

ELEUSINISCHES

Wir haben es Ferd. Noack zu danken, dass er durch sein gross angelegtes, auf alle Einzelfragen eingehendes Werk über Eleusis die Grundlage für alle weitere Forschung über seinen Kult, insbesondere die Mysterien geschaffen hat. Manches, was uns bisher ein Rätsel war, hat sich nun gelöst, anderes freilich sich neu geknüpft; die Bemühungen, auch hierfür die Lösung zu finden, sind in vollem Flusse. Als besonders wichtiges Ergebnis ist zu begrüssen die endgiltig zerstörte Legende der Identität von Telesterion und Kulttempel, denn es setzt uns instand, in den Werdegang des eleusinischen Kultus noch tieferen Einblick zu gewinnen. Seine Rekonstruktion des vielbehandelten *ὄπαιον* ist dagegen starkem und, wie ich glaube, berechtigtem Zweifel begegnet. Er deutet es als Öffnung in den Dachschrägen, durch die mittelst eines sinnreichen Mechanismus das volle Tageslicht in das unter ihr befindliche Allerheiligste, das *ἀνάκτορον*, überraschend einfiel, als von ihm aus der Hierophant am Ende der *δρώμενα* als das *τελειότατον μυστήριον* den andächtigen Mysteren die heilige Kornnähre zeigte. Das besonders Eindrucksvolle des Schlussaktes liegt nach ihm darin, dass erst jetzt das bisher verhüllte *ἀνάκτορον* sich öffnete, zu dem der Zutritt dem Hierophanten allein gestattet war. Weder scheint mir damit das *ὄπαιον* richtig gedeutet, noch durch die Überlieferung ein solches Vorrecht des Hierophanten bezeugt zu sein, auch lässt sich ein einfacheres und zugleich überzeugenderes Bild von dem äusseren Verlaufe der *δρώμενα* zurückgewinnen. Da Noack den Beweis für dieses Vorrecht des Hierophanten durch O. Rubensohn (Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake, Berlin 1892, S. 25 ff.) bereits erbracht glaubte, ist er in eine erneute Untersuchung dieser Überlieferung nicht eingetreten (vgl. Eleusis S. 241. 264). Sie ist aber, seitdem, von Rubensohn bereits angebahnt (S. 41 ff.), die reinliche Scheidung von Kulttempel und Telesterion vor-

liegt, auch notwendig, weil auf jener auch seine Rekonstruktion des *ὄπαιον* sich wesentlich stützt.

1. Τὸ μέγαρον.

Nur ein einziges Zeugnis (seine Kenntnis verdanke ich O. Kern) bestätigt ein dem Hierophanten allein zustehendes Recht auf den Zutritt zu einem Gebäude. In seiner Schrift *περὶ προνοίας* hatte Ailianos von einem Daduchos erzählt, *ὅσπερ ἐπιλαθόμενος ὤθησεν ἑαυτὸν εἰς τὸ μέγαρον φέρων, ἐνθα δῆπον τῶι ἱεροφάντη μόνωι παρελθεῖν θεμιτὸν ἦν* (Suidas s. v. *Ἐὐνοῦχος* = fr. 10, II 191 Herch.). Als den Raum, der ausser durch den Artikel näher nicht bezeichnet wird, hat man, Rubensohns Beweisführung folgend, bisher das *ἀνάκτορον* im engeren Sinne betrachtet; aber man darf die Richtigkeit der Deutung von vornherein bezweifeln, seitdem durch Noacks Untersuchung der Telesterionruine einwandfrei festgestellt ist, dass zwischen den Säulen seines Inneren, die das *ἀνάκτορον* einst umhegten, Mauern oder Schranken nicht angebracht waren. Bestand also keine scharfe bauliche Abgrenzung gegenüber den anderen Teilen des Telesterion, so wäre die Bezeichnung *μέγαρον* für sein nur durch Vorhänge abgeschlossenes Innere immerhin auffällig genug; auch wüsste ich einen weiteren Beleg für diese Benennung nicht anzuführen. Vielmehr bezeichnet *μέγαρον*, wo es sich um den bestimmten Teil eines sakralen Gebäudes handelt, stets das von der Vorhalle scharf abgegrenzte Innere des Kulttempels. Es genügt dafür der Hinweis auf ein paar Herodotstellen: I 47. 65 (das *μέγ.* von Delphi), ebenso VII 140 (und 141, wo das gleiche *ἄδυτον* genannt wird); desgl. II 141. 143. Es erscheint mithin nicht ausgeschlossen, dass an der Ailianstelle gleichfalls ein eleusinischer Kulttempel gemeint ist. Dagegen wird das Telesterion als Gesamtgebäude auch *ἀνάκτορον* genannt. So Herodot IX 65 *τὸ ἱερόν τὸ ἐν Ἐλευσίῃ ἀνάκτορον* (*ἀνακτόριον* D R S V P^c), wo *τὸ ἱερόν* wohl kein Glossem ist, da es auf das eben erwähnte *ἱερόν* der plataiischen Demeter zurückweist; im dichterischen Wechsel des Numerus Eur. Hik. 88 *τῶν ἀνακτόρων*, vor dem, an seinen *ἑσχάραι* (v. 33. 289), innerhalb des *ἱεροῦ σηκόσ* (v. 28) Aithra mit dem Chor als Schutzfliehende sich niedergelassen hat (Noack S. 84 f.). Aber auch den eigentlichen Tempel bezeichnet, namentlich in der poetischen Diktion, das Wort: so Eur. Andr. 43 *Θέτιδος εἰς ἀνάκτορον*,

Ion 55 ἐν ἀνακτόροις θεοῦ (des delphischen), wo sich aus Herodot (s. o.) die Gleichstellung mit μέγαρον ergibt.

Näher muss dagegen auf einige Stellen eingegangen werden, an denen ἀνάκτορον im engeren Sinne den Spielplatz der eleusinischen δρώμενα bezeichnet. So heisst er bei Athen. IV 167 f.: was dort nach Hegesandros von Demetrios und der Hetäre Aristagora erzählt wird, hat Noack bereits richtig gedeutet (S. 159). Von der *ιερή μήτηρ, ἣ τελετὰς ἀνέφαινε θεῶν παρ' ἀνάκτορα Δηοῦς* kündigt eine Inschrift aus hadrianischer Zeit (Kaibel 950). Dass ihre Aufgabe das ‚Zeigen‘ der *ιερά* bei den δρώμενα war, hat Rubensohn (S. 28) zwar bewiesen, aber er legt in die späte Inschrift zu viel hinein, wenn er die Wendung ‚beim Allerheiligsten‘, die ähnlich an der vorigen Stelle wiederkehrt, als indirekte Bestätigung dafür betrachtet, dass der Zutritt zu den ἀνάκτορα nur dem Hierophanten zustand. Aber ein solcher erzählt von sich in der Inschrift aus der Kaiserzeit (*Ἐφημ. ἀρχ.*, 1883, S. 79 f.):

᾽Ω μύσται τότε μ' εἶδεν' ἀνακτόρου ἐκ προφανέντα

Νυξίν ἐν ἀργενναῖς, νῦν δὲ μεθημέριον

Ἐκ προγόνων ῥητήρα λόγους ἐναγώνιον αἰεῖ.

Das Bild von den weiss-schimmernden Nächten, vor allem der in *μεθημέριον* liegende Gegensatz schliesst die nächtliche Feier der Mysterien von der Mitwirkung des aufsteigenden Tages völlig aus (anders Noack S. 160): früher, sagt einfach die Inschrift, saht ihr mich, wenn ich in den Nächten der heiligen Mysterienfeier aus dem Anaktorion hervortrat, meines Amtes walten, jetzt aber erblickt ihr mich im hellen Lichte des Tages. Wie hier, so legt auch in die Worte Plutarchs (de prof. virt. sent. 10, p. 81 E) Noack (S. 159 f.) zu viel hinein. Immerhin, das Zeugnis ist unbestreitbar wichtig und muss darum im Wortlaute wiedergegeben werden¹⁾. Plutarch schildert den, der nach Irrungen in das Wesen der Philosophie

¹⁾ Ὡσπερ . . . οἱ τελοῦμενοι κατ' ἀρχὰς μὲν ἐν θορόβῳ καὶ βοῇ συνίαισι πρὸς ἀλλήλους ὠθοῦμενοι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς, οὖτω καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῇ καὶ περὶ θύρας πολλὴν θόρυβον ὕψει καὶ λαλιᾷ καὶ θρασυτητά, ὠθουμένων πρὸς τὴν δόξαν ἐνίων ἀγροίκως τε καὶ βιαίως· ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδὼν, οἷον ἀνακτόρου ἀνοιγομένων, ἔτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος ὥσπερ θεῶι τῷ λόγῳ ταπεινὸς ξυνέπεται καὶ κεκοσμημένος.

