

der Komödie fielen jetzt von selbst die Aufgaben zu, die der sizilischen schon 100 und mehr Jahre vorher gestellt waren. Sie hat sich dieser Aufgabe unterzogen, ohne sich des Rechtes auf eigengesetzliche Entwicklung von der ἀρχαία an zu begeben. Und die großen Unterschiede, die sich zwischen Aristophanes und Menander auftun, lassen sich wohl erschöpfend aus den Konvergenzerscheinungen zwischen Tragödie und Komödie erklären, die sich in Form, Stoffbehandlung und innerer Haltung schon im letzten Drittel des 5. Jahrhdts. in voller Wirkung zeigen.

So steht denn Epicharmos nicht nur auf dorischem Boden isoliert da; er ist der einzige Dorier, dessen Namen die Geschichte der Komödie der Unsterblichkeit gewürdigt hat. Der frühere und größere Reichtum Siziliens und anderer Kolonien ließ wie die Luft eines Treibhauses manches, was im Mutterland langsam und bedächtig reifte, schnell zu Wuchs und Blüte kommen, das lustige Spiel durch Epicharmos, die Phlyakenposse durch Rhinthon, den Mimiambus durch Herondas und das Hirtenlied durch Theokrit. Aber es fehlte diesen Gewächsen die Kraft der Selbstbehauptung, des Perennierens. Die in einer einzigen Persönlichkeit kulminierende Leistung fand keine Fortsetzung. Die im Gefolge eben jenes Reichtums sich einstellende Neigung zu uneingeschränkter Freiheit, zu unstemem Wechsel ließ das Streben nach strengen Formen, nach kultischer Bindung nicht aufkommen und begründete den raschen Niedergang der Kunstübung.

München

Ernst Wüst

DAS WESEN DES UNENDLICHEN BEI ANAXIMANDER

Daß das Unendliche bei Anaximander nicht eigentlich materieller Natur war, ist jetzt allgemein anerkannt. Das ergibt sich daraus, daß es nach Aristoteles¹⁾ das All nicht nur umschließt, sondern auch steuert und das Göttliche heißt, und daß in Worten wie „Unrecht“ und „Buße“ von den Vorgängen, die sich in ihm vollziehen, gesprochen wird. Gigon

1) Phys. III 4, p. 203 b 10 (Vors. 12 A 15).

sagt sehr richtig, daß der anaximandrische Substanzbegriff noch jenseits der Alternative von Materialität und Immaterialität stehe²⁾. Vielleicht ist es aber möglich, den Charakter der anaximandrischen Vorstellung vom Unendlichen noch schärfer zu bestimmen.

Zunächst ist klar, daß wir den Begriff Materie oder Urstoff nicht nur dem Anaximander, sondern überhaupt den Milesiern in keiner Weise zuschreiben dürfen. Aristoteles sagt ausdrücklich, daß sie von den vier Arten des Aition, die er unterscheidet, nur die Ursache in der Kategorie der Materie in Betracht gezogen haben, eben damit ist aber gesagt, daß sie den Begriff Materie nicht kennen, der ja erst durch die angrenzenden der übrigen Grundwesenheiten konstituiert wird. Wo man nichts von Form, Kraft oder Geist weiß, entbehrt der Begriff Stoff aller Bestimmungen. Wenn also Thales das Wasser das Erste nannte³⁾, so dürfen wir dabei nicht nur an das Wasser als Stoff denken. Es ist ebensogut eine gewaltige Kraft, wenn es im Sturzbach herniederbraust oder in der Brandung gegen die Küste schlägt. Ja, selbst formende, gestaltbildende Kräfte konnte Thales in ihm sehen. Nach uralter Anschauung waren ja nicht nur die Pflanzen, sondern auch Tier und Mensch ursprünglich der Erde entsprossen, ihr Erzeuger aber, dem sie nicht nur ihre Existenz, sondern auch ihr Wesen, ihre Art und Gestalt verdanken, ist der Himmel, und als Regen oder Tau, also in Erscheinungsformen des Wassers, fällt der himmlische Same in den Mutterschoß der Erde. Wir dürfen getrost annehmen, daß auch diese Vorstellung beteiligt war, wenn Thales dem Wasser die Stelle der Urwesenheit zuwies, wie denn schon Aristoteles⁴ vermutungsweise das Motiv des Thales darin sucht, daß Same und Nahrung alles Lebendigen, woraus die Lebenswärme entstehe, wasserhaltig sei. Für Thales war dabei sicher weniger die chemische Analyse, als jene mythisch-kosmischen Vorstellun-

2) Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel 1945, S. 61.

3) Nach Simplicios und Hippolytos, deren übereinstimmende Zeugnisse (Vors. 12 A 9 u. 11) auf Theophrast zurückgehen, hat erst Anaximander den Ausdruck ἀρχή eingeführt. Ich glaube kaum, daß Theophrast eine solche Aussage auf nichts anderes gründete, als daß er nicht wußte, wie Thales sich ausgedrückt hatte. Da es ein Buch von Thales entweder überhaupt nicht oder, wie Gigon 43 will, nicht mehr gab, mußte wohl aus Anaximanders Worten zu entnehmen sein, daß er diesen Begriff neu prägte.

4) Met. I 3, p. 983 b 22 (Vors. 11, 12).

gen maßgebend. Das Wasser ist es also auch, das Wesen von bestimmter Beschaffenheit aufbaut, und so war es für Thales gewiß nicht nur Materie, sondern eine Wesenheit von viel umfassenderer Bedeutung, die ungeschieden drei von den vier Aitia des Aristoteles in sich enthielt.

