

Altorientalische Forschungen	15	1988	2	306–314
------------------------------	----	------	---	---------

KLAUS T. SCHMIDT

## Ein Beitrag des Tocharischen zur Entzifferung des Tumšuksakischen\*

Unter den zahlreichen Handschriften, die zu Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in Klosterruinen Chinesisch-Turkistans entdeckt wurden, fand sich auch eine große Zahl von Texten in Sprachen, von denen man nichts oder so gut wie nichts wußte. Zu den bis dahin unbekannten Sprachen gehören u. a. das Tocharische und das Sakische; beide sind, wie man heute weiß, in zwei Varianten überliefert. Das Tocharische ist in zwei Dialekten bezeugt, für die die Bezeichnungen Tocharisch A und B oder Ost- und Westtocharisch üblich geworden sind. Das Sakische, eine ostiranische Sprache, liegt in zwei nahe verwandten Dialekten vor, die man am besten nach ihren Hauptfundorten als Khotansakisch und Tumšuksakisch bezeichnet. Anhand eines umfangreichen Textkorpus, zu dem auch zahlreiche Bilinguen und Texte mit anderssprachigen Textparallelen gehören, gelang es in verhältnismäßig kurzer Zeit, das Tocharische und das Khotansakische zu entziffern. Anders verhält es sich dagegen mit dem Tumšuksakischen: Seine Erschließung schreitet angesichts einer sehr schmalen Textbasis – bisher sind insgesamt erst 16 Texte bzw. Textfragmente bekannt geworden – nur sehr langsam voran und läßt – aufs Ganze gesehen – auch heute noch sehr zu wünschen übrig.

Bereits F. W. K. Müller, der sich, soweit ich sehe, als erster mit diesen Texten beschäftigt hat, war der Ansicht, daß es sich bei der Sprache dieser Texte um einen Saka-Dialekt handeln müsse; zur Deutung dieser Texte hat Müller jedoch nichts beigetragen.<sup>1</sup>

Erst Sten Konow, einem norwegischen Orientalisten, gelang es, etwas tiefer in diese Sprache einzudringen und einiges zum Verständnis dieser Texte, die zunächst – von einigen iranischen Elementen abgesehen – ganz unverständlich zu sein schienen, beizutragen, wenngleich seine Deutungen und Interpretationen in vielerlei Hinsicht unsicher blieben. Es sei ihm, wie er einleitend in seiner grundlegenden Untersuchung aus dem Jahre 1935, „Ein neuer Saka-Dialekt“<sup>2</sup>, bekennet, „nur durch Raten und allerlei Kombinationen . . . allmählich gelungen, weiterzukommen.“

Konow standen insgesamt nur 8 Texte zur Verfügung, 6 davon stammen aus der Umgebung von Maralbaši, ein Holzbrettchen wurde bei Tumšuk gefunden,



\* Vortrag, gehalten auf dem 32. International Congress for Asian and North African Studies 1986 in Hamburg.

<sup>1</sup> S. Sten Konow, Ein neuer Saka-Dialekt, SPAW, Phil.-hist. Klasse, 1935, XX, 3.

<sup>2</sup> A. a. O.

und ein Blattfragment kommt aus Murtuq in der Turfanoase. Es handelt sich, wie aus Konows Übersetzungen deutlich wird, um Dokumente geschäftlich-juristischen Inhalts.

Ein weiteres Fragment ist von Paul Pelliot in Toquz Sarai bei Tumšuq entdeckt worden. Bereits Pelliot erkannte, daß die Sprache dieses Textes dieselbe ist wie die der von Konow bearbeiteten Dokumente. Inhaltlich gehört das von Pelliot aufgefundene Fragment jedoch einer ganz anderen Sphäre an: Es enthält, wie man später erkannte, einen Ausschnitt aus einer Ordinationszeremonie für Laienanhänger.

Pelliot überließ dieses Fragment, das die Signatur P 410 trägt, Konow zur Publikation, der es unter dem Titel „Note sur une nouvelle forme aberrante du khotanais“<sup>3</sup> veröffentlichte. Sein Artikel enthält den Text in Umschrift, einen ersten Übersetzungsversuch, ausführliche Bemerkungen zu Laut- und Formenlehre des Tumšusakischen und ein vorzügliches Faksimile des Textes.

