

STUDIA ORIENTALIA  
EDIDIT SOCIETAS ORIENTALIS FENNICA  
XXVIII : 13

---

ZUM ĀṬAVAKĀVADĀNA  
(TURKISCHE TURFAN-TEXTE X)

VON  
PENTTI AALTO

HELSINKI 1964



## Zum Ātavakāvadāna

(Türkische Turfan-Texte X)

von

PENTTI AALTO

Als zehntes Heft der Reihe der Türkischen Turfan-Texte der Berliner Akademie erschien 1959 von TADEUSZ KOWALSKI und ANNE-MARIE VON GABAIN bearbeitet, eine fragmentarische alttürkische Fassung des Ātavakāvadāna. Diese Fassung ist inhaltlich sehr interessant, weil mehrere ihrer Einzelheiten in den bisher aus den Pāli-Quellen bekannten Redaktionen nicht vorkommen. Die ausführlichste der Hīnayāna-Redaktionen scheint die im 15. Kapitel des auf Singhalesisch abgefassten Amāvatura von Guruḷugōmī (um 1200 n. Chr.) enthaltene zu sein, welche R. S. HARDY in seinem *Manual of Buddhism* (London 1880) als seine Hauptquelle zu dem Ālavaka-Avadāna (S. 269—274) benutzt hat. Weil die alttürkische Fassung fragmentarisch ist, ist ein detaillierter Vergleich mit dem Amāvatura-Text nicht durchzuführen. Die Urform der Erzählung begegnet uns m.E. auf Pāli als Ālavakasutta im Uragavagga der Sutta-Nipāta (auch im Samyutta-Nikāya und in der Paritta-Sammlung). Sie beginnt mit der Angabe, dass Buddha im Hause des Yakṣa *Ālavaka* weilte. Nachdem der Hausbesitzer seinen Gast mit schroffer Behandlung erprobt hatte, stellte er ihm einige Fragen und wurde durch seine Antworten überzeugt und bekehrt. Mit diesem religiös gefärbten Sphinx-Thema ist in späteren Sutta-Kommentaren das Thema des Menschenfressenden Dämons verbunden worden. Diese Verbindung scheint aber immer etwas unlogisch durchgeführt worden zu sein: die Geschichte des Dämons beginnt

mit einem König, der in den Bannkreis des in einem Baum wohnenden Dämons kommt und sich freilösen muss. Wenn aber Buddha ins Bild kommt, wohnt der Dämon, ein Yakṣa, in einem Haus mit Torwächter, ist aber selbst abwesend. Ähnliches z.B.: der Yakṣa Aṅgulimāla (Sutano-Jātaka, Nr. 398) wohnte in einem Baume, dessen Schatten zugleich den Kreis bildete, worin seine Kraft effektiv war (die Geschichte seiner späteren Existenz als Räuber Aṅgulimāla wird in Majjhima-Nikāya 86 erzählt). Auch im Āyācitabhatta-Jātaka (Nr. 19) wird von einer Baumgottheit erzählt, die blutige Opfer forderte.

Das letzte Opfer, das dem *Ālavaka* gebracht wurde war der kleine Sohn des Königs, den aber der Buddha durch sein Eingreifen rettete. FOUCHER (S. 507 Fn. 1) erwähnt aber eine chinesische Redaktion, die von dem Sohn eines *śreṣṭhin* spricht. In der alttürkischen Version ist diese Einleitung ganz verschieden: (Zeilen 32—40) »Der Dämon *Ātavaka* brüllte mit starker Stimme und plante, unzählige Lebewesen zu töten. Zahlreiche schwangere Frauen starben mit gespaltenem Herzen. Manche Lebewesen gingen, warmes Blut speiend, in eine andere Existenzform hinüber.« Die alttürkische Erzählung wird dann mit historischen Persönlichkeiten, *Bimbisāra* und *Jivaka*, verbunden, indem die Bewohner des Dorfes *Andayagri* (= *Ātavakī*?) *Bimbisāra* um Hilfe bitten, und dieser wieder *Jivaka* an den Buddha schickt. In der Hīnayāna-Erzählung des Amāvatura fliegen die Yakṣas *Hemata* und *Sātāgiri* über das Haus *Ālavakas*, wo Buddha eben weilte, bemerken seine Anwesenheit und landen, um ihm ihre Verehrung zu bezeugen. (Im Sutta-Nipāta steht das Hemavata-Sutta, ein Zwiegespräch von *Hemavata* und *Sātāgiri*, unmittelbar vor dem *Ālavaka-Sutta*).

