist meditierend - häufig in Verbindung mit bestimmten Gesten (etwa „Geste des

---

18 Röhrborn, aaO.

19 Vgl. *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden und der kanonischen Literatur der Sarvāstivāda-Schule / Sanskrit Dictionary of the Buddhist Texts from the Turfan Finds and of the canonical Literature of the Sarvāstivāda School.* Bd. I. Göttingen 1994. 297.

20 AaO.

21 AaO.

22 *Säŋräm* < skr. *saṅghārāma* „Kloster" (Monier-Williams, aaO., 1129 f.).

23 *V(i)rhar* < sogd. *βrγ'r* < skr. *vihāra* „Kloster, Tempel" (vgl. Monier-Williams, aaO., 1003). Eine Ausnahme bildet hier der Fall, daß ein mit einem Tempel-Komplex verbundenes Kloster auch als *täŋrilik* (eigentl. „Tempel") bezeichnet werden kann.

24 Vgl. HtPek 144 b, 24: *p(a)ryan* - „Zelle".

25 S. o.

Andrehens des Rades der Lehre", „Zeugnisanrufungsgeste", „Geste der Schutz- bzw. Wunschgewährung" usw.) - dargestellt wird. Weiterhin dürfte auch der Umstand, daß *k'ān* (G. 5866) im Chinesischen im Zusammenhang mit Bezeichnungen für Meditations-Räume - etwa *shán k'ān* (G. 348[26] 5866) - gut belegt ist, für diese Deutung sprechen. Es ist durchaus möglich, daß *avaz* auch als Bezeichnung für die „größeren", künstlerisch oftmals aufwendig ausgestalteten Kult-Höhlen, die in ihren Ausmaßen über die einfachen Mönchszellen hinausgingen, verwendet wurde.

26 Giles, aaO., 34 (Nr. 348 [ch'an]): „to sit abstractedly in contemplation, as the Buddhists do. Contemplation; meditation; abstraction. Sanskrit dhyâna". Zu *shán k'ān* vgl. ebd., aaO., 736 (Nr. 5866).

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 119-128

Fragments of the Uigur blockprinted version of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes

Kōgi Kudara
(Kyoto)

Prof. Peter ZIEME and I presented some aspects of the dynamic Buddhistic activities of the Uigurs during the Yuan Dynasty.[1] This article aims at adding a new example to our common work.

The Ōtani Mission (1902-14) of Japan collected artifacts and fragments of texts mostly at the Turfan and Kucha areas. This mission was not a national project but a private scientific Buddhist project sent by the Nishi Hongwanji Temple. For theses reasons and because of the world wars, after 1914, when this mission was over, the Central Asian collection (the so-ca-ed into several parts and came to be scattered in East Asia. As far as we know, the collection is now found in Japan (Tokyo National Museum, Kyoto National Museum, Ryukoku University and several small private collections), Korea (Soeul National Central Museum) and China (Beijing Library and Lushun Museum).

After Rev. ŌTANI Kōzui(1876-1948), the organizer of the Ōtani Mission, died at Beppu-Kannawa in Kyushu Island, two big wooden boxes belonging to him were found in a storehouse of the Nishi Hongwanji Temple. In those boxes, nearly 7,000 text-fragments were stored; these were moved to Ryukoku University in 1953. Soon the research group called *Saiiki Bunka Kenkyūkai* (Research Society of Central Asian Culture) was organized in Ryukoku University and they started various scientific approaches to the collection. As the result of this research project, the six big volumes of the *Saiiki*

I would like to express my great thanks to Dr. Desmond DURKIN-MEISTERERNST who kindly improved my English.

1 Peter ZIEME – KUDARA Kōgi, *Uiguru-go no Kanmuryōjukyō* (Guanwuliangshoujing in Uigur), Kyoto 1985.

Bunka Kenkyū (*Monumenta Serindica*) were published from 1958 till 1963.

The first task of this research society in the 1950s was to try to gather artifacts, diaries, memorandums, photographs, glass films and other private goods from the houses of the mission members. Although some of those private collections had unfortunately been burnt and lost through war damage, some of surviving materials were photographed or presented to Ryukoku University. Materials of this kind number about 2,000 items. Thus the Library of Ryukoku University has come to hold some films and photographs made or collected by the *Saiiki Bunka Kenkyūkai.*

Using those photographs, I had the opportunities to publish two articles and one book.

The first article is a joint work with Prof. ODA Juten.[2] In this article, we presented studies of two versions of the Uigur *Buddhāvataṃsaka-sūtra.* One of them is a revised edition of the Uigur manuscripts of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes (Taishō Tripiṭaka, No. 293). The original photographs of this Uigur text were made by Mr. YOSHIKAWA Koichirō, a member of the 3rd mission, at Turfan during his journey (1912-14). These photographs were lent to Prof. HANEDA Tōru of Kyoto University around 1917. Prof. Haneda identified this text and published it without facsimiles in 1953.[3] As we found the original photographs among the Haneda Photo Collection, we revised the text in accordance with the original photographs, and published it with the facsimiles. In this article we gave a historical commentary on the colophon which mentions the Uigur translator 安藏 (Anzang) described as Antsang in Uigur script. The original manuscript of this text must be now preserved in China.

The second article is on the Uigur blockprinted text of the so-called *Yuan Jue Jing* (Taishō Tripiṭaka, No. 842).[4] This photograph is found among

---

2 KUDARA Kōgi – ODA Juten, "Uiguru-yaku Hachijū-Kegon Zankan, --- Fu. Anzō to Shijū- Kegon ---" (Uigur fragments of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in eighty volumes — Appendix: Anzang and the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes ---) , *Ryukoku Daigaku Bukkyō Bunka Kenkyūjo Kiyō* (Bulletin of Institute of Buddhist Cultural Studies, Ryukoku University) Vol. 22 (1983) p.176-205.

3 HANEDA Tōru,"Toruko-bun Kegonkyō Dankan", *Tōyo Gakujutsu Kenkyūjo Ronsō* Vol.4 (1953): Reprinted in *Haneda Hakase Shigaku Ronbunshū* Vol.2 (Kyoto 1958) p.183-205.

4 KUDARA Kōgi, "Uiguru-yaku Engakukyō to sono Chūshaku" (Uigur Versions of the *Yuan-jue Jing* and its Commentary), *Ryūkoku Kiyō* (Ryukoku Journal of Humanities and Sciences) Vol. 14-1 (1992) p.1-23.

the film collection of Mr. TACHIBANA Zuichō, a member of the 2nd and 3rd missions. This film is one of the film collections made by the Research Society, and is now preserved in Ryukoku University. I contributed a study of this text together with a study of the Uigur fragments of an unknown commentary on this sūtra.

Furthermore I must note that from this Tachibana film collection I was able to add a new Sogdian fragment to our cooperative work with Prof. Werner SUNDERMANN and Prof. YOSHIDA Yutaka.[5]

In this article I would like to present four leaves of a Uigur blockprinted text from the same Tachibana Photo Collection as the Sogdian fragment mentioned above. The late Prof. FUJIEDA Akira, a member of the *Saiiki Bunka Kenkyūkai,* told me that he had taken the photographs of those Central Asian texts at the home of Mr.Tachibana in Nagoya in 1962 and 1963 together with Prof. Annemarie von GABAIN.

Because a scale was photographed with the fragments, we know the sizes of each fragments. On these photographs we can see some Chinese characters Japanese *katakana* letters and Arabic numeral numbers which are written on the labels (pasted ?) on each fragment. This informs us that these were obtained in the Turfan (吐魯番) area and Mr.Tachibana arranged them in his own way. The Japanese *katakana* 【u】 must mean the initial sound of Uigur. Because Mr. Tachibana must be regarded as the first Japanese scholar of Uigur Buddhist texts,[6] it is likely that Mr. Tachibana was studying these fragments.

The Chinese Tripitaka contains three translations of the same title 大方廣佛華嚴經 (*Da fang guang fo hua yan jing*), i.e. Taisho No. 278, No.279 and 293. Of these, No.278, that was translated by Buddhabhadra in 60 volumes, and No.279, that was translated by Sikṣānanda in 80 volumes, are full translations from the Sanskrit text of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* which has not been wholly preserved. No.293, translated by Prajñā in 40 volumes, is

---

5 KUDARA Kōgi - Werner SUNDERMANN - YOSHIDA Yutaka, *Iran-go Danpen Shōsei --- Otani-Tankentai shūshū Ryūkoku-Daigaku shozō Chūō-Ajia shutsudo Iran-go Shiryō* (Iranian Fragments from the Otani Collection ---Iranian Fragments unearthed in Central Asia by Otani Mission and kept at the Library of Ryukoku University), Ryūkoku-Daigaku Zenpon-Sōsho (Facsimile Series of Rare Texts in the Library of Ryukoku University) 17, Kyoto 1997.

6 Klaus RÖHRBORN, "Türkische Philologie und Sprachwissenschaft in Japan", *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung* (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 23 (1988) , p.1-26; esp. p.4ff.

equivalent to the last chapter of No.278 and 279. As I mentioned above (note 2), we already have Uigur translations of this *sūtra* in 80 volumes and 40 volumes, in the form of handwritten text. Now, this article gives evidence that the Uigur version of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in 40 volumes was also published in blockprint form. Our four fragments are from the 26th volume of the Chinese original and explain the ten kinds of birth-achieving treasuries.

Our blockprinted text in question must also be traced back to the original translation made by 安藏 (Anzang) who appears in the colophon of the manuscript of this *sūtra* in 40 volumes. As we discussed already (notes 1 and 2), Anzang was an Uigur Buddhist priest born in Biš Balïq although his holy name is Chinese. According to his biographical inscription and other Chinese sources, he played an active cultural role in the Mongol Empire. The colophon tells us that he translated this *sūtra* in 40 volumes by order of Prince Arïγ Bökä, the younger brother of the Mongol emperors Möngke Khan and Qubilai Khan. Judging from the biographical inscription, Anzang seems to have translated this *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in 40 volumes between 1251 and 1259 A.D. In addition to these literal translations of the *Buddhāvataṁsaka-sūtra*, it should be noted that he also composed Uigur alliterative verses with content from the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*.

The Anzang's translation technique is excellent. He understands the context of Chinese text perfectly and translates it into the Uigur language smoothly and without any omissions or additions. His Uigur translation is easy to understand. This translation technique differs greatly from the other Uigur translations like *Maitrisimit*, *Säkiz Yükmäk Yaruq* and so on. There clearly were stages in the methods of translation into Uigur. It seems that Anzang established a new method of Uigur translation.

All the Uigur words found in the fragments are already known to us. Therefore instead of a word glossary, Anzang's phraseology will be given as an appendix.

Each fragment of the four leaves presented here seems to have the characteristic mark of a string-hole that is decorated with a flower (lotus ?). This mark probably indicates some printing house in Dadu (today's Peking). Thus in this article I present four fragments from the small Ōtani-collection. If one finds a blockprinted Uigur text with this kind of flower mark among the big Berlin collection, one must try to identify it with the *Buddhāvataṁsaka-sūtra* in 40 volumes.

Texts

1. U (*katakana*) **807** 吐魯番 (Turfan) : 27.0 x 19.5 cm.

1: [ ]...[( )
2: ..... tip : ( ) [bo titir bodistv]
3: -lar-nïng ang'ilki tu[ɣum tägingülük]
4: aɣïlïq-ï tip : qayu-[n]ung aḍï [bolur]
5: bodistv-lar-nïng bodi kọngül-t[ä]
6: tözgärü tükäl-lig qïlmaq-lïɣ tuɣum
7: t[ä]g[in]gülük aɣïlïq-ï tip tisär : [tö]zün
8: -lär oɣlï-y-a bo bodistv[-lar] üz
9: -äliksiz köni tüz tuymaq bur[xan] qutïnga
10: kọngül öritür-lär ïnča qltï täring
11: [-tä] täring [uluɣ yrlï]qančučï [köngül]

(2-4) [This is the name of bodhisattva]s' first birth-achieving treasury. (4-10) If one says "What is the name of bodhisattvas' birth-achieving treasury in which they make their bodhi-minds completely perfect ?", o holy sons, these bodhisattvas arouse their minds towards buddhahood, i.e. the supremely right and equal enlightenment. (10-11) Accordingly they [arouse] their very deep and [very] merciful [minds]....

Chinese parallel = Taishō Tripiṭaka, Vol.10 p.778b9-12:
是爲菩薩第一受生藏。云何名菩薩普遍成就菩提心受生藏。善男子。此菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心。所謂起深厚大悲心。於諸衆生。能救護故。

..... This is the bodhisattvas' first birth-achieving treasury.

(2) What is the name of the bodhisattvas' (second) birth-achieving treasury for the complete perfection of their *bodhi*-minds ? O good men, these bodhisattvas arouse their minds for *anuttara-saṁyak-saṁbodhi*. Accordingly, they arouse their minds of deep and great compassion; because they can rescue all living beings. .....

2. U (*katakana*) **805** : 27.0 x 19.8 cm.

1: [bilgä bilig-ig ( ) bu]lup [a]l[qu]
2: [adïrtlamaq-lïɣ] ( ) nom-larïɣ tüzü
3: [yarutɣu üčün] sözlämiš-intäki-čä
4: yorïɣul[uq] kọngül öritür-lär bodistv

5: -lar-nïng alqu ạlp yorïγu-luq
6: ämgäk-lig yorïγ-ïnta bïšrund[urγ]u
7: ögrät[in]dürgü üčün alqu burxan-larïγ
8: armamaq-l[ïγ] kọngül öritür-lär alqu
9: ančulayu kälmiš-lär-ning uluγ qut
10: [kü]süš-lärin uṣatï köṣätgäli saqlaγalï
11: [küsägü üčün alqu]-nï biltäcï [...]

(1-3) [.....; because they, after obtaining true wisdom,] completely illuminate [all distinguishing] theories. (3-7) They arouse their minds to practice according to the spoken; in order to perform all the exceedingly difficult deeds of the bodhisattvas'. (7-11) They arouse their minds that do not deceive any of the buddhas; [because they wish] to guard the great vows of all the tathāgatas always. (11-) [They arouse] one who knows [all .....]

Chinese parallel = Taishō Tripiṭaka, Vol.10 p.778b17-20:
起無諂幻心。得如實智。普照一切差別法故。起如説而行心。修習菩薩一切難行諸苦行故。起不誑一切諸佛心。願常守護一切如來大誓願故。起一切智大願心。

They arouse their not flattering minds; in order to obtain true wisdom and to completely illuminate all distinguishing theories. They arouse their minds to practice as taught; in order to perform all the bodhisattva's difficult and painful acts. They arouse their minds that do not deceive any of the buddhas; because they wish to guard all the tathāgatas' great vows always. They arouse their minds of great desire for *sarvajña*. .....

Notes:

8: *ar-ma-maq* "not to deceive" Ch. 不誑 (*bu kuang*) [Cf. SH 428b]

9: *qut küsüš* "favour and wish" Ch. 誓願 (*shi yuan*) [SH 428b "To swear and vow"]

10: *köṣät- saqla-* "to guard and protect" Ch. 守護 (*shou hu*) [SH 211b]

11: *[alqu]-nï biltäči* Cf. 806-10.

3. 吐魯 (Turfan) U (*katakana*) **806** : 26.6 x 20.0 cm.
1: [ ].....[( ) nom qapïγ]
2: -lïγ taloy-lar-ta ( ) [yügärü qolulamaq]
3: adïrtlamaq-lïγ kọngül-[üg] tuγurur-lar :

4: alqu-nï biltäči b[i]lgä biliglig
5: tolu tükäl yol-ta buyan ävi[r]ä
6: birmäk-kä tükäl-lig bolmaq-lïγ
7: kǫngül-üg tuγurur-lar : alqu sï-lïγ
8: iryapat-lïγ arïγ süzük iš-lig
9: kütük-lüg taloy-lar-ta köni
10: öglügin qolulamaq adïrtlamaq-lïγ [kǫ]n[g]ül
11: [-üg] tuγurur-lar : [alq]u [bo]d[istv-lar]

(1-3) In the ocean of [the dharma-gates,] they bring forth their minds of manifest contemplation. (4-7) On the way supplied fully with wisdom that knows all , they bring forth their minds fully endowed with transference of merit (*puṇya*). (7-11) In the ocean of all the noble dignities (*īryā-patha*) and clean acts, they bring forth their minds of contemplation with rightmindedness. (11-) [In the ocean of the various meditations of] all the bodhisattvas, ...

Chinese pararell = Taishō Tripiṭaka, Vol.10 p.778b25-27:
善男子。此菩薩。於一切法門海。起現前觀察心。於一切智圓滿道。起成就迴向心。於諸威儀清淨業海。起正念觀察心。於一切菩薩種種三昧海。

O good men. These bodhisattvas, in the ocean of all dharma-gates, arouse their minds of observing in their presence. On *sarvajña*'s complete and full way, they arouse their minds of completely perfecting *pariṇāmana*. In the ocean of dignity and clean acts, they arouse their minds of observing with right thought. In the ocean of all the bodhisattvas' various meditations, ...

Notes:

2: *qolulamaq adïrtlamaq* 觀察 (*guan cha*) [SH 490a "Pravicaya; investigation; meditation on and inquiry into; vibhāvana, clear perception"] Cf.806-10

4: *alqu-nï biltäči b[i]lgä biliglig* 一切智 (*yi qie zhi*) [SH 2b "Sarvajña; ... Buddha-wisdom, perfect knowledge, omniscience."] Cf.805-11.

5. *buyan ävi[r]ä birmäk* 迴向 (*hui xiang*) [SH 301a "The goal or direction of any discipline such as that of bodhisattva, Buddha, etc.; to devote one's merits to the salvation of others; works of supererogation"; 205a "Pariṇāmanā. ... ; transference (of merit)"]

7. *sï-lïγ iryapat-lïγ* 威儀 (*wei yi*) [SH 299b "Respect-inspiring deportment; dignity, i.e. in walking, standing, sitting, lying. "] : Skt. *īryā-patha* (or *iryā-patha*) [BHSD 116].

Uig. *iryapat* is clearly a loan word from Skt. *īryā-patha*. As we see in P. Zieme, *Vimalakīrti-nirdeśasūtra, Edition alttürkischer Übersetzungen nach Handschriftfragmenten von Berlin und Kyoto*, Berliner Turfantexte XX (Brepols 2000) note 0437, this Uigur loanword is used together with *tsi törö* (see note 0328, too). But on the present text, this Uigur loanword is used with *sï-lïγ*. Concerning an etymological explanation of this word *sï-lïγ*, I should like to agree with Prof. S. Tezcan's view, and to translate "noble". Cf. S. Tezcan, *Das uigurische Insadi-Sūtra*, Berliner Turfantexte III (Akademie Verlag Berlin,1974) note 964: *sïlïγ* "ehrenhaft, edel".

9. *köni öglüg* 正念 (*zheng nian*) [SH 193a "samyaksmṛti, right remembrance"]

4. 【?】 (?) U (*katakana*) **834** : 26.5 x 19.0 cm.

1: [ ] ( ) [ ]maq-lïγ
2: [kọngül-üg] t[uγuru]r ( ) -lar : alqu čïn
3: kirtü ordun yol-ta bar-lï yoq
4: -l[ï]γ titip öngi ötrülüp čïn kirtü
5: [tö]z[int]ä qolulamaq-qa kigürmäk-lig
6: kọngül-üg tuγurur-lar : bo titir bodistv
7: -lar-nïng üčünč tuγum tägingülük
8: aγïlïq-ï : qayu-nung aḍï bolur bodistv
9: -lar-nïng ärtingü täring qop süzük
10: [köngül] üzä üč öd-lärig
11: [tüzün yaltrïtdačï t]uγum tägingü[lük]

(1-2) [They arouse mind] of [.....]. (2-6) On the entirely true Middle Way, after renouncing both existence and non-existence and separating from those, they arouse their minds that let (others) enter into the contemplation of true nature. (6-8) This is called the bodhisattvas' third birth-achieving treasury. (8-)[If one says] "What is the name of the bodhisattvas' (fourth) birth-achieving [treasury which completely illuminates] the three periods with a very deep and thoroughly clean [mind ?", o holy sons, ...]

Chinese parallel = Taishō Tripiṭaka, Vol.10 p.778c3-6:

於一切儀中。起修菩薩種種功德心。於眞實中道。起捨離有無入眞實正觀心。是爲菩薩第三受生藏。云何名菩薩以深淨心普照三世受生藏。

In all dignity, they arouse their minds of performing the bodhisattvas' various virtues. On the true Middle Way, they arouse their minds of entering to right and real contemplation that is free from existence and non-existence. This is the bodhisattvas' third birth-achieving treasury.

What is the name of bodhisattvas' (fourth) birth-achieving treasury that completely illuminates three times with deeply clean mind ?.....

Notes:

0. On the label two Chinese characters seem to be written, but they are illegible because of cursive script.

3. *ordun yol* 中道 (*zhong dao*) [SH 111b "The 'mean' ... the idea of a realm of mind or spirit beyond the terminology of 有 or 無, substance or nothing,..."]: Skt. *Madhyamā pratipad.*

bar-lï yoq-l[ï] 有無 (*you wu*) [Cf. SH 214b "Bhāvābhāva, Existence or non-existence, being or non-being"].

Phraseology

alqu ạlp yorïγuluq ämgäklig yorïγ	一切難行諸苦行 805-5
alqu burxanlarïγ armamaql[ïγ] kọngül	不誑一切諸佛心 805-7
[alqu]nï biltäcï [...]	一切智 805-11
alqunï biltäči b[i]lgä biliglig tolu tükäl yol	一切智圓滿道 806-4
ärtingü täring qop süzük	深淨 834-9
bar-lï yoq-lï	有無 834-3
bïšrund[ur-] ögrät[in]dür-	修習 805-6
bodi kọngül	菩提心 807-5
buyan ävi[r]ä birmäk	迴向 806-5
čïn kirtü ordun yol	眞實中道 834-2
ïnča qltï	所謂 807-10
köni öglüg	正念 806-9
kọngül örit-	發…心 807-8; 起…心 805-4,-8
kọngülüg tuγur-	起…心 806-3,-7,-11; 834-6

qolulamaq adïrtlamaqlïγ kǫngül	觀察心 806-2, -10
sïlïγ iryapatlïγ arïγ süzük išlig kütüklüg	威儀清淨業 806-7
sözlämišintäkičä yorïγul[uq] kǫngül	如説而行心 805-3
täring[tä] täring [uluγ yrlï]qančučï [köngül]	深厚大悲心 807-11
tit- öngi ötrül-	捨離 834-4
tözgärü tükällig qïlmaq	普遍成就 807-6
[tö]zünlär oγlï-y-a	善男子 807-8
tuγum tägingülük aγïlïq	受生藏 807-3,-6; 834-7,-11
tükällig bolmaq	成就 806-6
uluγ qut [kü]süšlär	大誓願 805-9
uṣatï köṣät- saqla-	常守護 805-10
üzäliksiz köni tüz tuymaq bur[xan] qutï	阿耨多羅三藐三菩提 807-8

Abbreviations

BHSD = *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, by F. Edgerton (New Heaven 1953)
Ch. = Chinese
SH = A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, by W. E. Soothill – L. Hodous (Reprinted: Taipei 1975)
Skt. = Sanskrit

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 129-138

Gedanken zum alttürkischen Stabreim

Jens Peter Laut
(Freiburg)

Die 1993 verstorbene Altmeisterin der Turfan-Turkologie, ANNEMARIE VON GABAIN (4.7.1901 - 15.1.1993) wurde kurz vor ihrem Tod im Verlauf eines Interviews, das am 26. Dezember 1992 im Sender RIAS 1 (Berlin) ausgestrahlt worden ist, gefragt, ob sie denn auch alttürkische Handschriften katalogisiert habe. Ihre Antwort war kurz und eindeutig:

> „Das wurde mir immer wieder gesagt: 'Machen Sie 'nen Katalog!' Ich sagte: 'Ja, ja', und machte es **nicht**, denn das kostete furchtbar viel Zeit; da mußte man jedes Manuskriptchen interpretieren, und wenn ich hundert so kleine Fetzchen habe, bin ich noch nicht weit gekommen".[1]

Damit ist das mühselige Geschäft des Katalogisierens eigentlich auf den Punkt gebracht. Die Festschrift für PETER ZIEME ist jedoch eine willkommene Möglichkeit, zu zeigen, daß es - und PETER weiß das wohl am besten! - eigentlich bei jedem Aspekt der alttürkischen Forschung, und so auch bei der Katalogisierung, Lichtblicke gibt.[2]

Ich möchte auf eines meiner Ergebnisse der Katalogisierungs-Arbeit an der *Maitrisimit* hinweisen, das über den Text hinausgehende Bedeutung für die Turkologie haben könnte. Es geht um das Problem der alttürkischen Alliteration: Bleiben wir, mag es auch nicht ganz korrekt sein, bei der eingebürgerten Bezeichnung „Stabreim". PETER ZIEMEs überragende Verdienste um die Erforschung des uigurischen Stabreims brauchen hier nicht heraus-

1 LAUT 1994a, S. 371; LAUT 1994b, S. 9.

2 Bisher kann noch jeder der vorgelegten attü. Katalogbände für sich in Anspruch nehmen, weit über eine Bestandsaufnahme hinaus eigene, innovative Forschungsergebnisse zu präsentieren; vgl. EHLERS 1987, MAUE 1996, RASCHMANN 2000, WILKENS 2000a.

gestellt zu werden: Für bibliographische Angaben vgl. man sein Schriftenverzeichnis in dieser Festschrift. In ZIEMEs Hauptwerk zur atü. Dichtung *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang*[3] findet sich in mustergültiger Weise eine Synthese aller seiner Forschungen zum Thema: Beschäftigen soll uns heute die Frage der Chronologie des atü. Stabreims.

Es gibt, vereinfacht gesagt, zwei Haupttheorien zu dieser Chronologie[4]:

1. Der Stabreim ist bereits für die uigurische Frühzeit, d.h. ab dem 9.-10. Jahrhundert bezeugt, vor allem in manichäischen Texten (P. ZIEME). ZIEME plädiert für einen „inneren Ursprung der uig[urischen] Dichtungsformen"[5].
2. Der atü. Stabreim ist auf mongolischen, yüanzeitlichen Einfluß zurückzuführen (G. DOERFER).[6] Selbst wenn, so DOERFER, die manichäischen Texte aus dem 8.-11. Jahrhundert stammen sollten, könnten sie noch von der - unbekannten - mongolischen Literatur der Xiānbēi (2.-5.Jh.), der Tagbač (4.-6. Jh.) und der Qitan (10.-12.Jh.) beeinflußt worden sein.[7]

Meines Erachtens besteht, auch gegen DOERFERs Bedenken, kein Zweifel daran, daß eine Vielzahl von manichäischen Texten, die Stabreim aufweisen, *vormongolisch* sind, d.h. *vor das 13. Jhdt.* zu datieren sind: Hier möchte ich ZIEME uneingeschränkt folgen. Jüngstes Beispiel ist ein von JENS WILKENS ediertes Fragment[8], in dem ZIEME Alliteration entdeckt hat.[9] Hier einige Auszüge[10]:

---

3 ZIEME 1991.

4 Ich beziehe mich hier nur auf ZIEME 1991 sowie DOERFER 1993 und 1996; in beiden Werken wird ausführlich auf weitere Ansichten zum türkischen Stabreim eingegangen.

5 ZIEME 1991, 29.

6 Es ist nicht ausgeschlossen, daß ich DOERFERs komplizierte Argumentationsstränge, die hier nicht im einzelnen nachvollzogen werden können, nicht immer richtig verstehe: Die Möglichkeit einer Herkunft des türkischen Stabreims aus dem Mongolischen scheint er jedoch als wesentlich plausibler anzusehen als die Entstehung des Stabreims „in einem Teilgebiet der Turcia" (DOERFER 1996, 82).

7 Vgl. DOERFER 1996, 82 f.

8 WILKENS 2000b.

9 Freundliche Mitteilung von P. ZIEME (Februar 2001); J. WILKENS verdanke ich die Zusendung der ZIEMEschen Lesungen.

10 Ich gebe eine normalisierte Transkription ohne Angaben von kleineren Lücken.

Z. 8-12 recto:

ay t(ä)ŋri ortosınta enipän
arılayu ölmiš [ ] täŋrim

üstüntän enip ölmiš üzütüg
ölmäkdä tirgürmiš täŋrim

Z. 1-11 verso:

tugın kövrügin kötürüpän
tokuz oguz ordusınta **tu**rgurmıš täŋrim
wažudwad nomkutın yarıklanıp enipän
ulug ögüz ortosınta ölmiš täŋrim

beš burhan bilgä biligin entürüpän
bizägün yazı ortosınta bälgürmiš täŋrim

Ich gebe gerne zu, daß erst eine detaillierte Untersuchung der atü. Paläographie wirkliche, oder wenigstens mehr, Sicherheit bei der Datierung der Texte geben wird. Im vorliegenden Fall haben wir es jedoch ohne Zweifel mit einem altertümlichen Duktus zu tun, der in yüanzeitlichen atü. Hss. nicht vorkommt.[11] Das eben zitierte, m.E. vormongolische Fragment, das von DOERFER übrigens nicht datiert wird[12], läßt eine ausgefeilte Alliterationstechnik erkennen, die deutlich zeigt, daß die Uiguren, zumindest die *manichäischen* Uiguren, mit dieser Technik bereits in sehr früher Zeit (8.-11. Jhdt.) sehr gut vertraut waren.

Die buddhistische Stabreimdichtung, dies ist allgemein bekannt, und hier hat DOERFER natürlich recht, ist zum größten Teil aus der Mongolenzeit bezeugt. ZIEME hat jedoch bereits darauf hingewiesen, daß ein Kolophon der

11 Vgl. ZIEME 1991, S. 23: „Paläographische Gesichtspunkte unterstützen die These, daß auch die in uig[urischer] Schrift geschriebenen man[ichäisch]-tü[rkischen] Dichtungen, für die sich keine exakten Daten geben lassen, in die 1. Periode, d.h. 9.-10. J[ahr]h[undert], gehören".

12 Vgl. DOERFER 1993, S. 246: „M III 24 A[lters-]S[tufe] ?". - Zu DOERFERs Werk vgl. die Rezension ZIEME 1994.

Hami-Handschrift der *Maitrisimit*, die aus dem Jahr **1067** stammen dürfte[13], Stabreim aufweist.[14] Interessanterweise handelt es sich um einen *Stifterkolophon*, also keinen religiös-dogmatischen Bestandteil des Textes. Nach unserem bisherigen Kenntnisstand gibt es in der gesamten *Maitrisimit*, und auch in den Passagen, die ausdrücklich als *śloka* („Vers") bezeichnet werden[15], keinen Stabreim. Wohl aber im erwähnten Kolophon, und dies weist darauf hin, daß das Stabreim-Prinzip auf „volksdichterische Elemente" zurückgeht, die ihren Eingang sukzessive in die religiöse Kunstdichtung gefunden haben[16].

ZIEME hat seinerzeit nur den Kolophon der Einleitung der Hami-Handschrift berücksichtigt, doch konnte ich während der Katalogisierungsarbeiten durch Zusammenfügung dreier Fragmente einen Paralleltext in der Säŋimer Hs. rekonstruieren (**s. Abb. 1**). Wir wissen nun, daß sich der gleiche Kolophon, natürlich abgesehen von den variierenden Stifternamen, auch in der Säŋimer Handschrift der *Maitrisimit* findet, d.h. ein identischer Stifterkolophon diente für die verschiedenen *Maitrisimit*-Hss. als Vorlage. A. VON GABAIN[17] und Ş. TEKİN[18] waren noch der Überzeugung, daß es sich bei dem (stark zerstörten) Kolophon um den des 1. Kapitels der Säŋimer Hs. handelt und hatten zudem die betreffende Tafel 118 falsch zusammengesetzt[19]. Heute wissen wir, daß es sich um Blatt 14, das Endblatt der „Einleitung" (*yükünč*) handelt. Ich gebe im folgenden die Transkription der uns hier interessierenden Vorderseite der Fragmente U 3807, U 3803 und U 3615b (= Taf. 118 unten).

13 Dieser auf J. HAMILTON zurückgehenden Einschätzung hat sich auch DOERFER angeschlossen; vgl. DOERFER 1993, S. 69, 73. In seiner Bibliographie wird der Hami-Handschrift der *Maitrisimit* die Altersstufe „2bM" verliehen (op.cit., S. 246-247), d.h. 1040-1170, manichäisch beeinflußt.

14 Zieme 1991, S. 292-293.

15 Vgl. ZIEME 1991, S. 65-67 und LAUT 1992, Sp. 8, Anm. 12.

16 Vgl. ZIEME 1991, S. 28-29.

17 GABAIN 1957, S. 34; GABAIN 1961, S. 27.

18 TEKİN 1980, S. 52-53.

19 Vgl. hierzu LAUT 1986, S. 20-21.

Text:[20]

Vorderseite (Z. 2-16 ~ MaitrHami Yükünč, 12 v. 20-30)[21]:

1 ...]////[... **U 3807 r. 1**
2 [aryačandre ača]*ri* ulatı *b*[ahšı]-
3 [lar kutıŋa yinč]*ürü* yükünür m(ä)n
4 [inčip yemä üč är]*dini*kä kertgünč
5 [köŋüllüg • Yi]*d*läk 'R"L[Boz]
6 [Bay Tiräk(?) bi]*r*lä • nomčı bahš[ı]- **U 3803 r. 1/U 3807 r. 6/Taf. 118 r. 1**
7 [lard]*a*(?) • no]*m*lug *sav*[22]
8 [ešidü täg]inip • inčä sakınč*ım*

9 boltı alp **bul**guluk [ki]*ši* [ät'öz]*in* 10 **bul**tum : **U 3803 r. 4/Taf. 118 r. 4**
alpta alp *sokuš*guluk üč 11 ärdni *b*[i]rlä *sokuš*tum
amtı **yana** 12 bükün *bar* **yaran** *yok*
*bä*ksi[z] 13 **mäŋ**üsüz ät'özüg *bäkčä* ***m***[äŋü]-
14 [čä] sakınıp **ärtär** barır *al*[kınur] 15 [äd] tavar-ag
ürlüg*lü*[gčä sakınıp] 16 [**ü**]zütlüg a*žu*[nlug]
17 kılu umasar [ ]
18 ökün*č*lüg *b*[ol-(?)]
19 y(e)mä ken k*ä*[ligmä]
20 *t(ä)ŋri* t(ä)ŋrisi maytr[i burhan tut]-
21 [u]z*up* agar-lag 'W[ ]K'YYN

22 [t]ep bo maytri-[si]m[i]*t atl*[ıg] nom *bit*ig-
23 *ig* bitigäli könül turgurd*um* ol
24 ugurka ičim(i)z Sintar Šäli-kä
25 bitigäli aydım(ı)z bašlap *berip*

---

20 Die Transkription/Transliteration folgt den Regeln der atü. Katalogisierung (vgl. RASCHMANN 2000, 55). Mit • wird das Schnürloch angedeutet. Wegen des Stabreims werden die Zeilen 9-16 gesondert ausgeworfen, und hier sind alliterierende Bestandteile **fett** bzw. unterstrichen.

21 Text und Übersetzung in GENG/KLIMKEIT 1988, S. 52-55. Der Text differiert z.T. wegen der verschiedenen Stifternamen der Handschriften.

22 Auf Tafel 118 (s. GABAIN 1961; TEKIN 1980, S. 52, Z. 5-6) ist am Beginn dieser und der folgenden Zeile ein zweizeiliges Bruchstück angefügt, das nicht an diese Stelle und wohl auch nicht zum Blatt gehört.

26 tep : bo buyan ädgü kılınč küčintä
27 üstünki äzrua hormuzta tört
28 m(a)harač t(ä)ŋri-lär višnu mahašv(a)re
29 sa*kan*ḍakumare kutlug kočo uluš kutı
30 [wahš]*eki* asilome *širilo*me-da **Taf. 118 r. 25**

Übersetzung:[23]

1-3 „... Ich verneige mich [ergebe]nst [vor der Würde des Ācā]rya [Āryacandra und der der anderen L[ehrer]. 4-9 [Nun aber] hatte ich, die [Yi]dläk, [mit] gläubigem [Herzen] an das [Trira]tna, [zusam]men mit [Boz Bay Tiräk(?)], als ich [von] den Predigern und Meiste[rn] die [Dha]rma-Worte [gehört] hatte, folgenden Gedanken:

9-16
'Einen schwer zu **er**langenden [Me]nschen[körper] habe ich **er**langt,
mit dem äußerst schwer **zu**sammenzutreffenden Triratna bin ich **zu**sammengetroffen,
(aber) wiederum habe ich jetzt den **un**steten, **un**beständigen Körper, der heute da und morgen weg ist, als dauernd und b[eständig] angesehen,
das **ver**gehende und **ver**[schwindende Hab] und Gut habe ich als dauer[haft angesehen],
das Se[in] der [Se]ele ... "

17-21[24] wenn man nicht tun kann ... bereuend geworden ... (mich?) dem Göttergott der Zu[kunft, Buddha] Maitreya ... anvertrauend, möchte ich Ehrfurcht (bezeugen?)'[25]

22-30 und habe mich deshalb entschlossen, dieses Dharma-Buch nam[ens] *Maitri[si]m[i]t* abzuschreiben. Deshalb haben wir, (Boz Bay Tiräk und ich)

---

23 Drei Punkte weisen auf unbestimmten Textverlust hin und mit [ ] werden Zerstörungen gekennzeichnet. In ( ) stehen Ergänzungen zum besseren Verständnis des Texts. Um den Stabreim auch in der Übersetzung zu visualisieren, sind betreffende Wortanfänge **fett** gedruckt.

24 Die Zeilen 17-21 sind wahrscheinlich auch alliterierend; die Zerstörungen lassen eine Rekonstruktion leider nicht mehr zu.

25 Bei [ ]K'YYN in Z. 21 dürfte es sich um den Rest eines Optativs der 1. Pers. Sing. handeln.

unseren älteren Bruder Sintar Šäli mit den Worten 'Fang gleich an!' veranlaßt, (den Text) abzuschreiben. Kraft dieser verdienstlichen guten Tat (hoffen wir, im) obigen (Himmel, wo sich) Brahmā, Indra, die Caturmahārājika-Götter, Viṣṇu, Maheśvara, Skandhakumāra, der Schutzgeist des gesegneten Kočo-Reiches, Asiloman, Śriloman (und andere göttliche Wesen aufhalten, wiedergeboren zu werden?)".

Bei der Säŋimer Abschrift der *Maitrisimit* handelt es sich um eine sehr frühe Handschrift, wahrscheinlich in das 9./10. Jahrhundert zu setzen, in jedem Fall aber vormongolisch.[26] DOERFER verleiht zwar der „Urschrift des Werkes" seine Altersstufe 2a, d.h. **980-1120**[27], der Säŋimer Abschrift des Textes hingegen die Stufe 4, d.h. **1250-1369**[28]. Gerade im Vergleich mit dem Hami-Manuskript kann ich dieser Datierung nicht folgen, sondern sehe in dem oben beschriebenen alliterierenden Kolophon den *bislang frühesten Stabreimbeleg in einem buddhistischen Text*: „Es gibt also gute Gründe, den Stabreim - ohne dabei einer gemeintürkischen These seiner Genese das Wort zu reden - als eines der ältesten Merkmale der atü./uig. Dichtung vermuten zu dürfen".[29] Ob dabei protomongolischer Einfluß oder sonstige Außeneinwirkung vorliegt, ist beim gegenwärtigen Kenntnisstand nicht zu entscheiden: Sicher ist jedoch nicht zuletzt durch unseren Kolophon, daß die türkische Alliteration nicht erst in klassisch-mongolischer Zeit, also seit dem 13. Jahrhundert, angewendet worden ist. Ein gewisses Rätsel bleibt die Tatsache, warum gerade der Manichäismus und nicht der Buddhismus bereits in sehr früher Zeit das volkstümliche Stabreimprinzip in seine religiöse Kunstdichtung integriert hat. Vielleicht ist dies einfach damit zu erklären, daß bisher relativ wenig Texte des frühen türkischen Buddhismus ans Tageslicht gelangt sind.

---

26 Vgl. LAUT 1986, S. 59-62. Auch M. ERDAL stellt das Säŋimer Ms. in seine frühe „Group II" (vgl. ERDAL 1979, S. 166-167), wenngleich seinerzeit nur in Kenntnis der „verlorenen Fragmente" aus GABAIN 1961.

27 Vgl. DOERFER 1993, S. 196.

28 Vgl. DOERFER 1993, S. 38-40. Unter der Sigle „Mait VII" faßt er die „verlorenen Fragmente" in GABAIN 1961 zusammen und gibt ihnen die Altersstufen 2-4 (DOERFER 1993, S. 247), wohl deswegen, weil sich auch zwei Fragmente aus Murtuk (GABAIN 1961, S. 75-78, S. 83-85) darunter befinden. Merkwürdigerweise sind die Reste der Murtuker Hs., der sicherlich ältesten des Textes, ansonsten bei DOERFER nicht berücksichtigt. Zur Murtuker Hs. vgl. LAUT 1986, S. 46-48, und LAUT 2001.

29 LAUT 1992, Sp. 7.

Wir können m.E. mit Sicherheit davon ausgehen, daß es wesentlich mehr Abschriften der *Maitrisimit* gegeben hat, als die uns bekannten. Verglichen mit den Dutzenden von Abschriften des *Goldglanz-Sūtra*[30] wirkt die Zahl von lediglich drei Handschriften der *Maitrisimit* befremdlich. In jüngster Zeit hat jedoch P. ZIEME eine weitere Abschrift der *Maitrisimit* aus den Funden der Ōtani-Expedition entdeckt, leider nur *ein* Blatt aus dem 26. Kapitel[31]. Des weiteren habe ich vermutet, daß es eine *Maitrisimit*-Abschrift gegeben haben muß, die den sechszeiligen Mss. des *Goldglanz-Sūtra* ähnlich war: Nur so lassen sich bestimmte Fehler beim Abschreiben in die ca. 30zeilige Hami-Handschrift des Textes erklären.[32]

Abschließend: Wie, wann und warum der Stabreim bei den Türken Zentralasiens Fuß gefaßt hat und produktiv geworden ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Der oben behandelte alliterierende Kolophon der Säŋimer Handschrift der *Maitrisimit* zeigt jedoch deutlich eine frühe, dezidiert voryüanzeitliche türkische Kenntnis und Verwendung des Stabreims. Es bleibt zu hoffen, daß sich noch mehr frühbuddhistische, präklassische Belege für den türkischen Stabreim finden werden, *inşatäŋri* im Rahmen der Katalogisierung der alttürkischen Handschriften.

30 Vgl. RASCHMANN 2000.
31 Vgl. ZIEME 2000.
32 Vgl. LAUT 1996.

Bibliographie

DOERFER, GERHARD

1991 *Bemerkungen zur chronologischen Klassifikation des älteren Türkischen.* In: AoF 18, 170-186.

1993 *Versuch einer linguistischen Datierung älterer osttürkischer Texte.* Wiesbaden. (Turcologica. 14.)

1996 *Formen der älteren türkischen Lyrik.* Szeged. (studia uralo-altaica. 37.)

EHLERS, GERHARD

1987 *Alttürkische Handschriften.* Teil 2. *Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā.* Depositum der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin). Beschrieben von GERHARD EHLERS. Stuttgart. (VOHD. 13, 10.)

ERDAL, MARCEL

1979 *The Chronological Classification of Old Turkish Texts.* In: CAJ 23, 151-175.

GABAIN, ANNEMARIE VON

1957 *Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule.* [I]. In Faksimile hrsg. v. A. VON GABAIN. Mit einer Einleitung [in Beiheft I] von HELMUTH SCHEEL. Wiesbaden.

1961 *Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule.* II. In Faksimile hrsg. v. A. VON GABAIN mit einem Geleitwort [in Beiheft II] von RICHARD HARTMANN. Berlin [DDR].

GENG SHIMIN/HANS-JOACHIM KLIMKEIT

1988 *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit.* In Zusammenarbeit mit HELMUT EIMER und JENS PETER LAUT hrsg., übersetzt und kommentiert. 1. Text, Übersetzung und Kommentar. 2. Faksimiles und Indices. Wiesbaden. (AF. 103.)

LAUT, JENS PETER

1986 *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler.* Wiesbaden. (VdSUA. 21.)

1992 *Ein Handbuch der alttürkischen Dichtung.* In: OLZ 87, Sp. 5-13.

1994a *Annemarie von Gabain 1901 - 1993.* In: Finnisch-Ugrische Forschungen 52, S. 367-374.

1994b *Annemarie von Gabain (4.7.1901 - 15.1.1993).* In: Türk Dilleri Araştırmaları 4, S. 5-10.

1996 *Höllische Fehler.* In: MICHAEL HAHN/JENS-UWE HARTMANN/ ROLAND STEINER (edd.): *Suhṛllekhāḥ.* Festgabe für HELMUT EIMER. Swisttal-Odendorf 1996, S. 121-136. (Indica et Tibetica. 28.)

2001 *Die 'begangenen' und 'angehäuften' Sünden.* Ein nur scheinbar verlorenes Fragment der Murtuker Handschrift der alttürkischen *Maitrisimit.* In: W. KLEIN (ed.): *Kulturaustausch und Synkretismus.* Studien zur Religionsbegegnung in Asien zum Gedenken an HANS-JOACHIM KLIMKEIT. (Im Druck)

MAUE, DIETER

1996 *Alttürkische Handschriften.* Teil 1. *Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift.* Beschrieben und hrsg. von DIETER MAUE. Stuttgart. (VOHD. 13, 9.)

RASCHMANN, SIMONE-CHRISTIANE

2000 *Alttürkische Handschriften.* Teil 5. *Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras.* Teil 1: *Vorworte und erstes bis drittes Buch.* Beschrieben von SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN. Stuttgart. (VOHD. 13, 13.)

TEKİN, ŞİNASİ

1980 *Maitrisimit nom bitig.* Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule. 1. *Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen.* 2. *Analytischer und rückläufiger Index.* Berlin. (AdW der DDR. ZI AGA. SGKAO. BT. 9.)

WILKENS, JENS

2000a *Alttürkische Handschriften.* Teil 8. *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung.* Beschrieben von JENS WILKENS. Stuttgart. (VOHD. 13, 16.)

2000b *Ein manichäisch-türkischer Hymnus auf den Licht-Nous.* In: UAJb N.F. 16 (1999:2000), 217-231.

ZIEME, PETER

1991 *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang.* Studien zur alttürkischen Dichtung. Budapest. (BOH. 33.)

1994 [Rezension zu:] DOERFER 1993. In: OLZ 89, Sp. 570-574.

2000 *Fragments of the Old Turkic* Maitrisimit nom bitig *in the Otani Collection.* In: SIAL 15, 123-134.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 139-152

Ein weiteres sanskrit-uigurisches Fragment zu Mātṛceṭas *Varṇārhavarṇa*

Dieter Maue
(Gießen)

I Einleitung
II Beschreibung der Handschrift
III Transliteration
IV Bearbeitung und Kommentar
V Glossare
1. Sanskrit - Uigurisch
2. Uigurisch - Sanskrit

I

Es war schon an anderer Stelle[1] Gelegenheit, die reichhaltigen uigurischen Brāhmī-Materialien herauszustellen, die durch die kriegsbedingte Zersplitterung zum Ostberliner Teil der Turfanfunde gekommen sind. Hierzu gehört ein Konvolut aus drei gemeinsam verglasten Fragmenten, das die alte Sekundärsignatur TM 308 erhalten hat, später, weil irrtümlich für tocharisch gehalten, mit Toch.403 ausgezeichnet wurde und schließlich, als uigurisch erkannt, Anfang der 90-er Jahre die Bezeichnung U 5212 erhielt. Die beiden kleineren Fragmente U 5212a und b sind medizinischen Inhalts. In dem größeren Fragment, U 5212c, konnte ich im Frühjahr 1994 einen Abschnitt aus Mātṛceṭas Varṇārhavarṇa (künftig: VAV) erkennen. Doch hat die Identifizierung ihre Vorgeschichte. Ein ebenfalls zum VAV gehöriges Blatt war -

1 D. Maue: *Zu den uigurischen und iranischen Brāhmī-Handschriften der Berliner Turfanfunde*. In: Ronald E. Emmerick et al.: *Turfan,Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung ... in Berlin (9.-12.12.1994)*. Berlin 1996. S.211 ff.

allerdings unerkannt - schon durch Annemarie von Gabain publiziert worden.[2] J.-U. Hartmann, dem Editor[3] und eo ipso intimen Kenner des VAV, blieb es vorbehalten, die Herkunft des Texts zu bestimmen. Danach lohnte es, die nunmehr sehr viel besser verständliche Bilingue noch einmal zu bearbeiten.[4] Und so war der Weg geebnet für die Zuordnung von U 5212c.

II

Das Fragment U 5212c besteht aus dickem Papier mit hammerschlagähnlicher Oberfläche, ist von mittelbrauner Farbe und verschmutzt. An den Rißstellen fasert es leicht aus. Gegen Licht zeigt sich unregelmäßige Struktur. Die Höhe beträgt 10,5cm, die Breite 10,4cm. Die Brāhmī des Typus u nach Sander[5] ist beidseitig mit der Rohrfeder aufgetragen und auf der Rückseite teilweise stark abgerieben. Die Schrift ist so aufgebracht, daß das Blatt beim Lesen über den oberen/unteren Rand gewendet werden muß und nicht von rechts nach links. Hiernach ist die früher geäußerte Vermutung[6],

---

2 Es ist der Text N in A.v.G: *Türkische Turfan-Texte VIII.*Berlin 1954. (Abh. d. Dtsch. Ak. d. Wiss. zu Berlin. Kl. Spr., Lit. u. Kunst;1952,7.). Die Bilingue wird im weiteren zitiert als AtüH I 17, d.i. Nr. 17 in D.Maue: *Alttürkische Handschriften. Teil 1: Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift. Beschr. u. hersg. v. D.M.* Stuttgart 1996.(Verz.d.or.Handschr.i.D.;13,9.)

3 Jens-Uwe Hartmann: *Das Varṇārhavarṇastotra des Mātṛceṭa, hersg. u. übers. v. J.-U.H.* Göttingen 1987.(Sanskrittexte aus den Turfanfunden XII.= Abh.d. Akad. d. Wiss. i. Göttingen. Phil.-hist.Kl., 3.F.;160.). Im weiteren: VAV(UH).

4 J.-U.Hartmann u.D.Maue: *Neue Spuren von Mātṛceṭas Varṇārhavarṇa.* In: *ZDMG* 141,1991,69-82. Im weiteren: Hartmann u. Maue [1991] - Dort sind etliche, vornehmlich drucktechnische Versehen zu korrigieren: In der Transliteration auf S.74 sind ab Z.3 sämtliche Gammas in Fettdruck durch solche in Magerdruck zu ersetzen, umgekehrt am Ende von Z.8. In Z.3 Mitte l. Ī (langes silbisches l) statt ļ, Z.10 Mitte l. ri γi statt riγ i, Z.12 l. slu γta statt sluγ ta und rtlyo-γ ta statt rtlyo γta, Z.13 Mitte l. tya γi statt tyaγ i. Auf S.75 in Str.18d l. kadašları[ŋ]ı[z]. S.76 Mitte ist in der metrischen Leerform des Pāda c vor den beiden Längen eine Kürze einzufügen. S.79 Str.22b l. [sizin nomunu(14)zt]ın öŋi. - Die sekundäre Vokalassimilierung, z.B. *köŋöl* für *köŋül*, betrachte ich [D.M.] inzwischen als erhaltenswertes Merkmal der Handschrift und würde nicht mehr normalisieren. Auch im Falle von *yalŋok* (Str.22b) verdient der handschriftliche u-Vokal Beachtung.

5 Lore Sander: *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung.* Wiesbaden 1968. (Verz.d.or.Handschr.i.D.Suppl.;8.) S.182 f. mit Tafeln 29 ff.

6 Hartmann u. Maue [1991] 73.

das MS habe die Form eines vertikal zur Schriftrichtung gehefteten Buches gehabt, kaum noch haltbar. Zumindest wäre für diesen Fall die Benutzung wenig komfortabel gewesen.

Mehrere äußere Merkmale: die Form der großen Beschädigung am rechten Rand, den mittleren Zeilenabstand, die mittlere Zeichendichte, (morpho)graphematische Eigenheiten[7], sogar den Duktus[8] teilt U 5212c mit AtüH I 17. Darum sind trotz geringfügiger Differenzen[9] beide Blätter nicht nur derselben Handschrift[10], sondern auch demselben Schreiber zuzurechnen.

Die seinerzeit offen gebliebene Bestimmung des Formats[11] kann nun mit ziemlicher Sicherheit zugunsten des quadratischen Zuschnitts vorgenommen werden. Es fehlt zwischen Vorder- und Rückseite eine Strophe, vielleicht zusätzlich eine Überschrift für das neue Kapitel Prabhūtastava „Preis der großen (Zunge)". Das entspricht in unserer Handschrift dem Umfang von drei bis vier Zeilen. Wie sich diese auf recto und verso verteilen, ist zu fragen. Hier nun kommt die gleichartige Fragmentierung an der rechten Blattseite ins Spiel, die die relative Lage der Blätter zueinander recht genau festlegt. Die einzig mögliche Situation[12] ist in der beigegebenen Zeichnung dargestellt.

---

7 Gutturalschreibungen nach modifiziertem Muster I (vgl.D. Maue: *Vorläufige Bemerkungen zu den Gutturalgraphen in der alttürkischen Brāhmī.* In: *UAJB* NF 4,1985,90-96.), Nichtunterscheidung von /z/ und /s/ außer bei *üzä* (in AtüH I 17 allerdings nicht belegt), Vorliebe für das palatale ‚ñ' zur Darstellung des dentalen Nasals, Schreibung von anlautendem /b/ durch ‚p' und Verwendung von Formen mit sekundärer Vokalharmonie *köŋöl* vs. *köŋül.*

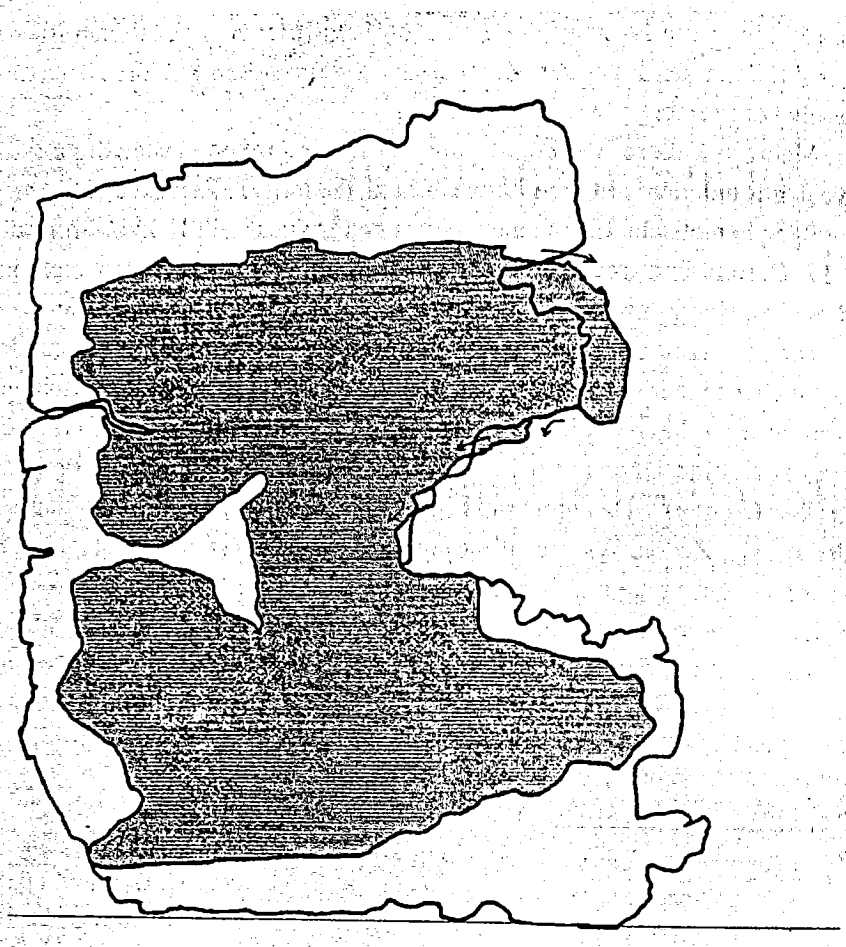
8 Formen des ‚r', ‚ā' und besonders des ‚q' mit einem rechts an der Hasta angesetzten und nicht durchgezogenen diakritischen Strich.

9 Nur AtüH I 17 hat ‚ä' für [i] oder [ı]. Die Hasta des ‚l' ist in AtüH I 17 ziemlich gerade, auf vorliegendem Blatt meist deutlich nach links gebogen.

10 Daß AtüH I 17 nur einseitig mit Brāhmī versehen ist, während die andere Seite einen Texts in uigurischer Schrift trägt, spricht natürlich nicht gegen die Zusammengehörigkeit, sondern ist natürliche Folge des Umstands, daß für die Handschrift bereits einseitig beschriebenes Papier wiederverwendet wurde. Auf U5212c war nur so wenig ältere Beschriftung vorhanden - erhalten ist ein isoliertes Wort - , daß man beide Seiten ausnützen konnte.

11 Hartmann u. Maue [1991] 73: „quadratisch oder hochformatig".

12 Die Alternative ist zu eliminieren. Denn läge U 5212c mit recto nach oben, müßte der Text der Rückseite direkt an die Vorderseite anschließen, was aber nicht der Fall ist.



U 5212c verso (grau) auf AtüHs I 17

Wenn AtüH I 17 nicht mehr als 14 Zeilen[13] enthielt, gab es auf U 5212c noch Platz für je etwa drei Zeilen am Ende der Vorderseite und am Anfang der Rückseite. Das ist für die Aufnahme des verlorenen Texts ausreichend, ja so viel mehr als benötigt, daß es gut vorstellbar ist, daß die Vorderseite nach dem Kolophon leer geblieben ist und das neue Kapitel mit der neuen Seite begonnen hat. Wie dem auch sei, nach Ausweis des Textbestands auf U

13 So viele waren noch vorhanden, als die Umschrift für TT VIII angefertigt wurde; heute sind die Reste der ersten Zeile verloren; vgl.Hartmann u. Maue [1991] 73.

5212c muß und wird AtüH I 17 nicht mehr als 14 Textzeilen gehabt haben. Das führt - unter Hinzurechnung von schmalen Rändern - zu einem Format von ca. 16cm x 16cm.

Schließlich ist es durch den neuen Fund nun sehr wahrscheinlich geworden, daß die Handschrift die gesamte Übertragung des VAV enthielt.[14] Ihr Umfang ist dann auf 80 bis 90 Seiten zu kalkulieren. Erhalten sind auf unserem Blattfragment aus VAV X 32 - XI 5 zusammen mit der uigurischen Übersetzung des vollständigen Texts auch ein oder zwei Akṣaras vom Anfang jeden Pādas des Sanskrit-Originals.[15] Zwischen AtüH I 17 und U 5212c sind etwa 7 bis 8 Seiten verloren.

III

recto

1 [...] ...[16] [ ]lu x [+] [ ]l[ ] x x [...]
2 [...] sy*u* rtyu lm*i*-ṣ̲ ymyā eya r*i*-p̲ | *sv*[+ +] [ ]γ[ ] [...]
3 [...] [ ]y[ ] ki s*p*ya lkyu lyu γp*o* l̄ma-q *qa* yā qiṃ pā ri rtya γya ryu-r̲ [...]
4 [...] x k[ ]ṃ la ri ṅi sñi-ṅ jo hi yā li ñi uyu ż*y*ā | 32 x x [...]
5 [...] + ye γyu styuṃ *k*i x tyo *s*l*yo* γñyo-ṅ [...]
6 [...] x [+] myu zyā syu syu [...]
7 [...] x rmyaṃ | 33 *a* syu syu lkyu lyu klya x [...]
8 [...] + ky*o* rky*o* l[ ]o ktya[17] | tva | si sñi tya pi *ry*[ ]-k̲ ty[ ] ty[ ] [...]
9 [...] xā rx[ ]-r̲ | dhi | aya[18] ((*a*ya)) -*ñc* e[19] re tmi śpo lsoṃ tya γlyu-k̲ qā *y*[...]
10 [...] ...[20] de śa | eya tyo *s*i ñi-ṅ + [...]

---

14 Vorsichtiger noch Hartmann u. Maue [1991] 70 m.Anm.4.
15 Zu dieser speziellen Form des Exzerpierens vgl. Hartmann u. Maue [1991] 71.
16 Spuren von 3 bis 4 Akṣaras.
17 Dieses Akṣara hat jemand mit dünnem Federstrich zur Hälfte eingekreist,vielleicht, um es gegen ein aus der folgenden Zeile weit nach oben gezogenes ‚o' abzugrenzen.
18 Ursprünglich ‚oya'; die Änderung wird durch das daruntergeschriebene ‚aya' beglaubigt.
19 Nachträglich geändert in ‚eya'; diese Änderung, die wohl dem vorausgehenden ‚oya' gelten sollte, ist wieder rückgängig gemacht.
20 Unleserliche Spuren von 4-5 Akṣaras.

verso[21]

4 [...] x + sy[ ]-r ka | ki m*ri l*[ ] ṅi sñi ñya ṅā + [...]
5 [...] *ño mo ṅo sño* ṅśā si ñi ṅi sñi ṅmu ñu-ṅ | ye | + [...]
6 [...] + + xyu sā w*li* γya rdhni lyā ri-γ tu hu rtā ji *2* [...]
7 [...] rñi ṅā ra si n[ ] | + | *ā* rtu q[ ] q[ ] + [...]
8 [...] *syo* ñyo xo [+] x q[ ] cc̄ hla *ri* [ ]i [...]
9 [...] mt[ ] *eya* x [+ +] x p*u* l[ ]i *śxo* x [...]
10 [...] xyu ...[22] stiṃ | sa | a lqu + x [...]
11 [...] x *jñ̄i* q[ ] ...[23] γ[ ] | ā su ti xi ḥā tya-[ ] [...]
12 [...] ...[24] *r*[ ] *k*[ ] xi ti tk[ ] li ryu x[ ] [...]

IV

recto

32

a supraticchannam api sa*t* (2)[...]z *ürtülmiš* ymä ärip
b *sva*kośā*m*barasaṃvaraiḥ [...]
c prākāśyam upayāt̄iva (3)[...] [bä]kiz *b*älgülüg bolmak*ka* yakın barır täg ärür
d śeṣalakṣaṇasaṃpadā (4)[... la]k[ša]nl[a]rıŋızınıŋ čogı yalını üzä

(a) Indem [Ih]r [Mannesmerkmal] zwar [gut] bedeckt ist [(b) durch die eigene Hülle, das Gewand und die Selbstbeherrschung], (c) kommt es gewissermaßen zur Sichtbar$_2$-keit (d) durch den Glanz$_2$ Ihrer [übrigen] Lakṣaṇas.

a) [...]z ist wohl der Rest von *är bälgüŋüz* „Ihr Mannesmerkmal“[25], das skt.

21 Es wird angenommen, daß 3 Zeilen verloren gegangen sind; vgl.o. Abschn.II.
22 Ca. 4 Akṣaras sind abgerieben.
23 Ca. 5 Akṣaras sind abgerieben.
24 Ca. 5 Akṣaras sind abgerieben.
25 Konjiziert nach AtüH I 6 [r.Anm. 2] (= TT VIII G), wo folgendermaßen zu lesen und zu verstehen ist: (skt.) *kośogato* (uig.) *kınta barmıš är bälgülüg* „dessen

tad „dieses" expliziert.
b) Zur Bildung von Nomina abstracta durch *bolmak* vgl. Maue u. Hartmann [1991] 75 zu Str.18b.
d) Skt. *saṃpad* „Vollendung" erhält von dem uig. Übersetzer eine Wendung ins Konkrete, die dem Skt. auch nicht ganz fremd ist.

33

a tad varāṅgaṃ varāṅgasya	(5)[...] yeg üstünki [ä]t'özlögnöŋ
b śirasāvanatas tava	[...]
c manasābhiprasannena	(6)[...]m üzä süzü[lmiš ...]
d vacasā cāpi pūjaye	(7)[... yükünü]r män

(d) Ich [vereh]re [(b) mit dem Haupt verneigt,] (c) mit [meine]m gläubigen [Herzen (d) und auch mit der Rede (a) dieses beste Glied (b) von Ihnen,] (a) dessen Körper der beste$_2$ ist.

a) Im ersten Pāda spielt der Dichter mit der doppelten Bedeutung des Kompositums *varāṅga*; zunächst ist es Mahāpuruṣa-Kompositum (Typ: Großkönig) „bester Körperteil", danach Bahuvrīhi-Kompositum (Typ: Rotkäppchen) „der, dessen Körperteile die besten sind". Die uigurische Wiedergabe des ersten Kompositums ist zwar nicht erhalten, muß aber aus Sachgründen *yeg üstünki bölök* o.ä. gelautet haben; im zweiten Kompositum faßt der Übersetzer *aŋga* als „Körper", was möglich ist, aber die innere - und im Uigurischen auch die äußere - Parallelität zerstört.
c) [...]m dürfte zu [köŋlö]m zu ergänzen sein. Die metaphorische Bedeutung von *süzül-* „gläubig sein" (neben wörtl. „gereinigt werden") schon früher erkannt worden.[26] Die Bedeutungseweiterung steht unter dem Einfluß von

---

Mannesmerkmal in eine Hülle gegangen ist". - Eine dem Uig. entsprechende Bezeichnung des membrum virile liegt vor in tib. *pho mćhan*; mongol. *ärä'in bälgä* ist aus dem Uigurischen adaptiert.

26 Vgl.Marcel Erdal: *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon.* 2 Bde. [fortlaufend paginiert]. Wiesbaden 1991.S. 244; Jens Peter Laut: *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler.* Wiesbaden 1986.(Veröff.d.Soc.Uralo-Alt.;21.) S. 50 mit älterer Literatur.

skt. *pra-√sad*[27] „sich (ab)setzen > rein, hell, heiter sein > ruhig, gläubig sein". Und es wird für das Uig. noch zu untersuchen sein, ob nicht über „gläubig sein" hinaus noch andere semantische Schattierungen, insbesondere „heiter", übernommen worden sind. Im tib. Übersetzungsbetrieb hat man versucht, die koexistierenden Bedeutungen „heiter" und „gläubig" zu differenzieren, indem dieses durch *dad-pa*, jenes durch *dan-ba* wiedergegeben wurde. In dieser Strophe hat das Tib. *rab dan-ba* „sehr heiter", während in der nächsten Strophe zur Wiedergabe von *prasādanīya*, dessen gängige Bedeutung ja „angenehm, erfreulich, entzückend"[28] ist, *dad-pa bgyi-ba* „woran man glauben muß" herangezogen wird. Der uig. Übersetzer verwendet an beiden Stellen *süzül-*.

[34]

a *agrye* prasādanīyānām	süzülgülüklä[rniŋ ...]
b asecanakadarśane	(8)[...] + körgölöktä
c *tvay*i cet pratighāto 'sti	siznitä bi*r*[ö]k t[ö]t[öš...(9)...] är[sä]r
d *dhig* andham adhamaṃ tamaḥ	*änč* eretmiš bolzon täglük kay[...]

(c) Wenn Feindscha[ft besteht] Ihnen gegenüber, (a) [gegenüber dem Besten unter denen,] die man gläubig verehren muß, (b) den man [ohne Überdruß] ansehen muß, (d) (dann) soll die blinde Fi[nsternis] verwünscht sein.

a) Die Entsprechung von skt. *agrye* fehlt oder ist der uig.Syntax gemäß nachgestellt. Zur Wiedergabe von *prasādanīya* s.o. zu 33c.
b) Das skt. *asecakadarśana* „woran man sich nicht sattsehen kann" ist hier offenbar anders als erwartet übersetzt. Das übliche wäre *körü kanınčsız*.
c) Die Ergänzung zu *tötöš* „Streit, Feindschaft" ist zwar unsicher, aber paläographisch und semantisch als Wiedergabe von skt. *pratighāta* „Widerstand" u.ä. vertretbar. Ein Derivat bietet AtüH I 7 (= TT VIII C) Z.4 *tötöšci* (lies so statt *tötökči*), skt. *adhikaraṇika* „Streitsüchtiger".
d) Skt. *dhik* mit Accusativus exclamationis „ach über" war für den uig.- wie übrigens auch für den tib. - Übersetzer nicht wörtlich nachbildbar. Er hat den Ausdruck sinngemäß in einen Satz umgeformt, dessen Inhalt der vor-

27 Das hier vorliegende *abhi-pra-√sad* gilt dem Übersetzer als Synonym.
28 Dieser folgt, gut begründbar, Hartmanns Übersetzung in VAV(UH) 290.

geschlagenen Wiedergabe entsprechen dürfte. Lesung und Semantik von *änč* sind unklar, die Bedeutung von *eretmiš* ist von M. Erdal[29] für einen anderen Zusammenhang konjiziert und nun durch unseren Beleg bestätigt worden. - In kay[...] ist die Übersetzung von skt. *adhama* „tiefst" zu vermuten, ohne daß eine Ergänzung vorgeschlagen werden kann. Jedenfalls kommt selbst bei Annahme, daß „tiefst" unübersetzt geblieben ist, eine an sich naheliegende Ergänzung zu *ka[raŋgu]* „Finsternis" nicht in Frage.

Kolophon

(10) [śarīraika]deśa° ät'özinin ... [...]

[Preis der einzelnen Teile] seines Körpers

verso

2

a śirasā manasā vācā	**(4)**[...] [är]s[ä]r
b kaḥ prabhūtāṃ na pūjayet	kim *ïl*[i]ŋizni näŋ ay[amaz ...]
c mātā pravacanasyāsya	**(5)**[...] *nomoŋozn*oŋ .šasınıŋızınıŋ munuŋ
d yeyaṃ kṛtsnasya ratnasū⟨ḥ⟩	+ [...**(6)**...] ... sav*lıg* ärdnilärig tugurtačı

(b) Wer (a) - sei es [mit dem Haupt oder mit dem Geist oder mit der Stimme] - (b) verehrt nicht Ihre Zunge, (c - d) [welche] die Wort-Juwelen gebärende [Mutter] dieser Ihrer [ganzen] Lehre_2 ist?

b) Für das umschreibende elliptische *prabhūtā* „die große (Zunge), i.e. die Zunge des Buddha" wählt das Uig. das Appellativum.
d) *savlıg* „Wort-" ist interpretativer Zusatz.

29 Erdal [1991] 772.

[3]

a anuttarāṇāṃ sarveṣām	[...(7)... alkula]rnıŋ arasın[ta]
b anuttaratar*ai*va me	artuk[ra]k ... [...]
c prabhūtā pratibhāt*ï*yaṃ	[...(8)... kö]*z*önö[r] o[l]
d karaṇānāṃ tava prabho	k[a]čıgla*rı*[ŋ]ı[znıŋ ...]

(a) Unter [all]en [höchsten] (d) [Ih]rer Sinnesorgane [, o Herr,] (c) erscheint diese [Zunge] (b) [mir als noch vorzüglicher als] vorzüglich.

a) Mit dem Zusatz von *arasınta* „inmitten von" wird die partitive Funktion des skt. Genetivs verdeutlicht. Ähnlich läßt auch das Tib. dem Genetiv ein *nan-na* „im Innern" folgen.

[4]

a dharmādhikāraprāptatvāj	(9) [no]mt[a] *ä*[rksinmäk] b*u*l[m]ıš [b]o[lmaktın]
b jagatprathitaśāsanā	(10)[...] ...stIn
c sarveṣāṃ lakṣaṇānāṃ hi	alku ... [... (11)...]
d rājñ*ï*va dhuri viṣṭhitā	h[atun osuglu]g azu ti[š]i ha[n] tä[g ...]

(a) [Infolge des] Erreiche[ns] der O[berherrschaft] ü[ber] den [Dhar]ma (d) [steht sie an der Spitze](c) all[er Lakṣaṇas], einer H[atun glei]ch oder wie eine Ha[ni]n [(b) deren Befehlsgewalt über die Welt verbreitet ist.]

b) Das Ablativmorphem *+tIn* verlangt wohl eine andere Lesart in der Skt.-Vorlage der Handschrift, °*nāt* statt °*nā*, also „aufgrund der über die Welt verbreiteten Befehlsgewalt".

[5]

a parakaṃkṣāvighātārtham	(12)[...] ... [...]

a) Die lesbaren Reste der Z.12 sollten zur Übertragung des Pāda 5a „zum Zweck der Beseitigung der Zweifel (sonst auch: Wünsche) anderer" sein. Hierzu würde sich ein mit den Schriftresten gut vereinbares *titgäli* von *tit-* „aufgeben" anbieten, ist aber wegen des folgenden „ryu" ausgeschlossen.

V

1. Sankrit - Uigurisch

abhi-pra-√sad	süzül- X 33c; vgl. auch pra-√sad
abhiprasanna	süzü[lmiš] X 33c
adhikāra	ärksinmäk
adhikāra-prāpta-tva	ä[rksinmäk] b*ul*[m]ıš [b]o[lmak] XI 4a
andha	täglük X 34d
aṅga	[ä]t'öz X 33a
anuttara	artuk[ra]k XI 3b
api	*y*mä X 32a
√as	är- X 34c; s. auch u. sat (Ptc.Prs.)
ced	bi*r*[ö]k ... +[sä]r X 34c
darśana	körg*ö*lök X 34b
dhi*k*	≠ ä*nč* eretmiš bolzon X 34d
√dṛś	kör- s. darśana
idam: iyaṃ	o[l] XI 3c
iva	[osuglu]g XI 4d, tä[g] X 32c;XI 4d
karaṇa	k[a]čıg XI 3d
kim: kas	kim XI 2b
lakṣaṇa	[la]k[ša]n X 32d
na	näŋ ... [-maz] XI 2b
prabhūtā	≈ *t*il XI 2b
prākāśya	[bä]kiz *b*älgülüg bolmak X 32c
pra-√āp	bul-
prāpta	b*ul*[m]ıš, s.u. adhikāra
pras-√sad	süzül-, vgl. auch abhi-pra-√sad
prasādanīya	süzülgülük X 34a
prati-√chad	ürt-, Pass. ürtül-

praticchanna	*ürtülmiš* X 32a
prati-√bhā	[kö]*zön*-XI 3c
pratighāta	t[ö]t[öš] X 34c
pravacana	*nom* .šasın XI 2c
√pūj	a*y*[a-] XI 2b
rājñī	h[atun], ti[š]i ha[n] XI 4 d
ratna	ärdni XI 2 d
ratnasū	ärdnilärig tugurtačı XI 2d
saṃpa	≠ čog yalın
śarīra	ät'öz Kol. X
sarva	alku XI 3a;4c
sa*t*	≈ är*ip* X 32a
√sū	tugur-
sū (i.Kompos.)	tugurtačı XI 2d
tad: asya	munuŋ XI 2c
tvad: tvayi	siznitä X 34c (Pl.honorificus)
upa	yakı*n*
upa-√yā	yakı*n* bar- X 32c
vara	yeg üstünki
varāṅga	yeg üstün*ki* [ä]t'öz*lög* X 33a
√yā	bar- s.u. upa

2. Uigurisch - Sankrit

alku XI 3a;4c	sarva
ä*nč* eretmiš bolzon X 34d	≠ dhi*k*
är- X 34c	√as
är*ip* X 32a	≈ sa*t* (Ptc.Prs.)
ärdni	ratna
ärdnilärig tugurtačı XI 2d	ratnasū

ä[rksinmäk] b*ul*[m]ıś [b]o[lmak] XI 4a	adhikāra-prāpta-tva
artuk[ra]k XI 3b	anuttara
ät'öz Kol.cp.X	śarīra
[ä]t'öz X 33a	aṅga, s.u. yeg
ay[a-] XI 2b	√pūj
[bä]kiz *b*älgülüg bolmak X 32c	prākāśya
bälgülüg	s. bäkiz
bar-	√yā, s. yakın
bi*r*[ö]k ... +[sä]r X 34c	ced
bo : munuŋ XI 2c	asya
bolmak T.d.Wiederg.e. skt. Nomen abstracti, s.u. bäkiz; ärksinmäk	
b*ul*-	pra√āp
bulmıš	prāpta, s.u. ärksinmäk
čog yalın	≠ saṃpa
eretmiš	s. änč
han	s. tiši han
h[atun] XI 4d	rājñī (s. auch tiši han)
k[a]čıg XI 3d	karaṇa
kim XI 2b	kas
kör-	√dṛś
kör*g*ölök X 34b	darśana
[kö]*z*ön-XI 3c	prati-√bhā
[la]k[ša]n X 32d	lakṣaṇa
näŋ ... [-maz] XI 2b	na
nom šasın XI 2c	pravacana
o[l] XI 3,c	iyaṃ
[osuglu]g XI 4d	iva
šasın	s. nom

siz : siznitä X 34c	tvayi
süzül-	(abhi)-pra-√sad
süzü[lmiš] X 33c	abhiprasanna
süzülgülük X 34a	prasādanīya
täg X 32c;XI 4,d	iva
täglük X 34d	andha
til XI 2b	≈ prabhūtā
ti[š]i ha[n] XI 4d	rājñī (s. auch hatun)
t[ö]t[öš] X 34c	≈ pratighāta
tugur-	√sū
tugurtačı XI 2d	-sū (T.e.Kompos., i.Sinne e.N. agentis), s.u.ärdni
ürtülmiš X 32a	praticchanna
üstünki	s.u. yeg
yakın	upa
yakı*n* bar- X 32c	upa-√yā
yalın	s.u. čog
yeg üstünki	vara
yeg üstün*ki* [ä]t'özl*ög* X 33a	varāṅga
*y*mä X 32a	api

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 153-177

On the Uighur Buddhist Society at Čiqtim in Turfan during the Mongol Period*

Takao Moriyasu
(Osaka)

1. Further information about two testamentary documents from Čiqtim

The old Uighur civil documents belonging to the pre-Islamic period which were discovered at the Turfan Depression in China, of which only around fifty per cent have been edited during the last century, include administrative documents, personal or official letters, legal documents, and economic documents such as receipts and accounting records. No precise dividing line can be drawn between legal and economic documents, and many contract documents collected in SUK II must be regarded as belonging to both categories.

Among the Uighur contracts from Turfan there are two documents containing a last will and testament which were reedited with a German translation by us as WP01 and WP02 in SUK II. As I have already pointed out in 1992, these two manuscripts were written by the same scribe named *Qayšin* or *Qayšin Tu.*[1] They have the typical formula of contract and deal with the inheritance and division of family property. First of all, let me give a long citation from the English version [Moriyasu 1996, pp. 93-94] of the original Japanese article [Moriyasu 1992, pp. 50-52].

---

* I wish to express my sincere thanks to Professors James Hamilton and Dr. Durkin-Meistererust for correcting the English of this paper.

1 In SUK, II, pp. 134-136, 275, Moriyasu 1992, p. 51 and Moriyasu 1996, p. 95, it was always read Qaysin, but afterwards I have recognized that it should be corrected to Qayšin. The exact form Qayšin (X'Y$YN) is attested in Ramstedt 1940, photograph on p. 10, line 8 and MOTH, No.18, line 8.

« Photographs of both of these documents had already been published before, and considerable research has already been carried out on explicating both of them. Nevertheless, it appears that no one has yet noticed that both documents were written in the same hand. The twenty-third line of the former document [WP01] contains the phrase *män Qayšin ayïtïp bitidim* ("I, Qayšin, had this dictated and wrote it"), while the twenty-first line of the latter document [WP02] contains the almost identical wording *män Qayšin Tu aydïp bitidim* ("I, Qayšin Tu, had this dictated and wrote it"). Once one reexamines them in light of this, several other facts emerge. The cursive script employed in the two documents is remarkably similar: particularly noteworthy are the shapes of word-final *l*, *r*, *n*, and *y/i*, the shapes of *-kä*, *män*, *tip*, and *bir*, and the space after the letter *z* in the middle of words, among others. ..... Certain expressions are identical in the two documents: *ayïr igkä täg-* ("contract a serious illness"), *ičgärü ayïlïq* ("inner treasury"), *ayïr qïyn-qa täg-* ("receive severe punishment"), and *üskintä* ("in the presence of"), among others. Not only are there many common elements but the overall style of the writing in the two documents is practically identical; the conclusion that the two were written by the same hand is unescapable. The difference between the two forms of the name of the scribe, Qayšin and Qayšin Tu, does not present a problem: "Tu" as part of a personal name is perhaps an abbreviation of the word "Tutung" which appears frequently in the names of Buddhist monks,[2] and certainly it would not have been mandatory for it to have been recorded in a document. Among the names of the witnesses at the time of the composition of each document is one which appears in both documents, Ikiči; this may have been actually the same person in each case. »

Since the former of the two documents [WP01] has a site number T II Čiqtim 5, one can easily conclude that it was obtained at Čiqtim by the second German expedition to Turfan led by A. von Le Coq. As for the latter document [WP02], however, no site number nor any information about the finding place was given when it was first published in G. J. Ramstedt's article "Four Uigurian documents" supplemented to C. G. Mannerheim's *Across Asia from West to East in 1906-1908*. We had to be

2 "Tutung" is a borrowing from the Chinese *dou-tong* 都統, an appellation or title for Buddhist monks of high rank. Cf. Yamada 1965, p.170; Oda 1987, nos. 16, 20, 24, 25, and 29. We have an example that a certain Atay Tutung is also called Atay Tu in a sales contract document [SUK II, Sa24].

content for a long time with the general statement that it was gotten somewhere in the Turfan Depression by Mannerheim.[3] So it is with my great pleasure that I have just read through the latest report by H. Halén on Baron Mannerheim's hunt for ancient Central Asian manuscripts [Halén 1999]. Citing a letter from Mannerheim to Otto Donner, dated on the 17th of February 1908 in Lanzhou, Halén says that Mannerheim purchased four Uighur contract documents, later published by Ramstedt [Halén 1999, pp. 110-111]. We find a notable passage in the Mannerheim's letter: "At Chiktym, a minor Chinese fort at the distance of some days' journey beyond the city of Pichan, there is a ruin where Prof. Grünwedel is said to have carried out excavations on his way to Hami. The local population seems to have continued excavating, because I was offered an opportunity to buy a document consisting of three or four sheets of paper."

That WP01 has a site number T II Čiqtim 5 raises a slight problem, because the second German expedition to Turfan is generally said to have been led not by Grünwedel but by Le Coq.[4] Nevertheless, in accordance with my former thesis that they were written by the same scribe, I believe that both WP01 and WP02 were unearthed at the same site of Čiqtim. Probably either Mannerheim or his informant mistook Le Coq for Grünwedel, the leader of the first German expedition to Turfan. Now lines thirteen to sixteen of WP02 need to be noted once more. These are in the following:

> WP02, lines 13-16: *čamlasar-lar ičgärü ayïlïq-qa bir altun yastuq qočo bägingä bir at balïq bägingä bir ud birip ayïr qïyn-qa tägzün* (SUK II, p.136)
>
> "If they do bring a dispute, they shall give one *yastuq* ("a pillow")[5] of gold to the Inner (= Royal) Treasury, one horse to the head of Qočo, and one cow to the head of the city and receive severe punishment."

---

3 Clark gives no information about the provenance of four civil documents edited by Ramstedt 1940 and now preserved in the National Museum of Finland in Helsinki, cf Clark 1975, pp. 62, 64, 73.

4 Cf. Boyce 1960, p. XIII; Zieme 1983, p. 154.

5 *Yastuq* means "a pillow" in Uighur. Generally it indicates a unit of silver money which prevailed all over Eurasia during the Mongol period. It was called *ding* 錠 in Chinese, and *bâliš* in Persian. This ingot has the form of a pillow and weighs about 2 kilograms. Cf. Pelliot 1930; Maeda 1944; Gabain 1973, p. 63; Ligeti 1973, p. 11; Moriyasu 1997a, pp. 9-13; Moriyasu 1998, p. 13.

We should notice the intended distinction between *balïq bägi* and *qočo bägi*. As the latter should mean *qočo[balïq] bägi* "the head of Qočo [city]", the former person simply indicated as *balïq bägi* "the head of the city" must refer to the head of the local city where this testament was composed. This can be no place other than that where it was found, i.e. Čiqtim, which is at the eastern end of the Turfan Depression and far from the old capital city of Qočo (Gao-chang).

Now we have completely established that both documents were composed by the same person at Čiqtim. Since it has already been demonstrated that WP01 dates from the Mongol period (13th to 14th centuries A.D.),[6] we can safely conclude that WP02 was also composed during the Mongol period.

In my opinion, the influence of Manichaeism among the Uighurs had begun to decline from the first half of the 11th century,[7] and almost all Uighurs living in the Turfan region except Bulayuq[8] were Buddhist during the Mongol period, even though the Islamization of the Turfan area began in the early 14th century. In addition, we can easily recognize from their contents that WP01 and WP02 were written among a Buddhist society. Henceforth there is no need to doubt that these two documents belong to a fairly narrow time span during the Mongol period and to the Uighur Buddhist society at Čiqtim.

2. A set of civil documents from Čiqtim

Needless to say, determining the time and place of composition is an important part of research on civil documents consisting not only of personal documents but also of official documents such as administrative

6 Cf. Ligeti 1973, pp. 3-6, 17; Umemura 1977, pp. 016-018, 026-029.

7 Cf. Moriyasu 1991, Chapter 3.

8 Bulayuq / Bulayïq was a center of the Christians belonging to the Nestorian sect, cf. Boyce 1960, pp. XVII-XVIII; Zieme 1974; Sims-Williams 1992. In older times Bulayuq / Bulayïq was called *Bïlayuq* in the same way as Toyoq / Toyuq / Tuyoq was called *Tïyoq*. The form *Bïlayuq* is attested in a Christian letter [U 5795 = T III 100] and three registers [Ch/U 6058 + Ch/U 7470; U 5837 = T III B 500 in Zieme 1974, p. 665; Ot. Ry. 2782]. In the so-called Staël-Holstein scroll, *Bïlayuq* and *Tïyoq* are transcribed *Phalayākä* and *Ttiyākä* respectively, cf. Hamilton 1958, pp. 142, 150.

orders, receipts for taxes, registers, petitions, and so on. Because previous scholars have found several Uighur documents which concern the same person, it has become easier to reconstruct several aspects of the old Uighur society. For example, we know of three sets of documents found at Qočo: 1) about a male slave *Pintung*,[9] 2) about the gentleman *Qayïmtu*,[10] and 3) about a certain *Turï*.[11] There is another set of documents most probably from Lükčüng about the big family of a certain *Ïnančï* and his son *Ozmïš Toγrïl*.[12] They all belong to Mongol times,[13] and particularly three of the four among the *Pintung* group are precisely dated to1280 A.D.[14]

Inspired by the findings explained above in section 1, I went on to search for interrelations between seven documents which have the site number T II Čiqtim like WP01 [= T II Čiqtim 5] and four documents including WP02 which were published together by Ramstedt in Manner-

---

9 Cf. Jie-ni-she-fu / Feng 1958; Fén / Tenišev 1960; Yamada 1968 (= SUK I, art. XVIII); Yamada 1981 (= SUK I, art. XIII); SUK II, Sa24, Em01, Mi10; Oda 1987, pp. 64-67; Oda 1992a; Oda 1992b.

10 Cf. Clark 1975, pp. 176-178; Yamada 1976 (= SUK I, art. XVI); Zieme 1980, pp. 206-209.

11 Cf. Clark 1975, pp. 178-179; Zieme 1980, p. 206; Oda 1990; Oda 1991.

12 Cf. USp Nos. 107-127; Mori 1961, pp. 11-15 (= Mori 1997, pp. 492-498); Hamilton 1969, p. 27; Clauson 1971, pp. 167-170; Clark 1975, pp. 174-176; Umemura 1977, pp. 020-022; Umemura 1987a; Umemura 1987b. Generally it is said to have come from Turfan, cf. Clauson 1973, p. 213; Umemura 1977, p. 020. Although no one specified where these documents concerning the big family of Ïnančï and Ozmïš Toγrïl were found, I suppose they were discovered at Lükčüng. My supposition is based on the fact that we find the place name Lükčüng four times among them: Sa06 (= USp No.108), Sa07 (= USp No.107), Mi03 (= USp No.116), and Mi16 (= USp No.124). Because the expression *lükčüng kidinintä yorïr ... böz* "cotton cloth (as currency) which is valid at the market of Lükčüng" is opposed to the expression *qočo kidinintä yorïr ... quanpu* "official cotton cloth (as currency) which is valid at the market of Qočo", as discussed in Moriyasu 1989, pp. 54-59 and Moriyasu 1996, pp. 69-72, we can easily say that Lükčüng was an administrative or commercial center independent of the capital city Qočo.

13 Cf. Clark 1975, pp. 178-180; Yamada 1976, p. 45; Zieme 1980, pp. 206-207. As for USp 111, one of the *Ïnančï - Ozmïš Toγrïl* group documents, Hamilton proposed that it could belong to the Qara Qïtay period, cf. Hamilton 1969, p. 27. But his opinion was contradicted in Clark 1975, pp. 105-106. As for the further dating of the Qayïmtu group, see Moriyasu 1985, p. 87.

14 Cf. Jie-ni-she-fu / Feng 1958, p. 115; Ligeti 1973, pp. 1, 9; Yamada 1968, p. 103; Clark 1975, pp. 106-108, 185; Umemura 1977, p. 024 & n. 69; Oda 1987, p. 65; Oda 1992a, p. 153 & n. 1; Oda 1992b, p. 36 & n. 1.

heim 1940.[15] I reiterate that they were without exception purchased at Čiqtim.

Here, I would like to attract the reader's attention to an admirable discovery by P. Zieme that the original name of Čiqtim appears as *Čïqtïn* in a manuscript T II Čiqtim 4 [= U 5330 housed in BBAW = USp 77].[16] Later D. Matsui found the same place name *Čïqtïn* in another document SI O 39 [= Malov 1932, pp. 140-143, pl. 5] which is known to have come from Čiqtim.[17] In the following these twelve documents are enumerated with the contents and key words of each text.

T II Čiqtim 1 U 5331 USp 69 Text C in D/U/M 1990, p. 24
cf. IUCD, No.101, pp. 151, 159, 247, 248, 439
Administrative order for *qubčïr*-tax.
Key words: sözüm, qubčïr, san, čuv

T II Čiqtim 2 U 5231 USp 63 Lo06 in SUK II, pp. 89-90
cf. Raschmann 1995, No.11; Moriyasu 1996, pp. 82-88
Contract for loan of felt.
Key words: Napčik, arqïš, asïγ

T II Čiqtim 3 lost USp 87 RH03 in SUK II, pp. 71-72
Contract for rent of a field to cultivate wheat.
Key words: yunglaqlïq čo (=čao), yaqa

T II Čiqtim 4 U 5330 USp 77
cf. IUCD, p. 198; Zieme 1980, p. 215; Zieme 1982, p. 266
Petition to the local government by a group of people of Čiqtim about a conflict that has arisen between them and a Buddhist monastery.
Key words: Čïqtïn, qalan, qalan-čï bodun-lar, qalan-sïz quvraγ-lar, tarïγ tarïr yir, sanggik yir, yaqa

T II Čiqtim 5 U 5243 USp 78+82 WP01 in SUK II, pp. 134-135
cf. IUCD, No.70, pp. 153, 360, 422
Last will and testament of Tüšiki.
Key words: uluγ sü, altun yastuq, kümüš yastuq, ičgärü aγïlïq, šutza, quvraγ

T II Čiqtim 6 MIK III 50 USp 64 Text B in D/U/M 1990, p. 22

15 I extended my search to other Uighur civil documents, but it was in vain.
16 Zieme 1980, p. 215; Zieme 1982, p. 266.
17 Matsui 1998b, p. 184.

