

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ

**ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ
ΚΑΙ ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΥ**

**ΟΙ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΟΥΣ
ΟΛΥΜΠΙΑΚΟΥΣ ΑΓΩΝΕΣ ΤΗΣ
ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ**

**ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΝΑΡΞΗ ΤΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΕΩΣ ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ
ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΕΠΟΧΗΣ
(776 – 336 π. Χ.)**

ΓΕΩΡΓΙΟΥ Π. ΠΑΠΑΝΤΩΝΙΟΥ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΤΡΙΚΑΛΑ 2003

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ

**ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ
ΚΑΙ ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΥ**

**ΟΙ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΟΥΣ
ΟΛΥΜΠΙΑΚΟΥΣ ΑΓΩΝΕΣ ΤΗΣ
ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ**

**ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΝΑΡΞΗ ΤΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΕΩΣ ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ
ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΕΠΟΧΗΣ
(776 – 336 π. Χ.)**

ΓΕΩΡΓΙΟΥ Π. ΠΑΠΑΝΤΩΝΙΟΥ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΤΡΙΚΑΛΑ 2003



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ & ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ
ΕΙΔΙΚΗ ΣΥΛΛΟΓΗ «ΓΚΡΙΖΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ»

Αριθ. Εισ.: 2859/1

Ημερ. Εισ.: 28-05-2004

Δωρεά: Π.Θ.

Ταξιθετικός Κωδικός: Δ

796.480 938

ΠΑΠ

**ΟΙ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΟΥΣ
ΟΛΥΜΠΙΑΚΟΥΣ ΑΓΩΝΕΣ ΤΗΣ
ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ**

(776 – 336 π. Χ.)

*Οὐ χρήμασιν ἀλλὰ ᾠκύτητι τῶν ποδῶν καὶ ὑπὸ
ἰσχύος σώματος Ὀλυμπικὴν ἔστιν εὐρέσθαι νίκην*

Παυσανίας, V, 21, 4

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ	7
ΠΕΡΙΛΗΨΗ	9
SUMMARY	11
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	13
I. ΟΙ ΣΩΜΑΤΙΚΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ ΣΤΑ ΠΡΟΪΣΤΟΡΙΚΑ ΧΡΟΝΙΑ	
1:1. Η εμφάνιση των σωματικών δεξιοτήτων	18
1:2. Οι σωματικές δραστηριότητες στους πολιτισμούς της Ανατολής	21
1:3. Οι σωματικές δραστηριότητες στον κρητομυκηναϊκό πολιτισμό	
1:3:1. Η σωματική δράση ως στοιχείο λατρείας και ψυχαγωγίας στη μινωική Κρήτη	27
1:3:2. Η αγωνιστική δραστηριότητα στον μυκηναϊκό κόσμο	33
1:4. Οι αγωνιστικές δραστηριότητες στον Όμηρο	
1:4:1. Η έννοια του ομηρικού «αθλητήρος»	37
1:4:2. Η σχέση των θεών με τους αγώνες	40
1:4:3. Η νίκη, αποτέλεσμα σωματικής δύναμης και γνώσης ...	42
1:4:4. Η λατρεία των νεκρών στον Όμηρο	46
1:4:5. Η καλοκαγαθία στον Όμηρο	50
1:4:6. Το ηθικό υπόβαθρο στα ομηρικά έπη	51
Ανακεφαλαίωση	54
II. ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ	
2:1. Επεξηγηματική αναφορά	56
2:2. Εννοιολογική προσέγγιση των όρων	57
2:3. Θρησκεία και ηθική στις κοινωνίες των αρχαϊκών χρόνων	
2:3:1. Η θρησκευτική εξέλιξη στο μεταίχμιο των δύο εποχών και η συμβολή της στην ίδρυση της πόλης	60
2:3:2. Η θρησκεία και η ηθική από τον Όμηρο στον Ησίοδο ...	65

2:3:3. Η απονομή του δικαίου ως έργο θρησκευτικής και κοινωνικής ηθικής	70
2:3:4. Η αστάθεια της ανθρώπινης ζωής και οι ηθικές της προεκτάσεις	73
2:4. Η θρησκευτικότητα ως ηθικός συντελεστής της ανθρώπινης ζωής	78
Ανακεφαλαίωση	84
 III. ΟΙ ΜΥΘΙΚΕΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ	
3:1. Η Ολυμπία ανάμεσα στον Μύθο και την Ιστορία	86
3:2. Η ανανέωση των Ολυμπιακών Αγώνων	95
3:3. Οι άλλοι ιεροί αγώνες	99
3:4. Ο θρησκευτικός χαρακτήρας των Ολυμπιακών Αγώνων	103
Ανακεφαλαίωση	108
 IV. Η ΗΘΙΚΗ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΠΡΩΤΟΥΣ ΑΙΩΝΕΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΪΚΗΣ ΕΠΟΧΗΣ	
4:1. Η καθιέρωση των Ολυμπιακών Αγώνων.....	110
4:2. Η θρησκευτική ηθική και η επίδρασή της στους Ολυμπιακούς Αγώνες	120
Ανακεφαλαίωση	132
 V. Η ΕΜΦΑΝΙΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΥΣΤΕΡΟΥΣ ΑΡΧΑΪΚΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ	
5:1. Η λαϊκή ηθική των Επτά Σοφών	134
5:2. Από τη θρησκευτική-λαϊκή ηθική στην προσωκρατική φιλοσοφία και το ηθικό της περιεχόμενο	137
5:3. Η ηθική των Ολυμπιακών Αγώνων κατά τους ύστερους αρχαϊκούς χρόνους.....	141
5:3:1. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στην κοινωνία της Σπάρτης.....	142
5:3:2. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στην κοινωνία της Αθήνας.....	147
5:3:3. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στις κοινωνίες των πόλεων της Μεγάλης Ελλάδας (Σικελία – Κ. Ιταλία)	155
Ανακεφαλαίωση	162

VI. Η ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΩΙΜΗ ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ

6:1.	Το πέρασμα από την αρχαϊκή στην κλασική εποχή	164
6:2.	Η ηθική κορύφωση των Ολυμπιακών Αγώνων ως αποτέλεσμα της θρησκευτικότητας της κοινωνίας	170
6:3.	Η ανάδειξη του νέου πνευματικού κέντρου ως λίκνο εκκόλαψης νέων ηθικών αντιλήψεων	177
	Ανακεφαλαίωση	183

VII. Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ

7:1.	Ο κλωνισμός των θρησκευτικών και ηθικών αντιλήψεων	185
7:2.	Η αρχαία σοφιστική και η εμφάνιση της ωφελμιστικής αντίληψης	189
7:3.	Η επίδραση της ωφελμιστικής ηθικής στον χώρο των αγωνιστικών δραστηριοτήτων.....	202
7:4.	Οι παραβατικές ενέργειες στους Ολυμπιακούς Αγώνες ως αποτέλεσμα της νέας ηθικής πραγματικότητας.....	212
	Ανακεφαλαίωση	219

ΣΥΖΗΤΗΣΗ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

221

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

234

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Η ηθική διάσταση των Ολυμπιακών Αγώνων της αρχαιότητας αποτελεί αντικείμενο με ευρύ ερευνητικό περιεχόμενο και σημαντικές επιστημονικές προεκτάσεις. Προσπαθώντας κανείς να μελετήσει το θέμα αυτό, εύκολα συνειδητοποιεί πόσο ευαίσθητος ήταν ο παράγοντας της ηθικής υπόστασης των Αγώνων της Ολυμπίας, ένας τομέας που υπήρξε πάντοτε κρίσιμος και που σήμερα, στα πλαίσια του σύγχρονου ολυμπιακού αθλητισμού, εξακολουθεί να είναι ζωντανός και επίκαιρος.

Είναι πράγματι πολύ λεπτές οι ισορροπίες που διαμορφώνονται στο ηθικό υπόβαθρο των αρχαίων Ολυμπιακών Αγώνων και είναι αρκετά εύαλωτος ο ηθικός πυρήνας της αγωνιστικής των αρχαίων Ελλήνων, καθώς επηρεάζεται άμεσα από τους κραδασμούς που δέχεται ο κόσμος των αξιών και η εσωτερική ύπαρξη του ανθρώπου, ως αποτέλεσμα των ανατροπών και των αναστατώσεων της κοινωνικής τάξης. Γιατί κάθε αναθεώρηση των κοινωνικών αντιλήψεων μιας εποχής, αντανακλά αυτομάτως στον ηθικό κώδικα της κοινωνίας και επιδρά συνακόλουθα στις αντιδράσεις των παραγόντων της άθλησης.

Σήμερα είναι κοινή η πεποίθηση ότι οι σύγχρονοι Ολυμπιακοί Αγώνες διέρχονται περίοδο έντονης ηθικής χαλάρωσης που αποτελεί πρόκληση για την κοινωνία. Εύκολα αντιλαμβάνεται κανείς ότι κάτω από το πρόσχημα της ευγενούς αγωνιστικής άμιλλας και της ιστορικής αγνότητας του ολυμπιακού πνεύματος καλύπτονται – όχι σπάνια – άνομες και ανήθικες πράξεις. Αντίθετα οι Ολυμπιακοί Αγώνες της αρχαιότητας αναγνωρίζονται συχνά ως θεσμός με ευδιάκριτο ηθικό υπόβαθρο, που συνέβαλε στην κοινωνική ισότητα, στην πανελλήνια συναδέλφωση, στην «προς αλλήλους φιλίαν». Οι διαπιστώσεις αυτές ενίσχυσαν το ενδιαφέρον μας να προσεγγίσουμε τα γεγονότα εκείνα που μαρτυρούν εμφανώς την ύπαρξη ή το έλλειμμα ηθικής στους αγώνες της αρχαίας Ολυμπίας.

Περιοριστήκαμε ειδικά στη μελέτη των Ολυμπιακών Αγώνων, και θεωρήσαμε αυτονόητο ότι κάθε συμπέρασμα που προκύπτει γι' αυτούς, ισχύει κατ' επέκταση και για τις άλλες πανελλήνιες αθλητικές εκδηλώσεις, αλλά επί πλέον και για τις τοπικές αγωνιστικές διοργανώσεις, αφού όλες σχεδόν είχαν τους ίδιους πρωταγωνιστές, διεξάγονταν στον ίδιο ευρύτερο κοινωνικό χώρο και δέχονταν τις ίδιες επιρροές.

Τα χρονικά όρια μέσα στα οποία κινείται η μελέτη αρχίζουν με την ιστορική έναρξη των αρχαίων Ολυμπιακών Αγώνων (776 π. Χ.) και κλείνουν με το τέλος της κλασικής εποχής (336 π. Χ.), ένα κρίσιμο χρονικό σημείο, καθόσον ο 4^{ος} αιώνας π. Χ. εμφανίζει έντονα τα σημάδια μιας κλιμακούμενης ηθικής κατάπτωσης, της οποίας οι πρώτες ενδείξεις είχαν ήδη προκύψει από τον 5^ο αιώνα.

Από τα πρώτα στάδια της έρευνας αυτής προέκυψε έκδηλα η ανάγκη να μελετηθούν τα γεγονότα της συγκεκριμένης χρονικής περιόδου από την άποψη της θρησκείας αρχικά και της φιλοσοφίας στη συνέχεια. Πράγματι, αυτοί οι δύο παράγοντες αποδείχτηκε ότι επηρέασαν σημαντικά τα ήθη της εποχής και καθιέρωσαν ο καθένας τη δική του ηθική.

Θέλουμε να πιστεύουμε ότι το πόνημα αυτό θα συμβάλει στην έρευνα της φιλοσοφίας του αθλητισμού και θα καλύψει ένα κενό στην ελληνική και ξένη βιβλιογραφία. Ευελπιστούμε, παράλληλα, ότι θα αποτελέσει κίνητρο και αφετηρία για να εκδηλωθούν από νεότερους ερευνητές ανάλογες προσπάθειες στη διερεύνηση του θέματος, τόσο ως προς το ουσιαστικό του περιεχόμενο όσο και ως προς τη χρονική του έκταση.

Κλείνοντας, θεωρούμε χρέος μας να αναφέρουμε ότι στην εκπόνηση της διατριβής αυτής κύριος καθοδηγητής και πολύτιμος συνεργός υπήρξε ο καθηγητής της κοινωνιολογίας της φυσικής αγωγής και του αθλητισμού στο Τ.Ε.Φ.Α.Α. του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας κ. Θ. Αυγερινός, προς τον οποίο εκφράζουμε ευγνωμοσύνη και ευχαριστίες. Τα ίδια συναισθήματα επιθυμούμε να εκδηλώσουμε και προς τα άλλα δύο μέλη της εισηγητικής επιτροπής, τον καθηγητή της αθλητιατρικής, στο ίδιο τμήμα, κ. Γ. Ροντογιάννη και τον επίκουρο καθηγητή του αθλητικού δικαίου στο Τ.Ε.Φ.Α.Α. του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Δ. Παναγιωτόπουλο, οι οποίοι επέδειξαν αμέριστο ενδιαφέρον και συνέβαλαν με την επιστημοσύνη τους στην αποτελεσματική κατάληξη αυτής της μελέτης. Παράλληλα ευχαριστίες οφείλουμε να απευθύνουμε, μέσα από τη σελίδα αυτή, προς το Τ.Ε.Φ.Α.Α. του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας για τη συναίνεσή του να αναλάβουμε το επίπονο έργο της εκπόνησης αυτής της διατριβής, καθώς και για τις διευκολύνσεις που μας παρείχε, όποτε προέκυπτε ανάγκη προς τούτο, με αποτέλεσμα να φτάσει στην ολοκλήρωσή της η παρούσα εργασία.

Θεσσαλονίκη, Μάρτιος του 2003

Γ. Παπαντωνίου

Π Ε Ρ Ι Λ Η Ψ Η

Οι Ολυμπιακοί Αγώνες της αρχαιότητας διέγραψαν μια πορεία που ήταν ταυτισμένη με το ηθικό υπόβαθρο των κοινωνιών της αρχαίας Ελλάδας. Ξεκίνησαν ως μια θρησκευτική τελετουργία προς τιμή του Ολύμπιου Δία και συνέχισαν να διατηρούν για αιώνες τον θρησκευτικό τους χαρακτήρα. Κάτω από τη διακριτική επίβλεψη του ιερατείου απέκτησαν θεσμική οντότητα και έτσι πρόβαλε και αναπτύχθηκε για πρώτη φορά η έννοια του αθλητισμού.

Το ηθικό περιεχόμενο των Ολυμπιάδων αποτύπωνε κάθε φορά και την ηθική συγκρότηση του κοινωνικού συνόλου, και ήταν ανάλογο με τις επικρατούσες ηθικές αρχές της κάθε εποχής. Έτσι στους αρχαϊκούς χρόνους, όπου ο άνθρωπος ήταν δεμένος με την παράδοση και τη θρησκεία και όπου το θρησκευτικό συναίσθημα διαμόρφωνε την ηθική υπόσταση της κοινωνίας, οι Ολυμπιακοί Αγώνες διεζάγονταν μέσα στα πλαίσια μιας αυστηρής θρησκευτικής ηθικής. Έχοντας οι Αγώνες, από τη γέννησή τους, βαθύτατο θρησκευτικό προσανατολισμό, παρέμειναν στην πορεία τους στενά συνδεδεμένοι με τη θρησκευτικότητα του λαού και στηρίχθηκαν στο ηθικό υπόβαθρο, εκείνο ακριβώς που απέρρευε από τις δοξασίες και τις επιταγές της θρησκείας.

Μπορούμε επομένως να υποστηρίξουμε ότι η διεξαγωγή των Αγώνων εξελίχθηκε για αιώνες μακριά από ενέργειες αντίθετες προς τους κανονισμούς, ιδιαίτερα όταν ήταν φανερό πως κάθε μορφή παράβασης ξεπερνούσε τα στενά πλαίσια της καταπάτησης των θεσμικών κανόνων μιας απλής αθλητικής αναμέτρησης και αποκτούσε την έννοια του θρησκευτικού ανομήματος, προσβάλλοντας τους θεούς, προς τιμή των οποίων διεζάγονταν οι Αγώνες.

Όσο χρόνο λοιπόν υπερίσχυε το θρησκευτικό συναίσθημα στις κοινωνίες των ελληνικών πόλεων, η απορρέουσα θρησκευτική ηθική

αποτελούσε εγγύηση για τους απαραβίαστους όρους και κανόνες των Ολυμπιακών Αγώνων. Με το πέρασμα στην κλασική εποχή και την επικράτηση των φιλοσοφικών θεωριών, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις του λαού κλονίζονται και η ύπαρξη των θεών αρχίζει να αμφισβητείται. Παράλληλα, μέσα σ' αυτό το πρόσφορο έδαφος που δημιουργήσε ο φιλοσοφικός στοχασμός, θα ευδοκιμήσει η διδασκαλία της σοφιστικής αντίληψης του ωφελιμισμού, με συνέπεια ο άνθρωπος να παρεκκλίνει από τη θρησκευτική του πορεία και να στραφεί προς τη διεκδίκηση του ατομικού συμφέροντος και τη χρησιμοθηρία. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες θα αρχίσουν πλέον να αποβάλλουν τον θρησκευτικό τους χαρακτήρα και οι αγωνιζόμενοι, αποκτώντας τη νοοτροπία του επαγγελματία αθλητή, θα συμμετέχουν σ' αυτούς όχι πια ως προσκυνητές του Ολύμπιου Δία, αλλά ως διεκδικητές μιας προσοδοφόρας νίκης.

Μέσα σ' αυτήν τη νέα ηθική πραγματικότητα εκδηλώνονται, από το τέλος του 5^{ου} αι. π. Χ., οι πρώτες παραβατικές ενέργειες, οι οποίες θα κλιμακωθούν κατά τη διάρκεια του 4^{ου} αιώνα. Έτσι θα συναντήσουμε παραβιάσεις του θεσμού της εκχειρίας, «μεταδημοτεύσεις» αθλητών σε πλούσιες πόλεις με οικονομικά ανταλλάγματα, ακόμη και κατάκτηση της νίκης κατόπιν δωροδοκίας των αντιπάλων.

Είναι φανερό ότι οι Ολυμπιακοί Αγώνες της αρχαιότητας εισέρχονται σε μια κρίση, η οποία θα συνεχιστεί σε ολόκληρη την υπόλοιπη πορεία τους έως την οριστική τους κατάργηση.

S U M M A R Y

The ancient Olympic Games traced a course through the ages that reflected the moral background of the contemporary societies of ancient Greece. They began as a religious ritual in honour of Olympian Zeus and maintained their religious character for centuries. Under the discreet supervision of the priesthood they became an institutionalized entity and thereby the concept of athleticism was born and developed.

Society's moral content, as expressed by the moral principles of each period, was infused in the moral framework of the Olympic Games. Consequently, in archaic times, when people were bound up by tradition and religion and the religious feelings formed society's moral core, the Olympic Games took place within the frame of an austere religious morality. The Games having a profound religious orientation from the beginning remained, through their course, closely related to people's religious feelings. They were actually based on the very moral ground emanating from religious rules and beliefs.

Hence we can assert that the conduct of the Games evolved through the centuries without actions violating the regulations. And this when it was obvious that any violation exceeded the narrow limits of transgressing the terms of a simple athletic contest and acquired the meaning of a religious offence insulting the Gods in whose honour the Games were conducted.

Consequently, as long as the religious feeling prevailed within the societies of Greek cities, the emanating religious morality guaranteed reverence towards the terms and regulations of the Olympic Games. With the transition to the classic era and the subsequent prominence of philosophical theories, the religious beliefs of the people waver and the existence of the Gods is questioned. Concurrently, within this

environment created by rich philosophical thought, the teaching of utilitarian sophistry will flourish and cause people in turn to depart from their religious course and swerve to the claim of personal gain and profit. In consequence the Olympic Games lose their religious character and contestants acquire the mentality of professional athletes. From now on they will participate in the Games not as Zeus' devotees but as competitors to a profitable victory.