eindringt, unter dem eleusinischen Bilde: wie die Mysten unter störendem Lärme sich versammeln, dann aber angstvoll und schweigend den *δρώμενα* folgen, so drängen sich auch an den Pforten der Erkenntnis die Philosophen anfangs mit lauten Worten und zwecklosem Tun; wer aber bis in ihr Inneres vordrang und dort ein grosses Licht schaute, wie wenn die *ἀνάκτορα* sich öffnen, der wird schweigend und staunend ein Vollendeter. Der Zusammenhang ergibt, dass mit *ἀνάκτορα* nur das Allerheiligste des Telesterion gemeint sein kann, das bisher verschlossen überraschend sich öffnet: wie das sein Inneres erleuchtende mächtige Licht den dort sich abspielenden Vorgang die im dunklen Saale gespannt harrenden Mysten deutlich erkennen lässt, so durchstrahlt die aus dem bisherigen Dunkel aufblitzende Erkenntnis dem Philosophen das innere Wesen der Dinge. Das dürfte die einfache, ungesucht sich ergebende Deutung sein, die von Noack entschieden übersteigert ist, der aus dem *μέγα φῶς* eine Andeutung des vermittelst des *δπαῖον* von oben in das *ἀνάκτορον* plötzlich einfallenden Tageslichtes herausliest. Die Lichtquelle kann, wenn anders das von Plutarch gebrauchte Bild einen Sinn überhaupt hat, nur das *ἀνάκτορον* sein, das von vielen Fackeln erhellt nach dem Dunkel, in dem es eben noch lag, nun um so heller erstrahlt. Wie aber war es verschlossen, wie wurde es geöffnet? An Vorhänge hatte bereits Lobeck (Aglaph. p. 59 sq.) gedacht, durch den Befund der Ruinen und namentlich durch den Hinweis auf eine überraschende Parallele aus einer ganz anderen Sphäre hat Noack die Vermutung Lobecks zur Evidenz erhoben (S. 161). Im Tempel des Swantowit von Arkona auf Rügen war das Allerheiligste gleichfalls durch Vorhänge von dem übrigen Raum abgetrennt (Saxo Grammat. p. 564, 39 Holder). Die Öffnung des *ἀνάκτορον* aber erfolgte wohl durch das Hinaufziehen der Vorhänge, da sie zur Seite, nach den es umgebenden Säulen, gezogen den Nachteil einer teilweisen Verdeckung der auf ihm sich abspielenden Vorgänge boten.

Wie Plutarch im Sinne seines Vergleiches nur an einen einmaligen Vorgang denkt, so spielt auf einen solchen in gleicher Weise das bereits von Lobeck (l. c.) angeführte Zeugnis des Synesius im Dion an (p. 44 C): *ὅν ὁ θεὸς κινεῖ, τούτῳ καὶ παρ' ἡμῶν ἀνεώξεται τὰ ἀνάκτορα*; denn auch hier ist zweifellos das Allerheiligste im Telesterion gemeint (anders

Rubensohn S. 30). Beide Zeugnisse verpflichten aber nicht zu dem Schlusse, dass nur von einer einmaligen Öffnung des *ἀνάκτορον* bei Gelegenheit der *δρώμενα* die Rede sein kann. In seinem Inneren war dann wohl ein Gerüst aus Holz aufgeschlagen, zu dem einige Stufen hinaufführten, damit von hier aus alles für die Mysten noch besser sichtbar sei. Denn nur so wird bei christlichen Schriftstellern der aus dem Mysterienkult entlehnte Ausdruck *τῶν ἀνακτόρων ἐπιβαίνειν* sich erklären lassen, auf ihnen erhebt sich die *ἱερά τράπεζα*.

Aber ein weit älteres Zeugnis kennt bereits das Wort im engeren Sinne. Es sind Verse aus einer unbekanntem Tragödie des Sophokles (fr. 690, bei Athen. I 33 c):

ἦ τῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἐμβριδέστερον,
ὕψ' ἧς τὸ κρυφθὲν ἐμφανεῖς ἀνακτόρων

(*ἀνάκτορον* CE: verb. Welcker); wenigstens scheint mir der Tenor der Worte diesen speziellen Sinn zu fordern.

Doch zurück zum *μέγαρον* und dem seinem Hierophanten vorbehaltenen Privileg. Da bietet sich für die Bestimmung des fraglichen Gebäudes eine interessante Parallele dar. Als Miltiades die Unternehmung vor Paros nicht recht glücken will, macht er sich — so erzählt Herodot (VI 134) — auf den Rat einer *ὑποζάκορος τῶν χθονίων θεῶν* (der Demeter und Persephone) nächtlicherweile zu ihrem Heiligtum auf. Er hat es augenscheinlich auf den Raub des Kultbildes abgesehen, an dessen Besitz wie an ein Palladion die Sicherheit der Stadt geknüpft ist; so werden die nur andeutenden Worte Herodots (*ὁ τι δὴ ποιήσοντα ἐντός, κτλ.*) wohl zu verstehen sein. Da er die verschlossene Tür des *ἔρκος θεομοφόρου Δήμητρος* nicht sprengen kann, springt er über es; aber an der Tür des *μέγαρον* angekommen packt ihn ein solcher Schauer, dass er unverrichteter Dinge umkehrt, wobei er dann zu Schaden kommt. Dass das *μέγαρον* hier der inmitten des heiligen Bezirkes gelegene Kulttempel sein muss, ist selbstverständlich; aber der Hinweis, dass das Gleiche auch bei Ailianos gemeint sein kann, ist keineswegs überflüssig. Diese Auffassung scheint allerdings unvereinbar zu sein mit der Glosse bei Hesychios: *ἀνάκτορον· τὸ τῆς Δήμητρος, ὃ καὶ (τῆν: verb. Mus., andere τινες) μέγαρον καλοῦσιν, ὅπου τὰ ἀνάκτορα τίθεται*. Lobecks feines Sprachgefühl sah in den Worten eine Dunkelheit (l. c.), die er durch einige parallele

Glossen zu mindern suchte. Denn bei Photios (s. v. *μάγαρον*) lesen wir: *μάγαρον οὐ μέγαρον, εἰς δὲ τὰ μυστικά ἱερὰ τίθεται*, ferner bei Ammonios (s. v. *βωμός*): *τὸ δὲ μέγαρον — ἔνθα τὰ μυστικά τῆς Δήμητρος*; und wenn wir bei Suidas (s. v. *Ἄνακτες*) lesen: *καλοῦνται δὲ οἱ μὲν υἱοὶ καὶ ἀδελφοὶ τοῦ βασιλέως ἄνακτες . . . καὶ ἀνακτόρια τὰ ἱερὰ καὶ ἀνακτορίαν δεσποτεῖαν καὶ ἀνακτόριον ἱερόν κτλ.*, so werden wir, darin Rubensohn folgend (S. 29), *ἀνάκτορα* bei Hesychios mit *ἱερά* bei Photios auf eine Stufe stellen und werden unter dem *ἀνάκτορον* das *ἄδυτον* des Demetertempels verstehen, wo die *ἀνάκτορα*, d. h. die *μυστικά ἱερά* sich befinden. Aber mit Iakchos haben sie nichts zu tun, sondern sie gehören in den Kult der Demeter allein; auch wird in der Hesychglosse der Ort ihrer ständigen Aufbewahrung genannt, nicht der ihrer vorübergehenden Aufstellung bei Gelegenheit eines Festes (mit dem dann nur die Mysterien gemeint sein könnten), um von hier aus den Mysten gezeigt zu werden. Von dieser Voraussetzung indessen ausgehend sagt Rubensohn, der das *μέγαρον* der Glosse dem bei Ailianos genannten gleichstellt, zwar mit vollem Rechte, dass unter den beiden das ganze Telesterion nicht zu verstehen sei, da zu ihm wie alle Eingeweihten so auch der Daduchos — und nicht nur bei den Mysterienfeiern — Zutritt hatten. Aber er geht offenbar darin fehl, das *μέγαρον* beider Stellen dem *ἀνάκτορον* im engeren Sinne gleichzusetzen und aus Ailians Worten die weitere Folgerung zu ziehen, dass der Zutritt zu ihm nur dem Hierophanten gestattet war. Ihr widersetzt sich eine Reihe von Gründen: zunächst ist *μέγαρον* in dieser Bedeutung, wie schon oben bemerkt, sonst nicht nachzuweisen; ferner ist das *ἀνάκτορον* der Hesychglosse, wenn es auch *μέγαρον* genannt wird, ähnlich wie an den schon erwähnten Stellen aus Dichtern, denen aus Prosa namentlich späterer Zeit auch weitere sich anschliessen, als *ναός* zu verstehen. Und handelt es sich bei dem *μέγαρον* der Hesychglosse um den ständigen Aufbewahrungsort der im Demeterkulte verwendeten *μυστικά ἱερά*, so kann dieser nur der eigentliche Kulttempel gewesen sein. Andererseits verbietet uns nichts, das *μέγαρον* der Ailianstelle dem bei Herodot I. c. erwähnten *μέγαρον* in seiner Bedeutung gleichzustellen; vielmehr zwingt die Hesychglosse, da sie von einem Demetertempel spricht, der auch ebenso genannt wird, zu dieser Gleichstellung. In Wirklichkeit bezeugt also Ailianos, dass der Eintritt in das