Konow beschäftigte sich weiter intensiv mit den sprachlichen Hinterlassenschaften des Tumšusakischen. Im Jahre 1947 legte er unter dem Titel „The oldest dialect of Khotanese Saka“<sup>4</sup> eine Neubearbeitung der 8 von ihm 1935 publizierten Texte sowie von P 410 vor. Konow hatte richtig erkannt, daß der Pariser Text P 410 älter ist als die 8 übrigen von ihm bearbeiteten Texte. Dies zeigt sich vor allem darin, daß P 410 nur einen Teil der Fremdzeichen aufweist, die in den späteren Texten üblich sind. So wird z. B. das erste Wort von P 410, *asu* „ich“, mit stimmlosem *s* geschrieben und nicht, wie in den späteren Dokumenten, mit *z*, dem Fremdzeichen für stimmhaftes *s*.

Ein wesentlicher Fortschritt in der Deutung des Textes P 410 ist Sir Harold Walter Bailey zu verdanken.<sup>5</sup> Bailey erkannte, daß P 410 einen *Karmavācanā*-Text enthält, und zwar einen Abschnitt aus der Ordinationszeremonie für buddhistische Laienanhänger, für die sich leicht Paralleltex te aus der buddhistischen Literatur beibringen ließen. Durch diese Identifikation wurden Teile des Textes in ihren Grundzügen klarer, so vor allem der Schluß des Textes, der die 3 ersten Gebote für Laienanhänger enthält.

In den folgenden Jahren sind weitere tumšusakische Textfragmente entdeckt worden. So konnte Bailey 3 weitere Texte als tumšusakisch identifizieren, die er in Faksimile in „Saka-Documents I“, London 1960, Tafel 21–24, und in Umschrift (mit Wortindex) in seinem „Saka Documents Text Volume“, London 1968, publizierte.

3 weitere Texte sind von Ronald E. Emmerick entdeckt und in Faksimile in „Saka Documents V“, London 1971, Tafel 122–126, veröffentlicht worden. Schließlich konnte ich vor einigen Wochen ein weiteres tumšusakisches Fragment (9,5×6,5 cm messend, mit Resten von 4 Zeilen) unter den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung entdecken, so daß jetzt insgesamt 16 Texte bzw. Textfragmente des Tumšusakischen bekannt sind.

Unter den neuentdeckten Fragmenten fällt ein kleines 4zeiliges Bruchstück (Signatur H 149 add. 121) auf, das in Zeile a 4 – mitten im tumšusakischen

<sup>3</sup> JA 233 [1941–1942], 83–104.

<sup>4</sup> NTS 14 [1947], 156–190.

<sup>5</sup> The Tumshuq Karmavācanā, in: BSOAS 13 [1949–1951], 649–670 (nebst Addenda Corrigenda ebd. 809–810).

Text – die westtocharische Metrumbezeichnung *kāryortaṇe* und auf Zeile b 4 den Namen *Araṇemi* enthält. Sollte es sich hier um den letzten Rest einer buddhistischen Erzählliteratur in tumʹuqsakischer Sprache, um das Bruchstück einer tumʹuqsakischen Version des bisher nur aus dem Westtocharischen und Uigurischen bekannten *Araṇemi-Jātakas* handeln? Leider bleibt das Fragment inhaltlich weitgehend dunkel.

Zum Verhältnis des *Karmavācanā*-Textes P 410 zu den übrigen 15 tumʹuqsakischen Texten läßt sich, worauf auch Emmerick in seiner gleich zu nennenden Arbeit hinweist, zusammenfassend folgendes sagen: Das zuletzt genannte Textmaterial, das in sich weitgehend unverständlich und dunkel ist, trägt in so gut wie keiner Form zur Erhellung des *Karmavācanā*-Textes P 410 bei.