In this new moral reality, the first transgressions were manifest at the end of the 5th century B. C. and escalated during the 4th century. Thus, we come across violations of the declared truce, change of citizenship of athletes for financial rewards, even the snatch of victory by way of bribing the opponents.

It is obvious that the Olympic Games of antiquity entered a crisis that will continue through all their remaining course until their final abolishment.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στη μακραίωνη πορεία τους οι αρχαίοι Ολυμπιακοί Αγώνες δέχτηκαν ποικίλες επιδράσεις ως αποτέλεσμα της εξέλιξης της ελληνικής κοινωνίας μέσα από τη θρησκευτική, πολιτική, οικονομική και πολιτιστική της διαδρομή. Στόχος της μελέτης αυτής είναι να ερευνήσουμε τα γεγονότα που επηρέασαν ιδιαίτερα τις ηθικές παραμέτρους των Αγώνων και να αποδείξουμε ότι οι αναφερόμενες παραβατικές ενέργειες, ως αποτύπωμα της κοινωνικής ηθικής, είχαν άμεση σύνδεση και σχέση με τη θρησκευτικότητα του κοινωνικού συνόλου, όπως αυτή εκδηλωνόταν κάθε φορά στο πέρασμα των χρόνων.

Οι κοινωνίες των αρχαίων ελληνικών πόλεων, ήδη από τους πρώτους χρόνους της ιστορικής τους διαδρομής, εμφανίζονται σταθερά προσηλωμένες στην παράδοση και στις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Η βαθιά τους θρησκευτικότητα επηρέασε αποφασιστικά την ηθική συγκρότηση των πολιτών και καθιέρωσε παγιωμένους κανόνες θρησκευτικής ηθικής, που ο άνθρωπος ακολούθησε για αιώνες με πίστη και αυθορμητισμό. Σε ένα τέτοιο ηθικό και θρησκευτικό πλαίσιο οι αντιλήψεις που διαμορφώθηκαν ήταν φυσικό να κυριαρχήσουν σε κάθε εκδήλωση της κοινωνικής ζωής και οπωσδήποτε να έχουν ανάλογη επίπτωση και στους Ολυμπιακούς Αγώνες.

Η αλληλεξάρτηση των παραγόντων της θρησκείας και της ηθικής είναι εκείνη που μας οδήγησε στη σκέψη πως θα ήταν απαραίτητο, προκειμένου να διερευνήσουμε τις επιδράσεις της ηθικής σ' αυτούς τους Αγώνες, να εξετάσουμε, παράλληλα με τα ηθικά στοιχεία, και τον θρησκευτικό προσανατολισμό της κοινωνίας. Μπορούμε μάλιστα να ισχυριστούμε ότι κάθε πλευρά της ηθικής θα ήταν δύσκολο να απομονωθεί και να εξεταστεί έξω από τα πλαίσια της θρησκείας. Η σχέση ανάμεσα στη θρησκευτική και την ηθική διάσταση των Αγώνων της Ολυμπίας θα αποτελέσει επομένως

τον κεντρικό κορμό της εργασίας, επάνω στον οποίο θα βασιστεί η ερευνητική μας προσπάθεια.

Η διαίρεση του έργου σε επτά κεφάλαια προέκυψε ως οριστικός σχεδιασμός κατά την πορεία της συγγραφής της εργασίας. Τα βασικά σημεία των κεφαλαίων αυτών παρουσιάζουμε επιγραμματικά στις επόμενες σελίδες αυτής της εισαγωγικής μας αναφοράς, στην προσπάθειά μας να ενημερώσουμε τον αναγνώστη για το περιεχόμενο της παρούσας μελέτης.

Μολονότι η εργασία μας αφορά το συγκεκριμένο χρονικό διάστημα 776 – 336 π. Χ., εντούτοις κρίναμε σκόπιμο, στο πρώτο κεφάλαιο, να αναφερθούμε σε γεγονότα της «προολυμπιακής» περιόδου, που περιγράφουν κινητικές δραστηριότητες των λαών της προϊστορικής εποχής. Εκθέτουμε εδώ περιληπτικά τη διαδρομή των σωματικών δραστηριοτήτων των λαών της ανατολικής Μεσογείου, εκείνων των κοινωνιών δηλαδή που άσκησαν ιδιαίτερη επιρροή στον πολιτισμό και κατά συνέπεια στην αγωνιστική εξέλιξη της αρχαίας Ελλάδας. Στη συνέχεια μεταφερόμαστε στον κρητομηκοναϊκό πολιτισμό, για να καταγράψουμε την ψυχαγωγική έννοια των σωματικών εκδηλώσεων των Μινωιτών και να περάσουμε τελικά στις πρώτες αγωνιστικές αντιπαραθέσεις των Μυκηναίων. Ακολουθεί η αναφορά στα Ομηρικά έπη, που δίνει έμφαση στο αγωνιστικό πνεύμα, στα πλαίσια των σωματικών δραστηριοτήτων της αριστοκρατίας, που οργανώνονταν είτε ως εορταστικές είτε ως επικήδειες εκδηλώσεις.

Το δεύτερο κεφάλαιο, που παρατίθεται εμβόλιμα και μπορεί να χαρακτηριστεί ως «επεξηγηματικό», αναφέρεται στην ερμηνεία των όρων της θρησκείας και της ηθικής, έννοιες με τις οποίες θα ασχοληθούμε σε όλο το υπόλοιπο μέρος της εργασίας. Σ' αυτό το κεφάλαιο διερευνάται το θρησκευτικό και συνεκδοχικά το ηθικό υπόβαθρο των πρώτων χρόνων της αρχαϊκής εποχής, ακριβώς για να διαμορφώσουμε σαφή άποψη της κοινωνικής δομής των ελληνικών πόλεων σε ό,τι αφορά τη θρησκευτικότητα και την ηθική υπόσταση του λαού. Ακολουθούμε αυτήν

την πορεία, για να καταδείξουμε τη θρησκευτική ηθική με την οποία ήταν διαποτισμένες οι κοινωνίες των πόλεων της αρχαϊκής Ελλάδας και να αιτιολογήσουμε το θρησκευτικό υπόβαθρο των Ολυμπιακών Αγώνων, οι οποίοι γεννήθηκαν και καθιερώθηκαν στα πλαίσια αυτής της παραδοσιακής και θρησκώληπτης ελληνικής κοινωνίας. Αυτή ακριβώς η σύνδεση των Αγώνων με το θρησκευτικό και ηθικό αποτύπωμα της εποχής τους, προϋποθέτει και τον θρησκευτικό τους χαρακτήρα και, κατ' ακολουθία, εγγυάται την ηθική τους διάσταση.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναφέρονται οι μυθικές καταβολές των Ολυμπιακών Αγώνων και δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στη θρησκευτική τους προέλευση. Οι αγωνιστικές εκδηλώσεις της Ολυμπίας προβάλλονται ως ιερή τελετουργική εκδήλωση προς τιμή του Ολύμπιου Δία και καταγράφεται με αυτόν τον τρόπο το βάρος της θρησκευτικότητας που, μέσω της θρησκευτικής γιορτής, μεταφερόταν στις αγωνιστικές εκδηλώσεις. Παράλληλα, σ' αυτό το σημείο, γίνεται επιγραμματική ιστορική μνεία και στους άλλους πανελλήνιους ιερούς αγώνες.*

Στα υπόλοιπα τέσσερα κεφάλαια της εργασίας ακολουθείται η χρονική διαδοχή των γεγονότων που αναφέρονται στα Ολύμπια, από την ιστορική τους έναρξη (776 π. Χ.) έως την 111^η Ολυμπιάδα (336 π. Χ.), που συμπίπτει με το τέλος της κλασικής εποχής. Διακρίνουμε εδώ τις μεταβολές της ηθικής εξέλιξης των Αγώνων στα διάφορα στάδια της αρχαϊκής και της κλασικής περιόδου σε συνάρτηση με τη θρησκευτικότητα του κοινωνικού συνόλου.

Πιο αναλυτικά, στο τέταρτο κεφάλαιο, τονίζουμε αρχικά τη μεταβατική εξέλιξη των Ολυμπιακών Αγώνων από μια καθαρά τελετουργική πράξη σε ένα αθλητικό γεγονός με θεσμικό υπόβαθρο. Στη συνέχεια καταγράφουμε

* Τα Ολύμπια, τα Πύθια, τα Ίσθμια και τα Νέμεα ονομάζονταν, ως γνωστόν, *ιεροί αγώνες* και οι νικητές σ' αυτούς *ιερονίκα*.

την προσκόλληση της κοινωνίας, κατά τους πρώτους αιώνες της αρχαϊκής περιόδου, στην παράδοση και τη θρησκεία, και αφήνουμε να φανεί το μέγεθος της θρησκευτικής ηθικής που διακατείχε τις λαϊκές μάζες εκείνη την εποχή και που λειτουργούσε αποτρεπτικά προς κάθε σκέψη για παραβατικές δραστηριότητες κατά τη διενέργεια των Αγώνων.

Στο πέμπτο κεφάλαιο περνάμε στην ύστερη αρχαϊκή εποχή και αναφερόμαστε στην εμφάνιση των ανθρώπων της φιλοσοφικής διανόησης, γιατί, όπως αποδεικνύεται στη συνέχεια, το φιλοσοφικό ρεύμα θα παίξει πρωταρχικό ρόλο στην αλλαγή των θρησκευτικών αντιλήψεων και κατά συνέπεια στη διαφοροποίηση του ηθικού προσανατολισμού της κοινωνίας. Στο κεφάλαιο αυτό εξετάζουμε την πορεία των Ολυμπιακών Αγώνων, σε σχέση με την ηθική τους διάσταση, στις κοινωνίες των ελληνικών πόλεων και συγκεκριμένα σε τρεις χαρακτηριστικές περιοχές: στη Σπάρτη, στην Αθήνα και στις ελληνικές αποικίες της Κ. Ιταλίας και της Σικελίας.

Με το έκτο κεφάλαιο εισερχόμαστε στην κλασική εποχή, όπου, στις πρώτες δεκαετίες, διακρίνουμε έντονα τη βαθιά θρησκευτικότητα της ελληνικής κοινωνίας σε μια κρίσιμη χρονική στιγμή, κατά την οποία οι Έλληνες ενωμένοι θα βιώσουν τη δόξα του θριάμβου τους εναντίον του περσικού επεκτατισμού. Αυτήν ακριβώς την περίοδο οι Ολυμπιακοί Αγώνες θα φτάσουν στο υψηλότερο σημείο της ηθικής τους καταξίωσης, ενώ παράλληλα οι Ηλείοι θα αναδιαρθρώσουν την οργάνωση του θεσμού και θα τον εναρμονίσουν με την ολοένα αυξανόμενη λαϊκή επιρροή του. Η Αθήνα θα αναδειχθεί ηγεμονεύουσα πολιτική δύναμη και θα προβάλει ως σημαντικό πνευματικό κέντρο, στο οποίο θα αρχίσουν να συρρέουν δεκάδες άνδρες της πνευματικής διανόησης του ελληνισμού. Αυτοί με τις νέες ιδέες τους θα επηρεάσουν την έως τότε συντηρητική και θεοσεβούμενη αθηναϊκή κοινωνία.

Στο τελευταίο κεφάλαιο αιτιολογούνται οι ενδείξεις που υποδηλώνουν την ηθική κατάπτωση της κοινωνίας ως απόρροια της διάβρωσης των

θησκευτικών πεποιθήσεων που επικρατούσαν παραδοσιακά για αιώνες, αλλά που τώρα οι θεωρίες των φιλοσόφων και η διδασκαλία των σοφιστών τις αμφισβητούσε και τις οδηγούσε σε βαθιά κρίση. Αποτέλεσμα αυτών των μεταβολών ήταν να καθιερωθούν νέα πρότυπα ωφελιμιστικής αντίληψης που η επίδρασή τους στους Αγώνες της Ολυμπίας θα εμφανιστεί με την αναφορά παραβατικών ενεργειών. Τέτοιες παρεκτροπές θα προκύψουν ιδιαίτερα στον 4^ο αι. και θα συνεχιστούν μέχρι το τέλος της κλασικής εποχής, για να αυξηθούν στο εξής μέσα στις διαμορφούμενες νέες κοινωνίες του ελληνιστικού και του ρωμαϊκού κόσμου. Οι αθλητές, επηρεασμένοι από τις νέες ιδέες, εύκολα θα καταφεύγουν στη χρήση επιλήψιμων μεθοδεύσεων, προκειμένου να φτάσουν στη νίκη που θα τους αποφέρει υλικά οφέλη. Παράλληλα, θα ακολουθούν ειδικά προγράμματα προπόνησης και διατροφής και πολλοί από αυτούς θα λειτουργούν πλέον ως επαγγελματίες. Έτσι φτάνει η ώρα του επαγγελματισμού για τους Ολυμπιακούς Αγώνες και, όπως είναι φυσικό, στον βωμό του κέρδους και της επιτυχίας συχνά παραμερίζονται οι ηθικές αναστολές.

Από την παραπάνω περιληπτική αναφορά στο περιεχόμενο της παρούσας μελέτης, γίνεται κατανοητό ότι το αντικείμενο της έρευνας αυτής επικεντρώνεται στο ερώτημα αν και σε ποιο βαθμό οι Ολυμπιακοί Αγώνες της αρχαιότητας επηρεάζονται άμεσα ή έμμεσα από την επικρατούσα κοινωνική ηθική.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΟΙ ΣΩΜΑΤΙΚΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ ΣΤΑ ΠΡΟΪΣΤΟΡΙΚΑ ΧΡΟΝΙΑ

1:1. Η εμφάνιση των σωματικών δεξιοτήτων

Η ζωή, από την απλούστερη μορφολογική μονάδα του μονοκύτταρου οργανισμού μέχρι την υψηλότερη βαθμίδα της τελειότερης σύνθεσής της, έχει ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό την κίνηση. Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι χωρίς αυτή θα ήταν αδύνατη η υλική ύπαρξη,¹ ενώ ο Αριστοτέλης δίνει στον όρο κίνησις τη φιλοσοφική του διάσταση, τονίζοντας: δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστὶ κίνησις ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν.²

Ο ανθρώπινος οργανισμός, σε όλα τα στάδια της εξέλιξής του, χαρακτηρίζεται από τη λειτουργική ανάγκη της κίνησης.³ Η ανάπτυξή του, αλλά και γενικά η βιολογική του κατάσταση, επηρεάζεται άμεσα από τις ποικίλες μορφές της κινητικής του δραστηριότητας. Αυτή η διαρκής κίνηση καλύπτει όχι μόνο τις αυτόνομες οργανικές λειτουργίες που προκαλούνται στον οργανισμό ανεξάρτητα από τη βούλησή του (π.χ. αναπνοή, πέψη κλπ.), αλλά παρέχει στο άτομο και τη δυνατότητα να ενεργεί κάθε φορά με τον ανάλογο τρόπο, για να εξασφαλίζει την τροφή του, να οργανώνει την άμυνά του και να απολαμβάνει την ψυχαγωγία του.

1. Πλάτων, Θεαίτητος, 152d - e: Ἐκ δὲ τῆς φορᾶς τε καὶ κινήσεως ... γίνεται πάντα ἅδη φαμεν εἶναι.

2. Αριστοτέλης, Φυσικὴ Ἀκρόασις, 200b.

3. Ο Πλάτων (Νόμοι, 789a) παρατηρεί πως τα μωρά πρέπει να γυμνάζονται (δηλ. να κινούνται) πριν γεννηθούν, όταν ακόμη βρίσκονται μέσα στην κοιλιά της μάνας τους (ἄλλ' ἔτι καὶ πρότερον τοῖς ἐντὸς τῶν αὐτῶν μητέρων τρεφομένοις). Ο Ted Shawn, στο βιβλίο του, *Dance We Must*, London 1946, αναφέρει: «Γνωρίζουμε ότι η κίνηση του σώματος είναι η ίδια η ζωή. Η κίνησή μας αρχίζει μέσα στη μήτρα, πριν τη γέννησή μας, και η ανάγκη των νεογέννητων νηπίων για κίνηση είναι επιτακτική και συνεχής. Όταν κοιμόμαστε υπάρχει μια συνεχής κίνηση. Η καρδιά μας κτυπά, το έντερό μας λειτουργεί. Στην πραγματικότητα όσο θα υπάρχει ζωή θα υπάρχει κίνηση και συνεπώς με την κίνηση ικανοποιούμε μια βασική και αιώνια ανάγκη» (R. Kraus, *Ιστορία του Χορού*, σ. 21, Αθήνα 1980, μτφρ. Γ. Σιδηροπούλου – Μ. Κακαβούλια).

Η θρέψη αποτελεί για τον άνθρωπο ύψιστη οργανική λειτουργία, η οποία καλύπτει το βασικότερο ένστικτό του, το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Η εύρεση της τροφής υπήρξε ανέκαθεν αποτέλεσμα μιας επίπονης κινητικής διαδικασίας είτε αφορούσε το κυνήγι της πρωτόγονης εποχής είτε τη γεωργική εργασία των μεταγενέστερων χρόνων. Ο Ησίοδος μάλιστα χαρακτηρίζει την εργασία – δηλ. αυτή τη μορφή κίνησης – ως ένα προτέρημα του ανθρώπου που οι θεοί το τοποθετούν πιο πάνω από όλα τα άλλα.⁴

Παράλληλα ο άνθρωπος ήταν αναγκασμένος, χάρη της άμυνάς του, να βρίσκεται σε μια χρόνια κατάσταση πολεμικής ετοιμότητας, διατηρώντας ακμαία τη σωματική του δύναμη και διαθέτοντας άριστη φυσική κατάσταση.⁵ Πολύ συχνά επίσης έπαιρνε μέρος σε πολεμικές επιχειρήσεις, που είχαν επιθετικό χαρακτήρα, προς εξεύρεση της τροφής του ή προς βελτίωση του βιοτικού του επιπέδου ή, ακόμη, προς ικανοποίηση του ορμέμφυτου ένστικτου της επιβολής. Έτσι η συνεχής και επίπονη σωματική δραστηριότητα ήταν σκόπιμη και σε πολλές κοινωνίες αποτελούσε το κύριο χαρακτηριστικό της.⁶

Αλλά η κίνηση του ανθρώπου δεν απέβλεπε μόνο στην αντιμετώπιση των καθημερινών αναγκών του. Σε περιόδους κατά τις οποίες η αφθονία τροφής εξασφάλιζε την άνετη διαβίωση και η οργάνωση της άμυνας εγγυούταν την κοινωνική ειρήνη, ο άνθρωπος είχε την ευκαιρία να διαθέσει περισσότερο χρόνο, ασχολούμενος με μορφές κίνησης που

4. Ησίοδος, Έργα και Ημέραι, 289-290: Τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάρουθεν ἔθηκαν / ἀθάνατοι.

5. Ο Φιλόστρατος (Γυμναστικός, 43) συνδέει άρρηκτα την τέχνη του πολέμου (πολεμική) με τη γυμναστική, όταν λέει ότι οι παλαιοί αθλητές μελέτην ποιούμενοι πολεμικὰ μὲν γυμναστικῶν, γυμναστικὰ δὲ πολεμικῶν ἔργα. Ο Πλάτων εξάλλου (Νόμοι, 832e) υποστηρίζει: Ἔστι γοῦν πάντων πολεμικώτατον ἢ σώματος ὀξύτης πάντως, ἢ μὲν ἀπὸ τῶν ποδῶν, ἢ δὲ καὶ ἀπὸ τῶν χειρῶν.

6. Είναι γνωστή η σκληρή σωματική άσκηση και η ανατροφή των νέων στην αρχαία Σπάρτη, η οποία απέβλεπε στη διάπλαση καλών πολεμιστών. Ο Πλούταρχος (Λυκούργος, 16) αναφέρει: ἢ δ' ἄλλη πᾶσα παιδεία πρὸς τὸ ἄρχεσθαι καλῶς ἐγίνετο καὶ καρτερεῖν πονοῦντα καὶ νικᾶν μαχόμενον.