Official receipt for silver coins as *tamγa*-silver.
Key words: tamγačï, tamγa kümüš, sïtïr kümüš, čuv, sanlaš-

T II Čiqtim 7 U 5242 USp 73+81 Mi02 in SUK II, pp. 147-148
cf. IUCD, No.62, pp. 141, 418; Raschmann 1995, No.15
Contract about a marriage of slaves and their *birt*-tax.
Key words: qarabaš, tämirči, bözči, birt

Mannerheim No.1 Mi05 in SUK II, pp. 151-152
cf. IUCD, No.85, pp. 149, 331, 360-361, 429
Contract about treatments after the break-up of a business partnership.
Key words: Tangut, Qïtay, qalan, basïγ

Mannerheim No.2 WP02 in SUK II, pp. 136-137
cf. IUCD, No.59, pp. 145, 243, 312-320, 332, 359, 416
Last will and testament of Köni Quz.
Key words: boš bitig, ičgärü ayïlïq, altun yastuq, tört maxarač tängrilär

Mannerheim No.3 Sa08 in SUK II, pp. 18-19
cf. IUCD, No.44, p. 409
Contract for the sale of a grassy meadow to be put to the plow.
Key words: yunglaqlïq kümüš, ačγu öläng

Mannerheim No.4 Ramstedt 1940, No.4, pp. 10-11
cf. IUCD, No.133, p. 454
Accounting record about receiving silver coins from various people.
Key words: sïtïr, baqïr, kümüš

SI O 39 O. 9 in Malov 1932 with a plate Texts 49 & 50 in Matsui 1998b, pp. 181-185
cf. IUCD, No.141; Raschmann 1995, No.88
Two administrative orders with a square red seal to various people for the delivery of cotton cloths, riding horses, pack asses, or silver coins.
Key words: Qïṣïl, Bučang, Čïqtïn, ilči, äšgäk ulaγ, kümüš, quvraγ, ärkägün

After having examined these twelve texts, I have come to the conclusion that all of the four documents purchased by Mannerheim as well as T II Čiqtim 1, 4, 5, and 7 at least, belong to the same time, the same place, and the same society as WP01 [= T II Čiqtim 5] and WP02 [=

Mannerheim No.2]. To explain, I would like to list out all the personal names occurring in among these eight texts. I have arranged in order to make clear their interrelations. The key personal names are indicated with **bold**, *italic* underline, underlined **bold**, ***italic-bold***, or underlined ***italic-bold***.

T II Čiqtim 1 = Text C in D/U/M 1990, p. 24 = USp 69
Tačudan; **Toyïnčoγ**; Šamïz Tavïšma; Taqïčuq Tarqan

T II Čiqtim 7 = Mi02
Otuz; **Toyïnčoγ**; Qarïq; Čavṣu; Ötükän Tämir; Mongol Buqa

Mannerheim No.3 = Sa08
Mausï Ädgü; Bäg Oγul; **Toyïnčoγ**; Sibil=qasar; Küräk; Tatar; Ničän; Tašïq Tung

Mannerheim No.1 = Mi05
Toyïnčoγ; ***Tüšiki***; Basïqï; Ädgü Tonga; Tardu; Öz Qana Tu; Yapïčï; Abïrï

T II Čiqtim 5 = WP01
Tüšik; Sïlang; Altmïš Qaya; Qošang; Äsän Qaya; *Käd Qaya Tutung*; Tükälä; Kimtso; Tavγač Yanga; ***Ikiči***; Äsänä; Ingäl; Qan Toyïn; **Qayšin**

T II Čiqtim 4 = USp 77
Ikiči Toyïn; Tuγma; Aḍay Yanga; Ïγdu; Kimvurdu(?); Sämičä(?); Tayšïdu; Ingäl; Mingiči(?); Äsän Qaya; Samboq; Altmïš Qaya; Čärini(?); Umïčï; Sïsïdu; Qulan; Basana; Qïčïdm(?); Torčï; Qantaš(?); Lačïn; Yïpa(?); Qan Toyïn; Tigin

Mannerheim No.4 in Ramstedt 1940, pp. 10-11[18]
Ay Tonga; Aḍay; Tälgüi; Tuγmaq; Bügüräk; Siṅvir Tu; Tingüi

---

18 Here I give a new transcription of Mannerheim No.4 : *(01) ay tonga-tïn bir ygrmi stïr biš baqïr (02) tägdi · aday-tn on stïr yiti baqïr (03) tägdi · tälgüi-tin iki ygrmi stïr (04) tägdi · tuγmaq-tïn on stïr tägdi · (05) bügüräk-tin yiti ygrmi stïr tägdi (06) siṅvir tu-tïn bir ygrmi stïr biš (07) baqïr tägdi · tingüi tung-tïn bir ygrmi (08) stïr biš baqïr tägdi · Qayṣin-tïn (09) on stïr tägdi · käd qy-a tung-tïn (10) bir ygrmi stïr biš baqïr tägdi (11) ikiči-ning bir ygrmi stïr biš (12) baqïr tägdi · türän(?)-tin bir ygrmi (13) stïr biš baqïr tägdi · baqu-tïn (14) säkiz stïr tägdi · qïčaq̈-nïng altï stïr tägdi (15) sägü-lig-tin on stïr kümüš tägdi (16) sindi yiti <stïr> biš baqïr tägdi (17) yana qïč<a>q-tïn bir y<a>rïm stïr tägdi (18) yana sindi-tin bir yarïm stïr tägdi (19) yana bir stïr kümüš tägdi [verso] ontun (or ortuq?) -tïn biš ygrmi stïr kümüš tägdi*

Tung; **Qayšin**; *Käd Qaya Tung*; ***Ikiči***; Türän(?); Baqu; Qïčaq; Sägü-lig; Sindi

Mannerheim No.2 = WP02

Köni Quz; Šinkuy Tutung Bäg; Likä; Kävši; Burxan Qulï; Tirigältmiš; ***Ikiči***; Är Tonga; **Qayšin**

Actually Clark indicated for the first time that the four documents published by Ramstedt 1940 [Mannerheim Nos.1-4] could be interrelated into a "Toyïnčuq" group.[19] Unfortunately he took Ramstedt's misreading *Singüi Toyïnčoq Bäg* as *Sïngur Toyïnčuq Bäg* which should be corrected to *Šinkuy Tutung Bäg* [Mannerheim No.2 = SUK II, WP02, line 3], but I think his opinion regarding the four documents is right. Now we can take four manuscripts [T II Čiqtim 1; T II Čiqtim 7; Mannerheim No.3; Mannerheim No.1] together as Toyïnčoγ group documents. On the other hand, we find that a name Ikiči is common among four other manuscripts [T II Čiqtim 5; T II Čiqtim 4; Mannerheim No.4; Mannerheim No.2], so we will call them the Ikiči group. Moreover, many personal names are common among them. For example, Altmïš Qaya, Äsän Qaya, Ingäl,[20] and Qan Toyïn are common between T II Čiqtim 5 and T II Čiqtim 4. In view of the fact that T II Čiqtim 5 [= WP01] and Mannerheim No.2 [= WP02] are both written by the same scribe Qayšin (more exactly Qayšin Tu), we can conclude that Käd Qaya Tutung of T II Čiqtim 5 must correspond to Käd Qaya Tung of Mannerheim No.4, and that Qayšin of Mannerheim No.4 must be the same person as the scribe of WP01 and WP02. Consequently there is no doubt that the four documents of the Ikiči group are interrelated very intimately, and that Aḍay Yanga of T II Čiqtim 4 is the same person as Aḍay of Mannerheim No.4.

Toyïnčoγ group

Text C in D/U/M 1990 = USp 69	T II Čiqtim 1
Mi02 in SUK II	T II Čiqtim 7
Sa08 in SUK II	Mannerheim No.3
Mi05 in SUK II	Mannerheim No.1

19 Clark 1975, p. 182.

20 I have noticed that the name *Ingä* of WP01 in SUK II, p. 134, line 21, must be corrected to *Ingäl*. We can see a hook of *L* slightly visible on the photograph in SUK III, pl. 116.

Ikiči group

WP01 in SUK II	T II Čiqtim 5
USp 77	T II Čiqtim 4
New text in the footnote 18	Mannerheim No.4
WP02 in SUK II	Mannerheim No.2

The key person who connects the Ikiči group documents with the Toyïnčoγ group is Tüšiki who appears both in Mi05 and in WP01. We will examine these two texts in detail in the next section.

3. Activity of the Uighur people at Čiqtim

Here I first give only the English translations of the texts of Mi05 and WP01, because the up-to-date texts with Japanese and German translations have been already given in SUK II as well as the plates in SUK III. However, we should add one thing that we have newly found a kind of title *üläš-miš bitig* written on the backside of the manuscript Mannerheim No.1.[21]

Mi05 = Mannerheim No.1

On the 18th day of the 7th month of the Hen year. Since we, i.e. I, Toyïnčoγ, and Tüšiki and Basïqï, all three have had a family quarrel inside the clan,[22] we have talked to one another in the presence of our blood relatives, i.e. Ädgü Tonga, Tardu and Öz Qana.

Even if there might be whatever debts incurred before today by Tüšiki in Tangutia (= the land of the old Xi-xia 西夏 Kingdom in North-west China including the He-xi 河西 Corridor) and Qïtay (= North China which was formerly governed first by the Khitans and later by the Jurchens), Toyïnčoγ and Basïqï are not responsible, but only I, Tüšiki, am responsible. (On the contrary,) if there is any sort of *qalan*-tax or *basïγ*-tax after today, we, all three of us, will divide and pay our *qalan*- (or *basïγ*-) taxes equally.[23]

---

21 Here I want to express my sincere thanks to Prof. H. Halén for sending me a digitalised photograph of this manuscript housed in Helsinki.

22 I want to read a word *ič* at the neglected part of Mi05, line 2 in SUK II, p. 151.

23 As for *qalan* or *basïγ*, cf. TMEN III, No.1503, pp. 488-490; ED, p. 373; Clark

A witness is Yapïčï. A witness is Abïrï. This seal (for assurance) is Tüšiki's. I, Öz Qana Tu, have written (this document) at (their) dictation.

[verso] Document (for the duties) divided (among the members).

WP01 = T II Čiqtim 5

On the 18th day of the 8th month of the Mouse year. Having fallen seriously ill, and thinking that I would get well or worse, I, Tüšiki, have addressed (this testamentary) document to my wife, Sïlang. From this time on, (you should) manage my household and look after my son, Altmïš Qaya, without marrying any man.

And our (other) sons, Qošang and Äsän Qaya, may they not get married to her, saying "Our stepmother belongs to us. We marry her."[24] May they not interfere with her. If they raise an objection saying "We take (= marry) her", they shall suffer severe penalties such as giving one gold *yastuq* to the Grand Majesty (= the Mongol emperor), and giving one silver *yastuq* to each of his sons, i.e. the (Mongol) princes, and one *yastuq* to the Inner (= Royal) Treasury, and one horse to the Inner Treasury. Let nothing of their claims be accepted.

I have given this document in the presence of these: the religious community headed by Käd Qaya Tutung, who is the president (*šutza*), as well as Tükälä and Kimtso; the people headed by Tavγač Yanga and Ikiči; and Äsänä, our relative.

A witness is Ingäl. A witness is Qan Toyïn. This seal is mine. I, Qayšin, have written (this document) at (his) dictation.

Mi05 is a contract drawn up by Toyïnčoγ, Tüšiki, and Basïqï, and states that Toyïnčoγ and Basïqï will not be responsible for debts incurred by Tüšiki in Tangutia and China. However, the three men, who are evidently business associates, will continue to share their payments of taxes. From the content of Mi05, we know that Toyïnčoγ and Tüšiki were members of the same big family or clan, or at least belonged to families related by marriage; and that therefore they and Basïqï, another family member, had formed a business partnership in the long-distance trade with Tangutia or

1975, pp. 149-151; Zieme 1980, p. 219; Golden 1991, pp. 99-100; SUK II, glossary; Raschmann 1992; Raschmann 1995, p. 73.

24 Cf. Clark 1975, pp. 459-460.

China, but that later they broke the partnership because of a family quarrel. Tüšiki seems to be a real merchant who was not so old and who was engaged in the caravan trade, while Toyïnčoγ and Basïqï were joint contributors who financed the trade.

As I have fully discussed in Moriyasu 1997a and 1997b, such business (not only commercial but also agricultural) partnership must have been called an '*ortoq*-relationship' which originated in the early Uighur society of the West Uighur Kingdom,[25] and which, later in the Mongol Empire, became confused with the similar '*ortaq*-relationship'[26] which had prevailed among the other Turkic tribes in western Central Asia. I refuted the general opinion, which is based on the confusion between the Uighurs (*Hui-hu* 回鶻 in Chinese transcription), the Muslim-Turks, and the *Hui-hui* 回回,[27] that the '*ortaq*-system' originates with the Muslim merchants in the Mongol period. Uighurs in eastern Central Asia — mostly Buddhist and very occasionally Nestorian (but never Muslim before the late 13th century) — were very active in the long-distance trade, and their commercial network covered North and Central China, Manchuria, Mongolia, the He-xi Corridor, Tibet, and Khotan from the 10th century to Mongol times.[28] We can easily find many commercial letters or accounting records from around the 10th century in Hamilton's MOTH and Sims-Williams / Hamilton 1990. As for such examples from Mongol times, I am still preparing them, so here I will only draw the readers' attention to Lo06 [= T II Čiqtim 2] in SUK II, which is a loan contract made by a caravan merchant from Čiqtim during his stay at Napčik near Hami.[29]

In WP01 Tüšiki is the old and seriously ill head of a family. He wanted

25 Moriyasu 1997a, pp. 4-9, 29; Moriyasu 1997b, pp. 95-98, 112-113. As for *yaqšïčï ortuq* in MOTH No.26, line 9, Hamilton says that "Plutôt qu'un nom propre, *yaqšïčï ortuq* est probablement à comprendre ici comme «le serrurier associé» ou «le partenaire du serrurier»." [MOTH, p. 139]. I think, however, that it should be understood as "a business associate named Yaqšïčï" as is the case of *ordoqluq adaq totoq* "Adaq Totoq for *ortoq*, i.e. a business associate named Adaq Totoq" in Mi26, lines 2-3, cf. Moriyasu 1997a, pp. 7-8, 29; Moriyasu 1997b, pp. 98, 112-113.

26 Cf. Allsen 1989; Endicott-West 1989. These are convenient for European scholars.

27 Cf. Moriyasu 1997c.

28 I have already discussed minutely the long-term existence of this commercial network maintained by the Uighur merchants in Moriyasu 1988 and Moriyasu 1997a, pp. 14-32, maps in p. 48 as well as Moriyasu 1997b, pp. 101-116, maps in pp. 108 and 115.

29 Cf. Moriyasu 1990, pp. 72-80; Moriyasu 1996, pp. 82-88.

to have his last will written strictly in a document. Tüšiki of Mi05 must be much younger than he was in WP01. So I guess that three manuscripts belonging to the same Toyïnčoγ group as Mi05, i.e. Text C in D/U/M 1990, Mi02, and Sa08, must have been drawn up before Tüšiki had asked Qayšin to dictate his last will [= WP01] in the presence of the Buddhist community headed by its president (*šutza* borrowed from Chin. *shouzuo* 首座) Käd Qaya Tutung, Tükälä, and Kimtso as well as the people headed by Tavγač Yanga and Ikiči. At the same time, one can presume that Ikiči of WP01 and USp 77 was one of the leaders of Čiqtim Buddhist society, and that he was old enough to organize civil affairs when the two manuscripts were written. He appears as a witness of a contract in WP02. On the other hand, Mannerheim No.4, which mentions Qayšin, Käd Qaya Tung, and Ikiči, seems to have been written earlier than WP01 and USp 77, because neither Käd Qaya Tung nor Ikiči in Mannerheim No.4 was treated as the head of the Buddhist community.

As indicated above, the key person who connects the Ikiči group documents with the Toyïnčoγ group is Tüšiki who appears in Mi05 and WP01, but we should notice that Ikiči does not appear in any documents of the Toyïnčoγ group. As a result, we may conclude that Toyïnčoγ was older than Tüšiki, and that Tüšiki was older than Ikiči.

According to Text C in D/U/M 1990, Toyïnčoγ was a *qupčïr*-tax payer.[30] *Qupčïr* was well-known almost all over Eurasia under the Mongol rule.[31] It was originally levied on nomads, but later levied on the conquered populace. In Mi02 he was the owner of a female weaver slave, and he formed this contract with Otuz who was the owner of a male blacksmith slave. After having realized that their slaves had become man and wife without consulting their masters, Toyïnčoγ and Otuz agreed not to part them, but arranged that Otuz should continue to collect the blacksmith's

30 Text C in D/U/M 1990 = T II Čiqtim 1 = U 5331 = USp 69:
1) tačudan sözüm · toyïnčoγ-qa · säning qupčïr tarïγ-ïng-
2) -ta bu ǰamïz tayïsma-qa üč küri tarïγ birgil · san-ïnta
3) tutar män ·
(blank)
4) taqïčoγ tarqan sözüm · toyïnčoγ kiši-singä · sanga yarlïγ bolγu
5) üčün · üč küri tarïγ-qa čuv birdi · birgil · [nišan]
(blank)

31 Cf. Pelliot 1944; Poppe 1957, p. 84; TMEN I, No. 266, pp. 387-391; Clark 1975, pp. 151-152; Raschmann 1992, p. 155; Matsui 1998a, p. 036.

birt-tribute (a kind of personal tax; cf. CTD I, p. 269), and Toyïnčoγ that of the weaver's. Here we should pay note that Uig. *qarabaš* was not a real slave who had neither the right to own property nor the right to marry someone. I regard the term as designating a serf or a kind of semi-slave who in severe submission to the master. According to Sa08, Toyïnčoγ bought a grassy meadow to put it to the plow. He had already been a land owner and bought the new land with silver coins. As mentioned above, he was a joint contributor to an *ortoq* merchant who engaged in the caravan trade.[32] So we can say that he was a rich man who engaged in agriculture, manufacture, and commerce. Such a person might be a typical Uighur gentleman. Here we might remind ourselves of the case of another Uighur gentleman named Qayïmtu who lived in Qočo in the Mongol period. He was also a land owner, money-lender, and Buddhist intellectual with a title baxšï (< Chin. *bo-shi* 博士). It is not impossible to infer from a draft of his letter found at a cave of the Thousand Buddhas near Dun-huang that he traveled to Dun-huang not only as a pilgrim but also as a merchant.[33]

4. Size of the Town Čiqtim

During Tang - Song times in China, a district called *xian* 縣 was the basic formal unit in the hierarchy of territorial administration, and was graded by the size of the resident population or the prestige of its location. Several neighboring districts were clustered under the supervision of a prefecture called *zhou* 州, headed by a prefect. On the other hand, a district supervised several *xiang* 鄉 "a sub-district or a town consisting of 5 villages or communities". *Li* 里 "a village or community" was not always a natural village but an artificial unit of community, i.e. a mutual-help grouping of 100 neighboring families. So it could exist both in an urban and in a rural area. Theoretically a sub-district has 500 families including a population of about 2,000.

According to the *Yuan-he jun-xian tu-zhi* 元和郡縣圖志, vol. 40 (Pekin,

32 We can find a real example of the commercial contract drawn up by the merchants who were in an *ortoq*-partnership. It is Mi26 [= U 5266 = T II D 338] in SUK II, which I have already discussed in Moriyasu 1997a & b. I have corrected the word read *orḍuq̈luγ* in SUK into *orḍoq̈luq*, see note 25 above.

33 Cf. Moriyasu 1985, pp. 84-87.

Zhong-hua shu-ju edition, 1983, pp. 1030-32), there were five districts (Gao-chang 高昌 = Qian-ting 前庭, Liu-zhong 柳中, Jiao-he 交河, Tian-shan 天山, Pu-chang 蒲昌) divided into 24 sub-districts in the Xi-zhou 西州 "Xi-Prefecture", and it had 11,647 families in the *Kai-yuan* 開元 period (713-741 A.D.). According to the *Jiu Tang-shu* 舊唐書, vol. 40, Account of Geography 3 (Shanghai, Zhong-hua shu-ju edition, 1975, pp. 1644-45), there were five districts (Gao-chang, Liu-zhong, Jiao-he, Tian-shan, Pu-chang) in the Xi-Prefecture, and its population was 49,476 in the *Tian-pao* 天寶 period (742-756 A.D.), while the number of families was 9. 016. Comparing these older data with the later data that the population of the Turfan area was 30,000 ~ 40,000 in the 18th century,[34] 63,999 in 1926, and 72,469 in 1928,[35] we will be allowed to infer that its population in the Mongol period was around 40,000 ~ 50,000.

Having studied many Chinese documents in the Turfan collections, Zhang Guang-da clarified that there were 12 sub-districts under the Gao-chang District, 5 sub-districts under the Jiao-he District, 4 sub-districts under the Liu-zhong District, 1 sub-district under the Tian-shan District, and 1 sub-district under the Pu-chang District. So we can assume that Qočo city had a population of over 20,000 at least. It might have been over 25,000. Similarly we can assume that Lükčüng, i. e. Liu-zhong, had a population of about 10,000. In Yuan times Lükčüng as well as Qočo and Turfan were regarded as the three big cities in the Turfan area.

As mentioned above, a sub-district in Tang - Song times had 500 families including a population of about 2,000 theoretically. If there were 24 sub-districts in Turfan at that time, we obtain the number 48,000 for the whole population.

Qočo was the capital city of the whole Turfan Depression from Han to Yuan times. It was the prefectural capital named Xi-zhou "Xi-Prefecture" in the Tang period, while Lükčüng was a central city of one of the five districts which were under the Xi-Prefecture. In contrast, Čiqtim was a rural town under a district.

On the other hand, I have already argued that the fortunate country of Qočo consisted of 22 cities around the 10th century.[36] I would like to cite

34 Cf. Saguchi 1986, p. 126.

35 Cf. Tōa dōbunkai (ed.), *Shinshū Shina shō-betsu zenshi*, vol. 8, *Shinkyō-shō*, Tokyo 1944, p. 160.

36 Cf. Moriyasu 1987, p. 62.

once more an expression *qočo uluš ikii otuz balïq* "twenty-two walled cities in the country of Qočo" from an Uighur Manichaean document T M 176 published in Manichaica III [= Le Coq 1922], p. 40, No. 23. Moreover, I have found a nearly identical phrase *ɣutluɣ ɣočo uluš iki [otuz] balïɣ* "[twenty]-two walled cities in the fortunate country of Qočo" in a fragment Ch/U 8118 [= T II T 1222] which has come back to Berlin recently.[37]

Here we have to remember that a Persian source informed us of the number of the settlements existing in the Turfan Depression around the 9th to 11th centuries. Gardīzī says in his *Zayn al-Akhbār* that "[Činānj-kaθ or Chinese Town:] This province is [a] smaller [one] than Kučā. It [consists] of twenty-two villages and is a plain (plateau?) where the cold is very severe in winter [although] it snows but little. In the summer great heat occurs."[38] The Persian term used for designating the settlements here is *dih* which is usually translated not as a city but as a village. Nevertheless I think that the number twenty-two must be more than a coincidence. In the fourteenth century vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol called *Rasûlid Hexaglot*, we find two articles concerning Persian *dih*: 1) Arab. *al-qarya* 'village, small town' = Pe. *dih* = Tur. *kent* = Gr. *ɦōrion*; 2) Arab. *al-qarya wa'l madīna* 'village' and 'city' = Pe. *dih wa šahr* 'town, village' and 'city' = Tur. *kent, balïq aiɖan* 'town, village', also 'city' = Mon. *balaɣasun* 'city'.[39] Moreover, we know that Juvainī and Rashīd al-Dīn, two great Persian historians in Mongol times, mention *dihī ki ān-rā Qarā-Khoja gūyand* "the village which they call *Qarā-Khoja*" or *dihī-yi Qarā-Khoja* "the village of *Qarā-Khoja*" as the place where Shaukem, the magistrate of the Qara-Khitay Emperor, was

37 Ch/U 8118 [= T II T 1222] should be joined to two other fragments T I D 3 + Ch/U 6618 [= T II 1398]. This Manichaean document consisting of three fragments is very interesting because it mentions *tooyun tarsak* ... "Buddhist monk and Christian ...". This discovery was made by P. Zieme and me independently. T I D 3 + Ch/U 6618 were published in Zieme 1975, No. 23, but Ch/U 8118 is not published yet.

38 Martinez 1983, p. 136.

39 Golden 2000, pp. 144, 248.

killed in the Uighur coup d'état.[40] This *dih* of (or called) *Qarā-Khoja* is no place other than the great city of Qočo. Taking into consideration these facts, I think that the Persian term *dih* must have been able to correspond to Uig. *balïq* "a walled city or town" as well as to Chin. *xiang* 鄉 "a sub-district or a town" which later came to mean a village also.

In Tang historical sources Čiqtim is translated Chi-ting 赤亭 **tś'i̯ăk-d'ieng* (GSR 793a + 833h), while the record of a Song ambassador Wang Yan-de gives the form Ze-tian 澤田 **d'ɒk-d'ien* (GSR 790o + 362a). There is no doubt that Chi-ting was under the Pu-chang District, but it was not a normal sub-district. In the Turfan documents, it is designated as Chi-ting *zhen* 赤亭鎮. I think that *zhen* 鎮 "garrison, fortress" in this case is not a simple garrison but a town with a garrison. After Song times it came to mean a market town also.

In section 1 of this paper we demonstrated that Čiqtim was in fact called a *balïq* "a city or town" in Uighur. Therefore it should have been enumerated among the 22 cities in the country of Qočo, and have had enough size or infrastructure to be called a *balïq*. From the geographical point of view, one can even say that Čiqtim occupied an important place on the so-called Silk Road for the caravan trade, because it was located at the eastern end of the Turfan Depression.

Though we hardly have the historical materials to prove it, these conditions might be assumed to be rather similar even in Mongol times. It is noteworthy that Qi-ke-ta-mu 齊克塔木 (= Čiqtim) was enumerated among the 29 main cities of the Turfan area in vol. 14 of *Xi-yu tu-zhi* 西域圖志 edited by 1782.[41] We can also refer to the fact that N. Th. Katanov, who visited Turfan in 1891-1892, enumerated Chiqtim as

---

40 Cf. Saguchi 1943, p. 8 & n. 11 (p. 21); L. A. Xetagurov (ed.), *Rashīd al-Dīn, Sbornik letopisej*, Tom 1, Kniga 1, Moskva / Leningrad 1952, p. 148 = A. A. Romaskevich et al. (eds.), *F. Rashīd al-Dīn, Dzjāmi' at-Tavārīx*, Tom 1, Chast' 1, Moskva 1968, p. 339 = Mss. İstanbul, Topkapı-Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 1518, fol. 29a, line 7; Mīrzā Muḥammad ibn 'Abdu'l-Wahhāb-i-Qazwīnī (ed.), The Ta'rīkh-i-Jahān-Gushā of 'Alā'u 'd-Dīn 'Aṭā Malik-i-Juwaynī, Leyden / London, 1912, p. 32 = J. A. Boyle, *The History of the World-Conqueror by 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvainī*, Manchester University Press, 1958, p. 45. I am indebted to Prof. Kōichi Matsuda and Prof. Masaaki Sugiyama for checking the original Persian texts.

41 Cf. Saguchi 1986, p. 198.

one of the *yurt känd* under the king of Lükchüng.[42]

The size and population of Čiqtim must have been much smaller than those of Qočo or Lükčüng. As I mentioned at the beginning of section 2, we have several sets of civil documents concerning the same personal group who lived in Qočo or in Lükčüng. In this article we have found another set of documents belonging to a rather small Uighur Buddhist society at Čiqtim in the Mongol period. Though they all belong to the same period, our discovery is more important than the former ones, mainly because of the size of community. In a smaller city or town such as Čiqtim, there is a great possibility that the inhabitants knew one another's family histories as well as present activities, and patterns of friendship and enmity had developed over generations. It is not too much to say that we are reaching the stage where we can start analyzing the Uighur civil documents from the socio-historical point of view.

42 Cf. Saguchi 1986, p. 199.

Abbreviations

AoF = Altorientalische Forschungen, Berlin.

APAW = Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Berlin.

BBAW = Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

BTT = Berliner Turfantexte, Berlin.

CTD = Dankoff, Robert & James Kelly (eds. and trs.), *Compendium of the Turkic Dialects, by Maḥmūd al-Kāšγarī*. 3 vols., Cambridge, Harvard University Printing Office, 1982-85.

D/U/M 1990 = Dolkun, K. & H. Umemura & T. Moriyasu "Uiguru-bun Bukkyō sonzō juryō meirei monjo kenkyū --- USp. No.64 nado ni mieru 'čuv' no kaishaku wo kenete --- [A Study on the Uyghur Order Document of Receiving Buddhist Portraits: Interpretation of the Word 'čuv' Seen in the USp. No.64 and Others Combined]."*Journal of Asian and African Studies = Ajia Afurika gengo bunka kenkyū* 40, 1990, pp. 13-34, incl. 2 pls., (English summary) pp. 13-14.

ED = Clauson, Gerard *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford, Clarendon Press, 1972.

GSR = Karlgren, B. *Grammata Serica Recensa*. Stockholm 1957.

IUCD = Clark, Larry Vernon "Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th-14th CC.)." Indiana University Ph.D. dissertation, 1975.

MIK = Museum für Indische Kunst, Berlin.

MOTH = Hamilton, James *Manuscrits ouïgours du IX^{e}-X^{e} siècle de Touen-houang*. 2 vols., Paris, Peeters, 1986.

SIAL = Studies on the Inner Asian Languages = Nairiku Ajia gengo no kenkyū, Kobe 1984-1992, Osaka 1993-.

SUK = Yamada, Nobuo; J. Oda & P. Zieme & H. Umemura & T. Moriyasu (eds.), *Sammlung uigurischer Kontrakte = Uiguru-bun keiyaku monjo shūsei*. 3 vols., Osaka, Ōsaka daigaku shuppankai, 1993.

TMEN = Gerhard Doerfer.(ed.), *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. 4 vols., Wiesbaden 1963-75.

USp = Radloff, W. *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*. Leningrad 1928. (Repr.: Osnabrück, Biblio Verlag, 1972.)

Bibliography

Allsen, Thomas T.
1989 "Mongolian Princes and Their Merchant Partners, 1200-1260." *Asia Major*, 3rd ser., 2-2, pp. 83-126.

Boyce, Mary
1960 *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*. Berlin.

Clauson, Gerard
1971 "A Late Uyğur Family Archive." In: C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam in Memory of the Late Vladimir Minorsky*, Edinburgh Univ. Press, pp. 167-196.
1973 "Two Uygur Administrative Orders." *Ural-Altaische Jahrbücher* 45, pp. 213-222.

Endicott-West, Elizabeth
1989 "Merchant Associations in Yüan China: The Ortoγ." *Asia Major*, 3rd ser., 2-2, pp. 127-154.

Fén Czja-shén (= Feng Jia-sheng) & Tenišev, É.
1960 "Tri novyx ujgurskix dokumenta iz Turfana." *Problemy Vostokovedenija* 1960-3, pp. 141-149, incl. 1 pl., + 2 pls.

Gabain, Annemarie von
1973 *Das Leben im uigurischen Königreich von Qočo (850-1250)*. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 6), 2 vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Golden, Peter B.
1991 "Vyxod: Aspects of Medieval Eastern Slavic-Altaic Culturo-Linguistic Relations." *Archivum Eurasiae Medii Aevi* VII (1987-1991), pp. 83-101.
2000 *The King's Dictionary. The* Rasûlid Hexaglot : *Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol*. Leiden / Boston / Köln.

Halén, Harry
1999 "Baron Mannerheim's Hunt for Ancient Central Asian Manuscripts." In: J. Janhunen & V. Rybatzki (eds.), *Writing in the Altaic World. Proceedings of the 41st Annual Meeting of the PIAC*, Helsinki = *Studia Orientalia* 87, pp. 109-116.

Hamilton, James R.
1958 "Autour du manuscrit Staël-Holstein." *T'oung Pao* 46, pp. 115-153.
1969 "Un acte ouïgour de vente de terrain provenant de Yar-khoto." *Turcica* 1, pp. 26-52, incl. 2 pls.
Jie-ni-she-fu (= Tenišev), É. & Feng Jia-sheng
1958 "Hui-hu-wen Bin-tong (Shan-bin) mai-shen qi san-zhong. Fu kong-su zhu-ren shu." *Gao-gu xue-bao* 1958-2, pp. 109-120, +4 pls.
Le Coq, Albert von
1922 "Türkische Manichaica aus Chotscho, III." *APAW* 1922-2, 49p.
Ligeti, Louis
1973 "À propos d'un document ouigour de l'époque mongole." *Acta Orientalia, Hung.* 27-1, pp. 1-18.
Maeda, Naonori
1944 "Gen-dai no kahei tan-i [Monetary Denominations in the Yüan Dynasty]." *Shakai keizai shigaku* 14-4, pp. 1-32. (Repr. in N. Maeda, *Gen-chō-shi no kenkyū*, Tokyo, Tōkyō daigaku shuppankai, 1973, pp. 19-39.)
Malov, S. E.
1932 "Ujgurskie rukopisnye dokumenty ékspedicii S. F. Ol'denburga." *Zapiski Instituta Vostokovedenija* 1, pp. 129-149, +6 pls.
Mannerheim, C. G.
1940 *Across Asia from West to East in 1906-1908.* 2 vols., Helsinki. (Repr. Oosterhout 1969.)
Martinez, A. P.
1983 "Gardīzī's Two Chapters on the Turks." *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 2, 1982, pp. 109-217.
Matsui, Dai
1998a "Mongoru jidai Uigurisutan zeieki seido to sono engen --- Uiguru-bun kyōshutsu meirei monjo ni mieru *Käzig* no kaishaku wo tsūjite --- [Some Taxation Systems in Uiguristan under the Mongols and their Origin --- On the Interpretation of *Kāzig* as seen in Uigur Documents, Orders for Delivery ---]." *Tōyō gakuhō* 79-4, pp. 026-055.
1998b "Mongoru jidai Uigurisutan no zeieki seido to monjo gyōsei

[Taxation and Administrative Systems in Uiguristan under the Mongols (13th-14th cc.)]." Ph.D. dissertation of Osaka University, Japan.

Mori, Masao

1961 "Uiguru-bun baibai monjo -- Tokuni sono urinushi to kainushi to ni tsuite --- [Uighur Documents of Sale Focusing on Sellers and Purchasers]." *Yūboku shakaishi tankyū* 9, 18p. (Repr. in M. Mori, *Kodai Toruko minzoku-shi kenkyū* III, Tokyo 1997, Yamakawa shuppansha, pp. 475-502.)

Moriyasu, Takao

1985 "Uiguru-go bunken [Uigurica from Tun-huang]." In: Z. Yamaguchi (ed.), *Kōza Tonkō*, Vol. 6, *Tonkō Kogo bunken*, Tokyo, Daitō shuppansha, pp. 1-98.

1987 "Tonkō to Nishi-Uiguru ōkoku --- Turufan kara no shokan to okurimono wo chūshin ni --- [Tun-huang and the West Uighur Kingdom : The Historical Background of the Letter, P.3672 Bis, Sent from Turfan]." *Tōhōgaku* 74, pp. 58-74, (English summary) pp. 5-6.

1988 "Tonkō shutsudo Gendai Uiguru monjo chū no Kinsai donsu [Damask (Silk) Appearing from Kinsai as Seen in the Yüan Period Uighur Documents Unearthed in Tun-huang]." In: *Enoki hakushi shōju kinen Tōyō-shi ronsō = Studies in Asian History Dedicated to Prof. Dr. Kazuo Enoki on His Seventieth Birthday*, Tokyo, Kyūko shoin, pp. 417-441, incl. 2 pls.

1989 "Uiguru monjo sakki, sono 1." *SIAL* 4 (1988), pp. 51-76.

1990 "Uiguru monjo sakki, sono 2." *SIAL* 5 (1989), pp. 69-89.

1991 *Uiguru Mani-kyō-shi no kenkyū [A Study on the History of Uighur Manichaeism]. Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka University* 31 / 32, 248 pp., +34 pls., 23 figs., 2 maps. (Separate issue with hard cover: Kyoto, Hōyū shoten, 1991.)

1992 "Uiguru monjo sakki, sono 3." *SIAL* 7 (1991), pp. 43-53.

1996 "Notes on Uighur Documents." *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko* 53 (1995), pp. 67-108.

1997a "Orutoku to Uiguru shōnin [Ortoq and the Uighur Merchants]." In: T. Moriyasu (ed.), *Kinsei kindai Chūgoku oyobi shūhen chiiki ni okeru shominzoku no idō to chiiki kaihatsu, Heisei 7 & 8 nendo kagaku kenkyūhi hojokin ---kiban kenkyū B2--- kenkyū*

seika hōkokusho, Toyonaka, Faculty of Letters of Osaka University, pp. 1-48.

1997b "Shiruku-rōdo no Uiguru shōnin --- Sogudo shōnin to Orutoku shōnin no aida --- [The Uighur Merchants on the Silk Road. From the Sogdian Merchants to the *Ortoq* Merchants]." In: M. Sugiyama (ed.), *Iwanami World History*, Vol. 11, Tokyo, Iwanami shoten, pp. 93-119.

1997c "Uiguru moji shinkō --- Kaikai meishō mondai kaiketsu he no ichi soseki --- [A New Study of the Uighur Script : A Foundation for Solving the Problem of the Designation *Hui-hui*]." In: *Tōhō-gaku ronshū= Eastern Studies Fiftieth Anniversary Volume*, Tokyo, The Institute of Eastern Culture, pp. 1238-1226, (English summary) pp. 96-97.

1998 "Uiguru-bun keiyaku monjo hokō [Supplement to *Sammlung uigurischer Kontrakte*]." *Machikaneyama ronsō (Section of History)* 32, 1998, pp. 1-24, incl. 2 pls.

Moriyasu, Takao & Peter Zieme

1999 "From Chinese to Uighur Documents." *SIAL* 14, pp. 73-102, +7 pls.

Oda, Juten

1987 "Uiguru no shōgō *ṭutung* to sono shūhen [Concerning the Uighur Title *Tutung*]." *Tōyō-shi kenkyū* 46-1, pp. 57-86.

1990 "Uiguru-bun *Turï* monjo kenkyū oboegaki [Notes on the Uighur Documents concerning *Turï*]." *Nairiku Ajia-shi kenkyū* 6, pp. 9-26.

1991 "On *baš bitig*, *'ydyš bitig* and *čïn bitig*. --- Notes of the Uighur Documents Related to a Person Named *Turï* ---." *Türk Dilleri Araştırmaları* 1 (1991), pp. 37-46.

1992a "Uiguru-bun *Pintung* tangansho no yakuchū." *Toyohashi tanki-daigaku kenkyū kiyō* 9, pp. 153-159, incl. 1 pl.

1992b "A Recent Study on the Uighur Document of Pintung's Petition." *Türk Dilleri Araştırmaları* 2 (1992), pp. 35-46, incl. 1 pl.

Pelliot, Paul

1930 "Le prétendu mot "*iascot*" chez Guillaume de Rubrouck." *T'oung Pao* 27, pp. 190-192.

1944 "*Qubčiri - qubčir* et *qubči'ur - qubčur*." *T'oung Pao* 37, pp. 153-164.

Poppe, Nicholas; John R. Krueger (tr. & ed.)

1957 *The Mongolian Monuments in ḥP'ags-pa Script*. (Göttinger Asiatische Forschungen 8), Wiesbaden.

Ramstedt, G. J.

1940 "Four Uigurian documents." In: C. G. Mannerheim, *Across Asia from West to East in 1906-1908*, Vol. II, 12 p., incl. 4 pls.

Raschmann, Simone-Christiane

1992 "Einige Bemerkungen zu Steuern, Abgaben und Dienstpflicht im uigurischen Königreich von Qočo (13.-14. Jh.)." *AoF* 19-1, pp. 155-159.

1995 *Baumwolle im türkischen Zentralasien*. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 44), Wiesbaden.

Saguchi, Tōru

1943 "Mongoru-jin shihai jidai no Uigurisutan, jō." *Shigaku zasshi* 54-8, pp. 1-71.

1986 *Shinkyō minzoku-shi kenkyū*. Tokyo, Yoshikawa kōbunkan.

Sims-Williams, Nicholas

1992 "Sogdian and Turkish Christians in the Turfan and Tun-huang Manuscripts." In: A. Cadonna (ed.), *Turfan and Tun-huang: The Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route*, Firenze, pp. 43-61.

Sims-Williams, Nicholas & James Hamilton

1990 *Documents turco-sogdiens du IX^{e}-X^{e} siècle de Touen-houang*. London.

Umemura, Hiroshi

1977 "Iyakubatsu nōkan bungen no aru Uiguru monjo [Uighur Documents with an Official Forfeiture Clause]." *Tōyō gakuhō* 58-3/4, pp. 01-040.

1987a "Inanchi ichizoku to Turufan Uiguru-jin no shakai [The Ïnančï Family in Turfan Uyghur Society]." *Tōyō-shi kenkyū* 45-4, pp. 90-120.

1987b "Uiguru monjo SJ Kr. 4/638 --- Konrei sōgi hiyō no kiroku --- [A Re-examination of the Uyghur Document SJ Kr. 4/638: An Account Book concerning Weddings and Funerals]." *Risshō daigaku kyōyōbu kiyō* 20, pp. 35-87, incl. 10 pls.

Yamada, Nobuo

1965 "Uiguru-bun taishaku keiyakusho no shoshiki [The Forms of the Uighur Documents of Loan Contracts]." *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō* 11, pp. 87-216, + 6 pls. (Repr. in SUK I, pp. 75-209, with editorial notes in pp. 210-212.)

1968 "Kaikotsu-bun Hintsū (Zenhin) baishinkei sanshu [Three Uighur Documents concerning the Selling of Bin-tong (Shan-bin)]." *Tōyō-shi kenkyū* 27-2, pp. 79-104, + 2 pls. (Repr. in SUK I, pp. 560-588, with editorial notes in p. 559.)

1976 "Kayimtu monjo no koto [The Qayïmtu MSS.]." *Tōyō-shi kenkyū* 34-4, pp. 32-57. (Repr. in SUK I, pp. 514-540, with editorial notes in p. 513.)

1981 "An Uighur Document for the Emancipation of a Slave, Revised." *Journal Asiatique* 269-1/2, pp. 373-383, incl. 1 pl.

Zieme, Peter

1974 "Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten." In: G. Hazai & P. Zieme (eds.), *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Protokollband der XII. Tagung der PIAC*, Berlin, pp. 661-668, +4 pls

1975 *Manichäisch-türkische Texte.* (BTT V), Berlin.

1980 "Uigurische Pachtdokumente." *AoF* 7, pp. 197-245, +10 pls.

1982 "Ein uigurisches Familienregister aus Turfan." *AoF* 9, 263-267, +2 pls.

1983 "Die Berliner Expeditionen nach Turfan und Zentralasienkunde heute." *Das Altertum* 29, pp. 152-160, incl. 6 figures.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 179-198

On Manichaean Expressions in the *Säkiz yükmäk yaruq*

Juten Oda
(Toyohashi)

I. Introduction

Manichaeism is a religion that was first preached by its founder Mani (216-274) with Zoroastrianism as its basis. A syncretic doctrine recognizing Śākyamuni and Jesus as earlier teachers, it adheres to a distinctive strict dualism and upholds the principle of the 'three moments'. According to its teachings, in the beginning Zurwān, the God of Light dwelling in infinite time in the upper regions, created a kingdom of the spirit, while the evil demon of lust ruled the material world of darkness below; the Devil then invaded the kingdom of Light, and Light became the prisoner of evil matter, resulting in the emergence of the present world. Mani is believed to have been a messenger and saviour sent to this world in order to rescue the good spirits who had become prisoners of evil matter, and eventually in a great war at the end of the world the God of Light will prevail and all good spirits will be liberated from evil matter. Deemed a heretic by Zoroastrian priests, Mani was put to death by being skinned alive, but because of the simple Gnosticism of his teachings,[1] or perhaps with the help of the activities of Sogdian traders, for a time Manichaeism spread widely throughout Central Asia as far as China. The fact that this religion was accepted (763) in the Uighur kingdom (744-840) founded by Turkic nomads in present-day Mongolia would not have been unrelated to the activities of Sogdian traders.[2] According to Chinese historical sources of the Tang 唐 dynasty, Manichaean priests visited China as members of a Uighur embassy in 806.[3]

---

1 On Gnosticism, see Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (2nd ed., enl.) (Boston: Beacon Press, 1963).

2 On Manichaeism, see A.V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism*, 1932 (New York: AMS Press Inc, repr. 1965).

3 See *Tangshu* 唐書 217A ("Liezhuan" 列傳 142A: "Huihu" 回鶻 1); *Xin Tangshu*

The study of Manichaeism has been attracting attention especially in recent years on account of the results of research into the cultural relics recovered from remains along the Silk Road during the exploration of Central Asia in the early twentieth century. Among the fruits of recent research in Japan is Takao Moriyasu's *Uiguru Manikyō shi no kenkyū* (A study on the history of Uighur Manichaeism; *Ōsaka Daigaku Bungakubu Kiyō* 31-32 [1991]). One of the main topics addressed by Moriyasu in this study is the dual-purpose caves among the Caves of the Thousand Buddhas at Bezeklik in the Turfan basin in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region of China, and he shows how what had originally been Buddhist caves were transformed into Manichaean cave-temples and then reverted to Buddhist caves. This would suggest that the Uighur-Turks underwent a drastic conversion from Manichaeism to Buddhism.

On a previous occasion I published an article entitled "Torukogo-bon Hachiyō-kyō shahon no keifu to shūkyōshisōteki mondai"(The genealogy of manuscripts of the *Bayang jing* in Turkish and some problems pertaining to religious thought; *Tōhōgaku* 55 [1978], pp. 118-104), the gist of which has been summarized in German by Hans-Joachim Klimkeit under the heading "Manichäisch-buddhistische Querverbindungen in Zentralasien,"[4] and more recently the Turkish philologist Klaus Röhrborn has also commented on my above article.[5] In the following I wish to examine some points raised by Röhrborn and restate my own views.

According to Klimkeit's summary, in my above article I noted that the Turkish *Säkiz yükmäk yaruq* was indeed translated from the Chinese *Bayang jing* 八陽經, but I also pointed to elements in the Uighur version that suggest Iranian, especially Manichaean, influence. (Der Japaner Juten ODA hat darauf verwiesen, daß eine türkisch-buddhistische Schrift, "Der acht Anhäufungen Glanz" (*Säkiz yükmäk yaruq*), zwar aus dem Chinesischen übersetzt wurde, in der uigurischen Fassung aber Elemente aufweist, die iranischen, speziell manichäischen Einfluß erkennen lassen (p. 14).) Klimkeit then continues as follows: "In seiner Schlußbetrachtung schließlich bemerkt

---

新唐書 (Zhonghua Shuju 中華書局 ed.) 19, p. 6126; *Zizhi-tongjian* 資治通鑑 237 ("Tangji" 唐紀 53), end of entry for Yuanhe 元和 1.

4 Hans-Joachim Klimkeit "Der Manichaismus in Iran und Zentralasien," *Japanische Studien zum östlichen Manichäismus* (Wiesbaden, 1991), pp. 13-15.

5 Klaus Röhrborn "Zum manichaischen Einfluß im alttürkischen Buddhismus," *Studien Manichaica* 4 (Berlin: Akademie Verlag, 2000), pp. 494-499.

ODA:'Ein interessanter Aspekt ergibt sich aus der Tatsache, daß die türkische Version des *Pa-yang ching* keine direkte Übersetzung des chinesischen Textes ist. Dies wirft die Frage nach der buddhistischen Ideengeschichte bei den Uiguren auf. Ursprünglich was das Original-sūtra ein ziemlich populäres apokryphes Sūtra. Als türkisches Buch wurde es —vielleicht bewußt— so umgewandelt, daß es auch in Zentralasien große Popularität gewann; dabei wurde es allenthalben in Worte gefaßt, die ich für glänzender halte als die des Originals.' Durch den Beitrag ODAs werden wir auf den Umstand aufmerksam, daß der türkische Buddhismus nicht nur bestimmte Wendungen und Termini technici vom Manichäismus aufgegriffen hat, sondern sich auch in seiner Übersetzungsarbeit von manichäischen Vorbildern inspirien ließ. Es ist anzunehmen, daß dies nicht nur für die Übersetzungen buddhistischer Schriften aus dem Chinesischen galt."[6]

Röhrborn, on the other hand, offers the following criticism of my views: "Jedenfalls müssen die hohen Erwartungen, die Odas Studie bei den Manichäologen hierzulande geweckt hat, etwas zurückgenommen werden. Wenn ein Text sprachlich den manichäischen Texten nahesteht, müssen dann auch unbedingt inhaltliche Affinitäten bestehen? Noch hat das „Sūtra der Acht Lichter" seine Rätsel nicht völlig preisgegeben. Sicher ist aber, daß die Handschriften aus Kyōto, Berlin und Petersburg den chinesischen Originaltext besser bewahrt haben als der Text der Londoner Handschrift. Juten Oda meint, spätere uigurische Übersetzer hätten erneut auf das chinesische Original zurückgegriffen, weil der Londoner Text zuviele Abweichungen vom chinesischen Text (oder von den chinesischen Texten) aufweist. Der von uns konstatierte Sachverhalt legt eher nahe, den Londoner Text einem anderen Überlieferungsstrang zuzuordnen, von dem die späteren Übersetzer keine Kenntnis hatten. Sonst hätte man an den beiden oben zitierten Stellen (Z. 270-71 und 329-30 des Londoner Textes) die dogmatische korrektere Version des Londoner Textes nicht einfach als falsch beiseite gelegt, und zumindest Spuren des „korrekteren" Textes hätten sich in den übrigen Handschriften erhalten."[7]

There are two main points raised by Röhrborn. One is the question of whether or not a text necessarily gives expression to Manichaeist thought just because it bears a close linguistic relationship to Manichaeist texts, and the

6 Klimkeit, *op. cit.*, p. 15.

7 Röhrborn, *op. cit.*, p. 408

other is his suggestion that the London text, which he regards as the oldest, is not the original translation, but a derivative translation belonging to a separate current of transmission of which later translators had no knowledge.

Before dealing with these issues, I wish to touch briefly on the sigla and classification of the manuscripts for the purposes of citation. Manuscript sources are referred to by the cities where they are kept: B (Berlin), K (Kyōto), L (London), P (Petersburg), Pk (Peking), and T (Tōkyō). As has already been noted, the text in question was translated from Chinese, and one may distinguish between the original translation (**I**) and the revised translation (**II**). Furthermore, in view of the existence of two types of texts—manuscripts and printed versions—the extant materials may be classified into **Ia, Ib, IIc** (all manuscripts) and **IId** (printed versions). As regards textual changes, in my earlier article I posited a progression along the lines of **Ia→Ib→IIc→IId**, whereas Röhrborn has suggested the possibility of **Ia←Ib→II**. Chronologically speaking, the sole witness of **Ia** is the London text (L), which dates from the ninth or tenth century (having been discovered in the Library Cave at Dunhuang 敦煌), while the printed versions (**IId**) date from the thirteenth or fourteenth century (viz. the Mongol-Yuan dynasty in China). The majority of manuscripts have been recovered from Uighur-Turkish Buddhist remains in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, especially in the Turfan basin.

II. Manichaean Expressions

Let us begin by considering the first issue raised by Röhrborn. The manuscript with the most pronounced evidence of Iranian or Manichaean expressions is the London text discovered in the Library Cave at Dunhuang. The passage that first drew my attention in this regard was Passage 1.

This passage deals with Buddhism's general principle of causality, and the inner nature of human beings is said to clearly manifest through the functioning of the five sense-organs, etc. The London text (**Ia**) deviates from the Chinese original, for it alludes to liberation from transmigration and in the five paths or destinies, but in effect it gives greater emphasis to Buddhist doctrine. However, among the five destinies—the worlds of gods, humans, hungry spirits (*preta*), animals, and hell—the last three are collectively referred to as the "three evil paths," and consequently the five destinies could also be seen to correspond to the Iranian heaven (*vahišt*), intermediate realm (*hamēstakān*), and hell (*dōšaxᵘ*). For instance, the twelfth chapter of

the Middle Persian (Pahlavi) *Mēnōk i Xrat* describes the spiritual cosmic war of Zoroastrianism in the following terms:

> The things of the spirit are so just because Ohrmazd, the Lord, as well as the gods and the Amahraspands, are free from opposition: they struggle against Ahriman and the demons, and judge the souls of men in accordance with justice. The place of him who has more virtue (than vice) is in heaven[*vahišt*]; and the place of him whose virtue and vice are equal is in "the place of the mixed"[*hamēstakān*]; and the path of him who has more vice (than virtue) (leads to) hell[*dōšax*^{u}].[8]

Next, there is the question of the interpretation of the Turkish in the Manichaean expressions, noted by Röhrborn. Passage 2 represents one of the most important examples in this regard.

When **Ia** and **Ib/IIc** are compared in Passage 2, there can be no gainsaying the fact that the former differs considerably from the original Chinese, but at the same time it is also questionable whether the latter were translated directly from the Chinese. The three perspectives put forward in the Chinese—(1) the constant way of Heaven, (2) the law of nature, and (3) the rule of conventional truth[9] —have in the Turkish translation been inexplicably rendered as a single simple sentence. Since this passage comes at the end of a section explaining the *yin-yang* 陰陽 dualism of China, it would seem to me that in the Turkish this has been recast in terms of the dualism of good and evil, and, as noted in my remarks on Passage 2, I cannot accept Röhrborn's interpretation. In my earlier article I wrote, "Here is described how the two terms 'good' and 'evil', in their capacity as divinities, create the *dharmas*. It constitutes an expression in which good (God) and evil (Devil) are placed at the centre of the cosmology. It is to be surmised that the cosmology of the *yin-yang* principle has, as it were, been substituted for

---

8 N.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part 1 (Wiesbaden, 1964), p. 79 (23-26); see Robert C. Zaehner, *Zurvan*; "Texts other than the Avesta," *A Zoroastrian Dilemma* (Oxford: OUP, 1955, repr. New York 1972), pp. 399-401.

9 This can be compared with the following passage in the *Mengzi* 孟子 (IIB)—天時不如地利, 地利不如人和 : "Heaven's favourable weather is less important than Earth's advantageous terrain, and Earth's advantageous terrain is less important than human unity" (D.C. Lau, tr., *Mencius* [Harmondsworth: Penguin Books, 1970], p. 85).

the doctrine of the duality of good and evil."[10] I still believe this to be correct. A further example of the usage of the word 'created' (*törütmiš*) appears in Passage 3. If "heaven and earth" in **Ia** correspond to "good and evil" in Passage 2, then it is possible that Manichaean thinking may have been at work here too. I also wrote in my earlier article that the 'god of wind' represented an Iranian element, and as is indicated in connection with Passage 4, the phrase "powerful one of the wind" appears in manuscripts of the revised translation (**II**: BVN 12, BVN13) which I have since been able to check. This means that the 'god of wind' was not a secondary deity restricted to **Ia** and unknown to later translators. As regards the Chinese gods of the four directions (Green Dragon, White Tiger, Vermillion Bird, and Dark Warrior) in the second paragraph of this passage, I have previously remarked on the differences between the Chinese and the ancient Turks in their sense of direction.[11] In **Ia** of the Turkish translation, east, west and north are expressed in terms relative to someone facing south, and this is nothing other than the result of an attempt on the part of the translator to be faithful to the directions in which these four gods reside. It was probably because directions relative to someone facing east represented the correct sense of direction for the Turks that we see a change from **Ib** to **II**,[12] and I consider there to have been an overall shift along the lines of **Ia→Ib→IIc**.

Lastly, in Passage 5 I have cited a passage in which the manuscripts do not show much variation. A distinctive feature of the Turkish translation lies in the contrasting of "light" and "good practice(s)" with "darkness" and "evil practice(s)."

A belief in 'heaven' lay at the basis of the religion of the Turks, and this was rooted in beliefs in traditional shamanistic gods going back to the times of the ancient nomadic Huns (Xiongnu 匈奴). If we provisionally translate the Turkish word *t(ä)ngri* as 'heaven', how is it used in the translation of the *Bayang jing*?

1. Corresponds to 'heaven' in the Chinese phrase 'heaven and earth' (天地). (L27, 29, 241, 270, 318, 321)

10 Juten Oda, *op. cit.*, p. 111; cf. Röhrborn, *op. cit.*, p. 496.
11 Oda, *op. cit.* (n. 10), pp. 113-112.
12 See Oda, *loc. cit.*

2. Refers to 'heaven' or 'gods', and the two are difficult to differentiate. ($L_{17, 126, 143, 197, 252, 273, 405, etc.}$)
3. Refers to 'god' or 'spiritual entity' ($L_{94, 221}$), e.g. 'king of the god of the soil' (*yir tngri xani*: L_{94}).
4. Appears in the name of particular gods, e.g. Brahmā, Indra (*ązrua xormuzta tngri*: $L_{142-143}$), Sūrya (*kün tngri*: $L_{272, 319}$), Soma (*ay tngri*: $L_{242, 272, 319, 404}$).
5. Appears in epithets of the Buddha, e.g. 'heavenly Buddha' or 'Buddha, god among gods' (*tngri burxan ~ tngri tngrisi burxan*).

In this connection the following example of a Turkic mode of expression may be cited. Where the Chinese original has "kings of the Brahmā gods, all bright spirits" (諸梵天王 一切明靈), the Turkish translation reads: "all gods of light and (good) spirits such as Brahmā and Indra" ($L_{142-143}$, $K1_{113-114}$, $B24_5$, $B26_{1-2}$). Brahmā and Indra are the attendants of Śākyamuni, together with whom they form a triad, and they are representative gods of Buddhist India. But the Turkish designation *ązrua* (Brahmā) corresponds to Zurwān, the supreme god of Manichaeism, while *xormuzta* (Indra) signifies 'Primal Man'. Therefore if one applies a Manichaean interpretation to the above passage, it could also be interpreted as "all gods of light and (good) spirits such as (the god) Zurwān and Primal Man," and thus it also embodies Manichaean expressions. In addition, although 'sun god' (*kün tngri*: Sūrya) and 'moon god' (*ay tngri*: Soma), which appear with some frequency, may be regarded as Buddhist designations, the sun and the moon are also where the Manichaeist gods of light reside.

Both Buddhism and Manichaeism spread among the Turks through syncretism with the traditional gods of shamanism, and they also share certain terminological characteristics. There are, however, decisive differences in their religious cosmology. Whereas Buddhism aspires to liberation from transmigration, the goal of Manichaeism is to rescue good spirits from the struggle between good and evil. As was noted at the beginning of this article, the present world came into being because Goodness or Light became the prisoner of matter or evil. The world is, in other words, considered to be the product of a dualistic creation involving the heaven of good spirits and the earth of evil matter.

III. Manuscript Changes

As has already been noted, Röhrborn maintains that the London text belongs to a different current of transmission of which later translators had no knowledge. (Der von uns konstatierte Sachverhalt legt eher nahe, den Londoner Text einem anderen Überlieferungsstrang zuzuordnen, von dem die späteren Übersetzer keine Kenntnis hatten.) I have already demonstrated how the manuscripts of this *sūtra* may be divided into those of the original translation (**I**) and those of a revised translation (**II**).[13] The latter, however, represents only a partial rather than a complete retranslation, and in many places it preserves the wording of the original translation. When these sections of the original translation preserved in the revised translation are compared with the London text (**Ia**) and the Kyōto text (**Ib**), they are found to have more in common with the Kyōto text than with the London text. Thus Röhrborn's suggestion may at first sight seem reasonable, and it is in fact easy to discern such a tendency in the passages cited so far. However, there are also passages which are found in the London text but not in the Kyōto text (Passages 1 and 4). It is conceivable that the Kyōto text is a later manuscript and that these omissions occurred quite by chance. If one were to suppose that the Kyōto text represents the original translation, then the London text could be regarded as an expanded manuscript to which extra explanatory passages have been added. But there are also instances, like Passages 6 and 7, in which this is not the case. Here the original Chinese states that this scripture should be read seven times or, in a separate passage shortly afterwards three times when someone is dying or on the occasion of a funeral and while this may be considered to be reflected in the London text, this discrepancy in the original has been ignored in the Kyōto text. Next, in the case of Passage 8, the Kyōto text shows less elaboration on the Chinese original, but it is difficult to consider the Kyōto text to have evolved into the London text, and it is more likely that the London text was abridged, resulting in the wording of the Kyōto text. In the case of Passage 9, it is clear that there was a shift from **Ib** to **II**, but it is not so clear whether **Ia** or **Ib** represents the original translation. In my earlier article I noted that it was difficult to decide which of three possible sequences to adopt: (1) (a)→(b)→(c) **[Ia→Ib→II]**, (2) (a)←(b)→(c) **[Ia←Ib→II]**, or (3) (a)←(b)←(c) **[Ia←Ib←II]**. There can be no doubt that it must have been either (1) or (2), and on the basis of the

13 Oda, *ibid.*, pp. 116-115.

changes in the rendering of the four cardinal directions in the second section of Passage 4 alluded to earlier, I opted for (1).[14] Although one should on no account make light of Röhrborn's suggestion, nonetheless I do not consider it sufficiently persuasive to make me retract my earlier view. There is simply no conclusive evidence one way or the other.

As was noted earlier, the London text (**Ia**), having been discovered in the Library Cave at Dunhuang, predates the sealing of this cave (9th or 10th century). Linguistically speaking too, it may be regarded as belonging to the earliest stage of Turkish written in the Uighur script. In comparison, the Kyōto text also preserves old linguistic features, but judging from its orthography and handwriting it may be assumed to belong to a quite later period.[15] Changes in the rendering of the four cardinal directions adduced above as an index of changes in the manuscripts must be considered not only to indicate the temporal progression of the manuscripts (left, right, south, behind → left, behind, south, behind → in front, behind, south, behind/north), but also to reflect changes in textual content. With largely only two manuscripts with which to work, it is difficult to advance the discussion much further than this.

IV. Concluding Remarks

Overall, the Turkish translation of the *Bayang jing* shows evidence of considerable augmentation. In places the dualism of good and evil would seem to have been applied to explanations of Chinese *yin-yang* dualism, and it is to be surmised that phrases identifiable as Iranian elements, related to 'wind' and 'soul', in explanatory comments on the gods of *yin-yang* and *wuxing* 五行 theory were meant to assist the popular understanding of the Uighurs. The Turkish translation does not represent an Iranian or Manichaean transformation of a Chinese Buddhist apocryphal scripture. If, as claimed by Röhrborn, my earlier views should have aroused high expectations among scholars of Manichaeism, it has to be stressed that this was not at all my intention. The Turkish translation propounds Buddhist doctrine, and it would seem rather that Manichaean thinking operates in negative contexts. When one considers the Manichaean and Buddhist beliefs

14 Oda, *ibid.*, pp. 113-112.

15 See Juten Oda, "Torukogo Bukkyō shahon ni kansuru nendairon Hachiyō-kyō to Kannon-kyō"(A chronological study of Buddhist manuscripts in Turkish: The *Bayang jing* and *Guanyin jing*), *Tōyōshi Kenkyū* 59, no. 1[2000], pp. 114-171.

of the Uighur-Turks at least in the Turfan region, it would appear that first Manichaeism was adopted, after which Manichaeism and Buddhism coexisted for a time, and then Buddhism prevailed. The first translation of the *Bayang jing* was carried out during the period when these two religions coexisted, and I would like to suggest that this corresponds to the London text (**Ia**). Is it perhaps not conceivable that the revised translations were carried out on the basis of manuscripts such as the Kyōto text (**Ib**) after Buddhism had gained the ascendancy? If there still exist undiscovered manuscripts, I should like to recover them and further advance the discussion of these issues.

Manuscript sources: citations of *Säkiz yükmäk yaruq* or *Säkiz törlügin yarumïš yaltrïmïš*

Passage 1

善男子此六根顯現 人皆口常説之 説其善語 善法常轉 即成聖道 説其邪語 惡法常轉 即墮地獄

Good sir, these six sense-organs manifest, and people all expound them always with their mouths. If one expounds good words, the good Dharma always revolves, whereupon one accomplishes the way of the saint. If one expounds evil words, the bad Dharma always revolves, whereupon one falls into hell.

Ia: Then again, all good people, the task of these *six* ruling sense-organs *consisting of the eyes and so forth*—this is the phenomenon *of the true basis as it is, called thusness*. If anyone is able to realize this, if he realizes *this* unerringly as a right vessel *at the behest of the Buddhas*, if he always practises unceasingly, *and* if he preaches it *to others*, he is counted among those who have entered the path of the Buddhas. *He himself is called a bodhisattva*.

If he does not understand this and takes it in a completely different way, and if evil conduct follows him and he performs *two kinds of* actions—*wrong and right, good and evil*—he will drift about in this world. *Alternatively, he will rejoice in the realm of the God of Light up above*, or else he will *enter* the three evil paths *down below*. He will suffer. ($L_{189\text{-}198}$)

Ib: Again, all good people, the task of these ruling sense-organs—this is the

clear phenomenon. If anyone is able to realize this, if he realizes it unerringly as a right vessel, if he preaches it, he is counted among those who have entered the path of the Buddhas.

If he does not understand this and takes it in a completely different way, or if he follows evil conduct and performs wicked actions, he will drift about in the world, or else he will suffer in the three evil paths. (K1$_{152\text{-}158}$, B27$_{29\text{-}31}$)

IIc: O son of a good person, the task of this which rules, **the six sense-organs**—this is the clear phenomenon **coexisting with the six kinds of attachment** [six sense-objects].

If anyone is able to realize these, if he expounds them unerringly along the right **path,** if he always practises unceasingly, if he is without error, then he is counted among those who have entered the path of the Buddhas.

If he does not understand this and takes it in a completely different way, or **if he preaches it wrongly on the** wicked **path,** he will transmigrate, (floating and sinking as if he were) drifting about in (the current of) this world, or else he will undergo **terrible** suffering in the three evil paths. (B3la$_{5\text{-}11}$, B32$_{2\text{-}9}$, B33$_{3\text{-}10}$, B36c$_{2\text{-}8}$, BV20$_{4\text{-}6}$, BV38$_{1\text{-}3}$, BV61$_{5\text{-}8}$, P1 $_{24\text{-}32}$)

Remarks

The Turkish translations of the Chinese passage may be divided into three groups, and they are virtually identical in many respects. The italicized and underlined sections of **Ia** are peculiar to this manuscript, while the underlined words in **Ib** are shared with **IIc,** and the bold text in **IIc** indicates sections that have been retranslated. When compared with the Chinese original, the rendering of the reference to the six sense organs in **Ib** is inadequate, while the omission of the phrase "if he always practises unceasingly" found in **Ia** and **IIc** may be an accidental omission confined to this particular manuscript (K1). It is clear that **Ia** represents a translation that has expanded on the original text, but can it be positively asserted that it derives from an original translation?

Passage 2

皆是天之常道 自然之理 世諦之法

This is all the constant way of Heaven, the law of nature, the rule of conventional truth.

Ia: All this is *dharmas* which good and evil in the realm of the world have created through their own two kinds of actions.

bo alqu yirtinčü yirsuvdaqï ädgüli ąnïγlï kntününg iki törlüg qïlïnč uγrïnta törütmiš törü titir. (L329-330)

Ib/IIc: All this is *dharmas* which that in the world has created by itself.

bo alqu yirtinčüdäki kntün törütmiš törü titir.

(K1266-267, K261, P210, B26b7-8, B661, K4e2-3)

**törütmiš* → *törümiš* (B26b7-8)

Röhrborn's Translation

Ia: alles das in der Welt Befindliche sind Dharmas, die durch gute und böse [Taten], durch [diese] beiden Arten von Taten des Selbst, geschaffen worden sind. (Röhrborn, *op. cit.*, p. 497)

Ib/IIc: das alles ist eine Gesetzmäßigkeit, die das in der Welt Befindliche durch sich selbst geschaffen hat. (Röhrborn, *op. cit.*, p. 496)

Remarks

Röhrborn considers it a mistake to punctuate **Ia** (L329-330) after "good and evil"(*ädgüli ąnïγlï*) as I have done. This sentence is two-tiered in structure, consisting of (1) "All this is *dharmas*" and (2) "good and evil in the realm of the world have created *dharmas* through their own two kinds of actions." The point that needs to be noted most carefully here is the fact that the verb *törüt-* in *törütmiš* ('created') is the causative form of the verb *törü-* ('to be born'). In his dictionary G. Clauson defines *törüt-* as " 'to create', usually with 'God' as the subject"(*ED*: 536ab). If "good and evil" are in this case not the subject, then one must assume that the subject is "(that) existing in the realm of the world" (*yirtinčü yirsuvdaqï*). However, if we examine other examples of the use of *-daqï* or *-däki* ('existing'), we find that it is used in the following manner.

(1) "all sentient beings existing in this world (*yirtinčüdäki*) called Jambudvīpa." (K35, B6b2-3, B113, B225, P48-9)

(2) "sentient beings existing in this world (*yirtinčüdäki*)." ([L6], KV28, B12c2, B516, B7a12)

(3) "poisonous dragons in the mud (*batγdaqï* ~ *batïγ-daqï*)." (L96-97, K172, B21a14, BVN139, B7l2, B7c1)

(4) "dissociate oneself from these four kinds of faults in the mouth (*tilintäki ~ tiltäki*)." (L_{121}, $K1_{94}$, $BVN16_1$)

(5) "that person drifts about in the river in this world (*yirtinčüdäki*)." ($B31a_{11}$, $P1_{31}$)

(6) "undergo suffering in the three evil paths (*üč yavlaq yoltaqï*)." ($K1_{157}$)

(7) "that sentient being sinks in the eddies (K1: as if drawn into the current) of the rivers in this world (*yirtinčüdäki*)." (L_{218}, $K1_{174}$)

(8) "the many bodhisattvas all called kings and khans in this world (*yirtinčüdäki*)." (L_{247}, $K1_{198}$, $B65_7$, $BV62_7$)

(9) "build and bestow (L: with; Kl, etc.: the *dharma* of) countries and towns in this world (*yirtinčüdäki*)." ($L_{253\text{-}254}$, $K1_{205}$, $K2_{8\text{-}9}$, $B36f_8$)

(10) "(all) sentient beings in this world (*yirtinčüdäki*)." (L_{307}, $K1_{249}$, $K2_{47}$)

(11) "those who fall into the three evil paths are thus just like the earth in this land (*yirdäki*)." (L_{337}, $K1_{274\text{-}275}$, $P2_{18\text{-}19}$, $B26b_{15\text{-}16}$, $B7g_{1\text{-}2}$)

(12) "he was walking among all the sentient beings in this world (*yirtinčüdäki*)." ([L_{353}], $B67_2$, $BVN19_5$, $K4f_{15}$, $B38d_{19\text{-}21}$)

(13) "many benefits for sentient beings in the realm of the world (L: *yirtinčü yirsuvdaqï*; K1: *yirtinčüdäki*) by the power of that *dhāraṇī*." (L_{366}, $K1_{302\text{-}303}$)

(14) "sentient beings (L: suffering) in hell (*tamudaqï*)." (L_{423}, $K1_{359}$, $B51_{11}$)

(15) "suffering in hell (*tamudaqï*)." (L_{446}, $K1_{384}$)

The above passages, representing all the examples of *-daqï* or *-däki* in the manuscripts of the *Säkiz yükmäk yaruq*, are all instances of adjectival usage. In A. v. Gabain's grammar it is also stated that nominal usage is rare (*AG*: §49 & §74). This means that, notwithstanding the existence of colloquial forms like *evtäkilär* 'those in the home, family', the nominal "that (existing) in the world (*yirtinčüdäki*)" (**Ib/IIc**) here at issue must be regarded as an exception. In other words, I would suggest that the original wording was "good and evil in the realm of the world (*yirtinčü yirsuvdaqï ädgüli ạnïylï*)" (**Ia**) and that the nominal expression is the result of an abridgement by a later scribe. Röhrborn's insertion of a pause before "good and evil" is, I believe,

wrong. Judging from the structure of this sentence, "good and evil" must be the subject, for otherwise there would be no need for the word "their own" (*k(ä)ntününg*).

AG: A. v. Gabain. *Alttürkische Grammatik*, 3. Auflage (Wiesbaden, 1974).

ED: G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (Oxford, 1972).

Passage 3

如斯人輩 返天時逆地理 背日月之光明 常投闇室

People such as these turn against the time of heaven, act counter to the principles of the earth, turn their backs on the light of the sun and the moon, and always seek shelter in a dark room.

Ia: Furthermore, those people are unenlightened, and *wicked* people *continue to say* always, "*They are dharmas* which heaven and earth have created." They are removed from *the Dharma of the ten good practices, from learning, and from the words of the Buddhas*. They turn their backs on the light of the gods in the palace of the two lights, the sun god and the moon god, and they are counted among those who have entered *the artifice of* the darkness *of demons*. ($L_{269-274}$)

Ib: Furthermore, the people are ignorant and unenlightened, and those people are always removed from the good *dharmas* which heaven and earth have created. They turn their backs on the light of the gods in the palace of the two lights, the sun god and the moon god, and they are counted among those who have entered the darkness. ($K1_{218-221}$, $K2_{20-23}$)

IIc: Furthermore, those people are ignorant and unenlightened, **namely, such people** are removed (from?) the good (*dharmas*?) which heaven and earth **have shown. The sun and the moon**, two ////////////////// they are counted among those who have entered //////////////////. ($B30_{9-13}$, $B42_{6-9}$, $BV36_{12}$, $BV37_{2-3}$, $K4a_{14-17}$)

Remarks

The Chinese original is here referring to "people such as these" who "recklessly seek evil gods, worship hungry spirits, reject happiness and

invite misfortune, and themselves undergo suffering" (慢求邪神 拜餓鬼却 [福] 招殃 自受苦). The underlined sections of **Ia** and **Ib** represent mutually different translations, with **Ia** eliciting nuances that differ from the original and stating that wicked people are removed from the ten precepts and doctrines of Buddhism. In both cases, however, there can be no doubt that the subject of "created" (*törütmiš*) is "heaven and earth."

I	sun god	**II**	sun
	moon god		moon

Passage 4

日遊月殺 將軍太歲 黃幡豹尾 五土地神 青龍白虎 朱雀玄武 六甲禁諱 十二諸神 土尉伏龍 一切鬼魅 皆悉陰藏 遠屏四方 形銷影滅 不敢為害

Day-Wanderer (*riyou*), Month-Slayer (*yuesha*), General (*jiangjun*), Great Year (*taisui*), Yellow Banner (*huangfan*), Leopard's Tail (*baowei*), the five earth gods, Green Dragon (*qinglong*), White Tiger (*baihu*), Vermillion Bird (*zhuqiao*), Dark Warrior (*xuanwu*), taboos of *liujia*, the twelve gods, Earth Officer, hidden dragons, and all demons—they all disappear and go far away in the four directions, their forms disappear and their shadows vanish, and they dare not do harm.

Then, at that time, those under the ground, (**Ib, II**: those with power, those with fear,) wardens of hell, and slayers will all disappear. Firstly, these are the names of him who proceeds with the power of the sun, who proceeds with the power of the moon, who proceeds with the power of the wind, who proceeds with the power of the soul, the leader of the powerful army of the king, and him with the power of fear.

Sun's Progress, Moon-Slayer, Powerful One, Taisui, He with a Yellow Banner, He with a Leopard's-Tail Pennant, the five powerful ones of the earth, the king of the gods of the earth, the Green Dragon on the left, the White Tiger on the right, the Red Bird in the south, the Black Snake behind, taboos of *liujia*, the twelve powerful ones, the elder in the earth, the renowned one, poisonous dragons in the mud, demons, spirits, and various divine forces will all vanish. They animate the ground. Vacating their dwellings, they flee faraway. They depart without form or shadow. They cannot cause calamities.

(**Ia**: L_{88-100}; **Ib**: $K1_{64-75}$; **IIc**: $B2la_{6-17}$, $B22_{1-3}$, $B63_{1-11}$, $B71_{1-5}$, $BVN8_{11}$, $BVN9_{12}$, $BVN10_{14}$, $BVN11_{3-4}$, $BVN12_{2-9}$, $BVN13_{1-12}$; **IId**: $B7c_{1-7}$)

Remarks

The various deities listed here all belong to *yin-yang* and *wuxing* theory and govern various taboos associated with different days and directions (for further details, see the *Qinding xieji bianfang shu* 欽定協紀辨方書). In the first paragraph of the Turkish translation the names of the deities are first explained, and the actual translation begins in the second paragraph. The above translation is based on **Ia**. With regard to the other manuscripts, reference should be made to some of the differences between the manuscripts in parts of the first and second paragraphs noted below.

Paragraph 1

Ia he who proceeds with the power of the sun
he who proceeds with the power of the moon
he who proceeds with the power of the wind
he who proceeds with the power of the soul
leader of the powerful army of the king

Ib sun's progress
powerful one of the moon

---

demon
leader of the powerful army of the king

IIc powerful one of the sun
powerful one of the moon
powerful one of the wind
powerful one of demons
he with the power of an army leader

Paragraph 2

Ia Green Dragon on the left (*soltun*)
White Tiger on the right (*öngdün* < *ongdun!*)
Red Bird in the south (*küntün*)
Black Snake behind (*kid'in*)

Ib Green Dragon on the left (*soltun*)
White Tiger behind (=west) (*kidin*)

Passage 6

殯葬之日 讀此經七遍 甚大吉利

If one reads this *sūtra* seven times on the day of a funeral, one will have tremendous good fortune.

Ia: On the day when one performs a funeral *and carries out the coffin*, read this *sūtra* three times. *Alternatively read it seven times*. There will be tremendous *benefit and* good fortune. It will turn into many good practices. That house will rise and prosper day by day. ($L_{284\text{-}288}$)

Ib: On the day when one performs a funeral, read this *sūtra* three times. There will be tremendous good fortune, and it will turn into many good practices. The family (assets) will rise and increase day by day. ($K1_{229\text{-}231}$, $K2_{30\text{-}32}$)

IIc: On the day when one performs a funeral, read this *sūtra* three times. There will be tremendous good fortune, and it will turn into many good practices. The family (assets) will rise and increase day by day ($B3lb_{4\text{-}5}$, $BV39_5$, $BV40_{4\text{-}5}$, $K4b_{11\text{-}14}$)

IId: On the day when one performs (~B38b: performed) a funeral, read this *sūtra* three times. There will be tremendous good fortune, and it will turn into many good practices. The family (assets) will rise and increase day by day. ($B7e_{14\text{-}18}$, $B38b_{4\text{-}7}$)

Passage 7

即讀三遍

Then read it three times.

Read (~**Ib, IIc**: If one reads) this *sūtra* three times (**Ia**: *or seven times*). (**Ia**: $L_{292\text{-}293}$; **Ib**: $K1_{236}$, $K2_{35\text{-}36}$; **IIc**: $B31c_2$, $B37c_1$; **IId**: $B7e_{28}$, $B38b_{14\text{-}15}$, $P3_{9\text{-}10}$)

Passage 8

天地氣合 一切草木生焉

The vital energy of heaven and earth unites and all grasses and trees are born.

Ia: This earth and heaven, woman and man *together* unite and *two kinds of things*—all animate things and inanimate things—are born and appear. *Animate things are animate things in the five destinies. Inanimate things* are all shrubs, forests, young grasses and vegetables. ($L_{321-324}$)

Ib: This earth and heaven, woman and man, the two unite and all animate things and inanimate things are born and appear. All shrubs, forests (young grasses and vegetables) sprout. ($K1_{260-261}$, $K2_{56-57}$, $P2_{1-2}$)

IIc: The twosome of this earth and heaven unite and then all shrubs, forests, vegetables, and young grasses sprout and appear. ($B26b_{1-2}$, $B3lc_{25}$, $B40c_{3}$, $B45_{15-16}$, $BV46_{4}$, $BV47_{4}$, $BV48_{3}$, $K4d_{15-16}$)

Remarks

Ia and **Ib** have in common the phrases "woman and man" and "all animate things and inanimate things are born and appear," which are not found in the Chinese original. In other words, "animate things," viz. "sentient beings," have been inserted, and it is further explained in **Ia** that this refers to living beings in the five paths of transmigration. This is more logical in comparison with **Ib**.

Passage 9

是知(1)人能弘道 (2)道以潤身 (3)依道依人 (4)皆成聖道

Know thus: (1) people are able to spread the way; (2) the way thereby enriches the person; (3) it depends on the way and it depends on people; (4) all accomplish the way of the saint.

Ia: Therefore, one should know: (1) People create the teaching. People revere it. (2) It nurtures *people*. *They are raised by the teaching and become revered*. (3) Furthermore, the teaching also creates people. Any sentient being, if he takes refuge in this teaching, (4) that sentient being is also counted among those who have obtained happiness. (L_{34-38})

Ib: Therefore, one should know: (1) People create the teaching. People revere it. (2) Furthermore, that teaching also reveres people. It nurtures. (3) Any sentient being, if that person takes refuge in this teaching, (4) that sentient being is also counted among those who have obtained happiness. ($K1_{20-22}$, $B12a_{20-23}$)

II: In addition, one should know: (1) People create the teaching. People revere it. (2) Furthermore, that teaching also reveres that person. It nurtures. (3) **Therefore, by relying on the Dharma and the person,** (4) **one is fit to immediately accomplish the holy path, he said.** ($B14_{22-25}$, $B15a_{2-4}$, $B7b_{10-16}$)

Cf. Mongolian translation: Thus should one know: People create, namely, the Dharma. The Dharma, namely, elevates the person. Supported by the Dharma and the person, one obtains supreme happiness.

Passage 10

爾時大眾之中 八万八千菩薩 一時成佛

At that time in the assembly 88,000 bodhisattvas became Buddhas at one time.

I: At that time in that assembly 84,000 bodhisattvas all attained the Buddha's wisdom. ($L_{424-426}$, $K1_{360-361}$)

II: At that time in that assembly 88,000 bodhisattvas all attained the Buddha's wisdom. ($B51_{12}$, $B70h_{1-5}$)

Remarks

The phrase "84,000 bodhisattvas" in **I** has Buddhist connotations, whereas the original Chinese and **II** represent a Chinese modification.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 199-242

Die alttürkische Xuanzang-Biographie II*
(Eski Uygurca Xuanzang Biyografisi, II)

Mehmet Ölmez
(İstanbul)

1. Einführung

Die alttürkische Übersetzung der Xuanzang-Biographie wurde vor fast 70 Jahren entdeckt. Man hat dann unverzüglich angefangen, sie zu untersuchen. Eine Bibliographie der entsprechenden Arbeiten findet man in HT III und UigXuan.

Zu den interessantesten Geschichten über die Fundumstände dieser Biographie gehören die vom verehrten Jubilar P. ZIEME in seiner Veröffentlichung der Fragmente des II. Buches gemachten Angaben (s. ZiemeXuan, S. 85ff). Diese Bruchstücke gehören zu den in Peking befindlichen Fragmenten der Handschrift. Die Pekinger Fragmente wurden zu Zwecken der Restaurierung nach Berlin gebracht. Nachdem der größte Teil der Handschrift restauriert war, wurde sie wieder nach Peking geschickt. Aber einzelne kleinere Fragmente, darunter 14 Bruchstücke von Blättern aus dem II. Buch, blieben, aufbewahrt in einer Schachtel, in Berlin zurück. Später hat P. ZIEME sich diesen Bruchstücken mit großer Sorgfalt zugewandt, manche verlorenen oder unleserlichen Textstellen ergänzt und die Fragmente mit einem Kommentar veröffentlicht (s. ZiemeXuan).

Die von ZIEME veröffentlichten Fragmente gehören zum Anfang des II. Buches. Sie lassen sich im chinesischen Text der Taisho-Veröffentlichung zwischen den Seiten 229 c 26 und 231 c 26 lokalisieren. Die Fragmente hingegen, die ich hier behandele, sind genau die Fortsetzung des Textes, der im Taishō-Text auf Seite 232 a 3 beginnt und sich fast bis Seite 233 b 20

* An dieser Stelle möchte ich mich ganz besonders bei Herrn ABLET SEMET bedanken, mit dem ich fast den ganzen Text durchgelesen und die Ergänzungen diskutiert habe. Für die Hilfe bei der Erstellung des deutschen Manuskripts danke ich C. KAZANCI. Schließlich möchte ich auch meinen verehrten Meistern, Herrn K. RÖHRBORN und Herrn P. ZIEME, für Ihre Bereitschaft danken, mit mir methodische Fragestellungen zu diskutieren.

fortsetzt. Es ist höchstwahrscheinlich, daß es sich bei diesen Fragmenten, wie bei den von ZIEME publizierten Bruchstücken, um die rechte untere Ecke der Blätter des uigurischen Textes handelt. Die Abbildungen der Fragmente findet man unter den Nummern 184 bis 200 im Faksimile-Teil des vorliegenden Bandes.

Eine Veröffentlichung der hier behandelten Fragmente hatte ich bereits mit Herrn RÖHRBORN besprochen und sie sollte ursprünglich als Anhang in HT III erscheinen. Um jedoch erst meinen Anteil der Arbeiten an HT III zu erfüllen und die Publikation nicht zu verzögern, beschloß ich, diese Fragmente in einer gesonderten Arbeit zu veröffentlichen. Dieser Aufgabe möchte ich nun, wenn auch mit einem Jahr Verspätung, nachkommen.

2. Die Methoden bei der Transliteration

A. v. GABAIN hatte die Transliteration dieses Teils der Fragmente noch in Peking vorgenommen und bereits zu diesem Zeitpunkt auch die Lokalisierung der Textparallelen im chinesischen Text durch entsprechende Zeilenangaben vermerkt. Erst danach kamen die Texte zur Restaurierung nach Berlin. Seit den Tagen, als A. v. GABAIN diese Fragmente studierte, hat sich der Erhaltungszustand der Fragmente, wie auch der der Teile der Handschrift, die sich in Paris und Peking befinden, verschlechtert; einige Buchstaben sind z.B. inzwischen abgebrochen. Prof. Dr. K. RÖHRBORN gestattete mir freundlicherweise die Einsicht in die Transliteration A. v. GABAINS und ich konnte sie so mit der von mir angefertigten Transliteration vergleichen. An dieser Stelle möchte ich Herrn Prof. Dr. K. RÖHRBORN dafür danken, daß er mir die Möglichkeit gab, die Transliteration von A. v. GABAIN zu benutzen.

Wie in den Veröffentlichungen HT III, VII und VIII gibt die erste Zeile in meiner Edition die alte Version des Textes wieder, die auf der Lesung A. v. GABAINS beruht. Die Transkription in der zweiten Zeile spiegelt den heutigen Erhaltungszustand des Textes wider. Die von A. v. GABAIN abweichenden Lesungen habe ich im Kommentar erläutert.

Obwohl die ersten Seiten des Textes durchschnittlich neun Zeilen haben, ist es schwierig, den Text der ersten Zeilen dieser Seiten, auch unter Berücksichtigung des chinesischen Textes, durch ein ganzes Wort bzw. durch die Ergänzung vorhandener Buchstabenreste zu rekonstruieren. In solchen Fällen habe ich die Zeilen, die nur aus zwei Buchstaben bestehen, nicht mitgezählt. Eine entsprechende Erläuterung dazu findet sich im Kommentar. Demzufolge kann man in bezug auf die längsten Seiten von durchschnittlich acht Zeilen sprechen.

Die Fragmente, bei denen sich für einige Zeilen keine Entsprechung im chinesischen Text finden lassen, habe ich an das Ende meiner Edition gestellt. Derzeit ist es für mich schwierig, eine Lokalisierung dieser Fragmente in Buch II vorzunehmen und eine Aussage darüber zu treffen, ob sie zum Buch II gehören oder vielleicht einem anderen Teil der Biographie zuzuordnen sind.

3. Die Methode bei den Ergänzungen

Wie bereits in der Edition HT III habe ich auch hier versucht, jedem Blatt der alttürkischen Übersetzung die Entsprechung im chinesischen Text beizufügen. Mein vorrangiges Anliegen war es dabei, das erste und letzte Wort in der chinesischen Textparallele anzugeben und nicht alle chinesischen Entsprechungen vollständig anzuführen.

In den Fällen, in denen eine Zeile der chinesischen Textparallele zwei Zeilen in der uigurischen Übersetzung entspricht und es aufgrund der unterschiedlichen Syntax in beiden Sprachen schwer ist, diese Zeilen direkt gegenüberzustellen, habe ich den chinesischen Text nicht genau in der Transliterationszeile angeordnet, sondern zwischenzeilig der uigurischen Transliteration gegenübergestellt (vgl. dazu 184 a 7 und 8).

In den Fällen, in denen mir die genaue Bestimmung von Vorder- und Rückseite eines Fragments nicht möglich war, habe ich die Seiten mit den Großbuchstaben A und B gekennzeichnet (vgl. HT Pek 193).

4. Die Methode bei der Übersetzung

Ausgehend von der dem uigurischen Text entsprechenden Parallele in der chinesischen Textausgabe habe ich im Übersetzungsteil meiner Edition versucht, die Übersetzung kompakt darzustellen. Die von mir auf der Grundlage des chinesischen Textes und seiner englischen Übersetzung vorgenommenen Ergänzungen habe ich durch Kursivschreibung gekennzeichnet. Für Textstellen, die allzu sehr verderbt waren oder unverständlich blieben, habe ich keine Übersetzung vorgenommen. Hier habe ich mich mit der Beigabe der englischen Übersetzung des chinesischen Textes begnügt. Ich habe eine Methode gewählt, die zwischen der der Editionen HT III und ZiemeXuan liegt.

Ich möchte nicht behaupten, daß mit der vorgelegten Arbeit zu diesem Textabschnitt und der Bearbeitung des dazu überlieferten Materials, das in vieler Hinsicht Schwierigkeiten bereitete, die Untersuchungen abgeschlossen sind. Sie sollten unter Berücksichtigung weiterer Veröffentlichungen zu diesem Textabschnitt und der bereits von ZIEME publizierten Fragmente in einer

Gesamtedition unter Teilnahme aller beteiligten Bearbeiter abgeschlossen werden.

5. Transliteration und Kommentar, sowie weitere Bemerkungen

Ich möchte hier darauf hinweisen, daß ich meinen Kommentar ausschließlich auf Türkisch formuliert habe. Ich gehe davon aus, daß er sich ausschließlich an Turkologen wendet und daher eine deutsche Übersetzung nicht nötig ist.

Für die Transliteration und Transkription habe ich die Regeln des UigWb und der früheren HT-Veröffentlichungen angewendet. An dieser Stelle sei es mir auch gestattet, darauf hinzuweisen, daß in jüngster Vergangenheit in Dunhuang neue Fragmente der alttürkischen Xuanzang-Biographie gefunden wurden. (s. Mogaku).

Neben einer aufgeführten Zeilenzählung in jedem einzelnen Text habe ich eine durchgängige Zählung der Zeilen für den gesamten Textabschnitt vorgenommen. In den Fußnoten habe ich Ergänzungsvorschläge für Buchstaben oder Silben in Zeilen vermerkt, in denen die Textrekonstruktion schwierig ist.

Eski Uygurca Xuanzang Biyografisi, II*

1. Giriş

Xuanzang biyografisinin Eski Türkçe çevirisinin bulunup işlenmeye başlanmasının üzerinden neredeyse 70 yıl geçti. Bu konuda yapılan çalışmalar için HT III ve UigXuan'a bakılabilir.

Yayımlanan fragmanlar arasında bulunuş öyküsü ilginç olanlardan birisi de saygı değer armağan sahibimiz P. Zieme'nin yayımladığı, II. bölüme ait fragmanlardır (bak. ZiemeXuan, s. 85 ve ötesi). Bu fragmanlar Xuanzang'ın bugün Pekin'de bulunan fragmanların baş kısmıdır. Söz konusu fragmanlar daha önce onarılması amacıyla Pekin'den Berlin'e getirilmiş, yazmanın büyük bölümü onarıldıktan sonra yeniden Pekin'e gönderilmiş, ancak II. bölüme ait bir kısım fragman, 14 fragman bir ayakkabı kutusu içerisinde Berlin'de kalmıştır. Daha sonra P. Zieme bu parçaları büyük bir titizlik içerisinde ele almış, kayıp olan, okunamayan kimi sözcükleri tamamlayarak açıklamalarla birlikte yayımlamıştır (bak. ZiemeXuan).