*Sāta* und sein Sohn *Sātāgiri* (Hāritī-Legende, Saṃyuktavastu Kap. 31) waren die Beschützer von Rājagṛha und besonders von *Bimbisāra* und seinem Haus (COOMARAŚWAMY II S. 7). Eine Verbindung des *Ālavaka* ~ *Ātavaka* mit König *Bimbisāra* scheint somit leicht möglich gewesen zu sein.

Der Name von *Ātavaka* kommt auch in einigen Mahāyāna-Texten vor: Der grosse Yakṣakatalog in der Mahāmāyūrī (OLDENBURGS Ed. p. 231 Vers 15) berichtet

*Aṭavyām Aṭavako yakṣaḥ Kapilo Bahudhānyake.*

Später (p. 236) wird aber gesagt, dass *Sukamukhas* in *Aṭavī* wohnt, und (p. 237) *Āṭavaka*, (geschrieben *Āṛṭavaka*<sup>1</sup>) wird unter den *mahāyakṣasenāpati*'s genannt; es gibt auch einen *nāgarāja* (p. 247) mit demselben Namen. Das uigurische *Ṭiṣastvustik* erwähnt (fol. 43 b 1) *jāk atavaki yalṇuylariṇ iligi* (vgl. die Bemerkungen von STAEL-HOLSTEIN S. 107). Im *Mahāvvyutpatti* begegnet (169, 11) uns unter den *Yaksas* einerseits ein *Āṭavaka-yakṣa* und andererseits (verb. von a°) 180, 20 unter den Beamten, zwischen *adhyakṣa* 'Superintendent' und *antarvaṃśa* 'Superintendent des Harems', ein *āṭavika*.

Nach dem *Yakṣakatalog* (p. 233)

*Sātāgiri-Haimavatau vasataḥ Sindhusāgare.*

Etwas später (p. 236) werden sie nochmals und zwar als Beschützer der Zwischengegenden (*vidiś*) erwähnt. In der *Mahāmāyūrī* und *Ṭiṣastvustik* fol. 43 a 7 (vgl. *ibid.* S. 106 f.) scheinen sie ebenfalls als *Yakṣa*-Häuptlinge auf.

Nach SYLVAIN LEVI (JA 1915, S. 63) war *Aṭavī* eine Stadt im Süd-süd-osten von *Śrāvastī*, gelegen in dem grossen Walde zwischen *Kosala* und *Magadha*, gegründet von einem General des Königs *Bimbisāra* und zwar an der Stelle, wo er eine grosse Räuberschar vernichtet hatte — ein weiterer Grund, das *Āṭavaka*-*Avadāna* mit dem Namen *Bimbisāras* zu verbinden. Nach EDGERTON (S. 91): *Āṭavika*, eine Stadt in *Magadha* und Fluss neben derselben. Nach MALALASEKERA (S. 285) war (Pāli) *Āṭavī* zwischen *Śrāvastī* und *Rājagṛha* gelegen, etwa 30 *Yojana* von *Śrāvastī* und 12 von *Benares*. Nach LAW (S. 69) haben CUNNINGHAM und HOERNLE diese Stadt mit *Newal* bzw. *Nawal* im Kreise *Unao* in U.P. identifiziert; andere Forscher, z.B. DEY, wieder mit *Aviwa*, 27 Meilen nord-osten von *Etawah*. Nach WATTERS (On Yuan Chwang II 61) war *Āṭavī* ein Fürstentum im Königreich *Kosala*. Nach FLEET (CII vol. III 114) war *Ā.* nahe der *Dabhālā*(= *Jabhalpur*)-Gegend. Die *Āṭavyas* bzw. *Āṭavikas* waren ursprünglich ein nicht-arischer Stamm, den *Samudragupta* unterworfen hatte.