φαινομενικά θεωρούνταν άσκοπες, αλλά που απέβλεπαν στην τέρψη και την ψυχαγωγία του. Έτσι αναπτύχθηκε η ὄρχησις, ως ένα σύνολο ρυθμικών κινήσεων και η παιδιά, ως μια ομαδική και συχνά οργανωμένη κοινωνική εκδήλωση.⁷

Σύμφωνα με τον ιστορικό του πολιτισμού Curt Sachs, στη ζωή του πρωτογόνου ανθρώπου και στους αρχαίους πολιτισμούς, λίγες εμπειρίες ή κοινωνικές λειτουργίες είχαν τόση σημασία όση ο χορός.⁸ Στον αιγαιακό χώρο συναντάμε τις παλαιότερες αναφορές για τον χορό μέσα στην ειρηνική κοινωνία της μινωικής Κρήτης. Ο Όμηρος περιγράφει τη σκηνή μιας χορευτικής πανδεσίας στην Κνωσό της Αριάδνης:

*ἔνθα μὲν ἤϊθεοι καὶ παρθένοι ἀλφεισίβοιαι
ὠρχεῦντ', ἀλλήλων ἐπὶ καρπῷ χειρὰς ἔχοντες.⁹*

Η τάση για επίδειξη των σωματικών ικανοτήτων και δεξιοτήτων συνέβαλε, με τον χρόνο, στην ανάπτυξη ενός ευγενούς ανταγωνισμού μεταξύ των συμμετεχόντων, με αποτέλεσμα να επιδιώκεται από αυτούς η καλύτερη απόδοση και η υπερίσχυση έναντι των άλλων. Έτσι η ελεύθερη, προς τέρψη, σωματική δραστηριότητα κατέληξε σε ένα προμελετημένο ανταγωνιστικό γεγονός που εξελίχθηκε σε αγώνα. Ο στόχος της υπεροχής και η επιθυμία της διάκρισης ώθησε τους ανταγωνιζομένους στη βελτίωση των προσπαθειών τους, με αποτέλεσμα να προσφέρουν ένα θέαμα ολοένα πιο ευχάριστο και συναρπαστικό, που προσήλκυε το πλήθος. Ενώπιον αυτού του πλήθους κάθε αγωνιζόμενος επεδίωκε να κατακτήσει τη νίκη,

7. Ο Ε. Παυλίνης στο βιβλίο του, *Ιστορία της Γυμναστικής*, σ. 6, Θεσ/νίκη 1977, γράφει: «Η ὄρχησις και η παιδιά ἔλκουν την καταγωγήν των από την κίνησην εκείνην, της οποίας το αποτέλεσμα είναι ασυνείδητον και αναφέρεται εις τον οργανισμόν». Και συνεχίζει παρακάτω: «Η ὄρχησις και η παιδιά, ως αποβλέπουσαι εις αποτέλεσμα βαθύ, είναι κινήσεις ευγενείς, είναι ασχολία υψηλότεραι του ελευθέρου ανθρώπου, του ανθρώπου ο οποίος είναι απηλλαγμένος της πίεσεως άλλων επιπολαιότερων και επομένως ταπεινοτέρων αναγκών».

8. R. Kraus, στο ίδιο μέρος, σ. 19.

9. *Ίλιάς*, Σ 593-594: Για περισσότερες χορευτικές σκηνές βλ. και: Γ 394, Ο 508, Π 183, καθώς και στην *Όδυσσεια*: ζ 64-65, θ 262-265 και 377-380 (Προς αποφυγή σύγχυσης, οι ραψωδίες της *Ίλιάδας* καταγράφονται με κεφαλαία γράμματα, ενώ της *Όδυσσειας* με μικρά).

καταβάλλοντας γι' αυτό φιλότιμες προσπάθειες.¹⁰ Φτάνουμε έτσι σε δραστηριότητες στις οποίες η αναμέτρηση, ο ανταγωνισμός, ο αγών¹¹ για την επικράτηση του ενός επί του άλλου προβάλλουν ως κύριοι στόχοι.

Συμπερασματικά καταλήγουμε ότι η κίνηση, ο χορός, το παιχνίδι, ο αγώνας είναι εκδηλώσεις που υπαγορεύονται στον άνθρωπο από την ίδια του τη φύση. Επηρεάζουν τη σωματική του εξέλιξη, προάγουν τη βιολογική του κατάσταση, διαπλάθουν τον χαρακτήρα του, διατηρούν την ψυχική του ισορροπία και παρέχουν στην ψυχή και στο σώμα την απαραίτητη αγωγή. Γι' αυτό οι ρίζες της σωματικής δραστηριότητας χάνονται στο βάθος του χρόνου, καθώς εμφανίζονται μαζί με τον άνθρωπο, από την εποχή της πρωτόγονης ύπαρξής του, και εξελίσσονται παράλληλα με αυτόν.¹²

1:2. Οι σωματικές δραστηριότητες στους πολιτισμούς της Ανατολής¹³

Οι πρώτοι πολιτισμοί υψηλού επιπέδου, οι λεγόμενοι «Πολιτισμοί με Γραφή», κάνουν την εμφάνισή τους στο τέλος της νεολιθικής εποχής και στην αρχή της εποχής του χαλκού, γύρω στο 3000 π. Χ. περίπου, και

10. Ανώνυμος, Λογγύνου Διονυσίου, *Περί ὕψους*, 44, 2: ἀλλήλους ἔριδος καὶ τῆς περὶ τὰ πρωτεῖα φιλοτιμίας.

11. Η λέξη *ἀγών* σημαίνει, κατά μία έννοια, φιλονικία, ἀμίλλα, με βασική όμως σημασία την ειρηνική φιλονικία, τον τίμιο και φιλικό ανταγωνισμό. Είναι αυτό που ο Ησίοδος αναφέρει ως ἀγαθὴ Ἔρις (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 24). Βλ. λήμμα «αγών», Εγκυκλ. *Πάπυρος, Λαρούς, Μπριτάννικα*.

12. Φιλόστρατος (*Γυμναστικός*, 16) τονίζει: οὕτως ἠγώμεθα καὶ τὴν γυμναστικὴν ξυγγενεστάτην τε εἶναι καὶ συμφυᾶ τῷ ἀνθρώπῳ.

13. Σχετικά με τις σωματικές δραστηριότητες στους λαούς της Ανατολής, βλ.: E. Strommenger, *Mesopotamien*, München 1962. K. Sälzle, *Tier und Mensch*, München 1965. B. Meißner, *Babylon und Assyrien*, τόμ. 2, Heidelberg 1925. W.v. Soden, *Herrscher im alten Orient*, Berlin – Göttingen 1963. C. Diem, *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*, Stuttgart 1960. H. Schmökel, *Ur, Assur und Babylon*, Stuttgart 1955. C. Aldred, *The Egyptians*, New York 1961. C. Diem, *Körperkultur im alten Ägypten* (Olympische Rundschau, Heft 1, 1938). E. Norman Gardiner, *Athletics of the Ancient World*, Oxford 1930. E. Nack, *Ägypten und der vordere Orient im Altertum*, Wien – Heidelberg 1962. G. Contenau, *Every-day Life in Babylon and Assyria*, London 1954. M. Poliakoff, *Sport in the Ancient World*, Yale University Press 1987. W. Decker, *Sport und Spiel im alten Ägypten*, München 1987. I. Weiler, *Der Sport bei den Völkern der alten Welt*, Darmstadt 1981. H. Ueberhorst, *Geschichte der Leibesübungen*, τόμ. 1, Berlin – München – Frankfurt a. M. 1972.

αναπτύσσονται πρώτα στη Μεσοποταμία¹⁴ και έπειτα στην κοιλάδα του Νείλου. Ήδη από την 4^η χιλιετία πρώτοι οι Σουμέριοι παρουσιάζουν έναν αξιόλογο πολιτισμό που συνδέεται με τη γένεση της πόλης και την ανακάλυψη της γραφής (3100 π. Χ.). Οι αρχαιολογικές έρευνες έφεραν στο φως, ανάμεσα σε άλλα ευρήματα, λίθους και σφραγίδες με ανάγλυφες παραστάσεις, μια επινόηση χάρη στην οποία διασώθηκαν αρκετά μοτίβα από τον χώρο των σωματικών δραστηριοτήτων. Σκηνές κυνηγιού που βρέθηκαν χαραγμένες σε σφραγίδες αποτελούν την αρχαιότερη μαρτυρία της πρώιμης ασιατικής τέχνης σχετικά με τη σωματική άσκηση.¹⁵ Σε άλλα έργα συναντάμε σκηνές πυγμαχίας, πάλης, καθώς και αρματοδρομίες, πράγμα που υποδηλώνει την αγάπη των Σουμερίων σ' αυτές τις σωματικές αντιπαραθέσεις.

Μαζί με τους Σουμερίους, στη νότια Μεσοποταμία, έδρασαν και οι Βαβυλώνιοι, λαός όχι τόσο πολεμικός όσο οι γείτονές τους. Προτιμούσαν να ασχολούνται με τη γραφή και τις επιστήμες (αστρονομία, μαθηματικά), αναπτύσσοντας έναν αξιόλογο πολιτισμό, ο οποίος ακμάζει από την εποχή της βασιλείας του Χαμουραμπί (1792 – 1750 π.Χ.) και τελειώνει με την περσική κατάκτηση (540 π.Χ.). Οι σωματικές τους δραστηριότητες περιορίζονταν κυρίως στη χρήση του τόξου και του αλόγου και στόχευαν στην απόκτηση κατάλληλης δεξιότητας στο κυνήγι των αγρίων θηρίων, συνήθεια στην οποία επιδίδονταν οι αριστοκρατικές οικογένειες.

Οι Ασσύριοι, στο βόρειο τμήμα της Μεσοποταμίας, ήταν λαός φιλοπόλεμος και περνούσαν τη ζωή τους σε κατάσταση διαρκούς

14. Μεσοποταμία ονομάζεται ο γεωγραφικός χώρος ανάμεσα στους ποταμούς Τίγηρ και Ευφράτη στη δυτική Ασία, όπου επικράτησαν και εξελίχθηκαν ιδιαίτερα οι λαοί των Σουμερίων, των Βαβυλωνίων και των Ασσυρίων.

15. Στο βιβλίο του Η. Schmökel, *Ur, Assur, Babylon*, βλέπουμε δύο παραστάσεις (Πιν. 6 και 7), όπου στην πρώτη έχουμε μια σκηνή κυνηγιού της πόλης Ουρούκ και στη δεύτερη μια εικόνα των βουνών της περιοχής της πόλης, χαραγμένη πάνω σε σφραγιδοκίλινδρο. Είναι ευρήματα που φυλάσσονται στο αρχαιολογικό μουσείο της Βαγδάτης.

πολέμου.¹⁶ Οι επιτυχίες τους οφείλονταν στον ανώτερο εξοπλισμό τους, αλλά και στην εντατική σωματική τους εξάσκηση. Σκληροί, ανθεκτικοί και ταχείς μαχητές, έριχναν τα βέλη τρέχοντας πάνω στο άλογο – το τόξο ήταν το εθνικό όπλο τους – και χρησιμοποιούσαν με μεγάλη επιτυχία το ξίφος και το ακόντιο.

Το κυνήγι υπήρξε η κατ' εξοχήν απασχόληση των βασιλέων και των ευγενών, καθόσον αυτοί μόνο διέθεταν τα αναγκαία άρματα, άλογα και όπλα. Στο βρετανικό μουσείο του Λονδίνου, καθώς και στο μουσείο του Λούβρου, φυλάσσονται ευρήματα με ανάγλυφες παραστάσεις, που περιγράφουν σκηνές κυνηγιού, στις οποίες πρωταγωνιστούν πρόσωπα της υψηλής κοινωνίας.¹⁷

Γενικά οι εικαστικές τέχνες στους λαούς της Μεσοποταμίας έχουν ως βασικό θέμα παραστάσεις από κυνηγετικές δραστηριότητες ή από πολεμικές επιχειρήσεις. Οι μαρτυρίες αυτές μας οδηγούν αβίαστα στο συμπέρασμα ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα που συναντάμε συστηματικά στους λαούς αυτούς είναι πως οι σωματικές τους δραστηριότητες απέβλεπαν στην ενίσχυση της μαχητικής ικανότητας των πολεμιστών.¹⁸

Η Αίγυπτος, απλωμένη στην κοιλάδα του Νείλου,¹⁹ είναι η χώρα όπου αναπτύχθηκε ένας από τους μεγαλύτερους προϊστορικούς πολιτισμούς. Η γραφή,²⁰ η θρησκεία,²¹ οι επιστήμες,²² η μουσική, ο

16. Οι Ασσύριοι ασκώντας, με απάνθρωπη σκληρότητα μια επιθετική πολιτική, έγιναν η μεγάλη δύναμη στον χώρο της Μεσοποταμίας, ιδιαίτερα από τον 10^ο μέχρι τον 6^ο αι. π.Χ., οπότε το κράτος τους καταλύεται οριστικά από τους Μήδους και τους Βαβυλωνίους. Ο Ηρόδοτος, θέλοντας να εντάξει γεωγραφικά και εθνολογικά τη χώρα των Βαβυλωνίων στην Ασσυρία, συχνά ονομάζει τους Βαβυλωνίους Ασσυρίους. Συγκεκριμένα ξεχωρίζει ένα αρχαιότερο ασσυριακό κράτος, με πρωτεύουσα τη Νινευί, και ένα νεώτερο, που αναπτύχθηκε μετά την πτώση της Νινευί (612 π.Χ.), με πρωτεύουσα τη Βαβυλώνα (Ηρόδοτος, 1, 178 κ.ε.).

17. Σχετικά με το κυνήγι των Ασσυρίων βλέπε τη δημοσίευση του B. Meißner, *Assyrische Jagden*, στο περιοδικό: *Der alte Orient*, Jahr 13, Heft 2, σ. 25 κ.ε., Leipzig 1911/1912.

18. H. Ueberhorst, *Geschichte der Leibesübungen*, σ. 162, Berlin – München – Frankfurt a. M. 1972.

19. Ο Ηρόδοτος ονομάζει την Αίγυπτο *δῶρον τοῦ ποταμοῦ* (2, 5)

20. Πρόκειται για την ιερογλυφική γραφή, η αποκρυπτογράφηση της οποίας είναι έργο του Γάλλου γλωσσολόγου – αιγυπτιολόγου Jean-François Champollion.

χορός, η σωματική δραστηριότητα²³ και οι τέχνες,²⁴ γνώρισαν μεγάλη άνθιση και επηρέασαν τους άλλους λαούς της Ανατολής και του Αιγαίου.

Οι Αιγύπτιοι αγαπούσαν την αγωνιστική δράση, όπως μας φανερώνουν διάφορες παραστάσεις που υπάρχουν, λαξευμένες σε γρανίτες, στους τάφους των Φαραώ και άλλων μεγιστάνων, που έζησαν πριν από το 2000 π.Χ. Τα παιχνίδια με την μπάλα ήταν πολύ αγαπητά στα παιδιά και στις γυναίκες, ενώ οι βασιλείς και οι ευγενείς προτιμούσαν τις αρματοδρομίες, το κνήγι και την τοξοβολία²⁵ για να ψυχαγωγηθούν. Η πάλη²⁶ υπήρξε για χιλιάδες χρόνια ένα από τα πιο δημοφιλή τους αγωνίσματα, όχι μόνο γιατί ψυχαγωγούσε τους νέους, αλλά επειδή τους προετοίμαζε συγχρόνως και για πολεμικές δραστηριότητες.²⁷ Στους τάφους

-
21. Ο βασιλιάς (Φαραώ) είχε διπλή φύση, θεϊκή και ανθρώπινη, και ήταν ο μεγάλος ιερέας του θεού και ο αντιπρόσωπός του επί της γης. Το αιγυπτιακό πάνθεο αποτελούνταν από πολλές θεότητες, ανάμεσα στις οποίες προεξάρχοντα ρόλο είχαν ο Όσιρις, θεός της γονιμότητας, αλλά και προσωποποίηση του νεκρού βασιλιά, και η σύζυγός του Ίσις, καθώς και ο Ρα, θεός του ήλιου και της κοσμογονίας. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (2, 4): *δωδέκα τε θεῶν ἑπωνυμίας ἔλεγον πρώτους Αἰγυπτίους νομίσαι καὶ Ἑλληνας παρὰ σφέων ἀναλαβεῖν.*
 22. Οι Αιγύπτιοι απέκτησαν μεγάλη πείρα στην ιατρική και ιδιαίτερα στη χειρουργική λόγω των γνώσεων ανατομίας που απεκόμιζαν από τη μουμιοποίηση των νεκρών. Επίσης είχαν πολύ καλές γνώσεις στην αστρονομία. Ο Ηρόδοτος ιστορώντας την Αίγυπτο αναφέρει(2,4): *ὄδε ἔλεγον ὁμολογέοντες σφίσι, πρώτους Αἰγυπτίους ἀνθρώπων ἀπάντων ἐξευρεῖν τὸν ἐνιαυτὸν, δωδέκα μέρη δασαμένους τῶν ὡρέων ἐς αὐτόν. ταῦτα δὲ ἐξευρεῖν ἐκ τῶν ἄστρον ἔλεγον.*
 23. Η κίνηση, ο χορός, η παράσταση, το θέαμα ήταν γενικά αποδεκτά στον ειρηνόφιλο χαρακτήρα των Αιγυπτίων, αλλά και πολλών άλλων λαών της Ανατολής, όπως εύστοχα παρατηρεί ο E. Gardiner στο βιβλίο του *Athletics of the Ancient World*, σ. 4. Oxford 1930. Αξιόλογη είναι επίσης η πληροφορία του Ηροδότου (2, 58): *Πανηγύριος δὲ ἄρα καὶ πομπὰς καὶ προσαγωγὰς πρώτοι ἀνθρώπων Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ ποιησάμενοι, καὶ παρὰ τούτων Ἑλληνας μεμαθήκασι.* Και παρακάτω (59), σχετικά με τη συχνότητα τέτοιων εκδηλώσεων: *Πανηγυρίζουσι δὲ Αἰγύπτιοι οὐκ ἄπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, πανηγύριος δὲ συχνὰς, ...*
 24. Οι Αιγύπτιοι ήταν πρακτικός λαός με ιδιαίτερη κλίση και επιδεξιότητα σε τεχνικά έργα και καλλιτεχνικές δημιουργίες. Απέκτησαν μεγάλη φήμη για τις αρχιτεκτονικές τους εργασίες, τις ανάγλυφες συνθέσεις και τα γλυπτά έργα τους, τις απaráμιλλες τοιχογραφίες και, φυσικά, την κατασκευή των πυραμίδων στις νεκροπόλεις των Φαραώ, αυτών των μνημειακών άθλων που οδήγησαν την αιγυπτιακή τέχνη στην κορύφωσή της. Οι τεχνίτες δέχονταν ιδιαίτερες τιμές και σεβασμό από τον λαό και επεδίωκαν ζηλότυπα να αποκρύψουν τα μυστικά της τέχνης τους, τα οποία μεταβιβάζονταν συχνά από τον πατέρα στα παιδιά (*ἐκδέκονται τὰς πατριώϊας τέχνας*, Ηρόδοτος, 6, 60).
 25. Σημαντικές πληροφορίες για το άθλημα της τοξοβολίας στην Αίγυπτο μας δίνει ο W. Burkert στο Grazer Beiträge (*Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft*, Graz), 1(1973), σσ. 69-78.
 26. W. Decker, *Sport und Spiel im alten Ägypten*, σσ. 71-82, München 1987(σχετικά με την πάλη στην αρχαία Αίγυπτο).
 27. Στις περιοχές της Αίγυπτου, όπου κατοικούσαν οι Ερμωτίβιες και οι Καλασίριες, η αποκλειστική τους απασχόληση ήταν η πολεμική τέχνη. Είναι σαφής η αναφορά του Ηροδότου: *καὶ τούτων βαναυσίης οὐδείς δεδάηκε οὐδέν, ἀλλ' ἀνέωνται ἐς τὸ μάχιμον.* (2, 165). Και

του *Beni Hasan* (1900 π.Χ.) βρίσκουμε πάνω από 400 σκηνές πάλης, οι οποίες θα μπορούσαν να αποτελέσουν το υλικό ενός διδακτικού εγχειριδίου, που θα συμπεριλάμβανε διάφορες λαβές και περιπτώξεις, καθώς και τεχνικές άρσης και κατάρριψης του αντιπάλου. Όπως και στην Ελλάδα, οι παλαιστές αγωνίζονται γυμνοί φορώντας μόνο μια ζώνη για να καλύπτουν τα απόκρυφα σημεία τους.²⁸

Άλλες σωματικές δραστηριότητες, αγαπητές στον λαό, ήταν εκείνες που ασκούσαν οι κάτοικοι των περιοχών του Νείλου, ως συνέπεια των καθημερινών τους ασχολιών με το υγρό στοιχείο του ποταμού. Έτσι μάθαιναν, άνδρες και γυναίκες, να κολυμπούν και επιδίδονταν στο ψάρεμα και στην κωπηλασία.