Zieme'nin ele aldığı II. bölüme ait fragmanlar, benim burada ele aldığım

---

* Burada, metnin neredeyse tümünü bir kez birlikte okuduğum, tamamlamalar kısmını birlikte konuşup kararlaştırdığım, tartıştığım meslektaşım Ablet Semet'e, Almanca metindeki yardımları için C. Kazancı'ya teşekkürü bir borç bilirim. Yöntem konusunda kimi zaman sorular yönelttiğim saygıdeğer ustalarım Klaus Röhrborn ile Peter Zieme'ye de ayrıca teşekkür ederim.

fragmanların ön kısmı olup Çince metnin Taishō yayınında 229 c26 ile 231 c26 arasında yer almaktadır (No. 2053). Benim burada ele aldığım fragmanlarsa tam da bu bölümün devamı olup Taishō metninde 232 a3'ten başlayarak neredeyse bölüm sonuna, 233 b 20'ye değin süren kısmıdır. Bu fragmanların Zieme yayınında olduğu gibi Uygurca metnin sayfa sonuna, sağ alt tarafına denk geliyor olma ihtimalleri hayli yüksektir. Fotoğraflar içinse Pekin'de yayımlanan tıpkıbasımın 184 ile 200. numaraları arasına bakmak gerekecektir.

Gerçekte burada ele alınan fragmanların yayımını Prof. Röhrborn ile HT III'ün sonunda ek olarak yayımlamak üzere konuşmuştuk. Başlangıçta HT III'ün yayımında bana düşen bu ilk görevi HT III'ün yayımını geciktirmemek amacıyla sonraya bıraktım. Bu görevi şimdi bir yıl gecikerek de olsa bir ölçüde tamamlamış oluyorum.

2. Yazıçevriminde İzlenen Yöntem

A. v. Gabain daha metinler Pekin'de iken, onarım amacıyla Berlin'e gelmezden önce bu bölümün de yazıçevrimini yapmış ve Çince metinde denk gelen satır numaralarını göstermiştir. Eski Uygurca Xuanzang Biyografisi'nin Paris ve Pekin'de bulunan öteki bölümleri gibi bu bölüme ait fragmanlar da A. v. Gabain'in okuduğu o günlerden bugünlere bir ölçüde yıpranmış, kimi harfler kaybolmuştur. A. v. Gabain'in yazıçevrimini K. Röhrborn'un izniyle bir kez görerek kendi yazıçevrimimle karşılaştırabildim. Burada Prof. Dr. K. Röhrborn'a A. v. Gabain'in yazıçevrimini kullanmama izin vermesinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

Benim buradaki okuyuşlarımın ilk satırı, HT III, VII ve VIII yayınlarında olduğu gibi, metnin eski halini yansıtmakta olup A. v. Gabain'in okuyuşuna dayanmaktadır. İkinci satırda yer alan harfçevrimi ise metnin bugünkü durumunu göstermektedir. Ancak A. v. Gabain'den ayrıldığım okuyuşlar açıklamalarda gösterilmiştir.

Metnin ilk sayfalarında ortalama dokuz satır yer alırsa da dokuz satırlı sayfaların ilk satırlarında bütün bir sözcük bulmak, ya da Çince metne dayanarak var olan harfleri bir sözcüğe tamamlamak zordur. Böylesi durumlarda bir ya da iki harften oluşan satırları sayıya katmadım yalnızca açıklamalarda verdim. Dolayısıyla en uzun olan sayfalar söz konusu edilirse ortalama sekiz satırdan söz etmek gerekecektir.

Karşılıkları bulunamayan bir kaç satırlık fragmanları ise en sonda ele aldım. Bunların II. bölümün hangi satırlarına denk geldiğini tesbit etmek, ya da II. bölüm dışındaki bir başka bölüme denk gelip gelmediğini tesbit etmem şu an güç oldu.

3. Tamamlamalarda İzlenen Yöntem

Her sayfada, tıpkı HT III yayınında olduğu gibi, karşılığından emin olduğum Çince sözcüklere yer vermeye çalıştım. Tabii Çince karşılıkların tümünü göstermekten çok, bir sayfada karşılığı kesin olan ilk ve son Çince sözcüğe yer verdim.

Uygurca metnin karşılığı olan Çince metin iki satıra birden denk geliyorsa, her iki dilin sözdiziminden dolayı metinleri birbiriyle eşlemek zor oluyorsa, böylesi durumlarda Çince karşılıkları tam yazıçevrimi satırında değil de iki satırın ortasında gösterdim. Bu konu için 184 a 7 ile 8'e bakınız.

Metnin hangi yüzünün ön yüzü, hangisinin art yüzü olduğuna karar veremediğim durumlarda metnin ön ve arka yüzlerini göstermekte kullandığım *a* ve *b* harflerini büyük harfle yazdım (krş. HT Pek 193).

4. Çeviride İzlenen Yöntem

Çeviri kısmında ilgili sayfaya denk gelen Çince metne dayanılarak çeviri anlaşılır bir bütünlük içerisinde verilmeye calışılmıştır. Çince metin ile İngilizcesine dayanılarak yapılan tamamlamalar yazıda *kursiv / eğik* olarak gösterilmiştir. Uygurca metnin fazlasıyla bölük pörçük olduğu, anlaşılmasının güç olduğu kısımlarda ise Türkçe çeviriye hiç yer verilmeyip sadece Çince metnin İngilizcesiyle yetinilmiştir. Bu noktada HT III yayını ile ZiemeXuan yayını arasında bir ara yol izlediğimi söyleyebilirim.

Bir çok açıdan yayımı kimi zorluklar içeren bu bölümle ilgili son sözün burada söylendiğini iddia edemem. Belki de bu bölüm ileride yayımlanacak olan bölümlerinin yardımıyla, daha önce Zieme'ce yayımlanan fragmanlar da bir araya getirilerek, ortak bir çalışma halinde kitaba dönüştürülebilir.

5. Yazıçevrimi, Açıklamalar ve Diğer Noktalar

Açıklamaların Türkçe bırakıldığını belirtmem gerekir; bu noktada açıklamaların esas olarak Türkologlarca kullanılacak olması ayrıca Almanca bir çeviriyi gerektirmemiştir.

Yazıçevrimi ve harfçevrimi *UigWb* ile daha önceki HT yayınlarına göredir. Yakın zamanda Eski Uygurca Xuanzang biyografisine ait yeni fragmanların Dunhuang'da bulunduğunu da belirtmem gerekir (bak. *Dunhuang mogauku beiqushiku*).

Satır numaralamasında ise, her metnin kendi içerisindeki sıralamadan başka metin kendi içerisinde baştan sona değin numaralandırılmıştır. Tamamlanması güç olan satırlarda hangi harf ya da hecelerin olduğu ise dipnotlarda gösterilmiştir.

6. Text, Übersetzung und Kommentar / Metin, Çeviri ve Açıklamalar

HT Pek 184 a = T 232 a3-4

1	(3)	… … … … … tetir	
		… … … … … *t*ytyr	
2	(4)	… … … … … ärsär	
		… … … … … 'rs'r	
3	(5)	… … … … …/// ol,	
		… … … … …lwk 'wl „	
4	(6)	… … … … [el]täki sukšu*	232 a 3-4 俗書
		… … … … /*yl*t'ky swq̈šw	
5	(7)	… … … teyür , t(ä)ŋri*	
		… … … tyywr „ tnkry	232a4 天地之
			232a4 大寶
6	(8)	[li yerliniŋ u]lug ärdinisi*	
		… … … ///*l*/q 'rdynysy	
7	(9)	… … *b*[o]lmak ok ärür	
		… … *p*/*l*m'q̈ 'wq 'rwr	

T 232a1-5:
法師何因不共憂之倒為欣笑。答曰。居生之貴唯乎性命。性命既在餘何所憂。故我土俗書云。天地之大寶曰生

T 232 a2-4: The master said in reply, "What is most precious in existence is life. Since we still have our lives, what else should we worry about? In my

country we have a popular saying: 'The greatest treasure between Heaven and earth is life.'. (Li Rongxi 65)

Usta "En değerli varlığımız yaşamdır. Halâ hayatta olduğumuza göre bizi endişeye düşürecek şey ne olabilir? Benim ülkemde 'gökyüzü *ile yeryüzü* arasındaki en büyük mücevher *yaşamdır' diye* yaygın bir söz vardır" *diyerek yanıtladı.*

184 a1 Bu sayfanın ilk satırında seçilebilen son harf bir ' ya da *-m* olabilir. **2** ... ... *y*'q

4 A. v. Gabain: [kọn]*gül*täki. Kayıp kısım *[ortun el]täki* veya *[biznin el]täki* olarak da tamamlanabilir, krş. Li Rongxi s. 65: "in my country" ve Çin. 土 *tu.*

4-5 Bu kısım *sukšu [bitiglär]* veya *sukšu [bitiglärtä antag]* olarak tamamlanabilir, krş. Li Rongxi s. 65: "we have a popular saying".

5-6 Tamamlama için krş. Çince metin 232a3-4: 天地之大寶曰生 *tian di zhi da bao ri sheng* ve Li Rongxi s. 65: "The greatest treasure between Heaven and earth is life".

7 A. v. Gabain: *b*[o]lmaq.

HT Pek 184 b = T 232 a9-10

8 (2) twqq' ... ...
twqq'... ... ...

9 (3) kȫŋül/... ... ...
kwnkwl/... ... ...

10 (4) adırtlıg ... ...
''dırtlıq ... ...

11 (5) pıglun ... ...
pyqlwn ... ...

12 (6) šastrka ... ...
š'str q̈' ... ...

13 (7) ved šastr ... ... [yüz yaš]- 232 a9-10: 吠陀
vyd š'str ... ... /// ///

14 (8) lıg iki te*t*[se]* ... ... *232 a10: 二侍者
lyq 'yky ty*t*/// ... ...

T 232 a9-10:
質狀魁梧神理淹審。明中百諸論善吠陀等書。有二侍者各百餘歲。

He was well versed in the Mādhyamika Śāstra, the Śata Śāstra, and other treatises, as well as in the Vedas and other books. He had two attendants, both of whom were over a hundred years old. (Li Rongxi 66)

O öteki kitaplara ve Veda*lara olduğu gibi, Mādhyamika Śāstra'ya,* Śata Śāstra'*ya ve öteki öğretilere de* çok iyi *hakimdi. Her biri 100 yaşın* üzerinde iki takipçisi *vardı.*

184 b1 k/... ... ...

8 A. v. Gabain: toγγa

11 A. v. Gabain: bïγlun at[lγ]; bu satırlara Çince metinde 中百諸論 *zhong bai zhu lun* denk gelir (T 232 a9); buradaki 諸 *zhu* "bütün, hep" sözünü çıkartır isek bu satırları HT III 823-824 *madyamarg [šastr]ıg š(a)tak šastrıg* Çince 中百...論 *zhong bai lun* ile karşılaştırabiliriz, ayrıca bak. HT III Komm. 823, 824; Çince 百...論 *bai ... lun* HT III'te *šatak šastr* olarak çevrilmiş iken HT II'de bu satırlarda Çince sözcüklerin bir tür transkripsiyonu olan *bıglun* ile karşılanmış olmalı. Kısacası burada söz konusu olan HT III'teki gibi Sanskrit sözcüğün transkripsiyonu değil de Çince sözcüklerin transkripsiyonudur, Çince 百 *bai* için krş. Pulleyblank L. *pa:jk*, E. *paijk/pɛ:jk*; Çin. 論 *lun* için krş. Uyg. *lun* HT III 100 (Ölmez 2002: 179).

13 **ved** (< Skr. *veda*) için Çince metinde 吠陀 *fen tuo* yer alır (T 232 a9-

10), HT VII'de de geçen *ved* için ise Cien VII'de karşımıza 韋陀 *wei tuo* çıkar; krş. HT VII 1799-1801 *taš bitiglärtäki tört ved beš bilgä bilig bilmäk atlıg šastrlar* "die Vier Veden und die Śāstras namens: ‚Kenntnis der Fünf Wissenschaften (skr. *pañcavidyā*)', die in den heterodoxen Schriften [enthalten sind]" = T 261 a29: 外書四韋陀五明論等 HT VII 1799-1801; Çince biçim ve Skr. karşılıkları ile "dört Veda" için bak. Wog. 1275 b (*veda* 1); A. v. Gabain önce yïd, sonra wïd.

13-14 [yüz yaş]lıg iki te[se]? Çince metinde 232 a10'a denk gelmektedir: 有二侍者各百餘歲 "He had two attendants, both of whom were over a hundred years old" (Li Rongxi 66); Çince 侍者 *shi zhe* Xuanzang biyografisinin başka satırlarında *tapıgčı*'ya denk gelmektedir, ancak burada metin yıpranmış durumda da olsa ikinci harf *y* okumaya, dolayısıyla *i* ya da *e* yorumlamaya elverişlidir, üçüncü harf ise kesin olmamakla birlikte *t*'dir.

HT Pek 185 a = T 232 a16-17

15 (1) ... ... [og]rıka 232a16: 賊
... ... ///ry q̈'

16 (2) ... ... ton 232a16: 衣
... ... twn

17 (3) ... ...guluk
... ...//lwq̈

18 (4) ... ... munča
... ...mw/č'

19 (5) ... ... *samtso* ačarınıŋ
... ... /////w ''č'ry nynk

20 (6) ... ... ötrü ol
... ... 'wytrw 'wl

21 (7) ... ... t(ä)*rs* tätrü körüm
... ... /*rs* t'trw kwyrwm

232 a17: 邪黨革心

22 (8) ... .../'r , tätrü köŋül
... .../'r „ t'trw kwnkwl

T 232 a15-17: 近處被賊衣服總盡諸人宜共知時福力所感遂使邪黨革心

„The Chinese monk has arrived and he has been robbed of all his garments at a nearby place. It befits you all to know that this is the right time to do good deeds." Under the influence of the Master's power of blessedness, the heretics reformed their minds. (Li Rongxi 66)

"Çinli rahip bir yere yakın geldiğinde bütün eşyaları, elbise*leri* soyuldu. *Bu size tam da iyi şeyler yapmanın sırasının geldiğini gösterir."* Usta'nın *iyi kalpliliğinden* gelen *güç ile* kötü dinliler düşüncelerini *yenilediler.*

15 A. v. Gabain: /i-qa
16 A. v. Gabain: ton
22 ...'r: *r*'den önceki harf *elif* dışında bir harf de olabilir.

HT Pek 185 b = T 232 a22-23

23 (3) lärig s... ... ...
l'ryk s... ... ...

24 (4) üläp takı ... ... 232 a21: 分
'wyl'p t'qy ... ...

25 (5) // ol artm... ... ...
dy ol ''rtm... ... ...

26 (6) böz alıp ol ... ...
pwyz ''lyp 'wl ... ...

27 (7) berdi , k(ä)ntü ... ...
pyrdy „ kntw ... ...

28 (8) bir ay turup ... ... a 22-23: 一月
pyr ''y twrwp ... ...

T 232 a21-23:
於是以氈布分給諸人。各得數具。衣直猶用之不盡。以五十端布奉施長年。仍就停一月

The Master distributed the felt cloth to his fellow travelers, and each of them received a portion sufficient to make a few suits of garments. As there was more enough cloth, fifty pieces were offered to the old teacher. The Master stayed there for one month (...) (Li Rongxi 66-67)

Usta keçe elbiseleri kendisini izleyen yolculara dağıtıp paylaştırdı. *Onların her biri elbise olarak kullanabilecekleri yeter sayıda parça aldı. Yaşlı hoca için gereğinden fazla elbise, 50 parça vardı. Usta* orada bir ay kaldı.

185 b1 yw... ... ... **2** ty „ 'y... ... ...

185 b1 Çin, 氈 *die* = Uyg. *böz* T. 232 a21-22: 於是以氈布分給諸人 "The Master distributed the felt cloth to his fellow travellers (...)" (Li Rongxi: 66); bu kısımda kayıp olan Uygurca *böz* sözü aynı sayfanın (HtPek 185 b) 6. satırında *böz* olarak geçer, ancak bu satırın Çincesinde

böz'ün karşılığı yoktur; *böz* için bak. RaschmBaumwolle, özellikle § 2.

185 b2 A. v. Gabain: o/

24 *üläp* okuyuşu için krş. Çin. metin 分 *fen* (T 232 a21) ve İngilizce çevirisi "distribute" (Li Rongxi: 66); Eski Türkçede *ülä-* eyleminin *-p* ulacıyla kullanımı yaygın değildir.

25 Bu kısım biraz güçlükle seçiliyor.

26 A. v. Gabain: büz-änlip; *böz* için bu sayfanın 1. satırı için verilen nota bakınız.

27 A. v. Gabain: k(ä)ntü o/.

28 Bu kısım *bir ay turup [... sudur šata šastr bošguntı]* olarak düşünülebilir, krş. T 232 a 22-23: 一月學經百論 "[The Master] stayed there for one month to study the *Sūtraśata Śāstra* and *Śataśāstra-vaipulya* ..." (Li Rongxi: 67).

HT Pek 186 a = T 232 a28-29

29 (2) ... ... tört
... ... twyrt

30 (3) [y(e)grmi ay] ///// ... *kö*rim šastr — 232 a 28: 十四月
////// /// ///// ... *k*/rym š'str

31 (4) ... ... limen lun — 232 a 29: 理門論
... ... *l*ym'n lwn

32 (5) ... ...ı bošguntı , — 232 a 28: 學
... .../ pwšqwnty „

33 (6) ... ... [ö]ŋtün buluŋ — 232 a 29: 東南
... ... ////ktwn pwlwnk

34 (7) [elig berä] yer yorıp 232 a 29: 行五十餘里
///// //// yyr ywryp

35 (8) ... ...// säŋrämkä
... ...lq s'nkr'm k'

T 232 a28-b1:
因住十四月學對法論顯宗論理門論等。大城東南行五十餘里至答秣蘇鞠犒泵驚

Thus the Master stayed there for fourteen months to study the Abhidharmasamudāyavyākhyā Śāstra, the Abhidharmaprakaraṇaśāsaṇa Śāstra, the Nyāyadvāratāraka Śāstra, etc. Going southeast from the great city for more than fifty li, he reached Tamasāvana (meaning Dark Wood) Monastry, (...). (Li Rongxi 67)

Usta Abhidharmasamudāyavyākhyā Śāstra, Abhidharmaprakaraṇaśāsaṇa Śāstra, Nyāyadvāratāraka Śāstra *vb. śāstraları* çalışmak için *orada on* dört *ay kaldı. Büyük Şehir'den güney* doğuya *elli li'den fazla* gidip *Tamasāvana (anlamı Karanlık Orman)* manastırına *ulaştı (...)*

186 a1 ... .../lwq

19-30 tört [y(e)grmi ay]: Tamamlama için krş. Çin. metin 十四月 *shisiyue* T 232 a28.

30 körim ? A. v. Gabain: [kö]rim (önce *körum* yazılmış sonra üzeri çizilerek *körim* yapılmış); bugün için bir *k* ya da bir *p* harfinin alt kısmı seçilmektedir; kayıp śāstranın karşılığında Çince metinde 對法論 *dui fa lun* sözcükleri yer almaktadır (T 232 a28), Uygurca metnin de bu Çince sözcüklere göre **abidarim šastr* olması beklenirdi, krş. Hirakawa § 915 對法 *abhidharma, ābhāsa.*

31 İkinci śāstranın adı Çin. metinde 顯宗論 *xian zong lun* olarak yer alır (T 232 a28-29), İngilizce çevirideki karşılığı ise "Abhidharmaprakaraṇa-śāsaṇa Śāstra" şeklindedir (Li Rongxi: 67), Hirakawa § 4152'de yalnızca 顯宗 yer alır.

31 A. v. Gabain: -limin lun; Li Rongxi çevirisine göre burada söz konusu

olan *Nyāyadvāratāraka Śāstra*'dır (s. 67), krş. T 232 a29 理門論 *li men lun.*

33 Kayıp kısma Çince metinde 大城 *dacheng* denk gelmektedir, başkaca geçtiği yerlerde de durum benzerdir, yani Uygurca metin kayıptır: 232a 7 kayıp, 232c 13, 233c 9 , 234b 15, 235a 8 , 240 a 6!

33 **[ö]ŋtün buluŋ:** A. v. Gabain: /gtün; beklenen biçim ******öŋtün küntün*'dür, Çince 東南 *dongnan* Xuanzang biyografisinin Uygurcasında esas olarak *öŋtün küntün* olarak görünür, acaba burada *küntün öŋtün* mü söz konusudur? *öŋtün küntün* örnekleri için krş. HT III 65-66, 155, 972.

35 **...lq säŋräm:** Tamasāvana manastırı, krş. Li Rongxi çevirisi s. 67 ve T 232 a29 - 232 b1 答秣蘇伐那 *damo su fa ma*; 闇林 *anlin*, 闇 *an* "Kara Orman, Karanlık Orman" karşılığı, Hirakawa *tamas*, *tāmas* vb. karşılıklarını verir (§ 3978); Wogihara'da da Skr. *tamas* karşılığı yine Çince 闇 *an* sözü yer alır, Wogihara'da *tamasā-vana* karşılığı ise Çince 暗林 *anlin* yer almaktadır (530 a). Çince 答秣蘇伐那 ve 闇林 karşılığında Skr. *Tamasavana*'nın kullanımı için krş. Ch.-ThaiDic s. 530: "A Monastery 'dark Forest', possibly that of Jalandhara where the fourth synod under Kaniṣka held its sessions.".

HT Pek 186 b = 232 b6-8

36 (2) ulug ... ...
'wlwq '... ... ...

37 (3) atl(ı)g ... ... [üč agılık] 232 b7: 三藏
''tlq '... ... ... //// ///////

38 (4) nomka käd ... ...
nwm q̈' k'd... ... ...

39 (5) tört ay ... ...[vaibaš] 232 b7: 四月
twyrt ''y ... ... //////

40 (6) šastr bošg*u*[ntı]... ... ... 232 b7: 學
š'str pwšq*w*/// ... ...

41 (7) birlä antı*r*[an öŋtün] ... ...
pyrl' ''nty*r*// ... ...
232 b8: 從此東北

42 (8) tagdın buluŋča ... ...
t'qdyn pwlwnkč'... ... ...

T 232 b6-8:
有大德旃達羅伐摩(此云月胄)。善究三藏。因就停四月學眾事分毘婆沙。從此東北

(...) where lived the virtuous monk Candravarman (meaning Moon Protection), who was well versed in the Tripiṭaka. Thus the Master stayed there for four months to study the Vibhāṣāprakaraṇapāda Śāstra. From here he climbed over steep mountains and proceeded northeast (...). (Li Rongxi 67)

Orada Tripiṭaka'yı çok iyi bilen *Candravarman* adlı *(anlamı Ay Koruyucusu)* erdemli *bir rahip yaşardı. Böylece usta Vibhāṣāprakaraṇapāda* Śāstra'yı incelemek için *orada* dört ay *kaldı.* Sonra da buradan sarp *dağlara tırmanarak* kuzey doğuya doğru *yoluna devam etti.*

186 b1 ...l... ... ...

36 Bu kısma Çince metinde rahip *Candravarman*'ın adının karşılığı olan 旃達羅伐摩 *lian da luo fa mo* denk gelmektedir, krş. Li Rongxi, s. 67 ve T 232 b6-7; metin *ulug [ädrämlig čantarvan bahšı]* veya *[bahšı]* yerine *[ačari]* olarak düşünülebilir, krş. Çince metin 大德旃達羅伐摩.

39 Li Rongxi, s. 67 "Vibhāṣāprakaraṇapāda śāstra", T 232 b8 毘婆沙, *pi po sha* Skr. *Vibhāṣā* için ayrıca bak. Wog. 1232: 毘婆沙; Çince metne göre yapılan tamamlama için krş. ShoAbhi II 392 b; Uyg. *vaibaš* için krş. ZiemeXuan s. 82 (= HT III), EhlersVollzähligkeit s. 81 ve HT III Komm. 826; ayrıca metnimizin aşağılardaki satırı:190 a son satır.

40 A. v. Gabain: bošy/

HT Pek 187 a = T 232 b13-16

43 (1) ... ... bo
... ... pw

44 (2) ... ... *t*etir
... ... *t*ytyr

45 (3) ... ...//////
... .../kymty

46 (4) ... ... tözün
... ... twyz wn

47 (5) ... ... süü bägi
... ... sww p'ky

48 (6) ... ... *m*[o]dgalyayane-
... ... *m*/tk'ly'y'ny

49 (7) [putre ... maitra]yane putre
////// ... //////y'ny pwtry

50 (8) ... ... *r*ahuleta ulatı
... ... *r*'qwlyt' 'wl'ty

T 232 b13-16:
釋迦如來諸聖弟子舍利子等遺身窣堵波謂舍利子(舊曰舍梨子。又曰舍利弗。皆訛也)沒特伽羅子(舊曰目乾連。訛也)等塔皆現在。呾麗衍尼弗呾羅唐言滿慈子。舊曰彌多羅尼子。訛略也)。優婆釐。阿難陀。羅怙羅

The relic stupas of the holy disciples of Śākya Tathāgata, such as Śāriputra

(in former times wrongly given as Shelizi or Shelifu) and Maudgalaputra (wrongly given as Mujianlian in former times), were still in existence there. To the stupas of Pūrṇamaitrāyaṇīputra (meaning Full Compassion Son, formerly known as Miduoluonizi, which was an erroneous abbreviation), Upālī, Ānanda, Rāhula (...) (Li Rongxi 68)

Śākya Tathāgata'nın ermiş öğrencilerinden, Śāriputra (geçmişte yanlış olarak Shelizi ya da Shelifu denmişti) ve Maudgala*putra'ya (geçmişte yanlış olarak Mujianlian denmişti) ait kutsal emanetleri barındıran stūpa halâ orada ayaktaydı. Pūrṇamaitrāyaṇīputra'nın (anlamı Merhamet Dolu Oğul, eskiden yanlış bir kısaltma sonucu Miduoluonizi olarak bilinirdi), Upali'nin, Ananda'nın,* Rahula'nın *stupasına doğru* (...)

187a1 Bu kısım büyük bir ihtimalle Taishō'da 232b 13-16 arasında yer alıyor, ancak bu sayfa ile izleyen sayfada aynı sözcüklerin bir kaç kez geçmesinden dolayı Çince metinle paralel olan kısımların gerçek olarak tesbiti güç görünüyor.

44 A. v. Gabain: /itir.

46 Bu bölüme Çince 如來 *rulai* (Skr. *tathāgata*) denk gelir; bütün bir satır belki de Çince 如來諸聖弟子 *zhu sheng di zi*'ye dayanılarak *[alku uduk] tözün[lär]* olarak düşünülebilir.

48-49 Li Rongxi s. 68 Maudgalaputra; Skr. *Maudgalyayanaputra* için krş. = T 232 b 14 沒特伽羅 *mo te jia luo*.

49 Li Rongxi s. 68 *Pūrṇamaitrāyaṇīputra* = T 232 b 13 咀麗衍尼弗咀羅, Çince-Sanskrit sözlüklerde değişik versiyonları vardır, krş. Jap-EngDic 65 a, Ch.-ThaiDic 519 ve Wogihara 814 a525; A. v. Gabain: /yani butrï

50 Kayıp olan kısma **upali anant* denk gelmeli, bak. Çince metin.

50 Li Rongxi s. 68 Rāhula, T 232 b 16 羅怙羅 *luo gu luo*; A. v. Gabain: ayuli-ta.

HT Pek 187 b = 232 b22-24

51 (2) kim kam[ag] ... ...
kym q̈'*m*// ... ...

52 (3) arhant ... ... 232 b22: 阿難
'rq'nt ... ...

53 (4) kılurlar a/... ... ...
qylwr l'r '... ... ...

54 (5) ... rahule ... ... 232 b23: 羅怙羅
l'r r'qwly ... ...

55 (6) tapıg udug *k*[ıl...] ... ... 232 b23: 供養
t'pyq 'wdwq *q̇*... ... ...

56 (7) nom bošguntačı// ... ...
nwm pwšqwnt'č/ ... ...
232 b 23-24: 學大乘者供養諸菩薩

57 (8) mančuširi bodis(a)*t*(a)[v] ... ...
m'nčwšyry pwdys*t*/ ... ...

T 232 b22-24:
眾供養優波釐。諸比丘尼供養阿難。未受具戒者供養羅怙羅。學大乘者供養諸菩薩。

(...) the monks who studied the Vinaya, to Upāli; the bhikṣuṇīs, to Ānanda; those who had not received full ordination, to Rāhula; and the Mahāyāna students, to various Bodhisattvas. (Li Rongxi 68)

(...) Vinaya üzerinde çalışan rahipler Upali'ye; rahibeler (bhikṣuṇī) Ananda'ya, tam rahip olamamış adaylar Rāhula'ya, *Mahāyāna* öğrencileri *ise* Bodhisattva'*lara.*

187b1 s'... ... ...
51 A. v. Gabain: qam/

52 A. v. Gabain: aryant.

57 Mañjuśrī, Taishō metninde önceki satırlarda, 232 b17'de geçer (妙吉祥 *miao ji xiang* ve öteki karşılıklarıyla), Uygurca metnin bu satırlarına ise T 232 b23-24. satırlar denk gelmektedir: 學大乘者供養菩薩 = Li Rongxi s. 68: "those who had not received full ordination, to Rāhula; and the Mahāyāna students, to various Bodhisattvas"; Çince metinde Mañjuśrī yoktur, yalnızca "bodhisattava" karşılığı 菩薩 *pu sa* vardır.

HT Pek 188 a = 232 b28-c01

58 (3) ... ...kišig
... ... kyšyk

59 (4) ... .../////// kämiš-
... ...ž/l'k k'myš

60 (5) ... .../wn bo
... .../wn pw

61 (6) ... ... *bo* ünür
... ... *p*w 'wynkwr

62 (7) ... ... [öŋtün tagdı]n buluŋ 232 b29: 東北
... ... //////// ////n pwlwnk

63 (8) [beš yüz berä] yer yorıp 232 b29: 行五百餘里
/// /// //// yyr ywryp

64 (9) ... ... uluška 232 c1: 薩他泥濕伐羅國
... ...'s'y 'wlwš q'

T 232 b29-c1: 從此東北行五百餘里。至薩他泥濕伐羅國

From here going northeast for more than five hundred li, he reached the country of Sthāneśvara (in the domain of Central India). (Li Rongxi 68)

Oradan kuzey doğuya doğru beş yüz li'den fazla gidip *Sthāneśvara (Orta Hindistan'da)* ülkesine *ulaştı.*

188a 1 ... ...*y* **2** ... ... „

59 *l*'den önceki kayıp harfin altta iki noktası var, bu harf A. v. Gabain'in not ettiği gibi bir *z* harfi olmalı: /ž-/l/.

60 A. v. Gabain: /rin

61 A. v. Gabain: /gü

61 Uygurca *üŋür*'ün Çincede tam bir karşılığı yoktur.

64 A. v. Gabain: yisai; Li Rongxi s. 68: Sthāneśvara; Çince 薩他泥濕伐羅國 karşılığında Li Rongxi Skr. *Sthāneśvara*'yı vermektedir, Wogihara'da Skr. *Sthāneśvara* karşılığı olarak başka Çince karşılıklar yer alır, 薩他泥濕伐羅 karşılığı *Sthāneśvara*'yı Ch.-ThaiDic'de buluruz: "A kingdom, (...) modern Thanesvar", s. 645; daha fazla bilgi için bak. A. Mayer, XÜH'de anılan kaynaklar: "Drei Hīnayāna-Klöster mit über 700 Mönchen; über 100 Deva-Tempel, mit zahlreichen Anhängern", Anm. 439, s. 268-269

HT Pek 188 b = 232 c5-7

65 (2) anta ... ... [sukšu]
''nt' ... ...
232 c 5: 俗書

66 (3) bitig/ ... ...
pytyk/ ... ...

67 (4) kutlug ... ... 232 c6: 福
q̈wtlwq ... ...

68 (5) anta ... ... [ayıg]* *232 c6: 罪
''nt' y... ... ... /////

69 (6) kılınč[ları yuyul]... ... ...
q̈ylynč //// /////... ... ...

70 (7) opsar akı[n]* ... ... *232 c6: 流
'wps'r ''q̈y// ... ...

71 (8) türlüg ada* ... ... *232 c6: 災
twyrlwk ''d/ ... ...

72 (9) suvınta barıp ... ...
swvynt' p'ryp ... ...

T 232 c5:
彼俗書記謂之福水。就中沐浴罪障銷除。啜波[口*救]流則殃災殄滅
[Bilgisayarda bulunmayan Çince karakterlerin birleşimi bu şekilde köşeli ayraç içerisinde gösterilmiştir.]

In [Indian] popular books it was called the "water of happiness." If one bathed in it, one would be absolved of one's sins; if one sipped its water or rinsed one's mouth with it, one would be saved from calamities. (Li Rongxi 69)

Geleneksel [Hint] kitaplarında "mutluluk *suyu" diye adlandırılır. Eğer birisi bu suya dalıp çıkarsa bütün kötü* davranışlarından arınacak; *eğer birisi onun suyunu* yutar *ya da ağzını çalkalarsa* bütün bela*lardan korunacaktır.*

188 b1 ... ...

67 A. v. Gabain: qoγluγ; Çince metne göre *kutlug [suv]* şeklinde tamamlayabiliriz, krş. T 232c 6 福水 *fu shui.*

68 A. v. Gabain: yog.

69 *kılınč*'tan sonraki harf bir ölçüde seçilebilir, ancak *l*'ye benzemiyor, kuyruğu kaybolmuş bir *l* olabilir; *[yuyul-]* için krş. T 232 c6 沐浴 *mu yu*; Çince 沐 *mu* sözünün Uygur metinlerinde *yu-* ya da *yuyul-* olarak görünüşü için krş. Ht IX 22 b11 (Barat 2000: 88) *yu-* = 濯 沐 *zhuo*

mu , 濯沐 *cho mu* Raschmann 1998: 300, dipnot 18, *yuyul-*.

70 *op-* için bak. Clauson *o:p-* ED 4 b, M. Erdal sözcüğe *öp-ün-* başlığı altında ön ünlüyle yer verir, metnimiz ise art ünlüyle okumaya elverişli, krş. OTWF § 7.211, s. 610 ve SuvKaya *opa siŋirtü tükät-* 641.6;

70 A. v. Gabain: upsar aqï; burada *agı[z]* sözcüğü de düşünülebilir, krş. Li Rongxi çevirisi, s. 69: "if one sipped its water or rinsed one's mouth with it, one would be saved from calamities" = T 232 c 6-7: 嗽波嗽流則殃災殄滅 ; eğer ikinci sözcüğü *agı[z]* olarak okur ve tamamlar isek Çince 嗽 *sou* ile karşılaştırmamız gerekir.

71 A. v. Gabain: ïda

72 A. v. Gabain: prtiu; yoksa *batıp* ?

HT Pek 189 a = 232 c12-14

73 (1) ... ... atl(ı)g
... ... //tlq

74 (2) ... ... [el]däki 232 c11: 國
... ... ///d'ky

75 (3) ... ... ;
... ...y „ „

76 (4) ... ... säkiz yüz
... ... //kyz ywz

77 (5) ... .../// /
... ...'kr y

78 (6) ... ... , bo
... ... „ pw

79 (7) ... ... yıŋak
... ... yynk'q̈

80 (8) ... ... bir kičigr(ä)k 232 c14: 小伽藍
... ... pyr kyčyk *r'k*

T 232 c12
伽藍十餘所。僧徒八百餘人。皆學小乘一切有部。大城南四五里有小伽藍。僧徒五十餘人。

There were more than ten monasteries with over eight hundred monks who studied the Hīnayāna teachings of the Sarvāstivāda school. Four or five li to south of the big city there was a small monastery with more than fifty monks. (Li Rongxi 69)

Orada ondan fazla manastır ile Sarvāstivāda üzerine Hīnayāna öğretisi okulunda öğrenim görmüş sekiz yüzü *aşkın rahip vardı.* Bu *büyük şehrin dört ya da beş li güney*inde *elliden fazla rahibin bulunduğu* küçük *bir manastır vardı.*

74 **.....[el]däki** "[Matipura] ülkesindeki, krş. T 232 c11: 秣底補羅國
76 T 232 c 12 八百 *ba bai*, Li Rongxi 69: "There were more than ten monastries with over eight hundred monks who studied the Hīnayāna teachings of the Sarvāstivāda school." [= T 232 c12-13 伽藍十餘所。僧徒八百餘人。皆學小乘一切有部].
79 A. v. Gabain: /igri
80 A. v. Gabain: kičik-räk; *r'k* hecesinin ilk harfi olan *r* biraz güçlükle *r* olarak okunabilir, ayrıca Uygurca metinlerde bildiğim kadarıyla *kičigräk* biçimi geçmez, ancak *ašnurak, azrak* ve *üküšräk* biçimleri göz önüne alınırsa *kičigräk* dä düşünülebilir (ATG § 346); *+räk* sonraki dönem metinlerde, Orta Türkçe ve Çağatayca metinlerde daha sık görülür; Uygurca sözcük *säŋ[räm]* de olabilir ancak ilk harfin *s* olması zor görünüyor; ayrıca *säŋräm* esas olarak *s'nkr'm* olarak yazılır, *snkr'm* olarak değil; bu bölüm için krş. Li Rongxi 69: "a small monastry" ve T 232 c 14 小伽藍 *xiao jiu lan*; Çince 伽藍 *qie jia* için krş. Hirakawa § 98 *vihāra, saṃghârāma; kičigräk*'ten sonrası *[säŋräm].*

HT Pek 189 b = 232 c17-19

81 (1) ädräm/... ... ... [tuž]- 232 c17: 睹史多天德
'dr'*m*/... ... ... ///

82 (2) itka ... ...
yt q̈ ... ...

83 (3) tep , ...
typ „ ... ...

84 (4) anıŋ kü[čintä]* ... ... * T 232 c 力
''nynk kwy/// ... ...

85 (5) kötürüp t[(ä)ŋrilig] ... ...
kwytwrwp t/////// ... ...

86 (6) kačan tuž*i*[t] ... ... [maitri]
q'č'n tuẓy/ ... ... //////

87 (7) bodis(a)t(a)vıg k*ö*[rüp] ... ...
pwdystv yq k*w*//// ... ...

88 (8) tutup äŋišdi* ... ... *T 232 c19: 揖
twtwp ''nkyšdy ... ...

T 232 c17-19:
阿羅漢。往來睹史多天。德光願見慈氏決諸疑滯。請天軍以神力接上宮。既見慈氏揖而不禮。

At that time Arhat Devasena (meaning Celestial Host) often went up to the Tuṣita Heaven. Guṇaprabha, wishing to see Maitreya to solve all the dubious and ambiguous points he had in his mind, asked Devasena to bring him up by divine power to the heavenly palace. When he saw Maitreya, he just bowed slightly down (...) (Li Rongxi 69-70)

O vakit Arhat Devasena (anlamı Göksel Evsahibi) sık sık Tuṣita *Göğü'ne yükselirdi. Maitreya'yı görerek kafasındaki şüpheli ve çok yorumlu noktaların tümünü çözmek isteyen Guṇaprabha, Devasena'dan tanrısal gücünü kullanarak kendisini de gökteki saraya* götürmesini *rica etti. Maitreya*'yı görünce hafifçe eğildi (...)

81 **[tužit]** Tamamlama için krş. T 232 c 17 睹史多 *du shi duo* ve Li Rongxi 99: "Tuṣita"; *ärdäm* için krş. Çince metin 德 *de.*

83 A. v. Gabain: tip y/.

85 Bu satırlar için krş. Li Rongxi 99: "Guṇaprabha, wishing to see Maitreya to solve all the dubious and ambiguous points he had in his mind, asked Devasena to bring him up by divine power to the heavenly palace.

86 **[maitri]** için krş. Çince metin: 慈氏 *ci xi.*

88 **äŋiš-** için krş. UigWb 386 a; *kačan (...) äŋišdi,* bütün bir bölüm için krş. T 232 c 19: 既見慈氏揖而不禮, Li Rongxi s. 69-70: "When he saw Maitreya, he just bowed slightly down without paying homage to him in the proper way (...)".

HT Pek 190 a = 232 c24-26

89 (5) ... ... täriŋ
... ... t'rynk

90 (6) ... ... üzä
... ... //k/y 'wyz '

91 (7) [abidarimkoš] šastr yaratıp
..... š'str y'r'typ

92 (8) ... ... [vaibaš] bahšılarnıŋ* 232 c 26: 毘婆沙師,
... ... ////// p/qšy l'r nynk

T 232 c24-26:
時世親菩薩亦以叡智多聞。先作阿毘達磨俱舍論。破毘婆沙師所執。

At that time Vasubandhu Bodhisattva, who was also a man of great wisdom and good learning, had formerly composed the *Abhidharmakośa Śāstra* in refutation of the theories held by the Vibhāṣā Teachers. (Li Rongxi 70)

O sıralarda çok iyi bir eğitimden geçmiş olan büyük bilge Vasubandhu Bodhisattva Vibhāṣā Öğretmenlerince öne sürülen kuramları reddettiği *Abhidharmakosa* Śāstra'sını çoktan *tamamlamıştı.*

190 a1 ... ...*k* **2** ... ...d **3** ....q **4** ... ...dwn
190 a2 A. v. Gabain: /yad
90 A. v. Gabain: /g*i*; acaba [t(ä)]*ŋ*[r]i olarak okunabilir mi?
91 T 232 c 25 阿毘達磨俱舍論, Li Rongxi s. 70 Abhidharmakośa Śāstra, krş. Hirakawa s. 1204 b: 阿毘達磨俱舍論.
92 T 232 c 26: 毘婆沙師 *pin po sha shi*, Li Rongxi s. 70: "Vibhāṣā teachers"; tamamlama için krş. HT III Komm. 826: 婆沙 *po sha.*

HT Pek 190 b = 232 c29 - 233 a1

93 (1) tük*ät*[ip] ... ... 232 c29: 訖
twy*k*//// ... ...

94 (2) yüz y[ügärü] ... ... 232 c29: 面
ywz ////// ... ...

95 (3) ornatg[alı küsäsär] ... ... 232 c29: 定
'wrn't*q*/// //////// ... ...

96 (4) ol küsü[ši] ... ...
'wl kwys/// ... ...

97 (5) otra yol ... ...
'wtr' ywl ... ...

98 (6) ätöz koḍd[ı]* ... [vasubandu] *233 a1: 而終
't'wyz qwt*d*/ ... ...

99 (7) yaratmıš šast[r] ... ... 233 a1: 其論
y'r'tmyš š's*t*/ ... ...

100 (8) bitig birlä ////... ... ...
pytyk pyrl' y'*n*/... ... ...

T 232 c29-233 a1:
造訖欲與世親面定是非。未果而終。世親後見其論

(...) he intended to settle his disputes with Vasubandhu face to face, but he died before he could carry out his intention. Later, when Vasubandhu read the treatise, he praised the work, (..) (Li Rongxi 70)

(...) tartışmalarını Vasubandhu ile yüz yüze *halletmek* istemişti, *fakat bu* amacına *ulaşamadan* öldü. *Daha sonraları Vasubandhu onun bu* çalışmasını *okuyunca bu* eseri *övdü (...)*

93 A. v. Gabain: tük*äl*/; Ablet Semet bu kısmı *tükä[tip]* olarak tamamlamanın daha doğru olacağını belirtiyor.

94 A. v. Gabain bu bölümün Çince karşılığını 232 c28 - 233 a1 olarak tahmin ediyor, belki de burada, metnimizdeki *yüz* sözünü *[säkiz] yüz [miŋ]* olarak (krş. T 232 c29 八十萬) düşünmüş olabilir.

95 A. v. Gabain: ornatγ; *[küsä-]* karşılığı Çince metindeki 欲 *yu* (T 232 c29); devamı ise *[kanmatın]* olarak düşünülebilir.

98 **[vasubandu]** için krş. Çince metin 世親 *shi qin*, Hirakawa s. 10, 12.16; sözcüğün Uygurcada görünüşü için krş. HT VII 957 ve aşağısı HTPek 191 b 2.

HT Pek 191 a = 233 a4-5

101 (1) ... ... [tep] *t*edi — 233 a1: 言
... ... /// //dy „

102 (2) ... ...
... ...*k*

103 (3) ... ... [ny(a)ya-a]nusare — 233 a3: 順正理論
... ... /////'ws'ry

104 (4) [šastr] ... ...
///// ... ...'wyn

105 (5) ... ... bahšı
... ... p'qš y

106 (6) ... ... [amravan] arıg — 233 a3-4: 菴沒羅林
... ... ///*m*//v'n ''ryq

107 (7) ... ... sünükin

... ... swynkwk yn

*T 233 a4-5: 窣堵波

108 (8) ... ... , ol stup*

... ...l/r „ 'wl stwp

T 233 a3-4

順正理論。遂依行焉。眾賢死後。於菴沒羅林中起窣堵波。今猶見在

(...) it should be given the title of Nyāyānusāra Śāstra; thus it was so named. After the death of Saṃghabhadra, a stupa was built in a mango grove; it was still in existence. (Li Rongxi 70)

*(...) Nyaya*nusara Śāstra *adının verilmesi gerekiyordu, nitekim öyle de oldu. Samghabhadra'nın ölümünden sonra mango* korusunda *bir stupa dikilmişti ve* bu stupa *o sıralarda halâ ayaktaydı.*

103 A. v. Gabain: /ɣusaɣï; okunabilen ilk harf şu an *elif* gibi, tamamlama için HT VII 2020 ve dengi Çince metin T 261 c20.

103 A. v. Gabain: ïya.

106 **[amravan] arıg:** A. v. Gabain'de /*g*/iaran; metin ...*k*//v'n okumaya, yani ilk harf yarım bir *k* anlaşılmaya uygun, ancak Çince metin bu bölümü *amravan* olarak tamamlamamızı gerektiriyor, dolayısıyla *k*'ye ait gibi görünen çizgiyi ortadaki bir *m* olarak yorumluyorum, krş. HtTug VIII 23.22; tamamlama için krş. Çince metin 菴沒羅 *yan mei luo* ve HT III 97 (= T 234 c3 菴沒羅 *yan mei luo*)

107 Kayıp kısım 起窣堵波 *qi sui du bo* sözüne göre *arıg[ınta (ičintä ?) stup etmiš , kalmıš] sünükin [anta urdılar]* olarak düşünülebilir, krş. HtTug V 74.19 *š(a)rirın yıgıp stup eti[p] anta urdılar* (T 250 c27); *sünükin* karşılığında Çince metinde tam bir karşılık bulamayız.

HT Pek 191 b = 233 a9-10

109 (2) tözü[n] ... ...

twyz *w*/ ... ...

110 (3) vasuban[du] ... ... 233 a9: 世親
v'swp'n// ... ...

111 (4) yokadt/... ... ... 233 a9: 滅
ywq̈'dt... ... ...

112 (5) taplagın ... ...
t'pl'qyn ... ...

113 (6) sapayın te[p ... savın*] *T 233 a10: 語
s'p'yyn ty/ ... ////

114 (7) tükäṭtükdä ... ... 233 a10: 已
twyk'dtwkd' ... ...

115 (8) köŋülin* ıčgın... ... *T 233 a10: 心
kwnkwl yn 'yčqyn... ...

T 233 a9-10: 滅世親名。使論師之旨永傳遐代。說此語已心智狂亂

(...) efface Vasubandhu's name, so that the tenets of the śāstra master Saṃghabhadra might be handed down from generation to generation far into the future. When he had just uttered these words, he became demented (...). (Li Rongxi 71)

(...) Ancak, śāstra ustası Samghabhadra'nın öğretilerinin kuşaklardan kuşağa geçerek geleceğe ulaş*abilmesi için* Vasubandhu'nun *adının* silinmesi *gerekiyordu. Bu sözlerin tümünü* bitirince deliye dönüp (...)

191 b1 s'q/... ... ...

Burada İngilizce çeviriye dayanarak Çince metin ile Uygurca metni birebir eşlememiz güç görünüyor.

110 A. v. Gabain: yasup/.

HT Pek 192 a = 233 a14-15

116 (1) ... ... [mitres]ene T 233 a13: 蜜多斯那
.... //////yny

117 (2) ... .../// ärdi ,
... ...dy „

118 (3) ... ...///
... ...'r y

119 (4) ... ... [üč] agılık 233 a14: 三藏
... ... //// ''qylyq

120 (5) ... ... samtso ačari 233 a14: 法師
... ... *s*/mtsw ''č'ry

121 (6) ... ... [y]ay bir b(a)kčan
... .../'y pyr pkč'n

122 (7) ... ... [sarvast]ivad nikay
... ... yv'd nyk'y

123 (8) ... ... atl(ı)g bin čın
... ... *k* ''tlq pyn čyn

124 (9) ... [šastr] bošguntı , yänä* 233 a16: 又
... ////r pwšqwnty „ y'n'

T 233 a13-16:
其國有大德名蜜多斯那。年九十即德光論師弟子。善閑三藏。法師又半春一夏。就學薩婆多部怛埵三弟鑠論(唐言辯真論。)

In that country there was a virtuous monk named Mitrasena, who was then ninety years old. He was a disciple of the śāstra master Guṇaprabha and was well versed in the Tripiṭaka. The Master stayed there for half a spring and a summer to study with him the Tattvasandeśa Śāstra (...) (Li Rongxi 71)

*O ülkede doksan yaşını aşmış Mitra*sena *adlı erdemli bir rahip* vardı. *Śāstra ustası Guṇaprabha'nın öğrencisi olup Tri*piṭaka *üzerine sağlam bilgisi vardı.* Usta *orada* bahar ortasından *yaz sonuna kadar kalarak onunla* Tattvasandeśa *Śāstra'yı* çalıştı (...)

116 **[mitres]ene:** A. v. Gabain syny olarak okur, ancak bugün *s* okunan harf yarımdır. Bu kısım Çince metinde yer alan 蜜多斯那 *mi dou si na*'ya göre tamamlanmıştır, Çince-Sanskrit biçim için krş. Mitrasena (Hirakawa ø). Uygurca metnin ilk satırı T yayınında 13. satıra denk geliyor olmalı. Ancak Mitrasena T metninde 13-14 arasındadır, Uygurca metinde Mitrasena (Uyg. **mitresene*) tekrarlanmış olmalı, krş. İngilizce çeviri: "He was a disciple of (...)", Li Rongxi s. 71.

116-17 Bütün bir bölüm *[ulug ädrämlig mitres]ene [ačarinıŋ tetses]i* biçiminde tamamlanabilir, krş. T 233 a13-14 大德名蜜多斯那 (...) 師弟子 .

118 **...'ry** [ač]ari?

119 A. v. Gabain: r ayuliq

121 Bütün bir satır *[yänä ymä y]ay bir b(a)kčan* (krş. T 233 a15 又半春一夏) olarak tamamlanabilir.

122 **[sarvast]ivad** için krş. Çince metin 薩婆多部 *sa po duo bu.*

123 **bin čın [šastr]** için krş. 辯真論 *bian zhen lun*,Uyg. *bin čın*, Çince 辯真 *bian zhen*'in Uygurcada aldığı biçimlerdir. Bildiğim kadarıyla Çince 辯 *bian* daha önce yayımlanmış Uygurca metinlerde görülmez, 辯 *bian*'ın ses değeri için krş. Pulleyblank L. *pfjian*`, E. *bɐn*'; *bin čın* ile šastr arasında bir başka sözcük olabilir, yeterince boşluk var.

124 **[šastr]** için krş. T 233 a15: 論 *lun.*

HT Pek 192 b = 233 a20-23

125 (3) yor[ıp] ... ... [üč]
ywr... ... ... ////

126 (4) ärdinili[g] ... ... [küntün] 233 a21: 三寶南
'rdyny ly/ ... ... ///////

127 (5) tagdın ... ... 233 a22 北
t'qdyn ... ...

128 (6) engü , öŋr[ä]* *233 a22:昔
'ynkw „ 'wynk/ ... ...

129 (7) t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi [burhan]* 233 a22: 佛
tnkry tnkrysy //////

130 (8) m(a)hamayi hatun 233 a22-23: 摩耶夫人
mq'm'y y q̈////

T 233 a20-23:
城東二十餘里有大伽藍。院內有三寶階。南北列面東西下。是佛昔於忉利天為摩耶夫人

More than twenty li to the east of the city, there was a large monastery; in its courtyard there were three stairways made of precious substances, standing in a row from south to north, facing the east and sloping down to the west. This was the place where the Buddha descended to Jambudvīpa when he returned from the Trayastriṃśa Heaven after having preached the Dharma to Mahāmāyā. (Li Rongxi 71)

Şehirin doğusunda 20 li'den daha uzak bir yerde büyük bir manastır vardı.

Avlusunda değerli *malzemelerden yapılmış, güney*-kuzey yönünde *dizili, doğuya bakan ve batıya doğru* inişi olan *üç ayrı merdiven vardı. Burası* Buddha'nın Mahāmāyā'ya *Dharma'yı vaaz edip, Trayastrimsa Göğü'nden dönüp Jambudvīpa'ya indiği yerdi.*

192 b1 ...*k* ... ... 2 pw*r*/... ... ...
125 yor[ıp], A. v. Gabain: ol
128 'ynkw / 'y'kw engü?
192 b8 Ch.-ThaiDic s. 590 摩耶夫人 *muo xie fu ren* Mahāmāyā

HT Pek 194 b = 233 b16

131 (4) ... ... čog yalını — 233 b16: 威
... ...*q* čwq y'lyn y

132 (5) ... ... ärtdi , keŋ
... ... '*r*tdy „ kynk

194 b A. v. Gabain bu parçayı arka yüz olarak düşünmüş ve Çince 233 b19-20 olarak kaydetmiş. Sayfanın doğru numaralandırılışı 194 a olmalı, izleyen sayfa da 194 b olmalı.
194 b1 ... ... 2 ... ...*ynk* ' 3 ... ...*gıŋa* / *q*ynk'
194 b1 satır sonunda bir harfin uzun, düz bir çizgisi var; bu çizgi bir *elif*, bir *k* ya da başka bir harfe ait olabilir.
131 *čog*'dan önce bir harfin kuyruğu, büyük bir ihtimalle bir *q* harfinin kuyruğu var.

HT Pek 194 a = 233 b19-20

133 (2) bursaŋ ... ... [beš] — 233 b19: 眾僧五
pwrs'n*k* ... ... ///

134 (3) yılta bir ... ... 233 b19: 年一
yyl t' pyr ... ...

135 (4) pančav(a)ršik ... ...
p'nč'yrsyk ... ...

136 (5) agılıkta q'// ... ... 233 b20: 庫
''qylyq̈ t' q̈' ... ...

T 233 b: 眾僧。五年一陳無遮大會。府庫所積並充檀捨。

(...) all monks (...) and the Unlimited Congregation was held once every five years. Whatever was stored in the royal treasure house was given away as alms. (Li Rongxi 73)

(...) rahiplerin *tümü (...) ve sınırsız sayıdaki topluluk her* beş yılda bir *toplandı. Hakanlık* hazinesinin *toplandığı bina sadaka olarak verilmişti.*

194 a A. v. Gabain bu parçayı HT Pek 194 a = 233b 14-15 olarak tahmin etmiş, ama bu parça metnin arka yüzü, b yüzü olmalı; birincisi, bu bölüme ait parçaların eldeki satırları, ön yüzleri açısından düşünüldüğünde, başları eksik, sonları tam olan satırlardır. Aynı şekilde arka yüze ait parçalarda da satır başları tam satır sonları eksiktir. Dolayısıyla satır başları tam olan 194a arka yüze, satır sonları tam olan 194b de ön yüze ait olmalı; ikincisi, bu satırlar A. v. Gabain'in tahmininden farklı olarak Çince metinde 233 b14-15'e değil de19-20'ye denk gelmeli, bunun için yukarıya Uygurca metne ye metne denk gelen Çince sözcüklere bakınız.

194 a y'///... ... ...

133 Bu bölüm aslında *bursaŋ [kuvrag]* olarak düşünülebilir.

135 Uyg. *pančav(a)ršik*, Skr. *pañcavarṣika* (°*vārṣika*) sözünün karşılığı olup gerçekte bir terim olarak geçmekte, dolayısıyla ŞŞT'ca bir kez çevirisiyle, *[beš] yılta bir*, bir kez de Skr. karşılığıyla *(pančav(a)ršik)* kullanılmaktadır; bak. BHSD, s. 315 a "of five years, the festival-

gathering of the Buddhist order every five years", ayrıca krş. Wog. 722 b.

Aşağıda yer alan 193, 195-200. fragmanların karşılıklarının belirlenmesi çok güç görünüyor:

HT Pek 193 A

137 (2) ävig ... ...
'vyk t*w*/... ... ...

138 (3) kirdilär ... ...
kyrdy l'r twym/... ... ...

139 (4) bilgälär ... ...
pylk' l'r ... ...

140 (5) l'r , iki ... ...
l'r „ 'yk y ... ...

193 a d'... ... ... **6** ynt' ... ... **7** ..s... ... ...

HT Pek 193 B

141 (2) ... ... ätöz kodga-
... ... /*t*'wyz q̈wtq'

142 (3) [y...] ... ... mäŋizi okša-
... ...*k*/y m'nkyz y 'wqš'

143 (4) ... .../ly boltı ,
... .../ly pwlty „

144 (5) ... ... kalınču kün
... ... *q̈*//ynčw kwyn

193 b1 ... ...y

141 Bu kısım *ätöz kodga[ysuk üdtä]* şeklinde tamamlanabilir.

193 b6 ... ...l'r „ **7** ... ...

HT Pek 195 A

145 (3) ... üzä t(ä)ŋri b[urhan?]
... 'wyz ' tnkry *p*/

195 a1 ... ... **2** ... ...

HT Pek 195 B

(1) ... ...
... .../č q̈'/

(2) ... ...
... ...*p'.q* dyn

(3) ... ...
... ...

HT Pek 196 A

146 (1) ... ... säŋräm
... ... s'nkr'm

147 (2) ... ... katıg
... ...' q'tyq

148 (3) ... ... üküši m(a)hayan
... ... /wykwš y mq'y'n

148 Bu kısım Taishō metninde 229 b5-6 ile karşılaştırılabilir mi?

HT Pek 196 B

(1) ... ...
... ...*k*/sy l/r...

(2) ... ...
... ...m//dyn ...

(3) ... ... , ...
... ...l' „... ...

HT Pek 197 A

149 (1) ... ...l'r , bo ... ...
... ...l'r „ pw ... ...

150 (2) ... ... yıŋak ... ...
... .../' y'nk'q̈ ... ...

150 T 232 b24 ile karşılaştırmak mümkün olursa *[balıkta öŋtün] yıŋak* olarak tamamlanabilir.

HT Pek 197 B

151 (1) ... ... vrhar ... ...
... ...m vrq'*r* ... ...

152 (2) ... ... edizi , ...
... ...yq 'ydyyz y „ ...

153 (3) ... ... , ...
... ...k „ pyty... ...

HT Pek 198

A ... ...
B ... ...'n ... ...

HT Pek 199

A ... .../ws/y ... ...
B ... ...tw q ... ...

HT Pek 200 ?

7. Index / Dizin

[abidarimkoš] šastr: [a.] š. yaratıp 91 [= Çin. 阿毘達磨俱舍論]
ačari: samtso a. 19, 120 [= Çin. 法師]
ada: türlüg a. 71
adırtlıg: a. 10
agılık: [üč a.] nom 37 [= Çin. 三藏], [üč] a. 119 [= Çin. 三藏], a.+ta 136 [= Çin. 庫]
akı[n]: a. (?) 70 [= Çin. 流]
al-: böz a.-ıp 26
[amravan]: [a.] arıg 106 [= Çin. 菴沒羅林]
anıŋ: a. kü[čintä] 84
anta: a. 65, 68
antır[an]: a. 41
arhant: a. 52 [= Çin. 阿難]
arıg: [amravan] a. 106 [= Çin. 菴沒羅林]
atl(ı)g: a. 37, 73, 123
atlıg: a.
ay: bir a. turup 28 [bir a. = Çin. 一月], tört [y(e)grmi a.] 30 [= Çin. 十四月], tört a. 39 [= Çin. 四月]
[ayıg]: [a.] kılınč[ları] 68 [= Çin. 罪]
ädräm: ä. 81 [= Çin. 德]
äŋiš-: tutup ä.-di 88 [= Çin. 捏]
är-: ä.-di 117, ä.-sär 2; ä.-ür 7
ärdini: [u]lug ä+si 6 [= Çin. 大寶], [üč] ä. 126 [= Çin. 三寶]
ärt-: ä.-di 132
ätöz: ä. koḍd[ı] 98 [= Çin. 而終], ä. kodga[y...] 141
äv: ä.+ig 137
b(a)kčan: bir b. 121
bäg: süü b.+i 47
bahšı: [vaibaš] b.+larnıŋ 92 [= Çin. 師], b. 105
bar-: suvınta b.-ıp 72
ber-: b.-di 27
[berä]: [elig b.] 34 [= Çin. 五十餘里], [beš yüz b.] 63 [= Çin. 五百餘里]
[beš]: [b.] [yüz berä] 63 [= Çin. 五百餘里], [b.] yılta bir 133 [= Çin. 五年一]
bilgä: b.+lär 139
bin: b. čın [šastr] 123 [= Çin. 辯真論]
bir: b. ay turup 28 [b. ay = Çin. 一月], b. b(a)kčan 121, [beš]yılta b. 134 [= Çin. 五年一], b. 80
birlä: b. 41, bitig b. 100
bitig: b. birlä 100, [sukšu] b./ 66 [= Çin. 俗書]
bo: b. 43, 60 , 61, 78, 149
bodis(a)t(a)v: [maitri] b.+ıg *kö*[rüp] 87, bodis(a)*t*(a)[v]: mančuširi b. 57.
bol-: b.-tı 143
bolmak: b. 7
bošgun-: b.-tı 32, 40 [= Çin. 學], nom b.+tač[ı] 56, [šastr] b.-tı 124
böz: b. alıp 26
buluŋ: [ö]*ŋ*tün b. 33, [öŋtün] tagdın b. 42, [öŋtün tagdı]n b. 62
bursaŋ: b. 133 [= Çin. 眾僧]
burhan: t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi [b.] 129 [= Çin. 佛], t(ä)ŋri b. 145
čın: → bin 123
čog: č. yalını 131 [= Çin. 威]
ediz: e.+i 152
el: [e.]+täki 4, [e.]+däki 74 [= Çin. 國]
[elig]: [e. berä] 34 [= Çin. 五十餘里]
en-: e.-gü 128
hatun: m(a)hamayi h. 130 [= Çin. 摩耶夫人]
ıčgın///: köŋülin ı./// 115
iki: i. 14 [= Çin. 二]
kačan: k. 86
kalınču: k. kün 144
kam[ag]: k. 51
katıg: k. 147
käd: 38
kämiš-: k.-/... 59
k(ä)ntü: k. 27
keŋ: k. 132
kıl-: k.-urlar 53
***k*[ıl...]:** 5 5
kılınč: [ayıg] k.+[ları] 69
kičigr(ä)k: bir k. [säŋräm] 80 [= Çin. 小伽藍]
kim: k. kam[ag] 51
kir-: k.-dilär 138
kiši: k.+g 58
koḍ-: ätöz k.-d[ı] 98 [= Çin. 而終], ätöz k.-ga[y...] 141
köŋül: tätrü k. 22, k.+in ıčgın/// 115 [k. = Çin. 心], k./ 9
***kö*[r]-:** [maitri] bodis(a)t(a)vıg k.-[üp] 87
körim: ... k. šastr 30 [= Çin. 對法論?]
körüm: *t*(ä)*r*s tätrü k. 21
kötür-: k.-üp 85
kutlug: k. 67 [= Çin. 福]
kü[č]: anıŋ k.+[intä] 84[k. = Çin. 力]
kün: kalınču k. 144
[küntün]: [k.] tagdın 126 [= Çin. 南北]
[küsä-]: ornatg[alı k.-sär] 95
küsü[š]: ol k.+i 96
limen: l. lun 31 [= Çin. 理門論]
lun: limen l. 31 [= Çin. 理門論]
m(a)hamayi: m. hatun 130 [= Çin. 摩耶夫人]
m(a)hayan: üküši m. ... 148
[maitra]yane putre: m. 49 [= Çin. 咀麗衍尼弗咀羅,]
[maitri]: m. bodis(a)t(a)v 86[m. = Çin. 慈氏]
mančuširi: m. bodis(a)*t*(a)[v] 57
***m*[o]dgalyayane[putre]:** m. 48 [= Çin. 沒特伽羅]
mäŋiz: m.+i okša/... 142
[mitres]ene: m. 116 [= Çin. 蜜多斯那]
mu[n]ča: m. 18

nikay: → [sarvast]ivad 122
nom: [üč agılık] n. 38, n. bošguntač[ı] 56
[ny(a)ya-a]nusare: n. [šastr] 103 [= Çin. 順正理論]
[og]rı: o.+ka 15 [= Çin. 賊]
ok: o. 7
okša/...: mäŋizi o. 142
ol: 3, 25, 26, o. küsü[ši] 96, o. stup 108, ötrü o. 20
op-: o.-sar 70
ornat-: o.-g[alı küsäsär] 95 [= Çin. 定是非]
otra: o. yol 97
öŋr[ä]: ö. 128 [= Çin. 昔]
öŋtün: ö. buluŋ 33 [= Çin. 東], [ö.] tagdın buluŋča 41 [= Çin. 東北], [ö. tagdı]n buluŋ 62 [= Çin. 東北]
ötrü: ö. 20
pančav(a)ršik: p. 135 [= Çin. 五年一]
pıglun: p. 11 [= Çin. 百...論]
putre: → *m*[o]dgalyayane, [maitra]yan
rahule: 54 [= Çin. 羅怙羅], r.+ta 50 [= Çin. 羅怙羅]
säkiz: *s.* yüz 76 [= Çin. 八百]
samtso: s. ačari 19, s. ačari 120 [= Çin. 法師]
sap-: s.-ayın te[p] 113
[sarvast]ivad: s. nikay 122 [= Çin. 薩婆多部]
[sav]: [s.+ın] tükättükdä 113[s. = Çin. 語]
säŋräm: s. 146, s.+kä 35
stup: ol s. 108
sukšu: *s.* 4 [= Çin. 俗], s. bitig/ 65 [= Çin. 俗書]
suv: ... s.+ınta barıp 72
süŋük: s.+in 107
süü: s. bägi 47
šastr: ... körim š. 30 [= Çin. 對法論?], š.+ka 12; ved š. 13, [vaibaš] š. 40, yaratmiš š. 99 [= Çin. 其論], → abidarimkoš 91, bin 124, [ny(a)ya-a]nusare 104
tagdın: [öŋtün] t. buluŋča 42 [= Çin. 東北], [öŋtün] t. buluŋ 62 [= Çin. 東北], [küntün] t. 127 [= Çin. 南北]
takı: t. 24
tapıg: t. udug *k*[ıl...] 55
taplag: t.+ın 112
t(ä)ŋri: t. b[urhan?] 145, t. t.+si [burhan] 129, t.+[li yerli] 5 [= Çin. 天地之]
t[(ä)ŋrilig]: t. 85
tärinŋ: 89
t(ä)rs: *t.* tätrü körüm 21
tätrü: *t*(ä)*rs* t. körüm 21, tätrü: t. köŋül 22
te-: t.-p 83, sapayın t.-[p] 113, [t.-p] *t.*-di 101 [= Çin. 言], t.-yür 5
tet-: t.-ir 1, t.-ir 44
te[se]: t. 14 [= Çin. 侍者]
ton: t. 16 [= Çin. 衣]
törť: t. [yeg(i)rmi ay] 29 [= Çin. 十四月], t. ay 39 [= Çin. 四月]
tözün: t. 46, t. 109
tužı[t]: t. 86, t.+ka 81 [= Çin. 睹史多]
tur-: bir ay t.-up 28
tut-: t.-up äŋišdi 88
tükät-: t.-[ıp] 93, [savın] t.-tükdä 114 [= Çin. 已]
türlüg: t. ada 71
udug: tapıg u. *k*[ıl...] 55
ulatı: 50
ulug: u. 36, u. ärdinisi 6 [= Çin. 大寶]
uluš: u.+ka 64 [= Çin. 國]
üč: [ü. agılık] nom 37 [= Çin. 三藏], [ü.] agılık 119 [= Çin. 三藏], [ü.] ärdinili[g] 125 [= Çin. 三寶]
üküš: ü.+i m(a)hayan ... 148
ülä-: ü.-p 24 [= Çin. 分]
üŋür: ü. 61
üzä: ü. 90, 145
vaibaš: [v.] šastr 39 [= Çin. 毘婆沙], [vaibaš]: [v.] bahšılar 92 [= Çin. 毘婆沙師]
vasubandu: v. 98, 110 [= Çin. 世親]
ved: v. šastr 13 [= Çin. 吠陀]
vrhar: v. 151
y(e)grmi: tört [y(e)grmi ay] 30 [= Çin. 十四月]
yalın: čog y.+ı 131 [= Çin. 威]
yarat-: [abidarimkoš] šastr y.-ıp 91, y.-mıš šast[r] 99 [= Çin. 其論]
yašlıg: [yüz y.]+lıg 13
yänä: y. 124 [= Çin. 又]
yer: t(ä)ŋri[li y.+liniŋ] 6 [= Çin. 天地之], y. yorıp 34, y. yorıp 63
yıl: [beš] y.+ta bir 134 [= Çin. 五年一]
yıŋak: y. 79, 150
yokadt/: y. 111 [= Çin. 滅]
yol: otra y. 97
yorı-: yer y.-ıp 34, 63 [= Çin. 行], y.-[ıp] 125
[yuyul-]: [ayıg] kılınč[lanı] [y.] 69[y.- = Çin. 沐浴]
yüz: *säkiz* y. 76 [= Çin. 八百], [y. yaš]lıg 13, [beš y.] [berä] 63 [= Çin. 五百餘里]
yüz: y. y[ügärü] 94 [= Çin. 面]
y[ügärü]: → yüz 94 [= Çin. 面]
///lärig 23

8. Literaturverzeichnis und Abkürzungen / Kaynakça ve Kısaltmalar

ATG → A. v. Gabain 1974

BARAT, Kahar: *The Uygur-Turkic Biography of the Seventh-Century Chinese Buddhist Pilgrim Xuanzang, Ninth and Tenth Chapters*, Bloomington, Indiana 2000.

BHSD → Edgerton

Ch.-ThaiDic → *A Dictionary of Buddhism*

Cien VII → Mayer 1991

CLAUSON, Sir Gerard: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.

Çin. → Çince

A Dictionary of Buddhism, Chinese-Sanskrit-English-Thai. Bangkok 1976.

ED → Clauson

EDGERTON, Frank: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary: Volume II Dictionary.* (New Haven) Delhi 1953.

EHLERS, Gerhard: "Zum Topos der Vollzähligkeit", *Bahşı Ögdisi. Festschrift für Klaus Röhrborn, anläßlich seines 60. Geburtstags / 60. Doğum Yılı Dolayısıyla Klaus Röhrborn Armağanı.* Hrgg. von / yay. J. P. Laut, M. Ölmez. Freiburg/İstanbul 1998: 73-82.

ERDAL, Marcel: *Old Turkic Word Formation*, I-II. Wiesbaden 1991.

GABAIN, A. von, *Alttürkische Grammatik.* Wiesbaden 1974[3].

HIRAKAWA, Akira: *A Buddhist Chinese Sanskrit Dictionary*, Tokyo 1997.

HT → Hsüan Tsang

HT III → Ölmez/Röhrborn 2001

HT Pek → Eski Hsüan-Tsang Biyografisi'nin Pekin'de bulunan bölümlerinin tıpkıbasımı, bak. WANG.

HT VII → Röhrborn 1991

Ht IX → Barat 2000

Ht V → Tuguşeva 1991

HtTug VIII → Tuguşeva 1991

HUILI 慧立 / YANCONG 彦悰: *Datang daciensi sanzang fashi zhuan* 大唐大慈恩寺三蔵法師傳, T. 2053, cilt 50, s. 220c 4-280a 6.

Jap-EngDic → Japanese

Japanese-English Buddhist Dictionary. Tokyo 1979.

KAYA, Ceval: *Uygurca Altun Yaruk: Giriş, Metin ve Dizin.* Ankara 1994.

LI Rongxi: *A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en Monastery of the Great Tang Dynasty*, Berkeley 1995. (BDK English Tripiṭaka 77)

MAYER, Alexander Leonhard: *Cien - Biographie VII.* Wiesbaden 1991. (VdSUA. Bd. 34,. 3).

—: *Xuanzang. Übersetzer und Heiliger.* Wiesbaden 1992. (VdSUA. 34, 1).

Mayer, XÜH → Mayer 1992

Mogaku → PENG Jinzhang

OTWF → Erdal 1991

ÖLMEZ, Mehmet und RÖHRBORN, Klaus: *Die alttürkische Xuanzang-Biographie III. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain.* Wiesbaden 2001. (VdSUA 34.7).

—: "Chinesische Lehnwörter in uigurischer Xuanzang-Biographie, Kapitel III", *Studies on the Inner Asian Languages*, Papers in Honour of Professor Masahiro SHOGAITO on his 60th Birthday, c. XVII, 2002: 171-188.

—: "Uighur Translation of Xuanzang-Biography and its Place in Silk Road Studies", *Turkic Languages*. (UigXuan)

PENG Jinzhang 彭金章 und WANG Jianjun 王建軍: *Dunhuang mogauku beiqushiku* 敦煌莫高窟北區石窟 (一), *Northern Grottoes of Mogauku, Dunhuang (I)*, Beijing 2000.

PULLEYBLANK, Edwin G.: *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver 1991.

RASCHMANN, Simone-Christiane: *Baumwolle im türkischen Zentralasien*. Philologische und wirtschaftshistorische Untersuchungen anhand der vorislamischen uigurischen Texte. Wiesbaden 1995. (VdSUA. 44)

_: "Aus den Vorarbeiten F. W. K. Müllers zum Altun Yaruk Sudur", *Bahşı Ögdisi. Festschrift für Klaus Röhrborn, anläßlich seines 60. Geburtstags / 60. Doğum Yılı Dolayısıyla Klaus Röhrborn Armağanı*. Hrg. von / yay. J. P. Laut, M. Ölmez. Freiburg/İstanbul 1998: 295-304

RÖHRBORN, Klaus: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lieferung 1-6. Wiesbaden 1977-1998.

—: *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII. Nach der Handschriften von Leningrad, Paris und Peking sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain*. Wiesbaden 1991. (VdSUA 34.3)

ShōAbhi II → Shōgaito 1993

SHŌGAITO, Masahiro: *Studies in the Uighur Version of the Abhidharma kośabhāṣya-tīkā Tat-tvārtha Volume II, Text, Translation, Commentary and Glossary*. Shokado 1993.

SuvKaya → Kaya 1994

ŞŞT → Şiŋko Şäli Tutuŋ

T → Taishō, bak. HUILI

Taishō: 大正大蔵經 *Taishō shinshū daizōkyō* (hrsg. von Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku), Tokyo 1924-1935.

TUGUŞEVA, L. JU.: *Uygurskaya versiya biografii Syuan'-tzana. Fragmenti iz leningradskogo rukopisnogo sobranija Instituta Vostokovedeniya AN SSSR*. Moskva 1991

UigXuan → Ölmez 2003 (Im Druck / Baskıda)

UigWb → Röhrborn 1997

WANG Zhongmin und JI Xianlin: 王重民, 季羨林: 回鶻文菩薩大唐三藏法師傳 *Hui-hu wen pu-sa da-tan san-zang fa-shi zhuan*. Beijing 1951.

Wog. → WOGIHARA Unrai

WOGIHARA Unrai: *Kan'yaku taishō bonwa dai jiten*. Tōkyō 1979.

ZIEME, Peter: "Xuanzangs Biographie und das Xiyuji in alttürkischer Überlieferung", *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung*. Hrg. von / yay. J. P. Laut und K. Röhrborn. Wiesbaden 1990: 75-107, 17 Tafeln (VdSUA 27).

ZiemeXuan → Zieme 1990

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 243-249

Die alttürkische Version des *Mahāpranidhāna* des Nāgārjuna

Klaus Röhrborn
(Göttingen)

I.

Auch Praṇidhānas haben ihre Geschichte, und sie beginnt in diesem Falle in den Jahren 1931-32, als Annemarie v. Gabain in Peking weilte, um die alttürkischen Bestände der chinesischen Nationalbibliothek zu prüfen. Sie hat in dieser Zeit bekanntlich eine Abschrift der Pekinger Teile der alttürkischen Xuanzang-Biographie angefertigt, und dieses Transkript leistet jetzt bei der Gesamtausgabe der Biographie gute Dienste, weil es an zahlreichen Stellen etwas mehr Text aufweist als das Faksimile, das im Jahre 1951 publiziert wurde. Eine Edition der Pekinger Teile der Xuanzang-Biographie nur aufgrund des Transkripts von Annemarie v. Gabain wäre aber wohl kaum denkbar. Auch sie selbst hätte das nicht gewagt, und so hat sie auch die anderen Manuskripte, die sie in Peking kopieren konnte, nicht veröffentlicht.

In ihrem Nachlass fand sich z.B. die Abschrift eines Buches, das sie zwar gelegentlich erwähnt hat, aber ohne auch nur eine Zeile davon zu publizieren. A.v. Gabain hat versucht, das handschriftliche Transkript ebenfalls als Buch zu gestalten. Auf der ersten Seite liest man: „Fehlt, mindestens 6 Seiten. Die 2. Hälfte des Buches war am Innenrand (nicht im Knick) geheftet, daher die 6 Löcher in dem frei gelassenen oberen Raum jeder Seite"[1]. Auf der zweiten Seite, die bei A.v. Gabain die Seitenzahl 6 hat, folgt das Transkript eines Lobgedichtes auf einen uigurischen Herrscher, der *ıdok kut kaŋım(ı)z*, aber auch *ıdok kut hanım(ı)z* genannt wird. Da der Anfang des Buches am linken Rand zerstört ist, läßt sich dieser Teil ohne Faksimile nicht publizieren. Auf

1 Mit dieser Notiz kann man nicht viel anfangen. In den *Fundamenta* (Gabain 1964) findet sich eine Beschreibung des Buches, die wir unten zitieren.

den Seiten 10 bis 11 findet man die aus Tezcan 1974 (Zeile 1089-1115) bekannte Maitreya-Anrufung, die unser lieber Jubilar in seinen „Stabreimtexten der Uiguren von Turfan und Dunhuang“[2] neu bearbeitet hat. Aufgrund der dort vorliegenden Parallele könnte man dieses Textstück veröffentlichen. Es gibt aber keine wesentlichen Abweichungen im Text.

Auf den Seiten 11 bis 26 folgt dann ein anderer Text, der uns hier beschäftigen soll und der folgendermaßen beginnt: (Z.68) *[namo buddaya] namo drmay-a namo saŋgay-a* (Z.69) *.../nč aṭ maŋgal bolzun bašl(a)ndı ayagka tägimlig nagarčune bodis(a)t(a)v* (Z.70) *[nıŋ u]lug kuṭ kolunmakıŋa tayanıp košugka enṭürmiš šolok takšuṭ nom* (Z.71) *[bir] tägzinč* (Z.68) „[Verehrung dem Buddha], Verehrung dem Dharma, Verehrung dem Sangha! (Z.69-70) Glück$_2$ möge sein! Es beginnt ein in Verse gefasstes Gāthā-Lehrgedicht, das auf dem *Mahāpraṇidhāna* des verehrungswürdigen Bodhisattvas Nāgārjuna basiert. (Z.71) Eine Buchrolle.“ Dieser Text umfaßt 215 Zeilen und geht bis zur Seite 26. Auf jeder Seite finden sich 9 bis 11 Zeilen. Aus einer beigefügten maschinenschriftlichen Übersetzung des Textes erkennt man, daß der Text mindestens 240 Zeilen hatte. Das letzte Stück (von Zeile 215 bis 240) ist aber sehr lückenhaft und wurde von A.v.Gabain wahrscheinlich deshalb nicht transkribiert. Wenn man ein Foto zur Verfügung hätte, wäre eine Edition sicher leicht möglich und lohnend. Da das nicht der Fall ist, möchte ich mich mit der Beschreibung von einigen sprachlichen Besonderheiten des Textes begnügen.

II.

Es handelt sich also um eine buddhistische Stabreim-Dichtung mit Strophen von vier alliterierenden Zeilen, eine Gattung, die der Jubilar in dem bereits genannten Werk erschöpfend beschrieben hat. Es kann keinen Zweifel geben, daß diese Gedichte aus der Mongolenzeit stammen. Die sogenannte „Dentalkonfusion“ ist stark vertreten: *q̈wd* für *kut* (Z.70), *t'q̈šwd* für *takšut* (Z.70), *'rd-* für *ärt-* (Z.71) usw. Auch die Darstellung von etymologischem */z/* durch das Zeichen <s> findet sich häufig: *kwyswnwr* für *közünür* (Z.71), *'wswn* für *uzun* (Z.92), *'wyswm* für *özüm* (Z.98) usw. Das späte Datum der Abfassung erkennt man auch am “korrekten Sanskrit“, mit Erhalt des Auslauts wie in der oben zitierten Invokations-Formel und mit Trennung in der Kompositons-Fuge wie in *buda-käšädir-a* „Buddhakṣetra“ in Z.75 des

[2] Zieme 1991, 249-50.

Textes. Für späte Abfassung oder Niederschrift spricht aber auch die Plene-Schreibung von sanskritischen Elementen, die in präklassischen und klassischen Handschriften nach sogdischer Tradition defektiv geschrieben werden. So findet man in Z. 92 des Textes *m'q̈'k'lp / mahakalp* und in Z. 127 *m'q̈'y'ń / mahayan*, normalerweise in defektiver Schreibung belegt als *mq'klp / m(a)hak(a)lp* oder *mq'y'n / m(a)hayan*.

Die häufige Verwendung von Punktierung bei den Buchstaben <n> und <š> hängt vielleicht mit der Art der Schrift des Textes zusammen, die in einem „späten Duktus", vielleicht aber auch „kursiv" ist, wie man aus den *Fundamenta*[3] entnehmen kann. Ein Schreiber wird bei kursiver Schrift eher geneigt sein, diakritische Punkte zu setzen, um den Text leserlich zu machen. Jedenfalls bezeichnet unser Text <n> und <š> auch in türkischen Wörtern so häufig durch Diakritica wie sonst kein uns bekannter uigurischer Text. Man ist daher fast geneigt, an den Einfluß von mongolischen Schreibgewohnheiten zu denken. So liest man z.B. *'wykwš̈ / üküš* (Z.73,88), *pwš̈ / boš* (Z.78), *'yš̈ / iš* (Z.121), und öfter ist auch das Partizip auf *-myš̈ / -mış* (Z.70,77,86 usw.) punktiert.

Am Auffälligsten aber ist die Verwendung der doppelten Punktierung bei den hinteren Gutturalen. Die osttürkische Desonorisierung der auslautenden Gutturale hat sicher schon in spät-alttürkischer Zeit begonnen und für Verwirrung bei den Schreibern von alttürkischen Texten gesorgt. Man hat den Eindruck, dass in diesem Manuskript die doppelte Punktierung einfach zur Charakterisierung des Zeichens <q> verwendet wird. Man findet also doppelte Punktierung bei hinterem [k], was dem Usus der klassischen Zeit entspricht: *t'q̈š̈wd / takšuṭ* („Vers, Gedicht", Z.70), *tyq̈myš̈ / tıkmış* („vollgestopft", Z.77), *s'yw-q̈y / sayukı* („in allen ... befindlich", Z.84), *q̈yl- / kıl-* („machen", Z.94) usw. Aber auch da, wo wir aufgrund der Sprachgeschichte den stimmhaften hinteren Guttural [g] vermuten, wird doppelt punktiert: *''y'q̈ / ayag* („Verehrung", Z.69), *'wlwq̈ / ulug* („groß", Z.86,112,120,135,171,184), *''q̈yr / agır* („schwer, bedeutend", Z.94,120), *twq̈- / tug-* („entstehen", Z.107), *tynlq̈ / tınl(ı)g* („Lebewesen", Z.124), *pwy'nlyq̈ / buyanlıg* („mit Puṇya versehen", Z.121), sehr häufig beim Akkusativ: *+yq̈ /+ıg* oder *+l'ryq̈ / +larıg* (Z.101,147,169,176,192 usw.). Und schließlich finden wir doppelte Punktierung auch bei dem stimmlosen Reibelaut [h], der in Manuskripten der klassischen Zeit meist unpunktiert

3 A.v.Gabain 1964,173.

bleibt, manchmal aber auch einfach punktiert wird: *m'q̈'k'lp / mahakalp* u. ä. („Mahākalpa" u.ä., Z.92,127,135), *pwrq̈'n ~ pwrq̈'ṅ / burhan* („Buddha", Z.93,125,128,131). Ein Einfluss des Mongolischen scheint hier also nicht vorzuliegen. Andererseits ist ja durchaus noch unklar, wie es zu der im Mongolischen üblichen Art der Punktierung gekommen ist. Im Mongolischen wird ja bekanntlich der stimmhafte hintere Guttural doppelt punktiert, während der stimmlose – anders als im Uigurischen – unpunktiert bleibt.

Was wir bisher angeführt haben, sind also alles Besonderheiten, die eigentlich nur auf eine späte Abschrift, nicht unbedingt auf eine späte Abfassung des Textes hindeuten. Bezeichnenderweise ist kein Akkusativ auf *+nI* in unserem Text belegt (ausser bei Pronomina). Aber an einigen Stellen findet man doch nicht-klassische sprachliche Formen im Text: in Z.188 entdeckt man *tirliyü* „belebt werdend", mit Metathese für *tirilü*, in Z.195 *üklitügči* „vermehrend", mit Metathese für *üklitgüči*. Ein Beispiel für den Schwund von silbenauslautendem *-r* ist in *alku tölüg* „allartig" (Z.101) belegt, obwohl auch *törlüg* (im vorhergehenden Text des Faltbuches) vorkommt. Ein in der „klassischen Sprache" nicht belegtes Wort ist *šašılsız* „nicht irrend". Wir wollen nicht behaupten, dass diese Formen oder Lexeme in der klassischen Zeit nicht existiert haben. Im „Buddhistischen Katechismus", der nicht aus später Zeit stammt, gibt es ja Beispiele für den Schwund von auslautendem *-r*. Aber man hatte vielleicht in der klassischen Zeit mehr Disziplin im Umgang mit der „Kirchensprache", so dass kaum progressive Formen in die Texte einfliessen konnten..

III.

Ein Sanskrit-Original unseres Textes scheint nicht bekannt zu sein, jedenfalls wird im Verzeichnis von Demiéville et al.[4] kein Sanskrit-Titel erwähnt[5]. Als Übersetzer aus dem Sanskrit wird bei Demiéville et al. ein gewisser 施護 *Shihu* (G. 9934 4979) (< skt. *Dānapāla* ?) genannt, der 980 nach China kam und unter der Sung-Dynastie (960-1127) als Übersetzer tätig war[6]. Die Tatsache, dass der Text erst so spät nach China gelangte, könnte darauf hindeuten, dass das Werk nicht von Nāgārjuna stammt, sondern ihm nur

4 Demiéville et al. Nr. 1676.

5 Der Titel Mahāpraṇidhānotpāda-gāthā, der sich unter der Nummer 1376 bei Bunyiu Nanjio 1883, 308 b, findet, ist offenbar rekonstruiert.

6 Vgl. Demiéville et al. 1978, 274 a; Bunyiu Nanjio 1883, 308 b.

untergeschoben wurde. Es scheint sogar fraglich zu sein, ob ein Sanskrit-Text überhaupt existiert hat. Jedenfalls gibt es kaum Zweifel, dass die alttürkische Version eine Übersetzung des chinesischen Textes ist, der im Taishō-Tripiṭaka unter Nr.1676 mit dem Titel 廣大發願頌 *Guang da fa yuan song* (G. 6397 10470 3376 13708 10448) „Gāthās über das Große Gelübde" verzeichnet ist.

Annemarie v. Gabain kannte natürlich die chinesische Vorlage des alttürkischen Textes, aber man könnte meinen, dass sie noch keine Kenntnis von dieser Vorlage hatte, als sie den alttürkischen Text in der Nationalbibliothek abschrieb. Dem Transkript war nämlich ein Zettel beigefügt, wahrscheinlich ein Blatt aus einem chinesischen Briefblock, mit der Überschrift: „Nāgārjuna, gest. 194 A.D., 'Gründer' des Mahāyāna, des 'abstrakten Nihilismus'. Er und Vasubhandu als 'Gründer', dieser [ist] jenes Schüler." Darunter hatte A.v.Gabain mit Bleistift eine Reihe von Zahlen notiert: „BN Nr. 1070, 1169, 1179-81, 1185-87, 1212, 1223, 1224, 1246, 1257, 1304, 1305, 1307-9, 1354, 1376, 1440, 1441, 1464". Das sind also Nummern von Werken des Nāgārjuna im Katalog von Bunyiu Nanjio (1883), den Annemarie v. Gabain auch nach dem Erscheinen des Taishō-Tripiṭaka häufig zitiert hat[7]. Einfach unterstrichen sind die Nummern 1070 und 1376, doppelt unterstrichen die Nummern 1440 und 1441. Die Nummer 1070 ist eine chinesische Übersetzung des **Dharmadhātustotra* des Nāgārjuna[8], die Nummer 1376 ist die Übersetzung unserer **Mahā-praṇidhānotpāda-gāthās*. Die doppelt unterstrichenen Nummern aber sind die beiden chinesischen Übersetzungen des **Suhṛllekha*, die im Taishō-Tripiṭaka unter den Nummern 1672 und 1673 verzeichnet sind.

Das als **Suhṛllekha* bekannte Werk ist „der Brief eines Freundes, der vom Ācārya Nāgārjuna an [seinen] Freund Sātavāhana gesandt wurde"[9]. Dieser Brief hat in der Wissenschaft reges Interesse gefunden, ist schon früh von Samuel Beal ins Englische übersetzt worden[10] und deshalb viel bekannter als die **Mahāpraṇidhānotpāda-gāthās*. Annemarie v. Gabain, die in Peking wahrscheinlich keine Übersetzung des **Suhṛllekha* zur Verfügung

---

7 Das Verzeichnis von Demiéville et al. erschien ja erst 1978.

8 Vgl. Demiéville et al 1978, Nr. 1675.

9 So nach dem tibetischen Kolophon in der Übersetzung von Dietz (1980, 31). Ich danke Frau Kollegin Dietz für überaus wertvolle Hinweise zu diesem Thema und Hilfe bei der Beschaffung der Literatur.

10 Beal 1892.

hatte, war offenbar zunächst der Meinung, unser uigurischer Text sei eine Übersetzung des **Suhṛllekha*. Das möchten wir aus der Tatsache schliessen, dass sie die beiden erwähnten Nummern (1440, 1441) des Katalogs von Bunyiu Nanjio doppelt unterstrichen hat. Sie hat dann nicht viel später entdeckt, dass es sich in Wirklichkeit um eine Übersetzung der **Mahā-praṇidhānotpāda-gāthās* handelt, und hat diese Nummer (1376) einfach unterstrichen. Als sie dann viele Jahre später (1963) den Abschnitt „Vorislamische alttürkische Literatur" für das *Handbuch der Orientalistik*[11] verfasste, hat sie ihre Notizen aus Peking nochmals geprüft, ob da nicht noch Werke zu finden waren, die in einem solchen Handbuch nicht fehlen sollten. Sie stiess auf ihre Transkription der **Mahāpraṇidhānotpāda-gāthās* und auf den beigefügten Zettel. Die doppelt unterstrichenen Nummern führten sie dann auf die Spur des **Suhṛllekha*, und sie übernahm diesen Titel ohne nochmalige Prüfung in das Handbuch. Derselbe Irrtum unterlief ihr offenbar, als sie das Pekinger Material prüfte, um den Beitrag „Alttürkische Schreibkultur und Druckerei" für die *Fundamenta* zu verfassen. In diesem Beitrag schreibt sie, daß „Nāgārjunas Brief" aus einem Buch „in europäischer Art mit der Heftung durch ... den Knick" stammt, dessen Schrift „senkrecht geschrieben wurde und also parallel zum Knick läuft". Das passt gut zu unserem Transkript im Nachlass[12], und wir glauben nicht, dass neben dem Buch mit den **Mahāpraṇidhānotpāda-gāthās* in Peking ein weiteres Buch mit der alttürkischen Version des **Suhṛllekha* existiert. Alle Hinweise auf diesen Text, die sich später in den Gesamtdarstellungen der alttürkischen Literatur finden[13], gehen offenbar auf das *Handbuch der Orientalistik* oder auf die *Fundamenta* zurück.