ἄδυστον eines eleusinischen Kulttempels nur dem Hierophanten allein gestattet war; die Hesychglosse, dass es ein solcher der Demeter war. Da wir nunmehr beide so bezeugten Kulttempel als identisch betrachten dürfen, ergibt sich des weiteren, dass das dem Hierophanten zustehende Privileg auf der Betreuung der *ἀνάκτορα* beruhte. Und ist das Wort hier in eigenartiger Bedeutung gebraucht, so kann das gleiche auch von dem Lemma der Glosse gelten.

Scheidet mithin das Telesterion ganz aus, wo haben wir das *μέγαρον*, das nur der Hierophant betreten durfte, dann zu suchen? Zweifellos handelt es sich bei dem ausgesprochen konservativen Zuge, den Eleusis in der Anlage des heiligen Bezirkes, in den verschiedenen Perioden seiner baulichen Ausschmückung, wie im gesamten Kulte zur Schau trägt, um ein sehr altes, wahrscheinlich von jeher bestehendes Vorrecht des obersten priesterlichen Beamten. Da richtet sich unser Blick zunächst auf den als eigentliches Kultgebäude von Noack nach Rubensohns Vorgang endgiltig erwiesenen Tempel F: stammt er doch aus peisistratischer Zeit, ist er doch in nachpersischer Zeit mit der Giebelgruppe geschmückt worden, aus der ein glücklicher Fund uns die reizvolle Gestalt des fliehenden Mädchens wiedergeschenkt hat (Noack Abb. 87/88 auf S. 219). In diesem Tempel befanden sich die eigentlichen Kultbilder: Demeter, auf der Kiste, die die Heiligtümer barg, sitzend, neben ihr stehend, die Fackeln tragend, Kore. Mit dem Dienst in diesem Tempel war eine eigene Priesterin betraut, auf Lebenszeit zu ihrem Amte gewählt, nach ihr war das Jahr datiert; die Pflege der Kultstatuen aber war dem *φαιδωντήρις τῶν θεῶν* anvertraut (Noack S. 45). Damit aber erhebt sich die weitere Frage: ist es denn denkbar, dass beiden hohen priesterlichen Beamten die Ausübung ihres Amtes möglich war, ohne dass sie das *ἄδυστον* des ihrer Hut anvertrauten Tempels betreten durften? Bei der Lösung dieser Aporie gibt es nur die Alternative: entweder hat das Privileg des Hierophanten in Wirklichkeit überhaupt nicht existiert, oder ‚das Megaron‘, in das er allein Zutritt hatte, gehört einem zweiten Tempel an, der gleichfalls ein Kulttempel gewesen sein muss. Da wir nun keinen Grund haben, dem obersten eleusinischen Priester ein solches Privileg abzustreiten, so bleibt nur die eine Möglichkeit, dass der Tempel, in dem seiner Obhut anvertraut die altehrwürdigen Heil-

tümer geborgen waren, an anderer Stelle im heiligen Bezirke lag. Wo freilich?

Zwei Zeugnisse stehen zu Gebote, die seine Stelle finden helfen. Das eine von ihnen allerdings nur mittelbar, aber auch so wird es wertvoll genug. Wieder ist es Herodot, der uns den Weg weist. Als Einwohner von Gela (so erzählt er VII 153), die bei einer dort ausgebrochenen *στάσις* unterlegen waren, aus Gela geflüchtet waren, führte Telines, einer der Vorfahren Gelons, sie ohne Kampf nach Gela wieder zurück, *ἔχων οὐδεμίαν ἀνδρῶν δύναμιν ἀλλὰ ἰσὰ τούτων τῶν θεῶν* (sc. *τῶν χθονίων θεῶν*: vgl. oben Her. VI 134). *ἴθεν δὲ αὐτὰ ἔλαβε ἢ αὐτὸς ἐκτίσατο, τοῦτο δὲ οὐκ ἔχω εἰπεῖν. τούτοις δ' ὦν πίονος ἐὼν κατήγαγε, ἐπ' ὧι τε οἱ ἀπόγονοι αὐτοῦ ἱεροφάνται τῶν θεῶν ἔσονται*. Nachdem Herodot über das entschlossene Vorgehen des Telines noch einige Worte hinzugefügt hat, schliesst er die Erzählung des Vorganges mit den Worten: *οὕτω μὲν νῦν ἐκτίσατο τοῦτο τὸ γέρας*. Der Kult der Demeter und Kore war in Gela ursprünglich nur in der Sippe der *οἰκήτορες* von Gela ausgeübt worden: nach einer Notiz schol. Pind. P. II 15 hatte Deinomenes, der Ahnherr Gelons, den Kult vom Triopion mitgebracht; und Telines hat seinen Namen von der in seiner Nähe gelegenen Insel *Τήλος*, von der nach Herodot der Gründer der Stadt gekommen war. Seine Nachkommen aber waren *ἱεροφάνται τῶν χθονίων θεῶν* geworden, der ursprüngliche Geschlechtskult war zum Staatskult erhoben worden, seitdem Telines durch sein Eingreifen die *δμόνοια* unter den *στασιῶται* wiederhergestellt hatte. Denn als ihm die Rückführung der Vertriebenen geglückt war, hatte er zum Lohne dafür sich ausbedungen, dass seine Nachkommen die erbliche Würde des Hierophanten künftig besitzen sollten, und die dankbare Stadt hatte auch ihm dieses *γέρας* bewilligt. Der von der Stadt als solcher nun ausgeübte Mysterienkult hat zum Mittelpunkte die *ἰσὰ μυστικά*, die von dem Ahnherren aus der alten Heimat mitgebracht waren und auch weiterhin der Obhut seines Geschlechtes anvertraut blieben.

Wenn in Eleusis dem Hierophanten allein der Zutritt zu dem *μέγαρον* zusteht, in dem jene uralten *ἰσὰ* aufbewahrt wurden, so liegt schon mit Rücksicht auf die Erzählung Herodots die Möglichkeit nahe, dass wie in Gela so auch dort ähnliche Vorkommnisse dem Hierophanten jenes erbliche

Vorrecht verschafft haben. Und ist nicht sein führendes Amt rund 1000 Jahre im erblichen Besitze der Eumolpiden geblieben? Auf seinen Ahnherrn aber führt das älteste Zeugnis, das wir über Eleusis besitzen, der Demeterhymnos, unmittelbar zurück¹⁾. In ihm wird er wiederholt (v. 154. 475), in nichts von ihnen unterschieden, neben anderen *θεμιστοπόλοι βασιλεις* des eleusinischen Landes genannt, denen Demeter *δορημοσύνην ιερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσιν σεμνά* (v. 476). Wir wissen, dass der Hymnos, weit davon entfernt, eine einheitliche Überlieferung über den Ursprung des eleusinischen Kultus wiederzugeben, vielmehr verschiedene, ja widersprechende Schichten einer solchen in sich vereinigt; ein Beweis dafür, dass er, unausgeglichen in seinen einzelnen Teilen, bereits am Ende einer vielseitig entwickelten, reichen Tradition über Eleusis