<sup>1</sup> EDGERTONS Konjektur *Āṭavako* statt *Āṛṭavako* wird durch die mongolische Übersetzung bestätigt, vgl. mein *Pañcarakṣā* S. 55.

Ferner, weil *Ālavaka* dem Buddha droht, ihn »pārā-Gaṅgāya» zu werfen, vermutete Mme Rhys Davids, dass *Aṭavī* am Ganges gelegen gewesen wäre. Es dürfte sich aber hier, wie Malalasekera denkt, nur um eine rhetorische Wendung handeln, ohne jede spezifische geographische Bedeutung. Die Waldgegend von *Ātavika* hiess nach Edgerton, der sich auf *Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya* II 51, 9 stützt, *Agrāṭavika*, während nach den von Malalasekera benutzten Pāli-Quellen *Aggālava* ein Heiligtum nahe der Stadt war, in dem Buddha mehrmals verweilt hat.

Es fragt sich aber, ob und inwieweit der Yakṣa-Katalog der *Mahāmāyūrī* etwas gemeinsames mit dem *Āṭavakāvadāna* haben kann. *Āṭavaka*'s Torwächter, der Yakṣa *Gardabha*, ist nach dem Katalog der Schutz-Patron von Mathurā (Oldenburgs Ed. p. 232):

*Mathurāyāṃ Gardabhako, Laṅkāyāṃ Kalāsodarah.*

Es ist schwer sich vorzustellen, dass *Gardabha(ka)* in Mathurā der Torhüter *Āṭavaka*'s in *Aṭavī* gewesen sein könnte!

Eine der eigenartigen Einzelheiten der alttürkischen Fassung ist das Verwandtschaftsverhältnis zwischen *Āṭavaka* und *Gardabha* (259): *atavaki yūk-niṅ* (260) *inisi ḡdabhi yūk* »des Dämons *Āṭavaka* jüngerer Bruder, der Dämon *Gardabha*«. Das tocharische Fragment 401 entstammt offenbar einem *Āṭavakāvadāna*, und darin werden ziemlich nahe an einander sowohl *Āṭavik* als *Gardabhake* erwähnt. Der letztere Name entspricht der in Sanskrit-Quellen belegten Form *Gardabhaka* (bei EDGERTON 3 Belege gegen 1 von *Gardabha*).<sup>1</sup> Wegen der Lückenhaftigkeit beider Texte — der tocharische ist ja nur ein Bruchstück eines einzigen Blattes — ist es unmöglich, sie miteinander genauer zu vergleichen. Weil der Name *Gardabhas* in den anderen Redaktionen nur in einem einzigen Zusammenhang erwähnt wird,

<sup>1</sup> SYLVAIN LÉVI und MEILLET zitieren in MSL 18 (1914) S. 390 aus dem B-Tocharischen den Namen *Gardabhaga* und erwähnen als ihre Quelle »Dr. B« = Drame sur la vie du Buddha. MIRONOV (RO VI, 1928, 104) zitiert B-toch. *Gardabhage* aus einer Handschrift (P 1329 b 3) des »Fonds Pelliot«. Es ist zu hoffen, dass diese bald herausgegeben wird, so dass man feststellen kann, ob es auch hier um das *Āṭavakāvadāna* handelt.

vermute ich, dass das toch. Fragment eben in diesem Zusammenhang gehört.

Wie COOMARASWAMY (II S. 7) an Hand literarischer und folkloristischer Belege zeigt, waren wohlwollende Yakṣas als Tor- und Türhüter tätig.<sup>1</sup> Auch der Yakṣa Āṅgulimāla wurde nach seiner Bekehrung gebeten, sich schützend an das Tor der Stadt zu stellen. Einen besonders guten Torwächter gibt ein Brahmane ab, der geopfert und dann unter das Torgebäude begraben wird, wie u.a. Tak-kāriya-Jātaka (Nr. 481) erzählt.