---

11 Gabain 1963, 222.

12 Das von P. Pelliot publizierte und später von J. Hamilton unter dem Titel *Le Conte bouddhique du bon et du mauvais prince* (Paris 1971) reedierte Buch sei von derselben Machart, heißt es bei A.v.Gabain. Dort läuft die Schrift allerdings nicht parallel zum Knick, wie man am Faksimile von Hamiltons Edition erkennt.

13 So bei Scharlipp 1980, 46 (ohne Quelle). Scharlipp fügt hinzu: „seine [des *Suhṛllekha*] uigurische Version ist fragmentarisch erhalten". Wenn er erhalten wäre, dann – wie die meisten uigurischen Texte – natürlich fragmentarisch. Nach Elverskog (1997, 84) wird das Manuskript in der „Turfansammlung (BBAW)" aufbewahrt: „Both von Gabain (1965) [lies: von Gabain (1964)] and Scharlipp (1980) have noted that there are Uygur fragments of this text in the Turfansammlung". A.v.Gabain (1964) nennt ausdrücklich Peking, und Scharlipp (1980) erwähnt keinen Ort.

Literatur

Beal, Samuel 1892: *Suh-ki-li-lih-kiu. The Suhrillekha or 'Friendly Letter'.....* Translated from the Chinese edition of I-tsing. London.

Demiéville, Paul, und Hubert Durt und Anna Seidel 1978: *Répertoire du canon bouddhique sino-japonais. Fascicule annexe du Hōbōgirin.* Édition révisée et augmentée. Paris-Tōkyō.

Dietz, Siglinde 1980: *Die buddhistische Briefliteratur Indiens, nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben, übersetzt und erläutert.* Diss. phil. Bonn.

Elverskog, Johan 1997: *Uygur Buddhist literature.* Turnhout (Belgien). (Silk Road studies. 1.)

Gabain, Annemarie von 1963: „Zentralasiatische türkische Literaturen. I. Vorislamische alttürkische Literatur". In: B. Spuler (ed.): *Handbuch der Orientalistik.* Abt. 1, Band 5, Abschnitt 1: Turkologie. Leiden-Köln. 207-228.

Gabain, Annemarie von 1964: „Alttürkische Schreibkultur und Druckerei". In: Louis Bazin et al.(edd.): *Philologiae Turcicae fundamenta.* Bd. 2. Wiesbaden. 171-191.

Nanjio, Bunyiu 1883: *A Catalogue of the Chinese translations of the Buddhist Tripiṭaka, the sacred canon of the Buddhists in China and Japan.* Oxford.

Scharlipp, Wolfgang 1980: „Kurzer Überblick über die buddhistische Literatur der Türken". In: *Materialia Turcica* 6, 37-53.

Tezcan, Semih 1974: *Das uigurische Insadi-Sūtra.* Berlin. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 6. Berliner Turfantexte. 3.)

Zieme, Peter 1991: *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang.* Budapest. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 33.)

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 251-256

Orchon contra Turfan

Wolfgang-E. Scharlipp
(Kopenhagen)

Nur wenige haben einen solchen Einblick in den geistigen Reichtum vorislamischer türkischer Quellen, wie der hier geehrte Kollege. Durch seine Arbeit an den Turfantexten hat er in ganz besonderem Maße dazu beigetragen, uns eine Welt zu erschließen, die an kultureller Vielfalt nahezu unübertroffen ist. Die Bearbeitung so zahlreicher Texte, bzw. deren Fragmente, die unterschiedlichen Religionen, wie auch deren unterschiedlichen Ausprägungen angehören, dazu in zahlreichen verschiedenen Schriftarten geschrieben sind, zeugen von der enormen Vielfalt dieser Epoche der türkischen Geschichte. Dazu kommen zahlreiche Kunststile in Architektur, Malerei usw.

Eine solch glanzvolle kulturelle Vergangenheit, sollte man meinen, führt zu identifikationsstiftenden Reflexen in nachfolgenden Zeiten. Wir denken hier an die Zeit der Schaffung der türkischen Republik Anfang des 20. Jahrhunderts. Mit dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und der Aufgabe der meisten seiner kulturellen Werte, gab auch ein großer Teil der Bevölkerung die Identifizierung mit diesem Staat auf. Es folgte der mühsame Aufbau einer neuen Identität, nämlich einer türkischen in einem türkischen Nationalstaat. Hierzu mußten neue Werte geschaffen oder alte Werte umdefiniert oder noch ältere wiederbelebt werden.

Ethnische Identität ist allerdings kein monolithischer Block und wird von Anthropologen und Soziologen unterschiedlich definiert.Fassen wir die drei wichtigsten Auffassungen mit A. Barnard und J. Spencer (1996) kurz und präzis zusammen: "...primordialist theories assert that ethnic identification is based on deep, 'primordial' attachments to a group or culture; instrumentalist approaches treat ethnicity as a political instrument exploited by leaders and others in pragmatic pursuit of their own interests; and constructivist approaches emphasize the contingency and fluidity of ethnic identity, treating

it as something which is made in specific social and historical contexts, rather than (as in primordialist arguments) treating it as a 'given'" (S.190).

Der krasse und plötzliche, außerhalb der Türkei gänzlich unzureichend verstandene, Bruch mit der eigenen Vergangenheit läßt uns annehmen, daß primordialistische Theorien wenig zum Verständnis moderner türkischer Identität beitragen können. Da instrumentalistische und konstruktivistische Theorien sich nicht gegenseitig ausschließen, ist eine Überschneidung einzelner Faktoren denkbar, wahrscheinlich sogar naheliegend. Insbesondere da alle Definitionsansätze eine Kombination identitätsstiftender Faktoren annehmen, wie S.J. Tambiah (1994) klar zum Ausdruck bringt: "Ethnic identity(...) is a self-conscious and vocalized identity that substantializes and naturalizes one or more attributes - the usual ones being skin colour, language, religion, territorial occupation - and attaches them to collectivities as their innate possession and their mytho-historical legacy. The central components in this description of identity are ideas of inheritance, ancestry and descent, place or territory of religion, and the sharing of kinship, any one or combination of which may be invoked as a claim according to context and calculation of advantages" (S. 430).

Die fast vollständige Abkehr von den Werten, die im Osmanischen Reich identifikationsstiftend waren, ließ zunächst nur den Blick nach vorn zu. Die Erfordernis eines neuen Fundaments, auf dem sich ein neues Bewußtsein gemeinsamer Werte aufrichten ließ, führte jedoch sehr schnell zu neuer historischer Rückbesinnung. Die fast zur gleichen Zeit gemachten Funde und Entdeckungen zentralasiatischer, vorislamischer türkischer Kultur kamen gerade gelegen als integrierende Elemente eines neuen kollektiven Bewußtseins. Zur Zeit der Gründung des neuen Staates 1923 waren die wichtigsten Arbeiten an den Orchon-Inschriften abgeschlossen und die Bearbeitung der Turfan-Texte in vollem Gang. Wie nun reagierten jene Intellektuellen, die mit der Formung eines neuen türkischen Bewußtseins befaßt waren, auf die Erhellung dieser beiden Zentren alter türkischer Kultur?

Wir gehen von der Annahme aus, daß uns türkische Geschichtsbücher einen aufschlußreichen Einblick darin erlauben, wie der Stellenwert dieser durch ihre Texte repräsentierten Epochen von Historikern, Enzyklopädisten und Schulbuchautoren eingeschätzt wurde und wird. Die durchgesehenen Bücher wurden rein zufällig ausgewählt.

Beim ersten Buch handelt es sich um den ersten Band der zehnbändigen "Osmanlı Imperatorluğu Tarihi" von Zuhuri Danışman (1964), der der vor-

islamischen Geschichte gewidmet ist. Bevor das erste Reich behandelt wird, von dem wir mit Sicherheit wissen, daß dessen Machthaber Türken waren, werden auf den Seiten 13-38 die Hunnen , Yüeh-shi und andere abgehandelt, über deren Ethnizität allerdings keine expliziten Aussagen gemacht werden.

Es folgt dann das sog. "Göktürk İmparatorluğu" mit den Unterkapiteln "Kutluk Devleti", "Batı Göktürk Hanlığı" und "Türkeşler" auf insgesamt 33 Seiten, einschließlich einer Landkarte mit den Grenzen des "Göktürkischen Reiches", die im Osten an der Küste des Ochotskischen Meeres verlaufen und die Insel Sachalin einschließen. Das Kapitel beinhaltet zahlreiche historische Ereignisse, sowie Biographien mehrerer Herrscher mit längeren Auszügen aus den Orchon - Inschriften.

Sodann folgt das Kapitel über die Uiguren "Uygurlar (745 - 950)", das auf einer knappen Seite Platz findet. Die Angaben zur ihrer Geschichte sind entweder wirr oder falsch, so etwa, wenn "Turfan - Karahoço" als Hauptstadt der Uiguren von Anfang bis Ende ihrer vorislamischen Geschichte genannt wird. Allerdings wird darauf hingewiesen, daß diese Hauptstadt ein religiöses Zentrum mit vielen Tempeln und Gräbern und eine reiche Fundstätte zahlreicher Handschriften und Artifakte sei! Jedoch ist der Manichäismus die einzige Religion, die in diesem Zusammenhang genannt wird.

Ein ganz ähnliches Bild gibt der Geschichtsband des "Türk Dünyası El Kitabı", das vom "Institut zur Erforschung der türkischen Kultur " herausgegeben wurde. Alle Beiträge zur vorislamischen Geschichte (neben vielen zur islamischen) wurden von I. Kafesoğlu verfaßt. Hier nimmt das Kapitel über die Hunnen 14 Seiten ein, dasjenige über die "Göktürk Hakanları" 18 Seiten, das über die Uiguren knappe viereinhalb Seiten.

Im Kapitel über die sog. Göktürken finden wir zahlreiche detaillierte Angaben zu Ereignissen und Persönlichkeiten, während kulturellen und politischen Aspekten ein späteres, längeres Kapitel gewidmet ist, daß die gesamte vorislamische Zeit betrifft (S.187 - 228). Das fast hundert Jahre dauernde Steppenreich der Uiguren wird mit den wichtigsten Namen und Daten auf knapp zwei Seiten abgehandelt, die beiden späteren Stadtstaaten auf jeweils etwas weniger als einer Seite.

Im genannten Kapitel über Kultur usw. werden ausführlich verschiedene Aspekte von Religion, Literatur, Kunst, Handel usw. in der Steppe beschrieben. So sind auf sechseinhalb Seiten Totemismus, Schamanismus, Naturverehrung, Ahnenkult (Atalar Kültü) und "Himmelsgottkult" (!) abgehandelt, während in einem kurzen Kapitel "Andere Religionen" (S. 215)

Christentum, Manichäismus und Buddhismus in wenigen Sätzen erwähnt werden. Im Kapitel über Schrift und Druck (Yazı ve Matbaa) nehmen unbekannte, vorhistorische Schriftarten und die Runenschrift ca. 4/5 des Kapitels ein. In einem der Schlußsätze wird allerdings betont, daß die Uiguren nicht nur den Blockdruck, sondern schon den Druck mit beweglichen Lettern kannten und zwar als erste in der Weltgeschichte.

Als drittes Beispiel nehmen wir ein Schulbuch für den Geschichtsunterricht in der ersten Klasse der Mittelschule. Nach einer kurzen Betrachtung des Phänomens Geschichte allgemein, werden zunächst wieder die Hunnen berücksichtigt. Die politischen Ereignisse des "Göktürk Devleti" werden dann auf viereinhalb Seiten behandelt, worunter sich wiederum eine Karte befindet, die die Ostgrenze am Ochotskischen Meer verlaufen läßt, diesmal Sachalin nicht eingeschlossen. Die Uiguren werden anschließend auf weniger als einer halben Seite gewürdigt. Auch hier schließen sich einige kurze Kapitel über Heereswesen, Religion, Handel usw. an, einschließlich einer Abbildung einer Runeninschrift. In einem Satz wird erwähnt, daß die Uiguren zeitweise auch dem Manichäismus und dem Buddhismus angehörten.

Wir können hier abkürzen und erwähnen nur noch die relevanten Artikel aus der "Yeni Rehber Ansiklopedisi". Der Beitrag über die "Göktürkler" umfaßt dreieinhalb Seiten und behandelt außer den wichtigsten historischen Ereignissen auch "Verwaltung und Heereswesen, "Kunst und Literatur" usw. In einer interessanten These wird hier der Gedanke vertreten, daß durch Tonjukuks Ablehnung chinesischer Tradition, die Türken schon in der Mitte des 8. Jahrhunderts zum Islam gebracht wurden. Der zweiseitige Beitrag über die Orchon - Inschriften, der etwa zur Hälfte aus Zitaten selbiger Texte besteht, bringt also die Seitenzahl, die den Orchon-Türken gewidmet ist, auf gut fünfeinhalb.

Die Uiguren schneiden mit reichlich zwei Seiten nicht schlecht ab. Allerdings muß angemerkt werden, daß der größte Teil die historischen Ereignisse im Steppenreich betrifft, während die Uiguren von Kansu und Turfan auf einer reichlichen halben Seite abgehandet werden. Es wird erwähnt, daß unter ihnen Manichäismus wie Buddhismus verbreitet waren, daß die Uiguren als erstes türkisches Volk seßhaft wurden und eine reiche Schriftkultur besaßen. Was genau mit den "baskı makinası", also Druckmaschinen gemeint ist, die sie verwendet haben sollen, bleibt unerläutert.

Die Situation ist also in allen untersuchten Werken identisch. Welchen

Befund können wir anhand dessen feststellen?

Zur Zeit der Gründung der türkischen Republik und Schaffung einer neuen Identität waren weder die Kulturzeugnisse des Orchon noch diejenigen von Turfan mehr Bestandteile des kollektiven Gedächtnisses (trotz gewisser zentralasiatischer Glaubensvorstellungen, die in Anatolien überlebten), sodaß - wie schon weiter oben festgestellt - primordiale Faktoren noch eine Rolle spielen konnten.

Angesichts der recht frühen Publizierung einiger Ergebnisse der Runenforschung durch Necib Asım 1895 und 1897 hatten die Orchon - Inschriften einen geringen zeitlichen Vorsprung vor den Ergebnissen der Turfanforschung, deren Publikation erst in den ersten Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts beginnt und auf türkischer Seite erst mit den bewundernswerten Veröffentlichungen Reşid Rachmati Arats um 1930 einsetzt. Die umso gründlichere Edierung der zahlenmäßig vielseitigeren uigurischen Texte hat jedoch nie das gleiche bedeutsame Interesse an der eigenen Vergangenheit geweckt, wie die sehr viel wenigeren und einseitigeren Inschriften.

Der Grund hierfür ist naheliegend: Die Orchon -Inschriften eigneten sich wesentlich besser für die Schaffung eines ethnischen Bewußtseins, da sie den uigurischen Texten gegenüber folgende Vorteile haben: 1. Sie sind älter und zeugen damit deutlicher vom hohen Alter türkischer Kultur; 2. Sie sind in einem Alfabet geschrieben, dessen Schaffung originalem türkischen Genius zugeschrieben wird; 3. Die Inschriften selbst und andere, vor allem chinesische Quellen, zeugen von der Ausdehnung des türkischen Machtbereiches zu jener Zeit, aus der die Inschriften stammen, welche wesentlich größer ist, als zu uigurischer Zeit; 4. In den Inschriften scheint sich eine homogene religiös - ideologische Grundlage kultureller Einheit darzustellen. In der Tat wurde ja bekannterweise der sog. Himmelsgottkult später als früher Monotheismus interpretiert, der die frühen Türken auf "die höchste Ebene menschlicher Entwicklungsmöglichkeit" stellte (s. Scharlipp 1991).

Reichtum und Vielseitigkeit der uigurischen Kultur gelangen ihr im Rahmen identitätsstiftender Verwendungsmöglichkeit eher zum Nachteil. Ist auch ein gewisser Stolz auf einzelne Aspekte dieser Zeit spürbar - wie die "Beherrschung der beweglichen Lettern" -, ist doch eher die Gesamtheit dieser Kultur zu heterogen und enthält zu wenige Elemente, die sich zu einem kollektiven Bewußtsein manipulieren ließen. Dies galt in besonderen Maße für die vorherrschende Religion, den Buddhismus. Es wird also sehr deutlich, daß sich nur die Zeugnisse der Inschriften in instrumentalistischem wie

konstruktivistischem Sinne zur Untermauerung eines neuen Nationalbewußtseins ausnutzen ließen.

Literatur:

Akşit, Niyazi: *Ortaokullar için Milli Tarih Ana Ders Kitabı I.* Istanbul 1987.

Barnard, Alan und J. Spencer (Hrsg.): *Encyclopaedia of Social and Culturel Anthropology.* London, New York 1996.

Scharlipp, Wolfgang: *Die alttürkische Religion in der Darstellung einiger türkischer Historiker.* Die Welt des Islams 31 (1991), 168 - 182.

Türk Dünyası El Kitabı. Birinci Cilt. Coğrafya-Tarih. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü 121. Ankara 1992.

Yeni Rehber Ansiklopedisi. Türkiye Gazetesi. İhlas Gazetecilik Holding adına sahibi Dr. Enver Ören. Istanbul 1993/94.

Danışman, Zuhuri: *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I. İslamiyetten evvel Türkler.* Istanbul 1964.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 257-264

Bemerkungen zum Einleitungsteil des osttocharischen *Maitreyasamitināṭaka*

Klaus T. Schmidt
(Saarbrücken)

Dem osttocharischen *Maitreyasamitināṭaka* ist eine in metrischer Form abgefaßte Einleitung vorgeschaltet. Der Einleitungstext ist nur sehr lückenhaft überliefert. Er umfaßt die Rückseite des Anfangsblattes (ohne Blattzählung) und reicht bis zum Ende von Zeile a 7 des Blattes 1.

Das Anfangsblatt ist durch insgesamt vier Fragmente vertreten: zwei linke Blatthälften einer Handschrift (Original und Kopie: Nr. 251 und 252 der Textausgabe[1]), die sich nur durch unterschiedliche Beschädigungen am rechten Rand unterscheiden und somit einen im wesentlichen identischen Textausschnitt bewahren, sowie zwei kleine Bruchstücke zwei anderer Handschriften (Nr. 306 der Textausgabe und D 85 (unveröffentlicht)), von denen letzteres wesentlich zur Vervollständigung des Anfangsblattes beiträgt.

Noch schlechter ist es um das Blatt 1 (Nr. 294 der Textausgabe) bestellt. Von ihm sind überhaupt nur wenige Akṣaras der Zeilen a 5 - 8 und b 1 - 4 erhalten.

Trotz dieser geringen Reste läßt sich der Umfang des metrischen Teils recht genau bestimmen. Danach sind - gewisse Unsicherheiten eingeschlossen - insgesamt neun Strophen (im Metrum57Angesichts der beträchtlichen Lücken nimmt es nicht wunder, daß die Interpretation des Textes mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat.

Um nun dem dem Tocharischen - hier speziell dem Osttocharischen - Fernerstehenden trotzdem einen Einblick in Aufbau und Inhalt des Einleitungstextes zu ermöglichen, sei hier eine unter Berücksichtigung aller Frag-

1 E. Sieg/W. Siegling, *Tocharische Sprachreste*, I. Band: Die Texte, A. Transcription, Berlin und Leipzig 1921, p. 127 f.

mente erstellte Textfassung zusammen mit einer deutschen Übersetzung des wichtigsten Abschnitts, der Strophen 1 - 4, vorgelegt.

Zum Inhalt der vier Strophen ist - in aller Kürze - folgendes zu bemerken. Die Strophen 1 und 2 beschäftigen sich mit den drei Juwelen: Buddha, Dharma und Saṃgha. In Strophe 1 geht es um das Heilswirken des Buddha, in den ersten beiden Pādas von Strophe 2 um eine Charakterisierung des Dharma und in den beiden letzten des Saṃgha. Strophe 3 handelt vom Weg des Maitreya zur Buddhaschaft.

Zum Verständnis von Strophe 4 trägt ganz entscheidend der Einleitungskolophon der Hami-Version der uigurischen Maitrisimit bei. Dort heißt es in den Zeilen K a 1 - 19 (in deutscher Übersetzung[2]):

> „Und im gesegneten Monat, am erwünschten Tag, zu einer auserwählten, guten Zeit, zu einer glücklichen Stunde, (im) glücklichen Schafs-Jahr, im dritten Schalt-Monat, am 22. (Tag), habe ich, der an die drei Kostbarkeiten glaubende Laienbruder [Čuu] Taš Ygän Tutuq, zusammen mit meiner Frau Tüzün, in der Hoffnung, den künftig kommenden Buddha Maitreya zu treffen, eine Einleitung zum Maitreya-(Werk) ausschmücken lassen. Ein Maitrisimit-Sūtra ließen wir auch abschreiben. Das Verdienst für die Ausschmückung dieser Einleitung und das Abschreiben dieses Sūtra wenden wir zuerst den [oben] (weilenden Göttern) Brahmā, Indra und den vier [Mahārāja]-Göttern zu. Kraft dieses Verdienstes möge ihre göttliche Macht (wtl.: Glanz-Leuchte) zunehmen! Mögen sie jene ... behüten! Möge innen ... [Krank]heit nicht sein! Möge d[raußen] ... nicht sein! Einige ... die Saat möge gedeihen! [Mögen] alle Wesen glücklich [sein]!"

Danach dürfte der Anfang von Strophe 4 wie folgt zu lesen und zu ergänzen sein:

kulm̲as[s] or[ś]e[s̲]. ṣokyākāl̲. nanemāñcāṃ [s](ñ)i (śnaśśäl̲.) ////

Als Übersetzung wäre zu erwägen:

„[Für mich], den Orś[3] Kulmäs, [ist es] (zusammen mit) meiner (Frau)

---

2 Geng Shimin/H.-J. Klimkeit, *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit*, Teil I, Text, Übersetzung und Kommentar, Wiesbaden 1988, p. 11.

3 Ausführlicher zu Orś u. p.

Nanemāñc[4] der höchste Wunsch[5] ....."

Auch die übrigen Reste der Strophe 4 lassen sich im Vergleich mit dem angeführten Text des uigurischen Einleitungskolophons sinnvoll interpretieren. Man vgl. die Übersetzung weiter unten.

Restituierter Text

maitṛaṣināṃ swāñcenyo kāruṃṣiṇaṃ e[·r·][6] -śk(a)-[ta]mpe[yu]m̲ :
ṣpa̲ --- --- ----- - kusn[e] y[p]·cm·ñ̃· k[i]:[7]
klopa[ṣ](i)n̲aṃ[8] tsa̲rślune wikṣant̲ kaṃṣant̲ su̲kaṣināṣ ākāl̲antu:
vaine[ṣ]inäs wrasaśśi cam winā[s](am) --- ---- (1)

(puko)lyune[9]-ṣañ̃numant̲ sutṛa̲ [v]i(ne)bhidharmaṃ[10] ptāñkte wewñunt̲ :
yomnālune-ṣañ̃numant̲ oktatsāṃ ytār winäsa[m kra]nt̲(,) ma̲[r]ka(mpal̲ :)
---- --- -- nt̲(,)[11] skamat̲ śäk-wäknā[12] pu--syo[13]
ymatunt̲ miṣi sne-lyutār winäsam näṣ śläñcālyi[14] pissaṅkṣiṃ kro(p̲ : 2)

(try asaṃkhesaṃ kant̲ kalpsaṃ[15] ārki)śoṣṣiṣ s[uka]c kusne pñin[tu]
(kropa)t̲ :
se-läntune-abhiṣek kalpāt̲ ptāñktäṣ lmo tuṣit̲ -ārkiśoṣṣaṃī:

oktmāṃ pukl(ā wrasaśśi śolaṃ knāṣtar̲ ṣñi āk)āl̲[16] pu[tti]śparṣi:

---

4 Ausführlicher zu Nanemāñc u. p.

5 Wtl. „[ist es] sehr der Wunsch"

6 Es handelt sich um die Reste einer nicht weiter ergänzbaren Instrumentalform auf *-yo*.

7 Es scheint ein Bahuvrīhi-Kompositum vorzuliegen, dessen Vorderglied wohl zu *y[p](i)cm(ā)ñ̃(e)* zu ergänzen ist und dessen Hinterglied vielleicht zu *k(r)i* zu ergänzen bzw. zu verbessern ist.

8 So nach D 85,1 zu vervollständigen. Damit erweist sich die von W.Siegling in seinem Handexemplar handschriftlich vermerkte Ergänzung zu *(kleśāṣi)n̲aṃ* als unrichtig.

9 Statt *(puko)lyune* liesse sich auch eine Ergänzung zu - *(puko)lyune* erwägen.

10 *[v]i(ne)bhidharmaṃ* metri causa für *[v]i(ne) abhidharmaṃ*

11 Vielleicht zu *(la)nt̲*, Gen.Sg. von *wäl* „König", zu ergänzen.

12 306,4 liest *śäk [wä] ////* , was mit Hilfe von D 85 *wäknā pu ////* ergänzt werden kann.

13 Zu einer Möglichkeit, den Viererabschnitt zu ergänzen und zu verbessern, s. die Übersetzung.

14 Für *śla āñcālyi*

15 Ergänzt im Vergleich mit 62 a 4.

16 Der Anfang der Lücke bis *śolaṃ* ist nach 255 b 2 f. ergänzt. Der Rest der

cam [w]i(nāsam mrā)c[a] *śpālyo āṣānikāṃ metrakaṃ ptāñkat naslaṃ : (3)*

kulmaṣ[s] or[ś]e[ṣ], ṣokyākāl[17] *nanemāñcāṃ*[18] *[ṣ](ñ)i (śnaśśäl)----(:)*
---- --- (metrakṣināṃ o)pṣlyaśśäl, ṣyak kumnässi :
ṣokyākāl[19] *nam ārśiśśi kāsu tāki(ṣ, metrakna)c kaśal, (śm)i(maṣ*[20] *:)*
---- --- ---- --- ---- (: 4)

Übersetzung:

1. „Den Zehn-Kräfte-Besitzenden [*daśabala*],[21] der mit dem Strahl der Güte [*maitrī*] [und] (mit) ...[22] des Mitleids [*karuṇa*] .....[23] im Verlangen (?) nach ...,[24]
indem er die Qual (der Kleśas) vertrieb [und] die glückbringenden Wünsche erfüllte. Ihn verehre (ich, den Bekehrer (?))[25] der zu bekehrenden Wesen, (den ... Buddha)."[26]
2. „Das vom Buddha, dessen [spezifische] Wesensart Vertrauenswürdigkeit ist, im Sūtra, Vi(naya) [und] Abhidharma verkündete[27] gute Ges(etz) [*dharma*], dessen Wesen das Erreichen des achtgliedrigen Pfades ist, verehre ich. ..... das stets mit zehnerlei (Lobpreisung)en[28]

Ergänzung ergibt sich aus dem Kontext.

17 Für *ṣokyo ākāl*

18 So statt *tane māñcāṃ* in der Textausgabe (251 b 6) zu lesen.

19 Für *ṣokyo ākāl*

20 So wohl im Vergleich mit der uigurischen Version K b 19 f. zu ergänzen.

21 *śk(a)-[ta]mpe[yu]m* scheint an der vorliegenden Stelle. an der der Relativsatz dem Hauptsatz vorangeht, als Beziehungswort, das in den Relativsatz gezogen ist, aufzufassen zu sein.

22 *e[·r·]* - läßt sich nicht weiter ergänzen.

23 Die zweite Hälfte der Lücke dürfte sinngemäß etwa zu „die Wesen von den Saṃra-Leiden erlöst" zu ergänzen sein.

24 In dem Komplex *y[p]·cm·ññ· k[i]*, der wahrscheinlich als Bahuvrīhi-Kompositum (zur möglichen Ergänzung s.o. Anm. 7) aufzufassen ist, - oder vielleicht nur in seinem Vorderglied - scheint ein buddhistischer Terminus vorzuliegen, der sich zur Zeit nicht näher bestimmen läßt. Wörtlich wäre der Komplex vielleicht mit „Verlangen (?) nach einem Ort, an dem [etwas] voll (oder vollständig, ganz) [vorhanden (?)] ist, habend" wiederzugeben. Von einem Übersetzungsversuch wird hier abgesehen.

25 So sinngemäß zu ergänzen.

26 Im Vergleich mit Pāda 2 b, wo am Ende *märka(mpal)*, und Pāda 2 d, wo am Ende *pissañkṣiṃ kro(p)* steht, muss am Ende von Strophe 1 *ptāñkät* gestanden haben.

27 Wtl. „gesprochene".

28 Falls zu *pa(lonā)syo* zu ergänzen und zu verbessern ist.

gepriesene(?)[29] unübertreffliche [Verdienst]feld,[30] die Mönchsgemeinschaft [*saṃgha*], verehre ich mit zusammengelegten Händen."

3. „[Ihn], der (in drei Asaṃkhyeyas [und] hundert Kalpas) für das Glück der (We)lt Verdienst(e gesammelt ha)t, [der] vom Buddha die Königsweihe des Nachfolgers[31] empfangen hat, [der] sich in der Tuṣita-[Götter]welt aufhält[32] und, (wenn die Leben[sdauer] der Menschen) 80000 Jahre [beträgt],[33] (sich seinen Wu)nsch nach der Buddhaschaft (erfüllen wird), ihn vereh(re ich) mit Kopf [und] (Scheit)el, den ehrwürdigen Maitreya, den zukünftigen Buddha."

4. „[Für mich], den Orś(?) Kulmäs, [ist es] (zusammen mit) meiner (Frau) Nanemāñc[34] der höchste Wunsch,[35] ..... mit der Wirkungszeit (des Maitreya) zusammenzutreffen.[36] Es ist unser höchster Wunsch:[37] Möge es den Ārśis [d.h. den Bewohnern des Agni-Landes] gut ergehen![38] (Mögen wir) zusammen [mit ihnen] zu (Maitreya kommen!) ....."

Zahlreiche Entsprechungen lassen sich zwischen der osttocharischen Einleitung und dem Einleitungskapitel der uigurischen Hami-Version[39] feststellen. Ich begnüge mich hier damit, Übersetzungen der tocharischen und der uigurischen Textentsprechungen einander gegenüberzustellen.

Strophe 1

Die der tocharischen Strophe 1 entsprechenden Textteile der uigurischen Version sind weitgehend verloren gegangen.

Strophe 2

Pāda a: „.Das vom Buddha, dessen [spezifische] Wesensart Vertrauenswürdigkeit ist, im Sūtra, Vi(naya) [und] Abhidharma verkündete gute Gesetz

---

29 Die Bedeutung von *ymatu* bleibt unsicher.

30 *miṣi sne-lyutār* gibt skr. *puṇyaksetro 'nuttaraḥ* wieder.

31 Wtl. „des Sohnes". Vgl. dazu das uigurische Einleitungskapitel 12 a 1 nebst Anm. 89.

32 Wtl. „[ist] sitzend".

33 Wtl. „(in [bei] einem Leben der Wesen von) 80000 Jahren".

34 Ausführlicher zu Nanemāñc u. p.

35 Wtl. „[ist es] sehr der Wunsch".

36 Wtl. „zusammenzukommen".

37 Wtl. „Sehr ist es unser Wunsch."

38 Wtl. „Möge es....gut sein!".

39 P. 31 ff.

...": Uig. E 7 a 30 „Was *saṃvṛti* genannt wird, das sind Sūtra, Vinaya, Abhidharma, ..."

Pāda b: „dessen Wesen das Erreichen des achtgliedrigen Pfades ist".: Uig. E 7 b 13 ff. „Den edlen, achtfachen Weg hat der Göttergott in vielen Sūtras ... zu benennen geruht."

Pāda b: „verehre ich das gute Gesetz" : Uig. E 8 b 14 f. „verehre ich, der Tutuq Čuu Taš Ygän, (dieses Gesetz), mich ehrfürchtig verneigend."

Pāda c - d: „das stets mit zehnerlei (Lobpreisung)en gepriesene(?) ... [Verdienst]feld": Uig. E 8 b 24 ff. „in hunderterlei Lobpreisungen gelobtes und gepriesenes Ackerland".

Pāda d: „... die Mönchsgemeinschaft ... verehre ich mit zusammengelegten Händen" : Uig. E 11 b 19 ff. „Der Majestät des Kleinodes der Gemeinde ..... bringe ich, Čuu Taš Ygän Tutuq, indem ich meine Hände zusammenlege und meinen Scheitel die Erde berühren lasse, ehrerbietigst und respektvoll Verehrung und Ehrerbietung dar."

Strophe 3

Pāda a: „[Ihn], der (in drei Asaṃkhyeyas [und] hundert Kalpas) für das Glück der (We)lt Verdienste (gesammelt ha)t" : Uig. E 11 b 26 ff. „Und indem er (d.h. Maitreya), sich seit der Zeit von hundert Kalpas und drei *asaṃkheyas* auf dem Weg des ‚Vollkommenheits-Pfades' bemühend, ..."

Pāda [a-]b: „[Maitreya], [der] vom Buddha die Königsweihe des Nachfolgers empfangen hat.": Uig. E [11 b 26 -] 12 a 1 „Er (d.h. Maitreya) ... hat ... die Weihe (*abhiṣeka*) für die Würde eines Thronfolgers[40] bekommen ..."

Pāda b: „Er hält sich in der Tuṣita-[Götter]welt auf.": Uig. E 12 a [17 -] 24 f. "... wird er ..... geruhen, sich im Palast Ucchadhvaja im Tuṣita-Götterland niederzulassen."

Pāda c: „(Wenn die Leben[sdauer] der Menschen) 80000 Jahre [beträgt], (wird er sich seinen W)unsch nach der Buddhaschaft (erfüllen.)" : Uig. E 12 a 4 ff. und [17 -] 23 f. "... in einer Zeit, da die Lebewesen 80000 Jahre alt zu werden pflegen, ..." „... wird er ..... geruhen, die Buddhaschaft zu erlangen, ..."

Pāda d: „Ihn vereh(re ich) mit Kopf [und] (Scheit)el, den ehrwürdigen Maitreya, den zukünftigen Buddha." : Uig. E 12 a 26 ff. „Die Majestät dieses verehrungswürdigen, edlen Bodhisattva Maitreya immer wieder anflehend ..., verneige ich mich mit dem Körper in allen Existenzen und verehre (ihn) mit dem Scheitel."

---

40 Vgl. dazu Anm. 89 des Einleitungskapitels.

Strophe 4

Der der Strophe 4 inhaltlich entsprechende uigurische Textteil findet sich im Einleitungskolophon.[41] Die dort genannten Namen und Titel haben selbstverständlich nichts mit den im osttocharischen Text auftretenden zu tun. Folgende Entsprechungen lassen sich anführen:

Pāda a - b: „[Für mich], den Orś Kulmäs, [ist es] (zusammen mit) meiner (Frau) Nanemāñc der höchste Wunsch, ... mit der Wirkungszeit (des Maitreya) zusammenzutreffen." : Uig. K a 4 ff. "... habe ich, der an die drei Kostbarkeiten glaubende Laienbruder [*upāsaka*][42] Militärgouverneur [uig. *tutuq*] [Čuu] Taš Ygän, zusammen mit meiner Frau Tüzün, in der Hoffnung, den künftig kommenden Buddha Maitreya zu treffen, ..."

Pāda c: „Möge es den Ārśis [d.h. den Bewohnern des Agni-Landes] gut ergehen! (Mögen wir) zusammen [mit ihnen] zu (Maitreya kommen!)" : Uig. K a 28 ff. „Und ferner, glücklich sind über das Abschreibenlassen dieses Sūtra meine Tochter Känč Tüzün ..., mein Sohn Kän Ygän, ..., unsere Schwiegertochter Tükäl Tüzün und unsere Tochter Körklä Tüzün; durch die Kraft dieses Verdienstes mögen sie ohne Krankheit und ohne Gefahr sein, teilhaben an allem Guten und frei sein von allem Bösen! Und ferner wenden wir dieses [Verdienst] ..... zu. ..... Und ferner wenden wir dieses Verdienst ..... zu; Glück möge ihnen zuteil sein! Durch die Kraft dieses V[erdienstes] mögen sie im Götterland wiedergeboren werden! ..... Wenn der edle B[odhisattva] Maitreya vom Tuṣita-Götterland herabzusteigen [geruht], wollen auch wir zu jener Zeit mit allen Verwandten zusammen zur Stadt Ketumatī herabsteigen."

Pāda d: Der osttocharische Text ist vollständig verloren gegangen.

Kommentar

kulmaṣ[s] or·e - 252 b 6 (251 b 6): Die Sieg-Sieglingsche Lesung läßt sich anhand des Fotos[43] zu *kulmaṣ[s] or[ś]e[ṣ]* vervollständigen. Die Wortgruppe enthält den Personennamen *kulmäs* und den Genitiv einer Amtsbezeichnung *or[ś]e[s]*, deren Nominativ im Vergleich mit der westtocharischen Entsprechung *or[ś]a* wohl als *orś* anzusetzen ist. In B *orśa* - und wohl auch in A *orś* - liegt eine Amtsbezeichnung vor. Während B *orśa* gut bezeugt ist, tritt A *orś* an der vorliegenden Stelle erstmals zutage.

41 Einleitungskapitel p. 10 ff.

42 Von mir hinzugefügt.

43 E. Sieg/W. Siegling, a.a.O., B. Tafeln, p. 43.S

B *orśa* findet sich vor allem auf Karawanenpässen, und zwar in der Schlußformel, die nach G.-J. Pinault[44] als *or-śacākare ākṣa* zu lesen und mit „il a déclaré l'attestation sur bois" wiederzugeben ist. Pinaults Lesung und Übersetzung des Ausdrucks sind jedoch verfehlt; auch seine Behauptung:[45] „Le verbe n'a pas de sujet exprimé." ist unzutreffend. Richtig ist vielmehr *orśa cākare ākṣa* zu lesen, was mit „Der Orśa Cākare hat [dies] angeordnet." wiederzugeben ist. Es zeigt sich, daß *orśa* als Amtsbezeichnung und *cākare* als Personenname aufzufassen ist. *cākare* übrigens mehrfach in der Schreibung *ccākkare* in den von Pinault herausgegebenen „Economic and Administrative Documents in Tocharian B from the Berezovsky and Petrovsky Collections"[46] belegt.

Statt *tane māñcāṃ* (251 b 6) ist richtig *nanemāñcāṃ* zu lesen. *nanemāñcāṃ* ist Obl.Sg. des Frauennamens *nanemāñc*. *nanemāñc* ist die lautlich korrekte Form eines aus dem Sogdischen entlehnten Frauennamens, der in sogd. *nnym'nch* tatsächlich vorliegt. D. Weber[47] hat *nnym'nch* überzeugend als „Nanai ähnlich" gedeutet.

Aus den hier behandelten Textabschnitten erfahren wir, daß bei den Osttocharern und bei den Uiguren hohe weltliche Würdenträger im Dienste der buddhistischen Gemeinde tätig waren. Vom Militärgouverneur Čuu Taš Ygän und seiner Frau Tüzün wissen wir, daß sie eine Einleitung zum Maitreya-(Werk) haben ausschmücken und auch ein *Maitrisimit-Sūtra* haben abschreiben lassen. Über das verdienstvolle Tun von Orś Kulmäs sind wir nur sehr unzureichend informiert. Wir erfahren nur, daß er sich auf Grund seiner Tätigkeit für den buddhistischen Orden großes religiöses Verdienst erworben hat. Wir dürfen fragen, ob er vielleicht die Einleitungsverse zum *Maitreyasamitināṭaka* selbst verfasst oder vielleicht gar vor Beginn einer Aufführung des *Maitreyasamitināṭaka* auf der Bühne selbst vorgetragen hat. Fest steht jedenfalls, daß der osttocharisch-uigurische Textvergleich uns einen kleinen Einblick in das Mitwirken hoher weltlicher Würdenträger am buddhistischen Gemeindeleben gewährt.

---

44 *Epigraphie koutchéenne*, Mission Paul Pelliot, Documents archéologique VIII, Paris 1987, p. 81.

45 A.a.O., p. 82.3

46 Manuscripta Orientalia Vol 4, No. 4, 1998, p. 3 und 6.

47 *Zur sogdischen Personennamengebung*, IF 77, 1972 [1973], p. 199.j

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 265-277

Ein Fragment des I. Kapitels der uigurischen Xuanzang-Biographie

Ablet Semet
(Beijing/Göttingen)

1. Einführung

„Das Leben des heroischen und geistreichen buddhistischen Mönchs Xuanzang, der aus religiösem Eifer in den Jahren 629-645 eine Reise von China durch Zentral-Asien und das gesamte Indien und wieder in die Heimat zurück unternahm"[1] hat sein Schüler HUILI beschrieben. YANCONG vollendete diese Biographie, die als 大唐大慈恩寺三藏法師傳 *datang daci ensi sanzang fashizhuan* bekannt ist. In den ersten fünf Kapiteln des Werks finden sich daneben auch zahlreiche Zitate aus dem Buch 西域記 *Xiyuji*, das die Indien-Reise Xuanzangs beschreibt.[2] Dieses Buch genießt nicht nur als historische, geographische, ethnographische und religionswissenschaftliche Quelle Bekanntheit, sondern ist darüber hinaus für seine literarischen Qualitäten berühmt.

Seitdem J. KLAPROTH im Jahre 1834 als erster westlicher Wissenschaftler die Xuanzang - Biographie (von HUILI und YANCONG) bekannt gemacht hat,[3] fand diese für unsere Kenntnis Chine, Zentralasie und Indiens wichtige Quelle eine wachsende Beachtung unter westlichen Wissenschaftlern. Im Jahre 1853 wurde die Xuanzang - Biographie zunächst von St. JULIEN ins

---

1 A. v. GABAIN 1935. 151-180.

2 玄裝/ 辯機: *Xuanzhuang/ Bianji*, 大唐西域記 *Datang xiyuji*, T.T. Bd. 51, Nr. 2087.

3 JULIUS KLAPROTH: *Reise des chinesischen Buddhapriesters Huan Tsang durch Mittel-Asien und Indien*, vorgelesen in der Sitzung der Berliner Geographischen Gesellschaft. Bd. 15. Paris 1834.

Französische übersetzt[4] und in der Folge von BEAL,[5] und LI RONGXI[6] ins Englische und von T. OSAMU[7] und N. KAZUTOSHI[8] ins Japanische übertragen. Eine neue Qualität haben die Übersetzungen einzelner Kapitel ins Deutsche durch A. L. MAYER (Kapitel VI,[9] VII[10]) und U. FRANKENHAUSER (Kapitel VIII)[11] bekommen, da hier der Text ausführlich kommentiert wird. Zur Zeit arbeitet A. L. MAYER an einer kommentierten Übersetzung von Kapitel IX.

Nachdem A. v. GABAIN die alttürkische Xuanzang-Biographie identifiziert und im Jahre 1935 mit der Edition von Kapitel V begonnen hatte,[12] ist diese alttürkische Version der Biographie zu einem der wichtigsten publizierten Sprachdenkmäler geworden, dem sich die alttürkische Forschung zugewandt hat. Später haben A. v. GABAIN selbst, A. T. ARLOTTO,[13] L. JU. TUGUŠEVA,[14] S. TEZCAN,[15] C. TOALSTER,[16] GENG SHIMIN,[17] P. ZIEME,[18]

---

4 STANISLAS JULIEN: *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l' Inde*. Paris 1853.

5 SAMUEL BEAL: *The Life of Hiuen-tsiang*. London 1888.

6 LI RONGXI: *The Life of Xuanzang*. Peking 1959 (als Li Yung-hsi). LI RONGXI hat hier die ersten fünf Kapitel vollständig und die anderen fünf Kapitel teilweise übersetzt. Im Jahr 1995 hat er den ganzen Text vollständig unter dem Titel *A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en Monastery of the Great Tang Dynasty* übersetzt und veröffentlicht (Berkeley, California).

7 TAKATA OSAMU: *Dai chionji sanzo hosshiden* [Kokuyaku issaikyō]. Tokyo 1940.

8 NAGASAWA KAZUTOSHI: *Genjō hosshi saiiki kikō*. Tōkyō 1965. Ders.: *Genjō sanzō, Daitō daichionji sanzō hoshiden*. Tōkyō 1988.

9 ALEXANDER MAYER: *Cien - Biographie VI*. VdSUA Bd. 34. 6. Wiesbaden 2001.

10 ALEXANDER MAYER: *Cien - Biographie VII*. VdSUA Bd. 34. 3. Wiesbaden 1991.

11 UWE FRANKENHAUSER: *Cien - Biographie VIII*. VdSUA Bd. 34. 4. Wiesbaden 1995.

12 A. v. GABAIN, 1935. S. 151-180.

13 A.T. ARLOTTO: *The Uigur Text of Huan-Tsangs Biography*, Harvard University 1966.

14 L. JU. TUGUŠEVA: *Fragmenty ujgurskoj versii biografi Sjuan'-czana*. Moskva 1980. Dies.: *Ujgurskaja versija biografii Sjuan'-czana. Fragmenty iz leningradskogo rukopisnogo sobranija Instituta vostokovedenija AN SSSR*. Moskva 1991.

15 TEZCAN 1975.

16 CLAVER TOALSTER: *Die uigurische Xuan-Zang - Biographie. 4. Kapitel mit Übersetzung und Kommentar*. Phil. Diss. Gießen 1977.

17 耿世民 GENG SHIMIN: 回鶻文玄裝傳第七卷研究 *Huihuwen Xuanzhuang zhuan diqijuan yanjiu*, in: 中央民族學院學塾論文集 *Zhongyang minzu xue yuan xueshu lunwen ji* 1980. S. 267-304 und in der Zeitschrift 民族語文 *minzu*

K. RÖHRBORN,[19] K. BARAT[20] und M. ÖLMEZ[21] über einzelne Kapitel oder Abschnitte aus den Kapiteln II bis X gearbeitet. K. RÖHRBORN und M. ÖLMEZ haben jüngst die Edition des III. Kapitels, mit einer Einleitung in das Gesamtwerk, für den Druck vorbereitet.[22] Zur Zeit widmet sich K. RÖHRBORN einer vollständigen Edition von Kapitel IX, während M. ÖLMEZ sich mit den Kapiteln V und VI befaßt. Zudem sind zahlreiche Aufsätze und Forschungsberichte zu diesem Text erschienen. Auf die Forschungsentwicklung und -lage werde ich in meiner Dissertation genauer eingehen. Von der Xuanzang-Biographie sind mehrere Abschriften bekannt.[23] Im Jahr 1984 haben K. KUDARA und P. ZIEME Teile einer zweiten Handschrift aus Berlin bekannt gemacht[24], und es ist anzunehmen, daß es in Berlin sogar noch ein Fragment gibt, das einer weiteren Abschrift zuzurechnen ist.[25] Interessant ist ferner, daß vor einigen Jahren noch andere Stücke, die den Kapiteln V, VI und VIII angehören, in Dunhuang aufgefunden wurden.[26]

Darüber hinaus kennen wir noch einen weiteren uigurischen Text mit biographischen Details zu Xuanzang. Es handelt sich um zwei Blätter, deren Inhalt sich auf Xuanzangs Reise von Kamıl (Hami) nach Kočo (Gao chang) bezieht, die jedoch nicht der Xuanzang-Biographie entstammen.[27] Für die

---

yuwen 4, 1979. S. 249-262. GENG SHIMIN, HANS-JOACHIM KLIMKEIT: *Die uigurische Xuanzang - Biographie. Ein Beitrag zum 7. Kapitel*, in: Zentralasiatische Studien 19.1986. S. 253-277. (eine deutsche Bearbeitung des 7. Kapitel).

18 ZIEME 1990. S. 75-107, 17 Tafeln.

19 HT VII; HT VIII.

20 ÖLMEZ 1994.

21 KAHAR BARAT: *The Uighur Xuanzang Biography, Volume III.* In: Journal of Turkish Studies 16, 1992. S. 5-65; *The Uygur Xuanzang Biography Volume IX.* Unpublished Ph.D. Dissertation, Harvard University 1993; BARAT 2000.

22 MEHMET ÖLMEZ und KLAUS RÖHRBORN: *Die alttürkische Xuanzang-Biographie III. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain*, Wiesbaden 2001 (VdSUA 34. 7).

23 KUDARA/ZIEME, 1984. S. 136-148; ZIEME 1990, S.80-85.

24 KUDARA/ZIEME, 1984, S. 136-138.

25 MAYER/RÖHRBORN (1986, S. 118) bezweifelt das. Eine von diesen beiden mutmaßlichen Xuanzang Handschriften ist kein Bruchstück einer vollständigen Xuanzang Biographie, sondern lediglich die Abschrift eines kaiserlichen Vorworts.

26 彭金章 PENG JINZHANG und 王建軍 WANG JIANJUN: 敦煌莫高窟北區石窟 *dunhuang mogouku beiqu shiku* (一), *Northern Grottoes of Mogauku, Dunhuang*, Beijing 2000. Tafeln B 49: 4-1 ~ 9, B 49: 25: 25-1, B 53: 18.

27 Diese Handschrift befindet sich in der Berliner Turfansammlung und wird von mir in Kürze an anderer Stelle bearbeitet werden.

uigurischen Buddhisten war Xuanzang offenbar eine bekannte Persönlichkeit.

2. Zustand der Handschrift und Inhalt des Blattes

Über Kapitel I schreibt A. v. GABAIN in ihrer Edition: „Vom 1. Kapitel und vom 2. bis auf die letzten neun Blätter scheint nichts mehr erhalten zu sein", und in Klammern ergänzt sie: „nur einen Rest von kleinen Fetzen habe ich noch nicht genau identifiziert".[28] S. TEZCAN schreibt in der Einleitung zu seiner Habilitationsarbeit: „I. Bölüm bütünüyle eksiktir",[29] während K. BARAT dagegen meint: „Chapter I and the first half of II had completely disintegrated".[30] M. ÖLMEZ vermerkt: „I. Bölümden geriye bilindiği kadarıyla bugün bir şey kalmamıştır".[31] In ähnlichem Sinne äußerte sich zuletzt J. ELVERSKOG.[32]

Als bereits alle Hoffnung auf Kapitel I verloren schien, gelang es mir, im Zuge meiner Untersuchung des Wortschatzes von Kapitel IV unter den Transkripten von A. v. GABAIN zwei Seiten Text zu entdecken, in denen die Rede von Xuanzangs Vater ist. Vielleicht war A. v. GABAIN der Meinung, daß diese Seiten Stücke des IV. Kapitels sind (s. u.). Allerdings lassen sich im ganzen Buch nur äußerst wenige Informationen finden, die sich auf die Familienangehörigen Xuanzangs beziehen (in Kapitel I und IX.) Über seinen Vater existieren die wenigsten Angaben.

Am Anfang von Kapitel I berichtet HUILI über Xuanzangs Vorfahren. Speziell über den Vater sagt er:

父慧英潔有雅操早通經術。形長八尺。美眉明目。衰衣博帶好儒者之容。時人方之郭有道。性恬簡無務榮進。加屬隋政衰微。遂潛心墳典。州郡頻貢孝廉及司隸辟命。並辭疾不就。識者嘉焉。有四男。法師即第四子也。[33]

---

28 A. v. GABAIN 1935. S.154.

29 TEZCAN 1975. S.5.

30 BARAT 2000. S. IV. Es ist unklar, was der Verfasser meint, offenbar wollte er damit erklären, daß Kapitel I verloren gegangen ist. In einem Aufsatz, der vor zwei Jahren erschien, schreibt BARAT: "Volume I was gone" (BARAT 1999, S.307).

31 ÖLMEZ 1994, S. 28.

32 "Only chapters II-X are represented in the extant fragments" (ELVERSKOG, 1997, S. 132).

33 T.T. 2053, Bd. 50, S. 221b 20-221b 25. (Im Uigurischen nur der fett gedruckte Teil des Texten erhalten). Diese Beschreibung, die einer anderen Fassung der

LI RONGXI übersetzte diesen Abschnitt folgendermaßen: „His father, [Chen] Hui, brilliant and spotless by nature with an elegant character, **mastered the classics at an early age. With a tall figure - eight feet - he had handsome features, perfect eyebrows, and bright eyes. He used to dress himself in a loose garment with a broad belt in the manner of a Confucian scholar. Being compared by the people of his time** to Guo Youdao, he was of a calm and simple nature and took no interest in official promotion. Morever, as the political situation of the Sui dynasty was on the decline, he devoted himself to the study of the ancient classics. He was repeatedly offerred the honorary post of *xiao-lian* (Distinguished Person of Filial Piety and Honesty) by the regional and prefectural authorities and was also summoned by the Emperor to take up the position of judicial inspector, but he declined to accept either appointment on the excuse of ill health. For this he won the praise of the learned men of the day. He had four sons of whom the Master was the youngest."[34]

Im folgenden schildert HUILI die Erziehungsmethoden des Vaters und berichtet dabei über den großen Respekt Xuanzangs diesem gegenüber.[35] Aus anderen Quellen erfahren wir, daß Xuanzang im Alter von erst 4 Jahren seine Mutter und mit 9 Jahren seinen Vater verloren hat.[36]

Später ist diese Seite von der Bibliothek in Paris mit den Nummern 237 und 238 versehen und zusammen mit den anderen unidentifizierten Textsstücken verfilmt worden. Über die Qualität der Handschrift schreibt K. RÖHRBORN „Diese Handschrift ist jetzt vor weiterem Verfall geschützt, aber bei der Konservierung ist an den Blatträndern noch mancher Buchstabe abgebrochen, so daß jetzt im Transkript A. v. GABAINs aus dem Jahre 1933 mehr zu lesen ist, als im Original".[37]

Xuanzang-Biographie 大唐故三藏法師行狀一卷 *datang gu sanzangfashi xing zhuang yijuan* (T . 2052, Bd. 50, S. 214a 6-8) entstammt, wurde von Hui Li - Yancongals Muster-Text benutzt, denn von Xuanzangs Vater gibt es ansonsten keine Beschreibungen.

34 LI Rongxi 1995, S. 11.

35 T.T. 2053, Bd. 50, S. 221b 26 - 221c 5.

36 T.T. 2151, Bd. 51, S. 366c 13. In andern Quellen wird berichtet, wurde geschrieben, daß Xuanzang seine Mutter im Alter von 5 Jahren erst seine Mutter und seinen Vater mit 10 verloren hat, s. 方立天 FANG LITIAN: 玄裝評傳 *Xuanzhuang pingzhuan*, Peking 1995. S. 6 - 7.

37 HT VII, S.2.

3. Text und Übersetzung

Die Transliterations-Zeile gibt den heutigen Zustand des Textes, die Transkriptions-Zeile den Text des Transkripts von A. v. GABAIN.

早通經術。形長八尺。美眉明目。褒衣博帶好儒者之容

HtPar 237 (83a) T.T. 2053, S. 221b 21-22

01	(01)	... ... bi*r*l[ä] ... ... /w p*yrl*/	
02	(02)	... ... , öz ... ... „ 'wyz	
03	(03)	... ... bilgä ... ... /*myš* pylk' *d*.. ...	
04	(04)	... *y*(a)*rok* ärip [ä]*dg*ü ... ... *yrwq 'ryp* //// ...	
05	(05)	... *ert*äkän nom [ärdini] ... //*t*'k'n nwm ////// ...	
06	(06)	[iš]in küdökin ... ... ///yn kwydwkyn	早通經術。
07	(07)	[ötgür]*m*[i]*š* ärdi , bodı säk[iz] ///////*m*/*š* 'rdy „ pwdy *s*////	形長八
08	(08)	[čıg] kašı tuzlug yaraglı[g közi] /// q̈'šy twz lwq y'r'*q* /// /////	尺。美眉明目
09	(09)	[y(a)rok] yašok keŋ to*n*[lug] ///// y'šwq̈ kynk tw////	褒衣
10	(10)	[ye]tiz kurlug bilgä bilig- //tyz q̈wrlwq pylk' pylyk	博帶
11	(11)	ig sävmiš taplamıš kın [kırtıš]- yk s'vmyš t'pl'myš q̈yn q/////	好儒者之容。
12	(12)	*l*ıg ärdi , ol üdtäki ki[šilär] *l*yq *'r*dy „ 'wl 'wydt'ky ky// ///	時人

13 (13) [sa]mtso ačari , atası bäg-
//*m*tsw ''č'ry „ ''t'sy p'*k*

14 (14) [niŋ] *m*[un]tag ädgü ... ...
//// ///*t'q* 'dk*w* ... ...

Die ersten vier Zeilen lassen sich nicht übersetzen. Zeile 05 bis 14 kann man folgendermaßen übersetzen:

05-07 „Frühzeitig hatte er die Angelegenheiten$_2$ der Lehrtexte ... durchdrungen. **07-09** Sein Körper war acht Fuß groß. Seine Augenbrauen waren vollendet$_2$, seine Augen waren leuchtend$_2$. **09-12** Er hatte ein weites Gewand, einen breiten Gürtel und das Äußere$_2$ eines [Mannes, der] die Weisheit liebt$_2$. **12-14** [Weil] der Herr Vater des Tripiṭaka-Meisters eine so gute [Gesinnung hatte, haben ihn] die Leute in jener Zeit ..."

4. Kommentar

05 [er]täkän A. v. GABAIN hat das Wort ...*örgin* gelesen. D.h von der Anzahl der „Zähne" gesehen, könnte man nach chin. *zao* 早 „früh" (G. 11603) auch *ertäkän* lesen. Vgl. T 257c 29 = HT VII 319; 258c 20 = VII 737; 263b 23 = HT VIII 332, wo überall im Atü. *ertäkän* steht.

05 nom [ärdini] A. v. GABAIN: u*r* ... . Da man das Graphem N aber deutlich lesen, und auch W und M erkennen kann, lesen wir das Wort NWM. Im Original wollte HUILI mit chin. *jing* 經 (G.2122) die chin. Klassiker bezeichnen. Der uigurische Übersetzer hat das Wort jedoch (absichtlich [?]) mißverstanden und als „Buddha-Lehre" interpretiert. Chin. *jing* 經 für „Sūtra" wird gewöhnlich mit *sudur* übersetzt. Chin. *jing* allein hat in HT VIII 875 und HT VIII 896 die Entsprechung *nom ärdini*. Auf solche Fälle hat K. RÖHRBORN schon vor einiger Zeit hingewiesen. (RÖHRBORN, 1997, S. 553-554).

06 iš küdök ist vielleicht die Entsprechung von chin. *shu* 術 „Kunst" (G. 10053). Die übliche Entsprechung von *shu* 術 hingegen ist *ädräm* (vgl. HT VIII 1033).

07 [ötgür]miš ergänzt nach chin. *tong* 通 „wissen, verstehen" (G. 12294).

07-8 bodı säk[iz čıg] entspricht chin. *xing chang ba chi* 形長八尺 (G.

4617, 450, 8504, 1992) A. v. GABAIN hat zunächst die ersten drei Grapheme *säk/...* gelesen, jedoch später daran gezweifelt und im Zusammenhang mit dem Wort vorher *bodi sögüt* „Bodhi-Baum" gelesen. *bodı* ist aber das Äquiv. von chin. *xing chang* 形長 „die Größe der Gestalt". Allerdings handelt es sich bei *säk/..* um den erhaltenen Rest von *säkiz*, den wir nach chin. *ba* 八 „acht" sicher ergänzen können. Eine ähnliche Entsprechung für *xing chang* 形長 kommt in Kapitel IX vor, wo außer der Übersetzung das Zeichen *xing* 形 in chin. Aussprache *šınt* noch einmal gegeben wird. Obwohl die beiden Zeichen nur eine Bedeutung haben, gibt BARAT als Entsprechung für *bodı šınt* nur das eine Zeichen *xing* 形 (BARAT 2000, S. 224), das „form, figure; shape; the body" (G. 4617) bedeutet. Jedoch *bodı* bezieht sich auf beide Zeichen.

08 čıg ist ergänzt nach chin. *chi* 尺 „Fuß" (G. 1992).

08 kašı entspricht chin. *mei* 眉 „Augenbrauen" (G. 7714). A. v. GABAIN las: *karı*.

08 tuzlug yaraglı[g]: Man erwartet hier eine Entsprechung von chin. *mei* 美 „schön" (G. 7727). A. v. GABAIN las *tuzlug yaratlı[g]* ohne irgendeine Punktierung. Wegen der Ähnlichkeit von <q> und <t> lesen wir *yaraglıg*. Die Entsprechung von chin. 美 sollte uig. *ädgü* „schön" (vgl. T.T. 2053, 258b 6 = HT VII 506, T.T. 2053, 259a 9 = HT VIII 834), oder *ädgülüg* „schön" sein (vgl. T.T. 2053, 266b 24 = HT VIII 1620). Im uig. Goldglanz-Sūtra, 124 (II. 45b.) Z. 20-21, entspricht *tuzlug yaraglıg äriglig barıglıg* dem chin. *jie cheng jiu* 皆成就 „alles war vollendet$_2$" (T.T. 665, Bd. 16, 413b 24 = Suv. KAYA, S. 115 [124, II. 45b] Z. 20-21) und damit werden im Goldglanz-Sūtra die körperlichen Eigenschaften einer Person *ätöz itigläri* charakterisiert. Etwas überraschend ist, daß *tuzlug yaraglıg* in unserem Text zur Charakterisierung einer konkreten Sache (d.h. *kaš* „Augenbrauen") verwendet wird.

08 köz ist ergänzt nach chin. *mu* 目 „Augen" (G. 8080).

09 yarok yašok ist ergänzt nach chin. *ming* 明 „leuchtend" (G. 7946).

09 keŋ ton[lug ye]tiz kurlug diese Beschreibung, die im Chin. *bao yi bo dai* 褒衣博帶 „mit weitem Gewand [und] breitem Gürtel" (G. 8717, 5385, 9372, 10554) lautet, läßt sich auf das Buch *si bu bei yao* 四部備要 (vgl. LIUAN et al. 1966, Kap. 13 *huai nan zi, fan lun* 淮南子・泛論, S. 1a

9) zurückführen und bezeichnete für gewöhnlich Konfuzianer. A. v. GABAIN hat das zweite Wort *ton* ... als *tuz* ... gelesen, und das letzte Graphem als unsicher gelesen markiert. Nach chin. *yi* 衣 „Gewand" ist sicher atü. *ton[lug]* zu lesen. *[ye]tiz* „wide, broad, far-reaching" (CLAUSON S. 894) ergänzt nach chin. *bo* 博 „weit".

10-11 bilgä biligig sävmiš taplamiš kın k[ırtıšlıg] ist die Entsprechung von chin. *hao ru zhe zhi rong* 好儒者之容 (G. 3889, 5676, 542, 1787, 5754) „er hatte das Antlitz eines den Konfuzianismus Liebenden" (MAYER 1992, S. 88). Xuanzangs Vater wird hier als ein guter Daoist beschrieben. Wie auch an anderen Stellen unserer Biographie hat der Übersetzer den Text hier leicht verändert (vgl. RÖHBORN 1996) und chin. *ru zhe* 儒者 mit *bilgä bilig* „Weisheit" übersetzt. *säv- tapla-* entspricht an anderen Stellen dem chin. *hao* 好 (vgl. *hao xue* 好學 [G. 3889, 4839]) : uig. *bilig bošgut säv-* „das Wissen$_2$ lieben" (T.T. 2053, 243a 21 = Ht IV 817, T.T. 2053, 244a 9 = Ht IV 1080), und *kın kırtıšlıg* entspricht dem chin. *rong* 容 „Aussehen". *kırtıš* „Aussehen, Außenseite" ist gut belegt. (Hier erstmals in Verbindung mit *kın* „Behälter, Umhüllung" [vgl. SHŌAgon S. 131]). *kın* „Behälter" liegt vielleicht auch vor in ZIEME 1975, S. 38, auch in TUGUŠEVA 1991, V 24.20, und auch in dem unpublizierten Manuskript des Berliner Museums für Indische Kunst MIK III 204 Z. 21-22 a kommt es vor.

12 ol üdtäki ki[šilär] ist ergänzt nach chin. *shi ren* 時人 „die Leute in jener Zeit" (G. 9921, 5624).

13 atası bäg entspricht chin. *fu* 父 „Vater" (G. 3736).

14 muntag ädgü ist ohne chin. Entsprechung.

5. Bibliographie

ARLOTTO, Anthony Thomas: *The Uigur Text of Huan-Tsangs Biography.* (unveröffentlichte Dissertation) Harvard University 1966.

BARAT, Kahar: *The Uighur Xuanzang Biography*, Volume III. In: *Journal of Turkish Studies* 16, 1992. S. 5-65.

—, „The Beijing Collection of the Uygur Xuanzang-Biography". In: *Geng Shimin xiansheng 70 shouchen jinianwenji* 耿世民先生 70 壽辰紀念文集 [Festschrift für Herrn Geng Shimin zum 70. Geburtstag], Beijing 1999. S.300-312 [Zitiert als: BARAT 1999].

—, *The Uygur-Turkic Biography of the Seventh-Century Chinese Buddhist Pilgrim Xuanzang, Ninth and Tenth Chapters,* Bloomington, Indiana 2000 [Zitiert als: BARAT 2000].

BEAL, Samuel: *The Life of Hiuen-tsiang*. London, 1888.

CLAUSON, Sir Gerard: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.

Datang gu sanzangfashi xingzhuang yijuan 大唐故三藏法師行狀一卷, Taishō daizōkyō, Bd. 51, No. 2052.

ELVERSKOG, Johan: *Uygur Buddhist Literature*. Turnhout 1997 (Silk Road Studies I).

ERDAL, Marcel: *Old Turkic Word Formation*, I-II. Wiesbaden 1991. [zitiert als: OTWF].

FANG Litian 方立天: *Xuanzhuang pingzhuan* 玄裝評傳, Peking 1995.

FRANKENHAUSER, Uwe: *Cien - Biographie VIII*, Wiesbaden 1995 (VdSUA 34. 4).

GABAIN, A. von: *Die uigurische Übersetzung der Biographie Hüan-tsangs, I, Bruchstücke des 5. Kapitels,* SPAW, 1935. S. 151-180. [zitiert als: GABAIN Ht V].

—, *Briefe der uigurischen Hüan-tsang-Biographie*, SPAW, 1938. S. 371-415 [Zitiert als: A. v. GABAIN, 1935].

GENG Shimin: 耿世民 *Huihuwen Xuanzhuangzhuan diqijuan yanjiu* 回鶻文玄裝傳第七卷研究, in: *Zhongyang minzu xueyuan xueshu lunwenji* 中央民族學院學塾論文集 1980. S. 267-304.

—, *Huihuwen Xuanzhuangzhuan diqijuan yanjiu* 回鶻文玄裝傳第七鱨脞s. In: *Minzu yuwen* 民族語文 4, 1979. S. 249-262.

— und Hans-Joachim KLIMKEIT, „Die uigurische Xuan-zang - Biographie. Ein Beitrag zum 7. Kapitel", in: *Zentralasiatische Studien* 19 (1986). S. 253-277.

GILES, Herbert A. : *A Chinese-English Dictionary*. Shanghai-London 1912, [Zitiert als: G.].

HUILI 慧立 / YANCONG 彦悰: *Datang daciensi sanzang fashi zhuan* 大唐大慈恩寺三蔵法師傳, T.T. 2053, Bd. 50, S. 220c 4-280a 6 [Zitiert als: T.T. 2053].

JULIEN, Stanislas: *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde*, Paris 1853.

JINGMAI 靜邁: *Gu jin yi jing tu ji* 古今譯經圖記, (T.T. 2151) [Zitiert als: T.T. 2151].

KAYA, Ceval: *Uygurca Altun Yaruk: Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara 1994. [Zitiert als: Suv. KAYA].

KLAPROTH, Julius: *Reise des chinesischen Buddhapriesters Huan Tsang durch Mittel-Asien und Indien*, vorgelesen in der Sitzung der Berliner Geographischen Gesellschaft. Bd. 15, 1834.

KUDARA, Kōgi, und ZIEME, Peter: „Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie", in: *Altorientalische Forschungen* (1984), S. 136-148. [Zitiert als KUDARA- ZIEME].

LI Rongxi: *The Life of Xuanzang*, Peking 1959.

—, *A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en Monastery of the Great Tang Dynasty*, Berkeley 1995. (BDK English Tripiṭaka 77) [Zitiert als: LI Rongxi 1995].

LIUAN 劉安 / KE SUFEI 客蘇非 / LISHANG 李尚: *Si bu bei yao* 四部備要, Kapitel 13: *Huai nan zi, fan lun* 淮南子・泛論, Taibei 1966. [Zitiert als: LIUAN et al. 1966].

MAYER, Alexander Leonhard: *Cien - Biographie VI*. Wiesbaden 2001. (VdSUA Bd. 34. 6).

— und Klaus RÖHRBORN: „Der Wert der modernen Übersetzungen der chinesischen Hsüan-tsang-Biographie und die alttürkische Version dieses Textes". In: *UAJb, N.F.* 6 (1986), S. 100 -121 [Zitiert als: MAYER/ RÖHRBORN 1986].

—, *Cien - Biographie VII*. Wiesbaden 1991. (VdSUA. 34. 3).

—, *Xuanzang. Übersetzer und Heiliger*. Wiesbaden 1992. (VdSUA. 34.1). [Zitiert als: MAYER 1992].

NAGASAWA, Kazutoshi: *Genjō hosshi saiiki kikō*, Tōkyō 1965.

—, *Genjō sanzō, Daito daichionji sanzō hoshiden*. Tōkyō 1988.

ÖLMEZ, Mehmet: *Hsüan-tsang'ın Eski Uygurca Yaşamöyküsü. VI. Bölüm*, (unveröffentlichte Dissertation) Ankara 1994.

— und RÖHRBORN, Klaus: *Die alttürkische Xuanzang-Biographie III. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain.* Wiesbaden 2001. (VdSUA 34.7).

TAKATA, Osamu: *Dai chionji sanzō hosshiden.* Tokyo 1940 [Kokuyaku issaikyō].

PENG Jinzhang 彭金章 und WANG Jianjun 王建軍: *Dunhuang mogauku beiqushiku* 敦煌 莫高窟北區石窟 (一), *Northern Grottoes of Mogauku, Dunhuang (I)*, Beijing 2000.

RÖHRBORN, Klaus: *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII. Nach der Handschrift von Leningrad, Paris und Peking sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain.* Wiesbaden 1991. (VdSUA 34.3) [Zitiert als: HT VII].

—, „Die alttürkische Xuanzang-Vita: Biographie oder Hagiographie?". In: P. KIEFFER-PÜLZ / J.-U. HARTMANN (edd.): *Bauddhavidyāsudhākaraḥ.* Studies in Honour of Heinz BECHERT on the Occasion of his 65th Birthday. Swisttal-Odendorf 1996. S. 551-557. (Indica et Tibetica. 30). [Zitiert als: RÖHRBORN 1996].

—, *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain.* Wiesbaden 1996. (VdSUA 34. 5). [Zitiert als: HT VIII].

—, *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lieferung 1-6. Wiesbaden 1977-1998.

SHŌGAITO, Masahiro: *On the Two Buddhist Uigur Texts: with Special Reference to the three Avadānas Suitable to Avalokiteśvara-sūtra and Āgama-sūtra.* I-II. Kobe 1982-84 [Zitiert als: SHŌAgon].

TEZCAN, Semih: *Eski Uygurca Hsüan-tsang Biyografisi X. Bölüm*, unveröffentlichte Doçentlik tezi, Ankara 1975. [TEZCAN 1975].

TOALSTER, Claver: *Die uigurische Xuan-zang -Biographie. 4. Kapitel mit Übersetzung und Kommentar.* (Phil. Diss. Gießen 1977). [Zitiert als: Ht IV].

TUGUŠEVA, L. Ju.: *Fragmenty ujgurskoj versii Biografii Sjuan'-czana.* Moskva 1980.

—, *Ujgurskaja versija biografii Sjuan'-czana. Fragmenty iz leningradskogo*

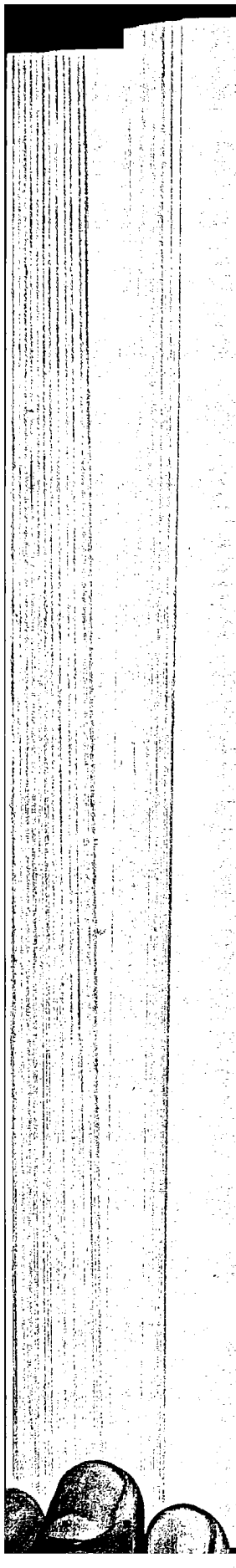
rukopisnogo sobranija Instituta Vostokovedenija AN SSSR. Moskva 1991 [Zitiert als: TugHt].

XUANZHUANG 玄裝/ BIANJI 辯機: *Datang xiyuji* 大唐西域記, T.T. 2087, Bd 51.

YIJING 義淨: *Jinguangming zuishengwang jing* 金光明最勝王經, T.T. 663, Bd. 16 [Zitiert als: T.T. 665].

ZIEME, Peter: *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin 1975. (Berliner Turfantexte V).

—, „Xuanzangs Biographie und das Xiyuji in alttürkischer Überlieferung", in: Jens Peter LAUT und Klaus RÖHRBORN (edd.): *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung*. Wiesbaden 1990. S. 75-107, 17 Tafeln (VdSUA 27). [Zitiert als: ZIEME 1990].



Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 279-289

Zu einigen neuen uigurischen Landverkaufsverträgen

Osman Fikri Sertkaya
(İstanbul)

Die Arbeiten an den alten uigurischen Dokumenten begannen mit Amiot im Jahre 1789 und diese Arbeiten wurden bis 1928 im Rahmen kleinerer Forschungen weitergeführt.

Nach dem Tode Wilhelm Radloffs führte sein Student und späterer Assistent Sergei E. Malov diese Forschungen weiter und seine Arbeiten wurden im Jahre 1928 unter dem Titel *Uigurische Sprachdenkmäler* (USp) veröffentlicht. Diese Veröffentlichung wird als der erste Werk angesehen, daß die alten uigurischen Dokumente insgesamt auswertet.

Als Wilhelm Radloff sein Werk *USp* veröffentlichte, war es bahnbrechend und in diesem Werk wurden 128 Dokumente veröffentlicht. Unter diesen Dokumenten sind enthalten: über 19 buddhistische Texte,[1] 2 Texte manichäischen Inhalts,[2] und 1 christlicher Text[3], 3 Dokumente sind nichtreligiösen Inhalts.[4] Die restlichen 103 Texte sind uigurische Dokumente.[5]

Nach Radloff wurden die uigurischen Dokumente in der Literatur als "Uigurische juristische Dokumente" erwähnt.

Im Jahre 1993 haben meine Kollegen, Juten Oda, Peter Zieme, Hiroshi Umemura und Takao Moriyasu die von dem verstorbenen Professor Nobuo Yamada über die uigurischen Dokumente gemachten Forschungen in 3 Bänden unter dem Namen *Sammlung uigurischer Kontrakte* (SUK) veröffentlicht.

---

1 (USp 23, 26, 43, 44, 58, 59, 60, 89, 90, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106 und 128).

2 (Usp 95 und 97).

3 (USp 96).

4 (USp 42, 45, 46).

5 39 von diesen 103 Dokumenten wurden nach dem kyrillischen Alphabet transkribiert.

Der erste Band beinhaltet auf 620 Seiten 18 Artikel von Nobuo Yamada im Offsetdruck. In dem 350 Seiten beinhaltenden zweiten Band kann man die im ersten Band veröffentlichten 18 Artikel wiedersehen. In diesen 18 Artikeln befinden sich 119 uigurische Dokumente, die in 9 Gruppen aufgeteilt sind. In den verschiedenen Bibliotheken auf der Welt befinden sich die Originale der Dokumente. Diese Dokumente wurden in lateinischer Schrift transkribiert und in japanischer und deutscher Übersetzung mit einem Wörterbuch veröffentlicht. Im dritten Band sind die Faksimiles der Originaldokumente publiziert.

Dieses Werk von Nobuo Yamada ist bestimmt das beste Werk neben dem von Wilhelm Radloff verfaßten *USp*.

Als ich die uigurischen Texte las, merkte ich, daß die sich in Berlin, in der Turfansammlung befindenden Dokumente am Anfang, in der Mitte und am Ende teilweise Lücken haben und nach meiner Meinung können die Lesungen der Dokumente korrigiert bzw. günstiger rekonstruiert werden.

Die erste Korrektur ist folgende: Irgendein Wort oder eine Phrase kann von einem anderen Auge anders gesehen werden. Die Rekonstruktion kann unter Berücksichtigung anderer Dokumente vorgelegt werden.

Daher werde ich hier bestrebt sein, die fehlenden Teile und Texte der sich in der Berliner Sammlung befindenden Dokumente zu vervollständigen.

Zu diesem Thema will ich eine kurze Erklärung geben: Während mein verstorbener Lehrer Ord. Prof. Dr. Reşid Rahmeti Arat mit seinem Lehrer Prof. Dr. Willi Bang-Kaup in Berlin arbeitete, hatte er sich mit den uigurischen Gedichten und uigurischen Dokumenten befasst. Als er im Jahre 1933 für eine Professur an die Istanbuler Universität eingeladen wurde, hat er Photos von ungefähr 400 uigurischen Texten mitgebracht.

In der Berliner Sammlung befanden sich manche Texte, die im zweiten Weltkrieg zerstört wurden. Da ich in meinem Artikel "Die Geschichte der im zweiten Weltkrieg verlorengegangenen und zerstörten uigurischen Texte und das altuigurische Bruchstück mit Sternennamen"[6] hierzu Information gegeben habe, werde ich dazu hier keine Ausführungen mehr machen, sondern ausschließlich über Textrekonstruktionen informieren.

Die erste Texttranskription und ihre Übersetzung wird zum Dokument

---

6 *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 1996, S. 279-291.

Ex(change) **03** in *SUK* [T. M. 88. D. 199 (234) = **U 5280**] besteht aus 9 Zeilen Text.[7]

1. .....
2. *[.....] altı şıġ atl(ı)ġ yiri[min .....]*
3. *[.....] takı teşgürüşüp [özülüşüp satdım.. bu yir-ke miŋ yıl]*
4. *[tümen] künke-tegi sevi<n>çi tuṭung erklig bolsun. tap[lasar]*
5. *[öz-i tuṭsun. ta]plamasar adın kişi-<ke> öṭkürü saṭsun. biziŋ*
6. *[...]m-e vrḫar sanlıġ şeli sngişdvri bolup kim kim [m-e bolup]*
7. *[çam çarım] ḳılmasun-lar. apam birök erklig beg işi küçin [tutup]*
8. *[alayın] yulayın tiser söz-leri yorımasun-lar. tanuḳ [...*
9. *[...]ir turmış. t(a)nuḳ [...] ḳarḳu. bu nişan biz şeli[ler ...*
10. *[m(e)n] ögrünç ḳy-a şeliler-ke ayıṭıp bitidim.*

Die über diesem Text befindlichen Tamgas sind in Berlin verlorengegangen und mit dem in Nummer [T. I. (110/025)] gegebenen und aus drei Zeilen bestehenden Text gleich. Nach meiner Meinung muß dieser 3 zeilige Teil der Anfang vom Text sein. Wir können den Text mit den drei Zeilen so vervollständigen.

1. *[... yı]l üçünç ay on yaŋ[ı-ḳa .....*
2. *[... ḳut]luġ açari ḳy-a toyın [.....*
3. *[a]çari buduz açari başlap tirin [ḳuvrag? .....*
4. .....
5. *[.....] altı şıġ atl(ı)ġ yiri[min .....]*
6. *[.....] takı teşgürüşüp [özülüşüp satdım.. bu yir-ke miŋ yıl]*
7. *[tümen] künke-tegi sevi<n>çi tuṭung erklig bolsun. tap[lasar]*
8. *[öz-i tuṭsun. ta]plamasar adın kişi-<ke> öṭkürü saṭsun. biziŋ*
9. *[...]m-e vrḫar sanlıġ şeli sngişdvri bolup kim kim [m-e bolup]*
10. *[çam çarım] ḳılmasun-lar. apam birök erklig beg işi küçin [tutup]*
11. *[alayın] yulayın tiser söz-leri yorımasun-lar. tanuḳ [...*
12. *[...]ir turmış. t(a)nuḳ [...] ḳarḳu. bu nişan biz şeli[ler ...*
13. *[m(e)n] ögrünç ḳy-a şeliler-ke ayıṭıp bitidim.*

Jetzt werden wir Text und Übersetzung zusammen betrachten.

[T. I. (110/025)] + [T. M. 88. D. 199 (234)] = **U 5280**

7 S. 67.

1. *[1[... yı]l üçünç ay on yaŋ[ı-ḳa ...*
... Jahr, dritter Monat, am Zehnten ...
2. *[2[... ḳut]luġ açari ḳy-a toyın [...*
2. ... Kutlug Açari Kya, Toyın
3. *[3[a]çari buduz açari başlap tirin [ḳuvrag? ...*
3. beginnend mit [A]çari, Buduz Açari, die buddhistische Gemeinde ..
4. [4].....
4. .....
5.-6. *[5[.....] altı şıġ atl(ı)ġ yiri[min ...] [6[...] taḳı teşgürüşüp [özülüşüp satdım.*
5.-6. ...mein Feld von, wie gesagt wird, 6 şıg ... ausgetauscht verkauft.
6.-7. *[6[bu yir-ke miŋ yıl] [7[tümen] künke-tegi sevi<n>çi tuṭung erklig bolsun,*
6.-7. Dieses Landstück möge tausend Jahre, zehntausend Tage Sevi<n>çi Tutung besitzen.
7.-8. *[7[tap[lasar] [8[öz-i tuṭsun. ta]plamasar adın kişi-<ke> öṭkürü saṭsun.*
7.-8. Wenn es ihm gefällt, möge er es selbst behalten, wenn es ihm nicht gefällt, möge er es anderen Leuten weiterverkaufen.
8.-10. *[8[biziŋ [9[...]m-e vrḫar sanlıġ şeli sngişdvri bolup kim kim [m-e bolup] [10[çam çarım] ḳılmasun-lar.*
8.-10. Unser ... sei es ein zum Kloster gehöriger Mönch oder Gemeindeältester, niemand möge Streit erheben.
10.-11. *[10[apam birök erklig beg işi küçin [tutup] [11[alayın] yulayın tiser söz-leri yorımasun-lar.*
10.-11. Wenn aber jemand, die Macht von herrschenden Beamten in Anspruch nehmend, .. ihn zurückkaufen möchte, so sollen seine Worte nicht gelten!
11. *[11[tanuḳ [...*
11. Zeuge ist ...
12. *[12[...]ir turmış.*
12. ...ir Turmış.
12. *[12[t(a)nuḳ [...] ḳarḳu. bu nişan biz şeli[ler ...*
12. Zeuge ist ... karku. Dieses Handzeichen ist unser, der Mönche.
13. *[13[m(e)n] ögrünç ḳy-a şeliler-ke ayıṭıp bitidim.*
13. Ich, Ögrünç Kya, habe es nach dem Diktat der Mönche geschrieben.

Die zweite Textranskription und ihre Übersetzung gehören zum Doku

ment **Ex**(change) **02** in *SUK* [T. M. 101. (161/12) = **U 5237**] und der vorhandene Text besteht aus 15 Zeilen.[8]

1. *bir şıḳ*
2. *yir-ni [. . .] -ḳa yanturup teŋ bolup*
3. *yan-a yol toġan-taḳı y(a)rım aŋız yirim*
4. *-ni ḳayımtu-ḳa teşgürüşüp üzülüşüp*
5. *[sat]-tımız. bu yir-ke miŋ kün tümen kün*
6. *[-ke t]egi ḳay{y}ımtu erklig bolsun. taplasar*
7. *öz-i tutsun. taplamasar adın kişi-ke*
8. *öṭkürü satsun tip bitig*
9. *birdim(i)z. bu yir-te biz torçi yolçı ilçi*
10. *üç aḳ-a iniler-niŋ soŋ bayan uruġ tarıġ*
11. *ünüp kim kim m-e bolup çam çarım ḳılmasun*
12. *[-lar. t]anuḳ tapmış. tanuḳ ḳar-a baḫşı. tanuḳ*
13. *[...]m-e ḳy-a. tanuḳ temür ḳy-a. bu nişan biz*
14. *üçegü-niŋ ol. men torçi aḳ-a ini-ler-ke*
15. *ayıṭıp bitidim.*

Auch dieser Text ist in Berlin verlorengegangen und kann nach dem im Fragment mit der Signatur [T I a (124/040)] gegebenen und aus 5 Zeilen bestehenden Text vervollständigt werden. Den Text können wir mit den ersten fünf Zeilen so vervollständigen.

1. *[... yıl ik]inṭi ay [al]ṭı y(i)g(i)rmi-ke*
2. *[torçi] yolçı ilçi üçegü keŋeşip*
3. *[...] ḳayımtu-nuŋ buluŋ-taḳı y(a)rım aŋız*
4. *yir-ni bir borluḳ orun-ı-ḳa sıḳap-taḳı [al]ṭın*
5. *say yir-te üç ülüş [-lüg . . .] bir şıḳ*
6. *yir-ni [. . .] -ḳa yanturup teŋ bolup*
7. *yan-a yol toġan-taḳı y(a)rım aŋız yirim*
8. *-ni ḳayımtu-ḳa teşgürüşüp üzülüşüp*
9. *[sat]-tımız. bu yir-ke miŋ kün tümen kün*
10. *[-ke t]egi ḳay{y}ımtu erklig bolsun. taplasar*
11. *öz-i tutsun. taplamasar adın kişi-ke*
12. *öṭkürü satsun tip bitig*
13. *birdim(i)z. bu yir-te biz torçi yolçı ilçi*

8 S. 67.

14. *üç aḳ-a iniler-niŋ soŋ bayan uruġ tarıġ*
15. *ünüp kim kim m-e bolup çam çarım ḳılmasun*
16. *[-lar. t]anuḳ tapmış. tanuḳ ḳar-a baḫşı. tanuḳ*
17. *[...]m-e ḳy-a. tanuḳ temür ḳy-a. bu nişan biz*
18. *üçegü-niŋ ol. men torçi aḳ-a ini-ler-ke*
19. *ayıtıp bitidim.*

Jetzt werden wir Text und Übersetzung zusammen betrachten.

[T I a (124/040)] + [T. M. 101 (161/12)] = **U 5237**

1. *[1][... yıl ik]inti ay [al]tı y(i)g(i)rmi-ke*
1. ... Jahr, zweiter Monat, am Sechzehnten.
2. *[2][torçi] yolçı ilçi üçegü keŋeşip*
2. [Da uns, Torçi], Yolçı und İlçi, diesen (Personen), sich beratend ...
3.-9. *[3][...] ḳayımtu-nuŋ buluŋ-taḳı y(a)rım aŋız [4]yir-ni bir borluḳ orun-ı-ḳa sıḳap-taḳı [al]tın [5]say yir-te üç ülüş [-lüg . .] bir şıḳ [6]yir-ni [. . .] -ḳa yanturup teŋ bolup [7]yan-a yol toġan-taḳı y(a)rım aŋız yirim[8]-ni ḳayımtu-ḳa teşgürüşüp üzülüşüp [9][sat]-tımız.*
3.-9. ... ein şıg ..für ...zurückgegeben, von gleichem Wert seiend, ferner haben wir mein halbes Stoppelfeld in Yol Togan an Kayımtu im Austausch verkauft.
9.-10. *[9]bu yir-ke miŋ kün tümen kün [10][-ke t]egi ḳay{y}ımtu erklig bolsun.*
9.-10. Dieses Feld möge Kayımtu tausend Jahre und zehntausend Tage besitzen.
10.-13. *[10]taplasar [11]öz-i tutsun. taplamasar adın kişi-ke [12]öṭkürü satsun tip bitig [13]birdim(i)z.*
10.-13. Gefällt es ihm, möge er es selbst behalten. Gefällt es ihm nicht, möge er es einem anderen weiterverkaufen. Einen solchen Kontrakt haben wir abgeschlossen.
13.-16. *[13]bu yir-te biz torçi yolçı ilçi [14]üç aḳ-a iniler-niŋ soŋ bayan uruġ tarıġ [15]ünüp kim kim m-e bolup çam çarım ḳılmasun [-lar.*
13.-16. Wenn dieses Land betreffend später Nachfahren von uns drei Brüdern Torçi, Yolçı und İlçi, wer auch immer, erscheinen sollten, so mögen sie keinen Streit erheben.
16.-17. *[16]t]anuḳ tapmış. tanuḳ ḳar-a baḫşı. tanuḳ [17][...]m-e ḳy-a. tanuḳ temür ḳy-a.*
16.-17. Zeuge ist Tapmış, Zeuge ist Kara Bahşı, Zeuge ist ...m-e Kya, Zeuge ist Temür Kya.

17.-18. *[17]bu nişan biz [18]üçegü-niŋ ol.*
17.-18. Dieses Handzeichen ist von uns dreien.
18-19. *[18]men torçi aḳ-a ini-ler-ke [19]ayıtıp bitidim.*
18-19. Ich, Torçi, habe es nach Diktat von den Brüdern geschrieben.

Der dritte Text ist mit Transkription und Übersetzung in **Sa(le) 15** Signatur [T. M. 99 (160/11) = **U 5236**] in *SUK* publiziert. Dieser Text besteht aus 14 Zeilen. Aber diesen Text zu vervollständigen, ist nicht so leicht, wie in den vorherigen Fällen. Der als Sale 15 in *SUK* veröffentlichte 14 zeilige Text lautet folgendermaßen:[9]

1. *-lüg tam üz-*
2. *satdım. bu yir*
3. *ḳılmış kün üz-e t*
4. *altım. bu yir sıçı-sı öŋ*
5. *buḳa sal yir adırar. kidin*
6. *tört sıçı içindeki yir-k*
7. *bolşun. taplasar öz-i tuṭşun. t*
8. *mn sinsidu-nuŋ aḳam inim on-l*
8. *ḳılmaşun-lar. 'erklig beg işi küçin*
10. *yir birip söz-ler-i yorımaşun. yuld*
11. *kök buḳa ḳorsuz bolşun. tanuḳ türk*
12. *buḳa. bu nişan mn sinsidu-nuŋ ol.*
13. *bu nişan tanuḳ türk buḳa-nıŋ*
14. *bu nişan tanuḳ bolmış-nı*

Dieser Text kann nach dem in Berlin verlorengegangenen, aus 8 Zeilen bestehenden Text mit der Signatur T II D (106/021) teilweise vervollständigt werden.