¹⁾ Über ihn habe ich eingehender Klio XXI (1927) 245 ff. gehandelt und glaube, dass die Ausdeutung der unten zitierten Verse des Hymnos, die andere als Zeugnis für rituelle Spiele aufgefasst haben, richtig ist. — Bei der Gelegenheit eine kurze Bemerkung über die ältere eleusinische Chronologie, wobei auch meine Ausführungen über Solon und die Kämpfe auf Salamis (ebd. XX 1926, 385 ff.) mit in Betracht kommen. Mit Noacks Ansatz (S. 48) stimme ich insofern überein, dass ich die Besetzung und den Ausbau von Eleusis in die Zeit vor Solon setze; allerdings fällt der entscheidende Kampf, der es Athen endgiltig sicherte, erst in die Zeit Solons (XXI 245. 268). Dagegen nehme ich eine zweimalige Eroberung von Salamis an: die erste, die nur vorübergehend war und mit Solon nicht in Verbindung zu setzen ist, ermöglichte die spätestens 630 erfolgte erste Besetzung von Sigeon; die Annexion von Eleusis war die notwendige Rückendeckung für beide Unternehmungen. Die dauernde Besitzergreifung von Salamis dagegen fällt frühestens in das Archontatsjahr Solons (594). Bei der ersten Unternehmung, gegen die auf der Südseite der Insel gelegene alte Stadt Salamis, wird Plut. Sol. 9 eine *χηλή πρὸς τὴν Εὔβοιαν ἀποβλέπουσα* genannt: die Erklärung, die ich seinerzeit für diese Ortsangabe brachte (XX 392, 1), war nur eine Verlegenheitsklärung. Eug. Petersens Konjektur *πρὸς τὴν Ἐλευσίνα* traf in der Sache zwar das Richtige, erweist sich aber als überflüssig. Die seltene Angabe findet ihre Bestätigung durch Pind. Isthm. I 57 *καὶ τὸ Δάματρος κλυτὸν ἄλλος Ἐλευσίνα καὶ Εὔβοιαν ἐν γναμπτοῖς δρόμοις*; vgl. das Scholion dazu: *προσῆκει προσειπεῖν καὶ τῆς Δήμητρος τὸ ἱερὸν ἄλλος τὴν Ἐλευσίνα καὶ τὴν Εὔβοιαν, καθ' ἣν ὁ νικηφόρος ἐνίκησεν*. Und im Zusammenhang mit der attischen Überlieferung über die Kämpfe um Eleusis wie um Salamis vergesse man nicht, dass das Haupttor des alten eleusinischen Peribolös gegen die See gerichtet ist (Noack S. 41 f.).

steht. Was prophezeit Demeter ihrem Schützlinge Demophon? Zwar unvergängliche Ehre, aber wenn er zu Jahren gekommen ist,

266 παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνῆν
αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ' ἤματα πάντα.

Demophon hat des ihm verheissenen Vorzuges auf die Dauer sich ebensowenig erfreuen können, wie die Göttin Unsterblichkeit ihm zusichern konnte. Er tritt später hinter den beiden anderen im Hymnos genannten βασιλεῖς, Triptolemos wie Eumolpos, ganz zurück. Folgen wir dem, was der Hymnos bezeugt, weiter, so war das die Folge der langwierigen Bürgerkriege unter den Eleusiniern: durch sie gelangte Eumolpos und sein Geschlecht in den dauernden Besitz der höchsten Priesterwürde. Herodot bietet die denkbar beste Bestätigung für diese Deutung der hier zitierten, vielfach behandelten Verse. Wie in Gela, so ist auch in Eleusis die Übertragung der erblichen Hierophantenwürde auf ein in beiden Städten führendes Geschlecht das Ergebnis von στάσεις, nur mit dem Unterschiede, dass sie dort friedlicher verlaufen, hier aber erst nach πόλεμος καὶ φύλοπις αἰνῆ von längerer Dauer endigen. Die Entwicklung wird auch hier die gleiche wie in Gela gewesen sein: der Mysterienkult hat aus dem ehemaligen Kulte des später führenden Geschlechtes zum Staatskulte sich entwickelt.

Nun können wir auch die vorhin gestellte Frage, wo das μέγαρον zu suchen sei, das nur der Hierophant betreten durfte, beantworten. Die hier an der Hand des Hymnos rekonstruierten Vorgänge führen in eine Zeit zurück, die im Dunkel sich halb verbirgt, jedenfalls in so hohe zurück, dass es zum mindesten sehr zweifelhaft wird, ob ihr das älteste τελεστήριον bereits angehören kann. Sicher aber hat damals der Kulttempel F noch nicht bestanden. Welche Weisung gibt die scheidende Demeter? Das ganze Volk von Eleusis soll ihr einen grossen Tempel errichten und vor ihm einen Altar, Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῶι (v. 270 ff.). Beides, der Hymnos und der älteste Tempel, von dem wir in Eleusis wissen, gehört zeitlich zusammen: ist nun der Schluss, den wir weiter ziehen können, ja müssen, wirklich zu kühn, dass der Tempel, dessen Bau Demeter befiehlt, und das μέγαρον, das nur der Hierophant betreten darf, ein

und dasselbe Gebäude sind? Mit dem Bau des Tempels sind zugleich die *ῥογια* verbunden, die Demeter erstmalig jetzt einführt, jene *ῥογια*, die ohne die Heiltümer undenkbar sind. Damit käme der Hesychglosse (wie Ailianos) nicht bloss die Bedeutung eines singulären Zeugnisses zu, das so gewonnene wichtige Ergebnis gestattet auch, einige Parallelen zu ziehen, durch die auf die frühe Zeit des eleusinischen Kultus einiges Licht fällt.

Zunächst die Parallele mit dem Kulte der Athene auf der Akropolis. Hier besass die Göttin zwei Kulttempel, den alten, bereits von Homer erwähnten und den neuen der *Πολιάς* im Erechtheion. Beide, der *νέος* wie der *ἀρχαῖος νεός*, haben nebeneinander als Kulttempel bestanden, der Bau des neuen vermag dem alten seine Geltung und Heiligkeit nicht zu rauben. So ist es auch in Eleusis gewesen: hier entsteht zwar im Norden des Telesterion in peisistratischer Zeit der eigentliche Kulttempel (F), der Obhut der Priesterin und des *φαιδωντῆς* anvertraut; aber auf der Höhe des *κολωνός* dient das *ἀνάκτορον*, auch *μέγαρον* genannt, weiter als Hort der Heiltümer. Hier waltet der Hierophant allein seines durch die jahrhundertelange Tradition, deren Bewahrer er bleibt, geheiligten Amtes; von hier aus werden von ihm zum Feste der Mysterien die alten Heiltümer zum Telesterion gebracht, sie den Mysten zu ‚zeigen‘. Mit ihm, unter seiner Führung vereinigt sich das gesamte Priesterpersonal, das Fest würdig zu gestalten. Wie lange der alte Tempel auf dem *κολωνός* bestand, wissen wir nicht; sicher ist nur, dass in römischer Zeit dort ein neuer erstand.

Die zweite Parallele führt gleichfalls zur Akropolis. Dort erhob sich der alte Athenetempel an derselben Stelle, wo einst das *μέγαρον* eines alten Landeskönigs gestanden hatte. Dass Athene zur Würde der Burggöttin aufsteigt, ihr Streit mit Poseidon ist nur die mythologische Verbrämung geschichtlicher Vorgänge, während derer ein älteres Königsgeschlecht, das den Kult Poseidons pflegt, durch ein jüngerer verdrängt wird, das an seine Stelle den Kult Athenes setzt. Ähnliches scheint sich auch in Eleusis abgespielt zu haben. Wenn dort Demeter für den Bau ihres Tempels und ihren Kult erst Vorsorge treffen muss, so bezeugt der Hymnos mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, dass die Göttin von auswärts

kam, ihr Kult dort bisher nicht bestand. Aber uralte, von jeher mit Eleusis verwurzelt ist Poseidon und sein Kult, nur dort wird er unter dem Namen *πατήρ* verehrt, hat er als solcher seinen Tempel (Paus. I 38, 6; O. Kern, Die Antike VI 311). Eumolpos aber ist der Sohn Poseidons: hinter dem friedlichen Sänger, der durch seine Stimme die kultische Feier verschönt, taucht die kriegerische Gestalt des reisigen Heerkönigs der Eleusinier im Kampfe wider die Athener, des wilden Thrakerfürsten als die entschieden ältere auf. Wie er in den Bürgerkriegen der Eleusinier obsiegt, sein Mitkönig Triptolemos in seinem Namen seine ehemals kriegerische Art auch nicht verleugnen kann, so hat Eumolpos auch von dem Hause des alten Herrschers, das auf dem *κολωνός* sich erhob, Besitz ergriffen. Mit der dauernden Befestigung seiner und seines Geschlechtes Macht wird der bisher nur gentile Mysterienkult zum Staatskulte, tritt an die Stelle des ehemaligen *ἀνάκτορον* der Kulttempel.