Besonders interessant ist es nun, dass man durch eine ziemlich einfache Ergänzung ein entsprechendes Verwandtschaftsverhältnis der beiden Yakṣas aus dem A tocharischen Fragment gewinnt: (401 a 4) [prā]car Gardabhake yaka[s ' . . Bruder Gardabhaka yakṣa'. Man kann ferner vermuten, dass im selben toch. (401 a 2) *kāruini*[k . . . dem atü. (257 u. 275) *yrliqančūči köṇül-lüg* entspricht, wie auch vielleicht toch. (401 a 7) *aśānyo pā*[l . . . dem atü. (281) . . . *kōzin sini tapa*. Es wäre wichtig, für die toch. Wendung (401 a 4) *trānkāṣ pāklyoṣ mäl-kārteṃ pu*[k] = 'sagt: »Höre, M., all . . .«' eine atü. Entsprechung finden zu können, weil das hier vorkommende offenbar vokativische toch. Wort *mäl-kārteṃ* noch nicht mit Sicherheit gedeutet worden ist. Im atü. Text begegnet uns nun nur eine vokativische Form, d.h. (263 u. 268) *tṛim* 'mein Gott'. Wie man z.B. in TTT VIII beobachten kann, kommt eben *tṛi* oft als Buddhas Epithet vor, obgleich es keine eigentliche Entsprechung im Sanskrit-Text hat. Ausser Buddha wird im atü. Āṭavakāvadāna (19) auch der Lehrer mit *tṛi* angeredet; es könnte also etwa sanskr. *bhadanta* »ehrwürdig«, wiedergeben. In dieser Bedeutung kommt im Uigurischen öfters *ayayqa tägimlig* vor (vgl. meinen Aufsatz in *Studia Altaica* S. 17 ff.). Im Tocharischen wird »ehrwürdig« vielleicht mit *āṣānik* ausgedrückt, das eigentlich den *Arhant* bezeichnet.

Das rätselhafte *mäl-kārteṃ* kommt nach POUCHA auch in einigen anderen Stellen vor, und zwar mit einem Imperativ: 304 b 4 *ṣāmaṃ*

<sup>1</sup> Nach MALALASEKERA S. 743 zu schliessen, ist *Gadabha* in den Pāli-Quellen nur als Torwächter *Āṭavakas* belegt.

*trāṅkāṣ pāklyoṣ mālkarṭem* 'der Śramaṇa sagt: »Höre, *M.*»; 340 b 6 erzählt ein Schlächter, wie Kātyāyana ihm sagte »*plotāk mālkarṭem*«, *mā naṣ* »(Vom Töten) Kehre um, *M.*!« Ich aber fügte mich nicht'. SIEG (II S. 38) übersetzt *mālkarṭem* »(mein) Lieber«.

346 b 2—4 *tmāṣ wlāṃṅkāt aurabhriṣpurveṃ ṅāktacā kātse kālkorāṣ trāṅkāṣ yātālwāts naṣt [au]rabhri peṃ mālkarṭem kuc yas nes emolwaṃ pṅhīnta yāmtsācā* 'danach Indra, zum Aurabhriṣpūrva-Gott gegangen seiend, sagt »Zuständig bist Du, O Aurabhri. Sag, *M.*, was für ein verdienstvolles Werk habt ihr in einer früheren Geburt getan!«'.