Die jüngste Bearbeitung, die unser Text P 410 erfahren hat, stammt aus der Feder von Ronald E. Emmerick. Sie trägt den Titel „The Tumshuqese Karmavācanā Text“ und ist 1985 in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz<sup>6</sup> erschienen. Emmerick unterzieht die bisher vorgelegten Bearbeitungen – wobei naturgemäß Baileys Untersuchung aus dem Jahre 1950 im Vordergrund steht – einer kritischen Überprüfung und kommt – unter Verwendung der Sanskrit-Parallelversion aus der Schule der Sarvāstivādins, die Herbert Härtel in seinem *Karmavācanā*-Buch, Berlin 1956, p. 53–55, veröffentlicht hat, – zu einer Reihe wichtiger Verbesserungsvorschläge. Bemerkenswert ist darüber hinaus, daß Emmerick sich auf Grund der Analyse bestimmter Kasusendungen zu der Annahme gedrängt sieht, daß der Text P 410 nicht, wie Bailey annahm, ein Formular für Laienanhänger, sondern für Laienanhängerinnen ist.

Faßt man die Ergebnisse von Konows, Baileys und Emmericks Untersuchungen zusammen, so ergibt sich folgender auffälliger Befund: Der Text des Fragmentes P 410 läßt sich nach dem Stand der sprachlichen und philologischen Erschließung in drei Abschnitte einteilen.

Der 1. Abschnitt – er umfaßt die Zeilen 1–10 – ist bereits von Konow<sup>7</sup> überzeugend als tumʹuqsakische Entsprechung der bekannten Formel der dreifachen Zufluchtnahme bestimmt worden: „Ich Dharmadāsa, nehme Zuflucht zum Buddha, nehme Zuflucht zur Lehre, nehme Zuflucht zur Gemeinde. [Dies] spreche ich ein 2. Mal [und] ein 3. Mal. Ich, Dharmadāsa, habe zum Buddha Zuflucht genommen, habe zur Lehre Zuflucht genommen, habe zur Gemeinde Zuflucht genommen.“

Demgegenüber bleibt der 2. Abschnitt – er umfaßt die Zeilen 12–30 – , wie die Interpretationsversuche von Bailey und Emmerick zeigen, weitgehend dunkel, da bisher keine Textparallele ausfindig gemacht werden konnte. Bailey und Emmerick stimmen in den Grundzügen ihrer Interpretation darin überein, daß sie diesen Abschnitt mit der Befragung des Laienanhängers bzw. der Laienanhängerin vor der Gemeinde hinsichtlich der Hinderungsumstände [*antarāyika-dharma*] in Zusammenhang bringen.

Die Interpretationen von Bailey und Emmerick enthalten eine Reihe von inhaltlichen Schwierigkeiten. So bleibt unklar, warum der Laienanhänger (bzw.

<sup>6</sup> Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1985, Nr. 2.

<sup>7</sup> JA 233 [1941–1942], 84.

die Laienanhängerin) im 1. Abschnitt mit Namen genannt wird („Ich, Dharmadāsa (bzw. Dharmadāsī)“), im 2. Abschnitt aber statt des Namens die Sanskrit *itthamṇāmā* entsprechende Leerformel „mit Namen so und so“ [wir würden sagen: „N. N.“] erscheint.

Unklar ist auch, warum im Anschluß an die dreifache Zufluchtnahme eines Laienanhängers von den Hinderungsumständen [*antarāyika-dharma*] die Rede ist. Nach Ausweis einschlägiger *Karmavācanā*-Texte gehört die Befragung nach den Hinderungsumständen in einen ganz anderen Kontext. Danach wird nicht der Laienanhänger, sondern der Novize, der sich um die Aufnahme in den Orden bewirbt, nach den Hinderungsumständen befragt, jedoch nicht im Anschluß an die dreifache Zufluchtnahme, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt, und die Befragung nach den Hinderungsumständen nimmt in der Ordinationshandlung einen sehr breiten Raum ein.

Der 3. Abschnitt – er umfaßt die Zeilen 31–62 – ist dagegen wieder, von Detailfragen einmal abgesehen, inhaltlich ganz klar: Er enthält, wie schon Bailey erkannt hat, die ersten 3 der insgesamt 5 Gebote für Laienanhänger.