Und nun die dritte Parallele. Sie führt uns nach Lykoursa (Paus. VIII 37, 8): dort haben wir neben dem *ναός* der *Δέσποινα* ihr *μέγαρον*, wo Mysterien und Opfer ihr zu Ehren stattfinden. Hier haben wir zwei ursprünglich getrennte Kulte zu unterscheiden, den der namenlosen älteren Göttin, die zur Tochter Demeters geworden ist, und den jüngeren der Demeter, in dem das Doppelkultbild der beiden sitzend dargestellten sich befindet; also ist das *μέγαρον*, ein anderer Schluss ist ganz unmöglich, der ältere der beiden Kulttempel. Hier tritt die Parallele zu Eleusis besonders deutlich hervor. Auch hier hat der ältere der beiden Kulttempel den gleichen Namen, hier wird nur Demeter verehrt. Ich will darauf keinen übertriebenen Wert legen, dass die Hesychglosse als ihren Tempel ihn bezeichnet; viel wichtiger ist das Zeugnis des Hymnos, nach dem die Göttin Tempel, Altar und Orgien nur für sich bestimmt wissen will (v. 270). Der Tochter ist hierbei mit keinem Worte gedacht. Aber der jüngere Kulttempel der peisistratischen Zeit gilt Demeter wie Kore in gleicher Weise: hierin muss demnach seit den Zeiten, die der Hymnos wie die ältere, reich und eigenartig ausgeprägte eleusinische Tradition voraussetzt, ein bemerkenswerter Wandel sich vollzogen haben.

Was führte ihn herbei? Wir wissen, dass die früheste Kultstätte von Eleusis nicht der im Hymnos bezeugte Tempel,

sondern das Plutonion ist. Das uralte Grotten- und Höhlenheiligtum führt sogar in eine noch tempellose Zeit zurück. In seiner unmittelbaren Nähe aber befindet sich das *καλλιχορον φρέαρ*, wo die eleusinischen Mädchen seit undenklichen Zeiten ihre Reigentänze aufführen. Um diesen Teil des *τέμενος* gruppiert sich der älteste eleusinische Kult. Und Kore? Es hat einmal eine ältere, einfachere Sage gegeben, in der die von Pluton Geraubte noch nicht die Tochter Demeters, das Motiv des Raubes, bei dem der Herr der Tiefe die erwählte Braut in sein nächtliches Reich entführt, von der Demetersage noch ganz unabhängig war (vgl. L. Malten, ARW XII, 1909, 308 ff.; für das Weitere 428 ff.). Der Hymnos lässt auch sonst noch erkennen, dass Mutter und Tochter ursprünglich sich fremd sind: Helios hat Demeter bereits den Räuber der Tochter verraten, nicht ihretwegen geht die Göttin nach Eleusis, denn die Geraubte können ihr die Eleusinier doch nicht wiederbringen. Nach ihrer Tochter fragt sie dort überhaupt nicht, sie wie ihr Geschick scheint Demeter dort ganz vergessen zu haben. Doch siehe: Mutter und Tochter finden sich in Eleusis, von der Höhe der *ἀγέλαστος πέτρα* (Noack S. 85) schaut Demeter nach der Verlorenen aus; beider Kult, ehemals auch räumlich getrennt, schliesst sich in einen zusammen. Nicht lange mehr währt es, so wird Eleusis auch die Stätte des Raubes. Es ist die Zeit, da die orphische Lehre in Attika weite Verbreitung findet; besonders die orphischen Theologen am Tyrannenhofe greifen sie auf und bauen sie weiter aus. Ganz im Einverständnis mit dem klugen Herrscher, der den guten Fahrwind in die Segel seines wiederholt gefährdeten Staatsschiffes zu stetem Kurse zu lenken weiss, wissen sie für die von der orphischen Sekte ausgeprägte Sage den Anschluss an die alteleusinische Tradition zu erreichen. Dysaules, der aus der Argolis nach Eleusis Zugewanderte, nimmt die umherirrende, erschöpfte Göttin in seiner niederen Hütte auf; Triptolemos, jetzt der jugendliche Liebling der Göttin, weist ihr die nahe Stätte des Raubes und schildert ihr seinen Verlauf. Peisistratos aber baut den Göttinnen ihren gemeinsamen Kulttempel, lässt über seinem bescheidenen Urbau ein neues Telesterion errichten, in dem die Mysterien geschaut werden, durch deren Gnadenmittel der Eingeweihte die Anwartschaft auf ein glückseliges Leben im Jenseits erhält. Im Kulte von Eleusis vollzieht sich

der gleiche Wandel wie in Lykosura: die ältere Göttin tritt in töchterliches Verhältnis zur später Zugewanderten. Kein Wunder: eignen doch dem Kulte der Demeter von jeher die *ἄργια*, die dem eleusinischen Staatskulte seine Eigenart verleihen. Und das an Umfang weiterwachsende Telesterion zeigt, dass der Mysterienglaube aus den tiefsten, stärksten Wurzeln antiken religiösen Empfindens emporspriesst.

Ehe ich aber abreche, gilt es, das für das *μέγαρον* gewonnene Ergebnis auch für das Ritual der *δρώμενα* zu verwerten. Es schliesst eine sehr wesentliche Voraussetzung für Noacks Rekonstruktion des *δπαῖον* und den von ihm geschilderten Verlauf der *δρώμενα* ganz aus. Was können wir nun an deren Stelle setzen? Da der Hierophant im *ἀνάκτορον* kein Privileg besitzt, braucht er nicht mehr erst beim Schlussbilde der *δρώμενα* in die Erscheinung zu treten. Auch der helle Schein des durch das *δπαῖον* auf ihn dann herabfallenden Tageslichtes wird illusorisch, die oben näher geprüfte Plutarchstelle scheidet ihn sogar vollkommen aus. Die um das *ἀνάκτορον* angebrachten *παραπετάσματα*, deren Vorhandensein eben jenes Zeugnis erweist, sind zweifellos eine unentbehrliche Einrichtung; aber welche magere Rolle hätten sie gespielt, wenn sie erst ganz zuletzt in die Höhe gezogen zu werden brauchten? Das an den *δρώμενα* beteiligte priesterliche Personal war gewiss vorzüglich eingeschult und mit allem Erforderlichen wohl vertraut, aber wie hätte es die wechselnden Bilder der heiligen Legende pantomimisch wie gesanglich glatt zur Darstellung bringen, ja selbst die Vorbereitungen dazu reibungslos durchführen können, wenn alles bis zum Schlussbild um das dunkel gelassene Anaktoron herum in dem durch Fackellicht nur unsicher erhellten Riesensaaie sich abgespielt hätte? Es war doch immerhin, selbst wenn man die einfacheren Formen einer älteren Zeit getreulich beibehielt, ein komplizierter Apparat, der für die wirkungsvolle Darstellung der *δρώμενα* notwendig war. Alle Bedenken aber fallen zugleich mit dem legendären Privileg des Hierophanten mit einem Schlage fort, wenn das Innere des Anaktoron der Spielplatz für alle an den *δρώμενα* Beteiligten wird. Dann kommen auch die Vorhänge zu voller Geltung und erfüllen nun erst, als das während der ganzen Aufführung verwendete einfache Mittel der Regie ganz ihren Zweck. Denn in ihrem vor Einblick sicher deckenden Schutze konnten

die Vorbereitungen für den jeweils folgenden Teil der *δρώμενα* bequem getroffen werden, konnten die Teile, die der Darstellung sich entzogen (z. B. der Raub der Kore, der *ιερός γάμος*) selbst bei völligem Dunkel des Zuschauerraumes angedeutet werden, während die übrigen Bilder bei geöffneten Vorhängen und Fackelschein, allen Mysteren von allen Seiten des Saales aus gleichmässig sichtbar, abrollten. Dabei steht der Annahme nichts entgegen, dass das Schlussbild dank geschickt gesteigerter Mittel, namentlich der Lichteffekte, besonders eindrucksvoll zur beabsichtigten Wirkung kam, den Schauenden die tröstliche Gewissheit des neuen Lebens, zu dem sie geweiht waren, sinnenfällig zu geben. Das sind doch wahrhaftig einfachere Mittel, für sich selbst um so glaubwürdiger zeugend, als ihre sichere Handhabung jederzeit in der Gewalt der priesterlichen Regie lag. Aber Kuruniotis verbaut sich und anderen den freien, in der Vorstellung wieder zu gewinnenden Ausblick auf die *δρώμενα*, wenn er das *ἀνάκτορον* durch Mauerwerk umgrenzt wissen will. Lässt der dürftige Bestand der von ihm veröffentlichten Inschrift (*Ἀρχαιολ. Δελτ.*, 1926, 145 ff.), die nur noch bezeugt, dass am *τοιχος τοῦ ἀνακτόρου* eine *φιάλη* neben anderen angebracht war, überhaupt einen solchen Schluss zu? Als ob mit dem *ἀνάκτορον* nicht auch das Gesamtgebäude und viel näher liegend gemeint sein kann, an dessen Wand, sei es innen sei es aussen, solche *φιάλαι* zum Schmuck angebracht waren?