Falls *mālkarṭem* im Āṭavakāvadāna-Fragment wirklich an Buddha gerichtet ist, dürfte der Sprecher *Gardabha* sein. In den Pāli-Redaktionen redet er Buddha mit *bhante* an : Sutta-Nipāta-Atthakathā I 220 f. *na me bhante garu* = Sāratthappakāsinī I 320, ferner *kiṃ bhante, Bhagavā*, usw. Eine andere Möglichkeit dürfte sein, dass *Gardabha* hier seinen älteren Bruder *Āṭavaka* anredet. Im atü. Text kommt in einer ähnlichen Zusammenhang (284) *tōzū-nūm* 'mein Edler' vor. *ṭyri* als atü. Anrede könnte wieder irgendein Synonym von *deva* 'Gott ~ Majestät' wiedergeben. Z.B. das *Suvarṇaprabhāsa* weist mehrere ähnliche Wörter auf, die aus »Mensch« und »König« zusammengesetzt sind (siehe das Wb. von NOBEL S. 163 s.v. *mī*). Nach der Analogie von Fällen wie *asur*, *asureṃ*; *kākmart*, *kākmartune* könnte man neben der possessiven Adjektivbildung *mālkarṭem* ein Stammwort *\*mālkart* und eine Abstrakt-ableitung *\*mālkartune* erwarten, die aber nicht belegt zu sein scheinen.<sup>1</sup>

Interessant ist auch die Spezialwaffe *Āṭavakas*, die er gegen Buddha schleudert, nachdem seine anderen Kampfmittel sich als ungenügend erwiesen haben. Im atü. Texte (365): *ōtrū atavaki yāk* (366) . . . *basquyīn kälürüp* 'darauf brachte der Dämon *Āṭavaka* sein *basquy*'. Diese Waffe wird in den Pāli-Quellen mit dem Epithet

<sup>1</sup> Bei *\*mālkart* denkt man leicht an den semitischen Melkart 'Gott der Stadt'. Der einzige in Frage kommende Entlehnungsweg dürfte das Pehlevi gewesen sein, wo das Wort aber nicht belegt ist: uns begegnen nur die Heterogramme *MLK* 'König' und *'RT* 'Land' (JUNKER, Frahang i Pahlavik, S. 16 und S. 13).



*dussāvudha* versehen; das Wörterbuch von RHYS DAVIDS und STEDE erklärt *dussāvudha* als zusammengesetzt von *dussa* 'woven material, cloth, turban cloth; (upper) garment, clothes' und *āvudha* 'a weapon'. Pāli *dussa* entspricht sanskr. (EDG. 268 a) *duṣya* ~ *dūṣya* 'a kind of cloth, apparently of cotton, but of fine quality'; es gibt aber im Sanskrit daneben ein Adjektiv *duṣya* ~ *dūṣya* 'evil', dass in Pāli \**dussa* ergeben dürfte.

Nach HARDY o.c. (S. 272 Fn.) und MALALASEKERA (292) gibt es neben dieser Spezialwaffe Ālavakas drei ähnliche, die gleichfalls unwiderstänglich sind: Indras *vajirāvudha*, Vaiśravaṇas *gadāvudha* und Yamas *nayanāvudha*. Wenn Ālavaka seine Waffe in die Luft wirft, wird es in zwölf Jahren kein Regen geben, wirft er sie auf die Erde, wird nichts in zwölf Monaten wachsen, ins Meer, wird dieses austrocknen. Auch der Sumeru-Berg kann damit zersplittert werden. Im eingangs erwähnten Amāvatura heisst Ālavakas Waffe *chela*. Es bleibt aber unklar, ob wir es mit einem singhalesischen (so FOUCHER I S. 511) oder mit einem Pāli-Wort zu tun haben? Anlautendes *ch* kommt im klassischen Singhalesisch eigentlich nicht vor, daher muss man wohl *chela* irgendwie mit (GEIGER 1477 und 1563) *sal, sala, sel, sela, hela* 'Berg, Felsen' (sansk. *śilā, śaila*) verbinden. Gleich gut könnte es wohl auch Pāli sein, wo wir auch *sela* 'rock, stone, crystal' (sansk. *śaila*) finden, uns aber auch sporadische Fälle von sanskr. *ś-*: Pāli *ch-* begegnen, z.B. *cheppā* (sansk. *śepa*) 'Schwanz', *chāpa* ~ *chāva* (sansk. *śāva*) 'the young of an animal', *chava* (sansk. *śava*) 'a corpse', *chakana* (sansk. *śakṛt*) 'Exkrement (der Tiere)' (vgl. z.B. JOHANSSON IF 3, 209, PISCHEL Prakrit § 215, GEIGER Pāli § 40). Die atü. Übersetzung *basquy* (*basyuq*) 'Felsblock' (KOWALSKI—GABAIN übersetzen hier etwas freier »Steinkeule«; es handelte sich jedenfalls um eine Wurfwaffe) scheint auch für eine ähnliche Deutung von *chela* zu sprechen (FOUCHER übersetzt II S. 58 »la boule«). Ich halte es darum für wahrscheinlich, dass Pāli *dussa* in der obigen Bezeichnung *dussāvudha* adjektivisch als etwa 'böse' zu deuten ist, und dass die Interpretation als »Tuchwaffe« = *vathāvudha* auf einer Volksetymologie beruht. Dieses Epithet gestattet wahrscheinlich auch noch andere Möglichkeiten der Ety-