Οι Φοίνικες,²⁹ λαός ναυτικός,³⁰ έμποροι στο επάγγελμα,³¹ ωστόσο εθισμένοι στην πειρατεία και στις ληστείες,³² είχαν ιδιαίτερη επίδοση στην ιππασία, την αρματοδρομία και το κνήγι.³³ Στο μουσείο του Λούβρου

παρακάτω(166): οὐδὲ τούτοισι ἔξεστι τέχνην ἐπασκῆσαι οὐδεμίαν, ἀλλὰ τὰ ἐς πόλεμον ἐπασκέουσι μούνα, παῖς παρὰ πατρός ἐκδεκόμενος.

28. Ο Θουκυδίδης (Α', 6) σχετικά με αυτήν τη συνήθεια αναφέρει: ἔτι δὲ καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις ἔστιν οἷς νῦν, καὶ μάλιστα τοῖς Ἀσιανοῖς, πυγμῆς καὶ πάλης ἄθλα τίθεται, καὶ διεζωμένοι τοῦτο δρώσιν.
29. Κατά τη μαρτυρία του Ηροδότου (7, 89), οι Φοίνικες έρχονται από τις ακτές της Ερυθράς θάλασσας και τῆς Συρίας οἰκέουσι τὰ παρὰ θάλασσαν. Ο ίδιος μας πληροφορεί (2, 44), για την Τύρο, μια από τις σπουδαιότερες πόλεις της Φοινίκης: ἔφασαν ... εἶναι δὲ ἔτεα ἀπ' οὗ Τύρον οἰκέουσι τριηκόσια καὶ δισχίλια. Οι Έλληνες υιοθέτησαν το φοινικικό αλφάβητο και αφού επέφεραν ορισμένες τροποποιήσεις δημιούργησαν το ελληνικό, στις αρχές της πρώτης χιλιετίας π.Χ. Δέχτηκαν ακόμη και άλλες επιδράσεις σε επιστήμες, όπως η αστρονομία και τα μαθηματικά, και ανέπτυξαν εμπορικές σχέσεις μαζί τους.
30. Στο ίδιο μέρος (1, 1): τούτους (τους Φοίνικες) ... οἰκοῖσαντας τούτον τὸν χώρον τὸν καὶ νῦν οἰκέουσι, αὐτίκα ναυτιλίῃσι μακροῖσι ἐπιθέσθαι. Βλ. επίσης και Στράβων, Γεωγραφικά, I, C 48 (ἢ τε Μίνω θαλαττοκρατία θρυλεῖται καὶ ἡ Φοινίκων ναυτιλία).
31. Ο Ηρόδοτος (στο ίδιο μέρος) αναφέρει για τους Φοίνικες: ἀπαγινέοντας δὲ φορτία Αἰγυπτία τε καὶ Ἀσσύρια τῇ τε ἄλλῃ χώρῃ ἔσαπικνέεσθαι. Στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* (τομ. Β', σ. 41) ο ακαδημαϊκός Μ. Σακελλαρίου γράφει: «Οἱ Φοίνικες δραστηριοποιήθηκαν ως έμποροι γύρω στο 1000 π.Χ. Στις ελληνικές θάλασσες άρχισαν να συχνάζουν κατά το 900 π.Χ.»
32. Θουκυδίδης, Α, 8: καὶ οὐχ ἦσσαν λησταὶ ἦσαν οἱ νησιῶται, Κάρές τε ὄντες καὶ Φοίνικες Στην *Ὀδύσεια* (ο 415-416 και ξ 288-297) γίνονται επίσης αναφορές στη συνήθεια των Φοινίκων να επιδίδονται σε παρόμοιες πράξεις.
33. Εκτός από αυτές τις σωματικές δραστηριότητες ο W. Decker, σε αναφορά που κάνει στο περιοδικό *Stadion*, 2 (1976), και στην εργασία του *Zum Ursprung des Diskuswerfens*, σσ. 203 και 212, θεωρεί πολύ πιθανόν, ότι ο δίσκος και το αγώνισμα της δισκοβολίας, παρόλο την επικρατούσα άποψη περί της ελληνικής του προέλευσης (βλ. Πaus. III, 19, 4 -5), έχει τις ρίζες του στους λαούς του πρώιμου ασιατικού χώρου (Φοίνικες, Κιλικίους), καθώς και στην Κύπρο.

βρίσκεται σήμερα χρυσός δίσκος του 15^{ου} αι. π. Χ. από το Ρας-Σάμρα, που παριστάνει άρμα να σύρεται από δύο άλογα. Ο ηνίοχος, φέροντας φαρέτρα και βέλη, τοξεύει αίγαγρο και ταύρο, και πίσω του ακολουθούν τρέχοντας κυνηγετικά σκυλιά.³⁴

Οι Λυδοί³⁵ χαρακτηρίζονται από τον Ηρόδοτο ως το ανδρειότερο έθνος της Ασίας.³⁶ Πολεμούσαν έφιπποι κρατώντας μεγάλα δόρατα και ήταν οι ίδιοι λαμπροί καβαλάρηδες,³⁷ γεγονός που μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι χρησιμοποιούσαν τη σωματική τους αγωγή στην πολεμική τέχνη. Σύμφωνα με την ηροδότεια παράδοση οι Λυδοί πρώτοι εφεύραν τα παιχνίδια που αργότερα παίζονταν και στην Ελλάδα, όπως τα ζάρια, τα κότσια και την μπάλα και όλα τα άλλα είδη παιχνιδιών, εκτός από τους πεσσούς.³⁸ Αυτή η μαρτυρία μας δίνει τη δυνατότητα να συσχετίσουμε αιτιολογικά την παράδοση με την ιστορία της άθλησης.³⁹

Στους Πέρσες⁴⁰ της μεγάλης περσικής αυτοκρατορίας (6^{ος} και 5^{ος} αι. π. Χ.) η σωματική αγωγή ξεκινούσε από την παιδική ηλικία και επικεντρωνόταν κυρίως στην ιππασία και την τοξοβολία.⁴¹ Ο Ξενοφών αναφέρει ότι η διοργάνωση αγώνων σ' αυτά τα αγωνίσματα αποτελούσε

34. *Ιστορία της Ανθρωπότητας*, Ουνέσκο, τόμ. ΙΙ, σ. 544, Αθήνα 1966.

35. Λαός που η παράδοση τον συνδέει με τον αμύθητο πλούτο των ηγεμόνων του. Γίνεται λόγος για τον χρυσό του Πακτωλού ποταμού και για τα πολύτιμα μέταλλα του όρους Τμώλου (Ηρόδοτος, 1, 93: *τοῦ ἐκ τοῦ Τμώλου καταφερομένου ψήγματος*). Πρώτοι οι Λυδοί νόμισμα χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κοψάμενοι ἐχρήσαντο (στο ίδιο μέρος, 1, 94).

36. Ηρόδοτος, 1, 79: Ἦν δὲ τοῦτον τὸν χρόνον ἔθνος οὐδέν ἐν τῇ Ἀσίῃ οὔτε ἀνδρσιότερον οὔτε ἀλκιμώτερον τοῦ Λυδίου.

37. Στο ίδιο μέρος: ἡ δὲ μάχη σφέων ἦν ἀπ' ἵππων, δόρατά τε ἐφόρεον μεγάλα καὶ αὐτοὶ ἦσαν ἱππεύεσθαι ἀγαθοί.

38. Στο ίδιο μέρος, 1, 94.

39. I. Weiler, *Der Sport bei den Völkern der alten Welt*, σ. 220, Darmstadt 1981.

40. Ο περσικός λαός έξησε επί χιλιετίες σχεδόν απομονωμένος στο οροπέδιο του Ιράν και ο πολιτισμός του άργησε να «ωριμάσει». Οι επαφές του με τα μεγάλα κέντρα του υψηλού πολιτισμού της Μεσοποταμίας ήταν δειλές και χρονικά καθυστερημένες. Η μεγάλη ακμή των Περσών αρχίζει τον 6^ο αι. π.Χ. κάτω από την ηγεμονία του Κύρου Β' (590 – 529 π.Χ.), ο οποίος επέβαλε την εξουσία του στους Μήδους (συγγενής ινδοευρωπαϊκή ομάδα) και επικράτησε στις διάφορες περσικές και ιρανικές ομάδες, δημιουργώντας την πρώτη περσική αυτοκρατορία (Για την ιστορία του Κύρου Β' βλ. στον Ηρόδοτο, 1, 95-216, καθώς επίσης και στο έργο του Ξενοφώντα *Κύρου Παιδεία*). Σε άλλα μέρη του έργου του ο Ηρόδοτος μας καταθέτει σημαντικές μαρτυρίες και για τους επόμενους ηγεμόνες-βασιλείς των Περσών, τους Καμβύση, Δαρείο και Ξέρξη.

41. Ηρόδοτος, 1, 136: *Παιδεύουσι δὲ τοὺς παῖδας ἀπὸ πενταέτεος ἀρξάμενοι μέχρι εἰκοσαέτεος τρία μῦνα, ἱππεύειν καὶ τοξεύειν καὶ ἀληθίζεσθαι.*

βασική εκδήλωση της αγωγής των παιδιών.⁴² Μεγαλώνοντας συμπλήρωναν τις γνώσεις τους στις πολεμικές τέχνες και σε περίπτωση εκστρατείας έφεραν θώρακα στο στήθος και ασπίδα στο αριστερό χέρι, ενώ στο δεξί κρατούσαν μαχαίρι ή κοπίδι.⁴³ Υποβάλλονταν σε ποικίλες δοκιμασίες, ώστε να αντέχουν στις κακουχίες (στο κρύο, στη ζέστη, στην πεζοπορία, στο τρέξιμο)⁴⁴ και να προσαρμόζονται στις απαιτήσεις του πολέμου.

Καταλήγοντας, διαπιστώνουμε ότι η κυριαρχία της Ανατολής και το προβάδισμά της στην εξέλιξη είναι ολοφάνερα από τα πρώτα χρόνια της πρώιμης χαλκοκρατίας (2800 π.Χ.). Οι σωματικές δραστηριότητες που συνδέονται με την εξέλιξη αυτή στοχεύουν κυρίως στην ενίσχυση της μαχητικής ικανότητας των λαών, στοιχείο που αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα μέσα σε κοινωνίες οι οποίες επιδιώκουν να επιβληθούν και να κυριαρχήσουν, στηριζόμενες στην πολεμική τους υπεροχή. Στην άρχουσα τάξη των ευγενών η σωματική δράση αποκτά, πολλές φορές, χαρακτήρα ψυχαγωγικό, αλλά ο λαός ζει και κινείται προσπαθώντας να εξασφαλίσει, μέσω της άσκησης, βιοποριστικά οφέλη και να επιβληθεί του αντιπάλου στα πεδία των μαχών.

1:3. Οι σωματικές δραστηριότητες στον κρητομυκηναϊκό πολιτισμό

1:3:1. Η σωματική δράση ως στοιχείο λατρείας και ψυχαγωγίας στη μινωική Κρήτη

Ο χώρος που εκτείνεται από τη Μ. Ασία ως τη Μεσοποταμία και την Αίγυπτο, θα αποτελέσει το λίκνο του «νέου πολιτισμού», ο οποίος θα κινηθεί προς τη Δύση και, μέσω των παραλίων της Μ. Ασίας, θα

42. Ξενοφών, Κύρου Παιδεία, Α', 2, 12: εἰσὶ δὲ καὶ δημόσιοι τούτων ἀγῶνες καὶ ἄθλα προτίθεται.

43. Στο ίδιο μέρος, Α', 2, 13: ἦν δὲ ποι δέη στρατεῦσθαι ... θώρακά τε περὶ τοῖς στέρνοις καὶ γέρον ἐν τῇ ἀριστερᾷ, ... ἐν δὲ τῇ δεξιᾷ μάχαιραν ἢ κοπίδα.

44. Στο ίδιο μέρος, Α', 2, 10: καὶ ψύχη καὶ θάλπη ἀνέχεσθαι, γυμνάζει δὲ καὶ ὁδοιπορίας καὶ δρόμους.

ακολουθήσει μια θαλάσσια διαδρομή, για να επηρεάσει, κατ' ανάγκη, πρώτα τα νησιά του Αιγαίου και στη συνέχεια την ηπειρωτική Ελλάδα.

Στην ανατολική Μεσόγειο, η Κρήτη δημιουργεί και αναπτύσσει, κατά τη 2^η χιλιετία π. Χ., τον πιο αξιόλογο πολιτισμό. Σ' αυτό συνέβαλε η γεωγραφική της θέση,⁴⁵ που την έφερε από νωρίς σε επαφή με τους ανατολικούς λαούς και ιδιαίτερα με την Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία.

Ήδη γύρω στο 2600 π. Χ. οι Κρήτες θα μας δώσουν το στίγμα ενός πολιτισμού που η πορεία του θα συνεχιστεί για τα επόμενα χίλια πεντακόσια χρόνια και που θα γνωρίσει τη μεγαλύτερη ακμή του τον 16^ο αι. π. Χ., για να αρχίσει στη συνέχεια να υποχωρεί κάτω από την πίεση των Αχαιών. Βασικό χαρακτηριστικό αυτού του πολιτισμού είναι η κατασκευή ανακτόρων στις μεγαλύτερες πόλεις του νησιού, τα οποία θα θεωρηθούν πόλοι της πολιτικής και θρησκευτικής εξουσίας, αλλά και κέντρα της οικονομικής και πολιτισμικής ζωής των κατοίκων. Οι αρχαιολόγοι κάνουν λόγο για τον «πολιτισμό των ανακτόρων»⁴⁶ και καταγράφουν την εξέλιξη του μέσα σε μια αυλική ατμόσφαιρα, όπου ο αστικός πληθυσμός ζει προσαρμοσμένος σε έναν ιδιαίτερο ρυθμό ζωής και με έναν ιδιαίτερο τρόπο επαφής και συνύπαρξης. Είναι κάτι που προοιωνίζει την ευρωπαϊκή κουλτούρα.⁴⁷

Ο μινωικός λαός έζησε μέσα σε περίοδο ειρήνης, ασφάλειας και ευημερίας που διήρκεσε αιώνες. Η ναυτική υπεροχή του απομάκρυνε τον κίνδυνο του πολέμου και αποθάρρυνε κάθε επίδοξο εισβολέα. Οι πόλεις και τα ανάκτορα παρέμειναν για πάντα ανοχύρωτα. Μέσα σε μια τέτοια

45. Ο Αριστοτέλης (Πολιτικά, 1271b) επισημαίνει ότι η κυριαρχία της Κρήτης οφείλεται στην ευνοϊκή της θέση. Η απόστασή της τόσο από την Πελοπόννησο όσο και από την ασιατική παραλία είναι μικρή, πράγμα που τη βοήθησε να επικρατήσει σε πολλά νησιά του χώρου.

46. Η μινωική εποχή, με βάση την ανοικοδόμηση και την καταστροφή των ανακτόρων, διαιρείται σε πολιτιστικές περιόδους, όπως: α) προανακτορική (2600 – 2000 π.Χ.), β) παλαιοανακτορική (2000 – 1700 π.Χ.), γ) νεοανακτορική (1700 – 1400 π.Χ.) και δ) μετανακτορική (1400 – 1100 π.Χ.). Η νεοανακτορική εποχή σηματοδοτεί το απόγειο της μινωικής δύναμης και ιδιαίτερα της Κνωσού (Βλ. Ν. Πλάτων, *Η ακμή του μινωικού πολιτισμού – Η νεοανακτορική Κρήτη*, στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Α', σ. 166 κ.ε.).

47. F. Schachermeyr, *Kreta und Mykene* (Historia Mundi, τόμ. III, σ. 43).



ατμόσφαιρα ειρηνικής διαβίωσης είναι φυσικό οι σωματικές δραστηριότητες να μην έχουν ως στόχο την ανάδειξη σκληρών και γενναίων πολεμιστών. Ο ιδανικός μαχητής, όπως αυτός διαμορφώνεται και αναδεικνύεται στους λαούς της Ανατολής μετά από επίμονη σωματική άσκηση, δεν έχει θέση στη μινωική κοινωνία, όπου τα πάντα λειτουργούν με ευρυθμία, νομιμότητα και δικαιοσύνη και όπου υπάρχει διάχυτος ένας πολιτισμός που εκπέμπει λάμψη, ευαισθησία, λεπτότητα και καλαισθησία.⁴⁸

Εκείνο που μαρτυρούν τα αρχαιολογικά ευρήματα είναι ότι οι σωματικές δραστηριότητες στη μινωική Κρήτη αποτελούσαν μέρος της τελετουργικής διαδικασίας στις θρησκευτικές γιορτές. Ο Evans συνδέει τους αγώνες με τη θεότητα της Μεγάλης Μητέρας,⁴⁹ που την αποκαλεί και «Δέσποινα των θηραμάτων»,⁵⁰ κάτι που μας θυμίζει το ομηρικό πότνια θηρών.⁵¹ Στις γιορτές που οργανώνονταν προς τιμήν της, το τελετουργικό τυπικό προέβλεπε συνήθως το κλείσιμο των εκδηλώσεων με αγώνες, στους οποίους οι πιστοί καλούνταν να λάβουν μέρος.

Διεξάγονταν αγώνες δρόμου, πυγμαχίας, τοξοβολίας, πάλης, άλματος, ακροβασιών κ. ά., αλλά το σπουδαιότερο αγώνισμα και συγχρόνως το πιο αγαπητό ήταν οι ταυροπαιδιές (ταυροκαθάψια), μια σωματική επίδειξη υψηλής τεχνικής που απαιτούσε τόλμη, ταχύτητα, επιδεξιότητα και ευκαμψία. Πρόκειται για προσόντα ανάλογα με εκείνα που συναντάμε σήμερα σε αγωνίσματα της ενόργανης γυμναστικής (αγώνισμα ίππου για

48. Ν. Πλάτων, *Ακμή του μινωικού πολιτισμού*, στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Α', σ. 166 κ.ε.

49. Στην Κρήτη, από τα νεολιθικά χρόνια, λατρεύεται η γυναικεία θεότητα της Μεγάλης Μητέρας, της Μητέρας Γης, της Μητέρας Φύσης. Γιος ή σύντροφός της είναι ένας νεαρός θεός, που πεθαίνει και γεννιέται κάθε χρόνο. Ο Evans δέχεται το σχήμα αυτό και υποστηρίζει ότι η «μινωική Μητέρα Θεά» πρέπει να ήταν η κεντρική και ίσως η μοναδική θεότητα της αρχαίας Κρήτης. Σε θρησκευτικές σκηνές η μεγάλη αυτή θεότητα παρουσιάζεται ως θεά των λιονταριών και των θηραμάτων, των φιδιών και των περιστεριών, των ιερών δέντρων και των πηγών. (Βλ. Α. Evans, *The Palace of Minos at Knossos* (4 τόμοι), σε διάφορα σημεία, London 1921-1935. Βλ. επίσης και J. Bury and R. Meiggs, *A History of Greece*, σσ. 16-17, New York 1975, καθώς και M. Nilsson, *The Minoan – Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, σε διάφορα σημεία, Lund 1972).