Fassen wir zusammen: Der Text von P 410 läßt sich in drei Abschnitte untergliedern, von denen Abschnitt 1 und 3 – von Detailproblemen einmal abgesehen – inhaltlich recht klar und verständlich sind, während Abschnitt 2 noch weitgehend dunkel und unverständlich bleibt.

Wie Emmerick gesehen hat, entspricht der von Herbert Härtel in seinem *Karmavācanā*-Buch, p. 53–55, veröffentlichte Sanskrit-*Karmavācanā*-Text unter den bisher bekannt gewordenen Paralleltexten unserem tumšuksakischen Text am genauesten. Härtels Text enthält die dreifache Zufluchtformel in Verbindung mit den 5 Geboten für Laienanhänger; und so lag es für Emmerick nahe, diesen Text als Paralleltext für den tumšuksakischen Text zu benutzen, und zwar für den ersten und den dritten Abschnitt.

Teilt man nun den Härtelschen Sanskrit-Text entsprechend unserem tumšuksakischen Text ein, so erhält man ebenfalls 3 Abschnitte, wobei nicht nur Abschnitt 1 und 3, sondern auch Abschnitt 2 umfangmäßig ungefähr den entsprechenden Abschnitten unseres tumšuksakischen Textes entspricht.

Hier stellt sich nun die Frage: Sollten sich nicht – wie die Abschnitte 1 und 3 – auch die Abschnitte 2 der beiden Versionen inhaltlich entsprechen?

Ein erster oberflächlicher Vergleich beider Textabschnitte zeigt uns nun, daß sich durchaus vergleichbare Textstücke finden lassen: So könnten z. B. die -nd-Formen *rāsanand[ā]* und *diyāndā* Kasusformen eines Ptz.Prs. sein und den Skt.-Partizipien *jānatā* „von dem Wissenden“ und *paśyatā* „von dem Sehenden“ entsprechen. Und in der Tat werden *rāsanand[ā]* und *diyāndā*, die von Bailey noch als passive Imperative gedeutet wurden: “let him be asked!” und “let him be shown!”, von Emmerick jetzt als Formen eines thematisierten Prt. Prs. aufgefaßt. Außerdem könnte das Satzstück *uvāse paṃtsi śikṣāvate poyste*, von Emmerick mit “she gives the five commandments of the laywoman” übersetzt, genau skt. *upāsakasya pañca śikṣāpadāni ākhyātāni* „die für einen Laienanhänger verkündeten 5 Gebote“ entsprechen.

Andererseits scheinen aber auch Textabweichungen vorzuliegen: So scheint etwa tumšuksakisch *andastai biše dāte haṅgaṅgu rāsandā*, von Emmerick mit “let (the questioner) ask (her) in the assembly about all preclusive matters”

wiedergegeben, mit skt. *samyaksambuddhena* „von dem völlig Erleuchteten“ – wenigstens auf den ersten Blick nichts zu tun zu haben. Und zu *śakyanā rṣe dātya* und ebenso zu *paistroda pātoni drainu retenanu* fehlt eine Sanskrit-Entsprechung überhaupt.

Angesichts dieses Befundes empfiehlt es sich, nach weiteren Parallel-Versionen Ausschau zu halten, die in unserer Frage weiterhelfen könnten. Glücklicherweise läßt sich nun eine solche Parallel-Version ausfindig machen: Es handelt sich um einen – bislang unpublizierten – westtocharischen *Karmavācanā*-Text der Berliner Sammlung, genauer gesagt, um ein westtocharisches Ordinationsritual, das auf den Blättern 9–11 den Schluß der dreifachen Zufluchtnahme und die 10 Gebote für einen Novizen überliefert.

Bevor ich auf diesen Paralleltext näher eingehe, möchte ich einige allgemeine Bemerkungen zu dieser westtocharischen Handschrift vorausschicken.