Die Bekehrung des Āṭavaka nach Fig. 253 FOUCHER I S. 511: Links oben schleudert er sein *chela* (*basquy*) gegen Buddha. Links unten reicht er besänftigt ihm den Knaben, der geopfert werden sollte. Rechts führen die Eltern den Knaben fort. Weitere bildliche Darstellungen desselben Themas bei FOUCHER sind Fig. 252 (I S. 509) und Fig. 323 (II S. 41).

mologie als *vāstra* 'aus Tuch'. Die Angabe, dass die Waffe als ein Teil des Aussenkleides (*uttarīya*) getragen wurde (MALALASEKERA S. 293) dürfte nicht notwendigerweise bedeuten, dass sie selbst aus Tuch war. Eine rhetorische Ausschmückung der Erzählung sehe ich auch in dem Bericht, dass die gegen Buddha geschleuderte Waffe wie ein Teppich vor seinen Füßen liegen blieb (ibid. S. 1100). In der Kunst wird Āṭavakas Waffe zunächst als ein Felsblock dargestellt, vgl. das Bild oben.

Weil die tocharische Version des Āṭavakāvadāna uns nur durch ein winziges Fragment bekannt ist, können wir nicht feststellen, ob die alttürkische etwa näher davon abhängig ist. Das Fremdwörter-Glossar v. GABAINS verzeichnet jedenfalls mehrere Wörter, die das Alttürkische aus dem Tocharischen bzw. durch dasselbe entlehnt hat. Man kann aber auch beobachten, dass die beiden Sprachen gewisse gemeinsame Wortbildungs- und Ausdruckstypen besitzen. Ein interessantes Beispiel dafür ist m.E. das Wort für 'Buddha', atü. uig. *burxan* (> mo.), das seit langem als aus *bur* (achin. *b'iuet*<sup>1</sup> < sanskr. *buddha*) + atü. uig. (= mo.) *xan* 'König' bestehend erklärt

<sup>1</sup> kann man nicht mit einem *-d̄* rechnen?

wird (vgl. z.B. v. GABAIN, ATG S. 305). Tocharisch A *ptā-ñkāt* (vgl. *puttišpar* 'Buddhatum') B *pud-ñäkte* ist in einer entsprechenden Weise aus *pta* ~ *pud* (vgl. soghd. *puty*) + *ñkāt* ~ *ñäkte* 'Gott, Majestät' gebildet (siehe MIRONOV RO VI, 1928. 162 f. sowie den Resumé der Etymologisierungsversuche bei CLEAVES HJAS 17, 1954, 91 f.). Die atü. uig. mo. Bezeichnung für 'Indra' *xormusta* geht aufs Iranische zurück, während toch. A *wlā-ñkāt* zunächst nach einem ähnlichen System als das tib. *dbañ-po* ~ *lha'i dbañ-po* gebildet zu sein scheint. Die toch. Bezeichnung für 'Indra' vertritt einen in dieser Sprache sehr gewöhnlichen Typus, die hendiadych-artige Gruppe von zwei gleichgeordneten Substantiven, die nach den Regeln der sog. Gruppenflexion dekliniert wird (SSS S. 205 ff., KRAUSE—THOMAS S. 91 f.).