1. *[çaḳşaput ay bir yaŋıḳa maŋa sins]*
2. *[ek bolup kök buḳa-tın laçın-tı]*
3. *[e suvaḳ-lıġ on iki şıḳ yi]*
4. *[saŋġ-ı altı tavar]*
5. *[ükel sanap birtim.]*
6. *[dün-i v(i)rḫar]*
7. *[i öleŋ adır]*
8. *[e miŋ yı]*

9 S. 34-35.

Wenn wir diese beiden Fragmente zusammensetzen, erhalten wir folgenden Text:

T. M. 99 (160/11)+ T II D (106/021) = **U 5236**

1. *[çakşaput ay bir yaŋıḳa maŋa sins]*
2. *[ek bolup kök buḳa-tın laçın-tı]*
3. *-lüg tam üz- [e suvaḳ-lıġ on iki şıḳ yi]*
4. *satdım. bu yir [satıġ-ı altı tavar]*
5. *ḳılmış kün üz-e t [ükel sanap birtim.]*
6. *altım. bu yir sıçı-sı öŋ [dün-i v(i)rḫar]*
7. *buḳa sal yir adırar. kidin [i öleŋ adır]*
8. *tört sıçı içindeki yir-k [e miŋ yı]*
9. *bolşun. taplasar öz-i tutşun. t*
10. *mn sinsidu-nuŋ aḳam inim on-l*
11. *ḳılmaşun-lar. 'erklig beg işi küçin*
12. *yir birip söz-ler-i yorımaşun. yuld*
13. *kök buḳa ḳorsuz bolşun. tanuḳ türk*
14. *buḳa. bu nişan mn sinsidu-nuŋ ol.*
15. *bu nişan tanuḳ türk buḳa-nıŋ*
16. *bu nişan tanuḳ bolmış-nı*

Jedoch ist das Ende der Sätze im Text wieder unvollständig. Ich rekonstruiere den Text.

In diesen Dokumenten fehlen jedoch die Finalsätze, so daß ich sie, gemäß den Vorschlägen von Nobuo Yamada, die er in seiner Arbeit "The Forms of the Uigur Document of Sales Contract"[10] = "Über die Formen der υιγυρισψηεν Landsverkaufsverträge"[11] zur Sprache brachte, hier weiter erörtern und durch die weiteren juristischen uigurischen Urkunden ergänzen möchte.

1. *[... yıl] [çakşaput ay bir yaŋıḳa maŋa sins] [idu-ḳa yoŋaḳ-lıḳ (?)]*
2. *[yir kerg] [ek bolup kök buḳa-tın laçın-tı] [n ...]*
3. *-lüg tam üz- [e suvaḳ-lıġ on iki şıḳ yi] [rim-ni ...toġuru*

10 "Uighur Documents of Sales and Loan Contracts Brought by Ōtani Expeditions. Appendix: The Forms of the Uigur Document of Sales Contract", *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Liebrary)*, 23, Tokyo 1964, (Aralık 1967), s. 71-118 (mit 4 Tafeln).

11 *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXVI, 1993, s. 195-234.

tomlıḍu]

4. *satdım. bu yir [satıġ-ı altı tavar] [... bitig]*
5. *ḳılmış kün üz-e t [ükel sanap birtim.] [...tükel sanap]*
6. *altım. bu yir sıçı-sı öŋ [dün-i v(i)rḫar] [...kündün-i]*
7. *buḳa sal yir adırar. kidin [i öleŋ adır] [ar. tagdın-ı ... adırar. bu]*
8. *tört sıçı içindeki yir-k [e miŋ yı] [l tümen kün-keṭegi kök buḳa erklig]*
9. *bolşun. taplasar öz-i tuṭşun. t [aplamasar adın kişike ötkürü satşun.]*
10. *mn sinsidu-nuŋ aḳam inim on-l [uġum yüz-lügüm çam çarım]*
11. *ḳılmaşun-lar. 'erklig beg işi küçin [tutup alayın yulayın tiser bu yir teŋi iki]*
12. *yir birip söz-ler-i yorımaşun. yuld [açı kişi ḳorluġ bolşun.]*
13. *kök buḳa ḳorsuz bolşun. tanuḳ türk [buḳa. tanuḳ bolmış. tanuḳ ...]*
14. *buḳa. bu nişan mn sinsidu-nuŋ ol. [özüm ..]*
15. *bu nişan tanuḳ türk buḳa-nıŋ [ol.*
16. *bu nişan tanuḳ bolmış-nı [ŋ ol.*
17. *[bu nişan tanuḳ ... buḳa-nıŋ ol.*
18. *[bitidim.*

Jetzt werden wir Text und Übersetzung zusammen betrachten.

T. M. 99 (160/11)+ T II D (106/021) = **U 5236**

1-4. *[1]... yıl çaḳşaput ay bir yaŋıḳa maŋa sins idu-ḳa yoŋaġ-lıḳ [2]tavar kergek bolup kök buḳa-tın laçın-tın ... [3]-lüg tam üz-e suvaḳ-lıġ on iki şıḳ yirim-ni ...toġuru tomlıḍu [4]satdım.*

1-4. ... Jahr, zwölfter Monat, am Ersten. Da mir, Sinsidu, Stoffe zum Verbrauch notwendig wurde(n), habe ich ... korrekt und strikt verkauft.

4.-5. *[4]bu yir satıġ-ı altı tavar ... bitig [5]ḳılmış kün üz-e tükel sanap birtim. ...[5]tükel sanap [6]altım.*

4.-5. Als Preis für dieses Landstück habe ich sechs Stoffe ... an dem Tag, an dem der Kontrakt ausgefertigt wurde, vollständig abgezählt gegeben. Ich habe ...vollständig abgezählt erhalten.

6.-7. *[6]bu yir sıçı-sı öŋdün-i v(i)rḫar kündün-i [7]buḳa sal yir adırar.*

6.-7. Die Begrenzungen dieses Landstücks sind: in östlicher Richtung trennt es Vihāra, in südlicher Richtung trennt es das Landstück des Buka Sal ab.

7. *[7]kidini öleŋ adırar.*
7. in westlicher Richtung trennt ...
7. *[7]tagdın-ı ... adırar.*
7. in nördlicher Richtung trennt ...
7.-9. *[7]bu tört sıçı içindeki yir-ke miŋ yıl tümen kün-keŧegi kök buḳa erklig bolşun.*
7.-9. Das Landstück in diesen vier Begrenzungen möge ... besitzen!.
9. *[9]taplasar öz-i tuṭşun.*
9. Gefällt es ihm, möge er es selbst behalten,
9. *[9]taplamasar adın kişike ötkürü satşun.*
9. gefällt es ihm nicht, möge er es einem anderen weiterverkaufen.
10.-11. *[10]mn sinsidu-nuŋ aḳam inim on-luġum yüz-lügüm çam çarım ḳılmaşun-lar.*
10.-11. Meine, des Sinsidu, älteren und jüngeren Brüder, Zehnerschaften ... sollen keinen Streit erheben.
11.-12. *[11]'erklig beg işi küçin tutup alayın yulayın tiser bu yir teŋi iki [12]yir birip söz-ler-i yorımaşun.*
11.-12. Wenn sie, die Macht von herrschenden Beamten in Anspruch nehmend, Streit erheben, sollen sie dieses Land ... geben . Ihre Worte sollen nicht gelten.
12. *[12]yuldaçı kişi ḳorluġ bolşun.*
12. Der Rückkäufer soll für den Schaden verantwortlich sein!
13. *[13]kök buḳa ḳorsuz bolşun.*
13. Kök Buka soll schadlos sein.
13. *[13]tanuḳ türk buḳa.*
13. Zeuge ist Türk Buka.
13. *[13]tanuḳ bolmış.*
13. Zeuge ist Bolmış.
13.-14. *[13-14]tanuḳ buḳa.*
13.-14. Zeuge ist Buka.
14. *[14]bu nişan mn sinsidu-nuŋ ol.*
14. Dieses Handzeichen ist mein, des Sinsidu.
14. *[14]özüm ..*
14. Ich selbst ...
15. *[15]bu nişan tanuḳ türk buḳa-nıŋ ol.*
15. Dieses Handzeichen ist das des Zeugen Türk Buka.
16. *[16]bu nişan tanuḳ bolmış-nıŋ ol.*

16. Dieses Handzeichen ist das des Zeugen Bolmış.
17. *17bu nişan tanuḳ ... buḳa-nıŋ ol.*
17. Dieses Handzeichen ist das des Zeugen ... Buka.
18. *18 ... bitidim.*
18. Ich habe geschrieben.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 291-297

Fragments of Uighur *Daśabala sūtra*

Masahiro Shōgaito
(Kyōto)

1. Introduction

It is known that there are two Chinese versions of the Daśabala sūtra in Taishō Tripiṭaka. They are named in Chinese "佛説十力經" (Taishō Vol.17 No.780 pp.717c-718c) and "佛説佛十力經" (Taishō Vol.17 No.781 pp. 718c-719b), respectively. Each of those two versions is set up in one volume of no more than 1500 words. The former one, "佛説十力經 "corresponds to the Uighur version of the Daśabala sūtra more closely than the latter "佛説佛十力經" in contents.

The theme of the Daśabala sūtra can be summarized as follows: Buddha explains to monks that tathāgatas are given the ten powers of knowledge (十智慧力), that is why they deserve the title of "One who attained the un- surpassed wisdom of the Buddha" (如來應正等覺) and can roll the un- surpassed purifying wheel of the dharma (無上清 淨梵輪).

The following are the ten powers of knowledge (十智慧力 or 十力):

1. 處非處智力 (Skt. *sthāna-asthāna-jñāna-bala*)
2. 業異熟智力 (Skt. *karma-vipāka-jñāna-bala*)
3. 靜慮解脱等持智力 (Skt. *dhyāna-vimokṣa-samādhi-samāpatti-jñāna-bala*)
4. 根上下智力 (Skt. *indriya-parāpara-jñāna-bala*)
5. 種種勝解智力 (Skt. *nānā-adhimukti-jñāna-bala*)
6. 種種界智力 (Skt. *nānā-dhātu-jñāna-bala*)
7. 遍趣行智力 (Skt. *sarvatra-gāminī-pratipaj-jñāna-bala*)
8. 宿住随念智力 (Skt. *pūrva-nivāsa-anusmṛti-jñāna-bala*)
9. 死生智力 (Skt. *cyuty-upapatti-jñāna-bala*)
10. 漏盡智力 (Skt. *āsrava-kṣaya-jñāna-bala*)

Cf. Nakamura (2001 p.781cd)

2. The Uighur version of the Daśabala sūtra

Two Uighur fragments of Daśabala sūtra are preserved at the St. Petersburg Branch of the Institute for Oriental Studies of Russian Academy of Sciences. P. Zieme informed us of the fact that two more Uighur fragments of the same sūtra are found among the Turfan-Collection in Berlin.*

The fragments in St. Petersburg are two pothis with five lines each on their both sides. They are numbered SI Kr/1 and have sub-numbers 1a,1b; 3a,3b. It is notable that in the lower part of 1b a picture of a lion is drown. This picture indicates the content of the sūtra where Buddha's preaching is compared to a lion's roaring. As a matter of fact, under the inventory number of SI Kr/1, three more pothis 2a,2b; 4a,4b ; 5a,5b are also found. These three fragments, however, are not attributed to the Daśabala sūtra but to the Pratītya-samutpāda-sūtra (緣起聖道經). The two fragments from the Turfan-Collection in Berlin are numbered U5003 and U5039. Both of them are from the same scroll. On fragment U5039, 10 lines remain and on U5003, only 2 lines.

The four fragments mentioned above all correspond to the Chinese version as sited below:

U5003 Unclear	
U5039	Taishō Vol.17 p.717c ll.22-26
SI 2Kr/1 1ab	Taishō Vol.17 p.718a ll.23-25
SI 2Kr/1 3ab	Taishō Vol.17 p.718b ll.21-24

The contents of these Uighur fragments are related to the second, the sixth, the ninth and the tenth of 'the ten powers of knowledge', respectively. Among them *qïlïnč utlï biliglig küč* appears as the name of the power of knowledge, which refers the second power or *karma-vipāka-jñāna-bala.*

2.1 Transliteration

U 5003

01) ''t pwlwr : ''ryqyn k'lmys ''y'q

02) ////////lyk kwyny twyz twywqly

---

* I would like to thank P.Zieme for giving me this precious information personally.

U 5039
01) twyz twywqly q̈'m'q tynlql'r nynk
02) 'rtmys 'wydky kyn k'lykly 'wydky y
03) kwyz//nwr 'wydky q̈wp q̈'m'q q̈ylync
04) t'qy ym' q̈'m'q twyrlwk t'kynm'k
05) ///////// ''v'nt twys tytrw pyl///r
06) ///////////////w 'ykynty q̈ylync
07) 'wtly pyl////////////// kwyc tytyr : 'wl
08) kwycy twyk'l 'wycwn ''t pwlwr
09) ''ryqyn k'lmys ''y'qq̈' t'kymlyk
10) kwyny twyz twywqly 'wlwq p's////

SI 2Kr
1a
''lty qyrq
01) t'kyml//k kwyny twyz q'm'q'q twywqly
02) 'wlwq b'styn mwnk'dyncyq tytym
03) lyk 'lp 'rd'mlyk 'rksynm'kyn
04) plkwrtk'ly 'wywr t'nk'sysz ''ryq

1b
01) ////////////////////w' tylk'n
02) t'v//' 'wlwq tyryn
03) ///////// ''r' kwyny
04) ///////// 't//yn 't' 'wywr :

3a
s'kyz ''ltmys :
01) pwlwr ''ryqyn k'lmys ''y'qq̈' t'kymlyk
02) kwyn///// q'm'q'q twywqly 'wlwq p'styn
03) mwnk'd yncyq ty///lyk 'lp 'rd'mlyk
04) 'rksynm'kyn plkwrtk'ly 'wywr : t'nk'sysyz
05) ''ryq swyz wk 'z rw' tylk'n t'vyr'

3b
01) 'wlwq tyryn q̈wvr'q ''r' kwny
02) 'rsl'n 'tynyn 't' 'wywr :
03) ym' ''ryqyn k'lmys ''y'qq̈' t'kym
04) ly////////// q̈'m'q'q twywkly : q̈'m'q ''qyq
05) ////////////// ''ryq kwnkwlt'ky q̈wrtwlm'q̈

2.2 Transcription and translation

U 5003

01) at bolur : arïγïn kälmiš ayaγ 02)-[qa tägim]lig köni tüz tuyuγlï "He is entitled 'One who attained the unsurpassed wisdom of the Buddha'."

This passage corresponds to the Chinese "得名如來應正等 覺". Since the same Chinese sentences appear 11 times in this sūtra, we can not indicate which is the exact corresponding passage. The Uighur translation *arïγïn kälmiš ayaγ[qa tägim]lig köni tüz tuyuγlï* "One who has gone on to purification – One who deserves respect – One who has attained right and equal enlightenment" corresponds well to the Chinese text "如來－應－正等覺 (Tathāgata, Arhat, Samyak-saṃbodhi)". This Uighur translation is to mean "(One who attained) the unsurpassed wisdom of the Buddha."

U 5039

00)[qaltï alqu kälmiš ayaγqa tägimlig köni] 01)tüz tuyuγlï qamaγ tïnlγlarnïng 02)ärtmiš ödki ken käligli ödki-i 03)közünür ödki qop qamaγ qïlïnč 04)-taqï ymä qamaγ törlüg täginmäk 05)[-täki] avant tüš tetrü bili[nü]r 06)[üčün ötr]ü ikinti qïlïnč 07)utlï bili[glig] küč tetir :

"'One who attained the unsurpassed wisdom of the Buddha' precisely knows the causes and effects of all sentient beings' every deed in the past, the future and the present. And he also knows the causes and effects of all sorts of receivings. That is why the power is entitled "the second wisdom-power of deed-results".

若諸如來應正等覺於諸有情過去未來現在諸業及諸法互觸應異熟皆如實知故是名第二業異熟智力。

The Uighur word *täginmäk* stands for the Chinese "法 (dharma)", though *täginmäk* generally corresponds to Chinese "受 (to receive)". As "受" has a meaning of "receiving the result of good and evil deeds" (Skt.

pratisaṃvedayate), we can consider the same meaning also for this *täginmäk* ; cf. Nakamura p. 636.

The Uighur phrase *avant tüš* generally corresponds to Chinese "因果 (cause and effect)": *aqïγlïγ bilgin qïlmïš avant-larïγ tüš-lärig*「漏誠修因果」(BTT I p.49 ll.14-15, facsimile XL). But, here the phrase *avant tüš* corresponds to "異熟果 (vipāka-phala)", namely "a cause may be good or evil, but its effect is always morally neutral". A literal translation of Chinese "異熟果", *öngi bïšmaq tüš-i*, also appears in other Uighur texts: ex. *Tattvārthā* II p. 375b. The Uighur phrase *qïlïnč utlï biliglig küč* "wisdom-power of deed-results" corresponds to "業異熟智力" (Skt. *karma-vipāka-jñāna-bala* "the Buddha's wisdom by which he can exactly decide what deed causes what result").

07) ol 08) küči tükäl üčün at bolur 09) arïγïn kälmiš ayaγqa tägimlig 10) köni tüz tuyuγlï uluγ baš[tïn]

"Since given that power, he is entitled 'One who attained the unsurpassed wisdom of the Buddha'. Great and excellent..."

具此力故得名如來應正等覺尊勝 (殊特雄猛自在)

As for *uluγ baštïn*, see 3a.

SI 2Kr

1

altï qïrq (Pagination 36)

00)[arïγïn kalmiš ayaγqa] 1a01)tägiml[i]g köni tüz qamaγaγ tuyuγlï 02)uluγ baštïn mungadinčïγ titim 03)-lig alp ärdämlig ärksinmäkin 04)bälgürtgäli uyur tängäšisz arïγ 1b01)[süz-ük äz-r]ua tilgän 02)täv[ir]ä uluγ terin 03)[quvraγ] ara köni 04)[arslan] ät[in]in ätä uyur :

The same passage is also included in 3ab and this Uighur translation corresponds to the Chinese "如來應正等覺尊勝特雄猛自在能轉無上清淨梵輪於大衆中正師子吼". In the Chinese text, this same passage appears 9 times before the passage corresponding to 3a of Uighur text which has pagination 58. Taking the paginations of 3a (pagination 58) and 1a (pagination 36), as well as lines of Chinese text into account, we can conclude that the 3a is to be attributed to p.718a ll.23-25 in Taishō. *qamaγaγ* at l.01 appears

at 3a (02), 3b (04) and is spelled *q'm'q'q* or *q̈'m'q'q*. The real sound value of *-aγ* is assumed *-əγ* which is an accusative form. *-aγ* often appears in the earlier texts (cf. Shōgaito 1982).

3

säkiz altmïš (pagination 58)

00)[at] 3a01)bolur arïγïn kälmiš ayaγqa tägimlig 02)kön[i tüz] qamaγaγ tuyuγlï uluγ baštïn 03)mungadïnčïγ ti[tim]lig alp ärdämlig 04)ärksinmäkin bälgürtgäli uyur : tängäšisiz 05)arïγ süzük azrua tilgän tävirä 3b01)uluγ terin quvraγ ara köni 02)arslan ätinin ätä uyur :

"He is entitled 'One who attained the unsurpassed wisdom of the Buddha'. He can display a great, excellent and surprisingly brave arbitrariness. He rolls 'the unsurpassed pure Brahma-cakra' and roars like a righteous lion among a crowd of people.

得名如來應正等覺尊勝特雄猛自在能轉無上清淨梵輪於大衆中正師子吼

The phrase *uluγ baštïn* (*baš* "head" + *tïn* (ablative)) corresponds to the Chinese 尊勝 "noble and superior". As for *baštin*, it sometimes corresponds to the Chinese 妙 (Skt. *pra-ṇīta*) "excellent". See the following example : *aqïγsïz tüš ärsär yma ök bolur tört törlüg yma ök öčmiš amïl bašdïn ünüš.* "There are four causes of anāsrava (無漏因) : nirodha (滅), śānta (靜), praṇīta (妙) and niḥsaraṇa (離)" (Tattvārthā I p.140 ll.1881-1882).

tängäšisiz corresponds to the Chinese 無上 (unsurpassed). It corresponds to the Chinese "無倫匹" (incomparable) in Suv : *tängäšisiz uz körklä tägirmi sizing yüüzüngüz ol* (Suv. p.652 ll.12-13) "如來面貌無倫匹" (Taishō Vol.16 p.455a).

In the Uighur text above, 梵輪 is translated into Uighur as *äzrua tilgän* which means Brahma-cakra "the wheel of Brahman god", while 梵輪 itself expresses "a pure Dharma-cakra" in the Chinese original. It is appropriate to say the Uighur translation is not close.

arslan ätin-in ät- "to roar with a lion's roaring" expresses "Preaching of Buddha": cf. *uluγ quvraγ arasïnta arslanlar ätinin ätinäyü ača adïra oqïtayïn yoq quruγ nomnung yoruγïn* (Suv. p. 363 l.22-364 l.1) "roaring with a

lion's roar among a crowd of people, I will clearly explain the meaning of śūnya-dharma (空法). "我今於此大衆中　演説令彼明空義" (Taishō Vol.16 p.424a). In this context, *arslanlar ätinin ätinäyü* corresponds to the Chinese 演説 (Preaching).

03)ymä arïγïn kälmiš ayaγqa tägim 04)-li[g köni tüz] qamaγaγ tuyuγlï : qamaγ aqïγ 05)[alqïp] arïγ köngültäki qurtulmaq

"Also, 'One who attained the unsurpassed wisdom of the Buddha' exhausting all his flowings (āsrava), ... (maintaining) emancipation in pure mind. "復次如來應正等覺於諸漏盡靜慮心解脱 (慧解脱自證通慧而住)"

aqïγ [alqïp] is assumed for "漏盡" : cf. *aqïγ alq-maqtaqï qorqïnčsiz.* "漏盡無畏" (Tattvārthā II p.215b). As *dyan* (< Skt. *dyāna*) corresponds usually to "靜慮" (meditation) in Uighur texts, it is expected to have been written in the phrase *alq-ïp dyan-ta* in the bracket. But the space is too small to insert it.

köngültäki qurtulmaq "emancipation in mind" corresponds "心解脱" (Skt. *citta-vimukti*, "emancipation of the mind").

We can see the contents about 'the ten powers of knowledge' in the Ekottarika-Āgama, too. There, a word corresponding to *arïγ* (pure) of *arïγ köngültäki qurtulmaq*, which appears as follows : 復次如來有漏 盡成無漏心解脱智慧解脱 (Taishō Vol.2 p. 776c). The underlined characters corresponds well to *arïγ köngültäki qurtulmaq.*

Nakamura, H. (2001): *Kōsetsu bukkyōgo daijiten*. Tōkyō shoseki, Tōkyō .

Radloff, W. / S. Malov (1913-1917): *Suvarṇaprabhāsa*. Bibliotheca Buddhica XVII.

Shōgaito, M. (1982): "On the Lowering of i/i in the Old Turkic 'n-Dialect'". *The Kōbe Gaidai Ronsō*. Vol 33 no.3.

–, (1991-3): *Studies in the Uighur Version of the Abhidharmakośabhāṣa-ṭīkā Tattvārthā* I-II. Shōkado, Kyōto.

Festschrift für Peter Zieme
İstanbul · Berlin 2002: 299-308

Für meinen lieben Freund Peter Zieme
in warmer Erinnerung an unsere
(nicht immer nur)
etymologischen Gespräche

Alttürkische Wortstudien

Marek Stachowski
(Kraków)

äŋin ~ ägin 'Schulter'

Zur Lesung mit *-ŋ-* oder mit *-g-* meint Zieme (2000: 74), es habe vielleicht in der Tat beide Formen gegeben. Eine Bestätigung für diese Vermutung bietet z.B. das Jak. mit seinem Wortpaar *äŋil ~ äγil* 'Schulter' (GJV 108, § 30.3); vgl. darüber hinaus das ebenfalls hierher zu stellende jak. *iŋ ~ im* 'Wange' (ebd. 60, § 7.7) < **äŋ*, wobei die nominale Wurzel **√äŋ* auch ihr verbales Pendant hatte: **√äŋ- ~ *√äg-* *'biegen' (> osm. *äj- ~ ij-* id.) > **äŋin ~ *ägin* > šor. *äŋin ~* trkm. *egin* 'Rücken' (ebd. 61, § 7.8-9).

balū balū (?) *~ bälǖ bälǖ*, Worte beim Einlullen

Das Hapax wird in Clauson 332b als *balū balū* angeführt und mit der Erklärung 'an Exclamation (*ḥarf*) with which a woman puts her child to sleep in its cradle' sowie der Abkürzung *VU* (= "vocalization uncertain") versehen. Den Ausdruck möchte ich mit dolg. *bälǖ bälǖ* 'Worte, mit denen Babys in den Schlaf gelullt werden' (DWS 54) identifizieren. Daß Interjektionen instabilen Vokalismus aufweisen, ist eine bekannte und verständliche Tatsache. Solange aber keine eindeutigen Hinweise auf eine velare Vokalisierung des atü. Ausdrucks gefunden worden sind, erscheint mir die palatale Aussprache, wie im Dolg., sicherer. Sollte es möglich sein, atü. *bälǖ*

bälü mit dem atü. Verb *bälā-* «'to swaddle (a child)' and the like» (Clauson 332b) zusammenzustellen, wird als ursprünglich wohl die Bedeutung '(ein Kind) beruhigen' anzunehmen sein. Die Zusammengehörigkeit von *bälā-* und gtü. *bäšik* 'Wiege' erscheint mir (gegen Sevortjan 1976: 154; ÈSTJa II 112) kaum möglich, da in keiner Türksprache eine *š*-Variante von *bälā-* vorkommt. Ich selbst würde die beiden Wörter (*bälā-* und *bälü bälü*) am liebsten als zusammengehörig und sowohl von *bäšik*, als auch von *bēl* 'Taille, Lende' (ÈSTJa a.a.O.) unabhängig ansehen.

(j)ičïn 'Fackel'

In seiner Besprechung von Röhrborn 1991 widmet P. Zieme (1994a: 423) auch dem Ursprung des in jenem Werk belegten atü. Wortes *(j)ičïn* 'Fackel' ein paar Worte. Zieme spricht sich hier mit Recht gegen eine nicht indigene Etymologie aus, bietet aber keine endgültige Lösung, sondern bemerkt, "daß dieses Wort vielleicht als 'Funke' weiterlebt: ttü. *uçkun*, kum. *učγun*, bašk. *osqon*, tat. *očqïn*, kirg. *učqun* usw." (ebd.). Auch ich glaube nicht, daß hier eine fremde (chin.?)[1] Etymologie unentbehrlich ist, würde jedoch das Wort für 'Fackel' nicht mit dem für 'Funke' verbinden. Letzteres ist m.E. eine Ableitung vom Verb *uč-* 'fliegen, wegfliegen' – man beachte dabei den semantischen Unterschied zwischen dem allgemeinen Begriff ttü. *kıvılcım* 'Funke' und dem Spezialterminus *uçkun* 'heraussprühender Funke' (Steuerwald 1981: 492). Für atü. *(j)ičïn* 'Fackel' möchte ich dagegen eine Ausgangsvariante **jačïn* vorschlagen und diese dann weiter in **√ja-* 'in Flammen setzen, anzünden; (?) in helles Licht setzen, beleuchten' (vgl. Berta 1997: 27 und Anm. 57; GJV 121 s.v. **jalduz*) und *-čïn* < **-čun* aufteilen. Für das Suffix **-čun* heißt es in Hatiboğlu 1974: 57 zwar, daß es *denominale* Nomina bildet, doch das gilt sicher nicht z.B. für das daselbst angeführte ttü. *güvercin* 'Taube' (= karaim. *ḱuǵurčuń* id. < **kök-ür-* ~ **kök-är-* 'blau sein/werden', Zajączkowski 1932: 91) und ttü. *örcün* 'Strickleiter' < *ör-* 'flechten'.

---

1 Zur Möglichkeit einer chin. Etymologie s. jetzt Shōgaito/Tugusheva/Fujishiro 1998: 59f.

kär 'Augenblick (?)', *kör-* 'sehen'

In einem skr.-atü. Denkmal begegnen wir dem Skr.-Syntagma *mūhurttam api* [ɔ: *muhū-*] 'und auch nur einen Augenblick', dem die atü. Wendung *pir khër ymā* [ɔ: *pir kär jämā*] 'auch nur einen Augenblick (?)' (Gabain 1954: 32, § D 15) folgt. Das der atü. Wendung von der Herausgeberin beigefügte Fragezeichen betrifft in Wirklichkeit drei Aspekte auf einmal: die Bedeutung, die Etymologie und die Richtigkeit der Zusammenstellung des Wortes *kär* mit ojr. tel. *kärä* 'Zeitpunkt' (a.a.O. 36).

Wir wollen hier mit der Diskussion über die Etymologie von atü. *kär* beginnen. Die von A. von Gabain mit Fragezeichen vorgeschlagene Herleitung < chin. *kiet* wurde in Clauson 735a mit dem Argument zurückgewiesen, daß das Wort im Mittelchin. nicht *kiet*, sondern *tset* lautete. Somit entfällt die chin. Etymologie, und die Frage nach dem Ursprung des atü. *kär* bleibt offen.

Das erlaubt mir, eine einheimische Etymologie des Wortes zu wagen. Das Etymon von atü. *kär* möchte ich als **käŕ* rekonstruieren, dessen direkte Spuren heute die Wörter: atü. *käz* 'notch of an arrow' (Clauson 756a) und ttü. *käz* 'Mal' = atü. *käz*, in: *bir käztä* 'auf einmal' (Zieme, 1995: 226)[2] sind. Die semantische Diskrepanz zwischen den beiden Wörtern hat vor vielen Jahren schon E. Helimski erklärt, und zwar durch die Analogie zu russ. *raz* = poln. *raz* '*1.* Schlag, Hieb; *2.* Mal' (s. Helimski 1986; Helimski 2000: 258), vgl. weiter das im Poln. bis heute übliche *zadawać razy* 'verprügeln, einen Hieb versetzen' und daneben poln. *raz, gdy... = pewnego razu, gdy...* 'einmal, als...'.

Weitere Reflexe von **käŕ* sind z.B. aus dem Ttü. wohl bekannt: *käz* 'Mal' < **käŕ*; *kärt-* 'kerben' < **käŕ-t-*, und sie alle (inkl. atü. *käz* 'notch of an arrow') bestätigen die von E. Helimski (1986 passim) formulierte Lautentwicklung: **CrV, *VrC > r*, sonst > *z*.

Eine ähnliche, wenn auch nicht ganz identische Situation begegnet uns im Fall des Wortpaars atü. *kör-* 'sehen', *köz* 'Auge'. Die beiden Wörter lassen sich, wenn man von den Versuchen absieht, den unterschiedlichen Auslaut durch eine ursprünglich verschiedene morphologische Struktur der beiden Wörter zu erklären,[3] auf eine gemeinsame Wurzel **köŕ±* zurückführen (zur

[2] Zur Semantik vgl. hier dt. *auf Anhieb* und *mit einem Schlag*.

[3] Von den Bemühungen, die zetazistische Erklärung zu vermeiden und das Auslaut-z durch die Annahme eines Suffixes zu erklären, ist auch atü. *käz* 'notch' nicht

nominal-verbalen Wurzelkonversion s. z.B. ÈSTJa I 36-39). Das bedeutet u.a., daß das Verb **kör'-* eine Zeitlang zwei Varianten aufwies, und zwar **körC* und **köz(V)*, bis die letztere dann mit der Zeit endgültig durch die erstere verdrängt wurde (s. Helimski 1986 passim). Daß **köz(V)* dabei kein willkürliches Phantasiegebilde ist, beweist jak. dolg. *köhün-* 'gesehen/sichtbar werden' < **köz-ün-* (DW 155), und weiter: < **kör'-in-* < **kör'-* > jak. dolg. *kör-* 'sehen', wobei ein Reflex des **köz-* allein in keiner der beiden Sprachen (er müßte heute **kös-* lauten) gefunden wurde.[4]

Nun taucht aber auch die Frage auf, wieso im Atü. neben dem regelmäßigen *käz* auch noch ein *kär* vorkommt. Den Grund dafür sehe ich darin, daß jenes *kär* nicht selbständig belegt ist, sondern nur im Syntagma *pir kär jämǟ*, also in Wirklichkeit in präkonsonantischer Position, so daß auch hier die Entwicklung von **-ŕ j- > -r j-* perfekt zum Schema paßt. Auf zwei Umstände soll noch aufmerksam gemacht werden: daß die Lautvariante *kär* sonst nirgendwo belegt zu sein scheint (jedenfalls ist Clauson kein anderer Beleg bekannt, und solange das UigWb. nicht vollständig publiziert vorliegt, kann ich keinen anderen Beleg nennen), sowie daß der Bogen in der Umschrift *khër‿ymǟ* bedeutet, daß die Buchstaben <r> und <y> "verbunden geschrieben worden sind" (Gabain 1954: 4), was vielleicht (wenn auch nicht unbedingt) die Annahme bekräftigt, daß die beiden Wörter des Syntagmas ohne Pause ausgesprochen wurden, was bei einer mehr oder weniger festen Redewendung selbstverständlich ist, und weswegen das **-ŕ#* um so mehr wie ein **-ŕC* behandelt werden konnte.

Ein anderes Problem verbindet sich mit der Frage, ob das ungefähr zeitgleiche Vorkommen der beiden Lautvarianten *kär* und *käz* (eigentlich: *kär* und *käŕ*) etwas für die Chronologie des Lautwandels besagt. Da die Analyse der Runenschrift zeigt, daß der Prozeß in der atü. Periode nicht vollendet war, bestätigt das zeitgleiche Vorkommen der beiden Varianten zwar die frühere graphematische Analyse, bringt jedoch, wie ich glaube, nichts Neues mit sich.

---

verschont geblieben. Diese Idee, dargestellt in Erdal 1991: 324 (etwa: < **kär-* + **-(V)z*), wurde von der Fachwelt jedoch mit Vorsicht zur Kenntnis genommen; so wird sie z.B. von L. Johanson (1994: 171) als "dreist" bezeichnet. Auch T. Tekin (1994: 261) will sie nicht akzeptieren, wenn auch seine eigene Erklärung (< **√kä-* + **-z* ; im Fall eines überzeugten Anhängers des Zetazismus ist der morphologische Versuch ganz besonders erstaunlich) kaum weniger kühn ist.

4 Davon ist natürlich das spätere ttü. *gözük-* 'gesehen/sichtbar werden' < *göz* 'Auge' (Hatiboğlu 1974: 82) zu trennen.

Es wäre in diesem Kontext höchstens zu betonen, daß das *r* in den sog. bulg.-tü. Lehnwörtern des Ung., das seit Jahren als ein sicheres Merkmal für bulg. Ursprung dieser Wörter galt, es in Wirklichkeit nicht ist. Diese Erkenntnis ist einerseits traurig; andererseits macht sie es aber möglich zu verstehen, warum uns manchmal Wörter mit "gemischten Merkmalen" begegnen, wie chasar. *ükkĕr-ük* (nicht **vukkĕr-ük*) < *ükkĕr* = gtü. *ögüz* ~ *ügüz*[5] 'Fluß' (Stachowski 1999: 233). In der Zeit, in der der Zetazismus noch nicht abgeschlossen war, war die *ŕ*-Aussprache nämlich nicht nur bulg.-tü., sondern gesamttü. Das Fehlen oder Vorhandensein des Prothese-*v* ist somit ein sichereres Kriterium als das *r*.

Wenn jenes atü. *kär* < **käŕ* > ttü. *käz* 'Mal', dann muß die ganze Phrase somit auch nicht 'auch nur einen Augenblick', sondern eher 'auch nur ein (einziges) Mal' bedeutet haben.

Da wir aber im Ttü. neben *käz* auch noch *kärä* 'Mal' haben, scheint es besonders verlockend zu sein, in *kärä* ein mit dem regelmäßigen intervokalischen Reflex des urtü. **-ŕ-* erhalten gebliebenes Derivat < **käŕ* zu sehen, und es mit dem in Gabain 1954: 36 (wenn auch mit Skepsis) genannten ojr. *kärä* 'Zeitpunkt' zu identifizieren. Nun, ich glaube nicht, daß sich in der Zusammenstellung ttü. *kärä* 'Mal' = ojr. *kärä* 'Zeitpunkt' eine urtü. Bildung **käŕ-ä* versteckt. Und zwar aus den folgenden Gründen nicht: Zum einen wäre die Funktion des Suffixes **-ä* unverständlich, zum anderen wäre ein **käzä* als Reflex zu erwarten (da **VŕV* > *z*, s.o.). Noch wichtiger ist jedoch, daß das Wort osm. *kärä* 'Mal' im 17.Jh. regelmäßig und im 18.Jh. weiter noch sehr häufig *kärrä* lautete (ALOT II 38). Eine Interpretation des *kärrä* als *kär* plus Dir. *-ra* wäre vielleicht interessant, wenn eine Herleitung des osm. Wortes < ar. *karra* '(u.a.) Mal' (VEWT 256; ALOT II 38) nicht einfacher und natürlicher wäre. Da es heute außer Zweifel steht, daß ar. Wörter bis in die Türksprachen Sibiriens entlehnt wurden, muß auch damit gerechnet werden, daß ar. *karra* 'Mal' >> ojr. *kärä* 'Zeitpunkt'. Die Semantik zwingt jedoch zur Vorsicht. Mir scheint, daß eine andere Wortzusammenstellung hier sehr wohl in Frage kommt, und zwar eine, die vor mehr als hundert Jahren schon vorgeschlagen wurde: ojr. *kärä*

---

5 Ölmez 1991: 203; Tekin 1996: 180. Ich selbst würde hier nicht unbedingt auf die atü. Lesung mit *ü-* bestehen, denn vgl. jak. *ürüt* 'Oberfläche' vs. dolg. *örütä* 'nach oben' (DW 200) < **örüt* < **ör* < ? **ŏŕ* (Helimski/Stachowski 1995: 42) > ? **ŭz* (~ **ŏz* > **ŏz-ä* > dolg. *üöhä* '*1.* Oberfläche; 2. nach oben', DWS 269) > **üz* (Tekin 1991: 145f.).

'Zeitpunkt', tel. *krā* 'Maß' = tung. *kirä* '*1.* Maß; 2. Zeit' (< mo.; SSTM I 399a) = mo. *kiri* 'mesure, proportion [...]; temps déterminé' (Bang 1898: 102).[6] Die weitere Etymologie des Wortes ist mir unbekannt.

köč 'Stunde (?)'

Das im Atü. belegte Wort *köč* wird in Clauson 693a mit 'an hour' übersetzt und von *köč* 'migration' getrennt angeführt. Diese Bedeutung wiederholt auch P. Zieme (1994: 51 und Anm. 29) in seiner Übersetzung eines Turfan-Fragments. In der neuesten Edition des Materials von Kašgari heißt es dagegen: *köč* 'moving camp, going on campaign; hour or while' (MK III 107). Man darf sich dabei fragen, ob der Begriff "Stunde" den Alttürken tatsächlich bekannt war (wie hießen dann Minuten und Sekunden?, mit welchen Geräten wurden sie gemessen?) sowie ob es möglich war, mit ein und demselben Wort eine präzise Zeiteinheit 'Stunde' und eine ziemlich unpräzise Einheit wie 'Weile' zu bezeichnen. Weiter stellt sich die Frage, ob die Begriffe "Stunde" und "Nomadisieren" zusammengehören.

Die letztgenannte Frage läßt sich zum Glück relativ einfach beantworten, da wir über ein anderes sibir. Wort, und zwar *argiš* ~ *argiš* etc. (russ. < ? udm. < tü., Anikin 1997: 95f.) verfügen, das nicht nur 'Nomadenlager', sondern auch 'Nomadisieren, Wanderung' und 'Nomadenkarawane' sowie einen 'Zeitabschnitt, in dem Rentiere ohne Unterbrechung/Erholung laufen können' bezeichnet. Kein Wunder daher, daß auch das jak. Wort *kös* mehrere Bedeutungen aufweist, wie '*1.* переходъ, переходка, переѣздъ отъ ночевки до ночевки [...]; *2.* днище, денное разстояніе [...]; якутская миля, 7-10 и даже 12-14 верстъ; *3.* переходящій, кочующій [...]; кочевой обозъ [...]; *4.* ссылка, поселеніе, плѣнъ' (Pek. 1170). Die Zeiteinheit jak. *kös* < **köč* bezog sich nicht auf Minuten oder Stunden, sondern entweder auf eine ununterbrochene Wanderungszeit oder auf die Kochzeit einer Speise (Anikin 1997: 295f.). Ob dieses **köč* in Europa nun eine Stunde oder aber nur eine Weile lang wäre, läßt sich generell gar nicht bestimmen.

Obwohl ich selbst die atü. Bedeutung wiederholte, als ich dieses Wort mit

---

6 Daß auch alle anderen, von W. Bang a.a.O. genannten Wörter zu derselben Wortsippe gehören, möchte ich bezweifeln.

dolg. *kös* 'Nomade; Rentierkarawane' zusammenstellte (DWS 163f.), würde ich jetzt eher für eine Modifizierung optieren, und atü. *köč* mit 'Zeit; Zeitraum' o.ä., den atü. Ausdruck *bīr köč küδgil* dagegen als 'warte eine Zeitlang' ~ 'warte etwas' (gegen Clauson 693a: 'wait for an hour') übersetzen.

Eine andere Frage ist, ob *köč* 'Nomadisieren' und *köč* 'Zeitraum' in Wörterbüchern als ein oder aber als zwei Stichworte präsentiert werden sollen. Etymologisch gesehen, sind sie gewiß ein und dasselbe Wort; da sich die Bedeutungen aber so weit differenziert haben, daß ein Zusammenhang nicht mehr selbstverständlich (für einen philologisch, nicht aber etymologisch interessierten Forscher sogar ohne Belang) ist, können sie (bes. in zu praktischen Zwecken konzipierten Werken, wie es Wörterbücher sind) als zwei getrennte Einheiten (allerdings vielleicht mit Querverweisen) angegeben werden.

tugur jär 'Ursprungsort'

Bei diesem Ausdruck (< *tug-* 'geboren werden'), den J. P. Laut (1989: 46) in einem atü. Textfragment nachweisen konnte, fragt der Herausgeber, ob seine Lesung und Übersetzung sicher korrekt sind. Für die Lesung kann ich als Nicht-Uigurist[7] natürlich nichts sagen. Was nun die Übersetzung angeht, möchte ich eine dolg. Parallele anführen, und zwar das Wort *törōbüt* 'geboren' (< dolg. *törō-* 'gebären' + *-bït* = ttü. *-mış*), das normalerweise mit einem Substantiv mit Poss.-Suff. kombiniert wird (wie in dolg. *törōbüt künüm* 'mein Geburtstag'), doch in zwei Ausdrücken vor einem Substantiv ohne ein Poss.-Suff. steht: dolg. *törōbüt dojdu* 'Vaterland', *törōbüt hir* 'Heimat' (DWS 244). Dieser Umstand spricht, wie ich glaube, für die prinzipielle Korrektheit der Übersetzung 'Ursprungsort'. Ob hier eine Änderung in 'Geburtsort' bzw. 'Heimat' möglich und überhaupt nötig ist, werden meine uiguristischen Kollegen besser entscheiden können.

---

7 Zu den Termini *Uigurist* vs. *Uigurologe* und *Uiguristik* vs. *Uigurologie* s. Laut 1992: 9, Anm. 16.

Literatur

ALOT = Stachowski, S.: *Studien über die arabischen Lehnwörter im Osmanisch-Türkischen*, I-, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975-.

Clauson = Clauson, G.: *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford 1972.

DW = Stachowski, M.: *Dolganischer Wortschatz*, Kraków 1993.

DWS = Stachowski, M.: *Dolganischer Wortschatz. Supplementband*, Kraków 1998.

ÈSTJa = Севортян, Э. В.: *Этимологический словарь тюркских языков*, I-, Moskva 1974-.

GJV = Stachowski, M.: *Geschichte des jakutischen Vokalismus*, Kraków 1993.

MK = Maḥmūd al-Kāšγarī: *Compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luγāt at-Turk)*, ed. R. Dankoff, J. Kelly, III: Harvard 1985.

Pek. = Пекарский, Э. К.: *Словарь якутскаго языка*, I-, Petrograd 1917-.

SSTM = Цинциус, В. И. et al.: *Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю*, II, Leningrad 1975.

UigWb. = Röhrborn, K.: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, 1-, Wiesbaden 1977-.

VEWT = Räsänen, M.: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki 1969.

Anikin, A. E. [= Аникин, А. Е.]:

1997 *Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков*, Novosibirsk.

Bang, W.:

1898 Anhang. – Marquart, J.: *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Leipzig: 99-108.

Berta, Á.:

1997 *künäš* und *quńaš*. – *Studia Etymologica Cracoviensia* 2: 23-31.

Erdal, M.:
1991 *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon*, I-II, Wiesbaden.

Gabain, A. von:
1954 *Türkische Turfan-Texte VIII*, Berlin.

Hatiboğlu, V.:
1974 *Türkçenin ekleri*, Ankara 1974.

Helimski, E. A. [= Хелимский, Е. А.]:
1986 Происхождение древнетюркского чередования *r ~ z* и дилемма "ротацизма ~ зетацизма". – *Советская тюркология* 1986/2: 40-50 [hier zitiert nach Helimski 2000: 256-266].
2000 *Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи*, Moskva.

Helimski, E. A / Stachowski, M.:
1995 Turco-Samoiedica. – *Folia Orientalia* 31: 39-52.

Johanson, L.:
1994 Funktion, Kompetenz und Etymon. Bemerkungen zu einer ostalttürkischen Wortbildungslehre. – *Central Asiatic Journal* 38: 160-178.

Laut, J. P.:
1989 Die unerschüttliche Versenkung. Ein Fragment der alttürkischen buddhistischen Erzählliteratur. – Wagner, E. / Röhrborn, K. (eds): *Kaškūl. Festschrift zum 25. Jahrestag der Wiederbegründung des Instituts für Orientalistik an der Justus-Liebig-Universität Giessen*, Wiesbaden: 38-53.
1992 Ein Handbuch der alttürkischen Dichtung. – *Orientalistische Literaturzeitung* 87/1: 5-13.

Ölmez, M.:
1991 Rez. von Shōgaito 1988. – *Türk Dilleri Araştırmaları* 1: 201-204.

Röhrborn, K.:
1991 *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII*, Wiesbaden.

Sevortjan, È. V. [= Севортян, Э. В.]:
1976 Тюркские *бебе*, *бешик* и *беле-*. – Káldy-Nagy, Gy. (ed.): *Hungaro-Turcica. Studies in honour of Julius Németh*, Budapest: 149-154.

Shōgaito, M.:
1988 *The Uighur translation of Sthiramathi's Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā <Text in transcription> 1*, Kobe.

Shōgaito, M. / Tugusheva, L. / Fujishiro, S.:

1998 *The Daśakarmapathāvadānamālā in Uighur from the collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences*, Kyoto.

Stachowski, M.:

1999 Korean-Turkic studies. – Brzezina, M. / Kurek, H. (eds): *Collectanea linguistica in honorem Casimiri Polański*, Kraków: 231-241.

Steuerwald, K.:

1981 *Langenscheidts Taschenwörterbuch der türkischen und deutschen Sprache*, München.

Tekin, T.:

1991 New examples of Zetacism. – *Türk Dilleri Araştırmaları* 1: 145-150.

1994 Notes on *Old Turkic Word Formation*. – *Central Asiatic Journal* 38: 244-281.

1996 Rez. von Zieme 1996. – *Türk Dilleri Araştırmaları* 6: 177-182.

Zajączkowski, A.:

1932 *Sufiksy imienne i czasownikowe w języku zachodniokaraimskim*, Kraków 1932.

Zieme, P.:

1994 Notizen zum alttürkischen Sprichwortschatz. – *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* 1991 (ed. 1994): 47-54.

1994a Rez. von Röhrborn 1991. – *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 144/2: 422-424.

1995 Zum Maitreya-Kult in uigurischen Kolophonen. – *Rocznik Orientalistyczny* 49/2, 1994 (ed. 1995): 219-230.

1996 *Altun Yaruq Sudur. Vorworte und das erste Buch*, Turnhout.

2000 Rez. von *UigWb.* 6. – *Orientalistische Literaturzeitung* 95/1: 71-78.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 309-331

Ein soghdisches Fragment der Mār Eugen - Legende*

Werner Sundermann
(Berlin)

Mein Beitrag ist aus einer Randnotiz und einer Fußnote meines Artikels „Byzanz und Bulayïq" entstanden, der 1994 in Prag in den *Iranian and Indo-European Studies.* Memorial Volume Otakar Klíma erschien.[1] Wenn ich ihn Peter Zieme widme, so als ein Zeichen des Dankes für eine mehr als vier Jahrzehnte währende freundschaftliche, anregende und bereichernde Zusammenarbeit und als Tribut an das große Werk eines Gelehrten, das ich seit seinen Anfängen begleiten durfte.

Der Gegenstand des Fragments, das ich nunmehr vorlege, ist eines der wichtigen Ereignisse und dramatischen Vorgänge aus der frühen, legendenumwobenen Geschichte der christlichen Kirche im sasanidischen Iran, die Begründung des Episkopats, ja des Katholikats von Seleukia-Ktesiphon für die Gemeinden im sasanidischen Iran unter Pāpā bar ʿAggai um das Jahr 285. Die autoritäre Persönlichkeit und Amtswaltung des neuen Oberhaupts rief den Widerstand des Klerus der „Kirche des Ostens" hervor und führte

* Es ist mir eine angenehme Pflicht, vielen Kollegen zu danken, deren Rat und Hilfe das Ergebnis meiner Arbeit sachverständig verbessert haben. Frau Christiane Reck und Nicholas Sims-Williams (SW), Yutaka Yoshida (YY) und Frau Younansardaroud lasen und kommentierten mein Manuskript in einem frühen Zustand. Nicholas Sims-Williams, der selbst über das Eugen-Fragment gearbeitet hatte und durchweg zu weit besseren Ergebnissen als ich gelangt war, stellte mir darüberhinaus seine Umschrift und seine Übersetzung des soghdischen Textes und von dessen syrischer Vorlage zur Verfügung. Zum Komplex dieser Vorlage gehört auch seine Umschrift der Handschriften des British Museum L1 = BM Add. 14653 (ff. 19V-21R) und L2 = BM Add. 12174 (ff. 268V-269R), die mir ohne seine Hilfe bisher nicht zugänglich gewesen wären. Von dem Vielen, das ich den genannten Helfern verdanke, weist meine Arbeit das Wichtigste aus. Für alles, was noch zu beanstanden sein mag, trage ich die Verantwortung.

1 pp. 255-264, ebendort p. 264, n. 52.

zur zeitweiligen Absetzung Pāpās.[2] Die Überlieferung hat diesem Streit in der Auseinandersetzung zwischen Pāpā und dem Bischof Mīles von Susa in dramatischer Zuspitzung Ausdruck verliehen.[3] Höhepunkt des Geschehens ist eine Szene, in der Mīles das Evangelium, das er immer bei sich führt, zum Zeugen anruft und Pāpā mit den Worten „Rede, Evangelium, rede!" auf die Heilige Schrift einschlägt. Dieses Sakrileg findet sogleich seine Strafe: Pāpā trifft der Schlag, der ihn für 13 Jahre, bis zu seinem Tode im Jahre 326/7 lähmt.[4]

Das Verdienst, auf den soghdischen Bericht als erster aufmerksam gemacht zu haben, kommt Olaf Hansen zu.[5] Hansen schreibt: „*das Martyrium des heiligen Miles*, des Bischofs von Seleukia und Ktesiphon[6] (C 6). Noch unediert. Erhalten ist u.a. die Papas-Episode, zu der Bedjan, AMS. II, 266 ff.und LeClerc, Les martyrs, III, 170 f. zu vergleichen ist". Die von Hansen herangezogene Stelle aus dem Mīles-Martyrium findet sich bei Bedjan II, pp. 266,17 bis 268,2. Es zeigt sich aber, daß einige Episoden der Mīles-Legende auch in die Vita des heiligen Eugen Eingang gefunden haben (Bedjan III, pp. 430,8 bis 435,15), der als der Begründer des ostsyrischen Mönchstums gilt und zu Beginn des vierten Jahrhunderts gewirkt haben soll.[7] Es zeigt sich ferner, daß der soghdische Mīles-Text viel genauer mit dem Mīles-Text der Eugen-Erzählung übereinstimmt, als mit dem eigentlichen Mīles-Martyrium.

Um dies zu demonstrieren, lasse ich zunächst eine Beschreibung und Edition des soghdischen Textes folgen. Danach gebe ich den syrischen Paralleltext aus der Vita des Eugen in Übersetzung und dann eine Übersetzung der vergleichbaren Teile des Mīles-Martyriums. Diese konfrontiere ich mit den entsprechenden Teilen der beiden anderen Versionen.

Der soghdische Text

Der soghdische Text C 6 = n 167 besteht in seinem gegenwärtigen Zustand aus mindestens 5 zusammengesetzten Fragmenten, auf denen noch die

---

2 Moffett 1992, pp. 119, 120.

3 Über ihn s. *Sozomenus Kirchengeschichte*, ed. J. Bidez, G. Chr. Hansen, Berlin 1960, Kap. II, 14, pp. 68-69; Baumstark 1922, p. 30.

4 Moffett 1992, pp. 119, 122.

5 „Die buddhistische und christliche Literatur", in: *Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., 4. Bd. Iranistik, 2. Abschnitt Literatur, Lieferung 1*, Leiden, Köln 1968, p. 96.

6 Recte: Susa.

7 Moffett 1992, pp. 123-124.

Signaturen T II B 6, T II B 60, T II B 65 und T II B 66 zu lesen sind. Zusammengenommen bilden sie die größere äußere Hälfte eines Blattes von seinem oberen zum unteren Rand. C 6 stammt aus einem Codex-Buch, dessen Rückseite durch ein Kreuz in seiner oberen äußeren Ecke markiert ist. Die Innenseite des Fragments ist sehr zerrissen, und das Stück ist mehrfach durchlöchert. An seinen oberen und unteren inneren Ecken wird C 6 durch zwei weitere verbindbare Fragmente ergänzt, die gesondert verglast geblieben sind, und zwar an der oberen Ecke durch T II B 60 = n 444, das die Zeilen /R/ und /V/1-4/ fortsetzt, und an der unteren Ecke durch T II B 66 = n 426 mit Teilen der Zeilen /R/ und /V/26-31/. Da dieses letztgenannte Stück bis zum Innenrand des Blattes reicht, so läßt sich mit seiner Hilfe die Breite des Blattes als ca. 20 cm bestimmen, die Breite des Schriftspiegels als etwa 17 cm. Die Höhe des Blattes beträgt 29 cm, die Höhe des Schriftspiegels 25 cm. Die Schrift ist, besonders auf der Vorderseite des Blattes, stark verschmiert, zum Teil verblaßt und daher oft nur unsicher und unter Zuhilfenahme des syrischen Textes lesbar.

Recto

1/ [4-6 f]wx'r zprt 'dy dn fršty[8] prw ° yty ny pcqwyr'sqn
2/ [wydp'ty]xyr fryš(t)[y] pyrnm s' wytwr qw 'nty'[9] xwsy ptqry
3/ [st'ny s' w]'nw (wγd')[rt](fry)šty qt n'y 'yny xcy byyst'n(c)yg[10]
4/ [wy'q[11] 2-3](...)[3-5](')y(?) byyst'ncyg 't ms d(x)štc'š[12] °
5/ [10-12 yty 'γt cn 'wr](šlmy z)prt 'dy mry mylys
6/ ['psqwp' 't c'nw wyn 5-7](fšt')wn[13] yty (šyr x)wsn(t) qty
7/ [20-22](.θ..')t θ('br) qw (b)γyst'ny
8/ [s' ° yty wydp'ty xyr](qw) zprt ['](d)y m(ry) 'wgy(n ptry s' w'nw)
9/ [qt[14] 10-12](.wyn')t[15] qt (šw)y qw x(y)pθ (wy)'q s'
10/ [10-12 s](wqb'rt br)'t(rt ° ms) qt dw(r)t' (θbryn)t yw
11/ [ywtr 4-6 yty](w)'nw (wγd')rt (f)[wx']r[16] (my)θy mry '(w)gyn qw

---

8 Zur Lesung vgl. Anm. 42.
9 Ein Punkt auf dem ersten '.
10 So (aus Platzmangel?) statt byyst'ncyq.
11 So SW, YY.
12 Weniger wahrscheinlich d(x)štyc'š.
13 Nicht pšt'wn.
14 w'nw qt gemäß SW.
15 SW (wn')t.
16 So SW.

12/ [mry mylys s](') ° qt d(wr)t' s(wq)['](t dn) tw' (prw) bγ'nyq
13/ ['dy(?) ° 5-7](tγ)w[17] qw (xw)rs(n) qy(r')n s' ° '(t nx)rysq'n
14/ [p'p' qy wdy q](ty(?) xcy ptryr)k'[18] (cn) s't (wn)y(?) nwmy
15/ [10-12](2-3 q'n)[cn d]('tcyq)y'[19] tw' (xy)pθ (nxr)y[20]
16/ [sty' 8-10](6-7 p)r (bγy ° pyš)t pcγ'z
17/ [tq'n xypθ p'tfr']s cn bγ' 't pc(x)wny ° wy(dp)'ty
18/ [10-12](fwx'r)[zp](rt 'dy mry ')wgyn ° yty
19/ [6-8 mry](mylys 'py](sqwp)' yty w'nw w(γd')rt
20/ [qt dwrt' swq't dn](tw' prw 'w wrcwny qr)ẋn' ptr' qt
21/ [wyd'ry tγw](xwny nfryty qyrmy[21]) ° qt (q'md)'rt qt
22/ [6-8 'ncm](n) ° n'y qšy n(.)[2-3](.) sty 'yny w'xš ° qẋt
23/ [4-6 wyd](p)'t(y)[w'nw][22] wγd(')[rt zpr](t) 'dy (m)ry (')wgyn qw mry
24/ [mylys]('pys)q(w)p[' s' q](t c'nw γr)bd'ry (tγ)w 'yny mn' xypθ
25/ [xwbny[23]]qt w(yd)'r(m)[° wyd](p)'ty[24] (w'nw w'b my)lys 'pysqwp'
26/ (q)[w z](p)rt '(dy m)ry ['wgy](n) s(' ° qt x)wny 'dy qẋ wyn'wcyq
27/ q(θ)['r](t) qw m(n')[25 s' ']yny (r'z °)[yty]ms (xw wyn'wcy)q qθ'rt
+27a/ tw'
28/ (qw mn')[s]' wydp'ty (w'nw w'b 'fryty(?)) ptry ('w)gyn ° qw mylys
29/ ('pysqwp)' s' ° qt (f)[w]x'(r tw'(?) qẋ)t pnt (sty) žmnw qt
30/ wyc'wqy' (p)cγ'zy(q)[']n myd c'n)w (pw)lws ptγ'mbry pcyγ'z
31/ frwm c'(ny) xš'wny (prw(?) tγw ms) pswγty (by)q'n cn

Verso

1/ (5-7 dsty)[' 't](wyc'wqy' tbrẏq'n[26]) tγw wdy[8-10]

---

17 So SW.
18 So, mit k, wie SW bemerkt hat.
19 cn d'tcyqy' gemäß SW.
20 Wortanfang. Die ersten drei Buchstaben sind durchgestrichen, so daß auf der folgenden Zeile vielleicht das ganze Wort nxrysty' oder nxrys geschrieben war.
21 So wahrscheinlicher als qrmy (SW).
22 wydp'ty w'nw nach SW.
23 So SW.
24 So SW.
25 mn' ist durchgestrichen und, wie es der Sinn erfordert, durch das am Außenrand hinzugefügte, hier nach +27a/ erscheinende tw' zu ersetzen.
26 So wahrscheinlicher als θbryq'n.

2/ ('t 'sɣq'n wnwnqy'mnc[27] ps')q (dn)[s't](z)prt hy(l)['[28] ° pyšt
3/ (xw fwx'r mylys ')pysqwp' xwty (.)[3-4](d'rt) p(.)[8 10]
4/ w'xš ° cn cywydy pyd'r (tz')sqn (šwy)[5-7](.)[9-11]
5/ wdy swq' dw' mɣθ yty xyr (')[t 20-22]
6/ 'wgyny 't byw s't br'(t)[rt 20-22]
7/ cn mn' pyd'r ° w'nw qt '(yž)[n]ty (b)[']('n)[29] 15-17]
8/ ryty ° cywyθy pyd'r m't (š)[m]r(m)s(q)[qt fy'tr ny wynmq'n]
9/ šm'xty pr mn' žwnt'p(ty) ° pyšt s('t s)[wqb'rt br'rt šyr]
10/ 'ntwxcn'q qtnt ° wydp'[ty]zywyrt (f)wx'r (zp)[rt 'dy mry 'wgyn]
11/ 't w'nw w'b qw swq[b'r]t s' ° qt wɣn(t)[' 12-14]
12/ 'yny fwxr' zprt 'dy (m)[yly](s) 'pysqwp'y[qt 11-13 pr]
13/ cyn'wty' 'tp(r) trγw pθf'r tztqn qw (w)[yc'wqy'[30] + pcγ'zy]
+13a/ s' ° 't pwrny sty xw xwsnty' xw(t)y qt šwy '(t) bž'xw(t)y' °[31]
14/ (cn m)'x [xy]pθ'wntɣ n'm(y pyd')r ° pyš(t)[c'nw 'γt mry mylys]
15/ (')[p](ys)qwp' qw 'rm'yqty kθ (s')[15-17 p'p']
16/ (qθ)wly(q' ° y)ty c'nw wyd'rt wny (y)w(n)y[13-15]
17/ nxrysty' ° cn yw ywtr nwm 't pdqy' (')[xyr'mnty pyd'r[32] ° pyšt]
18/ xw p'p' qθwlyq' w'nw wγd'rt (q)[w f](wx)['r 'dy mry mylys s' pr]
19/ wyspw 'ycy p'cγny qt wγty qty qw wn(y)[s' 10-12]
20/ npyqy w'bysqn tγw 'yny ° wydp'ty w'n(w w)['b mry mylys]
21/ qt ps' tγw cn (')wngl(yw)[n] pwsty p(y)n 't (.)[12-14]
22/ tw' s' qw tw' s'[33] ° py(š)[t](')wstyty m't (')[wnglywn p'p' qθwlyq']
23/ pyrnm s' ° syxw'y[34] xypθ dsty 't p(yz) p(r)['wngl](y)wn (')[t w'nw w'b]
24/ qt ž'y 'wnglywn ž'y tγw ° wydp'ty [zprt '](d)y (m)[ry](m)[ylys 3-5]
25/ ž'd'rt pr wny yty w'nw wγd'rt ° qt [m]rty'[35] (q)[y](t x)[ypθ]

---

27 So SW.
28 dn s't zprt hyl' gemäß SW.
29 'yžnty b'n gemäß SW. 'yžnty auch YY.
30 Gemäß SW.
31 Diese Zeile ist, auf der Höhe der Zeile 13 beginnend, am Außenrand der Seite nachgetragen. Sie ist in die Zeile 13 einzufügen, und zwar vermutlich an der Stelle, die ich durch ein + markiert habe.
32 'xyr'mnty pyd'r gemäß SW.
33 Wahrscheinlich (so SW) Dittographie.
34 Nicht syxwty, wie scheinbar zu lesen ist.
35 Mit einem großen y, nicht mrtn'. Zu Lesung mrty' vgl. Gershevitch 1954, §

26/ xypθ'wnty pyzɣq'n tγw wydp'ty pr (b)[nt q](θ')[r](t wny)['t ywny][36]
27/ pt(yw)'s wny xw'rnty dsty b[yr]d'r(t) m(zyx)(?) pcxwny (')[t fy'](tr)[37]
28/ frtr ny qty wny b'z' ° pyšt mry myl(ys 'pysqwp')[xyr](qw)
29/ [xy]pθ wy'q s' ° yty sn'm θbr's(q)n (γ)[r](f)(?) 'd(yty ° qw s'r)
30/ (q)y šwyty xw fwx'r myθy ° 't mrt(xm)yty (žwq)y' ('b)r('sqn[38] bγy)
31/ pr wny dstw ° wydp'ty mγ'mnt[39] zprt 'dyɣ (qw x)[y](d q)θy[40]
(m)rzp'ny

Übersetzung des soghdischen Textes:

Recto

/1/ [Es sprach] der gesegnete Heilige[41] mit dem Engel[42], und nicht fürchtete er sich.[43] /2/ [Darauf] ging der Engel vor (ihm her) bis hin zum Götzen-[tempel] des Antiochos. /3/ So sprach der Engel: „Siehe, dies ist [der Ort] der Kirche[44] /4/ [Und er maß das Funda]ment(?) der Kirche, und auch ihre

---

1222.

36 pr bnt qθ'rt wny 't ywny gemäß SW.

37 fy'tr gemäß SW.

38 So SW.

39 Das erste m mit P̱āḫā.

40 xyd qθy gemäß SW.

41 Mār Jakob, der Bischof von Nisibis, vgl. Bedjan III, p. 430, l. 9. Über ihn s. Moffett 1992, pp. 122-125.

42 Die Schreibung ist eher fršty als das zu erwartende fryšty (vgl. n. 8). Das wäre eigentlich *frašte* zu lesen, was „aufgerichtet; ausgebreitet" bedeutet (Gharib, p. 155b). In C 2/57 /R/26/ las M. Schwarz frštyty (Studies in the Texts of the Sogdian Christians, Diss. 1967, p. 96), Sims-Williams 1985, p. 114, aber (fry)štyty. Schwarz (Add. ad p. 95) betrachtete frštyty als misprint or misreading. Wenn ich im vorliegenden Fall trotzdem fryšty umschreibe, so weil dies zweifellos intendiert war. In /R/2/ jedenfalls ist fryš(t)[y] (so, mit *Rẖāṣā karyā*) zu lesen.

43 Die soghd. Schreibung pcqwyr'sqn ist weder Soghd. pcqwyr-'sqn (wie ich dachte), noch (leichtstämmiges) pcqwyr'-sqn, sondern gewiß, wie sowohl Sims-Williams wie Yoshida erkannt haben, die aus *-āzskun* zu *āskun* kontrahierte Bildung eines durativen *āz*-Imperfekts (wozu s. Sims-Williams 1985, p. 192). Weitere Beispiele finden sich im vorliegenden Text in /V/4/ (tz')sqn, /V/29/ θbr's(q)n und /V/30/ ('b)r('sqn), q.v.

44 Zu bγyst'ncyg vgl. Anm. 10, in /4/ in normaler Schreibung bγyst'ncyg Adjektiv-ableitung von bγyst'n, das in /7/ in der obliquen Form erscheint. bγyst'n wird, wenn es nicht „Paradies" bedeutet, üblicherweise „Kloster" übersetzt (Gharib, p. 103a-b), mit Hinweis auf F.W.K. Müller und W. Lentz, Soghdische Texte. II, in: SPAW, Phil.-hist. Kl.1934, Text 3.32. Dort wird die Übersetzung „Gotteshäuser" gegeben, mit der Anmerkung: „Wohl Klöster. - Plur.?". Aber der Kontext würde

Gebäude[45] /5/ [teilte er.

Und es kam aus Jeru]salem der heilige Mār Mīles, /6/ [der Bischof. Und als er des Baues] *Beginn[46] [sah], da[47] wurde er sehr froh. /7/ [Und drei-

---

auch eine Übersetzung „eine Kirche" gestatten. Gewißheit läßt sich nicht gewinnen, da zu diesem Teil der Baršabbā-Legende eine syrische Entsprechung fehlt (vgl. im zitierten Werk p. 188). Im hier vorgelegten Text entspricht byyst'n usw. aber regelmäßig syr. 'dt' (*ēdθā*) „Kirche", z.B. in Bedjan III, p. 431, l.9.

45 dxštc'š übersetzt im syrischen Text bnynyh (*benyānēh*) „seine Gebäude" und sollte daher von soghd. *δēs, δišt* „bauen" abgeleitet werden. *δištič* „Gebäude" kann als eine vom Präteritalstamm des Verbs abgeleitete Nominalbildung verstanden werden, die sich mit man.- soghd. qyštyc „Kornfeld" vergleichen läßt (Gershevitch 1954, § 1010). Ein solches Wort ist als δyšt'y-ch belegt in dem von mir herausgegebenen man.-soghd. Fragment So 14610 /V/6/, wo ich „*building" übersetzte und auch dxštc'š erwähnte (The Manichaean Hymn cycles *Huyadagmān* and *Angad Rōšnān* in Parthian and Sogdian, London 1990, p. 28 mit n. 48. Ein weiterer ergänzbarer Beleg in n 87 = C3 = T II B 40 /V/17/ (dy)[šty](c)). Meine damalige Lesung dieser Form mit x erhalte ich aufrecht, nicht aber meine Folgerung, daß dxštyc mit *δištič* nichts zu tun haben könne. Es ist vielmehr möglich, daß in *dixštič* eine etymologisch unbegründete, spontane Bildung von x vor š und nach i erfolgt ist, so wie in soghd. npxšt und 'spxšt (Gershevitch 1954, § 257). Das dem Nomen angefügte possessive Pronominalsuffix -'š (*aš*) ist in Gestalt und Funktion ungewöhnlich, doch nicht ohne Parallelen in späten Texten (W. Sundermann, Iranian Manichaean Turfan Texts Concerning the Turfan Region, in: Turfan and Tun-Huang The Texts, ed. A. Cadonna, Firenze 1992, pp.79 und 80; Yutaka Yoshida in IIJ 36, 1993, p. 371 [mit Erklärung als Nachahmung türkischen Sprachgebrauchs]; vgl. auch Gershevitch 1954, § 1372).

46 Meine Übersetzung folgt dem syrischen Text, der an dieser Stelle dšry bbnynh „daß er mit seinem Bau begann" hat. Dann sollte auch soghd.]fšt'wn „Anfang, Beginn" bedeuten. fšt'wn könnte ein ganzes Wort sein, das aber m.W. bisher nicht bezeugt ist. Ich verbinde es mit man. soghd. 'ßšt't'k (*əfštāte*), das in der soghdischen Missionsgeschichte vorkommt und dort von mir aus etymologischen Gründen (der Kontext ist mehrdeutig) „aufgestellt, hervorgetreten" übersetzt wurde (Sundermann 1981, pp. 48, 178). Wenn dieses Wort auf altiran. *fra-hišta-* zurückgeht, dann gehört es zu avest. *frā-hišta-* „procedere" usw. (Bartholomae 1904, Sp. 1604). Das damit verwandte soghd. Verb müßte **(ə)fštay* lauten, von dem ein Nomen *fštāwan* ebenso bildbar ist wie von *pštay* „ermahnen" *pštāwan* „Ermahnung" oder, wie Sims-Williams und Yoshida als eine mögliche Alternative vorschlagen, *pštāwan* von *pštāy* „preparation". Ein „Vorankommen", wie ich es hier angenommen habe, kann wohl als „Ent*stehen*" und als „Anfang" verstanden werden. Vgl. skr. *prasthāna-* „setting out" und u.a. „starting-point, place of origin, source, cause" (Monier-Williams 1899, p. 699c).

47 Soghd. yty bedeutet „und; daß", und dies ist, wie Sims-Williams betont, die Bedeutung des Wortes auch in diesem Text. Meine Übersetzung „dann" schließt sich an die syrische Version an, die an dieser Stelle mit einem Hauptsatz beginnt, der

hundert Dinare lieh er sich] und gab (sie) der Kirche.

/8/ [Und dann ging er] zu dem heiligen Vater Mār Eugen auf /9/ [daß ... ...] er [ihn] sähe, daß er (dann) ginge an seinen Ort. /10/ [Darum(?) versammelten sich] die Brüder [Mönch]e, auch, daß sie sich Frieden wünschten, einer /11/ [dém anderen, ... Und] so sprach der selige Mann,[48] Mār Eugen /12/ [zu Mār Mīles]: „Friede sei mit dir, /13/ [Mann] Gottes, [nun wirst d]u gen Osten [eilen]. Und *strafen wirst du[49], /14/ [Pāpā welcher dort] zum Patriarchen [gem]acht worden ist, wegen aller seiner Gesetzes- /15/[übertretungen. Doch] wird er [nicht], wie es recht ist, deine Tadel [annehmen] /16/ [und deinen Eifer]für Gott.[50] Aber empfangen /17/ [wird er seine Straf]e von Gott und (sein) *Urteil.

Darauf /18/ [segnete ihn(?)] der gesegnete Heilige, Mār Eugen, und /19/ [es antwortete(?) Mār] Mīles der Bischof und sprach so: /20/ „[Friede sei mit] dir, o[51] (du) Wundertäter, Vater, der /21/ [du gesehen hast] die ver-

---

einem temporalen Nebensatz (eingeleitet durch w kd „und als") nachgeordnet ist (Bedjan III, p. 431, ll. 12-13). „Dann" sollte rty sein, doch da rty in diesem Text gar nicht vorkommt und offenbar yty an seine Stelle tritt (vgl. besondes /V/1, 5, 16, 29/), so meine ich, daß yty hier auch „dann" übersetzt werden kann.

48 fwx'r myθy, das noch völlig lesbar in Zeile /V/30/ vorkommt, übersetzt, wie Sims-Williams mir sagt, in einem Dādišoʿ Qaṭrāyā - Fragment syr. ṭwb'n' „der Selige" und ist daher offenbar ein Synonym von 'dy „jemand".

49 Was auch immer die Bedeutung von soghd. *nixrēs* und der verwandten mittelpersischen Form *nixrōs-* (vgl. dazu Gershevitch 1954, § 187) war (wtl. „niederrufen"), „tadeln", wie allgemein übersetzt wird, dürfte nicht die ganze Bedeutungsintensität des Wortes erfassen. Seine syrische Entsprechung mks (*makes*) kann „tadeln" übersetzt werden, doch auch „juger, punir; démontrer coupable, tenu" (Costaz, p. 159a). In der Auseinandersetzung zwischen Mīles und Pāpā erscheint „Tadel" oft zu milde und unverbindlich. Man erwartet „Verurteilung, Strafe", denn das ist es auch, was Mīles an Pāpā vollzieht. Dieselben beiden Bedeutungen haben auch das mittelpersische (dyw'n) nyxrwst'r und nyxrwhynd. Diese Worte erscheinen in Manis *Šābuhragān*, und mit Recht wählt für sie D. N. MacKenzie als alternative Übersetzung neben „to reproach", „to torment" (Mani's *Šābuhragān*, in: BSOAS 42, 1979, p. 523), dabei zwei homonyme, etymologisch zu unterscheidende Verben voraussetzend (**ni-xraus- *ni-xraud-*). Die soghdische Form spricht nicht dafür. Sie vereint alle die hier genannten Bedeutungen in einem auf **ni-xraus-* zurückgehenden Verb.

50 Mein Verständnis des ganzen Satzes folgt Sims-Williams.

51 Soghd. 'w ō!. Diese Interjektion ist im Soghdischen m.W. bisher in dieser Schreibung nicht belegt, wohl aber, worauf mich Yoshida hinweist, verborgen unter der pseudo-heterographischen Schreibung ZKw (Gershevitch 1954, § 1430, n. 1) und, wie Yoshida ebenfalls erkannt hat, in W. Sundermann, *Ein manichäisch-sogh-*

fluchte Schlange,[52] die gewollt hat, daß /22/ [sie sich erhebe über die Kirche.] Siehe, jetzt [...] ist dieses Wort, das /23/ [... ... ." Dar]auf sprach [so] der heilige Mār Eugen zu Mār /24/ [Mīles], dem Bischof: „Wie hast du gewußt von diesem meinem /25/ [Traum], den ich sah?" [Dar]auf sprach so der Bischof Mīles /26/ zu dem heiligen Herrn [Euge]n: „Jener, der dir offenbart /27/ hat dieses Geheimnis, der hat (es) offenbart /28/ (auch) mir."[53] Darauf sprach so der gesegnete Vater Eugen zu Mīles /29/ dem Bischof: „Gesegnet bist du[54], dem die Zeit nahe gekommen ist, daß /30/ du das Zeugnis[55] empfangest. Und wie auch der Apostel Paulus (es) empfing /31/ unter der römischen Herrschaft, so wirst auch du geopfert werden, von

Verso

/1/ der Hand [des ... ... und] du wirst dort Zeugnis geben [...] /2/ und das Diadem des Sieges mit dem [ganzen] heiligen Heer[56] empfangen."

---

disches Parabelbuch, Berliner Turfantexte XV, Berlin 1985, p. 36, l. 170. Vgl. auch man.-mp. 'wẖ und parth. 'wn.

52 Im Mīles-Martyrium wird vor der Pāpā-Episode erzählt, wie Mīles eine fürchterliche Schlange unschädlich macht (Bedjan II, pp. 265,12 bis 266,10). Daß der vorliegende Text darauf anspielt, erscheint mir zweifelhaft. Er setzt ja voraus, daß *Mār Eugen* die Schlange sah. Und es scheint, die Schlange soll hier den Patriarchen Pāpā symbolisieren.

53 Sims-Williams betont mit Recht, daß der entsprechende syrische Satz lautet: „Derjeniger, der dir dies von mir offenbarte, der ließ mich dies von dir wissen" (Bedjan III, p. 432, ll. 12-13). Daß der soghdische Text an dieser Stelle fehlerhaft ist, hat der Schreiber oder Redakteur sebst bemerkt und eine Korrektur vorgenommen (vgl. Anm. 25). Auch der korrigierte Text, den ich hier wiedergebe, entspricht dem soghdischen nicht völlig. Er würde ihm in seiner zweiten Hälfte entsprechen, wenn man mit Sims-Williams in l. 27 statt meines [yty] ms (xw) lesen würde: [xw] (ms tw'). Aber tw' ist nicht lesbar. So wäre eine Angleichung an den syrischen Text nur durch eine zweifache Korrektur, eine Einschiebung von mn' und tw', zu erzielen, in vereinfachter Umschrift: xwny 'dy qy wyn'wcyq qθ'rt qw tw' s' 'yny **mn'** r'z, yty ms xw wyn'wcyq qθ'rt **tw'** qw mn' s'. „Zeugnis" und konkret das blutbesiegelte Glaubeszeugnis des „Martyriums".

54 Sims-Williams betont, daß soghd. fwx'r tw', wtl. „gesegnet dir!", das syrische ṭwbyk (*ṭūḇaiḵ*) wiedergibt.

55 wyc'wqy' „Zeugnis" und konkret das blutbesiegelte Glaubeszeugnis des „Martyriums" (Sims-Williams 1985, p. 231a) ist in seiner Bedeutung durch syr. shdwt' *(sāhdūṯā)* „Zeugnis, Martyrium" bestimmt.

56 „Mit dem ganzen heiligen Heer (der Märtyrer?)" beruht auf Lesungen von Sims-Williams. ẖyl' ist eine Entlehnung aus dem Syrischen, wo es eigentlich die Heerschar der Engel bezeichnet (Costaz 1986, p.103).

[Aber] /3/ der gesegnete Bischof Mīles [war] selbst [überzeugt von dieser] /4/ Sache. Deswegen eilte[57] er, gehend(?) [... ... ...] /5/ Er blieb zwei Tage dort, und (dann) ging er [fort und nahm Abschied von Mār] /6/ Eugen und auch allen Brü[dern. Und er sprach: „Betet] /7/ für mich, daß ich würdig sein werde[58] [euch zu sehen(?)] vor [unserem Herrn], /8/ weil ich glaube, [daß ich] euch[59] [nicht mehr sehen werde] /9/ zu meinen *Lebzeiten[60].“ Aber alle [Brüder] M[önche] /10/ wurden [sehr] traurig.

Darauf wandte sich der gesegnete Heilige, [Mār Eugen], um /11/ und sprach so zu den Mönchen: „Schauet [auf den Athleten(?),] /12/ diesen gesegneten Heiligen, den Bischof Mīles, [daß er voll ... ...] /13+13a/ Eifer und in großer Eile *eilt[61] zum Z[eugnis], und voll ist die Freude, daß er gehe und Leiden [erdulde] /14/ für den Namen unseres Herrn.

---

57 tz'sqn, vgl. auch /V/13/ tztqn. Dies entspricht syr. srhb (*sarheb*) „pousser, hâter“ in Bedjan III, p. 433,5. Die Form tz'sqn ist ebenso als ein durativ es *-āz-* Imperfekt zu beurteilen wie in /R/1/ pcqwyr'sqn (q.v.). Meine Übersetzung „eilte er, gehend“ soll die konjunktionslose Folge tz'sqn šwy wiedergeben. Aber vielleicht ist zwischen beiden Wörtern qt zu ergänzen, so daß man „eilte er, daß er ginge“ wiederherstellen darf.

58 „Daß ich würdig sein werde“ gemäß Sims-Williams.

59 Soghd. šm'xty, Pers.Pron. 2. Pl. mit der Pluralendung + Obliquusendung, eine Form, die ich sonst nicht belegen kann.

60 Soghd. pr mn' žwnt'pty syr. bhlyn ḥy' „in diesem Leben“ (Bedjan III, p. 433,1). Da die Lesung sicher ist, las ich *žwantāp(a)ti* und zerlegte das Wort in *žwantā* und *pati*. In *pati* sah ich die gleichlautende altiranische, auch als Postposition verwendbare Präposition, deren Gebrauch verglichen werden kann mit altpersisch *xšapavā raucapativā* „either by night or by day“ oder, um dem langen *ā* zwischen beiden Wörtern besser Rechnung zu tragen, mit *viθāpatiy* „in the palace“ (*viθā* im Instrumental), vgl. zu allen diesen Formen R.G. Kent, Old Persian, New Haven 1953, pp. 117 und 119 (Darius Behistun, I, 20), pp. 121 und 123 (II, 16), pp. 125 und 127 (III, 26). *žwantāpati* wäre dann wörtlich „bei Lebendig(-Sein)“ und würde eine zu einem Substantiv „Lebenszeit“ erstarrte altiranische Form darstellen. Sims-Williams wandte dagegen mit Recht ein, daß das endende *-i* eines altiranischen *-pati* in einem soghdischen schweren Kompositum sich kaum hätte erhalten können. Er erwägt *-āpat* „-time“ (+ Suffix *-y*) unter Hinweis auf osset. *afädz* „year“, das ich aber sonst aus dem Soghdischen nicht kenne. Dem Einwand gegen meine Erklärung könnte Rechnung getragen werden, wenn man das finale -y von žwnt'pty als Obliquus-Endung nach der Präposition pr erklärt. - Yoshida weist mich darauf hin, daß das Wort ein weiteres Mal in soghdischer Schrift in dem Londoner Fragment 35 = Stein 5863 belegt ist, wo es in Zeile 3 heißt: wy 'zw'nt'pty tmy' tys'w „zu *Lebzeiten ging ich in die Hölle“ (Sims-Williams - Hamilton 1990, planche 38).

61 Vgl. Anm. 57.

Aber [als Mār Mīles], der Bischof, /15/ zur Stadt der Aramäer[62] [kam, da trat er ein bei Pāpā], /16/ dem Katholikos. Und als er ihn sah, da alsbald [legte er ihm] /17/ Tadel vor, die [Verletzung der] verschiedenen Gebote und Pflichten [betreffend. Aber] /18/ Pāpā, der Katholikos, sprach so zu dem seligen [Mār Mīles, auf] /19/ jede Sache eine Antwort (gebend), die ihm gesagt war: [„Aus welcher] /20/ Schrift sagst du dies?" Da [sprach Mār Mīles] so: /21/ „Befrage du das Evangelium, öffne (es) und [empfange Belehrung daraus] /22/ für dich." Aber das E[vangelium] wurde vor [Pāpā den Katholikos] gelegt. /23/ Er erhob seine Hand und schlug auf das [Evangel]ium und [sprach so:] /24/ „Rede, Evangelium, rede du!" Da [sprach] der [heilige] Mār Mīles [das Urteil(?)] /25/ über ihn und sprach so: „Mensch, der (du deinen) eigenen /26/ Herren schlägst!" Da *verfluchte er ihn.[63] [Und sogleich] /27/ erlahmte[64] seine rechte Seite. Er empfing schwere Strafe, [und] nicht mehr /28/ wurde sein Arm geheilt.

Aber Mār Mīles, der Bischof, [ging] zu /29/ seinem Ort. Und er taufte[65] viele(?) Menschen, wohin[66] /30/ der selige Mann[67] auch ging. Und Gott brachte den Menschen Gesundheit /31/ durch seine Hand. Darauf verleumdeten sie den Heiligen vor dem Marzbān dieser Stadt.[68]

Übersetzung des syrischen Paralleltextes aus der Taš'īṯā dMār Awgēn (Bedjan III, pp. 431,6 bis 433,21; Handschriften: B = Sachau 222 Berlin (ff. 351R, 11 - 352R, 22, L1 = BM Add. 14653 (ff. 19V-21R), L2 = BM Add.12174 (ff. 268V-269R)

---

62 Soghd. 'r'm'yqty kθ, syr. mdynt' dbyt 'rmy' „die Stadt von Bēθ-Aramāyē", d.h. Mesopotamien, nämlich dessen Hauptstadt, die Doppelstadt Seleukia-Ktesiphon. Vgl. Panye Smith, col. 481: slyq wqtyspwn mdynt' (im Plural) dbyt 'r'm'y'.

63 Lesung und Übersetzung folgen Sims-Williams. Der syrische Text hat wlṯh „und er verfluchte ihn". Die soghdische Entsprechung bedeutet wörtlich „in Bande tat er ihn".

64 Wtl. „trocknete aus", was genau syr. ybš „trocknete aus" = „wurde lahm" (Costaz 1986, 136) entspricht.

65 In sn'm θbr'sqn liegt ebenso wie in /30/ žwqy' 'br'sqn -āz- Imperfect vor, vgl. Anm. 43.

66 Sims-Williams verdanke ich die problemlösende Erklärung von qw s'r als eine späte Form von qwrθ s'r „wherever". Yoshida vergleicht qw s'r qy mit cw ky, das Sims-Williams und Hamilton versuchsweise „quel que (soit) ...qui" übersetzen (Sims-Williams - Hamilton 1990, p.71, zu G10.3).

67 Vgl. Anm. 48.

68 Bēṯ Rāzīqāyē, vgl. Anm. 70.

(p. 431, l. 6 ff.) Und er hatte mit ihnen geredet vertraulich und ohne Furcht. Darauf ging vor ihm der Engel bis zum Götzentempel des frevelhaften Antiochos. Und er sprach zu ihm: „Dies ist der Ort der Kirche." Und in dem ergriff er ein Maßband, und er maß alle seine Fundamente. Und er teilte seine Bauten.

Doch um jene Zeit kam aus Jerusalem der heilige Mār Mīlos. Und als er sah, daß der heilige Mār Jakob begonnen hatte mit dem Bau der Kirche, da ertüllte ihn große Freude, und er lieh dreihundert Dinare von den Kaufleuten seines Landes. Und er gab sie als Geschenk zum Bau der Kirche, weil er nichts weiter hatte als einen Stab und das Evangelium.

Danach dann ging er empor[69] zu dem heiligen Mār Eugen, daß er ihn sähe und (dann) hinginge gen Osten, wo er wohnte. Er ging aber hinauf an einem Sonntag, und es versammelte sich die gesamte Bruderschaft, daß sie sich segnen ließe von Mār Mīlos. Und nachdem sie einander Frieden gewünscht hatten, *(p. 432, l. 1 ff.)* sprach zu ihm Mār Eugen, der Alte: „Friede dir, Mann Gottes, der du nicht auf die Menschen schaust. Siehe, hinabgehen wirst du gen Osten, und schuldig sprechen wirst du Pāpā , der zum Patriarchen des Ostens gemacht wurde, für alle seine Verfehlungen. Weil er nicht deinen Tadel und deinen Eifer in der Furcht Gottes annehmen wird, wird er (seine) Strafe empfangen von Gott."

Darauf antwortete ihm Mār Mīlos: „Friede dir, Alter des Wunders, du erblicktest die verfluchte Schlange, die sich erheben will gegen die Kirche. Und du hast bemerkt die Vernichtung und das Verderben ihrer verfluchten Kinder." Darauf sprach zu ihm der heilige Mār Eugen: „Woher weißt du es, mein Bruder, daß diese Vision mir erschien?" Da sprach zu ihm Mār Mīlos: „Derjenige, der dir dies von mir offenbarte, der ließ mich dies von dir wissen." Der Alte sprach zu ihm: „Wohl dir, kleiner Bruder, Mār Mīlos, denn die Zeit ist nahe, daß du geopfert werdest im Lande der Perser,[70] so wie Paulus durch Nero. Du wirst also die Frevler verurteilen und dort deinen Herrn bezeugen und die Krone des Sieges empfangen."

Er aber, der heilige Mār Mīlos, war von diesen Dingen überzeugt, die ihm der herrliche Alte sagte. Und nachdem er zwei Tage bei uns gewesen war, verabschiedete er sich von dem Alten und der ganzen Bruderschaft. Und wir

---

69 Man kann das wörtlich verstehen. Mār Eugen soll das Ende seines Lebens auf dem Berge Izala nördlich von Nisibis verbracht haben (Moffett 1992, p. 124).

70 In der Berliner Handschrift Sachau 222 die Variante *Bēṯ Rāzīqāyē* (fol. 351V, l. 16), der Heimatort des Mīles. Über die Handschrift vgl. Sachau 1899, p. 290.

verließen das Kloster, sangen Psalmen und beteten und grüßten ihn zum Abschied mit Weinen. Und er sprach zu uns: „Betet (p. 433, l. 1 ff.) für mich, daß ich gewürdigt werde, euch (wieder)zusehen vor unserem Herrn, denn in diesem Leben, (so) weiß ich, werdet ihr mich nicht mehr sehen." Und alle Brüder litten (Trauer).

Und nachdem er aufgebrochen und fortgegangen war von uns, da sprach zu uns der heilige Mār Eugen: „Schauet, meine Söhne, auf diesen heiligen Athleten, den beherzten, wie er sich eilt und voller Freude ist, daß er gehe (und) leide für seinen Herrn!"

Als aber Mār Mīlos zur Stadt von Bēth-Ārāmāyē hinabging, ging er hinein, daß er den Katholikos Pāpā sähe. Und als er ihn sah, legte er ihm (seinen) Tadel über Vorkommnisse verschiedener Art vor, die nicht gut bestellt waren. Er aber gab ihm Antwort auf alles, was ihm von dem Heiligen gesagt war: „Woher denn sagst du mir diese Dinge?" Mār Mīlos sprach zu ihm: „Frage das Evangelium, und es wird dich belehren." Aber vor Pāpā wurde das Evangelium gelegt. Und er erhob seine Hand und schlug auf das Evangelium und sprach zu ihm: „Rede, Evangelium!" Da sprach der heilige Mār Mīlos, den Pāpā zurechtweisend: „O Mann des Herrn,[71] deinen Herrn schlägst du?" Und er verfluchte ihn. Und zur Stunde empfing er die Strafe, gelähmt wurde seine rechte Seite. Und nicht wieder erlangte er Heilung.[72]

Der heilige Mār Mīlos aber ging fort und ging in sein Land. Und er lehrte viel, wie der Apostel, an allen Orten, zu denen er kam. Und große Heilungen tat unser Herr an den Menschen durch seine Hände. Als er aber an seinen Ort kam, wurde er verklagt vor dem Marzbān des Ortes *(p. 434, l. 1)* von den Magiern.

Um das Verhältnis des soghdischen Textes zu seiner syrischen Vorlage richtig beurteilen zu können, empfiehlt es sich, nicht von Bedjans gedrucktem Text auszugehen sondern von so vielen Handschriften wie möglich, die diesem Text zugrunde liegen, die Bedjan aber nicht exakt anzeigt.

---

71 Syr. gbr' mrny', meine Übersetzung folgt SW „man of the Lord". Sims-Williams hat aber auch bemerkt, daß diese Form nur in Bedjans Ausgabe steht und keine Grundlage in den Handschriften hat. L2 hat mrḥ' „schamlos", L1 und B sind ohne Entsprechung, doch folgt in B das ähnlich klingende wlṯh mryr'yt „und er verfluchte ihn bitterlich".