50. Α. Evans, στο ίδιο μέρος, τόμ. Ι, σ. 548 και τομ. 4, σ. 39.

51. *Ίλιάς*, Φ 470. Ως πότνια θηρών ο Όμηρος εννοεί την Άρτεμη, τη θεά των αγρίων ζώων.

παράδειγμα).⁵² Ο ταυροκαθάπτης, άνδρας ή γυναίκα, έπρεπε να είναι κομψός, λυγερόκορμος, με ευλύγιστη μέση. Έπιανε τον ταύρο από τα κέρατα και στη συνέχεια, ωθούμενος από το τίναγμα της κεφαλής του ζώου προς τα πάνω, πραγματοποιούσε χειροκυβίστηση πάνω από το κεφάλι και την πλάτη του ταύρου, για να προσγειωθεί αρχικά στην πλάτη του και να πηδήσει τελικά στο έδαφος. Ο M. Howell διακρίνει τρεις φάσεις στη διαδικασία της εκτέλεσης της επίδειξης: το άρπαγμα των κεράτων, την κίνηση του ακροβάτη – ταυρομάχου στον αέρα και τέλος την προσγειώσή του.⁵³ Στην τελική φάση, καθώς δηλαδή ο ταυροκαθάπτης πηδούσε από τη ράχη του ζώου που έτρεχε, θα μπορούσε να βοηθηθεί από άλλον συνεργό του, για να προσγειωθεί με ασφάλεια στο έδαφος και να αποφύγει κάποιο ατύχημα.⁵⁴

Παράλληλα με τη θεαματική τους επίδειξη, οι ταυροπαιδιές αποτελούσαν συγχρόνως και αναπόσπαστο μέρος στο τελετουργικό της θρησκευτικής γιορτής. Ο ταύρος, ως ζώο ιερό, συμβόλιζε στη συνείδηση των πιστών τη γονιμοποιό δύναμη της φύσης, την ίδια τη ζωή.⁵⁵

Ο χώρος τέλεσης των αγώνων δεν θα μπορούσε να είναι άλλος από την κεντρική αυλή των ανακτόρων. Γνωρίζουμε ότι εκεί οργανώνονταν οι τελετουργίες στις μεγάλες γιορτές, κατά τακτά χρονικά διαστήματα, παρουσία του λαού και υπό την εποπτεία του βασιλιά και του ιερατείου. Ιδιαίτερα για τις ταυροπαιδιές φαίνεται ότι υπάρχουν γνώμες που

52. Βλ. σχετικά την εργασία των Β. Καϊμακάμη κ. ά. *Τα ταυροκαθάπια και τα ιππικά θεάματα και αγωνίσματα των αρχαίων ως μακρινοί πρόγονοι των γυμναστικών ίππων*, στο Αθλητική Ιστορία και Φιλοσοφία, τόμ. Ι, σσ. 57-69, Θεσσαλονίκη 2001.

53. Βλ. την εργασία του M. Howell, *Sport und Spiele im minoischen Kreta*, στο: H. Ueberhorst(Hrsg.), *Geschichte der Leibesübungen*, τόμ. Ι, σσ. 229-250, Berlin – München – Frankfurt a. M. 1972.

54. Ο A. Evans δίνει ιδιαίτερη σημασία στην παρουσία βοηθών, οι οποίοι αρχικά δεν συμμετείχαν στην παράσταση, αλλά βρίσκονταν έξω από την αρένα, πίσω από στενές εισόδους, έτοιμοι να παρέμβουν προς βοήθεια του ταυροκαθάπτη στην κρίσιμη στιγμή (βλ. στο ίδιο μέρος, τόμ. ΙΙΙ, σ. 225). Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης και Γ. Σακελλαράκη, *Αθλητισμός στην Κρήτη και τις Μυκήνες*, στο βιβλίο *Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 16, Αθήνα 1982.

55. Ο A. Cook υποστηρίζει πως ο ταύρος ήταν σύμβολο της γονιμότητας και συγκέντρωνε τη γονιμοποιό δύναμη στα κέρατά του, έτσι ώστε κάθε ταυροκαθάπτης που τα άγγιζε αποκτούσε μια ιδιαίτερη δύναμη (βλ. *A Study in Ancient Religion*, Zeus, τόμ. Ι, σσ. 499-500, New York 1964).

δίستانται, καθόσον υποστηρίζεται η άποψη, ότι το τολμηρό και επικίνδυνο αυτό αγώνισμα θα ταίριαζε πιο εύκολα να διεξάγεται έξω από το παλάτι, σε χώρο ειδικά διαμορφωμένο γι' αυτόν τον σκοπό.⁵⁶

Σχετικά με την κοινωνική προέλευση των συμμετεχόντων δεν γνωρίζουμε ακριβώς αν αυτοί ανήκαν στην αριστοκρατία ή αν προέρχονταν από τα λαϊκά στρώματα. Η άποψη ότι οι ταυρομάχοι ήταν δούλοι⁵⁷ ή αιχμάλωτοι, οι οποίοι οδηγούνταν αναγκαστικά στον αγωνιστικό χώρο, για να τέρψουν τους θεατές με την επικινδυνότητα της επίδειξης και την πιθανή θανάτωσή τους, πρέπει να αποκλεισθεί ως υπερβολική. Θα ήταν σφάλμα να ταυτίσουμε τον ευαίσθητο, φιλειρηνικό και ήπιο χαρακτήρα του Μινωίτη με τη βαρβαρότητα των μονομάχων της ρωμαϊκής αρένας.⁵⁸

Αλλά και άλλοι αγώνες γίνονταν κατά τη διάρκεια των γιορτών, έτσι που ενισχύεται η άποψη ότι οι Κρήτες αγαπούσαν τη σωματική δραστηριότητα και δεν έχαναν την ευκαιρία να συμμετέχουν σε αγώνες, για να λατρέψουν τους θεούς τους και να δοκιμάσουν τη χαρά της νίκης.

Η πυγμαχία και η πάλη προσείλκυαν αρκετούς νέους. Στις παραστάσεις που απεικονίζονται στο περίφημο «βάζο του πυγμάχου», ένα αρχαιολογικό αριστούργημα της νεοανακτορικής εποχής, καθώς επίσης και σε τοιχογραφίες και άλλες ανάγλυφες συνθέσεις σε λίθινα αγγεία, βλέπουμε τους αγωνιστές να διαθέτουν έναν ιδιαίτερο εξοπλισμό: περικεφαλαία, ειδικά γάντια και δερμάτινες περικνημίδες. Οι παλαιστές προσέρχονταν

56. A. Evans, στο ίδιο μέρος, τομ. 3, σσ. 224-225. Αντίθετα με τον Evans, ο Graham υποστηρίζει την άποψη ότι ο κεντρικός χώρος της αυλής των ανακτόρων ήταν αυτός που φιλοξενούσε τα ταυροκαθάψια (J. Graham, *The Palace of Crete*, σ. 75, Princeton University Press 1969).

57. Ο Αριστοτέλης (*Πολιτικά*, 1264a) αναφέρει πως οι Κρήτες *τάλλα ταῦτα τοῖς δούλοις ἐφέντες μόνον ἀπειρήκασι τὰ γυμνάσια καὶ τὴν τῶν ὄπλων κτήσιν*. Η αναφορά αυτή μας δίνει τη δυνατότητα να υποθέσουμε ότι οι Μινωίτες θεωρούσαν τη συμμετοχή σε αγώνες ως προνόμιο αποκλειστικά δικό τους, κάτι που επέζησε ως τους ιστορικούς χρόνους.

58. Βλ. M. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, σ. 176, New York 1963, καθώς και E. Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, σ. 11, London 1910. Επίσης ο J. Mouratidis στην εργασία του *Bull Leaping in Minoan Crete*, στο *Physical Education Review*, 1990, τομ. 13, 2, 122, αναφέρει πως είναι μάλλον απίθανο οι Μινωίτες, λαός με βαθιά θρησκευτικότητα, να επέτρεπαν σε σκλάβους, σε αιχμαλώτους ή σε μισθοφόρους να συμμετέχουν σε ταυρομαχίες, ένα άθλημα που από τη φύση του συνδεόταν με τη θρησκεία.

στον αγώνα στολισμένοι με κοσμήματα της εποχής τους, βραχιόλια, σκουλαρίκια και περιαστραγάλους. Είναι φυσικό οι απεικονίσεις αυτές να αποτελούν απόδειξη ότι οι αγωνιζόμενοι, γενικά, θα έπρεπε να έλκουν την καταγωγή τους από την αριστοκρατική τάξη.

Αγώνες δρόμου και ακροβασίες δεν ήταν σπάνιες δραστηριότητες. Δυστυχώς τα αρχαιολογικά ευρήματα είναι φτωχά και δεν μας επιτρέπουν να έχουμε αρκετές γνώσεις σ' αυτά τα αγωνίσματα. Οπωσδήποτε οι ακροβασίες αποτελούσαν απαραίτητο σχέδιο προετοιμασίας για τις ταυροπαιδιές και επομένως προϋπόθεση για την επιτυχή έκβασή τους. Πολλά είδη ακροβασιών τελούνταν με συνοδεία μουσικής, ακολουθώντας κάποιο ρυθμό και δεν διέφεραν έτσι από τους χορούς.⁵⁹

Η παρακμή του μινωικού πολιτισμού επέρχεται με έναν τρόπο απρόβλεπτο και αιφνιδιαστικό. Ιστορικοί και αρχαιολόγοι τη θεωρούν ως αιτία της μεγάλης έκρηξης του ηφαιστείου της Θήρας,⁶⁰ μια έκρηξη που την ονομάζουν και «μινωική» και την τοποθετούν ανάμεσα στο 1600 με 1500 π. Χ. Το αποτέλεσμα ήταν οδυνηρό, γιατί μετέβαλε σε ερείπια τον μινωικό κόσμο και έδωσε την ευκαιρία στους φιλοπόλεμους Αχαιούς να επιτεθούν και, μετά από μια εμπόλεμη περίοδο, να επικρατήσουν οριστικά στο νησί, γύρω στο 1400 π. Χ.. Στο εξής ο μινωικός πολιτισμός θα ζήσει στη σκιά της μυκηναϊκής κυριαρχίας και τα ανακτορικά του κέντρα θα σβήσουν ένα – ένα, με τελευταία την Κνωσό, και θα χαθούν μέσα στη λήθη του χρόνου.

59. Ο Όμηρος (*Ιλιάς*, Σ 590-606) μας δίνει μια εικόνα χορευτικής επίδειξης, στην οποία συμμετέχουν χορευτές και ακροβάτες, παρμένη από την Κνωσό.

60. Οι καταστροφές που προκάλεσε η έκρηξη, λόγω της εκτόξευσης τεράστιας ποσότητας ηφαιστειακής τέφρας και κίσηρης (ελαφρόπετρας), καθώς και λόγω της δημιουργίας θεόρατων παλιρροϊκών κυμάτων, θεωρήθηκαν βιβλικές. Ο καθηγητής Σπ. Μαρινάτος κατέληξε στο συμπέρασμα ότι την ταυτόχρονη καταστροφή όλων των παραλίων και ημιπαραλίων πόλεων και θέσεων της Κρήτης την προξένησαν τα παλιρροϊκά κύματα (βλ. σχετικά στο άρθρο του *Η ηφαιστειακή καταστροφή της μινωικής Κρήτης*, 1939).

1:3:2. Η αγωνιστική δραστηριότητα στον μυκηναϊκό κόσμο

Οι Μυκήνες, με τους αμύθητους θησαυρούς των βασιλέων της,⁶¹ αποτελούν το κέντρο του μυκηναϊκού πολιτισμού, που από το 1600 π. Χ. και μετά θα γνωρίσει μεγάλη άνθιση, για να παρακμάσει και να σβήσει οριστικά με την εισβολή των Δωριέων γύρω στο 1100 π. Χ.

Οι πόλεις της μυκηναϊκής εποχής, σε αντίθεση με τα μινωικά κέντρα, παρουσιάζουν μια εικόνα επιμελημένης και ασφαλούς οχύρωσης, στοιχείο που υποδηλώνει το έντονο ενδιαφέρον των Μυκηναίων για την άμυνα. Πολλά αρχαιολογικά ευρήματα, εξάλλου, φανερώνουν έναν οπλισμό πολύ ανώτερο από εκείνον των Μινωιτών. Οι μαρτυρίες αυτές υποδηλώνουν πως οι Μυκηναίοι ασχολούνταν με τα όπλα και ήταν φιλοπόλεμοι. Πρόκειται για λαό, με τους αρχηγούς – ήρωές του, που στην πλειονότητά του αποτελούνταν από μαχητές και πολεμιστές, με απώτερο στόχο να αποκτήσουν από τον πόλεμο δόξα και πλούτη.⁶²

Οι αγωνιστικές δραστηριότητες της εποχής αυτής αντανακλούν τη φύση και τον χαρακτήρα των Μυκηναίων πολιτών. Βρισκόμαστε μακριά από τις τελετουργικές παραστάσεις των ταυροπαιδιών της Κρήτης με όλη την καλλιτεχνική τους ευαισθησία. Ο Αχαιός κινείται σε πνεύμα ανταγωνιστικό, θέλει να έχει απέναντι έναν αντίπαλο, να συγκρουστεί και να νικήσει. Στις ταυρομαχίες δεν υπάρχει αντίπαλος. Γι' αυτό οι μυκηναϊκές ταυρομαχίες έπαψαν να είναι μέρος μιας παράστασης που εξήρε τη βαθιά θρησκευτικότητα και προσήλκυε τα πλήθη των πιστών. Αντίθετες γνώμες υπάρχουν εξάλλου και σχετικά με την προέλευσή τους.

61. Ίλιός, Η 180: Ο Όμηρος αποκαλεί τον Αγαμέμνονα ως τον βασιλῆα πολυχρῦσοιο Μυκῆνης. Βλ. και Λ 46: τιμῶσαι βασιλῆα πολυχρῦσοιο Μυκῆνης. Ο ακαδημαϊκός Γ. Μυλωνάς γράφει ότι «παρά την εκτεταμένη ανασκαφική δράση στον ελλαδικό χώρο, πουθενά αλλού δεν συσσωρεύτηκε τόσοσ όγκος χρυσών ευρημάτων όσος στις Μυκῆνες» (Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, τομ. Α', σ. 235).

62. Ο ιστορικός και γεωλόγος του ευρύτερου αιγαιακού χώρου P. Faure στο βιβλίο του *Η Καθημερινή Ζωή στη Μυκηναϊκή Εποχή*, σ. 136, Αθήνα 1991, παρατηρεί: «Κάνουν πόλεμο, γιατί έμαθαν να πολεμούν και γιατί μια πραγματική φυλή πολεμιστών δεν ζει παρά μόνο χάρη στον πόλεμο και για τον πόλεμο. Παντού, την εποχή εκείνη, θεωρούσαν τον πόλεμο σαν τιμητική ενασχόληση. Οι νικητές μάλιστα ισχυρίζονταν πως είναι προσοδοφόρος» (μτφρ. Ε. Αγγέλου).

Είχαν καθιερωθεί στην ηπειρωτική Ελλάδα όπως στην Κρήτη ή αποτελούσαν μίμηση των μινωικών;⁶³ Έτσι κι αλλιώς, η σημασία των ταυρομαχιών στη μυκηναϊκή κοινωνία περνά σε δεύτερη θέση και η σποραδική εμφάνιση σκηνών της επίδειξης αυτής στα ευρήματα της μυκηναϊκής τέχνης, μας υποχρεώνει να δεχτούμε την υποβάθμισή της.

Αναμφίβολα, το κατ' εξοχήν αγώνισμα των Μυκηναίων αριστοκρατών ήταν οι αρματοδρομίες. Το άλογο ήρθε μαζί με τους εισβολείς από τον βορρά (γύρω στο 1900 π. Χ.), ενώ το ελαφρύ άρμα το γνώρισαν στην Αίγυπτο, πολεμώντας εναντίον του λαού των Υκσώς⁶⁴ γύρω στο 1570 π. Χ. και το έφεραν από εκεί. Επρόκειτο για άρμα συρόμενο από δύο άλογα, η λεγόμενη συνωρίς, που αποτελούσε το απαραίτητο όπλο στο κυνήγι και ιδιαίτερα στις πολεμικές συγκρούσεις, όπως μας καταμαρτυρούν οι μάχες του τρωικού πολέμου. Υπάρχουν όμως ενδείξεις που φανερώνουν ότι η συνωρίς δεν χρησιμοποιήθηκε μόνο στον πόλεμο ή στο κυνήγι, αλλά και στην τέλεση αγώνων.⁶⁵ Σε επιτύμβιες στήλες, που έφερε στο φως η σκαπάνη του Γερμανού αρχαιολόγου H. Schliemann, διακρίνουμε παραστάσεις αρματοδρομιών,⁶⁶ που οργανώνονταν κυρίως σε επικήδειους αγώνες. Γιατί η μυκηναϊκή αριστοκρατία συνήθιζε να τιμά με αγώνες τους νεκρούς ήρωές της,⁶⁷ καθόσον τους θεωρούσε άριστους πολεμιστές, υπερασπιστές της πατρίδας και θεματοφύλακες των παραδόσεων της

63. Ο Ν. Πλάτων υποστηρίζει πως οι ταυρομαχίες είχαν καθιερωθεί στην ηπειρωτική Ελλάδα. Η συχνή απεικόνιση της σύλληψης ταύρων σε σχοινένια δίχτυα, που συναντάμε στα μυκηναϊκά αρχαιολογικά ευρήματα, μας οδηγούν στο συμπέρασμα πως ο ταύρος, αφού συλλαμβανόταν χωρίς να πληγωθεί, θα προοριζόταν μάλλον για ταυρομαχικά αγωνίσματα (*Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τομ. Α', σ. 253).

64. Οι Υκσώς είναι σημιτικός λαός που προέρχεται από την αραβική έρημο και γύρω στο 1670 π. Χ. εγκαθίσταται στην Αίγυπτο. Η κυριαρχία τους διήρκεσε μόνο εκατό χρόνια, χωρίς να επηρεάσει σοβαρά τον πολιτισμό της χώρας (Βλ. K. Galling, *Hyksos herrschaft und Hyksoskultur*, στο *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*, 62, 1939, σ. 89 κ.ε.).

65. Η E. Vermeule σημειώνει πως οι σκηνές, οι σχετικές με το άρμα, που συναντάμε στη μυκηναϊκή τέχνη, αναφέρονται σε τρεις δραστηριότητες: στο κυνήγι, στον πόλεμο και στους αγώνες των αρματοδρομιών (Βλ. το έργο της: *Greece in the Bronze Age*, σ. 105, Chicago - London 1964).

66. Βλ. σχετικά Γ. Μυλωνά, *Πολύχρυσοι Μυκήναι*, σσ. 218-219, Αθήνα 1983.

67. Απεικονίσεις αγωνισμάτων που βρέθηκαν σε ταφικά μνημεία της μυκηναϊκής εποχής μαρτυρούν ότι οι Μυκηναίοι είχαν επιτάφιους αγώνες (Βλ. Κ. Παπαευθυμίου - Παπανθίμου, *Αθλήματα στη μινωική Κρήτη και στη μυκηναϊκή Ελλάδα*, στο *Αρχαιολογία*, 4 (1982), σ. 21.

φυλής. Αναγνώριζε στο πρόσωπό τους τον ιδανικό, τον άριστο ηγέτη που αντανakλούσε τη δόξα και το μεγαλείο του μυκηναϊκού κόσμου. Αυτοί αποτελούσαν το ηθικό υπόβαθρο μιας κοινωνίας που στηριζόταν στη σωματική ρώμη, στην ανδρεία και στη γενναιότητα των πολιτών και ιδιαίτερα των ηγετών της. Θεωρούσαν τον πόλεμο μια ευκαιρία για να επιδείξουν τις ικανότητές τους και κάθε ενέργειά τους, όσο βίαιη και αν χαρακτηριζόταν, ήταν θεμιτή, αρκεί να στόχευε στη νίκη.