Unter den Birkenrindenfragmenten der Berliner Turfansammlung fanden sich umfangreichere Reste zweier Handschriften, die in nordturkistanischer Brāhmī beschrieben waren. Die Fragmente der ersten Handschrift, die, ursprünglich etwa 170 Blätter umfassend, einen Sanskrittext zum Inhalt hat, sind bereits von D. Schlingloff bearbeitet und z. T. publiziert worden.<sup>8</sup>

Die zweite Handschrift, deren ursprünglicher Umfang sich auf etwa 50 Blätter berechnen läßt, enthält einen westtocharischen Text, in den mehrere – meist kürzere – Sanskritabschnitte eingestreut sind.

Der Fundort dieser westtocharischen Handschrift ist unbekannt. Da aber Birkenrindenmanuskripte überhaupt nur in Qizil, Tumšūq und Toyoq gefunden worden sind,<sup>9</sup> Toyoq als Herkunftsort aber ausscheidet, da dort nur kleine Birkenrindenfragmente zutage getreten sind, kommt als Fundort nur Qizil oder Tumšūq in Betracht.

Die größeren Blatteile dieser Handschrift waren in ihrer Mehrzahl bereits von D. Schlingloff unter Beachtung des speziellen Eigencharakters jeder Blattgruppe – besonders des Verlaufs der Lentizellen – zusammengesetzt und unter Glas gebracht worden. Zu diesen insgesamt 19 größeren Blattfragmenten konnte ich weitere 57 teils größere, teils kleinere und kleinste Bruchstücke ausfindig machen, die sich – vor allem auf Grund von inhaltlichen Gesichtspunkten – als zu dieser Handschrift gehörig erweisen ließen. Aus diesen insgesamt 76 Fragmenten konnten durch Zusammensetzung 23 zum größten Teil recht vollständige Blätter wiedergewonnen werden, und zwar die Blätter 9–12, 14–22, 24–30, 31(?), die über weite Strecken einen mehr oder weniger lückenlosen und z. T. gut verständlichen Text liefern, sowie zwei Blätter, die offenbar den Schluß des Werkes bildeten.<sup>10</sup>

Zum Inhalt dieser Handschrift ist in aller Kürze folgendes zu bemerken. Sie enthält einen *Karmavācanā*-Text aus der Schule der Sarvāstivādins, und zwar ein Ordinationsritual, das offenbar für westtocharische Mönche, die des Sanskrits

<sup>8</sup> D. Schlingloff, *Yogaviddhi*, in: IJ VII [1963–1964], 146–155; ders., *Ein buddhistisches Yogalehrbuch*, Textband und Tafelband (= Sanskrittexte aus den Turfanfunden VII und VIIa), Berlin 1964 und 1966.

<sup>9</sup> S. L. Sander, *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*, 9, 11 und 21.

<sup>10</sup> Eine Edition dieses Textes wird in den Berliner Turfantexten erscheinen.

unkundig sind, bestimmt war. Denn die Sprache des Textes ist überall dort – auch in den *Karmavācanās* – Tocharisch, wo der Mönchskandidat angesprochen wird –, sei es, daß er unterwiesen, sei es, daß er zu einer Willenserklärung aufgefordert wird –, so bei der Erteilung der 10 Gebote, bei der Bitte um einen Lehrer, bei der Befragung im Geheimen usw. In einigen Fällen jedoch wird die Ordinationshandlung zweisprachig geführt, derart, daß der zunächst auf Tocharisch gegebene Wortlaut der *Karmavācanās* anschließend in Sanskrit wiederholt wird. Lediglich in den Gemeindeverhandlungen, an denen der Kandidat nicht teilnimmt, werden die *Karmavācanās* nur in Sanskrit gegeben – z. T. mit dem ausdrücklichen Hinweis: *tonak* (bzw. *toykk*) *rekauna yentukāṇe pele weṣāle* „Eben diese Worte [sind] auf Indisch [d. h. Sanskrit] zu sprechen“.