2. Das *Οπαῖον*.

Der Versuch, das *ὄπαῖον* des eleusinischen Weihetempels zu deuten, muss von dem Zeugnisse Plutarchs ausgehen (Per. 13): *τὸ δ' ὄπαῖον ἐπὶ τοῦ ἀνακτόρου Ξενοκλῆς ὁ Χολαργεὺς ἐκορύφωσεν*. Plutarch zählt hier einige wichtige Teile des Gebäudes auf und nennt zugleich ihre Baumeister: mit dem Bau des *τελεστήριον* begann Koroibos und führte ihn bis zu einem gewissen Abschlusse weiter; nach seinem Tode setzte das noch unfertige Werk Metagenes fort, der Erbauer des *ὄπαῖον* aber war Xenokles. Plutarch nennt zuerst das Gesamtgebäude (*τελεστήριον*), anders dann seine Teile. Würden seine Worte nicht so verstanden, so käme in seinen klar gehaltenen Bericht eine auffallende Unklarheit durch die Annahme eines Wechsels, den er in der Benennung eines und desselben Baues vorgenommen hätte. Obgleich *ἀνάκτορον*, wie wir schon oben

sahen (S. 70), auch das ganze Gebäude des *τελεστήριον* bezeichnet, so kann doch hier nur sein innerer Teil, das *ἀνάκτορον* im engeren Sinne gemeint sein. Über ihm (*ἐπὶ τοῦ ἁ.*) erhob sich das *ὄπαιον*, beide stehen in organischem, von ihren Architekten gewollten Zusammenhange, beide bilden den zentralen Teil der Gesamtanlage, beide haben eine kultliche Funktion zu erfüllen. Das hat Noack (S. 159) überzeugend erwiesen: aber die prägnante Kürze des von Plutarch scharf und bestimmt gefassten Ausdruckes erfordert eine ebenso präzise Deutung. Was heisst 'ἐκορύφωσεν'? Wie Plutarch in der übrigen Aufzählung nur das erwähnt, was ihm am *τελεστήριον* rühmenswert erscheint, wie auch er schildert, was ihm wie anderen Beschauern an dem Riesenbau so imponierend in die Augen fällt (Noack S. 155), so muss auch das *ὄπαιον* ein allen sichtbar in die Höhe aufstrebender, zentraler Teil sein, der dem Gesamtgebäude seine Eigenart verleiht, durch die es von allen anderen Kultbauten in Eleusis wie auf der Akropolis oder in ihrer unmittelbaren Nähe sich völlig abhebt. Wie aber könnten dann die in den Dachschrägen angebrachten Lichtöffnungen das *ὄπαιον* sein (vgl. Noack S. 156 ff. mit Abb. 72), die für den ausserhalb des Gebäudes wie in seinem Inneren stehenden Betrachter überhaupt nicht sichtbar, seinem Einblicke sogar absichtlich entzogen sind? So sehr ich Noacks auf die Rekonstruktion dieses Mechanismus verwendeten Scharfsinn bewundere, so wenig kann ich ihm bei solcher Deutung des *ὄπαιον* folgen. Wir müssen das entscheidende Wort *κορυφοῦν* zunächst zu deuten suchen.

Unter den verschiedenen Bedeutungen, die das Wort aufweist, können nur die hier in Betracht kommen, die der durch Plutarchs Gesamtaufzählung gegebenen Voraussetzung entsprechen. Scheinbar erfüllt sie das bei Homer nur singular auftauchende Verbum (Δ 426): die Reihen der Danaer rücken aus zur Schlacht, die eine hinter der anderen, wie die Meereswogen, dicht hintereinander, vom Sturme gegen das Land gepeitscht, laut donnernd sich brechen, *ἀμφὶ δὲ τ' ἄκρας κυρτόν ἐόν (ἰὸν* fälschlich Aristarchos) *κορυφοῦται, ἀπὸ πτύει δ' ἄλως ἄχνην*; beim Anprall an die Uferklippen biegt sich die Welle am Widerstande nach innen und überschüttet sie mit ihrem hoch aufspritzenden Gischt; durch die Wucht des Anpralles wächst sie für einen Augenblick über sich empor

(*αὐξεται*). Das Beispiel kommt hier nicht in Betracht, weil die sich überhöhende Bewegung die Welle in ihrer ganzen Breite, nicht bloss an einer Stelle und dort besonders hoch ausführt, denn sonst würde der Vergleich, den der Dichter zwischen den *κύματα* und *φάλαγγες* zieht, die treffende Anschaulichkeit vermissen lassen. Vielmehr muss das *κεκορυφωμένον* bei Plutarch etwas bedeuten, das zentral überhört aus den es umgebenden Teilen sichtbar sich heraushebt. Wie *κορυφή* den ‚Gipfel‘ bedeutet, der aus dem Massiv des Berges emporragend weithin sichtbar sich von ihm abhebt, so *κορυφαῖος* den an der ‚Spitze‘ seines Heeres Stehenden, den an der Spitze seines Chores in die Orchestra einziehenden Führer, den, der ‚Spitzenleistungen‘ vollbringt. In ganz besonderem Sinne bedeutet nun *κορυφώω* das Setzen der aus der Addition gewonnenen ‚Summe‘ an die Spitze der Einzelposten. So in dem sehr gekünstelten Epigramm des Alkaios (A. P. VII 429): *τοῦτο γὰρ ἀγγέλλει κορυφούμενος εἰς ἓν ἀριθμός*. Ein Vorübergehender sieht auf einem Grabmal nur zwei Φ eingemeisselt, darin eine Andeutung auf den Namen des Toten vermutend, kommt er zunächst auf dem Wege der Addition zu dem Schlusse, dass die dort bestattete Frau *Χιλιάς* geheissen habe. Gerade die Absonderlichkeit in der Anwendung des *ῥῆμα* erleichtert die Erfassung des ganz bestimmten Sinnes, in dem Plutarch in dem Sprachgebrauche seiner Zeit es verwendet hat. Aber wir wollen erst noch einige ältere Beispiele des Wortes verhören: Pind. Ol. I 113 *τὸ δ' ἔσχατον κορυφοῦται βασιλεῦσι*, was vom Scholiasten sehr gut erklärt wird: *τὸ δὲ μέγιστον τῶν ἄλλων μέγεθος ἐπὶ τοῖς βασιλεῦσιν ἔχει ἠὺξημένην τὴν ἔσχατον αὐτοῦ αὐξήσιν*. Hier tritt gegenüber der Bedeutung, die das Wort bei Homer hat, der Unterschied sehr deutlich hervor, der es für unsere Deutung zugleich brauchbar macht; denn hier bezeichnet es etwas, das als *ἔσχατον* alles andere hinter sich lässt. Nachdem Hesiodos die Pandora-geschichte erzählt hat, fährt er fort (opp. 106): *ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω* des Inhaltes, dass die Götter desselben Ursprunges sind wie die Menschen. Es folgt nun die Erzählung von den Weltaltern, die aus der bunten Fülle der in ihr berichteten Dinge zur *κορυφή*, d. h. zur *ἄκρα γνώσις* in protreptischem Sinne emporführen soll, dass die Menschen, durch wachsende eigene Schuld der Gemeinschaft und des Schutzes der Götter beraubt, nur noch schlimmes Leid wehr-

los zu erdulden haben. Und nun das letzte Beispiel: Artaphrenes fertigt die Gesandten der Athener, die ihm ein Bündnis antragen, nachdem er sie gefragt, wer sie denn eigentlich seien und wo sie wohnten, mit einer für sie wenig schmeichelhaften Antwort kurz und bündig ab (Her. V 73 ἀπεκορύφον σφι τάδε). In aller Deutlichkeit (προφανῶς: das liegt in ἀπό) weist er wie in einer κορυφή, die den Gesandten seine Überlegenheit schmerzlich fühlbar macht, ihr wortreiches, aufdringliches Angebot als Unverschämtheit mit der stolzen, alles Nötige knapp zusammenfassenden Antwort ab: gebt Erde und Wasser, dann gewährt euch der König die *συμμαχίη*; wenn nicht, geht! Wie aus den hier angeführten Beispielen übereinstimmend für *κορυφή* der Begriff des aus einem anderen, inmitten eines anderen sichtbar sich Emporhebenden ergibt, so dient das Verbum zur Bezeichnung der Handlung, die eine solche *κορυφή* schafft. Wir können nunmehr die Plutarchstelle dahin deuten: Xenokles aus dem Demos Cholargos machte das über dem *ἀνάκτορον* befindliche *δπαῖον* zur *κορυφή* des ganzen Gebäudes.