Anaximander setzt nun an die Stelle des Wassers „das Unendliche“. Ἄπειρος ist zunächst das, wo man nicht hindurch, an kein πέρας kommt. Nur formal davon verschieden ist das homerische ἀπείρων⁵⁾. Wir dürfen daher, um von dem Anschauungsgehalt, den das Wort für Anaximander hatte, eine Vorstellung zu gewinnen, homerische Wendungen zu Hilfe rufen wie ὀρώων ἐπ' ἀπείρονα πόντον, ἐπ' ἀπείρονα γαίαν. Das qualitativ Unbestimmte liegt in dem Wort nicht, es ist nur dadurch ausgesprochen, daß Anaximander auf eine qualitative Bestimmung der Urwesenheit verzichtet und sie nicht anders benennt als eben „das Unendliche“. Aber Unendlichkeit ist doch nicht ihre einzige Eigenschaft. Nach Aristoteles, an der schon zitierten Stelle der Physik, nannte Anaximander das Unendliche ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, bei Hippolytos⁶⁾ heißt es ταύτην (sc. φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου) αἰδιον εἶναι καὶ ἀγήρω. In diesen zwei Paaren von Epitheta steckt je eines aus dem homerischen Paar ἀθάνατος καὶ ἀγήρω. Bei Homer sind das natürlich Charakteristika persönlicher Wesen, aber sie werden immerhin auch schon auf die Ägis übertragen (B 447): also ist die Bedeutung „unsterblich“ schon in die allgemeinere „unvergänglich“ übergegangen.

Daß Anaximander seiner Urwesenheit die Eigenschaft der Unvergänglichkeit zugeschrieben hat, wundert uns nicht; denn diese Eigenschaft ist für uns ein unumgänglich notwendiger Bestandteil des Substanzbegriffes. Nicht so selbstverständlich erscheint die Unendlichkeit, wenn es auch natürlich nicht schwer ist, in Gefühl und Anschauung Quellen für diese Aussage aufzudecken. Aber wir haben über das für Anaximander bestimmende Motiv eine Überlieferung, und ihre Prüfung kann uns vielleicht zu einer genaueren Bestimmung des anaximandrischen Substanzbegriffes verhelfen.

Aristoteles zählt, nachdem er von Anaximander gesprochen hat, fünf Motive auf, die zur Annahme eines Unendlichen geführt haben⁷⁾. In dem dritten dieser Motive hat man das

5) Man vergleiche die δεσμοὶ ἀπείρονας § 340 mit den ἄπειρα δίκτυα Ibyk. 7, dem ἄπειρον ἀμφιβληστρον ὡσπερ ἰχθύων Aisch. Ag. 1336.

6) Ref. I 6, 1 (Vors. 12 A 11).

7) Phys. III 4, p. 203 b 15 (Vors. 12 A 15).

anaximandrische gesehen: ἔτι τῷ οὕτως ἄν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἴη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον. Denn damit stimmt ungefähr überein, was wir in der Doxographie des Aëtios über Anaximander lesen: λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μὴδὲν ἐλλείπη ἢ γένεσις ἢ ὕφισταμένη⁸⁾. In anderer Brechung liegt dieselbe Überlieferung vor bei Simplicios⁹⁾: ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο (Anaximander), ἵνα ἔχη χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀφθόνως.

Den Wortlaut bei Aëtios bezeichnet Diels als zweifellos abhängig von Aristoteles, von der Stelle, die wir eben zitiert haben, und einer zweiten aus demselben Buch der Physik¹⁰⁾. Aristoteles kritisiert dort die an der früheren Stelle angeführten Gründe für die Annahme eines Unendlichen und sagt: οὔτε γὰρ ἵνα ἢ γένεσις μὴ ἐπιλείπη, ἀναγκαῖον ἐνεργεῖα ἄπειρον εἶναι σώμα αἰσθητόν· ἐνδέχεται γὰρ τὴν θατέρου φθοράν θατέρου εἶναι γένεσιν, πεπερασμένου ὄντος τοῦ παντός, d. i. „Auch nicht damit das Entstehen nicht aufhöre, ist es notwendig, daß eine sinnlich wahrnehmbare Materie tatsächlich unendlich sei: denn es besteht die Möglichkeit, daß das Vergehen des einen das Entstehen des anderen ist, wobei das Ganze begrenzt bleibt“. Wenn wir die hier zitierte Anschauung, wie es fast allgemein geschieht, dem Anaximander zuschreiben und in den allerdings etwas anders lautenden Worten bei Aëtios wiederfinden, so ergibt sich ein krasser Widerspruch, über den man bis jetzt, wie mir scheint, zu leicht hinweggegangen ist. Die einzige Eigenschaft, die Anaximander außer der Unendlichkeit seiner Urwesenheit zuschrieb, war ihre Unvergänglichkeit, und da sollte

8) Diels, Doxogr. p. 277 (Vors. 12 A 14). So der Text bei Stob. Ekl. I 10, 12 (bis auf das ergänzte erste ἢ). Die Parallelüberlieferung bei Ps. Plutarch ist nicht einheitlich. Die Exzerpte des Eusebios, Praep. Ev. XIV 14, p. 748 b, bieten einhellig, wie Prof. Mras aus dem Apparat seiner noch ungedruckten Eusebiosausgabe mir liebenswürdig mitteilt: λέγει δ' οὖν διότι τὸ ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μὴδὲν ἐλλείπη καὶ ἢ γένεσις ἢ ὕφισταμένη. Dagegen die Plutarchhss. in beiden Klassen: λέγει γοῦν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν. ἵνα μὴδὲν ἐλλείπη ἢ γένεσις ἢ ὕφισταμένη. Bei Stob. ist ἀπέραντον Prädikat zu dem vorschwebenden τὸ ἄπειρον, bei Euseb. ist, wenn τὸ nicht zufälliger Verderbnis entspringt, τὸ ἀπέραντον Subjekt und ἔστιν zu lesen. Interessant ist διὰ τί in den Plut.-hss. Die Zweideutigkeit des διότι — „warum“ oder „daß“ — ist so beseitigt und der ἵνα-Satz tritt, als Antwort auf eine Frage, ebenso wie in der Fassung des Eusebios als eigentlicher Inhalt der durch λέγει bezeugten Aussage hervor. Die Formulierung ist aber natürlich nicht alt, ὕφιστασθαι in diesem Sinn weist, wie Mras mich belehrt, sogar auf nachchristliche Zeit.

9) De caelo 615, 13 (Vors. 12 A 17).