Die vorliegenden Fragmente – einschließlich der bisher noch nicht identifizierten Bruchstücke – machen etwa die Hälfte des ursprünglichen Gesamtumfanges der Handschrift aus. Mit ihren insgesamt ca. 2400 erhaltenen Wörtern – davon 2100 (= 88 %) in westtocharischer Sprache und ca. 300 (= 12 %) in Sanskrit – stellt sie nicht nur den umfänglichsten und bedeutsamsten *Karmavācanā*-Text der Berliner Turfansammlung, sondern auch den längsten fortlaufend erhaltenen westtocharischen Text überhaupt dar.<sup>11</sup>

Dieser westtocharische Paralleltext steht nun – zur großen Überraschung – unserem tumʹuqsakischen Text, von geringfügigen, zumeist leicht verständlichen Abweichungen abgesehen, außerordentlich nahe; viel näher jedenfalls als der Härtelsche Sanskrit-Text, der ja, wie wir bereits andeutungsweise gesehen haben, zum Teil beträchtliche Abweichungen aufweist.

Die westtocharische Version, in der das Anfangsstück mit der Formel für die dreifache Zufluchtnahme verlorengegangen ist, stimmt in den Zeilen 9a 1 bis 10b 3 nahezu Wort für Wort mit den Zeilen 12 bis 62 unseres tumʹuqsakischen Textes überein und erlaubt es nun, den tumʹuqsakischen Text Wort für Wort – die Wortstellung weicht in der tumʹuqsakischen Version nur einmal von der des tocharischen Textes ab – genau zu bestimmen. Gewisse Textabweichungen sind vor allem dadurch gegeben, daß in den beiden Versionen von verschiedenen Personengruppen die Rede ist: Der tumʹuqsakische Text entstammt einem Formular für Laienanhänger, während es sich bei dem westtocharischen Text um eine Anweisung für Novizen handelt.

Wie kommt man zu der Vermutung, daß sich hinter den Zeilen 9a 1 bis 9a 4 des westtocharischen Textes eine Textentsprechung zu den Zeilen 12 bis 20 des tumʹuqsakischen Textes verbergen könnte? Auslösendes Moment für diese Vermutung war die Beobachtung, daß der im tumʹuqsakischen Text zweimal auftretenden Wortgruppe *nāma hvatā*, von Konow, Bailey und Emmerick mit “called by name” wiedergegeben, im tocharischen Text Formen des – ebenfalls das Namen-Wort enthaltenden und ebenfalls zweimal auftretenden – Kompositums *ñem-klawissu* „der Erhabene“, skt. *bhagavat* (Beiname des Buddha), zu

<sup>11</sup> Die auf uns gekommenen Reste des *Udānālankāra* sind zwar in ihrer Gesamtheit wesentlich umfangreicher, doch findet sich unter den zusammenhängend erhaltenen Textstücken dieses Werkes keines, das an Länge mit unserem Ordinationstext vergleichbar wäre. Auch die vom *Udānastotra* und vom „Manuscript Weber-Macartney“, einer 42 Blätter umfassenden Sammlung medizinischer Rezepte, erhaltenen Textpartien sind kürzer.

entsprechen scheinen; und zwar findet sich die tumšuqsakische Wortgruppe an 5. und 28. Stelle des Textabschnittes, der entsprechende tocharische Ausdruck an 7. und 27. Stelle.

Außerdem leuchtet unmittelbar ein, daß der im tumšuqsakischen Text auf das erste *nāma hvatā* folgenden Wortgruppe *śakyanā ṛṣe dātya* (letzteres als Kasusform von *dāta*- „Gesetz“ bereits erkannt) im tocharischen Text im Anschluß an *ñem-klawissomnte* die Dreiergruppe *śakke(ññēpi) ṛṣākem(ts)e (p)elai(kne)*, letzteres das tocharische Wort für „Gesetz“, entsprechen muß. Die Liste solcher auf der Hand liegender Entsprechungen ist natürlich noch wesentlich länger. Hier mag es genügen, noch auf die Wortgruppe *tqsak. taro āta*-, zuletzt mit „then having come“ übersetzt, aufmerksam zu machen, der im Tocharischen *taiknesāk kekamu* = skt. *tathāgata*, Epitheton des Buddha, wtl. „der so Gekommene“<sup>12</sup>, entspricht.