Was ist nun das *δπαῖον*? Für die Widerlegung seiner Ansicht muss ich mich zunächst der Hilfe Noacks bedienen. Nach dem Ausweise der Bauerkunden heißen *δπαῖα* die Öffnungen des viereckigen Kassettenrahmens, die durch die aufgelegten *καλύμματα* lichtdicht abgeschlossen werden (S. 157). Und unter *δπαῖαι κεραμίδες* sind Luken zu verstehen, die teils Belichtungszwecken teils zum Abzuge des Rauches dienen (S. 165). Wäre mithin für beide Zwecke, Licht einfallen und den Rauch abziehen zu lassen, das *δπαῖον* erbaut worden? Unmöglich ist es ja nicht, wenn auch der Belichtungszweck, wie wir schon sahen, gerade für die Mysterienfeier gar nicht die Bedeutung hat, die Noack ihm zuschreibt. Aber mit vollem Rechte hat O. Kern ihm entgegengehalten, dass eine Öffnung, am *δπαῖον* angebracht, geradezu notwendig ist, um den Rauch der Fackeln, von denen während der nächtlichen Feier das Telesterion vom *ἀνάκτορον* aus erhellt wurde, abziehen zu lassen. ‚Das Fackellicht bedeutet im griechischen Kultus Sühnung, Reinigung, wie alles Feuer‘ (Die Antike VI 307). Mithin wäre des Rätsels Lösung einfach so gegeben, dass an der Decke des *δπαῖον* eine nicht unbeträchtliche Zahl von Öffnungen angebracht war, um den Fackelrauch, der auf die Dauer für alle an den *δρώμενα* Teilnehmenden unerträglich

geworden wäre und jede andächtige Stimmung vernichtet hätte, abziehen zu lassen. Dann hätten wir zwar *ὄπαια*, wäre aber damit nun auch der eigenartige Bau, den Xenokles über dem *ἀνάκτορον* auführte, irgendwie erklärt? Spricht Plutarch doch von einem *ὄπαιον*, auch dieser Ausdruck ist von ihm ganz prägnant gefasst. Denn der Singular hat hier kollektive und zugleich übertragene Bedeutung insofern, als die für eine bestimmte technische Einrichtung ursprünglich geschaffene Bezeichnung auf den gesamten Teil des Gebäudes übertragen ist, an dem jene in eigenartiger Weise wiederholt ist. Die flache Decke des *ὄπαιον* war mithin in dekorativer Verwendung des Kassettenmusters durchlaufend mit vielen *ὄπαια* geschmückt. Da von einem hypäthralen Bau nicht die Rede sein kann, wie war dann die für den Rauchabzug notwendige Einrichtung beschaffen?

Die Interpretation der Plutarchstelle ergibt nun, dass unter der *κορυφή* tatsächlich ein das übrige Telesterion überröhender, zentraler Teil zu verstehen ist, der infolge seiner alles überragenden Erscheinung imponierend in die Augen fiel. *Κορυφή* und *ὄπαιον* sind also dasselbe. Aber nicht das allein war an dem Gebäude auffallend. Wies das Allerheiligste, das *ἀνάκτορον*, im Gegensatze zu der quadratischen Grundform des *τελεστήριον* mehr rechteckige Anlage auf, hat diese im *ὄπαιον*, weil über ihm errichtet, sich wiederholt, so muss das Dach des *ὄπαιον* ein Giebeldach gewesen sein, während das bis an die Mauern des *ὄπαιον* reichende Hauptdach des Telesterion wegen dessen bedeutenden Dimensionen und seiner quadratischen Anlage nur ein Zeltdach gewesen sein kann. So hob sich auch durch die beiden gänzlich verschiedenen Dächer das *ὄπαιον* höchst eindrucksvoll ab. Darin liegt zugleich der Unterschied und baulich bemerkenswerte Fortschritt gegenüber dem Odeion des Perikles, dessen Zelt- oder Pyramidendach von seiner Spitze aus nach allen vier Seiten gleichmässig sich senkte (Plut. Per. 13).

Nun lässt sich auch die vorhin gestellte Frage nach der Art des notwendigen Rauchabzuges mühelos beantworten. Die Öffnungen, die diesem Zwecke dienten, befanden sich auf allen vier Seiten in den das Dach des *ὄπαιον* tragenden Mauern. Wie sie beschaffen waren, lässt sich im einzelnen nicht mehr genau sagen. Dass sie ständig offen waren, ist nicht wahrscheinlich, da dann der Teil des Gebäudes, der im Bereiche

des *δπαῖον* lag, zu der Zeit, da das Telesterion für kultliche Zwecke nicht verwendet wurde, schutzlos den Unbilden der Witterung preisgegeben gewesen wäre. Wir können es vielmehr dem Erbauer des *δπαῖον* ruhig zutrauen, dass er über technische Mittel genug verfügt habe, um dem Schaden wirksam zu begegnen. Und zog der Rauch durch die Seitenöffnungen der Wände ab, so war auch der Nachteil einer Beschmutzung der flachen, mit den dekorativen Feldern gezierten Decke, wenn nicht ganz vermieden, so doch auf ein erträgliches Mindestmass beschränkt.

Aber das ist hier weniger von Belang, weit wichtiger eine andere Frage. Noack lehnt zwar die Möglichkeit, dass aussergriechische Einflüsse bei der Anlage des Telesterion eine Rolle gespielt hätten, ganz bestimmt ab, aber allein schon sein quadratischer Grundriss ist auffallend genug. Zeigen doch die Kultbauten, die wir als griechische Schöpfung ansprechen können, entsprechend dem *μέγαρον*, aus dem sie hervorgegangen sind, rechteckige Form, wie sie bereits in Troja II nachweisbar ist. Wo also ein quadratischer Kultbau auf griechischem Gebiet auftaucht, hätten wir fremde, wohl von Osten her zuströmende Einflüsse anzunehmen. Das Gleiche ist auch für den eleusinischen Mysterienkult wiederholt angenommen worden. Da auf diese Frage einzugehen hier nicht der Ort ist, muss ich mich auf das Bauliche allein beschränken. Die auf Kreta gefundenen Fayenceplättchen, die Nachbildungen von Fassaden dortiger Wohnhäuser sind, weisen nicht bloss zahlreiche Fenster im Oberstocke des quadratisch angelegten Hauses auf, entsprechend dem festungsmässigen Charakter des südlichen Hauses ging man dort an eine Überdachung des Hofes; man führte also das Dach in der Mitte höher als das der Nebenräume, um obere Seitenfenster für den durch sie zu erhellenden Hofraum zu gewinnen. Dieses basilikale Dach und das *δπαῖον* von Eleusis sind im Grunde voneinander nicht verschieden. Ein solches flaches Dach erscheint auch auf dem von Koldewey gezeichneten Schaubilde des ersten Telesterion (bei Noack S. 44, jedoch vgl. S. 158, 3). Fest steht jedenfalls der festungsartige Charakter der eleusinischen Anlage, aber wichtiger ist hier das Zeugnis des Demeterhymnos, nach dem die Göttin, die erstmalig die *ἄργυρα* in Eleusis einführt, aus Kreta kommt (v. 120 ff.). Das ist zwar falsche Mär, auch läge die Vermutung nahe,

dieser *ψευδής λόγος* sei nach dem Vorbilde der bekannten Erzählung (ξ 199 ff.) geschaffen, mit der Odysseus bei Eumaios sich einführt (so Malten, ARW XII, 1909, S. 300, 2); aber die Seeräuber Geschichte, die Demeter den Königstöchtern erzählt, ist mit zu viel eigenartigen Zügen ausgeschmückt, als dass man sie bloss als Nachbildung betrachten könnte. Wir brauchen hier ebensowenig kretische Einflüsse zu bezweifeln, wie wir sie im delphischen Kulte durch den Hymnos auf Apollon in anderer Weise gleichfalls bezeugt finden (v. 210 ff.). Mag man beim Bau des älteren Telesterion mithin an kretische Einflüsse denken, so sind für den Bau der klassischen Zeit vielleicht noch weiter reichende anzunehmen. Das Odeion des Perikles war bekanntlich nach dem Muster des persischen Königszeltes erbaut, und sein quadratischer Grundriss führt tatsächlich auf das Zelt als Urbild solcher und ähnlicher Anlagen zurück. Ist anderseits der Bau des Xenokles als ein Fortschritt gegenüber dem Odeion zu bezeichnen und wäre hier gleichfalls ein fremdes, bereits fertig übernommenes Vorbild anzunehmen, so liegt es nahe, an die Zikkurat in ihrer einfacheren Form zu denken. Aber die Entscheidung darüber möchte ich dem Urteile Berufenerer überlassen: wichtiger ist für mich im Augenblick, auf Nachahmungen des eleusinischen Baues hinzuweisen.