10) III 8, p. 208 a 8.

er behauptet haben, sie müsse unendlich sein, um sich im Werden nicht zu erschöpfen? Was Aristoteles dagegen einwendet, sagt ja schon Anaximander selbst in den berühmten Worten aus Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι*, die Kranz nun mit mehr Zuversicht als Diels als ein wörtliches Zitat aus Anaximanders Buch auffaßt: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Hier ist doch ausdrücklich ausgesprochen, daß die Dinge, indem sie vergehen, wieder in jene Urwesenheit zurückkehren, aus der sie hervorgegangen sind, also dieselbe Anschauung, von der Aristoteles ausgeht, wenn er sagt, daß auch innerhalb einer quantitativ begrenzten Substanz ein unaufhörliches Werden möglich sei, sofern, was vergeht, wieder den Stoff zu neuen Gestaltungen abgibt. Damit ist der Gedanke, die Substanz müsse unendlich sein, damit sie sich im ewigen Werden und Vergehen nicht verzehre, vollkommen unvereinbar, und keine Logik kann so primitiv oder archaisch sein, ja selbst ein „vorlogisches Denken“ kann ich mir nicht vorstellen, das einen solchen Verstoß gegen den Satz vom Widerspruch zuließe. Wird ja doch der Substanz in einem Augenblick die Eigenschaft der Vergänglichkeit und die der Unvergänglichkeit zugesprochen. Dieser Widerspruch liegt offen zutage in den Worten eines verständigen Darstellers der vorsokratischen Philosophie, John Burnet¹¹⁾: „Anaximander lehrte also, daß es eine ewige unzerstörbare Substanz gebe, aus der alles entstehe und in die alles wieder zurückkehre, einen unbegrenzten Vorrat, aus dem der mit der Existenz verbundene Verbrauch unaufhörlich ergänzt wird.“ In den andern Darstellungen tritt der Widerspruch nicht so deutlich hervor, begreiflich gemacht ist er nirgends. Anstoß genommen hat, soviel ich weiß, nur Clemens Bäumker. Sein Ausweg ist, zu bezweifeln, daß die bei Aëtios angegebene Begründung für die Unendlichkeit der Ursubstanz wirklich die Anaximanders ist¹²⁾. Aber dieser Zweifel äußert sich nur sehr zaghaft, und

11) Die Anfänge der griech. Philosophie, deutsch von E. Schenkl, Leipzig 1913, S. 43.

12) Clemens Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, S. 13 f.: „Weshalb Anaximander unendliche Ausdehnung für den Urstoff glaubte voraussetzen zu müssen, wissen wir nicht. Nach einer Stelle des Aristoteles, wo unter den Gründen, weshalb von den früheren Philosophen ein Unendliches angenommen sei, auch der angeführt wird, daß nur so der nötige Stoffvorrat für die steten Neubildungen vorhanden wäre, hat man in dieser Argumentation den

mit Recht. Denn wenn wir schon auf das λέγει bei Aëtios nichts geben wollen, das sich doch auf Anaximander bezieht, wenn auch die folgenden Worte natürlich kein wörtliches Zitat sind, so bleibt immer noch fraglich, ob die Annahme von Dieckmann und Bäumker, daß diese Worte von Aristoteles abhängen, zu Recht besteht. Denn stimmen sie wirklich überein? Aristoteles sagt an der einen Stelle: τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπει γένεσιν καὶ φθοράν, an der anderen: ἵνα ἢ γένεσις μὴ ἐπιλείπει. Die Composita ὑπολείπειν und ἐπιλείπειν treffen zusammen in der Bedeutung *deficere*, versiegen. Aristoteles hat sie als Synonyme gebraucht, denn er zitiert ja an der zweiten Stelle die erste. Aëtios aber hat ἐλλείπειν und μηδέν statt μὴ. ἐλλείπειν heißt zunächst „etwas fehlen lassen, auslassen“. μηδέν kann natürlich bloße Negation sein, aber neben ἐλλείπειν bietet es immerhin die Möglichkeit, die Worte zu verstehen wie bei Aristoteles Met. 1021 b 16: τέλειος ἰατρὸς ἢ τέλειος ἀλλήτης ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπωσιν. Da ergäbe für unsere Stelle eine veränderte Bedeutung. Nicht deshalb müßte die Urwesenheit unendlich sein, damit das Werden nicht aufhöre, sondern damit es nichts auslasse, vollkommen τέλειον sei. Was könnte das bedeuten?

Vollkommen kann das Unendliche nach griechischer Denkweise als solches kaum heißen, denn es hat ja kein τέλος. Parmenides bestimmt, sicher im Hinblick auf Anaximander, sein Eines, Seiendes, obwohl nichts außer ihm ist, auch kein leerer Raum, als οὐκ ἀτελεύτητον: „die mächtige Notwendigkeit hält es πείρατος ἐν δεσμοῖσιν, es ist also gerade nicht ἀπειρον. Inwiefern aber könnte das ἀπειρον vollkommen heißen, inwiefern würde es nichts auslassen? Man könnte denken: insofern als es überall im ganzen unendlichen Raum vorhanden wäre. Das wäre das fünfte Motiv des Aristoteles-

Ausgangspunkt für Anaximanders Anschauung vom Unendlichen erblicker wollen, indem man darauf hinwies, daß dieser nach den Berichten jüngerer Schriftsteller seine Annahme vornehmlich daraus bewiesen habe, daß nur so das Unendliche in den fortschreitenden Erzeugungen sich nicht erschöpfe. Da indessen diese Berichte wegen ihrer fast wörtlichen Übereinstimmung mit den fraglichen Ausführungen des Aristoteles den dringenden Verdacht erregen, als habe die ihnen gemeinsame Quelle sich nicht auf eine selbständige Überlieferung gestützt, sondern nach eigener Vermutung die Worte des Aristoteles auf Anaximander bezogen, so ist auf diesem Umstand nicht allzuviel zu geben. Mag jene Vermutung auch nicht ohne innere Wahrscheinlichkeit sein: als historische Überlieferung kann sie, mit Sicherheit wenigstens, nicht bezeichnet werden.“