Δεν είναι απόλυτα εξακριβωμένο αν, παράλληλα με τους επιτάφιους αγώνες, οργάνωναν και άλλες αγωνιστικές εκδηλώσεις, αφιερωμένες στους θεούς. Είναι βέβαιο όμως ότι συνέδεαν τους αγώνες με τους ήρωες της αριστοκρατίας και τους αφιέρωναν σ' αυτούς, γιατί έκριναν σκόπιμο πως ο καλύτερος τρόπος να τιμηθεί ένας ήρωας, που είχε αποκτήσει σωματική ανδρεία και δόξα μέσω των αγώνων, ήταν ακριβώς η διοργάνωση ανάλογων εκδηλώσεων.

Κατά πόσον οι αγώνες της ιστορικής περιόδου επηρεάστηκαν από κινητικές εκδηλώσεις της κρητομυκηναϊκής εποχής, είναι ένα πρόβλημα που απασχόλησε τους ιστορικούς του αθλητισμού. Οι J. Jüthner και F. Brein, καθώς και ο M. Howell, απορρίπτουν μια τέτοια άποψη,⁶⁸ ενώ αντίθετη γνώμη διατυπώνει ο W. Ridington στη διδακτορική του εργασία “*The Minoan – Mycenaean Background of Greek Athletics*” (Diss., Univ. of Pennsylvania, 1935), όπου δέχεται ως βασική θέση τη σχέση και εξάρτηση της αρχαίας αγωνιστικής από τις σωματικές δραστηριότητες του κρητομυκηναϊκού πολιτισμού. Την ίδια γνώμη με τον Ridington εκφράζει και ο U. Popplow,⁶⁹ ο οποίος για να ενισχύσει τη θέση του καταφεύγει στους μύθους του Μίνωα, του Θησέα και του Ηρακλή, αλλά ιδιαίτερα

68. J. Jüthner, *Athletische Leibesübungen der Griechen*, σσ. 51-52, Leipzig 1965. Βλ. επίσης και M. Howell, *Sport und Spiele im minoischen Kreta*, στο *Geschichte der Leibesübungen*, τόμ. I, σ. 250.

69. U. Popplow, *Leibesübungen und Leibeserziehung in der griechischen Antike* (Beiträge zur Lehre und Forschung der Leibeserziehung, 2, 1960), σ. 53.

στους επικήδειους αγώνες της Ιλιάδας και στις αγωνιστικές εκδηλώσεις των Φαιάκων της Οδύσσειας.⁷⁰

Γενικά, είναι κοινή η πεποίθηση ότι οι Μυκηναίοι, δίνοντας νέο περιεχόμενο στα σωματικά γυμνάσματα που πήραν από τους Μινωίτες, δημιούργησαν το αγωνιστικό πνεύμα. Σ' αυτήν την εκδοχή συγκλίνουν τόσο η μυθική παράδοση όσο και οι πληροφορίες του Ομήρου, καθώς επίσης και τα αρχαιολογικά ευρήματα του μυκηναϊκού κόσμου, που αποτελούν αδιάψευστα τεκμήρια.

Η λάμψη των Αχαιών, αυτός ο πολιτισμός των χρυσών προσωπείων, των περίφημων ταφικών κτερισμάτων, των ποικίλων χάλκινων και πήλινων αγγείων, των επιβλητικών πέτρινων ακροπόλεων, θα σβήσει, ύστερα από μια πορεία πέντε αιώνων περίπου, και θα χαθεί στη θύελλα των μεταναστεύσεων. Εκείνο που θα μείνει αιώνιο είναι το ηρωικό πνεύμα της εποχής, το δράμα των αρχηγών τους, η διαρκής επιθυμία τους για επιβολή και οι αγώνες προς τιμή των νεκρών τους. Αυτή είναι η κληρονομιά του μυκηναϊκού πολιτισμού προς τις επόμενες γενιές των ιστορικών χρόνων, προς τις κοινωνίες μιας άλλης εποχής, όπου, έστω και χίλια χρόνια αργότερα, ογδόντα Μυκηναίοι άνδρες θα σπεύσουν να υπερασπίσουν τις Θερμοπύλες μαζί με τον Λεωνίδα,⁷¹ για να αποδείξουν ότι οι γενναίοι λαοί, και όταν ακόμη παρακμάσουν, μπορούν να διατηρήσουν το προαιώνιο θάρρος τους και τον ακαταμάχητο ηρωισμό τους.

Ανακεφαλαιώνοντας, μπορούμε να πούμε ότι η σωματική δραστηριότητα στους λαούς της μινωικής Κρήτης και των πολύχρυσων Μυκηνών είναι σαφώς διαφοροποιημένη και αντανακλά στις αντιθέσεις

70. Στο ίδιο μέρος, σ. 79 κ. ε. Σχετικά με τις διάφορες γνώμες των ειδικών στο θέμα αυτό βλ. και: G. Glotz, *The Aegean Civilization*, κεφ. 6, London 1925. E. Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, σ. 11, London 1910. Του ίδιου, *Athletics of Ancient World*, σ. 14, Oxford 1930. H. Harris, *Greek Athletes and Athletics*, σσ. 33-34, London 1964.

71. Ηρόδοτος, 7, 202. Βλ. και Πausανίας, X, 20, 1-2: *πλήν γὰρ Λακεδαιμονίων τε αὐτῶν καὶ Θεσπιέων καὶ Μυκηναίων προαπέλιπον τὸ πέρας τῆς μάχης οἱ λοιποί.*

των δύο κόσμων. Στους Μινωίτες η ειρηνόφιλη κοινωνία δίνει σε κάθε κινητική δράση έναν τελετουργικό και ψυχαγωγικό χαρακτήρα, χωρίς να αποβλέπει στην ανάδειξη ηρώων-πολεμιστών. Βρισκόμαστε ακόμη μακριά από οποιαδήποτε διάθεση ανταγωνισμού και κάθε σωματική δραστηριότητα έχει, κατά κύριο λόγο, θρησκευτικό υπόβαθρο και στοχεύει να ευχαριστήσει θεούς και ανθρώπους, και ειδικότερα να τιμήσει τους πρώτους και να προσφέρει την απόλαυση του θεάματος στους δεύτερους.

Στον φιλοπόλεμο μυκηναϊκό κόσμο κυριαρχεί η προσπάθεια της επιβολής και το στοιχείο της υπεροχής, που θέτουν τις βάσεις για ανταγωνισμό. Η σωματική δράση παίρνει ανταγωνιστική χροιά στα πλαίσια μιας ευγενούς άμιλλας, έτσι που φτάνουμε από τις τελετουργίες των Μινωιτών στις αγωνιστικές δραστηριότητες των Αχαιών. Παράλληλα οι πολεμικές συγκρούσεις, που αποτελούν το κύριο χαρακτηριστικό της αχαιικής κοινωνίας, ωθούν τους ανθρώπους σε διαρκή κίνηση και άσκηση ως ένα μέσο που θα ενίσχυε τη σωματική τους ισχύ και ρώμη. Η ανάδειξη και η νίκη στα πεδία των μαχών και των αγωνιστικών δραστηριοτήτων αποτελεί το κίνητρο για διαρκή ενασχόληση με τη σωματική δράση και ανάγει την άσκηση του σώματος σε πρωταρχικό καθήκον της ανθρώπινης ύπαρξης. Αυτή η συνειδητή και σκόπιμη κινητική διαδικασία αποτελεί το προοίμιο για τις μεγάλες αγωνιστικές δραστηριότητες που θα ακολουθήσουν.

1:4. Οι αγωνιστικές δραστηριότητες στον Όμηρο

1:4:1. Η έννοια του ομηρικού άθλητηρος

Η Ιστορία στηρίζεται στον γραπτό λόγο και τα πρώτα γραπτά κείμενα σηματοδοτούν την αφετηρία της. Πριν από τον Όμηρο οι γραπτές μαρτυρίες είναι σπάνιες ή ολότελα ανύπαρκτες. Έτσι τα ομηρικά έπη εγκαινιάζουν την ιστορική περίοδο της αρχαίας Ελλάδας και ό,τι γνωρίζουμε για την προηγούμενη εποχή βασίζεται στα δεδομένα της

ανασκαφής, τα οποία προσπαθούν να αποκαταστήσουν την απύουσα Ιστορία.

Το πληροφοριακό υλικό που καταθέτει ο Όμηρος στους στίχους του έρχεται, σε άλλα σημεία, να επαληθεύσει και, αλλού πάλι, να αμφισβητήσει τα συμπεράσματα που προέκυψαν από τα στοιχεία που έφερε στο φως η αρχαιολογική σκαπάνη.

Οι αγωνιστικές δραστηριότητες που συναντάμε στα έπη είναι δύσκολο να ενταχθούν χρονικά, γιατί θα ήταν σαν να προσπαθούσε κανείς να δώσει απάντηση στο ομηρικό ζήτημα.⁷² Στις σωματικές και αγωνιστικές δραστηριότητες του Ομήρου μπορούμε να διακρίνουμε στοιχεία που αναφέρονται στο χρονικό διάστημα από την εποχή των «χρυσών Μυκηνών» μέχρι τα πρώτα αρχαϊκά χρόνια, μια περίοδος δηλ. που καλύπτει περίπου πέντε αιώνες και που ιστορικά έχει το ένα της άκρο στο τέλος του μυκηναϊκού πολιτισμού και το άλλο στο ξεκίνημα της αρχαϊκής εποχής, περνώντας πάνω από τα θολά χρόνια του σκοτεινού μεσαίωνα.⁷³

Ωστόσο, παρά τη δυσκολία της χρονικής ένταξης των γεγονότων,⁷⁴ ο γραπτός λόγος μιλάει πάντα με τον δικό του τρόπο και μας δίνει απαντήσεις σε προβλήματα, όπου τα ευρήματα της παραδοσιακής

72. Το ομηρικό ζήτημα ανέκυψε από τη στιγμή που ο γερμανός F. A. Wolf, στο βιβλίο του *Prolegomena ad Homerum* (1795), αμφισβήτησε την ενότητα των ομηρικών επών. Ισχυρίστηκε δηλ. ότι αντιφατικά στοιχεία μέσα στα έπη μας οδηγούν στο συμπέρασμα πως αυτά γράφτηκαν από διαφορετικούς συγγραφείς σε διαφορετικές εποχές. Το θέμα προκάλεσε μεγάλες συζητήσεις και προβληματίσε πολλούς ερευνητές στους δύο επόμενους αιώνες (βλ. σχετικά I. Θ. Κακριδή, *Ομηρικά Θέματα*, σ. 172 κ.ε., Αθήνα 1978). Για την εισαγωγή στην ιστορία του ομηρικού ζητήματος καθώς και για την ομηρική ποίηση γενικότερα, βλ. το έργο του G. Finsler, *Homer*, Leipzig – Berlin 1916.

73. S. Müller, *Das Volk der Athleten*, σ. 43, Trier 1995, όπου ο συγγραφέας αναφέρει ότι στα έπη καταγράφονται πολλά στοιχεία αθλητισμού καθαρώς μυκηναϊκά, δίπλα σε εκείνα που δεν είναι μυκηναϊκά και ανήκουν σαφώς στον 8^ο αιώνα π.Χ.

74. Ο J. - C. Poursat στο βιβλίο του *Η Προκλασική Ελλάδα*, σ. 101, Αθήνα 1998, παρατηρεί πολύ εύστοχα: «Μάταια θα αναζητούσε κανείς την ακριβή περιγραφή μιας συγκεκριμένης εποχής. Τα έργα αυτά δεν περιγράφουν κατά τρόπο ακριβή ούτε τον μυκηναϊκό κόσμο, ούτε τους σκοτεινούς αιώνες, ούτε ακόμη, ενδεχομένως, τη χρονική στιγμή κατά τη διάρκεια του 8^{ου} αι., οπότε έπαψαν να εξελίσσονται και έλαβαν την οριστική τους μορφή με τη χρήση της γραφής, αλλά έναν φανταστικό ηρωικό κόσμο, η σχέση του οποίου με την πραγματικότητα της εποχής παραμένει δύσκολο να ελεγχθεί» (μτφρ. Γ. Δρόσος).

αρχαιολογίας θα δυσκολεύονταν, από μόνα τους, να ανταποκριθούν με επιτυχία.

Έτσι, σύμφωνα με το νόημα που μας δίνουν οι στίχοι του έπους, οι λέξεις *ἀθλέω*,⁷⁵ *ἄθλος*, *ἄθλον*, *ἀθλοφόρος*, *ἀθλητήρ*, *ἀγών*,⁷⁶ έχουν τη δική τους ερμηνεία. Με βάση αυτήν την ομάδα λέξεων και τις εναλλασσόμενες εννοιολογικές τους αποχρώσεις, μπορούμε να παρακολουθήσουμε την πορεία των αγωνιστικών εκδηλώσεων μέσα στον Όμηρο και να διαμορφώσουμε μια αντίληψη σχετικά με αυτές. Η λέξη *ἀθλητήρ* (ο αρχαιότερος τύπος του *ἀθλητής*) δεν μπορεί να έχει τη σύγχρονη σημασία, σύμφωνα με την οποία εννοούμε τον άνθρωπο που ασκείται προγραμματισμένα για να αποκτήσει τα προσόντα εκείνα που θα του επιτρέψουν να διεκδικήσει τη νίκη σε έναν οργανωμένο αγώνα. Ο *ἀθλητήρ* του Ομήρου είναι γενικά ο αγωνιζόμενος, ο ρωμαλέος, αυτός που έχει τα σωματικά προσόντα να πάρει μέρος ευκαιριακά σε αγώνες που οργανώνονται τυχαία και απρογραμμάτιστα, είτε για να τέρψουν το κοινό είτε για να αποδώσουν τιμές σε έναν προσφιλή νεκρό μετά το τελετουργικό της κηδείας του. Ο αγωνιζόμενος του έπους δεν έχει κάποια εξειδίκευση. Βλέπουμε στα «*ἄθλα επί Πατρόκλω*» τον Οδυσσέα να συμμετέχει σε δύο αγωνίσματα (*πάλη* και *δρόμο*), που απαιτούν ιδιαίτερα προσόντα πολύ διαφορετικά για το καθένα. Ο Αίας ο Τελαμώνιος, εξάλλου, παίρνει μέρος σε τρία αγωνίσματα (*πάλη*, *οπλομαχία* και *δίσκο*), το ίδιο και ο Μηριόνης (*αρματοδρομία*, *τοξοβολία* και *ακοντισμός*). Αλλά και σε άλλους αγώνες βλέπουμε επίσης συμμετοχή ανδρών σε πολλά αγωνίσματα.

75. Το ρήμα *ἀθλέω*, σύμφωνα με το *Ομηρικό Λεξικό* του Ι. Πανταζίδη (Ι. Σιδέρης, Αθήνα), έχει την έννοια του διαγωνίζομαι, μοχθώ, αγωνίζομαι. εν γένει «παλεύω», όπως *Ίλιάς*. Ο 30: *καὶ πολλὰ περ ἄθλησαντα*. Σχετικά με τη σημασία της λέξης αυτής, καθώς και των παραγώγων της, βλ. και *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης* των Η. Liddel – R. Scott, καθώς και στο ομώνυμο λεξικό του Δ. Δημητράκου.

76. Για τη λέξη *ἀγών* βλ. στο ίδιο μέρος: α) τόπος συναγωγής, β) συνάθροισις, γ) τόπος ένθα αγωνίζονται μεν οι αγωνισταί, θεώνται δε οι θεαταί (*Ίλιάς*, Σ 376, Ψ 448 και 617 ως αντιστοιχες παραπομπές). Βλ. και υποσημείωση 11, όπου η λέξη δίνεται με μεταγενέστερη έννοια.

Στην Οδύσσεια, όπου ο αριστοκρατικός χαρακτήρας των αγώνων φαίνεται να υποχωρεί και να αποκτά λαϊκή χροιά, μπορούμε να μιλάμε για κάποια εξειδίκευση των αγωνιζομένων, αν και όχι τόσο διακριτή. Στους αγώνες των Φαιάκων π. χ. δεν γίνεται αναφορά συμμετοχής του ίδιου προσώπου σε πολλά αγωνίσματα, αν και η περιληπτική περιγραφή τους δεν νομίζουμε πως θα μπορούσε να συμπεριλάβει τέτοιες λεπτομέρειες.

Γίνεται επομένως κατανοητό ότι ο αγωνιζόμενος δεν κατέχει τα κατάλληλα προσόντα και τις ειδικές γνώσεις που αντιστοιχούν σε ένα και μόνο αγώνισμα.⁷⁷ Είναι γενικά ο ρωμαλέος άνθρωπος που έχει ορισμένα σωματικά προσόντα σε μικρότερο ή σε μεγαλύτερο βαθμό, αλλά κάτι τέτοιο ήταν συνηθισμένο στους ανθρώπους της εποχής, γιατί το απαιτούσε ο πόλεμος.

1:4:2. Η σχέση των θεών με τους αγώνες

Στον Όμηρο οι αγώνες δεν αποτελούν τελετουργική πράξη που ανάγεται στη λατρεία των θεών. Παρ' όλο που οι θεοί κινούνται διαρκώς δίπλα στους ήρωες του έπους, παρακολουθούν τα γεγονότα, ενδιαφέρονται έκδηλα και συχνά παίρνουν μέρος σ' αυτά, ωστόσο οι λατρευτικές εκδηλώσεις δεν σχετίζονται με τη διεξαγωγή αγώνων. Οι θεοί είναι ευχαριστημένοι, όταν δέχονται προσευχές και τάματα, θυσίες και σπονδές⁷⁸ ή όταν καλούνται ως μάρτυρες στους όρκους των πιστών.⁷⁹

Σε δύο στίχους της Ιλιάδας (Η 298 και Σ 376) συναντάμε τη φράση θειον άγωνα, γεγονός που μας δημιουργεί την υποψία μήπως ο Όμηρος αναφέρεται σε αγώνα προς τιμή κάποιου θεού. Ο ομηριστής J. La Roche αποδίδει την παραπάνω φράση ως τον «τόπο συνάθροισης των θεών» και

77. Σε ορισμένες περιπτώσεις συναντάμε αγωνιστές οι οποίοι λόγω σωματικών προσόντων υπερτερούν σε κάποιο αγώνισμα συγκριτικά με άλλους. Ας λάβουμε υπόψη τις προσηγορίες του Αχιλλέα ως ποδάρκης και πόδας ώκυς, που υποδηλώνουν ότι ήταν άριστος δρομέας. Βλ. επίσης και Ίλιάς, Ψ 665, όπου ο Επειός παρουσιάζεται ως είδως πυγμαχίης.

78. Ίλιάς, Α 65-67, Α 451-456, Ι 499-500 κ. α., καθώς και Όδύσσεια, ν 357-358 κ. α.

79. Ίλιάς, Τ 175, Τ 252-268 κ. α. Επίσης και Όδύσσεια, σ 55-59 κ. α.

ως τη «σύναξη των θεών» αντίστοιχα.⁸⁰ Η άποψη του I. Weiler,⁸¹ ιδιαίτερα για τη δεύτερη περίπτωση (Σ 376), ότι ο ποιητής μπορεί να υπαινίσσεται κάποιον αγώνα, δεν μπορεί να ανατρέψει την προηγούμενη θέση, καθόσον μάλιστα πουθενά αλλού στα έπη δεν γίνεται λόγος για αγωνιστικές δραστηριότητες που να χαρακτηρίζονται ως λατρευτικά δρώμενα προς χάρη ενός θεού ούτε και κατονομάζονται ποτέ αγώνιοι ή έναγώνιοι θεοί.⁸²

Βέβαια οι θεοί αρέσκονται να επεμβαίνουν παντού και ιδιαίτερα στις κρίσιμες στιγμές των πιστών, όπως είναι οι πολεμικές συμπλοκές των ηρώων, αλλά και οι αγωνιστικές τους αναμετρήσεις. Έτσι δεν λείπουν οι περιπτώσεις, όπου η έκβαση ενός αγώνα κρίνεται από κάποια θεϊκή παρέμβαση και όπου ο ζυγός της νίκης γέρνει προς το μέρος του ήρωα εκείνου τον οποίο οι θεοί θέλουν να περιβάλλουν με το ανάλογο κύδος.