Beide liegen merkwürdigerweise in Grenzgebieten antiker Kultur. Man wird mir vielleicht im voraus erwidern: Filialen des eleusinischen Kultus hat es nur sehr wenige gegeben, von Telesterien an Stellen, wo Kult der eleusinischen Demeter sicher nachzuweisen ist, haben wir keine zuverlässige Kunde. Es wird vielmehr so sein, dass man auf diese Zusammenhänge noch nicht genügend geachtet hat; auch darf man den Kreis, in dem man diese Beobachtungen anstellt, nicht zu eng ziehen und sich bloss auf Heiligtümer der Demeter beschränken. Denn viele Kulte der ausgehenden Antike, zumal aus frühchristlicher Zeit, sind ausgesprochene Mysterienkulte, ihre Anhänger sektenmässig zusammengeschlossen. Auch ist ja zur Genüge bekannt, dass der christliche Kult selbst besonders enge Zusammenhänge mit dem eleusinischen Mysterienkult aufweist: was Sinn und Gehalt nach so nah verwandt ist, sollte das nicht auch auf die Anlage des Heiligtums sich haben erstrecken können? Denn äussere Form und inneres Leben eines Kultus bilden, sich gegenseitig bedingend, seine

Einheit. Auf beide Nach- bzw. Weiterbildungen des eleusinischen Telesterion bin ich durch C. Schuchhardt aufmerksam geworden, der sie allerdings in ganz anderem Zusammenhang erwähnt (Arkona usw., 2. Aufl., Berlin 1926, S. 22). Um sie zu erkennen, müssen wir nur den Wunderbau von Eleusis, der einzig geblieben ist, auf eine einfachere Form einschränken, die wir für die Diasporagebiete der hellenischen Kultur im voraus anzunehmen haben. Aber auch dann bleiben die drei Grundbestandteile des eleusinischen Telesterion dieselben: seine quadratische Form, sein von Säulen umstelltes, abgegrenztes Allerheiligstes (das *ἀνάκτορον*) und das *δπαῖον*. Der quadratische Grundriss mit einer Kuppel über der Mitte ist die für die Kirchen Armeniens typische Bauweise, die dort im 5. bis 7. Jahrhundert ausgebildet das Muster für die Kirchen der orthodoxen Christenheit Osteuropas geworden ist. Die Kuppel aber ist die stilgerechte Nachfolgerin des *δπαῖον*: auch an ein *εἶδος θόλου* hatte Kuruniotis, mit dem ich (wie mit Wrede, Gnomon IV 558) in der Deutung des *δπαῖον* im ganzen übereinstimme, neben einer basilikalen Überhöhung gedacht (a. a. O. S. 149); aber das wäre eine für die klassische Zeit verfrühte Annahme. Indessen unter dem Einflusse des vom Orient her befruchteten ostgriechischen Stiles mit seinem Gewölbebau tritt an die Stelle des viereckigen *δπαῖον* die krönende Kuppel, ihre Träger werden die Säulen, die im weiteren Verlaufe der Entwicklung als Pfeiler zu neuen, wichtigen Baugliedern ausgestaltet werden. Selbstverständlich kommen für diese armenischen Kirchen nur kleinasiatische Vorbilder in Betracht.

Die zweite Gruppe lässt die antiken Elemente um so reiner hervortreten, als sie selbst noch dem vorchristlichen Kulte dient. Es sind einige keltische Tempelbauten, die Lehner ausführlich besprochen hat (Bonner Jb. 125, 1919, 74 ff.; vgl. bes. 134 ff. m. Taf. XXVI—XXX, XXXII—XXXIV). Es handelt sich um Tempel aus Frankreich und dem Rheinlande, deren quadratische oder annähernd quadratische Cella mit einem Umgange von Säulen umgeben oder durch Säulenstellung im Inneren in mehrere Schiffe gegliedert ist, inmitten der Cella stand das Kultbild. Ihr Dach war indessen nicht pyramidenförmig, sondern ein einfaches Pultdach, denn die Cella war turmartig überhöht und trug bei reinem quadratischem Grundriss ein Pyramidendach, bei annähernd quadratischem ein

Giebeldach. Das sind die Grundelemente, innerhalb deren die Spielarten wechseln. Lehner unterscheidet zwei Perioden in der Entwicklung des gallischen Tempelbaues: eine vorrömische von reiner quadratischer Form ohne Säulengang und eine römische von gleicher Art mit Umgang und Säulen. Die erste betrachtet er als einheimisch, bei der zweiten lässt er die Frage offen, wie diese besondere, von jeder klassischen Tradition abweichende Tempelform entstanden sei. Mir scheint sie lösbar zu sein, wenn wir in ihrem eigenartigsten Bestandteile, der turmartig überhöhten Cella, die Nachbildung des eleusinischen *δπαῖον* erblicken. In völliger Übereinstimmung mit dem aus seiner Bezeichnung oben Erschlossenen weisen die überhöhenden Mauern der Cella lichtspendende Öffnungen auf, die durch Glasfenster verschlossen waren. Sie erklären sich aus dem veränderten Zwecke der Anlage und der inzwischen entwickelten Glastechnik. So wäre denn auch bei diesen Tempelbauten die klassische Tradition durchaus gewahrt, die den Kelten durch die griechisch-römische Kultur Südgalliens vermittelt worden ist. Wenn schon die Lehre der Druiden in den Vorstellungen von der Seelenwanderung starken Einfluss von seiten der pythagoreischen Schule zeigt, deren Religion ausgesprochenen Mysteriencharakter aufweist, wenn gar manche Kulte der späteren, für diese Tempel in Betracht kommenden Zeit offenbare Mysterienkulte sind, liegt es dann nicht nahe, dass die Eigenart ihrer Anlage durch den der Mysterienreligion dienenden Tempel *κατ' ἐξοχήν* vermittelt ist? Und ist das überaus hohe Ansehen, das der eleusinische Kult genoss, seine geradezu dominierende Einwirkung auf den christlichen ohne weite Ausstrahlung über die antike Kultursphäre überhaupt denkbar?

Aber noch viel weiter, selbst bis in die slavische Sphäre Rügens erstreckt sich das Weiterwirken des eleusinischen Kultus. Der von C. Schuchhardt auf Arkona ausgegrabene Tempel des Swantowit (vgl. a. gl. O. S. 13 ff.) weist nicht allein den auf deutschem Boden ganz ungewöhnlichen quadratischen Grundriss auf, das Allerheiligste seines Inneren, in dem das riesige Bild des vierköpfigen Gottes sich erhob, war von vier Säulen umstellt, das zwischen ihnen angebrachte Vorhänge den Blicken Unberufener entzogen. Erinnern wir uns zugleich, dass ihr für dort bezeugtes Vorhandensein als wertvoller Beweis für die gleiche am eleusinischen *ἀνάκτορον*

angebrachte Vorrichtung gedient hat (s. oben S. 72), so sehen wir in der Anlage des Tempels von Arkona die wesentlichen Voraussetzungen bereits gegeben, um sagen zu können, dass sein Urbild, durch hellenische Tempel Südrusslands, die von gleicher Art mystischem Kulte dienten, den Slaven vermittelt, letzten Endes das eleusinische Telesterion war. Da aber auch andere, nichteleusinische Einflüsse für den slavischen Kult Rügens in Betracht kommen dürften, so kann diese merkwürdige Tatsache hier nur eben angedeutet werden; der eingehendere Beweis soll an anderer Stelle geführt werden.

Düsseldorf.

Leo Weber.