Das Ergebnis dieses Textvergleichs ist nun, daß nahezu jedes Wort der Zeilen 12 bis 30 des tumšuqsakischen Textes hinsichtlich seiner Form oder Bedeutung, nicht selten auch in beider Hinsicht, korrigiert werden muß. So ist z. B. *cchatu* nicht 2. Sg. Ipt. „let him (bzw. her) go“, sondern Akk. Sg. m. des Ptz. Prt. *cchata*- „gegangen“; *paitrodu* ist nicht 3. Sg. Konj. „she should be able“, sondern Akk. Sg. m. des Ptz. Prt. *paitroda*- „eingewilligt habend“; *poyste* ist nicht 3. Sg. Prs. „she gives“, sondern Akk. Pl. des Ptz. Prt. *poysta*- „verkündet“; *vatsyu* ist nicht Prt. „I have entered“, sondern 2. Sg. Ipt. Med. „ergreife“; statt *pyephuto*, zuletzt als 3. Sg. Ipt. „let her seek out“ aufgefaßt, ist *pyežu to* zu lesen und zu trennen: *pyežu* ist 2. Sg. Ipt. Med. „höre“ und *to* Pron. der 2. Pers. Sg. „du“; usw. usw.

Bemerkenswert ist weiter, daß *uvāsā* und *uvāsau* nicht verschiedene Formen eines Kasus – etwa des No. Sg. f. – sind, sondern eindeutig verschiedene Kasus bezeichnen: *uvāsā* ist Vok. Sg. m. und *uvāsau* Akk. Sg. m.

Ganz Entsprechendes gilt für das Paar *paitryai* und *paitrye*: Sie sind nicht, wie bisher angenommen, Varianten einer 2. Sg. Prs. Ind. (Bedeutung: „du bist imstande“), sondern nach Ausweis der tocharischen Textparallele ist *paitryai* Präsens, *paitrye* jedoch die entsprechende Konjunktivform.

Auf die Frage, ob die tumšuqsakische Nominalflexion noch ein eigenes Genus neutrum besitzt, gibt unser Text keine eindeutige Antwort. Immerhin ist festzuhalten, daß die *a*-Stämme 2 verschiedene Pluralausgänge kennen: nämlich *-a* (vgl. *usānavara*, Pl. „die Lebewesen“) und *-e* (vgl. *dāte* „die Gesetze“ und *śikṣāvate* „die Gebote“). Es erscheint möglich, vorerst jedoch nicht beweisbar, daß der Gegensatz der Pluralendungen *-a* : *-e* eine Genusdifferenz Maskulinum: Neutrum widerspiegelt.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Kenntnis der Nominal-, Pronominal- und selbstverständlich auch der Verbalflexion eine Reihe wertvoller Bereicherungen erfährt.

Die neu gedeuteten Wörter und Wortformen sind natürlich auch für den Etymologen von besonderem Interesse. Ich muß mich hier auf einige ausgewählte Beispiele beschränken:

*mvo* „mich“ ist mit gleichbedeutendem *khsak. muho* identisch.

<sup>12</sup> Zur Erklärung dieses Terminus vgl. etwa *Mahāpra jñāpāramitāśāstra* I, 126.

*aśoña* „zusammen (mit)“ ist nicht, wie von Bailey angenommen, Kasusform eines Nomens *aśoña*- „Schoß, Mutterleib“, sondern nach Ausweis des Tocharischen von Haus aus Lok. Sg. des Zahlwortes für „eins“ und somit mit khsak. *śsoña* ds. identisch. Es wurde bereits von Konow zu *śo* „eins“ gestellt, jedoch ohne nähere grammatische Angaben; seine Übersetzung „more than once“ trifft nicht das Richtige.

*pyezu* „höre!“ ist Ipt. Med. eines Verbums, das mit khsak. *pyūṣ*- zusammengehört.

*rām*- „sein, werden“, Ptz. Prt. *rainda*-, gehört zu khsak. *hām* „to be, become“. *rāsan*- „kennen, wissen“ ist nicht, wie bisher angenommen, Kausativum von *rās*- „to ask“ (<iran. \**fras*-), sondern ist mit khsak. *haysān*- „to be aware“ zu verbinden. Es liegt iran. \**fra-zan*- zugrunde.