les¹³⁾. Und in der Tat liegt es nahe, diese Argumentation auf Anaximander zurückzuführen, denn ihre Form ist ausgesprochen anaximandrisch: das Operieren mit dem Satz vom zureichenden Grunde: wenn hier, warum nicht dort? Diese Denkform hat Anaximander zu einer Erkenntnis geführt, durch die er nicht bloß seinen Zeitgenossen weit voraus war. Das Problem, wodurch die Erde sich in ihrer Lage ruhend erhält, löst er durch den Hinweis auf ihren gleichen Abstand von allen Teilen der sie umgebenden Himmelskugel¹⁴⁾. So habe sie keine Ursache, sich nach einer Richtung eher als nach der anderen zu bewegen. Die Frage nach dem zureichenden Grunde überwindet hier die naive Verabsolutierung des Oben und Unten im Raum, die noch die Epikureer beherrscht. Formal analog dazu ist der Schluß: wenn hier im unendlichen Weltraum Materie, warum nicht überall? Dazu kommt, daß Anaximander nach der doxographischen Überlieferung der erste war, der unendlich viele Welten annahm, und zwar, wie man es mit Recht heute versteht, nicht nur in der Zeit nacheinander entstehende und vergehende, sondern auch im Raum nebeneinander bestehende. Dieser Gedanke ist sehr merkwürdig. Gigon¹⁵⁾ weist mit Recht darauf hin, daß er auf einem rein spekulativen Schluß beruht. Es ist eben der Satz vom Grunde, der später auch Anaxagoras (B 4) zu derselben Annahme führt. Da überall dieselben Vorbedingungen gegeben sind, muß überall dieselbe Folge eintreten. Wenn hier, warum nicht dort? Also ist auch die Urwesenheit überall vorhanden, d. h. unendlich.

Ich möchte in der Tat glauben, daß Theophrast oder ein späterer Bearbeiter des doxographischen Materials, auf den die Formulierung bei Aëtios zurückgeht, den Anaximander so verstanden hat. Und ich muß bekennen, daß ich zunächst geglaubt habe, daß das auch wirklich Anaximanders Anschau-

13) Phys. III 4, p. 203 b 23 (Vors. 12 A 15): „weil es in der Vorstellung kein Ende gibt (διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν) scheint sowohl die Zahlenreihe und die mathematische Größe, als auch der Weltraum unendlich zu sein. Wenn aber der Weltraum unendlich ist, so nimmt man an, daß es auch eine unendliche Materie und unzählige Welten gibt. Denn warum hier im leeren Raum und dort nicht? Daher muß es, wenn es an einer Stelle Masse gibt, überall Masse geben, d. h. eine unendliche Materie.“ — H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratics*, Baltimore 1935, war mir leider nicht zugänglich.

14) Aristot. *De caelo* p. 295 b 12 (Vors. 12 A 26).

15) A.a.O. 66.

ung war, daß sein Unendliches so hieß, weil es überall im unendlichen Raum vorhanden ist, nicht weil es sich im Werden und Vergehen nicht erschöpft; daß man also mit Unrecht dieses letztere Motiv auf Anaximander bezogen und dadurch den Widerspruch zu dem Prädikat der Unvergänglichkeit geschaffen habe. Aber aus zwei Erwägungen bin ich davon abgekommen, einer problemgeschichtlichen und einer die Überlieferung betreffenden.

Dürfen wir wirklich annehmen, daß schon Anaximander so klar unterschied zwischen Raum einerseits und Raumausfüllendem, Ausgedehntem anderseits? Bei seinem Nachfolger Anaximenes liegen diese Begriffe allerdings implicite vor. Er denkt sich die Entstehung der Dinge aus der einheitlichen Urwesenheit Luft durch Verdichtung und Verdünnung bewerkstelligt. Verdichtung und Verdünnung aber setzen einerseits Materie, anderseits Raum voraus. Aber klar gemacht hat sich diese Begriffe doch erst Parmenides, indem er Materie als das Seiende, Raum als das Nichtseiende definierte. Wie neu diese Begriffe waren, sieht man daraus, daß er sich sogleich zu der Konsequenz genötigt sah, die Existenz des Raumes als des Nichtseienden zu leugnen und dadurch die Kluft aufzureißen zwischen dem transzendenten wahren Sein und der Welt des Scheines. Parmenides hat das, was in der Lehre des Anaximenes von Verdichtung und Verdünnung implicite gegeben war, auf seine logischen Konsequenzen hin durchdacht. Aber es fällt schwer anzunehmen, daß schon vorher Anaximander Raum und Materie so klar geschieden hätte, daß er aus der Unendlichkeit des vorgestellten Raumes auf die Unendlichkeit der wirklich vorhandenen Materie geschlossen hätte.

Aber auch, wenn man das doch irgendwie für möglich halten wollte, so kommt dazu als zweites Bedenken das Zeugnis des Aristoteles in den beiden Stellen der Physik, die wir angeführt haben. Wenn Aristoteles unter den Gründen für die Annahme eines unendlichen Urstoffes anführt, daß nur so das Werden und das ihm entsprechende Vergehen unaufhörlich weitergehen könne, und wenn er diese Begründung durch den Einwand kritisiert, daß doch auch innerhalb einer begrenzten Materie ein ewiges Werden möglich sei, insofern als durch das Vergehen des Einen Stoff frei wird für das Werden des Anderen, so ist es evident, daß der kritisierte Gedanke einer Stufe des Denkens angehört, auf der man sich noch nicht klar gemacht hatte, daß Etwas nicht zu Nichts

werden kann, so wenig wie aus Nichts Etwas werden, einer Stufe des Denkens also, auf der man den Begriff der unzerstörbaren Substanz, aus der alles wird und in die alles sich auflöst, noch nicht hatte. Wo aber ist dieser Begriff formuliert worden? Wieder bildet Parmenides die Grenzscheide. Als Ergebnis seiner ontologischen Spekulation verkündet er τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος (B 8, 21), „Entstehen ist erloschen und Vergehen verschollen“. Diese beiden Begriffe sind außer Kraft gesetzt: es gibt kein Entstehen aus Nichtseiendem und kein Vergehen im eigentlichen Sinn. Das hohe Pathos, mit dem Parmenides diese Gedanken ausspricht, zeigt, daß sie neu, daß sie seine Entdeckung waren. Wenn Aristoteles also eine Lehre kritisiert, die vom ἀπειρον redet und zugleich den strengen Begriff von der Unvergänglichkeit der Substanz noch nicht hat, so kann damit doch nur Anaximander gemeint sein. Ja, aber ist uns denn nicht gerade bezeugt, daß Anaximander seinem ἀπειρον die Eigenschaften des ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, des αἰδιον καὶ ἀγήρων zugeschrieben hat, daß er also gerade die Unvergänglichkeit der Substanz ausgesagt hat?