72 Die Berliner Handschrift Sachau 222 bietet die interessante, zur hagiographischen Stilisierung schlecht passende Variante „Und wiederum wurde Heilung davon erlangt" (wtwb 'tqbl ḥwlm'n' mnh, fol. 352R, l. 17).

Ich habe die Handschrift Sachau 222 = B (ff. 351R, 11 - 352R, 22) heraugezogen (vgl. Sachau 1899, fol. 351R, 10 bis 352R, 23); dank der Hilfe von Nicholas Sims-Williams sind mir auch die relevanten Teile der Londoner Handschriften L1 = BM Add. 14653 (ff. 19V14-21R9) und L2 = BM Add. 12174 (ff. 268Vii14-269Rii5) zugänglich geworden. Weitere Manuskripte, die Baumstark in seiner Literaturgeschichte nennt (1922, p. 236, n.3), konnte ich nicht überprüfen

Ohne auf Vollständigkeit der Belege abzuzielen, gebe ich eine Beschreibung des Verhältnisses der Handschriften unter den folgenden Gruppierungen:

1. Gemeinsamkeiten von So mit L1, die nicht von allen anderen syrischen Handschriften geteilt werden:

R/2/ So fryšty, L1 *mlʾkʾ*, L2, B -.

R/5/ und ff.: der Name des Mīles ist *mylys* und auch *mylṣ* in So und L1, gegen L2 *mylws* und B *mylyws*.

R/30/ So pwlws pty'mbry, L1 und B *pwlws krwzʾ* „Paulus der Verkünder", L2 nur *pwlws*.

V/8-9/ in So, L1 und B spricht Mīles die Erwartung aus, daß *er* die Brüder in diesem Leben nicht wiedersehen werde. In L2 ist es umgekehrt: „Ich weiß, daß *ihr* mich nicht mehr wiedersehen werdet".

V/24/ So und L1 haben „Rede, Evangelium, *rede!*", L2 und B „Rede, Evangelium!".

2. Gemeinsamkeiten mit den anderen Manuskripten gegen L1:

R/9/, wenn meine Lesung richtig ist: wyn't = L2 *d-nḥzywh* „daß er (ihn) sähe", gegen L1 *d-nšlmwhy* „daß er ihm Frieden wünschte", entsprechend B.

V/3-14/ geht in den entsprechenden Teilen von L1 und L2 die Erzählform des syrischen Textes in die 1. Person Plural über. Sie bleibt im soghdischen Text und in B in der 3. Person Plural.

V/14/ *cn mʾx xypθʾwnty pydʾr* „um unseres Herrn willen" entspricht recht genau B *ḥlp mrh* „wegen seines Herrn", gegen L1 *ʿm mrh* „mit seinem Herrn".

3. Erweiterungen des soghdischen Textes gegen alle syrischen Handschriften sind häufig, bringen aber in der Regel keine neuen Sachverhalte zur Sprache. Einige Beispiele:

R/3/ So „[Und so] sprach der Engel", syr.: „Und er sprach".
R/26/ So „Zu dem heiligen Mann, Mār Eugen", syr. „zu ihm".
R/28/ So „der gesegnete Vater Eugen", syr. -.
V/2/ So „mit der ganzen heiligen Heerschar" (nach SW), syr. -.
V/4/ „deswegen eilte er, daß er ginge ...", vielleicht deplaziert, syr. -. V/27-28/ „Und weiterhin geschah nicht Besserung *seinem Arm*", syr.: „Und nicht wieder erlangte er Heilung".

4. Aussagen, die sich nur in den syrischen Handschriften finden, können substantieller Art sein.
R/8/ nach *s'* folgt syr. „weil er nur einen Stab und das Evangelium bei sich hatte".
R/9 Ende - 10 Anfang/ fehlt im soghd. Text „Er stieg aber empor am Sonntag".
R/13 nach *'dy(?)*/ hat nur die syrische Version: „der du nicht auf das Gesicht des Menschen (der Menschen) schaust".
R/31/ L1 *b-'tr' d-byt rzyqy'* „im Lande von Bēṯ Rāzīqāyē", L2 *b-'tr' d-prsy'* im persischen Land".

5. Die soghdische Version bietet anderen Text als alle syrischen Handschriften:
R/22/ So „Siehe jetzt ist [ ] diese Sache, die [", syr. „und (du) hast bemerkt das Verderben und die Zerstörung ihrer verfluchten Kinder".
R/26-28/ So „Jener, der dir offenbart hat dieses Geheimnis, der hat (es auch) mir offenbart." Dagegen heißt es im syrischen Text: „Jener, der dir diese Dinge *von mir* offenbart hat, der hat mir (auch) diese Dinge kundgetan von *dir*"
V/10-11/ So „Darauf wandte sich der gesegnete Heilige, [Mār Eugen], um und sprach so zu den Mönchen:", gegen syr.: „Und nachdem er (d.h. Mīles) aufgebrochen und von uns hinabgegangen war, sprach zu uns der heilige Mār Eugen:".
V/12-13/ soghd. „mit Eifer", L1 „mutig", L2 -.
V/29/ soghd. „und er spendete Vielen die Taufe", syr. „und er lehrte viel".

Aus den angeführten Beispielen folgt, daß der soghdische Text zur Eugen-Legende gehört. Seine Gemeinsamkeiten mit dem syrischen Text sind größer als Bedjans Ausgabe dies erkennen läßt. Das betrifft besonders die

exklusiven Übereinstimmungen mit L1, die Bedjan nicht verzeichnet hat. Allerdings ist der soghdische Text keine Übersetzung einer der hier verglichenen Handschriften, und natürlich nicht des gedruckten Textes in Bedjans Ausgabe.

Daß das soghdische Fragment nicht dem Mīles-Martyrium entstammen kann, zeigt eine Übersetzung der relevanten Teile jenes Werkes, die ich nun folgen lasse.

Übersetzung und Gegenüberstellung der entsprechenden Teile des syrischen Textes des Mīles-Martyriums

Die von Hansen zum Vergleich zitierte *Sāhdūṯā dMīles episqōpā dŠōšan wadAbū Rsām qāšīšā wadSīnai mšamšānā bšūrāyā dardūp̄īn* erscheint sehr viel ausführlicher. Ich zitiere aus ihr als ein Beispiel nur die dramatische Schilderung der Begegnung des Mīles mit Pāpā (Bedjan II, pp. 266, 17 bis 268,2):

(p. 266, 17 ff.) Und er zog hinab nach Bēṯ Aramāyē. Und er machte sich auf zum großen Streit mit dem Bischof von Seleukia und Ktesiphon, welcher Pāpā bar 'Aggai hieß. Und er sah ihn, daß er sich erhoben hatte über die Bischöfe der Orte, die dort versammelt waren wie vor seinem Gericht. (p. 267, 1 ff.) Und er war auch hochfahrend gegen die Presbyter und Diakone seiner Stadt. Und (Mīles) erfuhr den Hochmut des Mannes gegen sie und den Sturz, der von Gott (kommt). Und er erhob sich in (ihrer) Mitte und sprach zu ihm: „Weswegen erkühnst du dich und erhebst dich über deine Brüder und Glieder? Du bist neidisch auf sie für nichts und wieder nichts, wie ein gottloser Mensch. Steht nicht geschrieben:'Wer euer Haupt sein will, der werde euer Diener'?"

Pāpā sprach zu ihm: „Du, du belehrst mich darüber, o du Tor? Mitnichten! Ich, auch ich kenne diese Dinge." Und sogleich ging (Mīles) zu (ihm) und legte ihm das Evangelium vor, das in seinem Ranzen auf einem Kissen vor ihm lag.[73] Und er sprach zu ihm: „Wenn du nicht von mir (durch das), was mein ist, als von einem Menschen belehrt werden willst, dann soll (es) also gerichtet werden nach dem Evangelium unseres Herrn, diesem, das vor deine fleischlichen Augen gelegt ist, dewegen, weil du mit den verborgenen Augen deines Verstandes sein Gebot nicht siehst."

Pāpā aber, in seiner bösen Wut, erhob seine Hand im Zorn, schlug auf

73 Mīles führte auf seinen Reisen nur ein Evangelium und einen Wanderstab mit sich, wie aus der oben zitierten Erzählung von Mār Eugen folgt.

das Evangelium und sprach: „Rede, Evangelium, rede!" Da geriet der heilige Mīles in Erregung und lief, ergriff das Evangelium, küßte es und drückte es auf seine Augen, und mit lauter Stimme sprach er, so daß es die ganze Versammlung hörte: „Weil du dich in deinem Stolz erkühnt hast gegen das lebendige Wort unseres Herrn, siehe, so wird kommen sein Engel, und er wird dich auf die Leibesmitte schlagen und wird sie lähmen. Und du wirst ein Schrecken und Grauen werden für viele. Doch wirst du nicht sogleich sterben, wenn du das Zeichen und Wunder begreifst." Und sogleich kam (etwas) wie ein Blitz vom Himmel herab *(p. 268, 1 ff.)* und schlug ihn und lähmte seine Leibesmitte. Und er fiel auf seine eine Seite in Qualen, die nicht zu beschreiben sind, zwölf Jahre lang. Und in dieser Bedrängnis starb er. Und es waren Schrecken und Grauen in jener ganzen Versammlung

Dem stelle ich die Version der syrischen und der soghdischen Eugen-Erzählung gegenüber:

syrischer Text (nach Bedjan):

Als aber Mār Mīlos zur Stadt von Bēth-Ārāmāyē herabkam, ging er hinein, daß er den Katholikos Pāpā sähe. Und als er ihn sah, legte er ihm (seinen) Tadel über Vorkommnisse verschiedener Art vor, die nicht gut bestellt waren. Er aber gab ihm Antwort auf alles, was ihm von dem Heiligen gesagt war: „Woher denn sagst du mir diese Dinge?" Māp Mīlos sprach zu ihm: „Frage das Evangelium, und es wird dich belehren."Aber vor Pāpā wurde das Evangelium gelegt. Und er erhob seine Hand und schlug auf das Evangelium und sprach zu ihm:"Rede, Evangelium!" Da sprach der heilige Mār Mīlos, den Pāpā zurechtweisend: „O Mann des Herrn, deinen Herrn

soghdischer Text:

Aber [als Mār Mīles], de: Bischof, zur Stadt der Aramäer [kam, da trat er ein bei Pāpā dem] Katholikos. Und als er ihn sah, da alsbald [legte er ihm] Tadel vor, die [Übertretungen der] verschiedenen Gebote und Pflichten betreffend. Aber] Pāpā, der Katholikos, sprach so zu dem heiligen [Mār Mīles, auf] jede Sache eine Antwort (gebend), die ihm gesagt war: [„Ist es aus der] Schrift, (daß) du dies sagst?" Da [sprach] so [zu ihm Mār Mīles]: „Frage du das Evangelium, öffne (es) und [empfange Belehrung] für dich." Aber das E[vangelium] wurde vor [Pāpā den Katholikos] gelegt. Er erhob seine Hand und schlug auf das [Evangel]ium, und er [sprach so:] „Rede Evangelium, rede du!" Da

schlägst du?" Und er verfluchte ihn. Und zur Stunde empfing er die Strafe, gelähmt wurde seine rechte Seite. Und nicht wieder erlangte er Heilung.

[sagte] der [heilige] Mār Mīles zu ihm und sprach so: „Mensch, der (du deinen) eigenen Herren schlägst!" Da *verfluchte er ihn. [Und so]gleich erlahmte seine rechte Seite. Er empfing schwere Strafe, [und] nicht mehr wurde sein Arm geheilt.

Würde man den syrischen Text der Eugen-Erzählung oder den soghdischen Text neben den syrischen Text des Mīles-Martyriums stellen, dann wiesen die beiden erstgenannten Versionen große Lücken auf. Solche Teile wie die hochfahrende Behandlung der Bischöfe seiner Diözese durch Pāpā oder die Worte, mit denen Mīles den Pāpā anklagt, finden sich nur im Mīles-Martyrium. Und es beschreibt die dramatische Szene, in der Pāpā das Evangelium schlägt, viel ausführlicher als die beiden anderen Texte, die in diesen Punkten übereinstimmen. Daß ich hier nur den Bericht von der Auseinandersetzung des Mīles und des Pāpā aus dem Martyrium übersetzt habe, hat auch den Grund, daß das Mīles-Martyrium in den anderen Textteilen seine eigenen Wege geht.

Während die Folge der Ereignisse in der Eugen-Erzählung und im soghdischen Text identisch ist: Mīles unterstützt den Bau einer Kirche durch Mār Jakob, Mīles begegnet Mār Eugen, Mīles bringt die Strafe Gottes über den Katholikos Pāpā, Mīles erleidet in seiner Heimat das Martyrium, verläuft der Bericht des Mīles-Martyriums so: Mīles unterstützt den Bischof Jakob in Nisibis beim Bau einer Kirche (Bedjan II, p. 266, 11-16), Mīles bringt Gottes Strafgericht über den Katholikos Pāpā bar ʿAggai in Bēṯ Aramāyē (Bedjan II, p. 266, 17 bis p. 268, 3), Mīles zieht weiter in die Mesene und dann in seine Heimat Bēṯ Rāzīqāyē, wo er schließlich das Martyrium erleidet (Bedjan II, p. 268, 4 ff.). In allen diesen Dingen stimmen nur die syrische Eugen-Erzählung und der soghdische Text überein.

Ein weiterer Grund für Zugehörigkeit der soghdischen Erzählung zur Eugen-Geschichte ist, daß der soghdische Text die Episode von der Begegnung des Mīles mit Mār Eugen teilt, die dem Mīles-Martyrium fremd ist. Durch sie aber ist die Mīles-Vita in ihrem letzten Teil in komprimierter Form in die Vita des Mār Eugen einbezogen und wird selbst zu einer Episode der Eugen-Erzählung.

Unter dieser Voraussetzung kann man eine Vermutung über die Ent-

stehungszeit der soghdischen Eugen-Legende machen. Ihre syrische Vorlage wurde von Labourt und Baumstark in das 9. Jahrhundert datiert.[74] Sims-Williams aber konnte zeigen, daß bereits Dādišoʿ Qaṭrāyā (7. Jh.) von der Eugen-Legende wußte.[75] Daß die Mīles-Episode damals schon ein Teil der Eugen-Legende geworden war, ist möglich. Jedenfalls gestattet es diese Datierung, den soghdischen Text in die Zeit zu stellen, in der auch die Mehrheit der christlich-soghdischen Literatur entstand, das 8. bis 10. Jahrhundert.

Wortindex

ʾbrʾsqn V(30)
ʾdy R1, 5, (8), [13], (18), 23, 26, (26), V[10], 12, [18], (24), **ʾdyɣ** V31, **ʾdyty** V(29)
ʾfryty R(28)
ʾγt R[5], V[14]
ʾncmn R(22)
ʾntwxcnʾq V10
ʾntyʾ xwsɣ R 2
ʾpsqwpʾ R[6], (19), (24), 25, (29), V(3), (15), (28), **ʾpysqwpʾy** V12
ʾrmʾyqty kθ V15
ʾsɣqʾn V(2)
ʾt R4, [6], (7), (13), 17, V[1], (2), (5), 6, 11, 13a, (13a), 17, 21, 23, (23), [26], (27), 30, s. **ʾtpr, yty**
ʾtpr V(13), s. **ʾt**
ʾw R(20)
ʾwgyn R(8), (11), (18), (23), (26), (28), V[10], **ʾwgyny** V6
ʾwnglywn V(21), (22), (23), 24
ʾwršlmy R(5)
ʾwstyty V(22)
ʾxyrʾmnty V(17)
ʾycy V19
ʾyny R3, 22, 24, (27), V12, 20
ʾyžnty V(7)

b- s. **bʾn, bnt, byqʾn**
bʾn V(7)
bʾzʾ V28
bγγ R(16), V(30), **bγʾ** R17
bγʾnyq R12
bγγystʾny R(7)
bγγystʾncyq R4, **bγystʾncyg** R(3)
bnt V(26)
brʾtrt R(10), V(6), [9]
byqʾn R[31]
byrdʾrt V(27)
byw V6
bžʾxwtyʾ V(13a)

74 J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris 1904, pp. 302-315; Baumstark 1922, p. 236.

75 Nicholas Sims-Williams, „Dādišoʿ Qaṭrāyā's Commentary on the Paradise of the Fathers", in: *Analecta Bollandiana* 112, 1994, p. 47, n. 38.

c'nw R[6], (24), (30), V [14], 16
cn R[5], (14), [15], 17, 31, V4, 7, [13], 21, ~ ... pyd'r V(14), 17
cyn'wty' V13
cywydy V4, vgl. cywyθy
cywyθy V8, vgl. cywydy

d'rt V(3), s. auch byrd'rt, γrbd'ry, q'md'rt, wyd'rm, ž'd'rt
d'tcyqy' R(15)
dn R(12), V(2), ~ ... pryw R1, [20]
dsty V23, 27, dstw V31, dsty' V(1)
dw' V5
dwrt' R(10), (12), [20]
dxštc'š R(4)

frtr V28
frwm c'ny R(31)
fryšty R1, (3), fryšty R(2)
fšt'wn R(6)
fwx'r R(1), (6), (18), (29), V(3), (10), 12, (18), fwx'r myθy R(11), V30
fy'tr V[8], (27)

γrbd'ry R(24)
γrf V(29)

hyl' V(2)

kθ V15, s. qθy

mγr'mnt V31
m't „so" V8
m't „war" V22
m'x V(14)
mn' R24, (27), (28), V7, 9
mrtxmyty V(30)
mrty' V(25)
mry 'wgyn R(8), (11), (18), (23), (26), V[10]; mry mylys R5, [12], [19], 23-24, V[14], [18], [20], (24), 28
mrzp'ny V(31)
ms R4, (10), 27, (31)
myd R(30)
mylys R5, [12], (19), [24], (25), 28, V(3), (12), [14], [18], [20], (24), (28)
myθ V5
myθy; fwx'r ~ R(11), V30
mzyx V(27)

n'my V(14)
n'y R3, 22
nfryty R(21)
npyqy V20
nwm V17, nwmy R14
nxrysty' R(15-16), V17
nxrysyq'n R(13)
ny R1, V[8], 28

p'cγny V19
p'p' R[14], [15], 18, [22]
p'tfr's R(17)
pcγ'zy V[13], pcγ'zyq'n R(30), pcγ'ztq'n R(16-17), s. pcyγ'z
pcqwyr'sqn R1
pcxwny R(17), V27
pcyγ'z R30, s. pcγ'z
pdqy' V17
pnt R29

pr R(16), V9, [18], [23], 25, 26, 31, s. 'tpr, prw
prw R(12), (31), dn ... ~ R1, (20), s. pr
ps'V21
ps'q V(2)
pswγty R31
ptγ'mbry R30
ptqryst'ny R(3)
ptry R(8), 28, ptr' R20
ptryrk' R(14)
ptw's s. ptyw's
ptyw's V(27)
pθf'r V13
pwlws R(30)
pwrny V13a
pwsty V21
pyd'r V4, 7, 8, cn ... ~ V(14), [17]
pyn V(21)
pyrnm s' R2, V23
pyšt R(16), V[2], 9, (14), [17], (22), 28
pyz V(23), pyzγq'n V26

q'md'rt R(21)
qrγn' R(20)
qšy R22
qt R3, 9, [9], 10, 12, 20, [20], 21, (24), 25, (26), 29, 29, V7, [8], [11], [12], 13a, 19, 21, 21, 24, 25
qtnt V10, s. auch qθ'rt, qty
qty R6, (14), V19, 28, s. auch qθ'rt, qty
qθ'rt R27, (27), V(26), s. auch qtnt, qty
qθwlyq' V(16), 18, [22]
qθy V(31), s. kθ
qw ... s' R2, 7, (8), 9, 11, 13, 23, (26), 27, (28), 28-29, V11, 13, 15, (18), 19, 22, (28), (31), qw s'r(!) V(29)
qy R[14], V (30), qγ R26, s. auch qyt
qyr'n R(13)
qyrmy R(21)
qyt V(25), qγt R22, 29, s.auch qy

r'z R(27)
ryty V28

s': qw ... ~ R[3], (8), [8], 9, (12), 13, [24], (26), [27], (28), 28-29, V11, 13a, (15), [19], 22, 22, 29, pyrnm ~ R2, V23, s. s'r
s'r; qw ~ V(29), s. s'
s't R14, V[2], 6, (9)
sn'm V29
sty R22, (29), V13a, s. xcy
swq' V5 swq't R(12), [20]
swqb'rt R(10), V(9), (11)
sxw'y s. syxw'y
syxw'y V23

šm'rmsq V(8)
šm'xty V9
šwy R(9), V(4), 13a, šwyty V30
šyr R(6), V[9]

tbrγq'n V(1), s. θbr-
tyw R(13), [21], (24), (31), V1, 20, 21, 24, 26, s. tw'
tryw V13

tw' R12, 15, (20), 27a, (29), V22, s. tyw
tztqn V13, tz'sqn V(4)

θ'br R(7), s. θbr-
θbr'sqn V(29), θbrγnt R(10), s. tbr-, θ'br

w'b R(25), (28), V11, (20), [23], w'bysqn V20, s. wγ d'rt
w'nw R(3), (8), (11), 19, [23], (25), (28), V7, 11, 18, (20), [23], 25
w'xš R22, V4
wdy R[14], V1, 5
wγd'rt R(3), (11), (19), (23), V18, 25, s. wγty, w'b
wγty V19, s. wγd'rt
wnwnqy'mnc V(2)
wny R14, V16, (19), 25, (26), 27, 28, 31, s. xw, xwny
wrcwny R(20)
wy'q R[4], (9), V29
wyc'wqy' R30, V(1), (13)
wyd'rm R(25), wyd'ry R[21]
wdy'rt V16, s. wyn
wydp'ty R[2], [8], (17), (23), (25), V(10), 20, 24, 26, 31, wγdp'ty R28
wyn R[6], wynmq'n V[8], wyn't R(9), wγnt' V(11), s. wyd'rm
wyn'wcyq R26, (27)
wyspw V19
wytwr qw ... s' R2

xcy R3, (14), s. sty
xš'wny R31
xw R(27), V(3), 13a, 18, 30, xwny, wny
xw'rnty V27
xwbny R[25]
xwny R(21), (26), s. xw, wny
xwrsn qyr'n R(13)
xwsnt R(6)
xwsnty' V13a
xwty V3
xyd V(31)
xypθ R(9), (15), [17], 24, V23, (25), (29)
xypθ'wnty V26, xypθ'wnty V14
xyr R2, [8], V5, [28]

yty R1, [5], 6, [8], [11], 18, 19, [27], V5, (16), 25, 29, s. 't
yw R10, ~ ywtr V17
ywny V(16), [26]
ywtr R[11], V17 s. yw

zprt R1, (5), 8, (18), (23), (26), V(2), (10), 12, [24], 31
zwrt s. zywrt
zywyrt V10

ž'd'rt V25, s. ž'y
ž'y V24, 24, s. ž'd'rt
žmnw R29
žwnt'pty V(9)
žwqy' V(30)

Literatur in Auswahl

Bartholomae, Chr., 1904: *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Baumstark, A., 1922: *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

Bedjan, P. II und III: *Acta Martyrum et Sanctorum* II, Paris, Leipzig 1892, III, Paris, Leipzig 1892.

Costaz, L., S.J., 1986: *Dictionnaire syriaque - français*, Beyrouth.

Gershevitch 1954: *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford.

Gharib, B., 1995: *Sogdian Dictionary*, Tehran.

Moffet, S.H., 1992: *A History of Christianity in Asia I, Beginnings to 1500*, San Francisco.

Monier-Williams, M., 1899: *A Sanskṛit-English Dictionary*, Oxford.

Payne Smith, R., 1879, 1901: *Thesaurus Syriacus*, Oxford.

Sachau, E., 1899: *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23. Band, Berlin.

Sims-Williams, N., 1985: *The Christian Sogdian Manuscript C 2*, Berliner Turfantexte XII, Berlin.

Sims-Williams, N. und J. Hamilton 1990: *Documents turco-sogdiens du IX^e-X^e siècle de Touen-houang*, London.

Sozomenus 1960: *Sozomenus Kirchengeschichte*, ed. J. Bidez †, G. Ch. Hansen, Berlin.

Sundermann, W., 1981: *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berliner Turfantexte XI, Berlin.

Sundermann, W., 1994: „Byzanz und Bulayïq", in: *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*, Praha, pp. 255-264.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 333-365

Eine runentürkische Inschrift (Tonyukuk, 01-16) im Lichte von Jean Gebsers Geschichte der Bewußtwerdung (Mit einem Nachtrag zu Tonyukuk 17-32)

Jakob Taube
(Berlin)

Im Sommersemester 2000 bot ich auf vielfachen Wunsch eines einzelnen Studenten, Sören Stark, an der Universität Leipzig eine Einführung in das Runentürkische an. Anhand rein äußerlicher Kriterien - ich glaubte aufgrund des Umfangs des Textes, wie ich ihn bei Talat Tekin (1968=*T68*) fand, in ein oder zwei Semestern einigermaßen durchzukommen - entschied ich mich für die Toñukuk-Inschrift. Da nun das Runentürkische für mich beinahe ebenso neu war wie für den Studenten, wandte ich mich an den Jubilar und verehrten Lehrer um Rat, und dieser machte mich dankenswerterweise auf die Arbeit von P. Aalto (1958=*A58*) aufmerksam, wo ich passable Fotografien der Steine, und auf die von V. Rybatzki (*Die Toñukuk-Inschrift*, Szeged 1997, im folgenden = *R*, es gelten die dortigen Abkürzungen und Literaturangaben), wo ich neben einer recht neuen Gesamtausgabe auch eine ausführliche Bibliographie fand. Von den Fotos bei Aalto machte ich vergrößerte Xerokopien (125%) in je zwei verschiedenen Helligkeitsstufen und fing an zu buchstabieren. Schwierigkeiten ergaben sich öfter beim visuellen Erkennen und Unterscheiden von *I*, l^1, *p*, s^2 und *A* sowie anfangs bei dem von s^1und $\check{s}$; η wurde zuerst fast immer nicht erkannt. Die spätere Lesung im Unterricht bestätigte die erste im wesentlichen.

„Zufällig" las ich zur gleichen Zeit Jean Gebsers Geschichte der Bewußtwerdung (*Ursprung und Gegenwart* = Jean Gebser, *Gesamtausgabe*, Bd. 2-4, Novalis: Schaffhausen ^{2}1999, vgl. auch ders. „Asien lächelt anders: Ein Beitrag zum Verständnis östlicher Lebensart", a.a.O., Bd. 6, S. 11-187). Dabei war es faszinierend, zu sehen, wie der eine Text den anderen beleuchtete und wie der andere den einen illustrierte. Diejenigen Gedanken

zu *T*, die auf die Geschichte der Bewußtwerdung Bezug nehmen, entspringen u. a. dieser parallelen Lektüre. Im folgenden gebe ich in der Transliteration das wieder, was wir auf den Xerokopien - natürlich unter Konsultation der vielfältigen Literatur zu *T* - erkannt haben, und ergänze in der Transkription nach *R*. Da ich nicht weiß, wie die Schreibung von vordervokalischen Buchstaben in hintervokalischen Wörtern zu interpretieren ist, habe ich in der Transkription die Vokalität innerhalb eines Wortes vereinheitlicht (z. B. *02: $k^1n^1In^2$ $b^1Ul^1my^2n^2$ = kanın bulmayın* statt: *kanin bulmäyin*). Außerdem setze ich in der Transkription *š* für s^1und s^2, wo ich es erwarte.

01 b^2 / / g^2A: $t^1U\tilde{n}^Uk^Uk$: $b^2n^2Üzm$: $t^1b^1g^1cIl^2ŋA$: $'kIl^2\underline{ntm}$:
b[il]gä: toñukuk: bän özüm: tabgač eliŋä: kalıntım:
B[il]gä Toñukuk bin ich selbst. Zu Tabgač El wurde ich gemacht.

$t^2Ür^2k^2b^1Ud^1n^1$: $t^1b^1g^1ck^1A$: $^Uk\ddot{U}r^2r^2r^2t^2I$:
türk bodun: tabgačka: körür ärti:
Das Türk Bodun war (dabei längere Zeit) zum Tabgač blickend (= war dem Tabgač untertan).

02 / / / / $b^1Ud^1n^1$: $k^1n^1In^2b^1Ul^1my^2n^2$: $t^1b^1g^1cd^1A$: $d^1r^1l\underline{t}I$:
[türk] bodun: kanın bulmayın: tabgačda: adrıltı:
Das [Türk] Bodun, seinen Kan nicht gefunden habend, in Tabgač wurde (es) geschieden (= in Tabgač verschied/starb es).

$k^1n^1l^1\underline{nt}I$: $k^1n^1In^2{}^Uk Ud^1p$: $t^1b^1g^1ck^1A$: $y^1n^1AIck^2d^2I$:
kanlantı: kanın kodup: tabgačka: yana ičikdi:
Es bekam einen Kan. Seinen Kan verlassen habend, ging es wieder zum Tabgač ein.

$t^2ŋr^2I$: $\underline{nč}At^2ms^2r^2\underline{nč}$: $k^1n^1b^2r^2t^2m$:
täŋri: anča t(e)miš ärinč: kan bärtim:
Täŋri hat wohl soviel gesagt: „Einen Kan habe ich (dir) gegeben.

03 / / / / / Ud^1p: $Ick^2d^2ŋ$: $Ick^2d^2{}^Uk\ddot{U}cn^2$: $t^2ŋr^2I$ $\ddot{U}t^2ms^2r^2\underline{nč}$:
[kanıŋın k]odup: ičikdiŋ: ičikdök üčün: täŋri: ötmiš ärinč:
[Deinen Kan v]erlassen habend, bist du eingegangen." - Für das Eingegangensein ist Täŋri wohl vorübergegangen.

$t^2Ür^2k^2b^1Ud^1n^1$: $Ül^2t^2Il^1k^1\underline{nt}I$: $y^1{}^Ukb^1Ul\underline{t}I$: $t^2Ür^2k^2$: $s^2Ir^2b^1Ud^1n^1$: $y^2r^2In^2t^2A$

türk bodun: ölti alkantı: yok boltı: türk: sir bodun: y(e)rintä

Das Türk Bodun starb, wurde vernichtet, wurde zunichte. Im Land des Türk Sir Bodun

04 / $Ud^1k^1l^1md^1I$: $Id^1At^1šd^1A$: $k^1l^1ms^2I$:$^Ukb^1r^1n^1p$: $y^2t^2Iy^2Üzb^1Ul\underline{t}I$:

[b]od kalmadı: ıda tašda: kalmıšı: kubranıp: yeti yüz boltı:

blieb kein [B]od zurück. Sein bei Strauch (und) Stein Zurückgebliebenes sammelte sich, wurde sieben Hundert.

$k^2IÜl^2g^2I$: $t^1l^1g^1r^2t^2I$:$b^2Ir^2Ül^2g^2I$: $y^1d^1g^1r^2t^2I$: $y^2t^2Iy^2Üz$: $k^2Is^2Ig^2$

äki ülgi: atlıg ärti: bir ülgi: yadag ärti: yeti yüz: kišig

Sein (des Zurückgebliebenen) Zwei-Teil war zu Pferde, sein Ein-Teil war zu Fuß. Der die siebenhundert Mann

05 Ud^1zg^1mA: Ul^1g^1I: $šd^1r^2t^2I$: $y^1g^1l^1$: t^2Id^2I: $y^1g^1ms^2Ib^2n^2r^2t^2m$:

uduzugma: ulugı: šad ärti: aygıl: tedi: ayıgması bän ärtim:

anführende Große war (ein/der) Šad. „Sprich!" sagte er. Der davon (vom Zurückgebliebenen), der sprach, war ich,

$b^2Il^2g^2A$ $t^1Uñ^Uk^Uk$: $k^1g^1n^1mU$ $^1kIs^1y^1In^2t^2d^2m$: $s^1k^1\underline{nt}m$:

bilgä toñukuk: kaganmu kısayın t(e)dim: sakıntım:

Bilgä Toñukuk: „Ein Kagan, soll ich (darauf) drängen?" sagte ich. Ich zählte mir aus:

$t^1Ur^1{}^Ukb^1U^Ukl^1I$: $s^2mzb^1U^Ukl^1I$: $Ir^1k^1d^1A$

turuk bukalı: sämiz bukalı: ırakda

„Ob magerer Stier, ob fetter Stier - (sie) in der Ferne

06 $b^2Ül^2s^2r^2$: $s^2mzb^1U^UkA$: $t^1Ur^1{}^Ukb^1{}^UkA$: $t^2y^2n^2$:$b^2Il^2mzr^2ms^2t^2y^2n^2$:

bölsär: sämiz buka: turuk buka: t(e)yin: bilmäz ärmiš t(e)yin:

unterscheidend, würde (man den) fetten Stier ‚magerer Stier' nennen (und) wüßte (es) nicht" - sagend,

nčAs²k¹ntm: ntAk²Is²r²A: t²ŋr²ı: b²Il²g²b²r²t²ᵁkÜcn²: Üzmᵁk:
anča sakıntım: anta kesrä: täŋri: bilig bärtök üčün: özüm ök:
soviel zählte ich mir aus. Da nach, dafür, daß Täŋri Wissen gab, drängte ich selbst (!)

k¹g¹n¹k¹Is¹d¹m: b²Il²g²At¹Uñᵁkᵁk: b¹Uy¹l¹Ab¹g¹At¹r¹k¹n¹:
kagan kısdım: bilgä toñukuk: boyla baga tarkan:
(auf) einen Kagan: „(Zusammen) mit Bilgä Toñukuk Boyla Baga Tarkan

07 *b²Ir²l²A: Il²t²r²s²k¹g¹n¹: b¹Ul¹yn¹: b²r²y²A / b¹g¹cg¹: Üŋr²Ak¹It¹ñg¹:*
birlä: el t(e)riš kagan: bolayın: bäriyä [t]abgačıg: öŋrä kıtañıg:
will ich El Teriš Kagan sein!" - Zur Rechten, das [T]abgač, nach vorn zu, das Kıtañ,

y¹I / y¹AUg¹zg¹ Ük²s²ᵁkÜl²r²t²I: b²l²g²s²I: cb¹s²I: b²n²ᵁkr²t²m:
yı[r]ıya oguzıg: üküš ök ölürti: b(i)lgäsi: čabıšı: bän ök ärtim:
zur Li[n]ken, das Oguz, gar viel tötete er. Sein Bilgä (und) sein Čabıš war ich (!).

cUg¹y¹k¹UzIn²: k¹r¹... [Lücke von ca. 30 Zeichen (gemessen an der vorigen Zeile)]
čugay kuzın: kar[a kumıg: olorur ärtimiz]
Den Nordhang des Čugay (und) Kar[akum besetzten wir (längere Zeit).]

08 *k²y²k²y²Iy²Ü: t¹b¹s¹g¹n¹y²y²Ü: Ul¹r¹r¹r²t²mz: b¹Ud¹n¹: b¹Ug¹zI:*
käyik yeyü: tabısgan y(e)yü: olorur ärtimiz: bodun: bogzı:
Hochwild essend, Niederwild essend lebten wir (längere Zeit). Des Bodun Kehle

t¹ᵁkr²t²I: y¹g¹mz: t²g²r²A: Ucᵁkt²g²r²t²I: b²Iz: □g²: r²t²mz:
tok ärti: yagımız: tägrä: učuk täg ärti: biz: äŋtäg: ärtimiz:
war voll. Unser Feind ringsum war wie Gefleug. Wir waren wie Jagdwild.

nčAUl¹r¹r¹r²k²l²I: *Ug¹zd¹ntn¹:* *k²Ür²g²k²l²t²I:*
anča olorur ärkäli: *oguzduntan:* *küräg kälti:*
Um (für immer) soviel zu leben, kam vom Oguzischen ein Abtrünniger.

09 *k²Ür²g²s¹b¹Intg¹:* *t¹Uk¹zUg¹z:* *b¹Ud¹n¹:* *ÜzA:* *k¹g¹n¹:Ul¹r¹t¹It²Ir²:*
küräg sabı antag: *tokuz oguz:* *bodun:* *üzä:* *kagan: olortı ter:*
Des Abtrünnigen Wort (ist) so: „Über das Tokuz Oguz Bodun hat sich ein Kagan gesetzt", sagt es.

t¹b¹g¹cg¹r¹U: *ᵁkUn¹Is²ŋÜn²g²:* *Id¹ms²:* *k¹It¹ñg¹r¹U:* *t¹Uŋr¹As²mg²:*
tabgačgaru: *kunı sänünig:* *ıdmıš:* *kıtañgaru:* *toŋra sämig:*
Zum Tabgač hin soll er den Kunı Sänün geschickt haben. Zum Kıtañ hin soll er den Toŋra Sämi

Id¹ms²: *s¹b¹nčAId¹ms²:* *zk¹ñA:* *t²Ür²k²:*
ıdmıš: *sab anča ıdmıš:* *azkıña:* *türk:*
geschickt haben. Wort soll er soviel geschickt haben: „Das ganz geringzahlige Türk

10 *y¹Ur¹Iy¹Ur¹r²ms²:* *k¹g¹n¹I:* *l¹pr²ms²:* *y¹g¹UcIs²I:* *b²Il²g²Ar²ms²:*
yorıyur ärmiš: *kaganı:* *alp ärmiš:* *aygučısı:* *bilgä ärmiš:*
soll (immerzu) in Bewegung (= aufständisch) sein. Sein Kagan soll tapfer sein. Sein Sprecher soll bilgä sein.

Ul¹k²Ik²Is²I: *b¹r¹r²s²r²:* *s²In²It¹b¹g¹cg¹:* *Ül²Ür²t²cI:* *t²Ir²mn²:*
ol äki kiši: *bar ärsär:* *sini tabgačıg:* *ölürtäči:* *termän:*
Wenn (es) jene zwei Mann gibt, wird (dies) dich, das Tabgač, töten - sage ich;

ÜŋrA¹kIt¹ñg¹: *Ül²r²t²cI:* *t²Ir²mn²:* *b²In²IUg¹zg¹:*
öŋrä kıtañıg: *ölürtäči:* *termän:* *bini oguzıg:*
nach vorn zu, das Kıtañ, wird (es) töten - sage ich; mich, das Oguz, wird es

11 *Ül²r²t²cIk²: t²Ir²mn²: t¹b¹g¹c: b²r²d²n²y²n²t²g²: ¹kIt¹ñ: Üŋd²n²y²n²t²g²:*
ölürtäči-(ö)k: termän: tabgač: bäridinyän täg: kıtañ: öŋdünyän täg:
gar töten - sage ich. Tabgač, greif rechterhand an! Kıtañ, greif vorderseits an!

b²n²y²Ir¹d¹nty¹n¹: t²g²y²In²: t²Ür²k²: s²Ir²b¹Ud¹n¹: y²r²In²t²A:
bän yırıdıntayan: tägäyin: türk: sir bodun: y(e)rintä:
Linkerhand aber will ich angreifen. Im Land des Türk Sir Bodun

Id²Iy¹Ur¹mzUn¹: Us¹r¹Id²I: y¹Uk¹kIs¹l¹m:
idi yor(ı)mazun: usar idi: yok kısalım:
soll niemand aufständisch sein! Wenn es geht gar, wollen wir (es) zermalmen -

12 *t²Ir²mn²: Ul¹s²b¹g¹: s²d²p: t²Ün²Ud¹s²Ik¹m: k²l²md²I: k²Ün²t²z:*
termän: ol sabıg: äšidip: tün udusıkım: kälmädi: küntüz:
sage ich!" - Jenes Wort gehört habend, kam nachts mein Schlafen nicht, kam tags

Ul¹r¹s¹k¹mk²l²md²I: ntAÜt²r²Ü: k¹g¹n¹mAÜt²n²t²m: nčAÜt²n²t²m:
olorsıkım kälmädi: anta ötrü: kaganıma ötüntüm: anča ötüntüm:
mein Sitzen nicht. Danach verging ich mich zu meinem Kagan. Soviel verging ich mich:

t¹b¹g¹c: Ug¹z: ¹kIt¹ñ: b¹Ucg²Ü: k¹b¹s¹r¹
tabgač: oguz: kıtañ: bo (ü)čägü: kabısar
„Tabgač, Oguz, Kıtañ, wenn sich diese drei versammeln,

13 *k¹l¹t¹cIb²z: ÜzcAt¹s¹n¹: t¹Ut¹ms²t²g²b²Iz: y¹Uy¹k¹A: r²k²l²I:*
kaltačı biz: özčä tašın: tutmıš täg biz: yuyka: ärkli:
werden wir zurückbleiben, sind wir wie ein sein eigenes Äußeres festgehalten Habender. Das dünn Seiende,

t²Upl¹g¹l¹IUczr²ms²: y²nčg²Ar²k²l²g²: Üzg²l²I: Ucz: y¹Uy¹k¹A:
topolgalı učuz ärmiš: y(i)nčgä ärklig: üzgäli: učuz: yuyka:

(es) zu durchbohren soll leicht sein, das fein Seiende zu zerreißen leicht. Wenn das Dünne

k¹l¹n¹b¹Ul¹s²r¹: t¹Upl¹g¹Ul¹ᵁk: l¹pr²ms²: y²nčg²A:
kalın bolsar: topolguluk: alp ärmiš: y(i)nčgä:
dick wird, (es) zu durchbohren soll schwer sein, wenn das Feine

14 *y²Ug¹n¹b¹Ul¹s¹r¹: Üzg²l²ᵘkl¹pr²ms²: Üŋr²A: ¹kIt¹ñd¹A: b²r²y²A:*
yogun bolsar: üzgülük alp ärmiš: öŋrä: kıtañda: bäriyä:
grob wird, (es) zu zerreißen soll schwer sein. Nach vorn zu (ist) aber das Kitañ. Zur Rechten (ist)

t¹b¹g¹cd¹A: k¹Ur¹y¹A: k¹Ur¹d¹ntA: y¹Ir¹y¹A: Ug¹zd¹A:
tabgačda: kur(ı)ya: kur(ı)dınta: yırıya: oguzda:
aber das Tabgač. Nach hinten zu (ist) aber das Rückwärtige. Zur Linken (ist) aber das Oguz.

k²IÜcb²Iŋ: s²Ümz: k²l²t²cImz: b¹r¹mUn²A: nčAÜt²n²t²m
äki üč bıŋ: sümüz: kältäčimiz: bar mu nä: anča ötüntüm
Zwei drei Tausend ist unser Heer. Wir werden kommen. Gibt es (das), was?" - soviel verging ich mich.

15 *k¹g¹ ///// //// b²Il²g²At¹Uñᵁkᵁk: Üt²n²t²ᵘkÜt²nčmn²: s²d²Üb²r²t²I:*
kag[anım: bän özüm:] bilgä toñukuk: ötüntök ötünčümin: äšidü bärti:
[Mein] Kag[an] gewährte, [mein eigenes,] des Bilgä Toñukuk, begangenes Vergehen zu hören:

k²Üŋl²ŋcA: Ud¹zt²d²I: k²Ük²Üŋg²: y¹Ug¹r¹U: Üt²k²n²y²Is¹g¹r¹U:
köŋlüŋčä: uduz t(e)di: kök öŋüg: yoguru: ötükän yışgaru:
„Führe nach deinem Gutdünken!" sagte er. Den Kök Öŋ überquerend führte ich zum Ötükän Yış hin

Ud¹zt²m: In²g²k²ᵘkl²k²n²: t¹Ug¹l¹d¹A: Ug¹zk²l²t²I
uduztum: ingäk kölökin: toglada: oguz kälti
mit Kuh (und) Lasttier (oder: Wagen). Bei Togla kam das Oguz.

16 *///// ///// /r²ms²: b²Iz: k²Ib¹Iŋ: r²t²mz: s²Üŋs²d²mz:*
[süsi: üč bıŋ:] ärmiš: biz: äki bıŋ: ärtimiz: süŋüšdümüz:
[Sein Heer] soll [drei (?) Tausend] gewesen sein. Wir waren zwei Tausend. Wir kämpften.

t²ŋr²Iy¹r¹l¹k¹d¹I: y¹ñd¹mz: Üg²zk²A: t¹Us²d¹I: y¹ñd¹Uky¹UltA:
täŋri yarlıkadı: yañdımız: ögüzkä: tušdı: yañdok yolta:
Der Himmel entschied. Wir zerstreuten (es). Zum Fluß fiel es. Auch beim Fluchtweg

y²mA: Ül²t²I²k²k: ntAÜt²r²Ü: Ug¹z²kpn²: k²l²t²I
ymä: ölti-ök-ök: anta ötrü: oguz kopın: kälti
starb es ganz (und) gar. Danach kam das Oguz mit allem.

Kommentar

01 „Zu Tabgač El wurde ich gemacht": Wenn ich das „gemacht" für „geboren" nehme (vgl. dazu A. N. Kononov, *Grammatika jazyka tjurkskich runičeskich pamjatnikov,* Moskva 1980:175, Anm.), so mutet die Funktion des Dativs in diesem Satz dem heute dominierenden Bewußtsein zunächst etwas seltsam an. „Und was soll das heißen?" fragte der Jubilar mich einst. Ja, was soll das heißen? Heutiges Bewußtsein formuliert üblicherweise mit dem Lokativ: „In oder beim Tabgač El wurde ich geboren". Dabei kennt auch das Deutsche einer anderen Zeit ebendiese Formulierung: *Wolfgang Göthe, geboren zu Frankfurt am Main...* (J. und W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch,* Leipzig 1856-1971 *[= DW],* Bd. 32:210). Das *DW* führt in diesem Zusammenhang ebenda zu *zu* aus: „...auch bezeichnet es niemals ein räumlich gefasztes sein, wo es für *in* gebraucht wird, sondern bezeichnet meist ein dauerndes verhältnis zu dem orte..."

Nach der Aussage „In oder beim Tabgač El wurde ich gemacht" sieht das dahinterstehende Bewußtsein als wesentlichen Umstand den Ort im Raum, an dem ein solches Geschehen stattfand. Nach der Aussage „Zu Tabgač El wurde ich gemacht" sieht das dahinterstehende Bewußtsein den Umstand des In-ein-„dauerndes verhältnis"-gesetzt-Seins als den in

einem solchen Zusammenhang nennenswerten. Die beiden ‚Bewußtseine' oder vielleicht besser die beiden Bewußtseinsstrukturen funktionieren offenbar unterschiedlich, und ich postuliere eine Bewußtseinsstruktur, die heute dominierende, die ich nach Jean Gebser die „rationale" nennen will, neben einer von dieser verschiedenen, die ich ebenfalls nach Jean Gebser die „mythische" nenne. Im folgenden will ich anhand einiger Beispiele, die mir aufgefallen sind, nur kurz und unsystematisch anzudeuten versuchen, wie die beiden unterschiedlichen Bewußtseinsstrukturen oder -intensitäten in ihrer jeweiligen Sprache im unterschiedlichen Gebrauch des *zu* sowie einiger anderer Präpositionen vielleicht zum Ausdruck kommen:

a) Zuerst fiel mir im Zusammenhang mit diesem Satz eine Veränderung im Gebrauch der Präpositionen bei deutschen Adelstiteln ein, an der vielleicht auch die Verschiedenartigkeit der rationalen und der mythischen Bewußtseinsstruktur erkennbar wird: Während man früher findet *zu... (gehörig)* (das heißt - wie gesagt - in ein Verhältnis oder in eine Beziehung gesetzt), heißt es später *von... (her)* (das heißt geräumlicht), und zwischenhinein heißt es vermittelnd *von und zu...*
Das scheint wieder zu bedeuten: Das angenommene mythische Bewußtsein veranschaulicht sich die Dinge, indem es sie in Beziehungszusammenhänge stellt. Das rationale Bewußtsein macht sich scheinbar die Dinge verständlich, indem es sie in räumliche Zusammenhänge stellt.

b) Zum Unterschied in der Bedeutung des *zu* und des *von* in Adelstiteln fand ich beim Weitersuchen in *DW* ebenda die Ausführung, daß der *Herzog zu Sachsen* der Träger des Titels - man könnte auch sagen der In-haber des Titels ist, wohingegen das *Herzog von Sachsen* den Regenten - man könnte auch sagen den Aus-über der Funktion - meint. Das heißt, das *zu* nimmt auf das Innen bezug, es verinnerlicht, wohingegen das *von* auf das Außen zielt, es veräußerlicht, es distanziert. (Man merke, daß ich mich am Anfang des Absatzes *b)* einer Formulierung der mythischen Struktur bedient habe, rational hätte man räumlichend formulieren können: „Über den Unterschied...").

c) Interessant fand ich beim Weiterlesen ferner, daß im Deutschen den

Wörtern *zu* und *von* gelegentlich die Bedeutungen „links" und „rechts" zugeordnet werden: *links oder zue der hand zieht das zuederhandross, das zuederhändig oder der zuederhänder, rechts oder von der hand das vonderhandross, das vonderhändig oder vonderhänder* (*DW* Bd. 32:178; ein entsprechender Wortgebrauch findet sich auch in der deutschen See- und Bergmannssprache). Beachtet man die Polaritäten, die dem Links und dem Rechts zugeordnet werden können, so fällt folgendes auf:

Zunächst: Auch als „links" ist *zu* auf das Innen gerichtet, denn die linke Hand ist es, die z. B. den Schild hält, der das Innen schützt. Darüber hinaus ist *zu* als „links" ein Wort der Emotionalität, denn links ist die Seite des Herzens, dem eben die Emotionalität zugeordnet ist. Und auch außerhalb dieses Zusammenhangs ist es dies, denn *Liebe zu..., Neigung zu...* und - in der älteren Sprache - auch *Haß zu etwas empfinden* (*DW* Bd. 32:181) heißt es.

von ist demgegenüber nicht nur eine Präposition der Räumlichung, eine die Distanz herstellt, sondern als „rechts" ist es auch ein Wort der Versachlichung, denn rechts ist die Seite der Macher-Hand. Diese ist es, die z. B. das Schwert führt und aus-teilt, wodurch sich das *von* auch als „rechts" als auf das Außen bezogen erweist.

d) Die große Stärke der im *zu* enthaltenen Emotionalität zeigte mir der Satz: *Hier bin ich zu Hause.* Dieser Satz kommt ganz aus dem Herzen, und er wendet sich auch an das Herz.

Der der räumlichenden rationalen Struktur gemäße analoge Satz *Ich bin hier am oder beim Haus* enthält nichts mehr an Emotionalität, er ist die nackte Information. Dieser Satz kommt ganz aus dem Kopf, und er wendet sich auch nur an den Kopf.

Die Emotionalität, die dem „zu Hause" eignet, mag einer Zeit entstammen, in der das Wort „Haus" nicht allein das Gebäude meinte, sondern vielleicht mehr noch die Familie *(das Haus Habsburg).* Auffällig ist immerhin, daß auch im türkischen Beispiel der Dativ an die menschengruppenmäßige Bestimmung *(el)* gebunden ist *(tabgač eliŋä).*

e) Beim letzten Beispiel dafür, wie durch den unterschiedlichen Gebrauch der Präpositionen vielleicht unterschiedliche Bewußtseinsinten-

sitäten zum Ausdruck kommen, findet ein Wechsel gerade jetzt statt: Während es für das Sprachempfinden z. B. meiner (ostdeutschen) Herkunft normal ist, zu sagen *zu Weihnachten, zu Ostern* usw., scheint sich heute ein *an Weihnachten, an Ostern* durchzusetzen. Sicher nicht zufällig ist es, daß gerade emotionsträchtige Feste wie Weihnachten es sind, in deren Zusammenhang sich die mythische Rede bis weit in die rationale Struktur hinein erhalten hat: *An Weihnachten = am 24. Dezember:* Ebenso wie dem rationalen Bewußtsein der Geburtsort nur mehr ein Punkt im Raum ist, ist ihm Weihnachten (ähnliches gilt für den Geburtstag) nur mehr ein Punkt in der Zeit: Weihnachten ist ihm ein Datum.

02 *k^{l}n^{l}In^{2}b^{l}Ul^{l}my^{2}n^{2}: - kanın bulmayın:*
Diese Stelle ist auch als *kanın bolmayın:* gelesen worden und übersetzt worden als: „mit seinem Kan nicht gewesen seiend". Uns ist weder inhaltlich noch formal ein Argument eingefallen, um einer der Lesungen den Vorzug zu geben. Oder sollte im Falle des Instrumentals *-y^{l}n^{l}* geschrieben worden sein?

02 „Das Türk Bodun... wurde in Tabgač geschieden (= in Tabgač verschied es)":
Zuerst dachte ich: Wenn man den Lokativ in diesem Satz als Lokativ übersetzt und das Passiv als Passiv, so entspräche der Sinn der Worte sehr genau der üblichen Praxis von Herrschern, denen sich ein Volk unterwirft, nämlich gemäß der Maxime: divide et impera: „Das Türk Bodun... wurde in Tabgač getrennt/verteilt/aufgeteilt...".
Dann fand ich, daß *adrıl-* in den Jenissei-Inschriften regelmäßig die Bedeutung „sterben" hat. Die deutsche Entsprechung zu *adrıl-* ist daher vielleicht eher in *scheiden* als in *trennen* zu erblicken insofern, als jenes in *verscheiden* oder *hinscheiden* ebenfalls den Bezug zum Sterben bewahrt hat. Daher heißt es wohl sinngemäß: „In Tabgač starb das Türk Bodun (eben als Bodun)".

02 „Es bekam einen Kan":
Wörtlich wohl: „Es wurde be-*kan*-t" und nicht: „Es be-*kan*-te sich". Das Passiv ergibt sich aus dem, was Täŋri im folgenden als Aussage zugeschrieben wird: „Einen Kan habe ich (dir) gegeben". In der Rede

Toñukuks erscheint das mythische Bewußtsein hier wesensmäßig als ein erleidendes - daher verantwortet es auch nicht selbst. Erst dem rationalen Bewußtsein wird das Passiv gegebenenfalls zum Reflexiv, so wie es eben schon an dem passiven *adrıl-* „geschieden werden" (= „sterben") der mythischen Struktur deutlich wurde, wenn man es mit der aktiven Handlung z. B. des deutschen *verscheiden* der rationalen Struktur vergleicht.

02 „... ging es wieder zum Tabgač ein":
Die entsprechende Bildung zu *ičik-* (von *ič* „das Innere") im Deutschen wäre wohl *innern* (*DW* 10:2134), was dort durch *erinnern* verdrängt wurde. Da dieses „Inner" offenbar nicht auf außerhalb des Subjektes Befindliches bezogen wurde, ist es im Deutschen nicht zu der Bedeutungsausformung gekommen, die das Wort im Türkischen hat. Das *eingehen* kommt dem türkischen Text insofern entgegen, als es die Konnotation des Sterbens enthält (insbesondere wenn in bezug auf das Vegetativ-Vitale gesprochen wird: eine Pflanze kann eingehen oder eine Zucht [= ein Kollektiv]), wie sie auch dem hier beschriebenen Vorgang - wenn wir es richtig interpretiert haben - zukommt.

03 *ötmiš:*
Ebenso wie *C72:*133a (auch Sprengling, *1939:*365, 369f., räumt diese Möglichkeit ein, allerdings mit anderer Interpretation) konnten wir an dieser Stelle auf der Abbildung ein l^2 nach dem *Ü* schlichtweg nicht entdecken. Mehr noch, es scheint dort noch nicht einmal den Platz für ein solches zu geben. Einzig auffällig ist, daß der sonst senkrechte Strich des *Ü* nach unten zu hier abweichend vom Üblichen etwas nach rechts zu verlaufen scheint. Es ist für mich überraschend, zu sehen, wie hartnäckig das, was anscheinend durch Eigenmächtigkeit in den Text eingefügt wurde, sich durch die verschiedenen Interpretationen hält.

03 „Für das Eingegangensein...":
Die Sprache Toñukuks scheint keine Kausalität zu kennen, sie kennt kein „warum" und kein „weil" im Sinne der Sprache des rationalen Bewußtseins. Dorthin, wo das rationale Bewußtsein einen Grund setzt, setzt sie eine Absicht oder ein Ziel, anstelle der Kausalität stellt sie Finalität. Diese Finalität erscheint häufig, wie auch im gegebenen Falle,

in Gestalt des mythischen Konzepts der Ausgleich schaffenden Vergeltung. Der Satz meiner Kindersprache *Das hast'e dafür (daß de mir das getan hast),* ausgerufen von einem Kind, das vielleicht eben von einem anderen ein Unrecht erlitten und sich nun dafür spontan mit einem Schlag gerächt hat, zeigt zudem wiederum seine höhere Emotionalität, wenn man ihn mit dem analogen Satz der rationalen Struktur *Das hast du davon (daß du z.B. nicht auf mich gehört hast)* vergleicht, der eher belehrend und jedenfalls distanzierter wirkt. Ein weiteres Beispiel dazu findet sich in *06:* "dafür, daß der Himmel Wissen gab", an welcher Stelle rationales Bewußtsein wohl "weil der Himmel Wissen gab" formuliert hätte.

Eine finale Funktion ist übrigens auch dem *zu* eigen, was deutlich wird, wenn man die Frage nach der adverbialen Geburtsbestimmung von Toñukuk stellt, die nicht etwa lautet: „wo wurde Toñukuk geboren", sondern: „wozu".

04 „Sein bei Strauch (und) Stein Zurückgebliebenes":

Bei der Wendung *ıda tašda* geht es meines Erachtens nicht um eine rationale Angabe von geographischen Gegebenheiten, wie sie eben einem rationalen Bewußtsein gemäß wäre („die geographisch gesehen in der Vegetationszone der zentralasiatischen Halbwüsten Zurückgebliebenen"), sondern ich glaube, daß vielmehr ein Bild gemalt wird, so, wie es der veranschaulichenden Art des mythischen Bewußtseins entspricht. Die Bildlichkeit bezieht sich dabei - so vermute ich - genau wie im Falle von *08* auf das, was in den zwei Sätzen zuvor gesagt wurde („Das Türk Bodun... wurde vernichtet... Im Land des Türk Sir Bodun blieb kein [B]od zurück"), nämlich auf die Vollständigkeit der Zerstörung und Vernichtung des Türk Sir Bodun. Im Deutschen könnte man veranschaulichend vielleicht sagen: „Die von ihnen, die auf den Trümmern zurückgeblieben waren..." oder: „Die von ihnen, die dort zurückgeblieben waren, wo kein Stein mehr auf dem anderen war..." Im nomadischen Kontext, in dem sich das Gefühl von „zu Hause" vielleicht stärker auch auf die natürliche Umwelt bezieht, als auf hauptsächlich Architektonisches könnte man daher vielleicht sagen: „Die von ihnen, die in der Einöde oder in der Unwirtlichkeit zurückgeblieben waren..."

05 „ ‚Sprich!' sagte er. Der davon, der sprach, war ich, Bilgä Toñukuk": *y'g'l'* als *yıgıl* zu lesen und als „Versammle!" zu übersetzen, wie es mitunter getan wurde, ist formal wie inhaltlich nicht überzeugend. Formal müßte bei *yıgıl* das *I* in der ersten Silbe gekennzeichnet sein, wenngleich es in der Tat auch vereinzelt Abweichungen von dieser Regel zu geben scheint. Und inhaltlich hat die Aufforderung „Versammle!" an dieser Stelle keinen Sinn, denn die Zurückgebliebenen waren schon versammelt, das hatten sie in *04 (kubranıp)* schon geleistet. Was jetzt nötig war, war, daß unter den Versammelten eben *gesprochen* würde, nämlich darüber, wie es weitergehen soll. Auch der Einwand in *R*, daß nämlich *aygučı* „Befehlshaber" oder, so könnte man hinzufügen, „Sprecher" (im Sinne eines Amtes oder Ranges) heißt und nicht *ayıgması*, ist nichtig, weil Toñukuk an dieser Stelle noch gar nicht Befehlshaber oder Sprecher im Sinne eines Amtes oder Ranges war, sondern nichts weiter als derjenige von ihnen, der der Aufforderung des Šad nachkam und der aktuell eben gerade sprach, und das ist wohl *ayıgması*. Zum Problem des Numerus bei „Sprich!" vgl. den Kommentar zu *10*.

05 „ ‚Ein Kagan, soll ich (darauf) drängen?' sagte ich":
Wie ist die Situation? Das Türk Bodun ist nach seiner Wankelmütigkeit in bezug auf seinen Kagan offenbar derart zusammengehauen worden, daß seine Angehörigen den vermutlich zutreffenden Eindruck haben, es sei völlig vernichtet. Das Häuflein der siebenhundert Aufrechten - so muß man sie wohl nennen, denn von den anderen steht zu vermuten, daß sie schon zu Kreuze gekrochen sind -, die wo auch immer zurückgeblieben, hat nun, nachdem es sich gesammelt hat, zunächst nur eine einzige Entscheidung zu treffen: Sollen wir uns irgendeinem der Nachbarn unterwerfen (und damit wenigstens unser Leben sichern und wahrscheinlich auch unser Auskommen, dafür aber eben mit der Schmach der Unterwerfung leben), oder sollen wir einen Kagan küren (und damit umgehend weitere Anfeindungen und möglicherweise den Tod riskieren, dafür aber eben die Ehre der Nichtunterwerfung wahren)? Und das ist die Frage, die Toñukuk hier ausdrücklich stellt. Wer den Job am Ende macht, ist demgegenüber völlig zweitrangig. Außerdem: „Der die siebenhundert Mann anführende Große war (der/ein) Šad" - ein

Zweifel daran, wer der Anführer der Gruppe ist, besteht nach dem Text offenbar nicht.

05 *sakıntım* - „Ich zählte mir aus":
Anders als das rationale Bewußtsein, das sich gemäß seiner räumlichenden Art die Dinge vor-stellt, das sich etwas über-legt oder das einer Sache nach-denkt (im Deutschen beginnen diese Wörter in der gegebenen Bedeutung erst seit dem 15. Jahrhundert aufzutreten, vgl. *DW* Bd. 13:36, Bd. 23:385, Bd. 26:1685f.) kennt die Sprache Toñukuks und, so nehme ich an, die Sprache der mythischen Struktur insgesamt all diese Tätigkeiten offenbar nicht. Sie zählt sich - neben anderem - offenbar im Türkischen wie im Deutschen etwas aus. Vor diesem Hintergrund wird auch klar, warum in *06 anča* „soviel" vor *sakıntım* steht. Und nur „soviel", wie man sich auszählen oder ausrechnen kann, nur „soviel" kann man auch sagen *(02: täŋri anča tämiš ärinč* „der Himmel hat wohl soviel gesagt"*)*, sich vergehen *(14: anča ötüntüm* „soviel verging ich mich"*)* usw.

05/06 „ ‚Ob magerer Stier, ob fetter Stier - (sie) in der Ferne unterscheidend, würde (man den) fetten Stier ‚magerer Stier' nennen und wüßte (es) nicht' - sagend soviel zählte ich mir aus":
Wenn man mit unzureichender Kenntnis eine Entscheidung über eine Sache trifft, dann liegt die Möglichkeit des Irrtums nahe - ich denke, das ist der Sinn des Gedankens: Er gemahnt zur Zurückhaltung bei der Anwendung der eigenen Urteils- oder Entscheidungsfähigkeit über Dinge, von denen man eine unzureichende Kenntnis hat (ich hoffe, dieser Satz fällt nicht zu schwer auf mich zurück). Nun hat Toñukuk allerdings ein Problem: Er kennt die Zukunft nicht, sie ist für ihn „in der Ferne", und daran kann er aller Erfahrung nach auch wenig ändern. Wenn es aber aufgrund besagten Abwägens zu gar keiner Entscheidung käme, dann würden ihm sehr bald die Feinde jegliche Entscheidung abnehmen, und das wäre die denkbar ungünstigste aller Varianten. Toñukuk muß sich über die Ungewißheit und bleibenden Zweifel hinwegsetzen. Bis zum „Wissen des Himmels" ist es dann vielleicht nicht mehr weit, denn dieses liegt - wie es wohl häufig ist - vielleicht schon in Toñukuk selbst drin, und er muß es bloß noch finden.

Warum steht dann aber dieser Satz überhaupt im Text? Er scheint den von Zweifeln begleiteten, peinlichen Prozeß der Entscheidungsreifung in Toñukuk zum Ausdruck zu bringen: so war es eben.
Aus der Rückschau schließlich kann man noch dies erkennen: Die Entscheidungsalternativen waren klar, sie alle sehen für die Betroffenen nicht besonders rosig aus. Aber wer weiß, vielleicht erweist sich ja der „magere Stier" beim Näherkommen als „fetter Stier". Insofern hat dieser Gedanke auch etwas Tröstliches, das allerdings nur für den, der eine Entscheidung bereits getroffen hat (- na, nun bin ich wieder etwas beruhigt).

06 „Danach, dafür, daß Täŋri Wissen gab, drängte ich selbst (!) (auf) einen Kagan":
Welches Wissen ist es, das Täŋri gegeben hat? Ich denke, es ist dasselbe Wissen, das Toñukuk in *02/03*, wenngleich unter Vorbehalt *(ärinč)*, formuliert hat. Der Bezug beider Passagen aufeinander wird noch dadurch gestärkt, daß es die jeweils einzigen auf dieser Seite des Steines sind, in denen von *täŋri* die Rede ist: Wie war die Situation damals? Das Türk Bodun ist dem Tabgač El untertan und wird dort geschieden. Dann bekommt es einen Kan, verläßt diesen Kan aber wieder, um erneut zum Tabgač einzugehen. Über dieses Eingehen oder Sichunterwerfen könnte man aber auch sagen: Das Türk Bodun gibt sich selber auf, und zwar als Bodun. An jemandem aber, der sich selber aufgibt, kann der Himmel vielleicht *(ärinč)* nichts als vorübergehen. Ich könnte mir vorstellen, daß es das ist, was Toñukuk durch sein Abwägen klar geworden ist und was ihm den Mut zu seiner Entscheidung gegeben hat. Und dieser Mut zur selbstbewußten, noch nicht selbstverantwortenden (der Himmel war's, der das Wissen gab) Entscheidung zur Selbstbestimmtheit zahlt sich - in diesem Falle - in der Folge aus: Die wie zu erwarten alsbald aus Osten, Süden und Norden andrängenden Feinde können abgewehrt werden, ein Zuhause am genannten Ort kann errungen und Wohlstand erlangt werden.

06/07 „(Zusammen) mit Bilgä Toñukuk Boyla Baga Tarkan will ich El Teriš Kagan sein!":
Daß die wörtliche Rede oder der wörtliche Gedanke ohne beendendes *tep tedi* oder dergleichen bleiben, ist nicht ungewöhnlich in *T*. Sowohl

die angenommene Rede Täŋris in *02* als auch das Wort des Kagan des Toguz Oguz in *09-12* bleiben ohne solchen Abschluß. Daß die wörtliche Rede jedoch weder Einleitung noch Abschluß hat und dabei auch noch das Subjekt wechselt, ist - soweit ich sehe und wenn man *[türk] bodun: kanın bolmayın:* in *02* nicht mit V. Thomsen (1924:162 und später Sprengling 1939:368) als „Ich will nicht Chan (qan) des Türkenvolkes sein (?)" übersetzen will - einmalig in *T.* Liegt der Grund für diese Auslassung möglicherweise darin, daß Toñukuk den unmittelbaren Zusammenhang, den er zwischen dem sieht, was er gesagt hat, und dem, was der Šad danach sagt, nicht durch ein „Danach sagte der Šad: ..." zerstören wollte? Wollte er so darauf aufmerksam machen, daß die Worte des Šad, die immerhin die Wiedergeburt des Türk Bodun manifestieren, eine unmittelbare *Folge* seiner, Bilgä Toñukuks eigenen Worte waren? - Wenn dem so wäre, dann wäre diese Formulierung gleichsam einer der ersten Schritte bei der Entdeckung der Kausalität in der zentralasiatischen Steppe.

08 „Hochwild essend, Niederwild essend...":
käyik als „Wild" zu übersetzen wie in *R* in Anlehnung an G. Clauson und M. Erdal scheint mir hier nicht stimmig zu sein: Dem Zusammenhang nach müßte die Bedeutung für *käyik* zumindest eingeschränkt werden zu „Jagdwild außer Hasen". Darüber hinaus vermute ich, daß *tabısgan* im gegebenen Fall nicht als auf eine Spezies beschränkt gemeint ist, sondern hier einen ergänzenden Pol zum *käyik* darstellt und daß gerade durch das Zusammenstellen beider Pole die Ganzheit zum Ausdruck gebracht werden soll: „Wir jagten alles mögliche... Wir jagten, was uns gefiel..." - Auch bei dieser Wendung scheint es mir - wie im Falle *ıda tašda* in *04* - so zu sein, daß nicht so sehr eine rationale Information übermittelt werden soll („...*lepus capensis* = Feldhase essend.:."), wie es dem rationalen Bewußtsein gemäß ist, sondern daß ein Bild gemalt wird, wie es dem mythischen Bewußtsein entspricht, nämlich das Bild eines Wohllebens, wie aus dem Zusammenhang deutlich hervorgeht (dazu, was *tabısgan* außer „Hase" noch alles bedeuten kann, vgl. Sprengling 1939:377f.).

08 *äntäg:*
a) Die Funktion des 58. Zeichens (die Worttrennungszeichen nicht

mitgezählt = das dreißigste Zeichen von hinten) ist unbekannt bzw. umstritten. Ich diskutiere das Problem zunächst rein formal unter Verwendung der Zeichentabelle für die Orchon-Runen bei A. N. Kononov *(Grammatika jazyka tjurkskich runičeskich pamjatnikov,* 1980:58f.), ansonsten aber voraussetzungslos: Nachdem, was wir erkennen konnten, gleicht dieses Zeichen der äußeren Form nach eher einem mehr oder weniger rechtwinkligen, fast gleichseitigen Viereck, das auf einer der Seiten liegt oder steht (□), und nicht so sehr einem Rhombus, wie es *A71* gesehen hat. Einen Punkt in der Mitte, wie ebenfalls *A71* angibt, haben wir nicht erkennen können.

Der allgemeinen Charakteristik nach ist dieses Zeichen damit flächig, das heißt zweidimensional. Das ist insofern eine Besonderheit, als von 38 verschiedenen Zeichen, die in *T* vorkommen (das unbekannte Zeichen hier und das in *26* nicht mitgezählt), 31 eindimensionale Grapheme sind, also aus Linien bestehen, die keine Fläche umschließen. Weitere zweidimensionale oder annähernd zweidimensionale Grapheme sind nur die für b^2, t^1, y^1, y^2, ^{i}k, ^{U}k, $\underline{nt}$ (*m* habe ich ausgelassen, weil es in *T* meist als eindimensionales Zeichen ausgeführt ist).

Weiterhin ist auffällig, daß unter den zweidimensionalen Zeichen der Anteil der zweifach determinierenden Grapheme besonders groß ist: Von 7 zweifach determinierenden Zeichen ($^{i}\check{c}$, ^{i}k, ^{U}k, $^{\ddot{U}}k$, $\underline{lt}$, $\underline{n\check{c}}$ und $\underline{nt}$) sind 4 eindimensional (ca. 57%) und 3 zweidimensional (ca. 43%), wohingegen von den 31 einfach determinierenden Zeichen 27 eindimensional sind (ca. 87%) und nur 4 zweidimensional (ca. 13%). Das heißt, der Anteil der zweifach determinierenden Zeichen ist bei den zweidimensionalen Graphemen im Vergleich zu den eindimensionalen mehr als dreimal so groß.

(Dieser Befund könnte noch deutlicher ausfallen, wenn man die rein formale Betrachtungsweise aufgäbe und Zeichen wie y^1 und ^{U}k, die für sich genommen *(a)y* und *(o)k* gelesen werden können und die dabei „Mond" und „Pfeil" bedeuten, aus der Berechnung herausnähme, da ihre Grapheme offenbar dem Bild des Halbmondes bzw. dem eines Pfeils nachgeformt wurden, weshalb sie rein formal eigentlich nicht angemessen zu betrachten sind - dies soll hier aber nicht geschehen.)

Dieser Befund ist für mich nicht überraschend, ich empfinde es vielmehr als eine gewisse Stimmigkeit, daß es tendenziell mehr zweidimensionale Grapheme sind, die zweifach determinieren, und

eindimensionale, die einfach determinieren (der mögliche Einwand, daß auch jedes beliebige andere Konsonantenzeichen als zweifach determinierend aufgefaßt werden könnte, da man ihm regelmäßig ein *(a)* bzw. *(ä)* voranstellen kann, erscheint mir nichtig, weil es sich dabei um die Systemgrundlage handelt und nicht um eine Determinierung, das heißt eine nähere Bestimmung über das Grundlegende hinaus).
Nach dem Gesagten gehe ich zunächst davon aus, daß es sich bei dem in Rede stehenden Zeichen um ein zweifach determinierendes handelt.

b) Betrachte ich die zweifach determinierenden Grapheme weiter rein formal, so sehe ich, daß sie sich zu zwei Gruppen formieren lassen: Zum einen sind es Zeichen, die in Zusammenhang mit dem Konsonanten *k* den Vokal näher bestimmen, wobei auffällt, daß eine der vier möglichen Kombinationen fehlt. Zum anderen sind es Zeichen für Kombinationen aus meist zwei Konsonanten, die im zweiten Teil regelmäßig ein *t* enthalten (im Falle von *nč* zusätzlich erweitert um *š*). Eine Ausnahme bildet lediglich *ič* das gewissermaßen zwischen den beiden Gruppen steht, indem es einerseits wie die Zeichen der ersten Gruppe den Vokal näher bestimmt und andererseits ein *-t-* enthält wie die Zeichen der zweiten Gruppe. Wenn ich diese Beobachtungen auf das zu untersuchende Zeichen übertrage, so nehme ich nunmehr an, daß es sich dabei entweder um das in der ersten Gruppe fehlende Zeichen *(ik)* handelt oder um eine konsonantische Ligatur, die im zweiten Teil ein *-t-* enthält. Soweit die formale Betrachtung.

c) Betrachte ich nun den Kontext, so folge ich der in *R* favorisierten Annahme, die durch eine ähnliche Stelle in einem anderen Text nahegelegt scheint, daß es sich bei dieser Stelle um ein formelhaftes doppeltes Gleichnis handelt, daß es als solches parallel konstruiert ist und daß es daher zweimal das Wort *täg* enthält. Stelle ich diese Annahme zum Befund der formalen Analyse, so sehe ich, daß das in Rede stehende Zeichen möglicherweise zur Gruppe der konsonantischen Ligaturen gehört, die im zweiten Teil ein *t* enthalten.
Es wurden nun zwei Vorschläge zur Lesung dieser Stelle gemacht, die zum Ergebnis der bisherigen Überlegungen passen, und zwar zum einen als *(a)š[t](ä)g* und zum anderen als *(ä)ŋ[t](ä)g*, was ich verändern möchte zu *(a)št(ä)g* bzw. zu *(ä)ŋt(ä)g* - beides ist formal

gesehen möglich (wie natürlich auch *bt, mt, yt* usw.). Die Annahme, dieses Zeichen könne *š* bzw. *ŋ* selbst sein, ist, wie in *R* angedeutet, unsinnig, da für diese Laute andere Zeichen existieren und in *T* auch verwendet werden (für *ŋ* erübrigt es sich wohl, dafür Beispiele zu nennen, für *š* vgl. *tašda* in *04* und *šad* in *05*). Daß die Postposition *täg* mittels Ligatur dem zugehörigen Wort angefügt wird zeigen Beispiele wie *antag (09, 36),* neben *antäg (29).*

d) Zur Entscheidung zwischen *št* und *ŋt* - nur diese Varianten will ich hier weiter verfolgen - könnte man nun das Faktum hinzuziehen, daß sich dieses Zeichen ein weiteres Mal in *T* nicht findet. Man hätte nur zu prüfen, welche der beiden Konsonantenverbindungen innerhalb eines Wortes noch öfter vorkommt und welche nicht. Im Falle von *š* besteht nun aber das Problem, daß häufig dort, wo man ein *š* erwartet, ein s^1 oder häufiger noch ein s^2 steht. Ob diese Schreibgewohnheiten Sprechgegebenheiten widerspiegeln oder nicht bzw. wie dieser Tatbestand überhaupt zu interpretieren sei, ist eine derzeit diskutierte und wohl noch offene Frage. Deshalb kann ich auch nicht entscheiden, ob eine Wendung wie *tutmiš täg* (*13,* wie üblich mit s^2 geschrieben - übrigens der einzige Fall, den ich in *T* gefunden habe, wo innerhalb eines Wortes möglicherweise ein *š* auf ein *t* trifft) für meine Frage relevant ist oder nicht.
Für *ŋt* liegt der Fall hingegen klar: Es gibt - falls ich nicht etwas übersehen habe - in *T* kein weiteres Aufeinandertreffen der Konsonaten *ŋ* und *t* innerhalb eines Wortes. (In *11* und *29* findet sich lediglich *öŋdün;* das Zusammentreffen beider Konsonanten an der Wortgrenze wie in *oloruŋ t(e)di (31)* und *oloruŋ teyin (34)* besagt nichts, da in einem Falle wie *tüšäyin tedi (30)* ebenfalls nicht von der Möglichkeit der Ligatur *nt* Gebrauch gemacht wird.) Die Frage, warum dieses Zeichen in *T* kein zweites Mal vorkommt, hätte daher vor dem Hintergrund der Annahme □= *ŋt* ihre sehr einfache Antwort.
Soweit diese Betrachtung. Sie bringt keine Eindeutigkeit, und sie bringt keine neue Lesung. Sie bringt lediglich den Vorteil, daß sie gegenüber manchem früheren Verständnis dem Schreiber der Inschrift keinen Fehler unterstellt.

e) Man könnte schließlich einwenden: Ist denn anzunehmen, daß sich

Toñukuk neben allem anderen auch noch als Schriftreformer betätigt hat? Ich glaube: Gerade einem Mann, der in selbstbewußter Entscheidung einem ganzen Bodun auf die Welt geholfen hat, ist das durchaus zuzutrauen. Daß Toñukuks Neuerung kein Fortleben im Orchon-Schrifttum gefunden hat, mag an der eingeschränkten Funktionalität seiner Erfindung gelegen haben, die schon seine eigene Inschrift augenfällig gemacht hätte.

08 „Unser Feind ringsum war wie Gefleug (= jagdunwürdiges Geflügel), wir waren wie Jagdwild":
Zwei Argumente gegen *R* (*äŋ* = „Raubvögel"): 1. Ein semantisches: *äŋ* ist im allgemeinen das Tier, das gejagt wird, und nicht das, was selbst jagt.
2. Ein kontextuelles: Der Kontext wird gebildet von den zwei dem Gleichnis vorausgehenden Sätzen: „Hochwild essend, Niederwild essend lebten wir (längere Zeit). Des Bodun Kehle war voll" - zwei Aussagen, die das Wohlleben des Türk Bodun zum Ausdruck bringen. Im Deutschen könnte man bildhaft sagen: „Wir lebten wie die Made im Speck". Für eine solche Aussage müßte die Bildlichkeit des Gleichnisses stehen, und dafür eignet sich das *äŋ* in der Bedeutung „Jagdwild" nach meinem Empfinden durchaus: Uns ging es gut, wir waren wie eine fette Beute; wohingegen sich der Feind gleichsam in einem Zustand befand, der - was Fett- und Eiweißgehalt betrifft - nicht zur Jagd herausgefordert hätte, was heißt: ihm ging es schlecht.

08 *anča olorur ärkäli:* „Um (für immer) soviel zu leben...":
a) In anderen Zusammenhängen scheint die Form *Aorist* + *är-* eine längere Zeit andauernde oder häufig wiederholte Handlung zum Ausdruck zu bringen (vgl. den Anfang dieser Zeile und das Ende der vorigen, sowie *02: türk bodun: tabgačka: körür ärti:* „Das Türk Bodun war [dabei längere Zeit] zum Tabgač blickend"; *09/10: ...türk: yorıyur ärmiš:* „Das... Türk soll [immerzu] aufständisch sein").

b) Obgleich ich nicht weiß, ob eine solche Übersetzung grammatisch möglich ist, würde ich auch aus inhaltlichen Erwägungen heraus gern in diesem Sinne lesen: Ein Satz wie „Als wir so lebten...", wie diese Stelle meist übersetzt wurde, wäre nach meinem Empfinden nicht wert,

in Stein gehauen zu werden, weil er eigentlich nichts aussagt oder weil zumindest durch ein simples „Da..." dasselbe ausgesagt werden könnte. Der Satz „Um so zu leben..." trifft demgegenüber eine Aussage, die rationales Bewußtsein als „Grund" für die Handlung des Abtrünnigen bezeichnen könnte, der allerdings in der Rede Toñukuks - wie meist - als Absicht erscheint. Darüber hinaus brauchte nach dieser Übersetzung ein ungekennzeichneter Subjektwechsel nicht unterstellt zu werden.

c) Unabhängig davon, ob diese Passage nun so übersetzt werden kann oder nicht - der Fakt scheint gegeben, daß das Türk Bodun in Saus und Braus lebt und daß (darum) den Nachbarn die Anhänger abtrünnig werden, um sich ihm anzuschließen. Das heißt, die Höhe des Lebensstandards des Türk-Bodun wird für die Nachbarn insofern zum Problem, als sie auf die Teile der Nachbarkonföderationen, die dem Zentrum der jeweiligen Macht nicht nahestehen, eine Anziehungskraft ausübt, die so groß ist, daß diese peripheren Teile von den Nachbarmächten abgezogen werden hin zum Türk Bodun. Und möglicherweise ist es diese Entwicklung - und gar nicht unbedingt die Erwartung einer militärischen Aktivität von seiten des Türk Bodun - die den Kagan des Oguz formulieren läßt: „Wenn (es) jene zwei Mann gibt (die nämlich ihren Anhängern besser als wir Sicherheit und Wohlstand zu gewährleisten vermögen), wird (dies) dich, Tabgač, töten, sage ich..."

10 *bini:*
Die Abbildung läßt hier an der Schreibung einen Zweifel nicht zu. Wenn man wie in *R* „uns" übersetzen will, müßte man *-z-* ergänzen: *bi(z)ni.* Das *bini* wird jedoch über die Schreibung hinaus gedeckt durch das ihm in der Zahl entsprechende *sini,* durch den Singular des Imperativs *(täg!)* sowie durch das *bän... tägäyin* „Ich will angreifen" in *11.*

a) Anders als beim rationalen Bewußtsein und anders auch als beim mythischen Bewußtsein scheint beim magischen Bewußtsein, dem ich diese Aussage zuordnen möchte, das Ich nicht beim menschlichen Individuum zu liegen, sondern bei der Eigengruppe (Sippe, Clan oder

was auch immer). Dem rationalen Bewußtsein ist ein solches kollektives Ich-Bewußtsein kaum vorstellbar, ihm wirkt es dumpf, fast monströs - was es, wenn es sich aus der rationalen Bewußtseinsstruktur heraus manifestiert, in der Tat auch ist.

b) Ein weiterer Ausdruck dieses kollektiven Ich-Bewußtseins, der dem rationalen Bewußtsein nicht ganz so fremdartig erscheinen mag, da er auch bildhaft verstanden werden kann, findet sich in der angenommenen Rede des Himmels zum Türk Bodun in *03*, über welches in der Einzahl gesprochen wird: „[Deinen Kan] verlassen habend bist du eingegangen!"

c) Derselbe Umstand könnte vielleicht auch das Numerus-Problem in *05* lösen: Nach allem, was sich äußert, ist es bisher vielleicht nur Toñukuk, der aus dem kollektiven Ich-Bewußtsein der magischen Struktur weitgehend herausgetreten ist, was mit seiner spezifischen Biographie („zu Tabgač El wurde ich gemacht") zusammenhängen mag. Für die, die um ihn sind, muß das nicht in gleichem Maße gelten. Und darum hat möglicherweise der Šad formuliert: „Sprich (meine Gruppe, mein Bod, was soll nun werden)!"- ein Gebrauch des Singulars, der für das rationale Bewußtsein nur mehr Verwirrung stiftet.

d) An dieser Stelle ist vielleicht auch der Ort, sich den ersten Satz der Inschrift noch einmal anzusehen. Nach einigen der früheren Bearbeiter habe ich ihn übersetzt als „Bilgä Toñukuk bin ich selbst" (gegen die von O. F. Sertkaya [1979b:290f.] vorgetragene Interpretation, die *bän* und *özüm* trennt, scheint mir die Interpunktion zu sprechen). Dieser deutsche Satz sollte im Türkischen jedoch lauten: *bilgä toñukuk bän özmän*. Das *bän özüm* scheint mir nunmehr ein Ausdruck der dritten Person zu sein und nicht der ersten, so daß wörtlich zu übersetzen wäre: „Bilgä Toñukuk (ist) Ich, mein Selbst" oder besser noch: „Bilgä Toñukuk (ist) mein Selbst" (die Kennzeichnung des Genitivs bei *bän* ist in dieser Konstruktion wohl fakultativ).
Das historisch jüngst erwachte individuelle Ich-Bewußtsein findet einen Sprachgebrauch vor, der seinen Bedürfnissen nicht entspricht. Das heißt, es muß die Sprache in einem gewissen Sinne neu sprechen

lernen, neu „erfinden". Und im Text des individuell ich-bewußt gewordenen Toñukuk hat es das auf ein menschliches Individuum bezogene „bin" offenbar noch nicht gefunden.

11 *ölürtäči-(ö)k: ... yırdıntayan* „...wird (es) gar töten ... Linkerhand aber...":
Meines Erachtens handelt es sich bei dem Suffix *-ta-* in der Wendung *yırdıntayan* nicht um ein Kasussuffix, das vom Verb erfordert wird. Denn in den beiden vorangegangenen Sätzen, die dasselbe Verb enthalten und die - was die Kasus angeht - ganz parallel gebildet sein sollten, fehlt es. Ich glaube daher eher, daß dieses *-ta-* hier eine ähnliche Funktion erfüllt wie das *-ök* in *ölürtäči-(ö)k,* welches die auf das Eigene bezogene Aussage offenbar von den beiden zuvor getroffenen, auf das Fremde bezogenen, abheben soll. Dieselbe Konstellation wiederholt sich hier. Ein gleicher Fall liegt vielleicht in *33/34* vor: *kagangaru: ol sabıg ıtım: kantayan: sabıg: yana kälti:* „Zum Kagan hin jenes Wort schickte ich. Kan-seits aber das Wort (Akkusativ versehentlich?) wieder kam: ..."
Auffällig ist, daß ein solcher Gebrauch des Suffixes *-ta-,* ebenso wie die Verwendung der Partikel *-Ok,* in den Inschriften des zweiten Kaganats nur in *T* vorkommt (im Falle von *-Ok* gleich zehn Mal). Ist das ein Beispiel für das neue Sprechen?

12 „Da dann verging ich mich zu meinem Kagan" *(öt-ün-):*
Inwiefern ist es ein Vergehen, wenn man bittet? - Wenn ich jemanden um etwas bitte, dann begebe ich mich in ein Schuldverhältnis. Wenn mir jemand einen erbetenen Gefallen erweist, dann kann ich sagen: „Ich bin dir etwas schuldig". Wenn man einen Vorgesetzten bittet - und *ötün-* scheint in der Regel nur gegenüber Vorgesetzten oder anderweitig Höherstehenden verwendet zu werden - dann nimmt man eine Schuld auf sich, die man nicht wieder tilgen kann. Denn die Situation, daß der Vorgesetzte sich seinerseits an den Untergebenen mit einer Bitte wendet, womit diese Schuld allein getilgt werden könnte, ist ausgeschlossen, da jener ja nicht bitten muß, sondern fordern und bedingungslos erwarten kann. Merkwürdig ist allerdings, daß sich die Wortbedeutung für das Türkische nur auf dem Umweg über das Deutsche zu ergeben scheint.

13 „...werden wir zurückbleiben, sind wir wie ein sein eigenes Äußeres festgehalten Habender":
„Tabgač, Oguz, Kıtañ, wenn sich diese drei versammeln, werden wir zurückbleiben, (und wenn wir nichts dagegen tun, dann) sind wir wie einer, der selbst sein Äußeres festgehalten hat, (wenn wir nichts dagegen unternehmen würden, dann) wären wir wie einer, der sich selbst festgehalten hätte und der darum zurückbleiben würde (hinter den anderen und der damit das Nachsehen hätte)." - Die Bildhaftigkeit eines Wettrennens ergibt sich für mich insbesondere aus dem *kaltačı biz* „...werden wir zurückbleiben". Entsprechende bildhafte Formulierungen im Deutschen könnten sein: „... sind wir wie einer, der sich selbst im Weg steht/sind wir wie einer, der sich selbst ein Bein stellt" usw.

14 Wie hier aus der Rede Toñukuks sinnvoll zusammenhängende Sätze zu bilden sind, ist mir unklar.

15 „... mit Kuh (und) Lasttier":
Angesichts des Singulars stellte sich die Assoziation zu dem Lied auf den Rußlandfeldzug Napoleons ein: „Mit Mann und Roß und Wagen, so hat Gott sie geschlagen..."

16 *ölti-ök-ök:*
a) Ist die mitunter postulierte Partikel *kük/kök* vielleicht eine verdoppelte Partikel *-Ok* (so gelesen von O. F. Sertkaya, „Die Runen-Inschrift von Coir", J. P. Laut, M. Ölmez, *Bahšı Ögdisi. Klaus Röhrborn Armağanı,* Freiburg/Istanbul 1998, S. 349-361:360)? Auffällig ist jedenfalls, daß auch sie - wenn ich es richtig beobachtet habe - in den Inschriften des zweiten Kaganats nur in *T* vorkommt (das gleiche gilt wie gesagt für *-Ok*). Falls diese Beobachtung zutrifft, dann mag das vielleicht kein Zufall sein, wenn man den sehr gefühlsgeladenen Stil Toñukuks in Betracht zieht, der zudem ein stark ich-betonter ist - man wartet geradezu auf ein *bän özüm-ök-ök.* Und auch dies mag kein Zufall sein, daß nämlich diese Eigenart und diese Formulierung gerade Toñukuk zukommt, trägt er doch dieses eigensinnige und halsstarrige *-^{U}k^{U}k* schon in seinem Namen.

b) Die Ich-Betontheit der Sprache Toñukuks mutet dem gefestigten individuellen Ich-Bewußtsein der rationalen Struktur befremdlich, vielleicht sogar unangenehm oder peinlich an, es empfindet sie vielleicht als Großsprecherei, Prahlerei. Dabei hat das jungerwachte individuelle Ich gegen diese Art gar keine Wahl. Das historisch neuerwachte individuelle Ich-Bewußtsein findet nämlich in seinem Außen keinerlei Stütze für sich, sondern wohl im Gegenteil zunächst vor allem Anfeindung (vgl. *c*). Alles, was es für die Errichtung und Aufrechterhaltung seines Ichs braucht, muß es in sich selber finden. Und möglicherweise dazu bedient es sich auch dieser Sprache. Und darum klingt mir diese Sprache nunmehr durchaus nicht negativ, sondern sie hört sich für mich eher an wie ein triumphierendes Jubeln über das Sichbefreithaben aus dem fesselnden Gewebe des kollektiven Stammes-Ichs und über die damit gewonnenen neuen Möglichkeiten: „... ich, ich, ich (!)".

c) Das Wechseln der Strukturen kann sich wohl nicht ohne Konflikt vollziehen. Ausdruck findet dieser hier möglicherweise in der Nachricht des Kagan in *34* an den Führer jenes Heeres, bei dem sich auch Toñukuk aufhält und in der er formuliert: *bilgä toñukuk: aŋıg ol: öz ol* „Bilgä Toñukuk, ein Böser (ist) er, ein Selbst (ist) er". Während in der ersten Aussage ein allgemeines Urteil gefällt wird, scheint die zweite dieses näher zu bestimmen. Und gerade das, worauf Toñukuk seinen ganzen Stolz gründet (*bän özüm-ök* „mein Selbst [!]"), wird ihm nach diesem Urteil zum Vorwurf gemacht - ein Vorwurf, der für nur rationales Bewußtsein wohl außerhalb allen Vorstellungs- und Fassungsvermögens liegt. Liegt darin vielleicht der Grund für die bisherigen Schwierigkeiten bei der Interpretation dieser Stelle? - Die historische Parallele, die ich sehe und an der vielleicht der gleiche Konflikt eine für eine bestimmte Perspektive tragische Lösung findet, ist Sokrates.