SSS § 358 enthält ein Verzeichnis der wichtigsten Belege von diesem Typus. Derselbe Typus begegnet aber uns im Uigurischen und ferner auch im Mongolischen. In mehreren Fällen können wir sogar eine wörtliche Übereinstimmung in allen diesen drei Sprachen beobachten, z.B. toch. A *ñom klyu* ~ B *ñem kälywe* : uig. *at kü* : mo. *nere aldar* »Name Ruf» > 'Ruhm'; toch. *nati tampe* 'Kraft Macht' ~ *nati wärššalyo* 'Kraft Stärke': uig. *küč küsün* 'Kraft Stärke' = mo. *auya küčün*; toch. *yātlune parnoreyo* 'Zauberkraft Glanz': uig. *čoy yalın* : mo. *čoy ĵali* ~ *suu ĵali* = sanskr. *tejas* 'Glanz, Majestät, Autorität, geistige, moralische bzw. magische Kraft'. Parallele zwischen dem Tocharischen und Uigurischen können leicht gefunden werden, z.B. toch. A *waste pārmañk* 'Zuflucht Hoffnung' ~ B *sain waste* 'Schutz Zuflucht': uig. *umuy inay* 'Hoffnung Zuflucht'; toch. *yetwe wampe* (auch *wampe yetwe*) 'schmuck': uig. *itig yaratıy* 'Schmuck'; toch. A *ārīñc päłtsäk* 'Herz Denken': uig. *ög köñül* 'Verstand Herz'; toch. A *koñ ñkāt* : uig. *kün tñri* 'Sonne'; toch. A *mañ ñkāt* : uig. *ay tñri* 'Mond'; toch. A *tkañ ñkāt* : uig. *tñri yir* 'Erde'. Entsprechende Wortverbindungen begegnen uns auch unter Adjektiven und Verben, z.B. toch. A *trsrām āsram* 'rauh trocken': uig. *irig yarγan* 'grob roh'; toch. A *añumāski weyeñ* 'wunderbar erstaunlich' : uig. *tañlančiy muñadınčiy*, u.ä. Die oben gegebenen als »uigurisch« bezeichneten Belege sind alle aus dem

Glossar des TTT X genommen. Die Bearbeiter betrachten zwar diesen Text als »alttürkisch«, m.E. dürfte er jedenfalls Lexikalisch zu der »uigurischen« buddhistischen Literatur gerechnet werden können. Ich hoffe die Problematik der gleichgeordneten Wortgruppen in allen diesen Sprachen bald in einer besonderen Untersuchung gründlicher behandeln zu können (zum Türkischen vgl. v. GABAIN, ATG § 361, zum Mongolischen POPPE, Grammar of Written Mongolian § 426 f.). Diese m.E. recht frappierenden Ähnlichkeiten dürften dafür sprechen, dass wenigstens ein Teil der uigurischen Wendungen auf literarischer Entlehnung aus dem Tocharischen beruhen kann — wenigstens sofern es sich um buddhistische Termini *technici* handelt — und das Mongolische hat sich dann dasselbe Verfahren angeeignet. Ein Teil dürfte auch ererbt sein können, denn sowohl das Türkische als das Mongolische haben noch heute eine gewisse Vorliebe für allitterierende bzw. reimende Wortverbindungen, vgl. z.B. die sog. Echo-Wörter.

Ein mehr oder weniger ähnliches Verfahren wird auch im Tibetischen angewandt, wo z.B. Buddha mit *sañs rgyas* »der Erwachte-Aufgeblühte«, übersetzt wird. SAPIR (Language XII, 1936, 259 ff.) wollte darum in den tocharischen Wendungen Lehnprägungen nach tibetischen Vorbildern sehen. Es ist aber auffallend, dass es praktisch genommen keine tibetischen Lehnwörter im Tocharischen zu geben scheint, während in den tocharischen Texten unzählige Sanskrit-Termini uns entweder in ihrer ursprünglichen Form oder tocharisiert begegnen. Andererseits dürfte die tocharische buddhistische Literatur in der Tat älter als die tibetische sein. KRAUSE sucht (KZ 69, 1951, 185 ff.) nach einem nicht-indogermanischen Substrat im Tocharischen, das auch für diese Binome verantwortlich wäre, und will lockende Anklänge in gewissen finnisch-ugrischen Sprachen gefunden haben.