Wir sind nun zu dem Punkte gekommen, wo wir den entscheidenden Schritt tun müssen, um ein Denken zu verstehen, das die von Aristoteles kritisierte Position einnehmen konnte. Stellen wir uns einen Begriff von Substanz vor, dem das Merkmal der Unvergänglichkeit fehlt, einer Substanz, die im vollen Sinne vernichtet werden kann, so wie etwa ein Scheiterhaufen, der verbrennt, zwar etwas Asche hinterläßt, im übrigen aber sich in Nichts auflöst. Seit Parmenides' intuitiver Erkenntnis war ein solcher Substanzbegriff unmöglich geworden, verschollen und den Späteren unverständlich. Ehe Aristoteles von den Milesiern spricht, definiert er den Begriff ἀρχή als das, woraus alles Seiende besteht, woraus es anfangs wird und worin es zuletzt vergeht¹⁶⁾, und wie er, so schreiben die Doxographen diese Anschauung allen Naturphilosophen ohne Unterschied zu. Wenn wir sie nun dem Anaximander absprechen, so kann allerdings der erste Satz des einzigen Fragments, das man aus seiner Schrift zu haben glaubt, nicht von ihm herrühren. Aber das wird ohnehin jetzt aus anderen Gründen von vielen Seiten angenommen¹⁷⁾.

16) Met. I 3, p. 983 b 8.

17) Burnet a.a.O. (s. Anm. 11) 43 läßt das Zitat mit den Worten κατὰ τὸ χρεῶν beginnen. Das Begriffspaar γένεσις und φθορά weist, wenn auch die Worte einzeln alt sind, als solches auf spätere Terminologie.

Die Bezeugung durch die Worte *ποιητικώτεροις ὄντως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων* bezieht sich nur auf den zweiten Satz, in dem die *ποιητικώτερα ὀνόματα* begegnen: *δίκη, τίσις, ἀδικία, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Der erste Satz ist Referat, der zweite bringt dazu den annähernd wörtlichen Beleg; dem *κατὰ τὸ χρεῶν* dort entspricht hier *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*¹⁸⁾. Dagegen ist der erste Satz nicht nur seinem Wortlaut, sondern, wie wir jetzt sehen, auch seinem Inhalt nach nicht authentisch. Insbesondere der Begriff einer *φθορὰ εἰς τι* kann, ebenso wie der Ausdruck, nicht anaximandrisch sein; es ist peripatetische Interpretation. Diels hat also recht daran getan, das ganze Zitat unter den indirekten Zeugnissen zu belassen.

Was bedeutet es dann aber, wenn Anaximander vom *ἄπειρον* aussagt, es sei *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, ἄδιον καὶ ἀγήρων*? Allerdings ist das *ἄπειρον* unsterblich und unvergänglich, ewig und nicht alternd, d. h. von immer unverminderter Zeugungsfähigkeit, aber eben nur, weil es unendlich, unerschöpflich ist: diese Prädikate gelten dem ewigen Grund der Dinge, aber nicht den Dingen selbst, die sich aus ihm gelöst haben. Sie sind dem Tode, der Vernichtung im eigentlichen Sinne verfallen. Und ich glaube, gerade der furchtbare Ernst dieses Aspektes ist es, der die Frage nach Schuld wach werden läßt. Man ist längst darauf aufmerksam geworden, daß in den Worten des Anaximander, die Theophrast als „etwas poetisch“ bezeichnet, in Begriffen wie „Buße“, „Sühne“, „Unrecht“ und „Satzung“ (oder „Verfü-

18) *χρόνου τάξις* deutet Werner Jaeger, *Paideia I*² S. 218, als „Richterspruch der Zeit“; er verweist auf Solon 24, 3 *ἐν δίκη χρόνου*. Dirlmeier Rhein. Mus. 87 (1938) 376 ff. hält die Vorstellung von der Zeit als Richter für althellenischem Denken fremd; er betrachtet *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* als „theophrastische Übersetzung“ von *κατὰ τὸ χρεῶν* und greift bei Solon auf Bergks Konjektur *ἐν Δίκης φρόνῳ* zurück, die doch kaum mehr in Betracht kommt, seit der Papyrus den Text des Solonzitats bei Aristeides, das Bergk allein vorlag, bestätigt hat. Deichgräber, *Hermes* 75 (1940) 16⁴, findet es mit Recht mißlich, gerade die Worte die unmittelbar vor *ποιητικώτεροις ὄντως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων* stehen, dem Anaximander abzusprechen. Er bringt weitere Parallelen für *χρόνος* aus archaischer Literatur; eine persönliche Vorstellung tritt besonders bei Pindar, *Ol.* 2, 19. 10, 55, und Aischylos, *Choeph.* 965, hervor. Aber wir haben ja sogar ein Zeugnis dafür, daß *χρόνος* bei Anaximander vorkam, Hippol. *Ref.* I 6, 1 (Vors. 12 A 11): *λέγει δὲ χρόνον ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς*, „er spricht von Zeit in der Annahme, daß Entstehung, Bestand und Untergang (zeitlich) festgelegt sind“. Das ist genau das, was *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* meint, mag es nun abstrakt als ein- für allemal bestehende Ordnung oder mehr mythisch als jeweils erfolgreicher Urteilsspruch gedacht sein.