Στα «άθλα επί Πατρόκλω» οι θεοί με τις επεμβάσεις τους καθορίζουν τον νικητή σε τρία αγωνίσματα: α) στην αρματοδρομία, όπου επεμβαίνει ο Απόλλων υπέρ του Ευμήλου και η Αθηνά υπέρ του Διομήδη, ο οποίος και αναδεικνύεται νικητής,⁸³ β) στον δρόμο, όπου η Αθηνά, μόνιμη παραστάτις του Οδυσσέα, του δίνει τη νίκη⁸⁴ και γ) στην τοξοβολία, όπου ο θεός του αγωνίσματος, ο Απόλλων, τιμωρεί τον Τεύκρο, που παρέλειψε να του τάξει «αρνιά μονοχρονίτικα» και χαρίζει τη νίκη στον Μηριόνη, που

80. Βλ. σχόλια του J. La Roche στη μετάφραση του Α. Καραπαναγιώτου, Αθήνα 1893, όπου για το Η 298 αναφέρει: «το μέγαρον του Διός εν ώ συναθροίζονται οι θεοί. Ενταύθα δε είναι ο ναός ή η προ αυτού πλατεία, όπου συνέρχονται οι προσευχόμενοι». Για το Σ 376 παρατηρεί: «αγώνα θεών, τόπον της συνόδου των θεών, την εν τω μεγάρω του Διός αίθουσαν των θεών».

81. Ο Weiler, στο βιβλίο του *Der Agon im Mythos*, σ. 26, υποσημ. 19, Darmstadt 1974, υποστηρίζει πως, επειδή ο στίχος Σ 376 είναι σχετικός με την κατασκευή τριπόδων από τον Ήφαιστο, μπορεί αυτό να αποτελεί έναν υπαινιγμό ότι έχει δηλ. κάποια σχέση με κάποιον άγνωστο σε μας αγώνα, καθόσον οι τρίποδες ήταν βραβεία αγώνων, τόσο στην Ιλιάδα όσο και στους μεταγενέστερους χρόνους. Εξάλλου αυτός ο στίχος μας θυμίζει ακριβώς μια σκηνή από το έργο του Ησίοδου Άσπις Ήρακλέους (στ. 312-313) όπου: *Τοῖσιν δὲ προέκειτο μέγας τρίπους ἐντὸς ἀγῶνος, / χρύσειος, κλυτὰ ἔργα περιφρονος Ἥφαιστοιο.*

82. Επίθετα του Δία, του Ερμή και άλλων θεών ως προστατών των αγωνιζομένων (βλ. Αισχύλος, Άγαμέμνων, 513: *ἄναξ Ἀπολλων τοὺς τ' ἀγωνίους θεοὺς πάντας προσαιδῶ.* Βλ. επίσης και Πίνδαρος, Πυθιόνικος Β', 10: *ὄ τ' ἐναγώνιος Ἐρμᾶς αἰγλάεντα τίθησι κόσμον.*

83. Ιλιάς, Ψ 383-397.

84. Στο ίδιο μέρος, Ψ 771-774.

επικαλέστηκε τη βοήθειά του, υποσχόμενος να του ανταποδώσει την εύνοια αυτή με θυσίες ζώων.⁸⁵

Να εξηγήσουμε αυτές τις επεμβάσεις ως ένδειξη αγάπης των θεών προς τους αγώνες ή να τις αποδώσουμε στη γενική τάση τους να επεμβαίνουν παντού; Θεωρούμε τη δεύτερη άποψη ως επικρατέστερη, καθόσον ο Όμηρος σε κανένα σημείο του έπους δεν μας δίνει αφορμή να υποθέσουμε ότι οι αγώνες ευχαριστούσαν τους θεούς, όπως οι θυσίες και τα τάματα, ή ότι οι ίδιοι οι θεοί απαιτούσαν τους αγώνες από τους ανθρώπους ως ένδειξη λατρείας. Αγώνες και λατρεία στον Όμηρο είναι δύο ανεξάρτητες εκδηλώσεις, που δεν συναντώνται σε κανένα σημείο.

Οι επεμβάσεις των θεών στους αγώνες είναι πάντα αποφασιστικές και δεν γίνονται για να αποκαταστήσουν την αδικία κάποιου δόλου θεϊκού ή ανθρώπινου, που στόχο είχε να αλλοιώσει το τελικό αποτέλεσμα. Οι θεοί δεν λειτουργούν ως κριτές των αγώνων, δεν τους ενδιαφέρει η απόδοση του δικαίου, θέλουν απλά τη νίκη για τον ευνοούμενό τους. Λειτουργούν, θα μπορούσαμε να πούμε, ως οπαδοί του δικού τους αγωνιζόμενου, δείχνοντας καθαρά ότι διακατέχονται από την ανθρώπινη ψυχολογία και τα ανθρώπινα πάθη. Αξιοσημείωτο είναι ότι αυτές οι επεμβάσεις δεν επιφέρουν την αναμενόμενη αγανάκτηση ή έστω τη δυσανασχέτηση των ανταγωνιζομένων ούτε και των θεατών. Αντίθετα γίνονται καλοπροαίρετα αποδεκτές από όλους, ως ένδειξη σεβασμού προς τη θεία επιλογή να περιβάλλει με κῦδος έναν ήρωα του αγώνα: η Παλλάδα έδωσε φτερά στα άλογα του Διομήδη και χάρισε στον ίδιο μεγάλη δόξα.⁸⁶

1:4:3. Η νίκη, αποτέλεσμα σωματικής δύναμης και γνώσης

Οι «αυθαίρετες» θεϊκές πράξεις δημιουργούν την αίσθηση ενός μοιρολατρικού κόσμου και μιας κοινωνίας, όπου οι άνθρωποι λειτουργούν ως άβουλα υποχείρια στις ανταγωνιστικές διαθέσεις των θεών. Δεν είναι

85. Στο ίδιο μέρος, Ψ 865 και 872-873.

86. Στο ίδιο μέρος, Ψ 399-400: *έν γὰρ Ἀθήνη / ἵπποις ἦκε μένος καὶ ἐπ' αὐτῷ κῦδος ἔθηκε.*

όμως καθόλου έτσι. Γιατί όλες οι νίκες δεν είναι αποτέλεσμα θεϊκής εύνοιας. Στα περισσότερα αγωνίσματα των «άθλων» οι θεοί είναι απόντες. Στην πυγμαχία ο Επειός κατακεραυνώνει τον αντίπαλό του Ευρύαλο με το πρώτο χτύπημα και τον βγάζει εκτός αγώνος.⁸⁷ Αυτός, ένας απόγονος ταπεινής οικογένειας και αδέξιος πολεμιστής,⁸⁸ νικάει ένα τέκνο ευγενικής καταγωγής και γενναίο μαχητή,⁸⁹

Η νίκη του Επειού δεν είναι απόρροια κάποιας θείας σύμπραξης. Εξάλλου οι θεοί βρίσκονται πολύ μακριά από τους ανθρώπους της λαϊκής τάξης και όλες οι δραστηριότητές τους σχετίζονται με τους ήρωες της αριστοκρατίας. Ο Επειός στηρίζεται όχι μόνο στη δύναμή του αλλά κυρίως στη γνώση του αθλήματος, καθόσον αναφέρεται ως ειδώς πυγμαχίης. Λίγες είναι οι περιπτώσεις των αθλητών που παρουσιάζονται προικισμένοι με φυσικές ικανότητες, ειδικές για κάποιο αγώνισμα, αλλά εδώ καταμαρτυρείται, για πρώτη φορά, η ειδική γνώση επάνω σε ένα άθλημα και αυτή η γνώση αποδεικνύεται ισχυρότερη από την ανδρεία της αριστοκρατίας.

Ο Επειός νικάει λοιπόν με την προσωπική του αξία και τη γνώση. Ο Όμηρος θέλει να τονίσει ότι δεν κερδίζει κανείς χωρίς να το αξίζει. Καμιά φορά βέβαια οι θεοί, παρασυρόμενοι από τις αδυναμίες τους, μπορεί να ευνοήσουν έναν λιγότερο άξιο, αλλά αυτό δεν καταργεί την ανθρώπινη ικανότητα του νου και του σώματος. Ο ομηρικός άνθρωπος δεν επαναπαύεται άβουλα και παθητικά στις αποφάσεις των θεών.

87. Στο ίδιο μέρος, Ψ 653 κ.ε.

88. Ο W. Decker στο βιβλίο του *Sport in der griechischen Antike*, σ. 28, München 1995, παρατηρεί πως οι αποδόσεις των συμμετεχόντων στους αγώνες δεν ανταποκρίνονται πάντα στην πολεμική τους δραστηριότητα. Ο ήρωας των μαχών, ο Αίας ο Τελαμώνιος, συμμετέχει σε τρία αγωνίσματα χωρίς να κερδίσει καμιά νίκη. Αντίθετα ο Επειός είναι κακός πολεμιστής, αλλά νικητής στην πυγμαχία. Τέτοιες περιπτώσεις ωστόσο δεν διαμορφώνουν τον κανόνα. Συνήθως ο καλός πολεμιστής είναι και καλός αγωνιστής στον στίβο και οι νίκες, στα πεδία των μαχών ή των αγωνισμάτων, προσφέρουν στους αγωνιζόμενους την ευκαιρία να καθιερώσουν τη θέση τους μέσα στην κοινωνική διαστρωμάτωση και να ανυψώσουν το γόητρό τους.

89. Σχετικά με την πολεμική δράση του Ευρύαλου βλ. Z 20 κ.ε.

Συνειδητοποιεί την εξάρτησή του από αυτούς⁹⁰ και από τη μοίρα του, αλλά αυτό δεν παραλύει καθόλου την ενεργητικότητά του. Θεοί και άνθρωποι δρουν με τον δικό του καθένας τρόπο, χωρίς όμως η ανθρώπινη δράση να αφομοιώνεται μέσα στη θεϊκή ενέργεια.

Ο Νέστορας, λίγο πριν αρχίσει το αγώνισμα της αρματοδρομίας, συμβουλεύει τον γιο του Αντίλοχο με ποιο τρόπο θα καλύψει το μειονέκτημα των αλόγων του, που τρέχουν πιο αργά από τα άλογα των αντιπάλων του. Του προτείνει λοιπόν λύση που είναι προϊόν λογικής σκέψης (μητιν ἐμβάλλεο θυμῶ παντοίην):

μητι τοι δρυτόμος μέγ' ἀμείνων ἤε βίηφι
μητι δ' αὐτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντω
νῆα θοὴν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι
μητι δ' ἠνίοχος περιγίγνεται ἠνίοχοιο.⁹¹

Η μητις δηλαδή η σύνεση, η φρόνηση, η δύναμις τοῦ βουλεύειν αναδεικνύεται παράγοντας πιο ισχυρός από τη δύναμη του σώματος (βίη), ένας καθοριστικός συντελεστής για την ανθρώπινη πράξη. Φαίνεται λοιπόν ότι το πράττειν πρέπει να καθορίζεται από φρόνηση και διαλογισμό, από το ειδέναι. Αυτή η φρόνηση στον Όμηρο υποκαθιστά τη γνώση και θα μπορούσε να νοηθεί ως προδρομική διατύπωση της σωκρατικής διδασκαλίας ότι η αρετή είναι γνώση.⁹²

Ο Αντίλοχος, προκειμένου να νικήσει, οφείλει να εφαρμόσει τις συμβουλές του πατέρα του, οι οποίες παραπέμπουν στην τεχνική του αγωνίσματος της αρματοδρομίας,⁹³ που κατά βάση επικεντρώνεται στον τρόπο με τον οποίο θα πάρει τη στροφή το άρμα, μόλις φτάσει στη νύσσα,

90. Την ίδια αντίληψη συναντάμε ακόμη και στον Πλάτωνα (*Νόμοι*, 803c), όπου: ἄνθρωπον δέ ... θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον. Βλ. επίσης και 644 d.

91. *Ιλιάς*, Ψ 315-318.

92. Σύμφωνα με τη σωκρατική αντίληψη, η αρετή είναι ικανότητα, και ικανότητα για ένα πράγμα έχει μόνον εκείνος που το γνωρίζει σωστά και σε βάθος. Επομένως η αρετή στηρίζεται στη γνώση. Με αυτόν τον τρόπο η αρετή ταυτίζεται, διά μέσου της ικανότητας, με τη «σοφία», ενώ η κακία, διά μέσου της ανικανότητας, με την «αμαθία» (βλ. Ε. Παπανούτσου, *Ηθική*, τόμ. Ι, σ. 35 κ.ε., Αθήνα – Γιάννινα 1995).

93. Σχετικά με την τεχνική της αρματοδρομίας βλ. J. Wiesner, *Fahren und Reiten*, στο *Archaeologia Homerica*, τόμ. 1, κεφ. F, σ. 25 κ.ε., Göttingen 1968.

στο ακραίο σημάδι, γύρω από το οποίο πρέπει να περιστραφούν οι ιππείς, για να αρχίσουν στη συνέχεια να επανακάμπτουν προς το τέρμα. Είναι μια λεπτομερής περιγραφή της τεχνικής,⁹⁴ που αποτελεί και την πρώτη ανάλογη μαρτυρία που συναντάμε στην αρχαία αγωνιστική. Εκείνος που θα την εφαρμόσει πρέπει να έχει τις ανάλογες ικανότητες και την κατάλληλη γνώση. Η νίκη λοιπόν είναι θέμα γνώσης και εφόσον, σύμφωνα με τη σωκρατική αντίληψη, η αρετή είναι γνώση, η νίκη πρέπει να στηρίζεται, κατά συνέπεια, στην αρετή του αθλητή.

Βέβαια η αρετή στον Όμηρο δεν εμπεριέχει την καθαρή ηθική έννοια της σωκρατικής αρετής, αλλά είναι δηλωτική της τέλειαις σωματικής διάπλασης και υπεροχής, της γενναιότητας και της πολεμικής ανδρείας,⁹⁵ της φυσικής ρώμης και της μυϊκής ισχύος. Όταν ο Λαοδάμας, ο αγαθός πάις Άλκινόοιο, καλεί τον Οδυσσέα να πάρει μέρος στους αγώνες των Φαιάκων για να διασκεδάσει και να διώξει τη λύπη του (σκέδασον δ' ἀπὸ κήδεα θυμοῦ), τονίζει ανάμεσα στ' άλλα:

οὐ μὲν γὰρ μείζον κλέος ἀνέρος, ὄφρα κ' ἔησιν,
ἢ ὅτι ποσοῖν τε ῥέξιη καὶ χερσὶν ἔησιν.⁹⁶

Το μείζον κλέος για κάθε άνδρα είναι απόρροια της σωματικής του δύναμης, η οποία ενισχύεται μέσω της αγωνιστικής δράσης. Η φυσική ρώμη ωθεί τον ήρωα να αγωνισθεί και να διαπρέψει στα πεδία των μαχών και των αγώνων. Τον παροτρύνει να επιδείξει πολεμική ανδρεία και

94. *Ιλιάς*, Ψ 334-341. Ο J. La Roche, στα ερμηνευτικά του σχόλια, καταθέτει την παρακάτω άποψη σε ό,τι αφορά τα βασικά σημεία της τεχνικής: «Επειδή έστρεφον αριστερά, ώφειλον ο ελάτης να κλήη (κλινθηναι) αριστερά, ίνα μη εκπιναχθή δεξιά υπό της αναπτυσσόμενης κεντροφύγος δυνάμεως». Και παρακάτω: «Φαίνεται ότι ο ηνίοχος εκράτει τέσσαρας ηνίας, δύο του δεξιού ίππου με την δεξιάν χειρά και δύο του αριστερού με την αριστεράν, ώστε έκαστον ίππον διήύθυνε διά μίας των χειρών. Τώρα, επειδή ο δεξιός ίππος κατά την στροφήν έπρεπε να τρέξη ταχύτερον, ίνα μη υστερήση του αριστερού, όστις είχεν ολίγον διάστημα να διατρέξη, διά τούτο ώφειλεν ο Αντίλοχος τούτου μεν τας ηνίας να χαλαρώση και διά της φωνής (όμοκλησίας) και του κέντρου (κένσαι) να παροτρύνη αυτόν, τον δε αριστερόν τουναντίον ισχυρώς να συγκρατήση, ίνα μικρόν τόξον διαγράψη και εγγύτατα της νύσσης αντιπαρελθη»(βλ. σχόλια του παραπάνω στη μετάφραση του Α. Καραπαναγιώτου, σσ. 81-82, Αθήνα 1893).

95. Στο ίδιο μέρος, Ν 277-278. Πρβλ. Ο. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, σ. 12, Frankfurt 1958.

96. *Οδύσσεια*, θ 147-148.

αγωνιστικό σθένος για να δρέψει τη δόξα (κλέος) του πολέμου και των άθλων. Αυτή η ανδρεία και το σθένος θεωρούνται μέγιστες αρετές,⁹⁷ που δεσμεύουν ηθικά τους ήρωες των μαχών, ώστε να απορρίπτουν κάθε σκέψη για υποχώρηση, θεωρώντας την ως ενέργεια ταπεινωτική.⁹⁸ Παράλληλα όμως ωθούν και τους αγωνιζόμενους να λαχταρούν τη νίκη, προσπαθώντας να αποφύγουν τη ντροπή της ήττας. Στους πολεμιστές ήταν κοινή η πεποίθηση πως ο θάνατος ερχόταν ως φυσικό αποτέλεσμα της δράσης τους,⁹⁹ χαρίζοντας δόξα σ' αυτούς και στους απογόνους τους,¹⁰⁰ μια δόξα που εξασφάλιζε την υστεροφημία του νεκρού ήρωα.¹⁰¹

1:4:4. Η λατρεία των νεκρών στον Όμηρο

Ο ομηρικός κόσμος δεν γνωρίζει τη λατρεία των νεκρών¹⁰² και οι επιτάφιας αγωνιστικές δραστηριότητες δεν εκφράζουν καμιά λατρευτική διάθεση. Οι τιμές που αποδίδονται με αγώνες σε έναν νεκρό άξιο σεβασμού, όπως ο Πάτροκλος, αποτελούν καθαρά κοσμική εκδήλωση και όχι θρησκευτική τελετή. Ο Πάτροκλος που εμφανίζεται στο όνειρο του Αχιλλέα και τον παρακαλεί να τον θάψει όσο γίνεται πιο γρήγορα, για να του επιτραπεί η είσοδος στον Άδη,¹⁰³ ζητάει να του σφίξει το χέρι για τελευταία φορά, γιατί γνωρίζει πως μετά την αποτέφρωση επιστροφή δεν υπάρχει:

97. Ο Διομήδης, όταν ο Αγαμέμνων προτείνει στους Αχαιούς να διακόψουν τον πόλεμο και να επιστρέψουν στις πατρίδες τους, του λέει: *σκήπτρω μὲν τοι δῶκε (ο Δίας) τετιμῆσθαι περὶ πάντων, / ἀλκὴν δ' οὗ τοι δῶκεν, ὃ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.* (Ιλιάς, I, 38-39).

98. Στο ίδιο μέρος, Θ 149-150 και 161-163.

99. Στο ίδιο μέρος, Φ 110-113.

100. Ὀδύσσεια, ω 30-33. Ο Αχιλλέας αναφερόμενος στο άδοξο τέλος του Αγαμέμνονα του λέει: *Ὡς ὄφελος τιμῆς ἀπονήμενος, ἦς περ ἄνασσεσ, / δῆμῳ ἔνι Τρώων θάνατον καὶ πότμον ἐπισπεῖν / τῷ κέν τοι τύμβον μὲν ἐποίησαν Παναχαιοί, / ἠδέ κε καὶ σῶ παιδί μέγα κλέος ἦρα' ὀπίσσω.*

101. Στο ίδιο μέρος (ω 93-94) ο Αγαμέμνων θα πει στον Αχιλλέα: *Ὡς σὺ μὲν οὐδὲ θανὼν ὄνομ' ὤλεσας, ἀλλὰ τοι αἰεὶ / πάντας ἐπ' ἀνθρώπους κλέος ἔσσειται ἐσθλόν, Ἀχιλλεῦ*

102. E. Rohde, *Ψυχή*, σ. 21, Αθήνα 1998, όπου: «Η θρησκευτική εξέλιξη των Ελλήνων ανιχνεύεται από τον Όμηρο και ύστερα για μια μεγάλη περίοδο. Σ' αυτήν διαπιστώνουμε αναμφίβολα ότι μια λατρεία νεκρών, άγνωστη στον Όμηρο, εμφανίζεται μόνο αργότερα, στην πορεία μιας μακράς και ακμαίας εξάπλωσης των θρησκευτικών ιδεών στους ύστερους χρόνους» (μτφρ. Κ. Παυλογεωργάτου).