Wie schon die obigen Betrachtungen zeigen dürften, gibt das *Āṭavakāvadāna* und besonders seine alttürkische Fassung reichlich Stoff für interessante und aufschlussreiche Beobachtungen. Es scheint mir, das *Āṭavaka*, der Schutzpatron der Stadt *Aṭavī*, eine so weit bekannte und verehrte Gottheit war, dass die Buddhisten

sich gezwungen sahen, eine Legende von seiner Bekehrung in die Buddhallegende einzuflechten (vgl. z.B. Mahāvamsa XXX 84). Eine andere Tradition vertritt die Erzählung in Ātānāṭīya-Suttanta (Dīghanikāya III 195), wo Vessavaṇa den Buddha die geeignete Anrufung, durch die er sich die Hilfe der Yakkha-Häuptlinge sichern kann, lehrt. Unter den Letztgenannten werden Indra sowie andere hinduistische Götter und *Āṭavaka* aufgezählt. Eine entsprechende Anrufung begegnet uns in Mahāmāyūrī (Ed. p. 236) und in Mahāsāhasrapramardanī (Iwamoto liest p. 11 seiner Edition *Āṭavakah*). Die älteste Form der Bekehrungslegende dürfte die des *Āṭavaka-Sutta* sein. Wahrscheinlich haben die Kommentatoren sie erst später mit einer Einleitung versehen. Diese liegt in mehreren Fassungen vor, unter denen die der alttürkischen Version ganz eigenartig und zugleich die weitschweifigste ist. Nach COOMARASWAMY (II 6) war *Āṭavaka* später ein besonderer Schutzpatron der buddhistischen Mönche, und ein Altar im Klosterrefektorium war ihm geheiligt. Die Stadt *Āṭavī* wurde später auch durch ihre Mönche berühmt, die oft in Pāli-Texten als *Āṭavaka bhikkhu* erwähnt werden.

### Literatur:

- CII: Corpus Inscriptionum Indicarum  
 COOMARASWAMY, A. K., Yakṣas II. Smithsonian Institution. Freer Gallery of Art. Publication 3052. Washington D.C. 1931.  
 EDGERTON, FR., Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary II. New Haven 1953.  
 FOUCHER, A., L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra I. Paris 1905. II Paris 1918.  
 GEIGER, W., Etymologie des Singhalesischen. Abh. d. Bayerischen Akademie. I Cl. Bd. XXI.  
 IWAMOTO, Y., Mahāsāhasrapramardanī (Pañcarakṣā I). Beiträge zur Indologie, Heft 1. Kyoto 1937.  
 KRAUSE—THOMAS, Tocharisches Elementarbuch I. Heidelberg 1960.  
 LAW, B. CH., Historical Geography of Ancient India. Paris 1954.  
 Mahāmāyūrī vidyārājñī, ed. S. OLDENBURG. ZVOIRAO XI, St. Petersburg 1899, S. 218—261.  
 Mahāvvyutpatti, ed. N. D. MIRONOV. Bibl. Buddhica XIII. St. Petersburg 1911.

- MALALASEKERA, G. P., Dictionary of Pāli Proper Names I—II. London 1937—38.
- POUCHA, P., Institutiones Linguae Tocharicae I. Monografie Archivu Orientálního XV. Praha 1955.
- SSS: SCHULZE—SIEG—SIEGLING, Tocharische Grammatik. Göttingen 1931.
- SIEG, E., Übersetzungen aus dem Tocharischen II. ABAW 1951 Nr. 1. Berlin 1952.
- STAEI—HOLSTEIN = Ṭiṣastvustik.
- Ṭiṣastvustik, ed. W. RADLOFF. Bibl. Buddhica XII. St. Petersburg 1910.
- Tocharische Sprachreste, hrsgeg. von E. SIEG und W. SIEGLING I. Berlin und Leipzig 1921.