gung“) der Zeit“ in Wahrheit ein religiöses Motiv zum Ausdruck kommt. Vielleicht kommt erst im Lichte unserer Auffassung dieses religiöse Motiv voll zur Geltung. Das Problem der Theodizee ist ja der eigentliche Stachel, der die griechische Geistesentwicklung von der Odyssee und Hesiod bis zu Aischylos vorwärtstreibt. Der Tod als solcher stand als Moros, als allgemeines die Sterblichen ihrem Wesen nach betreffendes Los, für die Dichter außerhalb dieser Problematik. Der Philosoph bohrt tiefer. Er fragt: „warum ist alles, was entsteht, wert, daß es zugrunde geht?“ Und er faßt dieses Zugrundegehen in vollem Ernst, als tatsächliche Vernichtung auf, wie ja auch der Mensch, wenn auch ein wenig Asche und die schattenhafte Seele übrig bleiben, als solcher doch durch den Tod vernichtet ist. Der Tod, den die Menschen als Strafe über einander verhängen, fordert zu seiner Rechtfertigung eine Schuld. Da der Tod allgemein ist, muß auch die Schuld allgemein sein, oder vielmehr, um griechisch zu reden, das Unrecht. Alles was lebt, was ist, tut unrecht, und zwar eines dem andern. Das ergibt sich daraus, daß nach dem Satz des Anaximander die Dinge einander Sühne leisten für das Unrecht¹⁹⁾. Man hat diesen Aspekt ungrüchisch gefunden, aber er entspringt nicht irgend einem moralischen Pessimismus, sondern ist auf Grund des Postulates von der Gerechtigkeit Gottes, ein logischer Schluß aus der Vernichtung, der alles, was ist, eben tatsächlich verfallen ist. Wie man früher den Tod als allgemeines Schicksal hinnahm, so nun die Unvermeidbarkeit der Ungerechtigkeit. Immerhin traf der Gedanke zusammen mit der Erfahrung des Lebens, wie sie Simonides ausspricht: „Nicht schwer ist es, ein guter Mann zu sein, sondern unmöglich, aber ich bin zufrieden, wenn einer nicht willentlich Schimpfliches tut“.

Wir haben zu Anfang aus allgemeinen Erwägungen heraus festgestellt, daß wir die ἀρχή, die Urwesenheit, von der diese ältesten Denker sprechen, nicht als „Urstoff“ auffassen, nicht mit unserem Begriff der Materie gleichsetzen dürfen, da alle diesen Begriff begrenzenden Gegensatzbegriffe noch fehlen. Und wir sehen nun, wie wenig materiell Anaximander sein

19) Vgl. W. Jaeger, Paideia I² S. 217 f., The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford 1947, 34 ff. Das Unrecht κατ' ἐξοχήν ist natürlich die Vernichtung eines Seienden durch ein anderes. Wenn dieses sie dann seinerseits erleidet, so bedeutet das für jenes Genugtuung, τιμωρία, auch wenn es sie selbst nicht mehr erlebt.

Unendliches gedacht hat. Dem entspricht auch die Art, wie er das Hervortreten des Einzelnen aus dem Unendlichen beschreibt. Da ist nicht von Verdichtung und Verdünnung oder sonst einer Qualitätsänderung die Rede, sondern „es scheidet sich aus“, aus dem Ewigen tritt hervor ein $\gamma\acute{\omicron}\nu\mu\omicron\nu\omicron\ \theta\epsilon\rho\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \psi\upsilon\chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron$ ²⁰⁾: ein Etwas, das mit dem Warmen und dem Kalten trüchtig ist. Also auch die zweite und die dritte Stufe sind noch nicht eigentlich materiell, nicht physikalisch gedacht: es sind Prinzipien, zunächst das des Entstehens selbst, das in mythischer Weise als eine Zeugung aufgefaßt wird, und dann das eines Urgegensatzes zwischen den Elementen der Wärme, des Lebens, des Himmels und seiner Erscheinungen und andererseits des Kalten, Finsteren, der Erde²¹⁾. Der Vorgang der Ausscheidung und Geburt, durch den also Anaximander zunächst die gegensätzlichen Urpotenzen des Warmen und des Kalten, und aus diesen dann die Welten entstehen läßt, unterscheidet sich, als ein organischer Prozeß, von den physikalischen Vorgängen der Verdichtung und Verdünnung, durch die Anaximenes und später Heraklit das Ur-Eine sich differenzierend denken, in einem sehr wesentlichen Punkt: er ist nicht umkehrbar. Was geboren ist, kann nicht in den Mutter-schoß zurückkehren. Damit ist gesagt, daß der aristotelische Begriff der $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ als desjenigen, woraus alles wird und wozu es zuletzt wieder wird, hier nicht anwendbar ist.

Um dieses Ergebnis zu sichern, müssen wir noch zu einer Streitfrage Stellung nehmen die seit den alten Aristoteleskommentatoren diskutiert wird. An einer Reihe von Stellen des Aristoteles, die zuletzt Gigon²²⁾ zusammengestellt hat,

20) Ps. Plutarch bei Euseb. Praep. Ev. I 8 (Vors. 12 A 10).

21) Wir versuchen, den Vorstellungsgehalt dieser Begriffe zu er-raten. Gigon a.a.O. 77 glaubt, daß Anaximander nicht vom Warmen und Kalten, sondern von Licht und Nacht gesprochen und erst der spätere Berichterstatter den geläufigen Gegensatz abstrakt physikalischer Begriffe dafür eingesetzt habe. Er überträgt damit auf Anaximander, was Reinhardt (Parmenides S. 21) von Parmenides sagt, d. h. er nimmt an, Parmenides habe sein Gegensatzpaar von Anaximander übernommen. Aber ich weiß nicht wie sich eine solche Behauptung aus der Überlieferung rechtfertigen läßt. Anaximander kann von $\tau\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\rho\mu\acute{\omicron}\nu\omicron$ und $\tau\acute{\omicron}\ \psi\upsilon\chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron$ so gut gesprochen haben wie von $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu\omicron$. Für ihn waren das eben noch keine kahlen physikalischen Abstraktionen, sondern Vorstellungskomplexe, die sich um den Gegensatz von warmer lebendiger und kalter toter Substanz gebildet hatten.