Überlegen und Nichtüberlegen - zwei Arten des Übersetzens

1.

Wenn ich mir etwas überlege, dann lege ich mir etwas über.
Wenn ich mir konkret etwas überlege, einen Vorschlag zum Beispiel

- so wie man sagt: „Überleg dir das mal" -
dann lege ich mir und meinem Denken die Perspektive über, die
Bindungen,
die in diesem Vorschlag enthalten sind,
dann sehe ich durch diese Perspektive, diese Bindungen die Dinge an,
und entsprechend werde ich sie verstehen.
Wenn ich im allgemeinen überlege,
dann lege ich mir die Bindungen über, die Struktur,
denen ich im allgemeinen verhaftet bin,
dann sehe ich durch diese Bindungen, diese Struktur die Dinge an,
und entsprechend werde ich sie verstehen.
Wenn ich im allgemeinen der rationalen Struktur verhaftet bin,
dann lege ich im allgemeinen über mich und mein Denken
eben die Decke der Rationalität.

2.
Wenn ich übersetze und mir dabei etwas überlege,
dann über-lege ich nicht nur mir und meinem Denken etwas,
sondern dann über-lege ich es zugleich auch dem Text,
über dem ich sitze,
dem ich übersitze.
Wenn ich übersetze und mir dabei etwas überlege,
dann übersetze ich gleichsam transitiv,
dann setze ich nämlich einen Text über die Grenze hinweg zu mir.
Wenn ich übersetze und mir dabei etwas überlege,
dann habe ich am Ende einen übergesetzten Text bei meinem Ich,
dann habe ich am Ende den übergesetzten Text mir angeeignet,
dann habe ich am Ende das Andere mir angeeignet.
Dann allerdings sehe und erkenne ich am Ende im Anderen
nicht mehr nur das eigentlich Andere,
sondern nur mehr das übergelegte Eigene.

(Auch das Wort *übersetzen* gehört übrigens - wie man sieht - der rationalen Struktur an, da es räumlicht und einsinnig richtet. Das entsprechende Wort der mythischen Struktur findet sich im alttürkischen *ävir-*, was „wenden", „umwandeln" bedeutet und dem das Bild eines Drehens oder Kreisens

zugrunde liegt: „Von der chinesischen Sprache zur türkischen Sprache gewendet habe ich" - heißt es beispielsweise.)

3.

Wenn ich übersetze und mir dabei nichts überlege (sofern ich das könnte),
dann übersetze ich nicht gleichsam transitiv,
sondern dann übersetze ich gleichsam reflexiv,
denn dann setze ich nicht einen Text über die Grenze hinweg zu mir,
sondern dann setze ich mich über die Grenze hinweg, hin zum Text.

Wenn ich übersetze und mir dabei nichts überlege,
dann habe ich am Ende nicht einen übergesetzten Text bei mir,
sondern dann habe ich am Ende mein übergesetztes Ich beim Text,
dann habe ich am Ende mein Ich hinweggesetzt
über die Grenze meines Ichs, hin zum Text,
dann habe ich am Ende nicht das Andere mir angeeignet,
sondern dann habe ich am Ende mich dem Anderen angeändert.

Dann allerdings sehe und erkenne ich am Ende im Anderen
nicht mehr nur das übergelegte Eigene,
sondern nur mehr das eigentlich Andere.

4.

Mit meinem Beitrag habe ich u. a. versucht, die alte Decke ein Stück wegzuziehen.

Nachtrag zu Toñukuk 17-32

An dieser Stelle wollte ich eigentlich Schluß machen. Aber da der Termin für die Abgabe des Manuskripts noch nicht da ist und Beschränkungen hinsichtlich des Umfangs nicht gegeben sind, geht es eben weiter:

18 *k²Ib¹Iŋr²t² / / / / / t²Ü / / / lt]: - äki bıŋ ärt[i ...] tü[män bo]ltı:*
In *R* wird diese Stelle gelesen: *äki bıŋ ärtimiz [... b]oltı,* und nach V. Thomsen sinngemäß übersetzt: „Wir waren zwei Tausend; [wir] hatten [zwei Heere]". Ich bespreche dieses Stelle erst nach formalen Gesichtspunkten und dann nach inhaltlichen:

a) Zunächst ist uns beim Lesen aufgefallen, daß die Lücke an dieser Stelle bisher nicht korrekt wiedergegeben zu sein scheint, von *mz* nach r^2t^2 ist auf der Abbildung nichts zu entdecken. (Man vergleiche dazu auch die vom Jubilar veröffentlichte Abbildung in *Das Altertum,* hrsg. v. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie, Bd. 18 [Berlin 1972], S. 256, dieselbe auch in *Lexikon früher Kulturen,* hrsg. v. J. Herrmann u. a., Leipzig 1984, Bd. 2, Tafel 43; darauf scheint aber nicht nur der Stein für sich wiedergegeben zu sein, sondern die Buchstaben erscheinen wie mit einer dunklen Farbe nachgezogen, das heißt, man hat es hier vielleicht schon mit einer Interpretation zu tun. Bei nur sehr geringfügiger Veränderung könnten die Buchstabenreste, die nach dieser Abbildung ein *-m-* nach dem *-t-* vermuten lassen: *ärtim[z],* als *I* gelesen werden: *ärti.*) Dann habe ich mir die Stelle bei M. Sprengling (*The American Journal of Semitic languages and literatures,* vol. LVI, 1 [January 1939] S. 1-19:14) angesehen, dort sind (ebenso wie in *T68*) in der Lücke drei Buchstaben angegeben: ... s^2*Üm* ... Im folgenden diskutiere ich nur die Buchstaben s^2 und *Ü:* Auf der Abbildung in *A58* haben wir nichts erkennen können, was mit Sicherheit einem der Buchstaben zuzuordnen wäre. Sicher ist allein, daß die Zeile im unteren Bereich zerstört ist. Das heißt, wenn überhaupt etwas zu erkennen ist, dann könnte es von s^2 nur der obere Teil des einfachen senkrechten Striches sein und von *Ü* der obere Haken und der Beginn des senkrechten Striches: 𐰴. Das *Ü* scheint damit festzustehen. Für s^2 trifft das nicht zu. Denn wenn man sich in der Zeichentabelle nach weiteren Buchstaben umschaut, die auf der linken Seite einen senkrechten Strich aufweisen und im unteren Teil nach rechts weitergehen, stößt man auf t^2 (𐰽), was ebenfalls als Lesung in Frage käme: 𐰴𐰽. Damit hätte man am Ende t^2*Üm-* statt s^2*Üm-*.

b) Inhaltliche Betrachtung: Als erstes habe ich mich gewundert: Wenn nacheinander zwei Aussagen zu ein und demselben Gegenstand (die

Streitkräfte) getroffen werden, warum sollten dann Person und Zahl des Subjektes wechseln *(äki bıŋ ärt[imiz.äki] süm[üz b]oltı)*? - Das widerspräche ganz dem ansonsten parallelismenfreundlichen Stil Toñukuks. Als nächstes ist mir aufgefallen, daß die Aussage „Zwei Tausend waren wir" bezogen auf die aktuelle Situation keine zutreffende Aussage sein kann. Denn die gleiche Aussage findet sich in *16:* „Wir waren zwei Tausend". (Ich vermute, daß nach dieser Stelle in *16* die Lücke in *18* ergänzt worden ist. Und vielleicht darum war man sich so sicher, daß man die - wie ich annehme - Eigenmächtigkeit, nämlich die Hinzufügung von *m* und *z*, nicht als solche gekennzeichnet hat.) Anschließend wird in *16* aber berichtet, daß nach dem Sieg des Türk Bodun über das Oguz dieses mit allem kam, was dazugehört (und - so nehme ich an - zum Türk Bodun einging). Und in *17* heißt es darüber hinaus: „... das südlich seiende Bodun, das westlich seiende, das nördlich seiende, das östlich seiende Bodun kam (und ging offenbar zum Türk Bodun ein)". Gegenüber der Aussage in *16* muß demnach das Türk Bodun in der Situation von *18* erheblich an Zahl zugenommen haben. Und gerade das ist es, was - wie ich meine - Toñukuk aussagen will: „Zwei Tausend war es (das Türk Bodun, früher), X-Zehntausend wurde es (durch mich!)".

Schließlich: Die Toñukuk-Stele ist ein Ruhmesstein. Toñukuk scheint darauf keine Information um ihrer selbst willen zu geben, sondern vielmehr ein Bild zu malen, nämlich das Bild seines Lebens. Und er malt es in den ruhmreichsten Farben. Was aber könnte ein taktisches Detail wie „wir hatten zwei Heere" zum Ruhme Toñukuks beitragen? Was hingegen aber könnte wohl aus seiner Sicht ruhmreicher sein, als als effektiver Mehrer seines Bodun gewirkt zu haben? - Wo diese „zwei Heere" herkommen, das wird vielleicht aus dem Kommentar zu *32* deutlich.

19 usın buntatu: yurtda: yatu kalur ärti:

Zur Funktion der Form *Aorist + är-* vgl. den letzten Kommentar zu *08* und als Beispiel dabei besonders den letzten Satz in *01*.

Der Zusammenhang hier ist: „[Zur Sh]andoŋ-[Stadt,] z[um Taloy-Ögüz,] ließ ich (das Heer) angreifen. Zweiunddreißig Städte brach es. Usın Buntatu pflegte (dabei) im Yurt (= Lager) liegen zu bleiben".

Der letzte Satz klingt in meinem Ohr so, als würde Toñukuk an dieser

Stelle sozusagen eine offene Rechnung begleichen mit jemandem, der vielleicht für die im Voraus genannten militärischen Erfolge Ruhm für sich beansprucht und geerntet hat, der sich an Ort und Stelle aber durchaus nicht rühmlich verhalten hat. Wiederum: Es ist Toñukuks Ruhmesstein, und möglicherweise geht es ihm hier um etwas wie eine Art Rehabilitation seiner selbst.

20/21/29 kačan äŋiräsär - „... wenn es aus der Ordnung gerät ...":
M. Erdal (1991:536) hatte nach R. Giraud (1961:55) *kačan äŋirsär* „if/when it (Türk army) surrounds us" gelesen, was von A. Berta (1995a:317) aus inhaltlichen Gründen zu Recht zurückgewiesen worden war. Paßt die hier vorgeschlagene Lesung (vgl. W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialecte*, St. Peterburg 1893, Bd. 1:711: schor. *äŋirä-* „in Unordnung geraten") vielleicht besser in den Kontext?

32 ImIÜg²l²t²: - imi öglät: „Seine Parole laß bedenken!":
Bisher ist diese Stelle gelesen worden: *b¹Us²Üg²l²t²: - bo süg ält:* und übersetzt worden als: „Dieses Heer führe!" - Ich möchte kurz schildern, wie es zu der neuen Lesung gekommen ist:

a) Ich hatte mir bei der Unterrichtsvorbereitung die Xerokopie der Abbildung bei P. Aalto angesehen, und ich hatte nach Konsultation der Literatur das, was dort stand, gerade so gelesen, wie es immer gelesen worden war: *b¹Us²Üg²l²t²* (man hat an dieser Stelle übrigens zu beachten, daß es die Abbildung von einem Negativ ist: Die Buchstaben erscheinen in Spiegelschrift und verlaufen von links nach rechts). Am nächsten Tag wollten wir den Unterricht schon nach Behandlung der Zeile *31* beenden, weil der Student weiter nicht vorbereitet war. Da aber noch reichlich Zeit bis zur nächsten Lehrveranstaltung übriggeblieben war, meinte der Student, man könne ja auch so noch etwas weitermachen. Und ich sagte: „Na gut, dann lies!" - Da las der Student. Was er aber las, das brachte mich in einige Verlegenheit, denn was ich zu hören bekam, stimmte durchaus nicht mit dem überein, was in meinen Aufzeichnungen stand. Außerdem wußte ich mit der angesagten Zeichenfolge überhaupt nichts anzufangen: „Ja, der Anfang ist zunächst nicht so ganz klar. Ich sehe deutlich ein *Ü*. Davor kommt

ein *I*. Was davor steht, kann ich nicht richtig erkennen, es sieht aus wie ein kleiner Kreis, von dem nach rechts oben und unten schräg zwei Striche abgehen. Davor kommt ein *I*, das könnte allerdings auch ein *Ü* sein, wenn man annimmt, daß der zusätzliche Strich ganz am Anfang der Zeile, am Rand des Steines, abgebrochen ist" (Zitat nach dem Gedächtnis am 19. 2. 2001, am dritten Tag nach der Lehrveranstaltung). Ich stand auf, ging um den Tisch herum und sah mit Staunen, daß an derselben Stelle, die ich tags zuvor gelesen hatte, nun etwas völlig anderes stand.

Ich fürchte - obwohl das eine Unterstellung ist - daß, wenn nicht „zufällig" der Student nur bis Zeile *31* präpariert gewesen wäre und wenn nicht „zufällig" soviel Zeit übriggeblieben wäre und wenn nicht „zufällig"der Student auch noch Lust zum Weiterarbeiten gehabt hätte - man wird zugeben, daß dies eine ganze Menge „zufällig" ist - ich dann die neue Lesung vielleicht nicht erfahren hätte, sondern daß der Student vielleicht genau wie alle anderen vor ihm gelesen hätte: „Was soll da stehen, *bo süg*? - Ach ja, da steht's ja."

Abermals zur Form: Die beiden *I* scheinen mir recht sicher zu sein. Der kleine Anstrich oben ist hier bei beiden ausnahmsweise relativ deutlich zu erkennen. Eine Buchstabenfolge *IUI* ergibt aber keinen Sinn. Andere Buchstaben außer *U*, die nach links zu (Spiegelschrift!) schräge Striche nach oben und unten enthalten sind lediglich noch d^2 und *m*. Der Buchstabe im Text scheint aber insbesondere in seiner Mitte beschädigt zu sein. Im Falle von d^2 würde ich daher außen noch Reste der Striche nach rechts oben und unten zu erkennen erwarten. Schließlich scheint mir die Größe des Abstandes zwischen den beiden *I* die Annahme eines *U* auszuschließen und die eines breiteren Buchstaben nahezulegen.

b) Ich habe nun noch inhaltlich die neue Lesung zu integrieren: Sieht man sich die alte Übersetzung in ihrem Zusammenhang an, so wird nun klar, daß sie unstimmig ist. Ein Kagan, der sein Heer - noch dazu in einer militärisch brisanten Situation - verlassen muß, kann nicht erst von dem einen sagen, er möge als Heerführer gehen, und im nächsten Atemzug zu einem anderen: „Führe du das Heer!" - das scheint mir völlig unmöglich zu sein. Ich vermute, daß diese Unmöglichkeit auch dem ersten, der diese Stelle im alten Sinne gelesen hat, aufgefallen ist.

Solche Anordnungen eines Kagans wären nur in dem einen Falle denkbar, wenn man nämlich annehmen könnte, daß es zwei Heere sind, die der Kagan verläßt. Ich halte daher weiter für möglich, daß es eben dieser Umstand war, der diesen ersten Leser veranlaßt hat, am Anfang der Zeile *18* auch zu ergänzen: „U[nsere zwei] He[ere w]urden", was - wie gezeigt - nicht unbedingt dasteht. So zog hier möglicherweise ein Irrtum den anderen nach sich.
Wie ist dagegen die Situation? - Der Kagan ist gezwungen, das Heer zu verlassen. Er legt fest, wer das Heer statt seiner führen soll - völlig verständlich. Darüber hinaus ist anzunehmen, daß der Kagan nicht allein weggeht, sondern daß er einige Leute mit sich nimmt - das Heer wird also in irgendeiner Art geteilt. Weiter steht zu vermuten, daß der Kagan, nachdem er der Sitte Genüge getan (nämlich die Trauerfeierlichkeiten für seine verstorbene Frau absolviert) hat, mit seinen Leuten zum restlichen Heer zurückstößt, um dort, wie es sich gehört, seinen Platz wieder einzunehmen. Und in dieser Situation ist es das allerwichtigste, daß diejenigen, denen sie zuerst begegnen, die Parole kennen, damit nicht am Ende der Kagan von den eigenen Leuten angegriffen wird. Und die Verantwortung dafür überträgt der Kagan hier Toñukuk: „Laß (das Heer) an seine Parole denken! (Und) strafe nach deinem Gutdünken (denjenigen, der sie vergessen hat)!"

Ich wünsche dem Jubilar Gesundheit, Glück und Gottes Segen.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 367-374

Eski Türk Yazı Dillerinin Dayandığı Sözlü Dönemler Üzerine Düşünceler

Şinasi Tekin
(Harvard)

Meselenin ortaya konulmasına ilişkin bazı kavramlar ve bazı varsayımlar:

I. Toplumların dinî veya başka düzeydeki eğitiminin sorumluluğunu üstlenmiş olan isimsiz aydınların gayretleriyle, o milletlerin tarihlerinin kesin olarak bilinmeyen bir döneminde yazı dilleri yaratılır. Ve bunlar siyasî ve kültürel dalgalanmaların müsaadesi nisbetinde 'renk ve kılık' değiştirerek hayatlarını sürdürürler.[1] Bu türden olanlara 'kalıcı yazı dilleri' adı verilebilir.[2]

II. Daha önce yerleşik bir medeniyet çevresinde belli şartlar altında belli bir 'kültür' deneyiminden geçmemiş bir topluluğun, sadece konuşmayla anlaşma vâsıtası olarak kullana geldiği dilini yazıyla tespit edebilmesi için, yani yazı dilinin ilk örneklerini ortaya koyabilmesi için, yazıya geçireceği

---

1 Bununla kastedilenler şunlardır: Siyasî otoritenin el değiştirmesi, din değişmesi veya bir mezhebin diğerine hâkim olması vs. Bütünüyle uymasa bile bu durum için Anadolu'daki Beylikler döneminden Osmanlı hâkimiyetine geçiş gösterilebilir; hâkimiyetin el değiştirmesi, bilhassa 1453'ten sonraki askerî ve siyasî dengelerin gerek Anadolu'da gerekse dârülharp karşısında tamâmiyle değişmesi, Türk yazı dilinde 'yapı' ve 'üslûp' değişikliklerine sebep olmuştur. Bu konu üzerinde bir başka münâsebetle ayrıntılı olarak durulacaktır.

2 Burada söz konusu edilmeyecek olan 'geçici yazı dilleri'ni şöyle tanımlamak mümkündür: Siyasî bir otoritenin emriyle yazı dili, toplumda sözü geçen bir kişi veya bir hey'et tarafından kurulur. Siyasî otoritenin emriyle kurulan yazı dilinin kendisi ve alfabesi uzun ömürlü olmadığı gibi, kitlelerce de benimsenmez. Böyle kurulan yazı dilleri, siyasî otoriteyle birlikte tarih sahnesinden silinir gider. Ömrü ancak bir nesil sürmüş olan ilk Moğol yazı dili denemesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir: 13. yüzyılın ikinci yarısında Kubilây Han'ın emriyle iki dilli bir Budist râhibi tarafından Tibet alfabesinden türetilmiş ve 'dört köşeli yazı' adı verilen bir alfabeyle ilk defa Moğolca yazılmaya başlanmış, ama başlamasiyle ortadan kalkması da bir olmuştur.

'kültür'ün en basit unsurlarını ifâde edebilecek güce sâhip, asgarî hacimde bir kelime hazinesinin, o milletin dilinde yaratılmış olması gerekmektedir. Böylesine bir kelime hazinesine sâhip olmayan bir topluluğun yazıya geçmesine, yani yazı dilini kurabilmesine imkân yoktur.

III. Böyle bir kelime hazinesinin yaratılabilmesi, ancak uzun süren bir sözlü dönem ile mümkündür. Bu sözlü dönemin başlangıcında genellikle yabancı kökenli fakat iki dilli olan din adamları, gezginci vâizler kitlelelere her türlü vâsıta ve tedbirlerle sürekli bir şekilde vaazlar verirler. Birinci nesilden sonraki vâizlerin yerini yerli vâizler almaya başlar ama yeni yetişen bu yerli vâizlerin yanı sıra yabancı kökenli vâizler de vazifelerini sürdürebilirler.

Bir süre sonra, bu faaliyetlerin sonucu olarak kitlelerin dilinde yavaş yavaş yeni benimsenmiş olan kültürün, dinin veya bir mezhebin temel unsurları rahat bir şekilde ifâde edilmeye başlar, yani temel kavramlar için karşılıklar bulunmuştur o dilde artık. Bu karşılıklar genel olarak şu kategorilerde toplanabilir:

Yeni bir kavram için eğitilen kitlelerin dilinde bir kelime vardır veya o kavramı uzaktan anımsatacak bir başka kelime bulunabilir. Eğer yoksa, bulunamıyorsa bir kültür dilinden (veya dillerinden) yani eğitici vâizlerin kültür malzemesini derledikleri dillerden doğrudan ödünçlemeler yapılır. Bu da olmadığı takdirde tercüme yoluna baş vurulur: Bu 'ödünçleme tercüme'[3] sonunda ortaya çıkan kelime veya ibâre ilkin çok yadırganır. Bunun sonucu olarak, eğiticiler bu yadırgamayı ve bunun yarattığı rahatsızlığı gidermek için bir yol bulmuşlardır: 'Ödünçleme tercüme'lere ve doğrudan kelime ödünçlemesine, bunları açıklayıcı kelimeler, cümlecikler eklenir ve bunlar bir süre sonra birlikte kullanılmaya başlar ve sonunda benimsenir, o dilin ayrılmaz birer parçası olurlar.[4] Böylece yabancı kelimeler hemen benimsenir ötekiler

---

3 'Ödünçleme tercüme' yolu ile yapılan kavram alıntılarına misâl olarak, en eski dönemlere âit olduğunda şüphe bulunmayan ilig kelimesi gösterilebilir 'hükümdar' < * *il+lig*, Orta Farsça *şahr-dār*'ın kelime kelime tercümesidir. İslâmî dönemden şu örnek çok çarpıcı: 'yalvarmak' anlamında *yüz suyu dökmek* Farsça *āb-i ruy rīḫten*'in kelime kelime tercümesidir.

4 *çakr tilgen* 'tekerlek'. Birincisi ödünçlemedir: skr. *çakra* 'tekerlek'. Bu tek başına bir şey ifâde etmeyeceği için bunu açıklayıcı mâhiyette Türkçe asıllı *tilgen* kelimesi ilâve edilmiştir. *Nom* kelimesi skr. *dharma* anlamında olup Soğutçadan alınmıştır. Herhâlde başlangıçta çok yadırganmış olmalı ki yanına bunun Türkçesi olan *törü* kelimesi yerleştirilmiş ve ikisi birlikte kullanılmıştır: *nom törü*. 'Bileşik eş anlamlı tabirler' (synonim compisitum) Türkçede böyle doğmuş olmalı. Nitekim İslâmî dönem metinlerinde görülen şu örnek bu bağlamda çok ilginçtir: *pencik*

gibi dile yerleşirler.

Yukarıda birer varsayım olarak tespit edilen hususları, Türkçenin herhangi bir dönemine uygulayıp doğruluğunu ispat edebilmek için tarihî ölçüler ve veriler elde mevcut değildir. Yani 'Türk dünyasında şu veya bu yazı dili kurulurken veya kurulmuş bir yazı dili gelişirken şöyle şöyle merhalelerden geçmiştir' gibi tarihî kayıtlar bulunmamaktadır. Her ne kadar Uygurların ilk defa Doğu Türkistan'da yerleşik hayata geçerken kendilerine yol gösteren, siyasî, iktisadî ve dinî bakımdan onlara destek olmuş olan kavimlerin kimler olduğu biliniyorsa da bu bilgiler, bu varsayımları kesin olarak doğrulamaya yetmemektedir. Fakat eski Türkçe metinlerin bizzat kendilerinden hareket edilip bu metinlerdeki bazı teknik terimler, ifâde biçimleri incelenecek olursa yukarıda tespit edilmiş olan hususların büyük bir kısmının doğruluğu ispat edilebilir.

İşte bu kısa yazıda, Üç ayrı Türk yazı dilindeki bir kaç teknik terim sorgulanarak adı geçen varsayımın doğruluğu ispat edilmeye çalışılacak.

1. Uygurca[5]

Kuruluşu kesinlikle m.s. 700'lere, yani Köktürk kitâbelerine kadar gerilere götürülebilen Uygur yazı dilinin başlangıciyle ilgili olarak tarihî kaynaklarda 'siyasî bir otoritenin emri'nden bahsedilmemektedir.[6] Öyleyse bu yazı dili, 'kitlelerin eğitimini üstlenmiş isimsiz Uygur aydınlarının gayretiyle' kurulmuş olmalıdır.

---

ya'nī bişdebir. Bir çok hâllerde aradaki *ya'nī* kelimesi kaldırılır.

5 Köktürk kitâbelerindeki eski Türk yazı dilinin 'siyasî otoritenin bir emriyle' kurulmuş olabileceği izlenimini bırakmakta ise de bu konuda kesin bir şey söylemek bugün için mümkün değildir. Onun için bu metinleri şimdilik bir kenara bırakabiliriz.

6 Uygur yazı dilinin bu kadar eskiliğinin müşahhas delili, üzerinde kesin tarih bulunan Uygur harfli Mani dinine âit bir kitap yaprağıdır: M.s. 796. Bk. A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* I, Berlin 1912 (s. 12; arkadaki resim: T.II D.173a Blatt 2, Rückseite). Bu yapraktaki Uygur yazısının mükemmelliği, imlânın alışılmamış bir biçimde tutarlı olması burada dile getirilen yazı dilinin 796'dan çok daha gerilerdeki bir tarihte başlamış olması gerektiğini göstermektedir. Ayrıntı için bk. Ş. Tekin, *İştikakçının Köşesi*, Simurg 2001, s. 300'deki dipnotu.

Her ne kadar başlangıcından beri bozkırdaki Uygur devleti kağanları, Tarim havzasında İpek yolu üzerindeki Mani ve Buddha manastırlarını maddî ve manevî bakımdan desteklemişlerse de bu, yazı diline tepeden inme, zorakî bir müdâhele olarak algılanamaz.

İlk örnekleri 8. yüzyıla kadar uzanan Uygurca Budist metinlerinde kitap ve bölüm başlıklarında kullanılan ve 'üçlü sığınma formülü' adı verilen bir ifâde vardır: *namo bud, namo darm, namo sang* yani 'Buddha'ya saygı, Dine saygı, Cemaate saygı!' Bu formül Uygurcadaki gibi pek yaygın bir şekilde Soğutça metinlerde de kullanılmaktadır.[7]

Bir başka dikkati çeken terim de şu: *tengri tengrisi burkan* 'Tanrıların Tanrısı Buddha'.[8] İlk bakışta her şey tabiî gibi görünüyor ama durum hiç de öyle değil; çünkü bunlar Uygurca metnin çevrilmiş olduğu yabancı dillerde kullanılmazlar. Meselâ Uygurca metinlerin çoğunluğunun çevrildiği Çince metinlerde böyle bir 'üçlü formül'e rastlanmadığı gibi; burkan kelimesinin de Çincesinin başında hiç bir zaman böyle tanımlayıcı bir ibâre bulunmaz.

Peki nasıl oluyor da Uygur râhipleri, tercüme etmekte oldukları Çince metinde bunlar hiç bulunmadığı hâlde bu terimleri rahatlıkla ve hiç bir şekilde aksatmadan düzenli bir şekilde kullanıyorlar?

Tarihî ve filolojik verilerden çok iyi bilindiğine göre Türkler, tarihlerinin başlangıcından beri İranlı kavimlerle bir arada, iç içe yaşamışlardır.[9] Bilhassa Soğutlarla her an her yerde beraber olmuşlar, gerek Maniheist gerekse Budist çevrelerde Soğutça, bir eğitim dili olarak kullanılmıştı; yani Soğutlar bozkırdaki yarı göçebelerle o sıralarda şehirlere yerleşmeye başlayan Uygurların her anlamda eğitimiyle yakından ilgilenmişlerdi. Nitekim 762 tarihinde Üçüncü Uygur kağanı Bögü Kağan'ın peşine takılıp onu ve Uygurları Mani dinine

---

7 Ayrıntı için bk. Ş.Tekin, *Buddhistische Uigurica aus der Yüan Zeit*, Akademiai Kiado, Budapest 1980, s. 69.

8 Bu kavram yalnız Budistlerde değil Maniheistlerde de yaygın idi. Daha sonra İslâmî İran'da da varlığını korumuş olan şu Orta Farsça kullanımı örnek olarak vermek istiyorum: *š'h'n š'h̲* (bk. W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin 1981, s. 171).

tengri tengrisi'nin altında yatan kavram, eski Mezopotamya'den İran'a geçmiştir. Daha sonra İslâmî Türk-İran kültürlerinde *emīrü'l-ümerā* 'komutanların komutanı' ve nihayet Anadolu beyliklerinde ve Osmanlılarda 'baş komutan' anlamında beylerbeyi olarak görülür.

Bu kavramın etkisi bugünkü Türkçede hâlâ görülmektedir: *güzeller güzeli, hocaların hocası, tembelin tembeli* vs.

9 Bu iç içeliği ve birlikte yaşamayı en çarpıcı bir şekilde, Mahmud el-Kâşgarî'nin (11. yüzyıl) zikrettiği şu meşhur atasözü anlatmaktadır: *tatsız türk bolmas . başsız börk bolmas* 'baş olmadan nasıl şapka olamayacaksa, (aynı şekilde) İranlı olmadan da Türk olmaz'. Ayrıca bu ilişkilerin uluslararası bağlamdaki yorumu için bk. Colin Mackerras, "Uygurlar", *Erken İç Asya Tarihi*, derleyen: Denis Şinor. İletişim (İstanbul 1990): 425-458, özellikle s. 455 vd.

girmeleri için ikna etmeye çalışan râhipler herhâlde Soğutlardı.[10] Tüccar bir kavim olan Soğutların bir kısmı da Buddist idi; çoğu çift dilli oldukları gibi belki de çift dinliydi. İşte nesiller boyu süren bu Soğutlarla Uygurlar arasındaki kültür ilişkisi yani 'üstad-talebe' ilişkisi sonucu Uygurcada, tarihin bir döneminde, Budist ve Maniheist kültürün temel unsurlarını ifâde etmeye yetecek kadar teknik kelime hazinesi oluştu; yazı dili için gerekli diğer şartlar da ortaya çıkınca yukarıda kısaca değinildiği gibi en geç 700'lerin başında Kuzey İpek Yolu üzerindeki manastırlarda ilk Uygurca metinler meydana getirilmeye başlandı.

Tercüme faaliyetlerinin alabildiğine ilerlediği müteâkip dönemlerde Çinceden Uygurcaya tercümeler yapılırken Uygur râhipleri, daha önce dillerine yerleşmiş olan bu tabirleri, tercüme etmekte oldukları Çince metinde hiç bulunmamasına rağmen rahatlıkla kullanmaktadırlar. Çünkü bunlar daha önceki şifahî dönemin bir hatırası olarak dile yerleşmiş ve dilin öz malı olmuştu. Ve şimdi mütercimler bu ve bunun gibi terimleri Çincesinde bulunmadığı hâlde rahatlıkla kullanabilmektedirler.

2. Karahanlı Türkçesi (Hakaniyye)

Kuzey İpek yolunun geçtiği vaha şehirlerinde yukarıda sözünü ettiğim Uygur yazı dili hayatını sürdürürken M.S 10. yüzyıldan itibâren Kaşgar ve civârına yerleşmiş olan müslüman Karahanlıların[11] din eğitimini İran asıllı olan Samanî imam ve vâizler üstlenmiş bulunuyordu. Camilerde ve zâviyelerde şifahî olarak İslâmiyetin temel unsurları öğretiliyordu. Bu faaliyetlerde hangi dilin kullanıldığını açıkça bildiren bir kayıt yok ise de medreselerde eğitim dilinin Farsça olduğu biliniyor. Kur'an'ın tercümesi ve tefsîri, hadisler, dinin temel kuralları, dinî menkibeler, peygamber kıssaları hep Farsça anlatılıyordu.[12]

---

10 Bu olayı anlatan Uygurca eski bir metin vardır ve yayınlanmıştır: W. Bang, A. v. Gabain, *Türkische Turfan-Texte* II. Aslında Soğutça ile Türklerin bilinen tarihî ilişkileri bu olaydan 150 yıl öncesine kadar uzanmaktadır: I. Köktürk devletinin kağanları kendi kitâbelerini Soğut dilinde diktirmişlerdi: Soğutça Bugut kitâbesi.

11 Bk. Peter B. Golden, "Orta Asya'da İslâmiyetin ilk dönemleri ve Karahanlılar," *Erken İç Asya Tarihi*, derleyen: Denis Şinor. İletişim (İstanbul 1990): 459-497.

12 Medreselerde her öğrenci notlarını kendi ana dilinde tutuyor; sonra bunlar arasından yazı yazma, kitap telif etme konularında yetenekli olanlar notlarını, kendi dillerinde kitap hâline gitiriyorlardı. Nitekim bu durumu aksettiren ve aynı * yazara ait *Kitâb-i Güzîde* adlı bir eserin her iki dilde yani hem Harzem Türkçesinde yani Karahanlı Türkçesinin ikinci döneminde, hem de Fars dilinde var olması, kültür ilişkileri ba-

Yani her türlü eğitim Farsça veriliyordu. Bu iki yönlü eğitim yani hem câmilerde ve zâviyelerde hem de medreselerde sürdürülen eğitim faaliyetleri sonunda tabiî olarak Karahanlı Türkçesinde en basit temel İslâmî kavramları karşılayabilecek belli bir kelime hazinesi oluşmuş ve bu yüzden Kur'an'ın ilk satır-altı Türkçe tercümesi, Karahanlılar devrinde, büyük bir ihtimâlle 10. yüzyılda yapılabilmişti.[13]

Bu tercümede sık sık Farsça kelimelerin kullanıldığı dikkati çekiyor: ferîşte 'melek' (Ar. melek, melā'ike),[14] *fermān* 'ferman' (Ar. emr), *namāz* 'namaz' (Ar. ṣalāt), *rōze* 'oruç' (Ar. ṣavm). Daha bunlar gibi yüzlercesi var. Farsça kelimelerin yanı sıra Türkçeleri de kullanılmış. Bütün bunların yanında Arapçaların da bulunması tabiîdir çünkü bilindiği gibi Arapça unsurların hemen hepsi Türkçeye hemen her devirde ve her bölgede (İç Asya ve Anadolu) Farsça yoluyla girmiştir.

Eğer Karahanlılar, sözlü Farsça bir eğitimden geçmemiş olsalardı, Farslarla hiç bir ilişkileri olmamış olsaydı, bu Kur'an tercümelerinde bütün kelimeler ya Arapça asıllı ya da tabiî olarak bir de Türk asıllı olurdu.

3. Anadolu Türkçesi

Anadolu'ya gelenlerin çoğu Türkmendi, Oğuz soyundandı. İslâmiyetle daha Orta Asya'da iken tanışmışlardı. Fakat bu din hakkında bildikleri hep şifahî bilgilerdi. İslâm dini ile Oğuzların tanışmaları 900'lerden çok önce olmuştu. Anadoluya bu bilgilerle geldiler. Konya'da bir devlet kurmalarına rağmen buralarda karşılaştıkları siyasî ve askerî olaylar yani Bizansla sürtüşmeler, Haçlı

---

kımından çok önemlidir [Görülüyor ki yazı dili kurulduktan sonra da sözlü gelenek devam ediyor]. Aslında bu eserin yazarı yoktur; yazar konumundaki şahıs bu kitapdakileri vaazlar şeklinde anlatandır. Bu konu üzerinde ileride ayrıntılı olarak durulacaktır.

13 Fakat eldeki nüshalar daha sonraki devirlerde istinsah edilmiştir. Bk. János Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1976, 359. Türkçe ve Farsça tercümeler hakkındeki genel bilgiler için bk. burada L. Ligeti'nin Önsöz'ü, s. 7-10 ve J. Eckmann'ın Giriş'i, s. 11 vd. Son yayınlar için bk. Gülden Sağol, *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations : An Inter-linear Translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part I: Introduction and Text, Part II: Glossary, Part III,1-2: Facsimile)*, Sources of Oriental Languages and Literatures. Cilt 21,26, 36 ve 46, (Harvard University 1993-1999)

14 Bk. János Eckmann, a.g.e., *ferîşte* kelimesi burada *firēštā* olarak kaydedilmiştir.

seferleri ve arkadan gelen Moğol istilâsı Türkmenlerin, yazı dilini kurmalarını geciktirdi. İlk Türkçe yazma denemeleri 13. asrın ortaları olarak kabul ediliyor.

Eğitim dili, Orta Asya'da Karahanlılarda olduğu gibi hep Farsça idi. Buna göre, Türkmenlerin Anadolu'ya gelmeden önce Orta Asya'da başladıkları sözlü din eğitimi Anadolu'da da devam etmiş, nesiller boyu sürmüştü. Nihayet ilk ciddî denemeleri 1300'lerden kalma eserlerde görülen 'Eski Anadolu Türkçesi yazı dili' kurulur:[15] Geniş halk kitlelerine İslâm dinini öğreten ilmihâl kitapları,[16] peygamber kıssaları, evliya menkibeleri ve nihayet Kur'an'ın satır-altı tercümesi.[17]

Bu eserlerde Ar. *şavm* yerine *oruç*, *şalāt* yerine *namāz*, *melek* yanında *ferişte* ve *ḫudā* yanında tañrı bulunmaktadır. Bu sayılanlardan özellikle ilk ikisi Arapça karşılıklarına hiç bir zaman yer vermemiştir. Hele *oruç* kelimesinin geçmişine bakıldığında bunun 900'lerden çok önce Türkçeye Pehlevice'deki *ročaġ* kelimesinden bozularak sokulduğu görülür.[18]

Buraya kadar söylenenleri toparlayacak olursak şu sonucu çıkarmak mümkündür: Daha önce herhangi bir şekilde yerleşik kültürle teması olmamış yani yazı tecrübesi geçirmemiş toplumların, ilk defa kurdukları yazı diline

---

15 Eski Anadolu Türkçesi yazı dilinin Orta Asya'da değil de Anadolu'nun ortasında kurulduğunu iddia etmiştim. Bu iddianın en önemli tarihî ve filolojik gerekçesi, imlâsıdır. Hatırlanacağı üzere Karahanlı Türkçesinin ilk eserlerindeki imlânın vokalleri (yani elif-vav-ye) eksiksiz yazılıyordu. Ve bunun kaynağı eski Uygur imlâsiydi. Halbuki Anadolu'da durum değişiktir, burada kelime içinde ve sonunda huruf-i heca (elif-vav-ye) ilk dönemlerde hiç kullanılmıyordu. ve imlânın diğer özellikleri hep Kur'an'dan geliyordu. Eğer Türkmenlerin Karahanlı döneminde kurulan ilk İslâmî Türk yazı dili ile bir ilişkileri olsaydı, Anadolu'ya geldiklerinde aynı imlâ geleneğini de beraberlerinde getirirlerdi, yani elif-vav-ye'yi rahatlıkla kullanırlardı. Halbuki durum tam tersi olmuştur. 14. asrın sonundan itibâren bazı Türkçe eserlerde görülmeye başlayan vokalleri yazma usûlü, Sivas'ın doğusuna inhisar etmiş olup İlhanlıların getirdiği Uygur imlâ geleneği ile ilgilidir.

16 En eski döneme ait iki ilmihâl kitabı vardır; biri *Risāletü'l-İslām* diğeri ise *Kitâb-ı Güzīde*'dir. Bu iki eseri yayına hazırladım.

17 Bu konuda son yayın için bk. Esra Karabacak, *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations : An Inter-linear Translation of the Qur'an into Old Anatolian Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part I: Introduction and Text, Part II: Glossary, Part III,1-2: Facsimile)* Sources of Oriental Languages and Literatures. Cilt 22,28, 40 ve 47, (Harvard University 1994-1999).

18 Ayrıntı için bk. *İştikakçının Köşesi* (Simurg 2001) s. 33 vd.

muhakkak bir şifâhî dönem yani 'sözlü dönem' tekaddüm eder; yani başka türlü ifâde edecek olursak yazı dili dönemini hazırlayan bir sözlü dönem muhakkak var olmuştur. Ve bu sözlü dönemde o kültürle ilgili yeteri kadar bir kelime hazinesi oluştuktan sonra ancak bir yazıdili teşekkül edebilmiştir.

Seçme Biblioygrafya

A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* I, Berlin 1912 (Burada söz konusu olan meseleyle ilgili olarak bk. s. 12; arkadaki resim: T.II D.173a Blatt 2, Rückseite).

János Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation,* Akadémiai Kiadó, Budapest 1976, 359 s.

Peter B. Golden, 'Orta Asya'da İslâmiyetin ilk dönemleri ve Karahanlılar,î *Erken İç Asya Tarihi,* derleyen: Denis Şinor. İletişim (İstanbul 1990): 459-497

Esra Karabacak, *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations : An Inter-linear Translation of the Qur'an into Old Anatolian Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part I: Introduction and Text, Part II: Glossary, Part III,1-2: Facsimile)* Sources of Oriental Languages and Literatures. Cilt 22,28, 40 ve 47, (Harvard University 1994-1999).

Gülden Sağol, *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations : An Inter-linear Translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part I: Introduction and Text, Part II: Glossary, Part III,1-2: Facsimile),* Sources of Oriental Languages and Literatures. Cilt 21,26, 36 ve 46, (Harvard University 1993-1999).

W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts,* Berlin 1981.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 375-384

On the Turkic Gerundial Suffix {-mAtI(n)}

Talat Tekin
(İstanbul)

As it is known, the negative counterpart of the gerund in {*-p* } and its enlarged form {-pAn} is {-mAtI(n)} in Old Turkic, i.e. Orkh. *udı-matı* 'without sleeping', *olor-matı* 'without sitting', *saqın-matı* 'without thinking', *al-matin* 'without taking (the permission)', etc.

The negative gerundial suffix {-mAtI(n)} whose dental is always written with the runic letters for /t/ in the inscriptions (*udı-matı, olor-matı, saqın-matı, al-matin*) and in Irk Bitig (*uç-a u-matın* 'without being able to fly', *qamşa-yu u-matın* 'without being able to move', etc.), appears in Uigur texts, not only as *-matın/-mätin*, but also as *-madın/-mädin: biltiz-mätin üküş tınlıγlarıγ ölürür* 'und tötet unversehens viele Lebewesen' (U IV A 132), *tün sayu öd yaz-matın, muntaγ saqınç qılsar* 'wenn man jede Nacht, ohne die (richtige) zeit zu verpassen, so meditiert' (TT V A 109), *biltiz-mädin tuyuz-madın* 'without letting it be known or noticed' (TT VI 355). The suffix *-madın* is also attested with /d/ in the Brāhmī texts: *qi lmā δiṃ* [qılmadın] 'ohne zu tun' (TT VIII 51).

From the Karakhanid period on the suffix is always spelt with /d/: *bil-mädi* 'without knowing' (KB 4187), *bil-mädin* id. (KB 634), *yir-mädin* 'without blaming' (KB 592), *ir-mädin* 'without being bored' (KB 592), *tapındur-madın* 'without letting (you) serve (to me)' (KB 634), *uq-madın* 'without thinking' (Ateb. 119), etc. This can be explained as an early voicing of the dental in intervocalic position for which we have many examples in the Uigur texts, e.g. *bakıdıp, bäklädip , çökidü, çökidip, kavzadıp, korkıdu, korkıdur*, etc. (see OTWF 764 ff.).

In Khwarezmian Turkic, too, it occurs only as *-madın/-mädin.* In these texts one also finds the suffix *-mayın/-mäyin* having the same function but of different origin: *barçamız bar-mayın birimiz barsun* "statt dass wir alle

gehn, soll einer von uns gehn", *säni kör-mäyin* "ohne dich zu sehn", *turu bil-mäyin* "da er nicht standhalten konnte" (Brock. Ost. 253), etc.

In Chagatay we find, alongside the new gerund in *-map/-mäp*, the negative gerunds in *-may/-mäy* and *-mayın/-mäyin*.

Chag. *-may/-mäy* is in all likelihood a combination of the negative suffix *-ma-/ -mä-* and the OT gerundial suffix *-yu/-yü*. As for the suffix *-mayın/-mäyin*, it is either a continuation of Orkhon Turkic *-mayın/-mäyin* (cf. Tun. *bul-mayın* 'having not found') consisting of the negative suffix {-mA-} and {-yIn} or an extended form resulting from the combination of *-may/-mäy* with the instrumental suffix *-ın/-in*. In other words, the suffix {-mAyIn} is not a later form of *-madın/-mädin*, but a different suffix, as it was first rightfully explained by Eckmann (*Chagatay Manual*, p. 151).

The OT suffix {-mAtIn} occurs in Old Anatolian Turkish texts always as *-madın/-mädin*: *ögüt al-madın* "without taking the advice", *bil-mädin* "without knowing", *yer gök daxı olun-madın* "before the Earth and Heaven have not yet been created...", etc. As is seen in the third example, in the Old Anatolian Turkish the suffix has also acquired the meaning "before doing something".

Negative gerund in {-mAdIn} survives today as {-mAdAn} only in Turkish, Azerbaijani, Gagauz and Crimean Tatar. It probably came about analogically (analogs being the ablative suffix {+DAn} and the form in {-mAzdAn} in the phrases like *-mAzdAn öŋdin /öŋürdi* 'before doing something'. The Turkmen negative gerundial suffix {-mA:n} is of identical origin with Tuvinian {-MAyn}, Khakas {-Min}, etc., i.e. it goes back to {-mAyIn}.

*

On the etymology of Old Turkic {-mAtI(n)} forming negative gerunds various theories have so far been put forward. These theories can be enumerated and criticised as follows:

1. The Old Turkic gerundial suffix {-mAtI(n)} originates from the verbal nouns (Verbalabstrakts) in /-t/ derived from negative stems + the instrumental suffix /-n/ (Thomsen, Radloff, Bang, Brockelmann, Menges).

This theory is weak in that the suffix *-t*, to be more exact {-(U)t}, does not form nouns from negative stems in Turkic. Besides, the suffix {-mAtI(n)} also occurs as {-mAtI}, i.e. without the final /n/, in Orkhon Turkic.

2. Gerundial suffix *-mäti* (*-mädi*)/*-mätin* (*-mädin*) were formed from verbal nouns in *-d* derived from negative stems with the adverbial suffix *+ti*, i.e. *-mäti* < **-mä-d+ti* (Benzing1952: 131).

Benzing's assumption is weak in that there is not a suffix *-d* forming deverbal nouns in Turkic. Of the three examples he gives from AGr., i.e. *yıd* < **yı-* 'duften', *to-d* 'voll' < **to-* 'sich füllen' and *ki-d* 'hinten befindlich' < **ki-* , the first is only hypothetical, the second is not attested and the third one is wrong. Benzing's view is also weak in that an original form like **-madtı* would have gained the shape **-mattı* first and such a form would not have developed into *-madın.*

3. The Old Turkic suffix *-mati* is derived from the negative verbal stems with the adverbial suffix *-ti* (Ramstedt II: 46).

Ramstedt's theory, too, is weak in that it does not explain the element *-ti* in *-mati*. The examples he gives for the suffix *-ti* forming adverbs from verbs, i.e. OT *tükäti* 'ausgiessend', *yüzäti* 'schwimmend', are taken from the Tunyukuk inscription. But these are gerunds in {-I} coming from *töküt-* and *yüzüt-*, respectively. The Old Turkic adverb *tükäti* 'completely', too, is originally a gerund in {-I} derived from *tükät-* 'to bring to an end, complete'.

4. The Turkish suffix *-madan*/*-meden* (< *-madın*/*-medin*) is derived with the addition of the ablative suffix to the verbal nouns in *-ma*/*-me* derived from negative stems with the loss of one of the identical sound groups, i.e. *bil-me-me+din* > *bil-medin* (Ergin 1962: 324-325), 1972: 343).

Ergin's view is wrong both phonetically and semantically. It is wrong phonetically, because the oldest attested forms of the suffix are {-mAtI} and {-mAtIn}, not {-mAdIn}. Ergin's view is wrong also semantically; for the suffix has the meaning 'having not', not 'because of not doing'.

5. The suffix {-madan} is derived from the negative base of verbs + the source-route relational (i.e. ablative) suffix {-dan} (Lloyd B. Swift, *A Reference Grammar of Modern Turkish*, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series: 19, Bloomington, The Hague 1963, 167).

Swift's view is wrong, because the oldest attested form of the suffix is {-mAtI(n)}. It is also wrong in that the ablative suffix or a case suffix cannot be added to verbal stems.

6. The suffix *-madan/-meden* (< *-ma-d-ı-n/-me-d-i-n*) came into being from the combination of the negative suffix *-ma-/-me-* with the the gerundial suffixes *-ı/-i* and *-n*, the medial *-d-* (< *-t-*) being a 'koruyucu ünsüz', i.e. a *hiatustilger* like /y/ (Z. Korkmaz 1965: 269).

This view of Z. Korkmaz, too, cannot be accepted for the following reasons:

a) The only gap-filling sound in Turkic is /y/, not /t/, /d/ and /δ/ at the same time. The analyses *ko-d-, to-d-, ı-d-, ki-d-in* offerred by her are wrong;

b) A gerundial suffix cannot be added to another one;

c) The examples *yirmeδin* and *irmeδin* taken from Kutadgu Bilig are *yirmedin* and *irmedin* actually (couplet 592), as they have been noticed and corrected by Lars Johanson (1979: 138).

7. Ş. Tekin's theory: The negative suffix -MA- and the negative gerundial suffix - MATİ are of Tokharian origin. The suffix -MA- comes from the Tokharian particle of negation *ma*, and -MATİ (sometimes *-mati+n*) comes from the Tokharian phrase *ma te* "yoksa... -medikçe" (Ş. Tekin, *Tarih ve Toplum*, Cilt 13, No. 74, February 1990, 17 * 81).

This last view put forward by Ş. Tekin is not plausible either.

First, Ş. Tekin says that the Tokharian word (of negation) *ma* is put before the verbs in that language. If this is the case in Tokharian, how, then, did the particle *ma* come to be added to the verbal bases and stems in Turkic?

Secondly, a particle, native or borrowed, could not possibly be added to a verbal stem in Turkic.

Thirdly, Turkic cannot be that poor a language as not to have its own verbal negation system.

*

As we have seen, none of these theories seems to be plausible. What is the etymology of the negative gerundial suffix {-mAtI(n)} then?

First it should be noted that the etymology of the suffix {-mAtI(n)} is closely related to that of the negative suffix {-mA-}, for its first syllable is identical with it both phonetically and semantically.

Among the theories put forward on the origin of Turkic negative suffix {-mA-} only the theory of Ramstedt is plausible. Ramstedt was of the opinion that the Turkic negative suffix {-mA-} resulted from the crasis of the verbal

nouns in {-m} with the inflected forms of a Pre-Turkic defective verb *ä- 'not to be', e.g. OT *bolmaŋ* 'don't be!' < **bolm-aŋ* < **bolum+äŋ*, i.e. the imperative form of the archaic negative verb **ä-* which survives in the structure of Chuvash prohibitive particle *an* 'don't!' < **äŋ* < **ä-ŋ*. He believed that this Pre-Turkic verb of negation was identical with the Tungus auxiliary verb *e-* 'not to be' (Ramstedt 1924: 212-213). He also claimed that the hypothetical Pre-Turkic **ä-* 'not to be' originally meant 'to be' and was probably identical with the Turkic auxiliary verb *är-* 'to be' (ibid.).

I think that two important corrections should be made in this theory of Ramstedt. First, let it be said that the Tungus auxiliary verb *e-* does not mean 'not to be', but it means 'not to do, not to make'. Secondly, Tungus *e-* cannot be cognate to the Turkic auxiliary *är-*, for both phonetic and semantic reasons: a) *är-* has a /r/, but *e-* does not; b) the two verbs have exactly opposite meanings.

If we disregard these two weak points, however, Ramstedt's theory is the most plausible one of the theories put forward on the etymology of this suffix, for it also answers the question "Why is the suffix {-mA-} is unstressed?". This question can be answered as follows: During the crasis of **bo:lum* and **äŋ*, two phonetic events must have taken place at the same time: While the medial vowel /u/ in **bo:lumäŋ* was being dropped, the phrase accent on the second syllable of **bo:lu'm* must have been shifted to the first syllable, i.e. **bo:lu'm ä-ŋ* > *bo:l'-ma-ŋ* 'don't be!'.

Here I would like to remind the theory of Menges on the origin of the Turkic negative suffix {-mA-} which is slightly different from that of Ramstedt. According to Menges, the Turkic negative suffix {-mA-} came into being from the combinations of verbal nouns in *-ma/-mä* with the inflected forms of the Altaic negative verb **e-* (K. Menges, *Altaische Studien II: Japanisch und -Altaisch*, Wiesbaden 1975, p. 144). It should be stated right away that this theory of Menges is weak phonetically, for it disregards the most important part of the etymology, i.e. the accentuation of the suffix {'-mA-}. If the Turkic unstressed negative suffix had been derived from such combinations, it would have been stressable, not unstressable, i.e. **käl-mä' + e-dim* > **kälmä'dim*, **qa:l-ma' + e-dim* > **qa:lma'dım*, etc. (Cf. Trk. *Hoca' Efendi* > *Hoca'fendi*, Kzk. *Alma' Ata* > *Alma'ta*, etc.)

The Altaic negative verb **e-* survives today only in the Tungus languages. In most of the Tungus languages, negative forms of verbs are formed with the auxiliary verb *e-* 'not to do, not to make'. This defective verb has only

three productive forms today in the Tungus languages: *e-si-n* (present), *e-çi-n* (past) and *e-te:-n* (future). The main verb is in the shape of a verbal noun in *-ra* (and also in *-na, -sa, -da*) and the inflected forms of the negative auxiliary *e-* are placed before the main verb:

Evk. *sa:-re-m* 'I know', *e-si-m sa:-re* 'I don't know'

Evk. *sa:-re-n* 'He knew', *e-çi-n sa:-re* 'He did not know' (Tsintsius 1977: 432)

Ev. *e-te-m ha:-r* 'I will not know'

Ev. *e-te-n ha:-r* 'He will not know' (K. A. Novikova, "Evenskiy yazık" in YN SSSR V 99)

The negative imperative forms of verbs, too, are formed with the negative particles *ekel/exel, eci*, etc., all derived from the negative verb *e-*:

Evk. *ekel bu:-re!* 'Don't give!'

Neg. *exel bu:ye!* (< **ekel bu:-re*) id.

Na. *eci bu:-re!* id. (Tsintsius 1977: 432)

These Tungus negative forms in which the negative auxiliary is placed before the main verb are all archaic. The newer negative forms are found only in Nanay and Ulcha. In these two languages the inflected forms of the negative verb *e-* are placed after the main verb in the present and past tenses. Thus, through contraction, the negative suffixes *-(a)si-/-(e)si* (present tense) and *-(a)çi-/-(e)çi* (past tense) have come into being in Nanay and Ulcha (Tsintsius 1977: 432):

Na. *bu:re(e)sii* "I don't give" < **bu:re-esi-i* < **bu:-re e-si(n) bi*

Ulcha *bu:re:-si-mbi* "I don't give" < **bu:-re e-sin bi* (cf. *bu:rii* "I give")

Na. *bu:re(e)çimbi* "I did not give" < **bu:-re e-çin bi*

Ulcha *bu:re(e)sisi* "You do not give" < **bu:-re e-si si* (cf. *bu:risi* "You give")

*

The Tungus negative verb *e-* and its derivatives have cognates in Mongolian and Turkic. The Mongolian cognates are the negative particle *ese* and the negative verb *ese-* "not to be" which is homophonous with it (Poppe 1955, p. 287):

Mo. *kele-be* "he said", *ese kele-be* "he did not say"

Mo. *ire-be* "he came", *ese ire-be* "he did not come"
Mo. *yabu-qu* "to go", *yabu-qu ese-kü* "to go (or) not to go"
Mo. *ki-kü* "to do, to make", *ki-kü ese-kü* "to do (or) not to do"
Mo. *ire-gsen-i* "his having come", *ire-gsen ese-gsen-i* "his having come (or) not having come" (Poppe 1954: 175, Lessing 1960: 333).

The Tungus negative verb *e-* has cognates also in Turkic. These are Chuvash *an* "don't!" (< **äŋ*), MK (Oghuz) *äŋ* 'no', *äŋ äŋ* 'no no', MK *äp... äp* "neither...nor", Kirg. *elek* "not yet" and Yak. *ilik* id.

Chuvash is the only Turkic language in which the negative forms of the imperative mood are formed with the preposed negative particle *an* < **äŋ* < **ä-ŋ* 'don't do!'

Chuv. *kala!* "Speak!", *an kala!* "Don't speak!" < **äŋ kälä!*
Chuv. *pır!* "Go!", *an pır!* "Don't go!" < **äŋ bar!*
Chuv. *kil!* "Come!", *an kil!* "Don't come!" < **äŋ käl!*
Chuv. *kil-tĕr!* "Let him come!", *an kil-tĕr!* "Don't let him come!" < **äŋ käl-tür!*

The Kirghiz negative particle *elek* "not yet" added to gerunds in {-V} or {-y} forms a negative present perfect indicating actions which have not yet taken place or will soon take place (also a kind of near future tense):

Kirg. *körölökmün* "I haven't seen yet" < **kör-e elek min*
Kirg. *kel-e elek, kelelek* "He hasn't come yet"
Kirg. *süylöy elek* "He hasn't spoken yet" < **söyle-yü elek*

The Yakut *ilik* has the same function in this language:

Yak. *iste ilikpin* "I haven't heard yet" < **eşid-e elik bin*
Yak. *körö ilikpin* "I haven't seen yet" < **kör-e elik bin*

These examples make it clear that Kirg. *elek* and Yak. *ilik*, too, are negative particles originally, deriving from the long-lost Altaic negative verb **e-* 'not to do, not to make'.

*

We may now return to the origin of the suffix {-mAtI(n)}. Under the light of the above discussion, it may be assumed that this suffix came into being with

the addition of the gerund in {*-tI(n)} of the Altaic negative verb **e-* to the verbal nouns in [-m}, i.e. **al-ı-m e-ti(n)* > Orkh. *almatin* "without taking", **u:dı-m e-ti* > Orkh.*u:dımatı* "without sleeping", etc. During the combination , two phonetic events must have taken place at the same time, i.e. while the phrase accent on the last syllable of the first element was shifting to the preceding syllable the narrow union vowel of the last syllable was simultaneously dropped, e.g. *alı'm eti(n)* > *almatin,* etc. It should be reminded that in the formation of compounds like *almatin* the shifting of the phrase accent to the preceding syllable and droppingof of the unstressed medial vowel of the second syllable of the first element is a general rule in Turkic: Trk. *kayı'n ana* > *ka'ynana* "mother-in-law", *kayı'n ata* > *ka'ynata* "father-in-law", *yalı'n ayak* > *ya'lnayak* "bare-footed", Trkm. *geli'n ece* > *ge'lnece* "lady bride", etc. It goes without saying that in cases like Orkh. *u:dı'matı* the phrase accent preserves its original place: **u:dı'm e-ti* > *u:dı'matı.*

*

As for the element {-tI(n)} of the suffix {-mAtI(n)}, to the best of my knowledge this gerundial suffix added to an affirmative stem is found only in the structure of the Uigur adverb *näçöklä-ti* ~ *näçöklä-di* 'doing how, doing in what way or manner'. Observe the following examples:

şmnuγ näçöklä-ti ölürdi 'How did he (come to) kill the demon?' (M I 19, 10), *näçöklä-di meniŋ balıqımtaqı uluşumtaqı ig toγa ketmäz* 'How is it that the diseases in my city do not disappear?' (U IV, 10, 62-3), etc. (cf. Trk. *nasıl olup da...*).

The gerundial suffix {-tI(n)} is found today only in Khaladj, a recently discovered Turkic language spoken in Central Iran. This suffix which is added to affirmative stems mostly occurs as *-di* ~ *-ti* in this language and it has the function of the Common Turkic gerundial suffix {-Xp} which is absent in Khaladj. Observe the following examples:

hün-di atlandilar 'hinaus gezogen stiegen sie zu Pferde' (coming out they mounted the horses), *sez vie'r-di almaq* 'sich streiten' (lit. 'Wort gebend nehmen'), *vu'r-di yuq-* 'schlagend zerstören', *vax-i-ti kördük* 'hinschauend sahen wir' (looking at we saw), etc. (Doerfer 1988: 132).

The Khaladj gerundial suffix *-dil-ti* also occurs as /-dU/ in Khaladj. This form seems to have come into existence as a result of the crasis of *-di* with the Persian conjunction *u* 'and': *si:ldü sipirmäk* 'säubernd kehren' (cleaning

and sweeping) < *si:l-di u sipirmäk* (Doerfer 1988: 131), *kä'l-du varmaq* 'Kommend und Gehen' (coming and going) < *käl-di u varmaq*, *kä'l-du käçmäk* 'Durch-gang' (... kommend Passieren) < *käl-di u käçmäk*, etc. (Doerfer 1980: 147), etc. The following example shows clearly the coming about of the form /dU/:

tiş-di u gavzan-di vardi 'fallend und aufstehend ging er' = Pers. *u ufta:n u xi:za:n raft* (Doerfer 1988: 132) (cf. Trk. *düş-e kalk-a gitti*)

*

Before concluding this paper, I would also like to draw attention to the gerund in {-mAδIp} occurring several times in MK: *körmäδip* 'having not seen' (MK I 380, 420), *bolmaδıp* 'having not become' (MK III 121), etc. These examples with voiced interdental spirant /δ/ indicate that the negative verb **ä-* "not to make, not to do" in Proto-Turkic also had an intensive stem in {-d-} or {-δ-}, i.e. **äδ-* (cf. Orkh. *ı-* and *ıd-* 'to send, let go', *to-* and *tod-* 'to be satiated', Uig. *yüd-* 'to load' < **yü-d-* (cf. *yük* 'load' < **yü-k*). We may then assume that the MK forms *bolmaδıp*, *körmäδip*, etc. came into being as a result of the contraction mentioned above:

**körü'm äd-i-p > kö'rmäδip*
**bo:lu'm äd-i-p > bo:'lmaδıp*

Bibliography

Bang, W., "Das negative Verbum der Türksprachen", *SBAW* XVII (1923), pp. 114-131.

Benzing, Johannes, "Der Aorist im Türkischen", *UAJb* 24, 1-2 (1952), 130-132.

Brockelmann, C., *Osttürkische Grammatik der islamischen Literatur-Sprachen Mittelasiens*, Leiden 1954.

Doerfer, Gerhard und Semih Tezcan, *Wörterbuch des Chaladsch*, Budapest 1980.

—, *Grammatik des Chaladsch*, Wiesbaden 1988.

Eckmann, János, *Chagatay Manual*, Bloomington1966.

Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1962, dördüncü baskı 1972.

Johanson, Lars, *Alttürkisch als "dissimilierende Sprache"*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz 1979.

Korkmaz, Zeynep, "Türkiye Türkçesindeki *-madan/-meden* < *-madın/-medin* zarf-fiil (gerundium) ekinin yapısı üzerine", *Türkoloji Dergisi*, II. cilt, 1. sayı. Ankara 1965: 259-269.

Lessing, Ferdinand D., *Mongolian-English Dictionary*, Berkeley and Los Angeles 1960.

Menges, Karl H., *The Turkic Languages and Peoples*, Wiesbaden 1968.

Radloff, W., *Die alttürkische Inschriften der Mongolei*. Neue Folge. St. Petersburg 1897.

Ramstedt, G. J., "Die Verneinung in den altaischen Sprachen. Eine semiologische Studie", *MSFOu* III (1924). pp. 210-213.

—, *Einführung in the altaische Sprachwissenschaft II*, Her. Pentti Aalto, Helsinki 1952.

Räsänen, Martti, *Materialien zur Morphologie der türkischen Sprachen*, Helsinki 1957.

Swift, Lloyd B., *A Reference Grammar of Modern Turkish*, Bloomington 1963.

Tekin, Şinasi, "Türkçede -MA- Olumsuzluk Eki ile -DIK+ Eki Nereden Geliyor?", *Tarih ve Toplum*, Cilt 13, Sayı 74 (Şubat 1990), pp. 78-81.

Tekin, Talat, *A Grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington 1968.

—, "On the Origin of Turkic Negative Suffix {-mA-}", *AOH* XLIII, 1 (1989), pp. 81-86.

—, *Orhon Türkçesi Grameri*, Ankara 2000.

Thomsen, Vilh., *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrees* (= *MSFOu* V). Helsingfors 1896.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 385-394

Epsem

Semih Tezcan
(Bamberg)

Arkadaşım, büyük bilgin Peter Zieme'ye
alkış alkayu teginürmen

adaş ḳoldaş Ḳaya Beg'im
altmış yaşı ḳutluġ bolzun
alku edgü ḳılınçlarḳa
alḳınmaḳsız alḳış bolzun

altun ermez kömüş ermez
aġır çilteg tapıġ uduġ
alu berip bo bitigni
açıġ ayaġ artut bolzun

1. Osmanlıca *epsem*

Bugüne değin etimolojik sözlük başlığı altında yayınlanmış kitaplarda Osmanlıca *epsem* 'suskun' üzerine bir şey yazılmamıştır.[1] Oysa eski metinlerle, klasik edebiyatla uğraşanlar bu sözcükle arada bir karşılaşırlar. Bir öğrencinin, en geç Fużūlī'nin ünlü müseddesindeki şu beyitle karşılaştığında *epsem*'in anlamını öğrenmesi gerekir:

"Bunlar nedür, ne dürr-i ʿAdendür?" dédüm, dédi:
"Epsem Fużūlī! Eşk-i revānuŋ durur senüŋ".

1 Sevortyan, Clauson ve Räsänen'in sözlüklerinde *epsem*'in yer alması zaten beklenemezdi. Türkiye Türkçesinin etimolojik sözlüğü olmak iddiasında olan Bedros Keresteciyan ile İsmet Zeki Eyüboğlu'nün sözlükleri ciddiye alınabilecek çalışmalar değildir. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* başlığını taşıyan Hasan Eren'in sözlüğü (Ankara 1999), Keresteciyan ve Eyüboğlu'nun çalışmaları ile karşılaştırılmamalıdır. Ancak bu da gerçek bir etimolojik sözlük değildir, keyfî olarak seçilmiş bir takım sözcükler üzerine yazılmış bir denemedir.

Arap harfli metinlerde, kimi kez yazı aktarımlarında da *be* ile *ebsem* biçiminde yazıldığından yabancı bir sözcük sanılarak "Osmanlıca Sözlük" denen, Osmanlıcanın yalnızca Arapça ve Farsçadan gelen söz varlığını bir araya getirmek amacıyla düzenlenmiş sözlüklerde aranacak olursa, bulunamaz. Bugünkü dilde (ağızlarda da) bilinmediği için anlamı ya hocadan sorularak öğrenilir; ya da büyük bir Türkçe sözlükte, örneğin 12 Eylül ertesinde, 1983'te kapatılmış olan "gerçek" Türk Dil Kurumu'nun büyük bir projesi sonunda ortaya çıkmış olan *Tarama Sözlüğü*'nde bulunabilir, c. 3, s. 1479: *epsem* 'sessiz, ses çıkarmayan, susan', 1480-1482. sayfalarda bu sözcükle kurulmuş deyimlere de yer verilmiştir: *epsem dur-, epsem eyle-, epsem ḳal-, epsemlik, epsem ol-*.[2] Ancak tabii orada da nereden geldiği ve yapısı üzerine bir bilgi verilmemiştir.

Epsem'in Osmanlı yazı dilinde 18. yüzyıla değin kullanıldığı belirlenebiliyor. 19. yüzyılda sözlükçülerin *epsem*'i madde tanımlamalarında kullanmış olmaları, eskicil bir sözcük olarak o yüzyılda bile en azından anlaşılmış olduğunu göstermektedir. Buna karşılık Redhouse sözlüğünün ilk baskısında[3] yer almaz. Şemse'd-dīn Sāmī'nin birinci anlam olarak Arapça 'ebkem' karşılığını koymuş olması,[4] bu iki sözcüğün (Türkçe *epsem/ebsem* ile Arapça *abkam*, Osmanlıcadaki söylenişiyle *ebkem*) sesçe birbirine benzer olmaları ve aynı anlam alanına girmelerinden kaynaklanan bir yanılgı sonucudur ve yanlıştır. Arapça sözcük 'konuşma yeteneğinden yoksun olan, dilsiz, ahraz' anlamına gelir; oysa *epsem*'in (bulabildiğim verilerin hiçbirinde) böyle bir anlamı yoktur; sadece Şemse'd-dīn Sāmī'nin ikinci anlam olarak verdiği 'sükût eden, sâkit, sessiz' anlamını taşır.

Sözcüğün Anadolu Türk yazı dilinin geliştiği 14. yüzyılda metinlerde geçtiğini görüyoruz. Çok yaygın olduğu söylenemez. Bir fikir vermek üzere 14. yüzyılın üç büyük mesnevisinden şu sayıları verebilirim:

Mesʿūd, Süheyl ü Nevbahār:[5] 5703 beyitte 3 kez (2489, 2668, 3065).
Şeyḫoğlı Muṣṭafā, Ḫurşīdnāme:[6] 7903 beyitte 2 kez (2943, 4100).

2 *Tanıklarıyle Tarama Sözlüğü*, c. 3, TDK, Ankara, 1967.
3 James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople 1890.
4 Şemse'd-dīn Sāmī, *Ḳāmūs-ı Türkī*, İstanbul 1317 [1901] s. 67.
5 Cem Dilçin, *Mesʿūd bin Aḥmed — Süheyl ü Nev-bahār*, Ankara 1991.
6 Hüseyin Ayan, *Şeyhoğlu Mustafa - Ḫurşîd-nāme (Ḫurşîd ü Feraḥşâd)*, Erzurum 1979.

Meḥmed, 'Işḳnāme:[7] 8702 beyitte 7 kez (1236, 1672, 2230, 2291, 5184, 6091, 8374).

Epsem yanında *dıŋsüz*,[8] *dek* ve *ḫāmūş* Eski Anadolu Türkçesinde "sessiz" kavramı için kullanılan öteki sözcüklerdir. Bunlardan *dıŋsüz* Ḫurşīdnāme ve 'Işḳnāme'de geçmez, sadece Mes'ūd'un eserleri olan Süheyl ü Nev-bahār'da (2183a, araç durumu ekiyle genişletilmiş biçimde, belirteç olarak: *dıŋsüzin*) ve mensur Kelīle ve Dimne çevirisinde geçer (*dıŋsüz, dıŋsüzcek, dıŋsüzin, dıŋsüzlük*; verilerin yerleri için bkz. TarS.). İkincisi, yani *dek* ve bu sözcükle kurulan *dek dur-* 'sessiz kalmak, ses çıkarmamak' deyimi oldukça sık kullanılır. Buna karşılık **sessüz* (Eski Anadolu Türkçesinin fonolojisine göre böyle olmalıydı) bu metinlerde görülmez; *ses* bile pek seyrek ge-

---

7 Sedit Yüksel, *Mehmed - Işk-nâme. (İnceleme - Metin)*, Ankara 1965.

8 *Tanıklarıyle Tarama Sözlüğü* c. 3, 1134-1135'te ayraç içine (*tıñsuz*) yazılarak; 3799-3980'de de göndermeler yapılarak bu sözcüğün sanki arka sıradan bir yanbiçiminin mevcut olduğu izlenimi verilmiştir. Oysa TarS.nde *tıŋsuz* için bir tanık gösterilmiş değildir. Taradığım başka Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde de böyle bir biçime rastlamadım. Cem Dilçin, *Süheyl ü Nev-bahār*, Ankara 1991, beyit 2183'teki *dıŋsuzın* okunuşunun da *dıŋsüzin* olarak düzeltmesini öneriyorum.

Sanıyorum, *ṭıŋsuz* yanbiçimi *dın-* ~ *ṭın-* 'ses çıkarmak, söz söylemek' (TarS. 1131) dolayısıyla, daha doğrusu o maddede verilen ve *dıŋ-* okunmuş olan iki veri dolayısıyla farz olunmuştur. Bu veriler şunlardır:

1) Şeyyād Hamza, *Yusūf u Zeliḫā*, TDK İstanbul 1946, Tıpkıbasım 69, 4. satır

Girmeŋüz bir ḳapudan gey saḳınuŋ

Dıŋmaŋuz Taŋrı adını ṭaḳınuŋ دكمكوز

Burada *dıŋmaŋuz* değil, *dıŋmeŋüz* okumak gerekiyor: "Hepiniz aynı kapıdan girmeyin, dikkat edin, susmayın, ağzınızdan Tanrı adını eksik etmeyin";

ad ṭaḳın- için krş. Süheyl ü Nev-bahār 541.

2) İkinci veri Veled Çelebi İzbudak'ın yayınladığı İstanbul Oğuznamesinden (*Atalar Sözü*, TDK, İstanbul 1936) alınmıştır: *Gördüğüŋ* دكمه *dıŋma gözden düşersin*. İzbudak *dinme* okumuş, ayraç içinde (*tınma*) biçimini de koymuştur. Ancak burada geçişli bir eylem bulunması gerekmektedir. Bence buradaki sözcük ديمه *dème* yerine yanlış yazılmıştır, yani ben bu atasözünü: *Gördüğüŋ dème gözden düşersin* "Gördüğünü söyleme, gözden düşersin" olarak anlıyorum.

Bugün *tın-* 'ses çıkarmamak, aldırış etmemek' olarak kullandığımız eylem Eski Anadolu Türkçesinde *dıŋ-* biçiminde kullanılmaktaydı, Ḫurşīdnāme 1074 ve 1075. beyitlerdeki kullanılışlar sözcüğün ön sıradan olduğunu açıkça kanıtlamaktadır:

1074 *Biri dèmek yèrinde ḫāmuş olmaḳ*
Biri dıŋmek yèrinde söze gelmek

1075 *Çü şimdi söz demidür dıŋmek olmaz*
Aġular yèse kişi sıŋmek olmaz

çer (yalnız 'Işḳnāme'de 2 kez: 1852, 7331); *ses* kavramını karşılayan sözcükler *ün* ve *āvāz*'dır, fakat **ünsiz* ve **āvāzsuz* türetmeleri yoktur. Daha sonraları 'sessiz' anlamına yaygın olarak kullanılacak olan *sākin* bu metinlerde genellikle 'yatışmış, dingin, hareketsiz' anlamına gelmektedir.[9]

Epsem bir atasözünde de geçer: *Dil epsem olsa baş da esendir*; İstanbul Oğuznamesi,[10] no. 105. Bu atasözünün metin içerisine yerleştirilmiş olarak kullanılmasına örnekler:

Meḥmed, 'Işḳnāme

6090 Dil olur su gibi tīz ü pür-āẕer
Yıḳar yaḳar cihānı ey birāẕer

6091 Eger epsem ola olur esen baş
Ve ger söylerse yürekde biter baş

Güvāhī, Pendnāme[11]

1525 Dilüŋ żabṭ ėtmege dürüş ḳarındaş
Olur dil epsem olduḳda esen baş

E. Kemal Eyüboğlu'nun kitabında bu atasözünün ve buna yakın sözlerin şiirlere yerleştirilmesi için başka örnekler gösterilmiş, onlar arasında Ṣābit'ten (yaklaşık 1650 – 1712) şu örnek de yer almıştır:[12]

Olurken lu'āb ile ruṭbu'l-lisān
Uçub kellesi dil kesildi hemān
Lisāndur dilin kellesin kesdiren
Meṣeldür bu kim dil esen baş esen

Buradaki: *Dil esen baş esen*, üzerinde durduğumuz atasözünün bir yanbiçimi olarak görülebilir. Ne var ki burada kullanılmış olan biçimiyle anlam verile-

---

9 Ḫurşīdnāme 1620'de 'hareketsiz' anlamına mı yoksa 'sessiz' anlamına mı olduğunu belirlemek mümkün değildir:

Yaradılmış ḳamu olmışdı sākin
Meger sıçrar olaydı aydan aydın.

10 Yetersiz yayını: Veled İzbudak, *Atalar Sözü*, TDK, İstanbul 1936.

11 Beyit numarası Hengirmen baskısına göre: Mehmet Hengirmen, *Güvâhî: Pendnâme*, Ankara 1983.

12 E. Kemal Eyüboğlu, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul, I = 1973, s. 71/9.

memektedir. Bu beyitleri şairin divanında[13] bulamadığımdan dolayı parçanın doğru mu, yanlış mı aktarılmış olduğunu söyleyemiyorum. Dil kullanımına özen göstermiş bir yazar olan Şâbit'in atasözünü böyle anlam çıkarılamayacak biçimde kullanmış olması muhtemel değildir.

Şinâsî'nin derlemesinde: *Dil esen baş kesen* olarak yer almış olan atasözünün de aynı sözün bir başka yanbiçimi olduğu açıktır.[14] Ancak bu da anlam vermemektedir.

Atasözü, 19. yüzyıldan bu yana yapılan derlemelerde, herhalde okuyucunun *epsem*'i anlamayacağı düşünüldüğünden bu sözcükten kaçınmak için: *Dil susmayınca baş esen olmaz*; *Dil sükût ederse baş selâmet bulur* biçimlerine sokulmuş, böyle olunca da "dizimlilik" niteliği kaybolmuştur.

20. yüzyıl ağız sözlüklerinde *epsem*'den hiçbir iz bulunmaması ilgi çekicidir. Bu durum belki, sözcüğün eskiden sadece yazı dilinde yaygın olduğunu gösteren bir belirti olarak yorumlanmalıdır.

2. Türkmence *sem* ve *ümsüm*

Sözcüğü Türkmencede iki farklı biçimde buluyoruz. Bunlardan *sem* sadece birleşik eylemlerin ilk ögesi olarak görülüyor: 1) *sem bol-* 'sesini kesmek, sesini çıkarmazlık, geplemēn, gürlemēn oturmaḳ, dım-dırs bolmaḳ' (sesini kesmek, sesini çıkarmamak, konuşmadan oturmak); 2) *sem et-* 'sesini kesdirmek, gürletmēn, gepletmēn oturtmaḳ' (sesini kestirmek, konuşturmamak).[15]

Türkmencedeki öteki biçim *ümsüm*'dür; sözlüklerde 'sessiz, üynsüz, īmisalā yaġdayda, ġamaġalsız, yovaş' (sessiz, sakin ve rahat, uslu, yavaş) anlamlarıyla yer alır.[16] Bu, eski **em sem* biçiminden dudak ünsüzü *m*'nin yanında ünlülerin yuvarlaklaşmasıyla ortaya çıkmıştır.

---

13 Turgut Karacan, *Bosnalı Alaeddin Sabit — Divan*, Sivas 1991.

14 Şinâsî, *Durūb-ı emṡāl-i ʿoṡmāniyye*, (Ebū'ż-żiyā Tevfīḳ'in eklemeleriyle yapılmış olan 3. baskı:) İstanbul 1302 [1885], no. 1952. Bamberg'de bu kitaba ulaşmam mümkün olmadığından bu bilgiyi Mustafa Nihat Özön'den (*Ata Sözleri*, İstanbul 1956, s. 96, no. 2619) aktarıyorum. Feridun Fazıl Tülbentçi'nin derlemesinde (*Ata Sözleri*, ²İstanbul 1977, s. 182, no. 5198) *Durūb-ı emṡāl-i ʿoṡmāniyye*'deki biçim büsbütün yanlış aktarılmıştır: *Dil epen baş eser.*

15 *Türkmen Diliniṇ Sözlügi*, (redaktör: M.Ya. Khamzaev) Aşgabat 1962, s. 590 *sem* maddesi.

16 Aynı Türkmence sözlük s. 684; *Türkmençe-Rusça Sözlük*, (redaktörler: N.A. Baskakov, B.A. Garrıev, M.Ya. Khamzaev), Moskva 1968, s. 671 1. 'tikhiy, bezmolvnıy; tikho, bezmolvno' (sessiz, gürültüsüz); 2. 'tikhiy, spokoynıy, smirnıy' (sakin, yavaş, uslu).

3. Halaççа *em sēm ~ hem sēm*

Halaççada *sēm* yalnız başına kullanılmaz. Arapça / Farsça *sākit* karşılığı olan Halaççа *em sēm* ve *hem sēm*'i Halaççа sözlükte Almanca 'schweigend, schweigsam' (sessiz, suskun) karşılıklarıyla vermiştik.[17] Birbirinden sadece pekiştirme hecesi önsesinin *h-* ve *e-* oluşuyla ayrılan bu biçimleri vaktiyle niçin bitişik değil, ayrı yazmış olduğumu anımsamıyorum. O zaman, aşağıda vereceğim açıklamayı daha bilmediğime göre bunu bir seziyle yapmış olmalıyım. Halaççа sözlükte bu deyimleri, *Tarama Sözlüğü*'ndeki *epsem* ve *Derleme Sözlüğü*'ndeki *emsem* 'sersem' ile karşılaştırmıştık. *Derleme Sözlüğü*'ndeki sözcükle yapılan karşılaştırma yanlış olmuştur.[18]

4. Eski Uygurca *sep sem* 'çok sakin, hiç gürültüsüz'; *sem bol-* 'sakin, suskun olmak'

Reşid Rahmeti Arat, aliterasyonlu yediliklerden oluşan bir budist manzumesinin *s-* ile başlayan kıtasında yer alan: *sep sem aġlaḳta* dizesini "ıp-ıssız bir tenhalıkta" diye çevirmiş, bir açıklama vermemiştir.[19] Bu veriyi, Klaus Röhrborn, Eski Uygurca sözlüğünün *aglak* maddesine almış, Arat'ın yanlış çevirisine bağlı kalarak Almancaya da "an einem ganz einsamen Ort" (pek ıssız bir yerde) diye yanlış çevirmiştir.[20] Bu deyimin geçtiği metni aliterasyonlu Eski Uygur şiirleri üzerine mükemmel kitabında "Meditation an einsamen Orten" (ıssız yerlerde meditasyon) başlığıyla yeniden yayınlayan Peter Zieme de "in ganz abgeschiedener Einsamkeit" (tam bir yalnızlık içerisinde) diye çevirerek Arat'a uymuştur.[21] Ancak aşağıda görüleceği gibi daha sonra bu deyimin 'ıssız' ya da 'yalnız' değil, 'sessiz' anlamına geldiğini fark eden de yine Zieme olmuştur.

Zieme, *s*-aliterasyonlu başka bir dörtlüğün ikinci dizesinde: *[se]p sem inç[....]* okumuş ve [ganz] ruhige, feine (?) [...] ('pek sessiz, ince (?) ...)

---

17 Gerhard Doerfer – Semih Tezcan, *Wörterbuch des Chaladsch (Dialekt von Xarrab)*, Budapest 1980, s. 110 *äm sām ~ häm sām.*

18 Şimdi Derleme Sözlüğü 1741 *emsem* 'sersem' sözcüğünün, Tarama Sözlüğü 3380 *seme* 'şaşkın, sersemleşmiş, sersem, ahmak' ile birleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum; bu da Farsça/Arapça bir alıntıdır; bkz. Steingass 698 سمه (a = Arapçadan Farsçalaşmış) *sama* 'foolish, silly, giddy'.

19 Reşid Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*, TTK, Ankara 1965, s. 66 (8/20) ve s. 67.

20 Klaus Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Lieferung 1, Wiesbaden 1977, 71a.

21 Peter Zieme, *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung*, Budapest 1991, 117.

olarak çevirmiştir.[22] Zieme'nin sadece ilk harfleri okunabilen sözcüğü *inçke* 'ince' olarak tahmin ettiği anlaşılıyor. Sanıyorum, burada *sem*'in yanındaki sözcüğün *ėnç* 'sâkin, asude' ya da bundan türeme (*ėnçgü, ėnçgülüg*) olduğunu kabul etmek daha uygun olur. Bu veriye ilişkin notunda *Eski Türk Şiiri* 8/20'deki veriye de değinen Zieme, *sep*'i pekiştirici ikileme sözcüğü (verstärkendes Reduplikationswort) olarak açıklamış ve pek seyrek görülen *sem* sözcüğünün Ch 5546 sırasayılı Uygurca parçada da geçtiğine dikkati çekmiştir.

Zieme, Ch 5546 sırasayılı parçayı daha sonra bir yazısında yayınlamıştır:[23] *üni ço[ġısı ...] ertiŋü sem bolup* "sesi gürültüsü ... son derecede yatışıp". Burada, Zieme, *Uigurisches Wörterbuch* 71a'daki alıntıya değinmiş, ancak sözcüğü (Röhrborn'un çevirisinin yanlış olduğunu belirtmeksizin) Almanca 'ruhig' (sessiz, sakin) ile çevirmiş, Türkçe olduğunu tahmin ettiği bu sözcükle Sanskrit *śama* 'sakin' arasındaki benzerliğin sadece bir rastlantı olabileceğini yazmıştır. Bu görüşe ben de katılıyorum.

* * *

Yukarıda, *sem* ile bundan türediği açıkça belli olan deyimlerin iki yeni (Türkmence, Halaççа) ve iki eski (Eski Uygurca, Osmanlıca) Türk dilinde varlığını gösterdik.

Eski Uygurca *sep sem*: Bunun yapısı açıktır. İlk hece ünlüsünden sonra eklenen bir ünsüzle yapılan tekrarlamaya dayalı, Türk dillerinin çoğunda bugün de süregelen kurallı pekiştirmedir: *sem* 'sessiz'; *se + p sem > sep sem* 'bütünüyle sessiz'. Bu, aynı zamanda eski "Ortak Türkçe" biçimdir.

Şimdi Osmanlıca *epsem*, Halaççа *em sēm, hem sēm* ve Türkmence *ümsüm* biçimlerinin açıklanmasına geçelim:

Osmanlıca *epsem*: Burada "bir kereye özgü" bir ses olayının vuku bulmuş olduğunu sanıyorum: Eski "Ortak Türkçe" biçim *sep sem*, ses benzeşmezliği (dissimilation) ile Oğuzcada *ep sem*'e dönüşmüştür. Eski Anadolu Türkçesinin yazıya geçirildiği dönemde *sem*, artık kendi başına anlamlı bir sözcük olarak dilde bulunmadığından *ep sem*'in pekiştirmeli bir biçim

22 Peter Zieme, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, Berliner Turfan Texte XIII, Berlin 1985, 144; metin 29, satır 14.

23 Peter Zieme, "Der Wettkampf Śāriputras mit den Häretikern nach einer alttürkischen Version", *Bahşı Ögdisi - Klaus Röhrborn Armağanı*, yayımlayanlar: Jens Peter Laut / Mehmet Ölmez, İstanbul 1998 429-447; s. 433, satır H (15-18).

olduğu hissedilmemiş, bu yüzden hep bitişik yazılmıştır. Osmanlıca sözcük için bu yalın açıklama yeterlidir.

Halaççа biçimlere gelince, bunlardan *hem sēm*'in önsesindeki *h*- ikincildir;[24] *em sēm* için ise şu açıklama olanaklarını önerebilirim:

1) Eski "Ortak Türkçe" *sep sem* Halaççada önce ses benzeşmesiyle **sem sem*'e dönüşmüş, bundan sonra (tıpkı Oğuzca için kabul ettiğimiz gibi) ses benzeşmezliği yüzünden önsesteki *s*-'nin düşmesiyle *em sēm* ortaya çıkmış olabilir. Bu takdirde ünlü uzunluğunun birincil olduğunu düşünmek de mümkündür.

2) Horasan bölgesindeki Oğuz – Halaç komşuluğu döneminde (10. yy.?) sözcük, Oğuzcadan Halaççaya *ep sem* olarak girmiş, bu dilde ses benzeşmesiyle *em sēm*'e dönüşmüş olabilir.

3) Sözcük, Oğuz lehçelerinden birinde *ep sem* > *em sem* gelişimini yaptıktan sonra Halaççaya girmiş olabilir. Nitekim Türkmence *ümsüm* de ancak Oğuzca içerisinde daha eski bir *em sem* biçiminden açıklanabilmektedir.

İkinci ya da üçüncü açıklama doğruysa, Halaççа *em sēm*'deki ünlü uzunluğu ikincil olmalıdır. Çünkü Türkmence *sem*, bu sözcüğün Oğuzcada uzun ünlü ile olmadığını gösteriyor.

Bu olasılıklar arasında bir tercih yapamıyorum.

Türkmence, sözcüğü pekiştirilmemiş biçimiyle, yani *sem* olarak korumuş olan tek Türk dilidir. Bu dildeki *ümsüm* ise, Oğuzcadaki ses benzeşmesinin devamı olarak dudak ünsüzü *m*'nin ünlüleri yuvarlaklaştırmasıyla ortaya çıkmış olabilir: *ep sem* > *em sem* > *üm süm*; *süm*'ün anlamlı bir sözcük olarak dilde bulunmaması dolayısıyla yazıda da bitiştirilerek *ümsüm* biçiminde yazılmıştır.

* * *

24 Aslında Halaççada ikincil *h*- son derecede azdır. Fakat burada, bir yandan *h*-'li ve *h*-'siz iki biçim bulunması, öte yandan eski bir kökün değil, bir pekiştirme hecesinin söz konusu olması, *h*-'nin ikincilliğini göstermektedir.

Şimdi birkaç başka sözcüğün *sem* ile ilgisini irdeleyelim:

Derleme Sözlüğü 3637 *sim sim* 1. 'yavaş yavaş, sessizce' (Sinop, Amasya, Ordu, Yozgat); 2. (= *siyim siyim*) 'yavaş yavaş, ince ince (yağmur yağmak, su, gözyaşı vb. akmak için)'. İkinci anlamda *sim sim* yalnız Çankırı'dan derlenmiş; buna karşılık aynı anlamda *siyim siyim, siğim siğim* oldukça yaygındır, başka yanbiçimleri de vardır. Sanırım, bu tekrarlamalı deyimi her iki anlamıyla *sim* < *siyim* olarak açıklamak ve *sem* ile karşılaştırmamak uygun olur.

sinsi 'kötü niyetli olup sessiz kalan, kendini belli etmeyen' sözcüğü de *sem* ile birleştirilemez. Bu sözcük *siŋ-* 'gizlenmek, gizlenip beklemek' eyleminden türemiş olsa gerek; belki *siŋ–sig* > *sinsi* olarak açıklanmalıdır. Osmanlıcada hem *nūn*, hem de *kef* ile yazılmıştır.

Öteki Türk dillerinde 'sessiz' için kullanılan şu sözcüklerin de *sem* ile ilgisi yoktur:

Kırgızca *tim* 'sessizlik, sükûnet, sessizce, gürültüsüzce, yavaşça sakince'; Kazakça *tım-tırıs* 'sessiz, sakin'; Kazakça *tımıra-* 'susmak, hiç ses çıkarmamak'; Karaçayca *şum* 'sessiz'; Tatar *tın, tınç*; Hakasça *sımzırıx*; Tıvaca *şıpşıŋ*; Altayca *tım*; Kumukça *tımıy-* (< *tım+ıy-*) 'pısmak, susmak, pısmak, pısıp kalmak'; Yakutça *simik* (< *yimik*) 'hafif, zayıf, alçak'.