Zum Schluß meines Referates möchte ich noch in aller Kürze auf die Frage eingehen, wie das Verhältnis des tumʷuqsakischen Textes zur westtocharischen Textparallele zu beurteilen ist.

Der tumʷuqsakische Text enthält eine Reihe von Wortgruppen, die in Verdacht stehen, Lehnübersetzungen aus dem Tocharischen zu sein. Hierher gehören:

*andastai biṣe dāte hangaṅgu rāsanda*- = toch. B. *ysomo* (p)[o p]elai-(*knenta kārsau*) „der alle Dharmas insgesamt Erkennt-Habende“, skt. *samyaksambuddha*.

*nāma hvata*- = toch. *ñem-kławissu*, skt. *bhagavat*- „der Erhabene“.

*taro āta*- = toch. *taiknesāk kekamu*, skt. *tathāgata*-, Epitheton des Buddha, wtl. „der so Gekommene“.

Noch auffälliger ist jedoch *aśoña*, das erst durch den Vergleich mit seinem tocharischen Äquivalent verständlich wird: *aśoña*, Postpos., = toch. *śesa* „zusammen (mit)“ [wtl. „in eins“], skt. *sārdham*, ist von Haus aus Lok. Sg. des Zahlwortes für „eins“ [=khsak. *śsoña*].

Sollte es sich bei den angeführten Übersetzungen zentraler buddhistischer Termini und bei *aśoña* um Lehnübersetzungen aus dem Westtocharischen handeln, so würde dies auf einen starken Einfluß der westtocharischen buddhistischen Literatur auf das tumʷuqsakische Schrifttum deuten. Es wäre zu fragen, ob der tumʷuqsakische *Karmavācanā*-Text aus einer westtocharischen Vorlage übersetzt worden ist. Für eine solche Annahme würde sprechen, daß das Westtocharische nach Ausweis von vier in Maralbaši gefundenen Klosterrechnungen in diesem Gebiet – neben dem Tumʷuqsakischen – verbreitet war und literarische Kontakte durch das Vorkommen einzelner westtocharischer Wörter und Wortformen – u. a. Metrumsnamen – in zwei tumʷuqsakischen Textfragmenten gesichert sind.

Der Fundort der westtocharischen *Karmavācanā*-Handschrift ist, wie schon gesagt, unbekannt. Die auffälligen Übereinstimmungen zwischen dem westtocharischen und dem tumʷuqsakischen Text könnten auf eine Herkunft der westtocharischen Handschrift aus Tumʷuq/Maralbaši deuten. Für eine solche Annahme könnte weiter sprechen, daß der westtocharische Text – ganz im Gegensatz zu den übrigen westtocharischen Sprachzeugnissen – das Fremdzeichen für *n* nicht kennt. Nun hat schon Doug Hitch in seiner Arbeit „Central Asian Brahmi Palaeography: The Relationship among the Tocharian, Kho-

tanese, and Old Turkic Gupta Scripts“, Calgary 1981, darauf aufmerksam gemacht, daß das Fremdzeichen *na* im Tumšuksakischen unbekannt ist und nur im Tocharischen vorkommt. Dieses Indiz ist jedoch allein nicht beweiskräftig. Man wird nach weiteren Anhaltspunkten suchen müssen, um in der Frage nach der Herkunft der westtocharischen *Karmavācanā*-Handschrift zu einem gesicherten Ergebnis zu kommen.

Ich komme zum Schluß. Wir haben gesehen, daß der tumšuksakische *Karmavācanā*-Text P 410 eine sehr genaue Textentsprechung in den Blättern 9 und 10 eines westtocharischen Ordinationsrituals findet. Diese Entdeckung einer westtocharischen Textparallele ist für die Erschließung unseres tumšuksakischen Textes, ja des Tumšuksakischen überhaupt, von unschätzbarem Wert. Der Wort-für-Wort-Vergleich beider Texte fördert eine Fülle neuer Erkenntnisse zutage, die das Kenntnis des Tumšuksakischen wesentlich erweitert und ein sicheres Fundament für künftige Forschungen schafft.