22) A.a.O. 68 ff. Die Stellen sind Phys. 187 a 14, 189 b 1, 203 a 18, 205 a 27, De caelo 303 b 12, De gen. et corr. 328 b 34, 332 a 20, Met. 988 a 30, 989 a 13. Vgl. auch Zeller-Nestle, Die Phil. d. Gr. I⁸ 283 ff.

ist, ohne daß ein Name genannt wird, von Denkern die Rede, die als Urstoff nicht eines der Elemente Feuer, Luft, Wasser annehmen, sondern ein von diesen verschiedenes, das zwischen zweien von ihnen steht ($\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\theta\acute{\iota}$), und zwar nach manchen Stellen zwischen Feuer und Luft, nach anderen zwischen Luft und Wasser. Dieses Zwischen ist so zu verstehen, daß das Urelement dichter als Feuer, dünner als Luft, bzw. dichter als Luft, dünner als Wasser gedacht wird. So sagt Aristoteles ausdrücklich, und er findet diese Annahme sinnvoll, da die konkreten Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde schon mit den Gegensätzen des Dünnen und Dichten, Warmen und Kalten usw. behaftet seien, während das Dazwischenstehende noch undifferenziert sei, wie es dem Urstoff zukomme. In dem ungenannten Urheber dieser Lehre sah Alexander von Aphrodisias Anaximander, während andere Aristotelesklärer sie auf Diogenes von Apollonia zurückführten. Das ist allerdings unmöglich, da Aristoteles Met. 984 a 5 Diogenes neben Anaximenes als Vertreter der Lehre von der Luft als Urstoff nennt. Gigon glaubt darum, die Deutung auf Anaximander akzeptieren zu müssen. Er gibt zwar zu, daß eine Reihung der Elemente nach ihrer Dichtigkeit erst bei Anaximenes ihren Platz habe, meint aber, die Formel „dichter als das eine, dünner als das andere“ könne spätere Ausdeutung des ursprünglichen $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\theta\acute{\iota}$ sein. Aber schon ein solches $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\theta\acute{\iota}$ setzt doch voraus, daß zwei Dinge nach dem Grade einer Qualität miteinander verglichen werden. Das ist etwas anderes, als wenn Anaximander aus einem $\gamma\acute{o}\nu\iota\mu\omicron\nu$ die Gegensätze des Warmen und des Kalten entspringen läßt, zwischen denen es zunächst so wenig ein Mittleres gibt wie zwischen Mann und Weib. Aber wir brauchen solche Erwägungen gar nicht. Aristoteles bezeugt ja selbst an der ersten Stelle, die Gigon anführt, daß der Denker des $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\theta\acute{\iota}$ nicht Anaximander war. Er unterscheidet dort zwei Anschauungen von der Entstehung der Welt aus dem ursprünglichen Einen. Nach der einen ist das Eine qualitativ einheitlich und differenziert sich durch qualitative Veränderung, nämlich durch Verdichtung und Verdünnung, nach der anderen enthält das ursprünglich Eine wie eine Mischung bereits alle Qualitäten in sich. Die Differenzierung geschieht dann durch Aussonderung. Zu der ersten Gruppe gehören diejenigen, die eines der drei Elemente Feuer, Luft, Wasser als Urstoff ansetzen oder ein anderes, das dichter als Feuer, dünner als Luft ist. Die zweite Gruppe besteht

aus denen, die aus dem Einen die in ihm enthaltenen Gegensätze sich ausscheiden lassen. Hier nennt Aristoteles Namen, und zwar erstens Anaximander, zweitens Empedokles und Anaxagoras, die die Einheit des Seienden als Mischung auffassen. Hier ist doch unzweideutig ausgesprochen, daß Aristoteles die Lehre vom μεταξύ nicht bei Anaximander fand. Hermann Bonitz behält recht, der mit Beziehung auf diese Stelle im Index Aristotelicus 50 a 39 kurzweg erklärt: *falso haec ad Anaximandrum referri apparet*. Zum Überfluß haben wir noch Theophrasts Zeugnis²³⁾: ἀμαρτάνει δὲ οὗτος (sc. Anaximander) μὴ λέγων τί ἐστὶ τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστὶν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. Wenn Anaximander nicht sagte, was das Apeiron ist, ob Luft oder Wasser oder Erde oder eine andere Materie, so kann er es nicht durch jenes μεταξύ gekennzeichnet haben. Wir müssen uns also damit abfinden, nicht zu wissen, wer die τινές waren (so in unbestimmter Mehrzahl zitiert sie Aristoteles Met. 988 a 30), die diese Lehre vertraten, und Gigon macht sich unnötige Schwierigkeiten, wenn er diese Theorie dem Anaximander zuschreibt und sich bemüht, trotzdem daran festzuhalten, daß das Apeiron nicht eigentlich materiell zu denken sei.

Das ist, wie gesagt, jetzt allgemein anerkannt. Aber wie weit der Substanzbegriff Anaximanders von dem des Aristoteles entfernt ist, zeigt doch erst unsere Betrachtung. Denn auch W. Jaeger definiert das Apeiron noch als „das Uerschöpfliche, woraus alles wird und wohin es wieder vergeht“²⁴⁾. Und Deichgräber spricht von der „Rückkehr zum Apeiron, so daß sich ein Kreislauf des Entstehens und Vergehens ergibt“²⁵⁾. Demgegenüber haben wir erkannt, daß das Merkmal der Unvergänglichkeit, im Sinne der Erhaltung der Masse, dem Substanzbegriff Anaximanders noch fehlt. Damit hat sich auch ergeben, daß der erste Satz des sogenannten Fragments nicht nur kein wörtliches Zitat, sondern auch keine zutreffende Wiedergabe von Anaximanders Gedanken, sondern eine peripatetische Interpretation ist. Denn erst seit Aristoteles wird der von Parmenides begründete spätere Substanzbegriff, der inzwischen selbstverständlich geworden war, auch bei den Milesiern vorausgesetzt. Dadurch entsteht der Widerspruch zwi-

23) Aëtios I 3, 3 (Doxogr. p. 277, Vors. 12 A 14); die Einführung der Kritik mit ἀμαρτάνει weist auf Theophrast.

24) Paideia I² S. 216—217.