* * *

Buna karşılık *sem*, Mongol dillerinde bulunmaktadır. En eski Mongolca metinlerden Gizli Tarih'te: *sem* (*sim*) 'schweigend, stumm, sprachlos' (suskun, ses vermez); *sem boli* 'schweig, es ist genug!' (kes sesini, yeter!); *sem sa'uḥu* 'schweigend dasitzen' (susup oturmak); *semiyer* 'lautlos' (sessiz) deyimleri geçer.[25] Mongol yazı dili sözlüklerinde *sem* yer alır; örneğin Mongolca-İngilizce sözlük s. 687 *sem* 'quietly, without noise, silently, secretly, by stealth, turtively'.[26] Kalmukça: *sem* 'still, leise' (sakin, sessiz) (*tsem* ile eşanlamlı olduğu belirtilmiştir) *sem semer* ya da *sam semer* (= *nam samār*) 'ganz leise, vorsichtig, sich versteckend' (çok sessiz, hiç ses çıkarmaksızın, gizlenerek) *sem bäxa* 'schweigen, sich still verhalten' (susmak,

25 Erich Haenisch, *Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an*, Wiesbaden 1962, s. 133.

26 Ferdinand D. Lessing (yayınlayan), *Mongolian-English Dictionary*, Corrected Reprinting, Bloomington 1982.

sessiz kalmak)[27] Aynı sözlük s. 426'da *tsem*'i 'still, lautlos, leise und vorsichtig' (sessiz, alçak sesle, dikkatle) karşılıklarıyla veren Ramstedt, sözcüğün klasik Mongol yazı dilinde *çem* olarak bulunduğunu yazmış ise de klasik yazı dili sözlüklerinde *çem* yoktur. Halha sözlüklerinde *sem* 'unbemerkt, geheim' (fark edilmeksizin, gizli) sözcüğü bulunuyor.[28] Buryetçe *sümöön* 1) 'tek tük, seyrek' 2) 'hafif' 3) 'sessiz'; *sümöönöör* 1) 'sessizce, ihtiyatlıca, gürültü çıkarmadan'; 2) 'yüksüz'[29] de aynı sözcükle ilgili olsa gerek.

Mongol dillerindeki yaygınlığı *sem*'in Türk dillerinde Mongolcadan bir alıntı olması ihtimalini de akla getirmektedir.

27 G.J. Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch* (²Helsinki 1976) s. 323.

28 Hans-Peter Vietze ve başk., *Wörterbuch Mongolisch-Deutsch*, Leipzig 1988, s. 210.

29 K. M. Çeremisov, *Buryatsko-russkiy slovar'* (Moskva 1973) s. 399.

Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme
M. Ölmez / S.-C. Raschmann, İstanbul · Berlin 2002: 395-407

Ein neuer alttürkischer Text zur manichäischen Beichtpraxis

Jens Wilkens
(Marburg)

I.

Nach Ausweis der bisher erschlossenen Quellen hat die Beichtliturgie in den alten Religionen Zentralasiens im allgemeinen und bei den Uiguren im besonderen eine bedeutsame Rolle gespielt. Religiös gefärbte, wie die Befreiung des Bekennenden aus einer Unheilssituation, und soziologisch relevante Komponenten, wie die gemeinschaftsstiftenden kollektiven Rezitationen der Bußformulare, können als zwei Hauptfunktionen dieser Kultpraxis bestimmt werden. Offensichtliche Konvergenzen manichäischer und buddhistischer „Beichtspiegel"[1] haben in der Vergangenheit zu einer fruchtbaren wissenschaftlichen Debatte über die Herkunft und die Richtung der weiteren Vermittlung dieser Textgattung geführt.[2] Bisher ist die Frage des Einflusses der buddhistischen auf die manichäischen Beichttexte und vice versa trotz eingehender Studien noch nicht abschließend geklärt. Daß es gegenseitige Übernahmen gegeben hat, läßt sich unschwer aus der Kontaktsituation beider Religionen in den Oasen Zentralasiens erklären, doch bleibt es bisher unbewiesen, ob die Literaturgattung der manichäischen Beichtspiegel als Entlehnung aus dem Buddhismus zu betrachten ist. J. P. ASMUSSEN hat in seiner vielbeachteten Studie über die manichäischen Sündenbekenntnisse die These vertreten, daß die elaborierten Beichtformulare der Manichäer erst in Zentralasien entstanden seien, während in der frühen Zeit der manichäischen Religionsgeschichte lediglich *individuelle* Bekenntnisse

1 W. BANG hat den ursprünglich auf mittelalterliche Bußformulare des Okzidents zurückgehenden Begriff „Beichtspiegel" auch auf die manichäischen Texte angewendet (BANG 1923: 138 f.).

2 Siehe v.a. ASMUSSEN 1965, RIES 1980: 287 ff. und KLIMKEIT 1977.

existiert hätten.[3] ASMUSSEN äußert sich erst in seiner Schlußbetrachtung zu dem gegenseitigen Verhältnis der manichäischen und buddhistischen Beichtspiegel, nachdem er zuvor in einer sehr detaillierten Untersuchung mögliche zoroastrische und christliche Vorbilder für die Beichte der Manichäer ausgeschlossen hat:

> „With all that has been adduced in the previous chapters, with all premisses of a chronological, universal-historical, religio- and mission-historical kind, a conclusion which unambiguously points out Buddhism as the only possible model for the elaboration and introduction of texts of confession of sins among the Manichaeans, will hardly seem unreasonable, the more so as such texts ... are an exclusively East Manichaean phenomenon ..."[4]

Ferner macht er auf die für sein genetisches Erklärungsmodell bedeutsame Tatsache aufmerksam, daß es bereits im zweiten Jahrhundert n. Chr. Laienbeichten im Buddhismus gegeben habe.[5] Als Prototyp der zentralasiatischen Bekenntnistexte sieht ASMUSSEN im Anschluß an W. BARUCH das berühmte *deśanā*-Kapitel im Goldglanz-Sūtra an, das schon in der Sanskrit-Fassung enthalten ist.[6] Mag dies auch zutreffen, die Zusammenstellung der Belegstellen, die direkte Entlehnungen der Manichäer aus buddhistischen Texten beweisen sollen,[7] überzeugt aus dem einfachen Grunde nicht, weil die Chronologie der einzelnen Werke keineswegs gesichert ist. Das Vorkommen von ritualisierten, litaneihaften Bekenntnistexten in den Schriften der Religionen des Alten Orients, die in formaler Hinsicht auffällige Übereinstimmungen mit den manichäischen Laienbeichtspiegeln zeigen,[8] läßt zudem eine Herkunft der letzteren aus dem vorderorientalischen Kulturraum zumindest denkbar erscheinen. Eine erneute Betrachtung dieser Thematik, unter Berücksichtigung aller in Frage kommenden Traditionslinien, wäre ein dringendes Desideratum.[9] Ein Erklärungs-

3 ASMUSSEN 1965: 123 f.
4 ASMUSSEN 1965: 254 f.
5 ASMUSSEN 1965: 253.
6 BARUCH 1947: 75; ASMUSSEN 1965: 255.
7 ASMUSSEN 1965: 258.
8 WIDENGREN 1969: 259.
9 C. WEBER hat in ihrer Untersuchung zu den buddhistischen Beichten in Indien und Zentralasien, in der sie auch das Problem der manichäischen Laienbeichte eingehend

modell zur Genese der alttürkischen buddhistischen Beichttexte müßte ferner, anders als bisher geschehen, auch die vielfältige chinesische Literatur berücksichtigen, die sicherlich für die Herausbildung der kleineren Bekenntnisse, bei denen die jeweiligen Stifter ihren Namen einsetzen ließen, prägend gewesen ist.

II.

In der Berliner Turfansammlung befindet sich ein versehrtes kleines Doppelbuchblatt, welches in zwei verschiedenen Typen der manichäischen Schrift beschrieben ist. Es trägt die Standortsignatur M 671.[10] Der in kräftiger schwarzer Tinte und der größeren Variante der Charaktere beschriebene Teil I ist nach Ausweis des Kataloges von M. BOYCE[11] eine mittelpersisch-soghdische Bilingue, von der aber weniger erhalten ist als von dem türkischen Teil (II), dessen Schrift allerdings durch Wassereinwirkung sehr verwaschen und somit oft nur schwer zu entziffern ist.

Der Inhalt des alttürkischen Teils kann trotz aller Schwierigkeiten hinsichtlich der Lesungen als eine liturgische Sündenvergebung bestimmt werden. Eine namentlich nicht genannte Einzelperson spricht die versammelte Gemeinschaft an und ermahnt sie, ihre Sünden zu bereuen. In der Zeile /v/2/ ist von einem Jahr (atü. *yıl*) die Rede, so daß man schon aus diesem Grunde annehmen kann, daß wir ein Bruchstück der Jahresbeichte vor uns haben. Diese Jahresbeichte war ein Teil des Bema-Festes, das den Beginn des neuen Jahres einleitete.[12] Ihm ging ein Fastenmonat voraus, welcher die Gläubigen

---

behandelt, diesem Punkt keine Aufmerksamkeit geschenkt (WEBER 1999). W. SUNDERMANN (1997: 259) hat hingegen vor einigen Jahren bei seiner Edition des mittelpersischen Beichttextes M 545 ausdrücklich auf die mesopotamischen Bußgebete hingewiesen.

10 Es befindet sich im Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz. Ich danke an dieser Stelle der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften sowie dem leitenden Bibliotheksdirektor der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin, Herrn Dr. H.-O. FEISTEL, für die Erteilung der Publikationserlaubnis.

11 BoyceCat 46.

12 C. AUFFARTH hat verschiedene Typen der Beichte aufgestellt, wobei er den vierten folgendermaßen charakterisiert: „Neben der Beichte nach begangener Tat gibt es auch die *Beichte potentieller Fehler*, die in einem jährlichen Fest, besonders zum Jahresende, abgelegt wird" (AUFFARTH 1990: 118). Die manichäische Jahresbeichte entspricht sehr genau diesem Typus.

auf die Begehung der Passion ihres Religionsstifters vorbereiten sollte. Die Manichäer dachten sich Mani während des Bema-Festes persönlich auf dem Thron anwesend, wobei nach Ansicht der Gläubigen der Lichtapostel selbst die Beichte abnahm und die Absolution erteilte,[13] die als eine Art Vorwegnahme des Endgerichts galt.[14] Ein Streitpunkt der Forschung ist bis auf den heutigen Tag die Frage, ob sich auf dem Bema-Thron ein Bild Manis oder ein Bildband befand.[15] Nach der Meinung HENNINGs wurde das Bema-Fest bereits zu Lebzeiten Manis gefeiert, doch sei es zufällig ungefähr mit seinem Todestag zusammengefallen.[16]

Einige Besonderheiten des in Rede stehenden kleinen Blattes, die bisher aus den manichäischen Originalschriften noch nicht oder nur wenig bekannt sind bzw. charakteristische Punkte der manichäischen Dogmatik veranschaulichen, haben mich veranlaßt, hier eine Edition zu wagen. Der erste für die manichäische Konzeption der Beichte hervorzuhebende Punkt betrifft die Natur der „Sünde", die wie eine Substanz an der Person haftet, die sie begangen hat.[17] Dies wird deutlich durch den Ausdruck in /v/2-3/ *yazok[ıŋızlar]nı yodgay m(ä)n* „ich werde Eure Sünd[en] abwischen!"[18] Diese Vorstellung beschränkt sich nicht nur auf die Anhänger Manis, da sich auch in buddhistischen Texten ähnliche Formulierungen nachweisen lassen. Als Beispiel für die alttürkische Literatur sei hier ein von P. ZIEME

13 Vgl. BBB 9 (mit dem Hinweis auf Chuast Abschnitt XIV A) und ALLBERRY 1977: 321.

14 RIES 1976: 226.

15 W. B. HENNING hat zunächst die erstgenannte These vertreten, sich aber später H. J. POLOTSKY angeschlossen, der die zweite Alternative für wahrscheinlicher hielt. J. RIES hat sich einige Jahre später für die erste Deutung ausgesprochen (RIES 1976: 220). Mögliche bildhafte Darstellungen des Bema werden von J. EBERT (1994) erörtert.

16 BBB 10.

17 Vgl. H 95 in der Übersetzung von SCHMIDT-GLINTZER (1987: 22):
„Wenn der Fleischeskörper vergeht, kommt der Mara heraus,
Doch die Vergeltung sündiger Taten haftet an der reinen Natur,
Und in der folgenden Inkarnation wird sie die Vergeltung erlangen,
Denn die Taten des früheren Körpers waren unrecht."
In demselben Text (Strophe 117 a-b) wird gesagt, daß die guten und schlechten Taten der Person stets folgen.

18 Zur Vorstellung, daß die Sünden abgewischt oder abgewaschen werden können, siehe auch MM II 321, H 30 und 150 sowie den koptischen Bema-Psalm 241,95 (WURST 1996: 115).

bearbeiteter Text zum Maitreya-Kult genannt, nämlich Mainz 813 (T III TV 68) /r/3/: *[a]yıg kılınčların bir käztä yudačı arıtdačı* „diejenigen, die ihre schlechten Taten in einem Moment abwaschen und reinigen".[19] Die Idee der substantiellen Beschaffenheit der Sünde, die gleichsam wie Schmutz an derjenigen Person haftet, die sich eines Vergehens schuldig gemacht hat, und die abgewischt oder abgewaschen werden kann, ist uns u.a. auch aus dem Brahmanismus[20] und der babylonischen Kultur bekannt.[21] Unser manichäischer Text zeigt, daß es nicht das Sündenbekenntnis an sich ist, das für die Reinigung von der Befleckung verantwortlich ist. Es ist allerdings die *conditio sine qua non* der Sündentilgung, welche erst durch die zur Absolution berechtigte Person vorgenommen wird. Die zentrale Frage ist nun, wer sich hinter dem nicht näher bezeichneten Sprecher der Zeilen verbirgt. Ist es der Leiter der kultischen Rezitation und Feier? Ich halte dies nicht für sehr wahrscheinlich. Eine andere Möglichkeit besteht darin, daß es Mani selbst ist, welcher hinter dem Redenden in der ersten Person zu vermuten ist, da er, wie eben bereits erwähnt, beim Bema-Fest als persönlich anwesend vorgestellt wurde. Auch im zentralasiatischen X^{u}āstvānīft, welches schon auf Grund seiner Ausführlichkeit im Zusammenhang mit der Jahresbeichte gesehen werden muß, wird der Adressat, der um die Vergebung der Sünden gebeten wird, namentlich nicht genannt. Die Standardanrede in der alttürkischen Fassung ist stets *t(ä)ŋrim* „mein Gott!". W. LENTZ und E. WALDSCHMIDT waren der Ansicht, daß die Bitte um Erlaß der Sünden sich an Jesus gerichtet habe.[22] Diese These läßt sich m. E. nicht beweisen,[23] auch wenn in der manichäischen Literatur Bitten um Sündenvergebung bekannt sind, die sich explizit an Jesus wenden.[24] Hingegen wird im alttürkischen X^{u}āstvānīft

19 Ed. ZIEME 1995. Ein weiterer buddhistischer Beleg zur Konzeption, daß die Sünden abgewaschen werden können, findet sich z.B. in DhāSū ZZ. 27-33.

20 GAMPERT 1939: 28 f. und 254 f.

21 Siehe PETTAZZONI 1950. Für die substantielle Auffassung der Sünde im alten China ist ferner PETTAZZONI 1929: 203 zu vergleichen.

22 StellungJesu 69.

23 Zu Jesus im X^{u}āstvānīft siehe ASMUSSEN 1965: 205: „In a pronouncedly popular text, which, into the bargain, had been composed with a view to people who were familiar with similar texts, but of Buddhist contents, the Jesus character, after all, was a heterogeneous element, the introduction of which might give rise to further confusion."

24 Siehe z.B. BT V, Text 5 (U 189) und H 29. Zur Funktion von Jesus bei der Beichte vgl. RIES 1976: 225.

gesagt, daß es notwendig sei, am Bema-Tage die Sieben Yimkis zu vollziehen, zu fasten und den göttlichen Gesandten, mit dem nur Mani gemeint sein kann, um Vergebung der Sünden eines Jahres zu bitten.[25] Am Schluß des Textes wird die Befreiung von den Verfehlungen von den „lichten Göttern", dem Licht-Nous und den reinen Electi erbeten.[26]

Eine sehr ungewöhnliche Formulierung finden wir in den Zeilen /v/3-6/, denn Mani verspricht, die guten Taten der Gläubigen zur vergraben und zu verbergen. Man sollte eigentlich erwarten, daß die Sünden vergraben werden, um ihre verheerende Wirkung unschädlich zu machen. Eine Erklärung dafür, daß die guten Werke vergraben und verborgen werden, dürfte darin zu suchen sein, daß Mani während des Bema-Festes Licht und Finsternis, Gut und Böse, scheidet. Die guten Werke sollen durch das Vergraben wohl dem Einfluß der Finsternismächte entzogen werden, denn sie stellen eine Art Schatz dar.[27] Die guten Taten kommen nach dem Tode eines Manichäers zum Vorschein und dieser kann vor den „König der Gerechtigkeit" treten.[28]

Wir wissen, daß die Manichäer zwei Arten der Beichte kannten: erstens die eben erwähnte Jahresbeichte und zweitens das obligatorische Sündenbekenntnis am Montag, der als der „gesegnete Tag der Sündenlosigkeit" bezeichnet wurde.[29] Durch den Hinweis auf die Sünden eines Jahres kann es sich bei unserem Text nicht um die Montagsbeichte, sondern, wie oben bereits angeführt, nur um die ausführliche Jahresbeichte am Bema-Fest handeln. Man ist versucht, die fragmentarisch überlieferten Worte als Antwort Manis auf das Sündenbekenntnis der Gemeinde aufzufassen.[30]

---

25 Chuast ZZ. 275-280: *ymä čaidanta y(i)mki olurup bačag bačap : t(ä)ŋri burhanka bir biligin köŋültä b(ä)rü bir yılkı yazokumuzını bošunu ötünmäk k(ä)rgäk ärti.*

26 Chuast ZZ. 335-338.

27 Zum Schatz der guten Werke siehe ARNOLD-DÖBEN 1976: 55.

28 Siehe H 393-396.

29 Siehe M 763 (8b), ed. in HENNING 1950: 641-648. Vgl. zur Montagsbeichte Chuast ZZ. 261-265.

30 Siehe auch den koptischen Bema-Psalm 229,12 (WURST 1996: 71):

„[Wir] huldigen dir, Paraklet,
wir bitten dich angesichts [deines] Bêma,
daß du uns unsere Sünden vergebest,
die wir begangen haben das ganze Jahr hindurch."

III.

Textedition:

Vorderseite[31]

01 1. Zeile: [ ]/ *//Q̈W/N* ay iyi*nč*
[ ]/ *//q̈w/n* ''y 'yyy*nč*[32]

02 2. Zeile: [ ]/ *uyanmak* bolzun
[ ]/ *'wy'nm'q̈* bwlzwn

03 3. Zeile: [a]*nı kop* köŋülün[33] s(a)ŋ
[ ]*ny*[34] *kwp*[35] kwyngwlwn sng

04 4. Zeile: öŋ*ü ///w* tıdılu k(a)m(a)g(a)n
'wyng*w ///w* tyḍy*llw* q̈mγn

05 5. Zeile: kut k*olu* alkış pašik
q̈wt q̈wlw ''lk̈yš p'šyk

06 6. Zeile: *a*yu turur sizlär *bo* ädgü
''*y*w twrwr syzl'r *bww* 'dgw

07 7. Zeile: törön*izlärni* /[ ]
twyrwngyz*l'rnyy* /[ ][36]

08 8. Zeile: *ö*girär s(ä)v*i*[nürm(ä)n]
[ ]wygyr'r sb̈y[ ]

09 9. Zeile: k(a)*m(a)g*[ ]
q̈*mγ*[ ]

Rückseite

10 1. Zeile: küzün *kadag* ke*č*[igli]
qwyzwn *q̈'d'γ*[37] ky*č*[ ]

---

31 Die erste Zeile gibt den Text in Transkription, die folgende in Transliteration wieder.

32 Sehr unsicher aus mehreren Gründen. Das 'Ain ist sehr klein geraten und die Deutung der letzten beiden Grapheme ist problematisch.

33 Man beachte die Plene-Schreibung!

34 Das <y> verlaufen.

35 Stark abgerieben, keine Punktierung des <k> mehr erkennbar.

36 Von dem durch / gekennzeichneten Graphem ist nur der obere Teil erhalten. Es muß sich um ein <b> oder <q> handeln.

37 Das <d> ist etwas weniger ausgezogen, als es normalerweise der Fall ist.

11 2. Zeile: yılta[38] *ak*[39] yazok[ıŋızlar]-[40]
yylt' ''*q̈* y'zwq̈[ ]
12 3. Zeile: nı yodgay m(ä)n : kı*lmı*[š]
nyy ywdγ'y mn : q̈y*lmy*[ ]
13 4. Zeile: ädgü kılınčıŋ(ı)zlarnı
'dgww q̈ylynčyngzl'rnyy
14 5. Zeile: kör*ü* alıp m(ä)ŋigü kü*n*-
qwyrw ''lyp mngygww kwy*n*
15 6. Zeile: dä kö*m*gäy[41] kizlägäy m(ä)n
d' kwy*m*g'y kyzl'g'y mn
16 7. Zeile: [ya]*r*l(ı)k*ad(ı)m* ärti . amtı
[ ]*r*lk' *'dm* 'rtyy . 'mty
17 8. Zeile: [ ] *e*g(i)*mčä*[42] t(ä)ŋri
[ ]'y*gmč'* tngry
18 9. Zeile: [ ] *ü*küš
[ ]*w*ykwš

2. Übersetzung

01-02 ... Monat [ ] möge man unterdrücken und bereuen! **03-06** Dies [verkündet?] Ihr vor der (versammelten) Gemeinde, indem Ihr Euch zurückhaltet, und ständig erfleht Ihr insgesamt den Segen und verkündet den Lobpreis$_2$. **06-08** [Indem] Ihr diese Eure guten Gesetze[43] [einhaltet,] freue$_2$ [ich mich].[44] **09** Alle ... **10** ... soll behüten! **10-12** Eure Vergehen und die im (jetzt) vorbei[gehenden] Jahr begangenen bösen Sünden werde ich

38 Zu *kečigli yıl* siehe ED 694a mit dem vergleichbaren Beleg aus Kutadgu Bilig 1583: *nägü täg käčär bu käčigli künüŋ*.
39 Zu *ak* „verhaßt, böse" siehe UW 78a.
40 Ergänzung in Anlehnung an Zeile 13.
41 Simplex *köm-* bisher sehr selten belegt.
42 Die weitere Lesemöglichkeit *ig(i)mčä* „entsprechend meiner Krankheit" paßt inhaltlich nicht.
43 Es dürfte sich um die Vorschriften des Sündenbekenntnisses handeln, denn im alttürkischen X"āstvānīft wird *törö* im Sinne von „Vorschrift, Gesetz" mehrfach gebraucht (ZZ. 210, 223, 246, 258, 273, 285).
44 Diese Ergänzung basiert auf meiner These, daß Mani selbst der Sprecher ist.

abwischen.[45] **12-15** Eure vollbrachten guten Werke[46] wahrnehmend[47], werde ich sie am „ewigen Tag"[48] vergraben und verbergen. **16** [ ] hatte ich verkündet.[49] **16-18** Jetzt [ ]-mal Gott [ ] viele [ ].

Literatur und Abkürzungen:

AGr

GABAIN, ANNEMARIE VON: *Alttürkische Grammatik.* Dritte, verbesserte Auflage. Wiesbaden 1974. Porta Linguarum Orientalium; Neue Serie Bd. XV.

ALLBERRY 1977

ALLBERRY, C. R. C.: Das Manichäische Bema-Fest. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.* 37 (1938). 1939. Zitiert nach dem Neuabdruck in: *Der Manichäismus.* Herausgegeben von GEO WIDENGREN. Darmstadt 1977. Wege der Forschung; Bd. 168. 317-327.

ARNOLD-DÖBEN 1976

ARNOLD-DÖBEN, VICTORIA: *Die Bildersprache des Manichäismus.*

---

45 Zu *yod-* siehe OTWF 630.

46 Es handelt sich um die guten Werke des vergangenen Jahres.

47 Vgl. den koptischen Bema-Psalm 224,3 (WURST 1996: 43):

„[Der große Richter (?)], der erhabene König,
der auf [seinem Bêma] sitzt,
[der] unsere Gedanken [sieht], unsere Worte und Werke,
[die wir getan haben] des Nachts und am Tage -
laßt uns [ihn also] bitten, wir alle, die wir <versammelt sind>,
daß er uns all uns[ere] Sünden vergebe."

Siehe auch den Bema-Psalm 227,8 (WURST 1996: 61 ff.). Das „Erschauen" der Sünden wird auch im buddhistischen Insadi-Sūtra 857 und 850 erwähnt. Vgl. UW 304a und 305a, wo diese Zeilen zitiert werden.

48 Zur Bedeutung von *m(ä)ŋigü* siehe Chuast 201 f. Diese Bezeichnung für den Bema-Tag ist mir ansonsten nicht bekannt. Oder kann *m(ä)ŋigü* doch „freudig" bedeuten? Vgl. den koptischen Bema-Psalm 222,2 (WURST 1996: 33):

„Siehe, das Geschenk des Tages der Freude ist zu dir gekommen.
Bekenne Du selbst heute ohne Furcht all deine Sünden,
sei eingedenk deines Endes und mach dich bereit in deinen Werken,
denn darum erregt dich das Bêma der Weisheit."

Zum Bema-Fest als „Tag der Freude" siehe ferner den koptischen Psalm 229,11 (WURST 1996: 71).

49 Zu einem vergleichbaren Beleg aus der Vita des Xuanzang vgl. AGr § 242 (*boltum ärdi yakın tapıngalı*).

Köln 1976. Arbeitsmaterialien der Religionsgeschichte; Bd. 3.

ASMUSSEN 1965

ASMUSSEN, JES PETER : *X"āstvānīft. Studies in Manichaeism.* København 1965. Acta Theologica Danica; Bd. 7.

AUFFARTH 1990

AUFFARTH, CHRISTOPH : Beichte. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe.* Bd. II. Stuttgart/Berlin/Köln 1990. 116-119.

BANG 1923

BANG, WILLI : Manichaeische Laien-Beichtspiegel. In: *Le Muséon* 36. 1923. 137-242.

BARUCH 1947

BARUCH, W. : Maitreya d'après les sources de Sérinde. In: *Revue de l'Histoire des Religions* 132. 1947. 67-92.

BBB

HENNING, W[alter] B[runo] : *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch.* Berlin 1937. Einzelausgabe aus den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1936, 10.

BT V

ZIEME, PETER : *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen, mit 178 Faksimiles auf 56 Tafeln.* Berlin 1975. Berliner Turfantexte V.

BoyceCat

BOYCE, MARY : *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection.* Berlin 1960. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung; Veröffentlichung Nr. 45.

Chuast

X"āstvānīft; Textedition in ASMUSSEN 1965

DhāSū

RÖHRBORN, KLAUS : Fragmente der uigurischen Version des „*Dhāraṇī-Sūtras*" der großen Barmherzigkeit. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126. 1976. 87-100.

EBERT 1994

EBERT, JORINDE : Darstellungen der Passion Manis in bekannten und unbekannten Bildfragmenten des Bema-Fests aus der Turfan-Sammlung. In: *Memoriae Munusculum. Gedenkband für Annemarie*

v. Gabain. Herausgegeben von KLAUS RÖHRBORN und WOLFGANG VEENKER. Wiesbaden 1994. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; Bd. 39. 1-27.

ED

CLAUSON, SIR GERARD: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.

GAMPERT 1939

GAMPERT, WILHELM : *Die Sühnezeremonien der altindischen Rechtsliteratur.* Prag 1939. Monografie Archivu Orientálního; Studies, Texts and Translations, issued by the Oriental Institute, Prague; Bd. VI.

H

Chinesische Hymnenrolle; nach Versen zitiert; Übersetzung: SCHMIDT-GLINTZER 1987: 11 ff.

HENNING 1950

HENNING, W[alter] B[runo] : A Pahlavi Poem. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XIII. 1950. 641-648.

KLIMKEIT 1977

KLIMKEIT, HANS-JOACHIM : Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahāyāna. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XXIX (3). 1977. 193-228.

MM II

ANDREAS, F. C. : *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II von F. C. ANDREAS. Aus dem Nachlaß herausgegeben von WALTER HENNING.* Berlin 1933. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. 1933, 7. 294-363.

OTWF

ERDAL, MARCEL : *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon.* 1-2. Wiesbaden 1991. Turcologica; Bd. 7.

PETTAZZONI 1929

PETTAZZONI, RAFFAELE : *La Confessione dei Peccati. Parte Prima. Primitivi - America Antica - Giappone - Cina - Brahmanesimo - Giainismo - Buddhismo.* Bologna 1929. Storia delle Religioni a cura di Raffaele Pettazzoni; Bd. 8.

PETTAZZONI 1950
PETTAZZONI, RAFFAELE : Der babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht der Weltschöpfung. In: *Eranos* 19. 1950. 403-430.
/r/ recto
RIES 1976
RIES, JULIEN : La fête de Bêma dans l'Église de Mani. In: *Revue des Études Augustiniennes* XXII 1-2. 1976. 218-233.
RIES 1980
RIES, JULIEN : Bouddhisme et manichéisme. Les étapes d'une recherche. In: *Indianisme et bouddhisme: mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*. Louvain-la-Neuve 1980. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; Bd. 23. 282-295.
SCHMIDT-GLINTZER 1987
SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG : *Chinesische Manichaica, mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*. Wiesbaden 1987. Studies in Oriental Religions; Bd. 14
StellungJesu
WALDSCHMIDT, ERNST und WOLFGANG LENTZ : *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. Berlin 1926. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1926,4.
SUNDERMANN 1997
SUNDERMANN, WERNER : Ein weiterer manichäischer Beichttext aus Turfan. In: *Altorientalische Forschungen* 24. 1997. 259-267.
UW
RÖHRBORN, KLAUS : *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lieferung 1-6. Wiesbaden 1977 ff.
/v/ verso
WEBER 1999
WEBER, CLAUDIA : *Buddhistische Beichten in Indien und bei den Uiguren unter besonderer Berücksichtigung der uigurischen Laienbeichte und ihrer Beziehung zum Manichäismus*. Wiesbaden 1999. Studies in Oriental Religions; Bd. 46.
WIDENGREN 1969
WIDENGREN, GEO : *Religionsphänomenologie*. Berlin 1969. De Gruyter Lehrbuch.
WURST 1996

WURST, GREGOR : *Psalm Book Part II, Fasc. 1. Die Bema-Psalmen.* Turnhout 1996. Corpus Fontium Manichaeorum, Series Coptica I. Liber Psalmorum Pars II, Fasc. 1.

ZIEME 1995

ZIEME, PETER : Zum Maitreya-Kult in uigurischen Kolophonen. In: *Rocznik Orientalistyczny* XLIX 2. 1995. 219-230.

Festschrift für Peter Zieme
İstanbul · Berlin 2002: 409-417

On the Interlinear Uyghur Poetry in the Newly Unearthed Nestorian Text*

Abdurishid Yakup
(Mainz/Ürümçi)

0. Introduction

A newly unearthed Nestorian text in Syriac script (signature number: B53: 14) bears 16 lines of interlinear Uyghur text. It was discovered during the very recent excavations by Chinese scholars along with Buddhist texts in Chinese, Uyghur and Xixia from cave B53 in Dunhuang.[1] This is a very well preserved text of 4 pages, and each page contains 15 lines of Syriac text. The Uyghur text was written on the first page. According to the description by professors Peng Jinzhang and Wang Jianjun, the size of the page which bears the Uyghur text is 19.8 cm (h) x 30.8 cm (w), and the size of the text is 16.0 cm (h) x 10.9 cm (w) with a line-space of 1.1 cm. This text is written on thick, hard and white hemp paper which is now a little yellowed.[2] At present the whole text is publicly available in excellent photographs.[3]

Having worked on the Syriac part of this text, professor Duan Qing

---

* The author is very grateful to Professor Larry Clark (Bloomington) for correcting the English and especially for his many convincing suggestions.

1 Other items from this cave include two documents in Chinese as well as some other silk, cotton and wool objects. For details, cf. Peng Jinzhang (彭金章) & Wang Jianjun (王建軍), 珒健花鈿疙北區北窟 (第瑣卷) *Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang* (Volume I), 文物出版社 *Cultural Relics Publishing House*, Beijing 2000 <Peng/Wang 2000>, pp. 190-198.

2 Cf. Peng / Wang 2000, p. 195, Duan Qing (段青), "敦煌新出土敍利亞文釋讀報告 *Report on the Decipherment of the Newly Unearthed Dunhuang Document in Syriac Script* [in Chinese]. In: Peng/Wang 2000, pp. 382-390 <Duan 2000>, p. 382. Other pages are of the same size, the only difference being that the height of the text on other pages is 11 cm.; cf. Peng/Wang 2000, pp. 195-197.

3 Peng/Wang 2000, pls. XIX-XX.

reports that the Syriac is a verse text which corresponds partly to the Peshitta version of *The Old Testament*.[4] Based on the transcriptions and the Chinese translation of the Uyghur text by professor Zhang Tieshan, Duan Qing hypothesizes that the Syriac text was very possibly copied by the Uyghur who wrote the Uyghur lines in order to sing it. He also supposes that the Uyghur text itself expresses the desires of a man who had just converted to Nestorianism and wishes to obtain rewards.[5] More interestingly, the same author connects the red punctuation marks that appear at the line ends with the Shamanistic belief of the Mongolians and Turks, based on the fact that the ends of the sentences are far from the red punctuation marks he comes to the conclusion that the marks are separate from the text and have a sacred, probably Shamanistic character. For this reason, he believes that this text must have been copied by a Nestorian who is familiar with Shamanism. However, some Uyghur lines (ll. 11, 12) are written above and rather close to the red punctuation marks; furthermore, the Uyghur text was certainly written by a different hand. Zhang Tieshan, on the other hand, supposes that the Uyghur text is of Buddhist content.[6] These viewpoints are considerably contradictory and cannot lead to an accurate understanding on this text. Moreover, the published transcription of the Uyghur text needs some improvement. In other words, further investigations on this text should be begun from the reinterpretation of the Uyghur lines.

My understanding is that there is no evidence to prove or disprove whether the Nestorian text was copied by a Uyghur. It is very well known that the Syriac script also was used by the Uyghur Nestorians to write in Uyghur, but all Uyghur texts or tombstones in Syriac are from other areas, namely Bulayiq (Turfan),[7] 泉州 Quanzhou (Fujian province, China), 赤峰 Chifeng (Inner Mongolian Autonomous Region, China) and 楊州 Yang-

4 Duan 2000, p. 385.

5 Duan 2000, p. 384.

6 Zhang Tieshan (張鉄山), 敘利亞文文書中回鶻文部分的轉寫和翻譯 Transcription and Translation of the Uyghur Part of the Syrian Document [In Chinese]. In Peng / Wang 2000, pp. 391-392.

7 Peter Zieme, Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen. In: *Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern.* Otto Harrassowitz Wiesbaden 1981, pp. 221-232 + 2 pls. between pp. 224-225 <Zieme 1981>.

zhou.[8] We know one other text unearthed in Dunhuang,[9] however the writer of that text has not been identified. Apparently, if the Syriac part of our text is from the hand of a Uyghur, it signifies the existence of Uyghur Nestorians in Dunhuang area, which would throw very valuable light on the religious situation of Dunhuang Uyghur society. However, as we have noted above, the interlinear Uyghur text is later than the Nestorian text in Syriac and displays a clear Buddhist content. Therefore, it should not be used as direct evidence of an Uyghur association with the Syriac text. Needless to say, this interlinear Uyghur text, as well as the other four Uyghur Buddhist texts, are important for a discussion on this question since these texts at least testify that Uyghurs made use of this cave.

1. Dating and the Content

1.1 Both Duan Qing and Zhang Tieshan correctly date the texts to the Yuan period. I translate below the conclusions by Peng Jinzhang and Wang Jianjun which also support this dating:

> The date of the unearthed items from this cave is generally late. The Chinese document pasted to the front cover of the *Suvarṇaprabhāsasottama Sūtra* (金光明最勝王經) in Xixia script bears the word 中統鈔 *Zhong-tong-chao* 'paper money of 中統 *Zhong-tong*'[10] and a stamp in Phags-Pa script, and contains the expression 至元三十年 *Zhi-yuan san-shi-nian* 'thirtieth year of *Zhi-yuan*'; without a doubt the lower limit of using this cave was sometime after the thirtieth year of 至元 Zhiyuan (1293).[11]

Furthermore, the following two spelling features which are common in the later Uyghur texts also support this dating:

---

8 James Hamilton and Niu Ruji, Deux Inscriptions Funéraires Turques Nestoriennes de la Chine Orientale, *Journal Asiatique* CCLXXXII,1 (1994): 147-164 + 2 pls. These two tomb stones are of Syrian-Uyghur bilingual; Geng Shimin, Hans-Joachim Klimkeit, Jens Peter Laut, Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China. *UAJb N.F.* 14 (1996) pp. 164-175 + 1pl.

9 Wassilios Klein and Jürgen Tubach, Ein syrisch-christliches Fragment aus Dunhuang/China. *ZDMG* (1994)144/1 pp. 1-13 + 1pl. in p. 446; Hubert Kaufhold, Anmerkungen zur Veröffentlichung eines syrischen Lektionarfragments. *ZDMG* (1996) 146/1, pp. 49-60.

10 中統 *Zhongtong* is the name of a year (1260) used in the Yuan dynasty.

11 Peng/Wang 2000 p. 198.

(a) the interchange between *s/š* and *z*: *''swnynt'* for *ažunïnta* 'in its world' (l.13), *t'syk* for *täzik* 'Arab' (l. 11), *''z t'* for *ašta* < Skt. *aṣṭa* 'eight' (l. 15);
(b) *d* for *t*: *qwldqwl'p* for *koltγulap* 'begging' (l. 5), *qwdynk'* for *kutïnga* 'for the fortune' (l. 6), *''dlyq* for *atlïγ* 'of name, named' (l. 7);
In conclusion, as I have mentioned above, the definite date of the Uyghur text is obviously later than the Syriac text, although it is still impossible to state with certainty that the Syriac is later than or contemporary with the Yuan period Chinese text.

1.2 Aside from the first two lines, the other 14 lines of the Uyghur text comprise a poem with three alliterative parts, although the number of syllables differs in some cases. The syllabic structure of the parts in verse is as follows:

I	ku	2 + 2 + 3 = 7
	ko	3 + 2 + 3 = 8
	ko	2 + 3 + 3 = 8
	ku	2 + 2 + 3 = 7
	ko	2 + 2 + 2 + 3 = 9
	ko	2 + 2 + 2 + 3 = 9
II	bu	3 + 3 + 3 = 9
	bu	3 + 4 + 1+ 3 = 11
	bu	3 + 3 + 3 = 9
	bu	3 + 2 + 3 + 4 + 3 = 15
III	a	1 + 3 + 3 + 4 = 11
	a	2 + 2 + 3 + 4 = 11
	a	2 + 2 + 2 + 1 + 2 + 3 = 12
	a	3 + 3 + 3 + 3 = 12

1.3 Zhang Tieshan mentions that "this seems to be a Buddhist text." Now, it has become clear that it is neither a translation of a specific Buddhist work nor an adaptation of other Buddhist texts, but rather an original composition of the Uyghur Buddhists which certainly falls outside the canonical Buddhist texts. An Uyghur Buddhist apparently used the paper of the Syriac text to write a comment on the meaning of the Three Jewels, or Sanskrit triratna, that is, Buddha, Dharma and Sangha. Each jewel is the subject of an alliterative verse. Thus, the Buddha is the subject of the verse which alliterates in qo-/qu- , and so on. Although the general structure and purpose of the text have become clear, certain expressions and references remain unclear.
Very interestingly, in this text we find *busurman* 'Muslim'and *täzik* 'Arab',

and these terms clearly indicate that Islam was known to the Uyghur Buddhists in Dunhuang in the Yuan period. Therefore, this text is important not only as a literary legacy of the Uyghur Buddhists but it also helps us to understand to some extent the complex religious situation in Dunhuang probably during the Yuan Mongolian period. To be sure, mentions of Islam and the prophet of Islam are found in some other Uyghur Buddhist texts, but most of them are from Turfan, and only the present text and one other from Dunhuang.[12] Remarkably, all of these texts were written in verse form and seem to form a small distinct group within the Uyghur Buddhist corpus.

2. Text

2.1 Transliteration and Transcription[13]

1. pwlwr 'wyc t 'rdyny t'kw s'v n'kw typ
   bolur üč t ärdini tegü sav nägü tep

2. ywrwk ywyr'r ''rky
   yörüg yörär 'ärki

3. qwld' kwynk t' twqm'q w
   kulda küng-tä tuγmaγ-u

4. qwlw tyn 'rync pwlm'q w
   kolu-tün ärinč bolmaγ-u

5. qwlwp qwldq'l'p ''lm'q w
   kolup kolṭkalap almaγ-u

---

12 Cf. Reşid Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*. Ankara 1965, 11: 55; Semih Tezcan, *Das uigurische Insadi-Sūtra*. Berliner Turfantexte III, Berlin 1974, l. 1019, especially footnote on p. 72; Semih Tezcan and Peter Zieme, Antiislamische Polemik in einem alttürkischen buddhistischen Gedicht aus Turfan. *AoF* (1990) 17, 1, pp. 146-151 + 2 pls <Tezcan/Zieme 1990>; Abdurishid Yakup, Two Alliterative Uyghur Poems from Dunhuang. In: *Linguistic Research* (言語学研究) 17-18, 1999, pp. 1-25.

13 I will not note Zhang Tieshan's transcriptions here one by one since my transcription and translation differ greatly from his. For his transcription and translation, cf. Peng/Wang 2000, pp. 391-392.

6. qwly nwm t's qwdynk'
kulï nom-ḍaš kuṭïnga

7. qwpy s'vyl ''dlyq yyrl'r t'
kopï sävil atlïγ yerlär-tä

8. qwrqwp qwdy twypwn q'c'r t'
korkup kodï töpün kačar-ta

9. pwy'n lyq 'ys lr nynk kwycynd'
buyan-lïγ iš-l(ä)r-ning küčindä

10. pwrwn qy v'psy l'r nynk pw swyz ynd'
burun-kï vapši-lar-nïng bu söz-indä

11. pwswrm'n t'syk nynk 'ysynd'
busurman täẓik-ning išindä

12. pwlwr mw 'rky 'wz ' qy y'xsy lr nynk twysynd'
bolur-mu ärki oz-a-kï yaxšï-lar-nïng tüšindä

13. ''lp pwlqw lwq y'lynkwq ''swnyn t'
alp bulγu-luk yalïnguk ažunïn-ta

14. ''z qy' pwy'n qylqw lwq kwycynyn t'
az-ky-a buyan kïlγu-luk küčinin-tä

15. ''z t' s'x ' syr ' nwm 'vmk twysyn t'
aṣ-ta sax-a sir-a nom ävmäk tüšin-tä

16. ''s'nky p'rqwlwq 'ys lr nynk ywlynd'
asanki baryuluk iš-l(ä)r-ning yolïnda

2.2 Translation

1 There is a word 'Three Jewels'.
2 How can one explain it?

3 (Buddha is) the one who is not born of slaves,
4 The one who does not become miserable from asking,
5 The one who does get (anything) by pleading and begging.
8 (Buddha is) when one becomes afraid and runs high and low
7 To the blessed state of (being) its slave and a co-believer in the doctrine
6 From the places named *qwpy* and *s'vyl.*

7 (Dharma is) in the power of meritorious deeds,
8 In these words of the former masters,
9 In the reward for previous good deeds,
10 Even if they were the work of Muslim Taziks.

11 (Sangha is) in the human existence that is hardly obtainable,
12 In the strength which creates a little bit of merit,
13 In the reward for translating the *aṣṭa-sahasra* book,
14 On the path of deeds which last forever.

3. Explanations

1. tegü This word is spelle *t'kw* in this text instead of its common spelling *tykw.*

2. nom-daš 'somebody with whom one has one's religion in common'[14] is documented in many Uyghur texts, e.g. *Totenbuch* l.129[15], BTT XIII 19.54, 46.15,[16] etc. In this text, it seems to be a key word connected to Dharma, however its spelling as *nwm t's* is somewhat unusual.

5. koltkalap 'constantly begging', supposedly originates from **kolt-* 'to beg' (see *koltgučï* ED 621b) + *–kala-* (survives in many modern Turkic languages in various foms), or a varinat of *koltgula-* 'to beg' (OTWF 440).

7. kopï sävil Usually, *kopï* would be explained as the 3rd person possessive form of *kop* 'all', and *sävil* would be interpreted as the passive form of

---

14 Cf. Marcel Erdal, *Old Turkic Word Formation I, II.* Turcologica Band 7, Otto-Harrasowitz, Wiesbaden 1991 <OTWF> p. 119.

15 Peter Zieme and Georg Kara, *Ein uigurisches Totenbuch*, Budapest 1978.

16 Peter Zieme, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, Berliner Turfantexte XIII, Berlin 1985 <BTT XIII>.

säv- 'to love' (*sävil-* 'to be loved, liked'[17]) or *savïl-* 'to spray'.[18] However, on the basis of the context, we prefer to consider these two words as place names, probably are of foreign origin.

11. busurman This word can be traced back to Persian *musulmān*, and the same form with *b-* can also be found in the languages of Kumik and Balkar.[19] In Tezcan/Zieme 1990, we found a very similar form *musurman* (l. 12), which also exists in the Turfan variant of modern Uyghur. For further notes, cf. Tezcan/Zieme 1990, footnote 30.

täzik This word probably comes from Sogdian *t'z-yk*[20] (compare to Pahlevi *Tâcîk*). It appears as *täzïk / täzik* in the second *Tonyokuk* inscription (T II S1), and also in the eastern part of the *Küličür* Inscription (KČE 4); it was translated as "Arab" in both cases.[21] It is also documented in DLT but clearly refers to Persian (DLT 194 *tažik* "Persian" (*fārsī*)).[22] The form *täjikcä*, which is found in the following verse in the Kahira version of Qutadγu Bilig (QB), also clearly refers to "Persian": *'aṛabča täjikčä kitablar öküš* 'there are many books in Arabic and Persian" (QB 7,13). The related word *tazï* found in QB obviously originates from Persian *tāzī* 'Arabic'. It appears three times (QB 5369, 5803, 5809) and was translated as "Arabian" in the first and third case, and as "Arabic" in the second case.[23] The same form *tāzï*, as well as its derivative forms *Tāzīča ~ tāzīnča ~ tāzïnča*, also can be found

17 Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972 <ED>, 789a.

18 Cf. ED 788b, 789a; OTWF 671.

19 Cf. M. Räsänen, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki 1969. p. 90a.

20 For further explanations, see Peter Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Turcologica 9, p. 191, especially note 9.

21 Cf. Talat Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington 1968. In his new edition of the Tonyokuk inscription, Tekin translates this word as *Fars* or *Tacik*. cf. Talat Tekin, *Tunyukuk Yazıtı*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi – 5, Simurg. Ankara 1994, pp. 19, 67.

22 Cf. Maḥmūd al- Kāšγarī. *Compendium of the Turkic Dialects*, edited and translated with introduction and indices by Robert Dankoff in collaboration with James Kelly, Harvard 1982-1985 <DLT>.

23 Cf. Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib, *Wisdom of Royal Glory* (Kutadgu Bilig)- *A Turko-Islamic Mirror for Princes*, Translated, with an Introduction and Notes by Robert Dankoff, The University of Chicago Press 1983.

in an interlinear translation of the Qur'an.[24] In Chinese, the name occurs as *Da-shi*.[25]

13. alp bulγuluk yalïnguk ažunïnta literally means 'in the hardly obtainable mankind-existence'. As a Buddhist term, the whole phrase is the equivalent of Chinese "難得人道 *nan-de ren-dao*.[26] In a newly published Agama text, *ya(l)nguk až-unï alp bulγuluk* 'mankind-existence is hardly obtainable' translates Chin. 人道難得.[27] The word *yalïnguk* 'naked', that is 'human being', usually appears as *yalnguk* (MaitriS 70v 27,[28] ShogAbhi 304,[29] etc.), or as *yalanguk* (BT XIII 38:43, Suv. 259:9,[30] ShogAbhi 183, 262, etc.); here it is written with anaptyxis as *y'lynkwq*. Curiously, we find a similar spelling in Zieme 1981, l. 6 : *ylyngwγl'r* = *y(a)lïnguklar*.

14. küčinin-tä This form normally appears as *küčintä* or *küčindä* (cf. l. 9), but here it has two *–in* elements, which possibly is due to the influence of *až-unïn-ta* in the preceding line or simply to the need for the right number of syllables.

15. aṣ-ta sax-a siŕa Apparently comes from Skr. *aṣṭa-sahasra* 'eight thousand' (= Chin. 八千 *ba-qian*).[31]

nom ävmäk *ävmäk* is apparently a spelling error for *ävirmäk* 'to turn (something Acc.), to transfer, to translate'.[32] Therefore, this phrase can be reconstructed as *nom äv(ir)mäk* 'to translate a book'.

---

24 Cf. J. Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Budapest 1976, pp. 280-281.

25 *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1974, vol. 12/I, pp. 616-617.

26 Cf. Nakamura Hajime, 仏教語大辞典 *Great Dictionary of Buddhist Terms*, Tokyo 1981, 1071a.

27 Cf. Shogaito Masahiro, ロシア所蔵ウイグル語断片の研究 Some Uyghur Fragments Preserved in Russia and China 2. [In Japanese], *Kyoto University Linguistic Research* vol. 19, 2000, pp. 147-191 + 8 pls.

28 Şinasi Tekin, *Maitrisimit nom bitig*, Berliner Turfantexte IX, Berlin 1980.

29 Masahiro Shōgaito, 古代ウイグル文 訳阿毘達磨倶舎論実義の研究 *Studies in the Uighur Version of the Abhidarmakośa-bhāṣya-ṭīka-Tattvārthā* [In Japanese]. Volume II. Text, Translation, Commentary and Glossary; Shokado, Kyoto <ShogAbhi>.

30 W. Radlov and S.E. Malov, *Suvarṇaprabhāsa, Tekst ujgurskoj redakcii*. Bibliotheca Buddhica XVII. St. Petersburg (1913-1917).

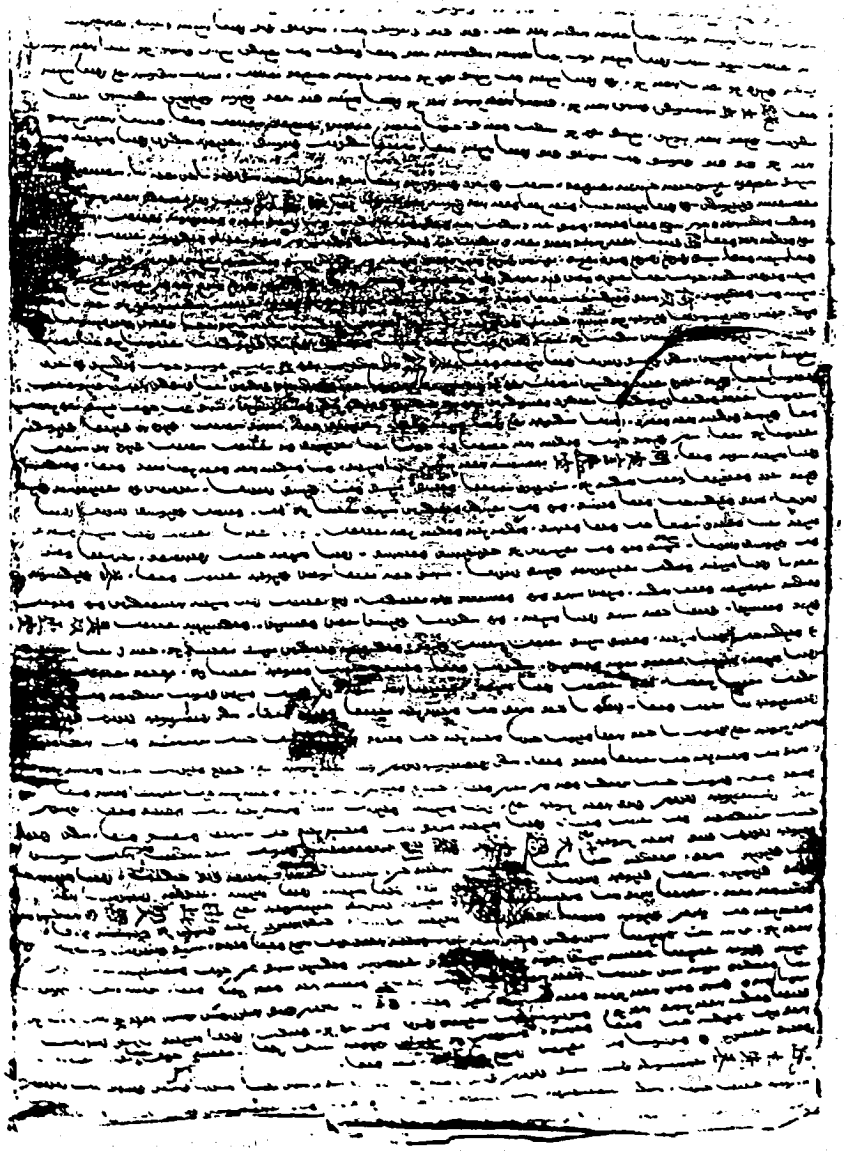
31 Cf. Wogihara Onrai, 漢訳対照梵和大辞典 *Great Sanskrit-Japanese Dictionary with Chinese Translations*. Kodansha 1986, 162b.

32 ED 14a.

Häufig verwendete Abkürzungen / Sık Kullanılan Kısaltmalar*

AF	Asiatische Forschungen
AGr	GABAIN, A. VON: *Alttürkische Grammatik.* Wiesbaden 1941, ^{2}1950, ^{3}1974.
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
AoF	Altorientalische Forschungen
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften
BOH	Bibliotheca Orientalis Hungarica
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BTT, BT	Berliner Turfantexte
CAJ	Central Asiatic Journal
ED, EDPT	CLAUSON, G.: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirtheenth-Century Turkish.* Oxford 1972.
IF	Indogermanische Forschungen
KB	Kutadgu bilig
MSFOu	Mémoires de la Société finno-ougrienne
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OTWF	ERDAL, M.: *Old Turkic Word Formation.* A Functional Approach to the Lexicon. 1-2. Wiesbaden 1991. (Turcologica. 7.)
SBAW	Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften
SGKAO	Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients
SIAL	Studies on the Inner Asian Languages = Nairiku Ajia gengō no kenkyū
SPAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften
SUK	YAMADA, NOBUO: *Sammlung uigurischer Kontrakte.* Hrsg. von JUTEN ODA, PETER ZIEME, HIROSHI UMEMURA und TAKAO MORIYASU
TP	T'oung Pao
TT	Türkische Turfantexte
U	Uigurica
UAJb	Ural-Altaische Jahrbücher
USp	RADLOFF, WILHELM: *Uigurische Sprachdenkmäler.* Leningrad 1928. [Reprint Osnabrück 1972]
UW	RÖHRBORN, KLAUS: *Uigurisches Wörterbuch.* Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Wiesbaden 1977 ff.
VdSUA	Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica
VOHD	Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

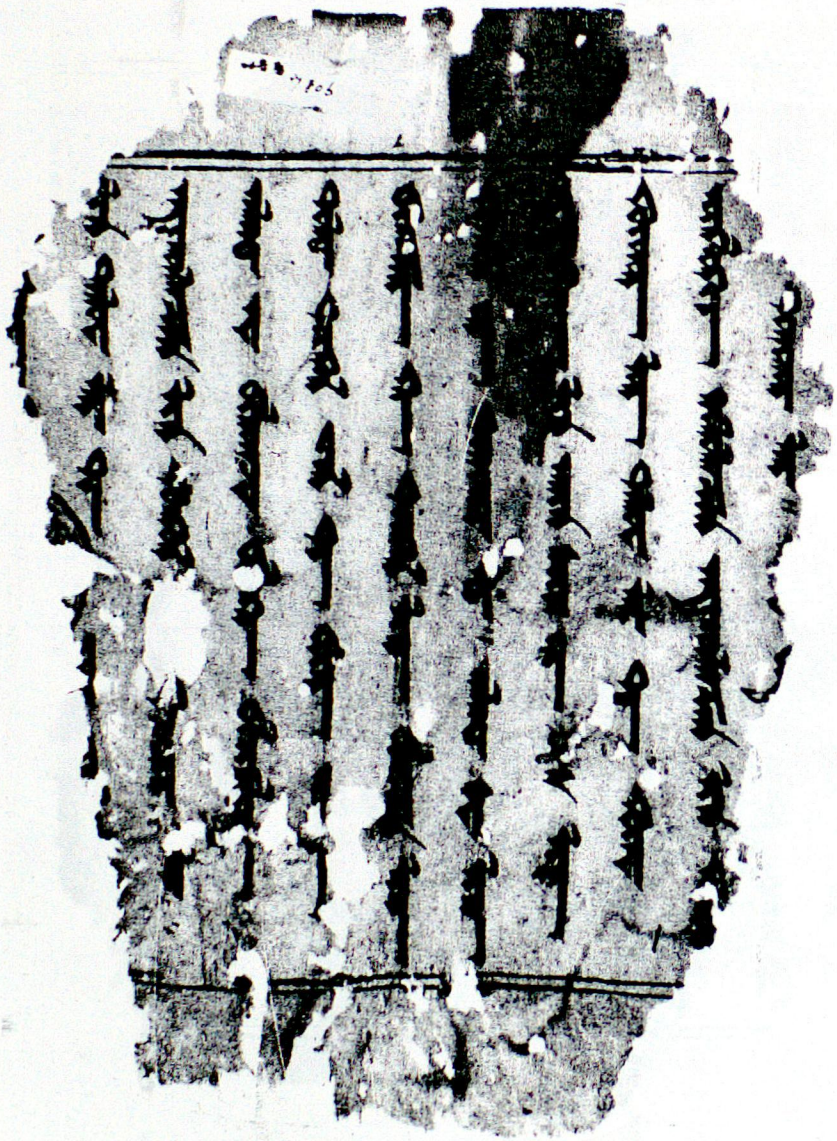
* Für weitere Abkürzungen vgl. auch / Öteki kısaltmalar için, *Bibliographie alttürkischer Studien.* Ausgewählt und chronologisch angeordnet von VOLKER ADAM, JENS PETER LAUT und ANDREAS WEISS. Nebst einem Anhang: Alphabetisches Siglenverzeichnis zu Klaus Röhrborn: Uigurisches Wörterbuch, Lieferung 1-6 (1977-1998). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000. (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen. Bd. 9)





1. U (*katakana*) **807** 吐魯番 (Turfan)

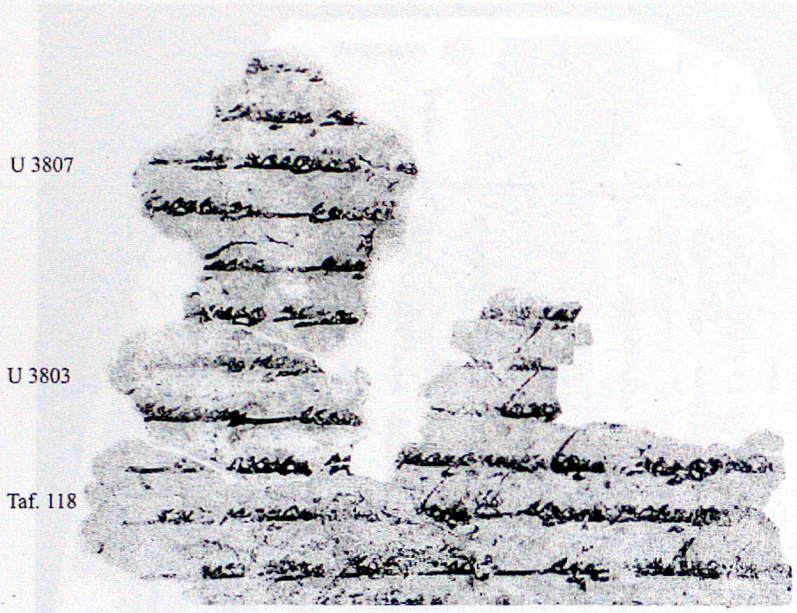




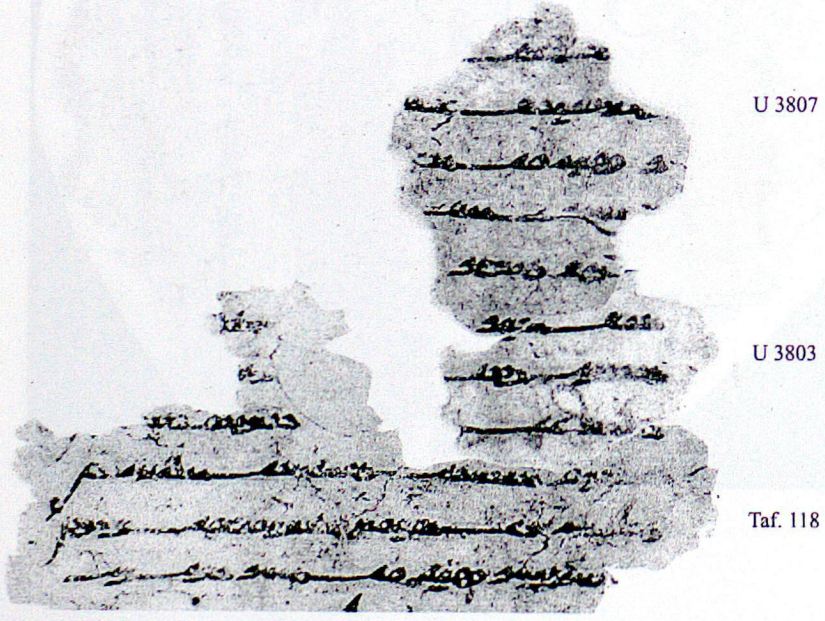
吐魯　(Turfan)　U (*katakana*) **80**



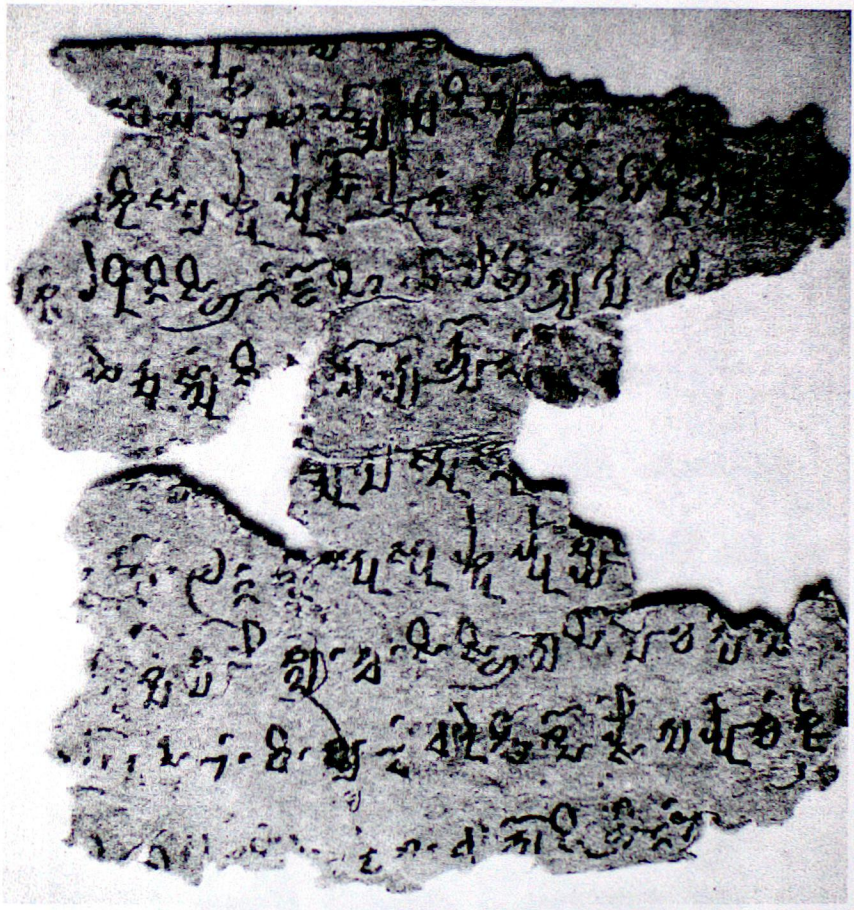
U (*katakana*) **834**



MaitrSängim, Einleitung Blatt 14 recto



MaitrSängim, Einleitung Blatt 14 verso

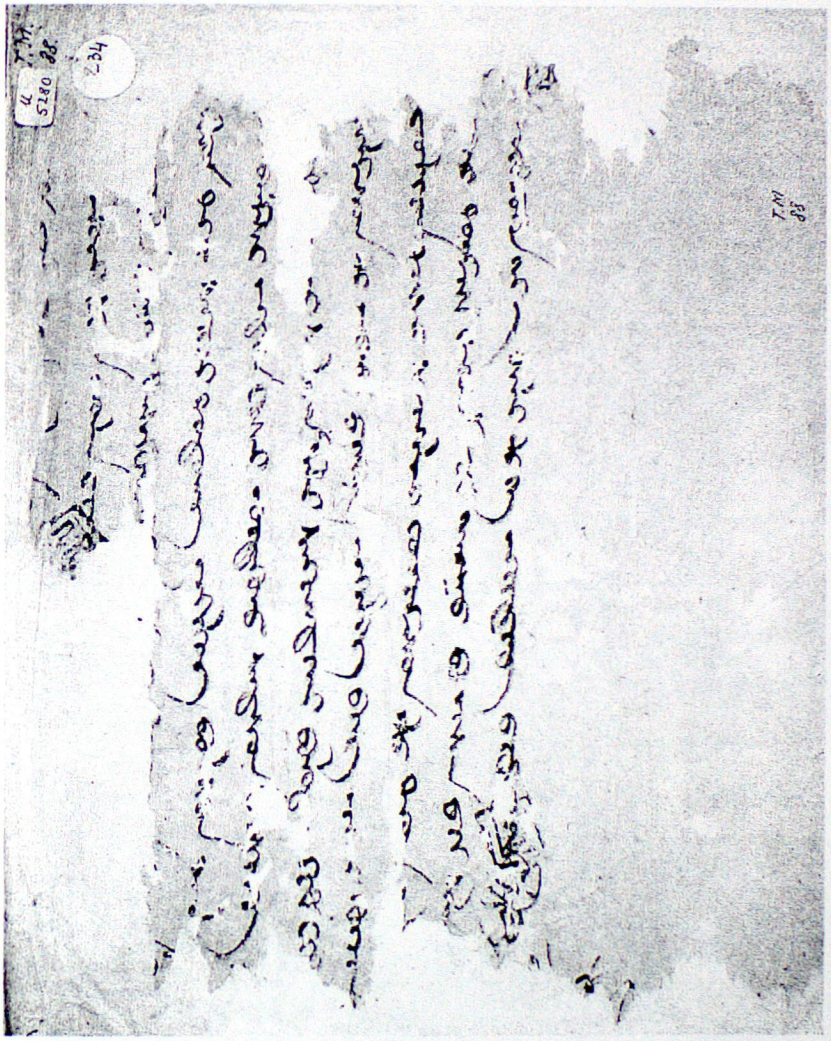


U 5212c

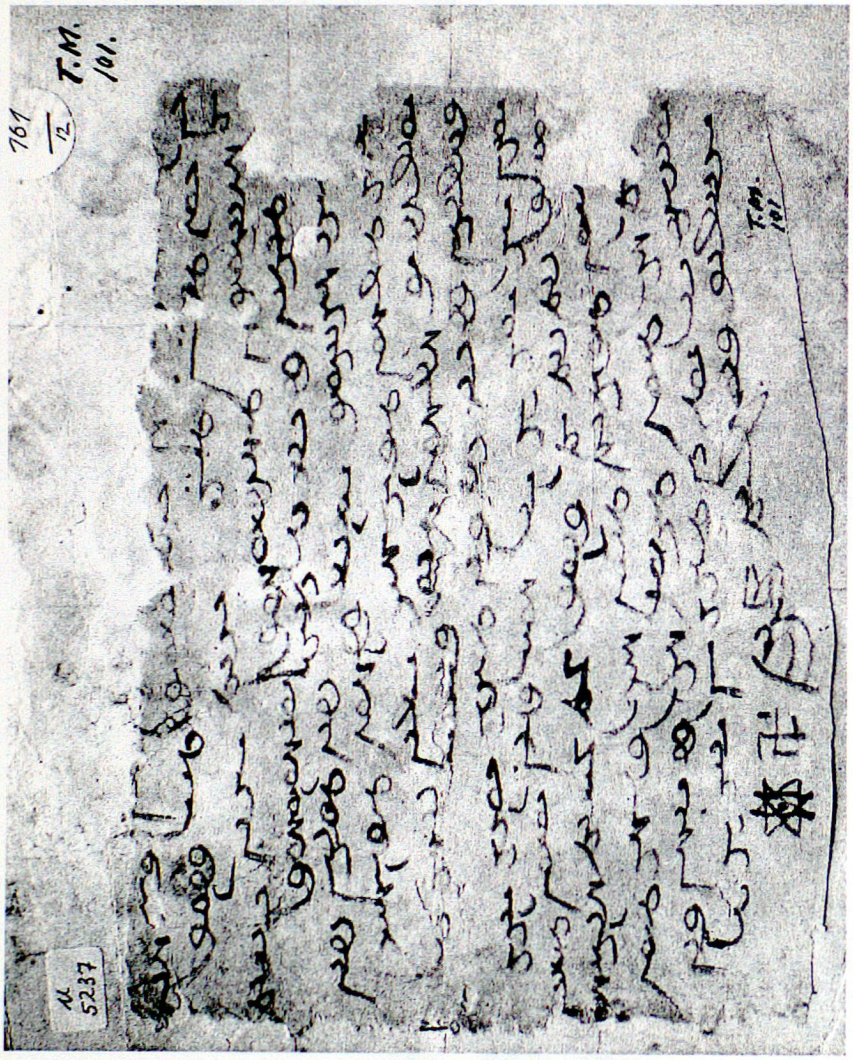
Ein weiteres sanskrit-uigurisches Fragment zu Mātṛceṭas *Varṇārhavarṇa*



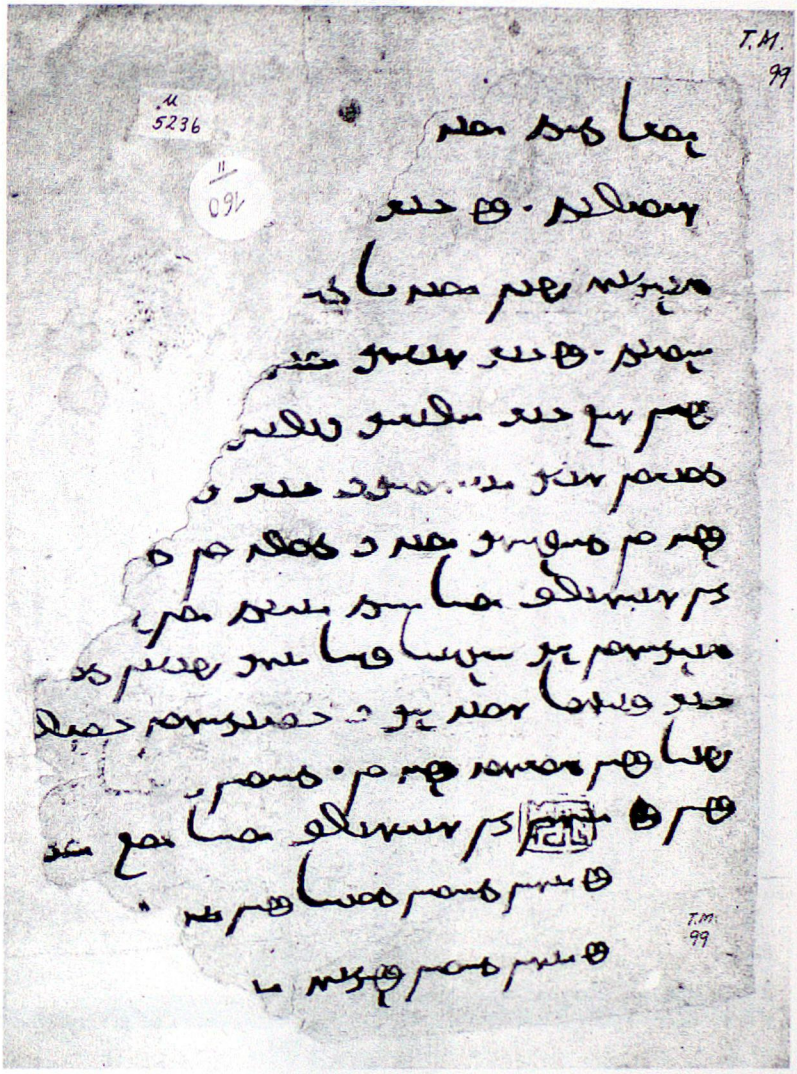
HtPar 237 (83a)
Ein Fragment des I. Kapitels der uigurischen Xuanzang-Biographie



U 5280
Zu einigen neuen uigurischen Landverkaufsverträgen



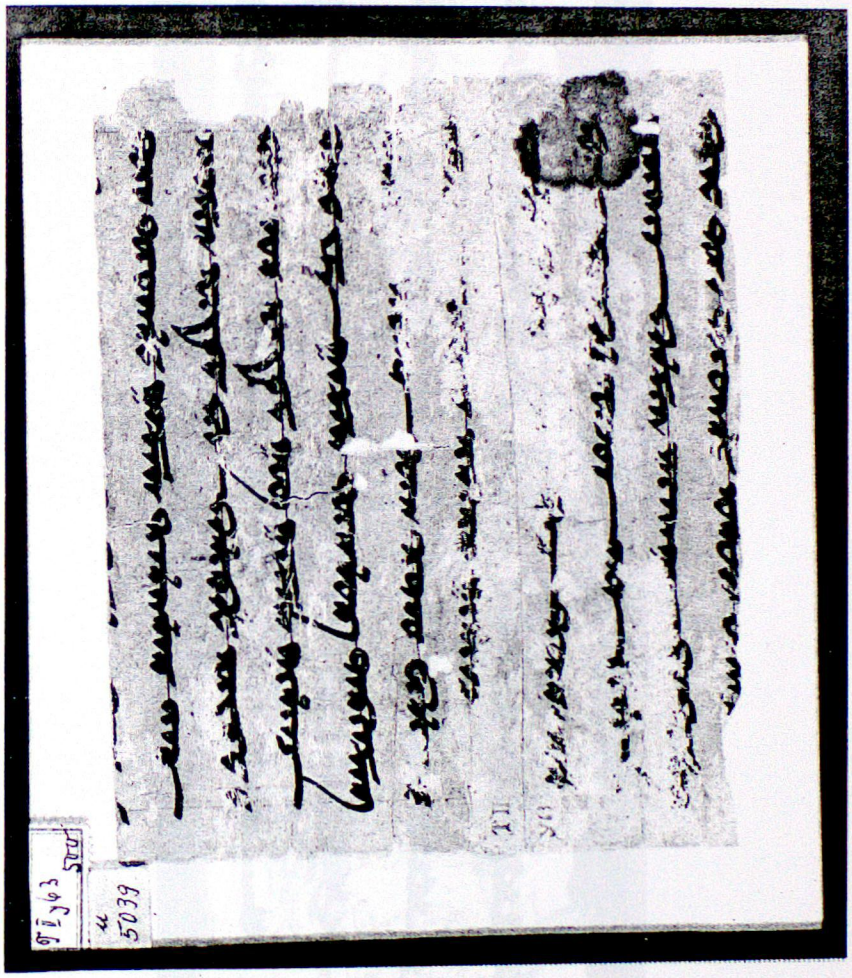
U 5237
Zu einigen neuen uigurischen Landverkaufsverträgen



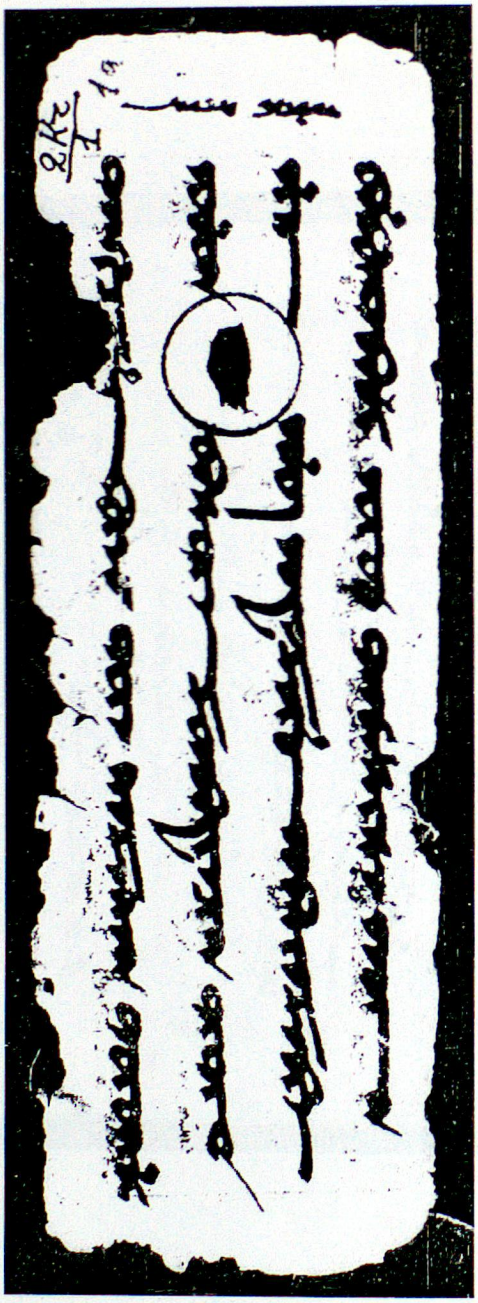
U 5236
Zu einigen neuen uigurischen Landverkaufsverträgen



U 5003
Fragments of Uighur *Daśabala sūtra*



U 5039
Fragments of Uighur *Daśabala sūtra*



SI 2Kr 1a
Fragments of Uighur *Daśabala sūtra*



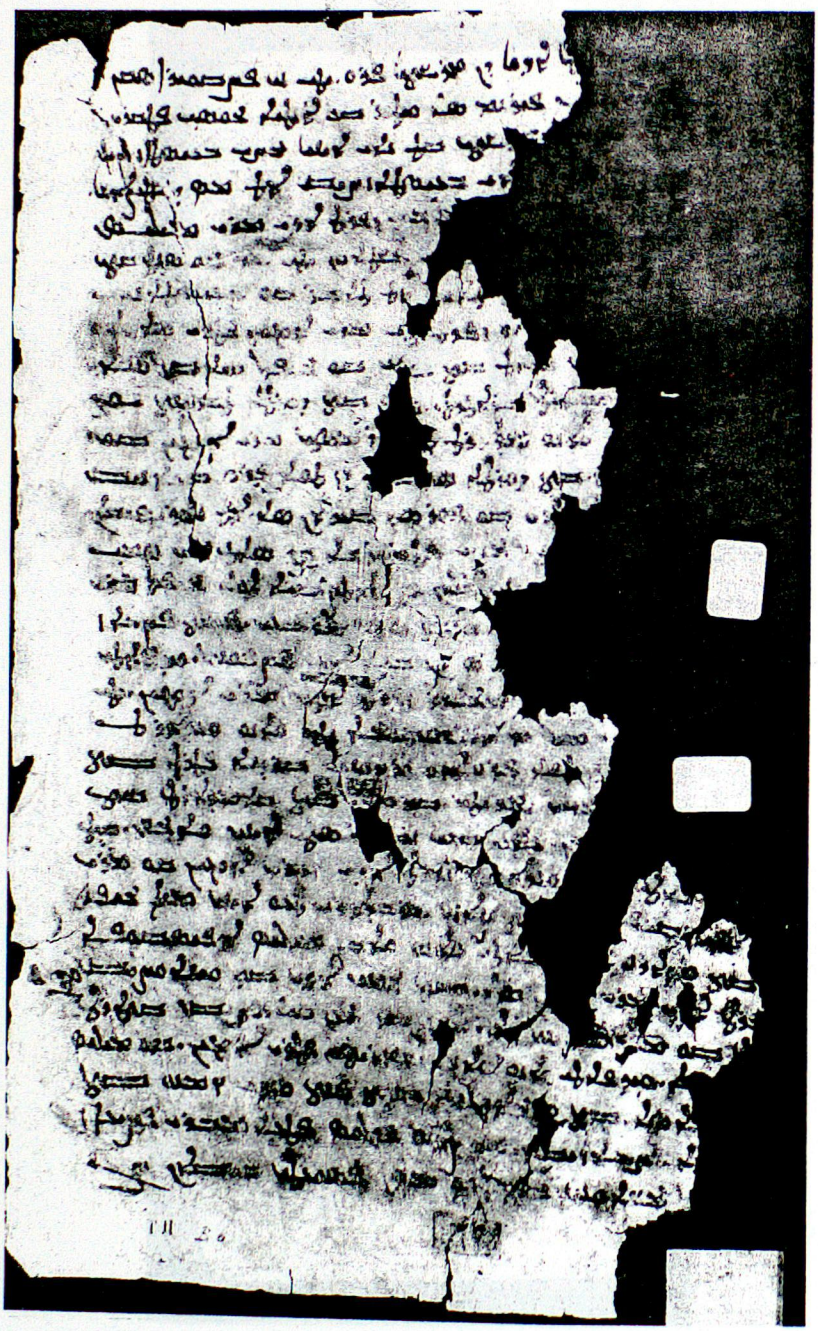
SI 2Kr 1b
Fragments of Uighur *Daśabala sūtra*



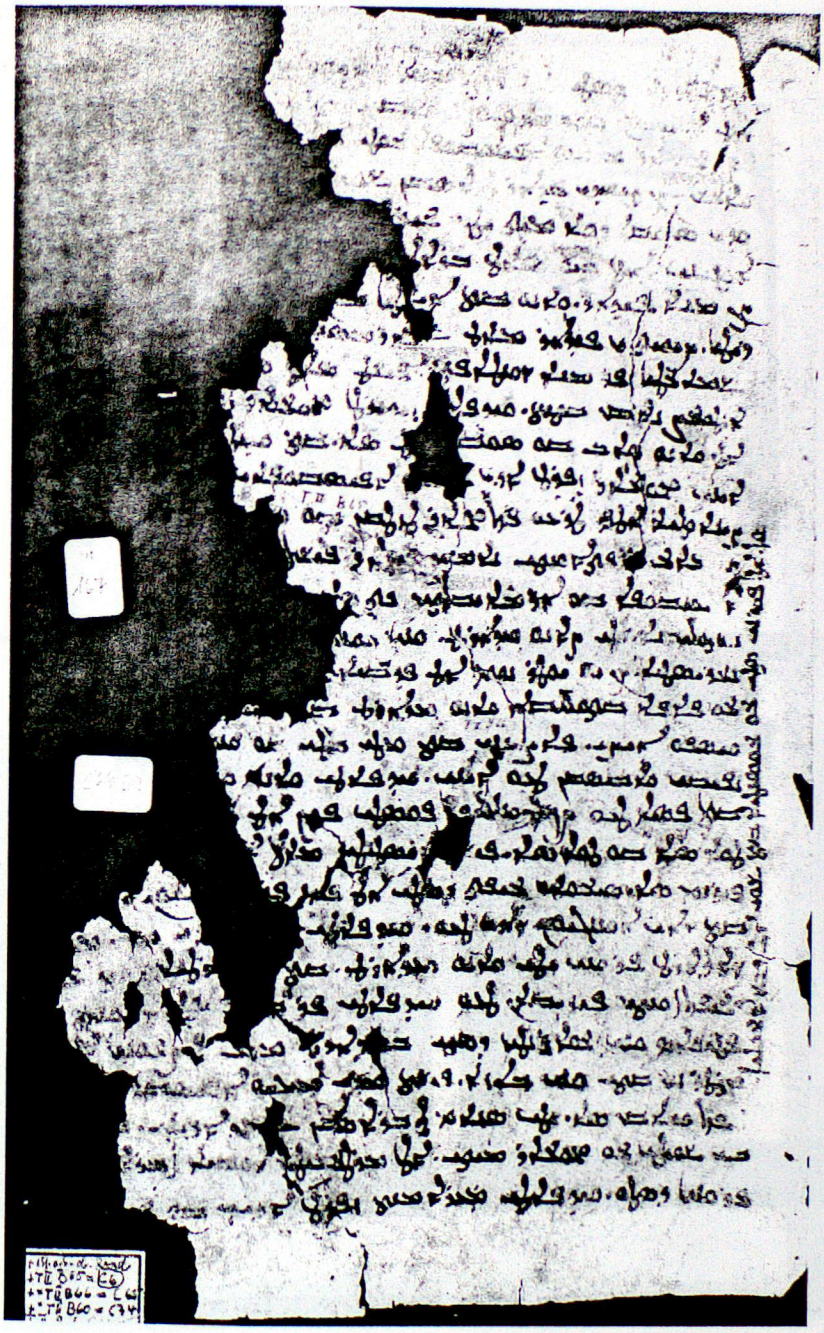
SI 2Kr 3a
Fragments of Uighur *Daśabala sūtra*



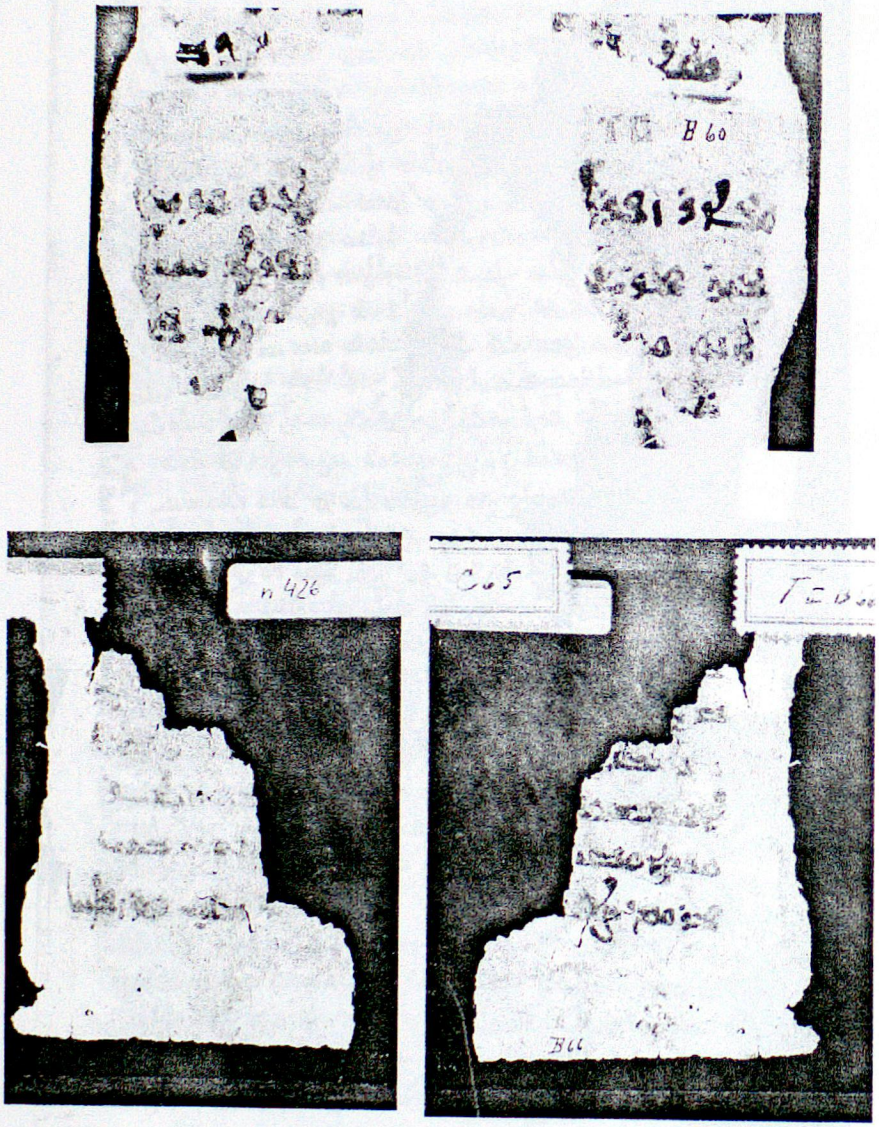
SI 2Kr 3b
Fragments of Uighur *Daśabala sūtra*



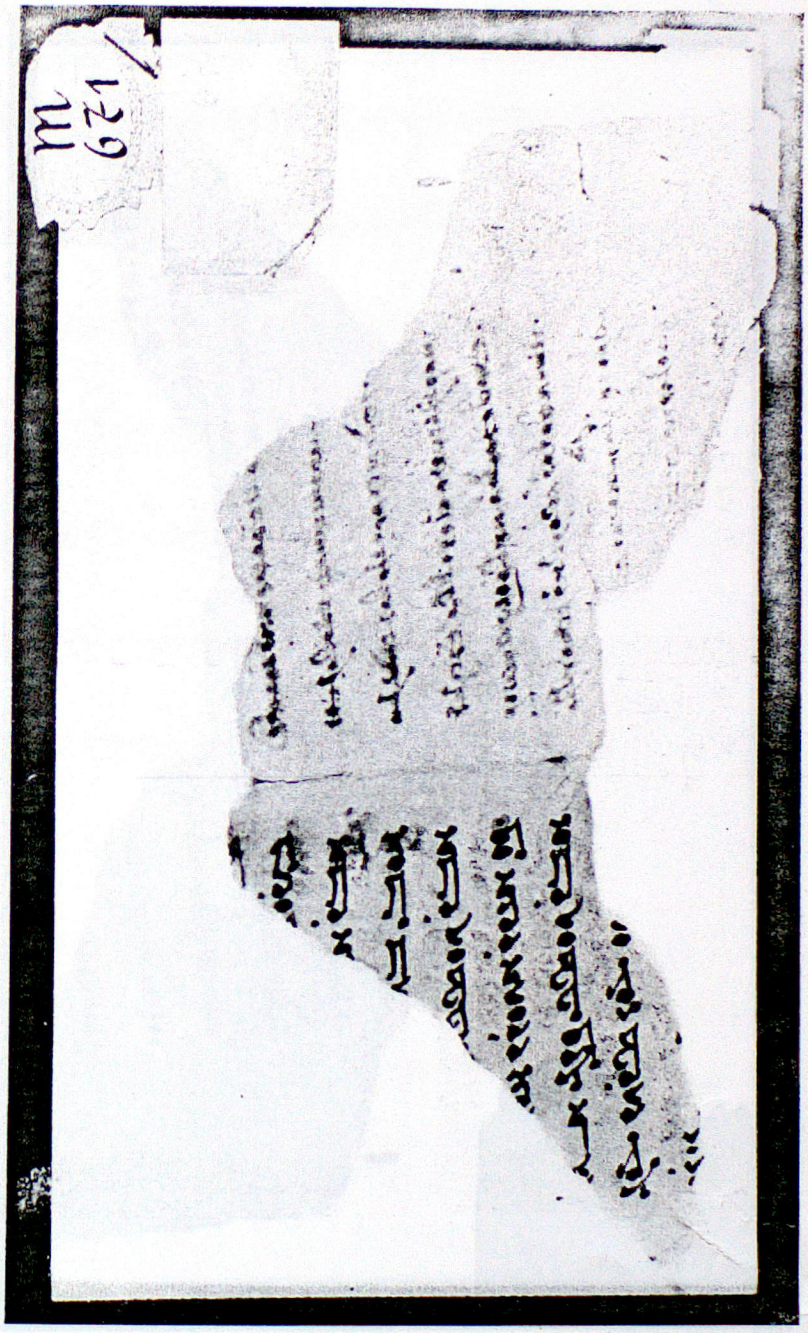
C 6 = n 167 = T II B 6, T II B 60, T II B 65 und T II B 66 Vorderseite
Ein soghdisches Fragment der Mār Eugen - Legende



C 6 = n 167 = T II B 6, T II B 60, T II B 65 und T II B 66 Rückseite
Ein soghdisches Fragment der Mār Eugen - Legende



n 444 = T II B 60 Vorderseite / Rückseite
n 446 = T II B 66 Vorderseite / Rückseite
Ein soghdisches Fragment der Mār Eugen - Legende



M 671 Vorderseite

Ein neuer alttürkischer Text zur manichäischen Beichtpraxis



M 671 Rückseite

Ein neuer alttürkischer Text zur manichäischen Beichtpraxis

Splitter aus der Gegend von

TURFAN

ISBN 975-7444-14-6