25) A.a.O. (s. Anm. 18) 16.

schen dem so aufgefaßten Prädikat der Unvergänglichkeit und dem der Unendlichkeit, wenn es damit begründet wird, daß die Substanz sich sonst in ihren Erzeugungen erschöpfen müßte. Aristoteles stellt diesen Widerspruch fest, Theophrast, oder wer es sonst war, scheint versucht zu haben, durch eine Umdeutung jener Begründung ihm zu entgehen: nicht damit das Werden nicht zu einem Ende komme, muß die Substanz unendlich sein, sondern damit es nichts leer lasse (vom unendlichen Raum). Für Anaximander aber war das Unendliche keine Materie, von der jeder Teil mit dem Ganzen gleichartig ist, kein Stoff, aus dem die Welt besteht, sondern der ewige Urquell alles Seins, der in unerschöpflicher Fruchtbarkeit Welten um Welten erzeugt. Der Prozeß des Hervortretens aus dem Unendlichen ist nicht physikalischer, sondern metaphysischer Natur, angeschaut in einem mythisch-biologischen Bilde: ein Zeugungskräftiges scheidet sich aus, das die gegensätzlichen Prinzipien des Warmen und des Kalten hervorbringt. Vor allem ist dieser Prozeß nicht umkehrbar²⁶⁾. Was entstanden ist, geht dem Tode und wahrer Vernichtung entgegen. Aber an die Stelle von allem, was vergeht, tritt unaufhörlich Neues. Hinter der unendlichen Vielheit des Entstehenden und Vergehenden steht — oder vielmehr: von allen Seiten umgibt und bestimmt sie, περιέχει ἅπαντα καὶ κυβερνά — die Transzendenz des einen Unsterblichen und Unvergänglichen, Ewigen und Unerschöpflichen.

Wie steht nun Anaximander, so aufgefaßt, zwischen seinem Vorgänger und seinem Nachfolger? Auch Thales hat, wenn er lehrte, daß die Physis, das Wachstum, aus dem Wasser des Meeres, der Flüsse, des Regens hervorgeht, gewiß nicht gedacht, daß was welkt und stirbt, wieder zu Wasser wird. Wir haben eingangs versucht, uns die Züge, die für ihn das Wasser als schöpferische Urpotenz tragen mochte, zu vergegenwärtigen. Auch sie stehen im Zusammenhang mit mythischen Vorstellungen. Wir haben ja in der Ilias den rätselhaften Vers vom Okeanos als der θεῶν γένεσις. Dem metaphysischen Bedürfnis Anaximanders, das viele Vergängliche aus einem Ewigen abzuleiten, konnte das Wasser als Urgrund der Dinge

26) Vgl. dagegen W. Jaeger, *The Theology* (s. Anm. 19), p. 33: (Anaximander) „betrays the influence of Hesiodic thought-patterns when he maintains that these innumerable god-worlds issue genealogically from this same divine substance and after unimaginable intervals of time *sink back again into its bosom*“. Dies letzte liegt jedenfalls außerhalb des genealogischen Denkschemas.

nicht genügen. Anaximenes aber hat an die Stelle des Apeiron die Luft gesetzt. Er hat wohl die Luft überhaupt erst entdeckt. Vorher kannte man den ἀήρ, den „Weher“, als Wind, Hauch, Atem, anderseits als sichthinderndes Medium, Dunst, Nebel. Anaximenes glaubte in dem neu entdeckten, überall gegenwärtigen Element das Unendliche leibhaftig gefunden zu haben, das die Welt am Sein erhält, wie der Atem die Lebewesen. Dadurch rückte die Urwesenheit wieder näher, in die Welt herein. Und Anaximenes schuf nun auch eine physikalische Brücke von dem Einem zum Vielen durch seine Theorie der Verdichtung und Verdünnung. Von diesen Prozessen ist der eine die Umkehrung des anderen. Nun wird auch der Weg zurück gangbar, vom Vielen zum Einem. Die physikalische Theorie des Anaximenes schafft erst die Voraussetzung für die Erkenntnis „Woraus Entstehen, dahin Vergehen“, wie anderseits durch die Vorstellung von Verdichtung und Verdünnung für die Konstituierung der Begriffe Raum und Materie. Die ontologische Spekulation des Parmenides hat dann diese Konsequenzen gezogen. Uns ist es gerade noch möglich, einen Blick in ein Denken zu tun, das noch jenseits von Axiomen war, die dann Jahrtausende hindurch gegolten haben, um erst in unseren Tagen wieder fraglich zu werden.

Wien

Walther Kraus

DIE BELAGERUNGSMAUER VON PLATAIAI

Thuk. III 21: 'Τὸ δὲ τεῖχος ἦν τῶν Πελοποννησίων τοίονδε τῆ οἰκοδομήσει. Ἔιχε μὲν δύο τοὺς περιβόλους, πρὸς τε Πλαταιῶν καὶ εἴ τις ἔξωθεν ἀπ' Ἀθηνῶν ἐπίοι, διείχον δὲ οἱ περίβολοι ἑκαίδεκα πόδας μάλιστα ἀπ' ἀλλήλων. Τὸ οὖν μεταξὺ τοῦτο, οἱ ἑκαίδεκα πόδες, τοῖς φύλαξιν οἰκήματα διανενημμένα ἠκοδόμητο, καὶ ἦν ξυνεχῆ ὥστε ἐν φαίνεσθαι τεῖχος παχὺ ἐπάλλξεις ἔχον ἀμφοτέρωθεν. Διὰ δέκα δὲ ἐπάλλξεων πύργοι ἦσαν μεγάλοι καὶ ἰσοπλατεῖς τῷ τείχει, διήκοντες ἕς τε τὸ ἔσω μέτωπον αὐτοῦ καὶ οἱ αὐτοὶ καὶ τὸ ἔξω, ὥστε πάροδον μὴ εἶναι παρὰ πύργον, ἀλλὰ δι' αὐτῶν μέσων διῆσαν. Τὰς οὖν νύκτας, ὁπότε χειμῶν εἴη νοτερός, τὰς μὲν ἐπάλλξεις ἀπέλειπον, ἐκ δὲ τῶν πύργων, ὄντων δι' ὀλίγου καὶ ἄνωθεν στεγανῶν, τὴν φυλακὴν ἐποιούντο.