103. Ιλιάς, Ψ 71: *θάπτε με ὅτι τάχιστα, πύλας Αἴδαο περήσω.*

καί μοι δὸς τὴν χεῖρ', ὀλοφύρομαι· οὐ γὰρ ἔτ' αὐτίς
νίσομαι ἐξ Αἴδαο, ἐπὴν με πυρὸς λελάχητε.¹⁰⁴

Αφού λοιπόν η ψυχή του ήρωα, μετά την καύση του σώματός του, ξεκινάει το ανεπίστρεπτο ταξίδι της για τον Άδη, κάθε κίνητρο που θα οδηγούσε σε μια μόνιμη μορφή λατρείας της έπαυε να υπάρχει.¹⁰⁵ Οι νεκροί, αφού δεν μπορούν να ωφεληθούν ή να βλάψουν τους ζωντανούς, δεν έχουν λόγο να λατρεύονται από αυτούς.

Η αποτέφρωση των νεκρών υπήρξε τομή στα ελληνικά ταφικά έθιμα. Χαρακτηρίζεται ως αποκοπή από τον πολιτισμό του μυκηναϊκού κόσμου¹⁰⁶ μετά το 1200 π. Χ. και ερμηνεύτηκε από τους ειδικούς «ως πνευματική επανάσταση, με την οποία εξουδετερώθηκε η δύναμη των νεκρών και οι ψυχές εκδιώχθηκαν από τον κύκλο των ζώντων».¹⁰⁷ Ήταν φυσικό λοιπόν μαζί με την αποτέφρωση να ατονήσει και το έθιμο μιας αρχαίας, και κάποτε ακμαίας, λατρείας των νεκρών, ένα έθιμο που φαίνεται πως αποτελούσε και την αρχαιότερη θρησκεία της ανθρώπινης φυλής.¹⁰⁸

Ο θρησκευολόγος M. Nilsson υποστηρίζει πως στον Όμηρο απουσιάζει η νεκρική λατρεία, και τα έθιμα και οι ιδέες, οι σχετικές με αυτήν, έχουν παραμερισθεί και περιορισθεί σημαντικά. Ο Όμηρος παρουσιάζει όχι ένα πήδημα, αλλά μια διακοπή στην ανάπτυξη. Η μεθομηρική περίοδος δένεται εκεί όπου είχε τελειώσει η προομηρική περίοδος.¹⁰⁹ Δεν υπάρχει αμφιβολία πως οι επικήδειες τελετές πάνω από τον νεκρό Πάτροκλο δεν σηματοδοτούν το ξεκίνημα μιας νέας εποχής,¹¹⁰ αλλά μάλλον

104. Στο ίδιο μέρος, Ψ 75-76.

105. E. Rohde, στο ίδιο μέρος, σ. 29.

106. Στην προομηρική μυκηναϊκή Ελλάδα οι νεκροί δεν καίγονταν, αλλά θάβονταν, πράγμα που μας οδηγεί στην υπόθεση ότι επικρατούσε μια επαναλαμβανόμενη λατρεία των νεκρών (βλ. σχετικά E. Rohde, στο ίδιο μέρος, σ. 38).

107. W. Burkert, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, σ. 401, Αθήνα 1993 (μτφρ. Ν. Μπεζαντάκος-Α. Βαγιανού).

108. Σχετικά με τις δοξασίες για την ψυχή και για τη λατρεία των νεκρών βλ. στο βιβλίο του F. de Coulanges, *Η Αρχαία Πόλη*, σσ. 30-47, Αθήνα 1991.

109. M. Nilsson, στο ίδιο μέρος, σ. 147.

110. Ο Πανσανίας αναφέρει (VIII, 4, 5): ἐπὶ Ἀζᾶνι τῷ Ἀρκάδος τελευτήσαντι ἄθλα ἐτέθη πρῶτον εἰ μὲν καὶ ἄλλα, οὐκ οἶδα, ἵπποδρομίας δὲ ἐτέθη.

αντιπροσωπεύουν τα κατάλοιπα μιας ανθηρής λατρείας σε προγενέστερους χρόνους. Ειδικότερα η διενέργεια των αγώνων, όπως ισχυρίζεται ο E. Rohde, γίνεται απόλυτα κατανοητή ως επιβίωση της λατρείας αυτής.¹¹¹

Αγώνες προς τιμή των νεκρών αναφέρονται συχνά στον Όμηρο. Εκτός από τους αγώνες για τους ήρωες Αμαρυγκέα και Οιδίποδα,¹¹² συναντάμε στην Οδύσσεια (ω 85 κ.ε.) τους αγώνες προς τιμή του νεκρού Αχιλλέα, τους οποίους διοργανώνει η μητέρα του Θέτις. Άξιο προσοχής είναι ότι οι στίχοι ω 87-89 υποδηλώνουν πως τέτοιοι αγώνες γίνονταν συχνά στους θανάτους ευγενών προσώπων.¹¹³

Αλλά εκείνο που πρέπει να τονιστεί ιδιαίτερα είναι το γεγονός ότι ο Αχιλλέας δεν γνωρίζει καν πως η μητέρα του οργάνωσε νεκρικούς αγώνες για να τον τιμήσει. Αυτό μας υποχρεώνει να δεχτούμε την άποψη πως ο νεκρός, αφού δεν έχει δική του αντίληψη για τους αγώνες, δεν είναι δυνατό να έχει αποκομίσει κάποια χαρά από αυτούς. Επομένως οι αγώνες δεν οργανώνονταν για να προσφέρουν ευχαρίστηση στους νεκρούς, όπως, αντίθετα, συνέβαινε με τις θυσίες και τις σπονδές προς τους θεούς. Δεν μπορούμε λοιπόν να μιλάμε για λατρεία νεκρών. Εξάλλου οι αγώνες που αφιερώνονται στη λατρεία ενός νεκρού έχουν κάποια περιοδικότητα. Ο Όμηρος δεν αναφέρει πουθενά επανάληψη αγώνων και δεν φαίνεται να γνωρίζει οποιαδήποτε χρονική περιοδικότητά τους.¹¹⁴

Η κηδεία του Πατρόκλου περιγράφεται με αρκετές λεπτομέρειες, σύμφωνα με τα έθιμα της εποχής. Ωστόσο πουθενά στους στίχους που αναφέρονται στην προετοιμασία της όλης τελετουργίας δεν καταγράφεται κάποια αναφορά για διεξαγωγή αγώνων. Αυτοί προκύπτουν ως απόφαση της στιγμής εκ μέρους του Αχιλλέα και παρουσιάζονται ως ένα απρόοπτο,

111. E. Rohde, στο ίδιο μέρος, σ. 27.

112. Ίλιάς, Ψ 630 κ. ε. και Ψ 679-680.

113. Όταν ο Αγαμέμνων και ο Αχιλλέας συναντώνται νεκροί στον Άδη, ο ρηγάρχης των Αχαιών αναφέρει στον γιο της Θέτιδας λεπτομέρειες από την κηδεία του. Ανάμεσα στα άλλα του λέει: Ἦδη μὲν πολέων τάφῳ ἀνδρῶν ἀντεβόλησας / ἡρώων, ὅτε κέν ποτ' ἀποφθιμένου βασιλῆος / ζῶννυνταί τε νέοι καὶ ἐπεντύνωνται ἄεθλα (ω 87-89).

114. E. Rohde, στο ίδιο μέρος, σ. 118.

επιπρόσθετο και συμπληρωματικό γεγονός. Πράγματι, μετά την καύση του νεκρού και τη θεμελίωση του μνήματος, ο Αχιλλέας συγκρατεί τον λαόν, όταν τους βλέπει να φεύγουν και τους προτρέπει να πάρουν θέσεις σχηματίζοντας ευρύ κύκλο για να παρακολουθήσουν αγώνες:

*χεύαντες δὲ τὸ σῆμα πάλιν κίον. αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς
αὐτοῦ λαὸν ἔρυκε καὶ ἴζανεν εὐρὺν ἀγῶνα,¹¹⁵*

Το γεγονός αυτό μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι Αχαιοί, εκτιμώντας πως η τελετουργική διαδικασία της ταφής είχε τελειώσει, άρχισαν να αποχωρούν ανύποπτοι. Επομένως οι αγώνες που ακολουθούν όχι μόνο δεν αποτελούν λατρευτική εκδήλωση, αλλά δεν φαίνεται τουλάχιστον να συμπεριλαμβάνονται ως αναπόσπαστο μέρος στη νεκρική ιεροτελεστία. Απλά μπορούμε να υποθέσουμε πως ο Αχιλλέας επεδίωξε τη διεξαγωγή τους, γιατί επιθυμούσε να προσφέρει ένα θέαμα στους συμπατριώτες του, με σκοπό να λαμπρύνει την όλη τελετή¹¹⁶ και να εντυπωσιάσει τους συμμετέχοντες, έτσι ώστε αυτοί να τη μνημονεύουν στο μέλλον ως ένα εξαιρετικό γεγονός.

Οι αγωνιστικές δραστηριότητες στο έργο του Ομήρου δεν φαίνεται να συνδέονται σε κανένα σημείο με τα θρησκευτικά καθήκοντα των πιστών. Οι αγώνες διεξάγονται για να δοξαστούν οι νικητές και όχι να λατρευτούν οι θεοί και οι ήρωες. Το λατρευτικό στοιχείο απουσιάζει από την αγωνιστική δράση, γεγονός που δεν προοιωνίζει τη βαθιά θρησκευτικότητα των πανελληνίων αγωνιστικών εκδηλώσεων που θα έλθουν σε μεταγενέστερες εποχές.

115. *Ιλιάς*, Ψ 257-258.

116. Ο W. Burkert υποστηρίζει πως η σύγχυση και η θλίψη για την απώλεια του νεκρού «κατανικνώνται με το τιμητικό γεύμα και τους αθλητικούς αγώνες, οι οποίοι προσδίδουν γόητρο» (βλ. στο ίδιο μέρος, σ. 400).

1:4:5. Η καλοκαγαθία στον Όμηρο

Η πρόκληση σε αγώνα είναι ένα στοιχείο που το συναντάμε όχι μόνο στην «Οδυσσέως και Τρου πυγμή»,¹¹⁷ αλλά και στους αγώνες των Φαιάκων. Εδώ βλέπουμε να αντιπαρατίθενται από τη μια η ευγενής πρόσκληση του Λαοδάμαντα προς τον Οδυσσέα, να πάρει μέρος στους αγώνες, για να ξεχάσει τα βάσανά του (σκέδασον δ' ἀπὸ κήδεα θυμοῦ) και από την άλλη η αγενής πρόκληση του Ευρύαλου, ο οποίος με επιτιμητικά λόγια επιχειρεί να προσβάλει και να ταπεινώσει τον ήρωα.

Στην πρόσκληση του Λαοδάμαντα αναγνωρίζεται ο ψυχαγωγικός στόχος του αγώνα και η ευεργετική του επίδραση στην κακή ψυχολογική διάθεση του αγωνιζομένου. Αντίθετα η πρόκληση του Ευρύαλου είναι καθαρά εξυβριστική. Υποβιβάζει τον Οδυσσέα σε έναν τύπο ανθρώπου που τα ενδιαφέροντά του είναι το εμπόριο στις θάλασσες, η αρπαγή και το κέρδος, ποταπές ασχολίες που υποδηλώνουν ταπεινή καταγωγή και που κατ' εξοχήν τις περιφρονούσαν οι αριστοκράτες.¹¹⁸

Ο Οδυσσέας αντιδρά στην πρόκληση με περισσή σύνεση, απαντώντας με λόγια που εμπεριέχουν παιδαγωγική αξία και παραπέμπουν σε φιλοσοφικό στοχασμό:

Ξεῖν', οὐ καλὸν ἔειπες ἀτασθάλω ἀνδρὶ ἔοικας.
 Οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν
 ἀνδράσιν, οὔτε φνὴν οὔτ' ἄρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν.¹¹⁹

Και παρακάτω:

ὡς καὶ σοὶ εἶδος μὲν ἀριπρεπές, οὐδέ κεν ἄλλως
 οὐδὲ θεὸς τεύξειε, νόον δ' ἀποφώλιός ἐσσι.¹²⁰

Ο Ευρύαλος διαπράττει ένα ολίσθημα που υποδηλώνει την ατέλεια του χαρακτήρα του. Μπορεί να είναι «λεβέντης στο κορμί και ο πιο όμορφος στην όψη» (ἄριστος εἶδος τε δέμας τε), αλλά τον διακρίνει ένδεια στον νου

117. Όδυσσεια, σ 1 κ.ε.

118. Στο ίδιο μέρος, θ 159-164.

119. Στο ίδιο μέρος, θ 166-168.

120. Στο ίδιο μέρος, θ 176-177.

και στη γνώση. Ο άριστος άνδρας πρέπει να συνδυάζει πολλές αρετές. Η ομορφιά και η ανδρεία, από μόνες τους, δεν συγκροτούν την τελειότητα, αλλά χρειάζεται μαζί η γνώση και η σύνεση, που οδηγούν στην αποφυγή των ύβρεων και προσδίδουν το ηθικό χάρισμα της αιδούς. Διαγράφεται εδώ ένα περίγραμμα του ιδανικού ανθρώπου, ένα υπόδειγμα του καλού κάγαθοῦ ἀνδρός, που θα αποτελέσει βασικό στόχο των κατοπινών χρόνων. Ο άνθρωπος πρέπει να τείνει προς αυτόν τον στόχο, παρόλο που αυτή η ηθική τελειότητα παραμένει ένα άπιαστο όνειρο. Γιατί οι θεοί δεν χαρίζουν όλες τις αρετές στο ίδιο πρόσωπο.¹²¹

Ο Ευρύαλος λοιπόν είναι ένας καλός αγωνιστής, αλλά δεν είναι ο άριστος άνδρας, γιατί ως προς τη σύνεση είναι κενός (νόον ἀποφώλιος). Κρίνεται εδώ έμμεσα η περίπτωση του αγωνιζομένου που στηρίζεται μόνο στη φυσική του δύναμη, χωρίς να διαθέτει συγχρόνως και ηθικές αρετές.

1:4:6. Το ηθικό υπόβαθρο στα ομηρικά έπη

Η ηθική του Ομήρου στηρίζεται στην ανδρεία των ηρώων της αριστοκρατίας, ενός κόσμου που το ηρωικό του ήθος διαμορφώνει ένα ιδιαίτερο σύστημα αξιών. Ο ομηρικός άνθρωπος δεν αναλίσκεται μέσα στα δύσβατα μονοπάτια της μεταφυσικής ανησυχίας ούτε προχωράει πέρα από την ανθρώπινη μοίρα του. Ο στόχος του είναι ορατός και κινείται μέσα σε γήινα όρια. Αφού δεν ενδιαφέρεται για τη σωτηρία της ψυχής του, φυσικό είναι να μην αναζητά την ευτυχία του στην υπέρβαση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων.

Κύριο μέλημα των αριστοκρατών είναι η ανάδειξή τους μέσα από τις πολεμικές επιχειρήσεις. Έτσι η αποχή από τις σωματικές δραστηριότητες σημαίνει αδυναμία προσφοράς στα πεδία των μαχών και κατά συνέπεια ένδεια υψηλών αξιών. Αφού λοιπόν το καθήκον επιβάλλει να είναι κανείς καλός πολεμιστής, οφείλει συγχρόνως να είναι και άριστος στις

121. Ήλιός, Δ 320: ἀλλ' οὔ πως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν Βλ. και N 726-733 καθώς και θ 167.

αγωνιστικές επιδόσεις. Η μια ιδιότητα ενισχύει την άλλη, έτσι που με την ίδια έννοια η έλλειψη της μιας καταργεί αυτόματα και την άλλη. Σκοπός του ομηρικού ανθρώπου είναι η υπεροχή, και όλη του η ζωή είναι μια διαρκής άμιλλα και ένας αδιάκοπος αγώνας για τη νίκη. Μέσα στον στίχο *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*¹²² κρύβεται όλη η παιδαγωγική έννοια του ανθρώπου, και οι ήρωες που περιγράφει ο ποιητής αποτελούν απτά παραδείγματα αυτού του ιδανικού.

Αλλά η ενδογενής έφεση για ανάδειξη και υπεροχή έχει ένα όριο που θεωρείται ανήθικο να ξεπεραστεί. Αυτή η οριοθέτηση της ανθρώπινης δράσης γίνεται διακριτή μόνον εφόσον ο άνθρωπος κατέχει το ηθικό χάρισμα της αἰδοῦς, η οποία τον αποτρέπει να προχωρήσει πέρα από τα όρια της ανθρώπινης υπόστασής του, πράγμα που θεωρείται ὕβρις προς τους θεούς.

Η αἰδώς όμως προκύπτει ως αποτέλεσμα της αρετής της σοφίας, δηλ της γνώσης και της σύνεσης. Έτσι, για να μην παρασύρεται ο άνθρωπος σε αλαζονικές πράξεις, πρέπει η αρετή της ανδρείας να ελέγχεται από τη λογική, ώστε να κινείται μέσα σε επιτρεπτά όρια.

Ο Αγαμέμνων και ο Αχιλλέας κυριαρχούν μεταξύ των Ελλήνων, γιατί είναι πρώτοι στις μάχες και στα συμβούλια (οἷ περι μὲν βουλήν Δαναῶν, περι δ' ἔστὲ μάχεσθαι).¹²³ Ωστόσο αυτοί οι κεντρικοί ήρωες της Ιλιάδας δεν κατορθώνουν να μείνουν μακριά από την υπερβολή, την υπέρβαση και την αλαζονεία και τιμωρούνται γι' αυτό.¹²⁴ Το ίδιο ισχύει και για τον πρώτο ήρωα των Τρώων, τον Έκτορα.¹²⁵

122. Στο ίδιο μέρος, Z 208 και Λ 784. Σχετικά με τον στίχο αυτόν βλ. την εργασία του I. Weiler, *AIEN APICTEYEIN*, Stadion 1 (1975), 2, σσ. 199-227.

123. Στο ίδιο μέρος, A 258.

124. Ο Αγαμέμνων με τη στάση του απέναντι στον Αχιλλέα, όταν του παίρνει τη Βρισηίδα, αποδεικνύεται άδικος, γεγονός που γίνεται αιτία πολλών κακοτυχιών για τους Αχαιοούς (βλ. σχετικά στο A της Ιλιάδας). Ο Αχιλλέας πάλι δείχνει ασέβεια προς τον νεκρό Έκτορα (Ω 50-52), πράξη που προμηνύει τον δικό του χαμό.

125. Ο Έκτορας προσβάλλει τον νεκρό Πάτροκλο και δείχνει αλαζονική συμπεριφορά, όταν φοράει τη θεϊκή πανοπλία του Αχιλλέα (Ρ 125 κ.ε., καθώς και 194 κ.ε.).

Η ὕβρις δεν είναι συγγνωστή από τους θεούς και η τιμωρία επιβάλλεται ως απόδοση της θείας δικαιοσύνης, η οποία μορφοποιείται στο πρόσωπο της Νέμεσης. Επομένως η ὕβρις επέρχεται ως αθέτηση της αιδούς και αποτελεί αντικείμενο της νεμέσεως.

Ο Οδυσσεάς προβάλλει μέσα στα έπη ως ο πιο ολοκληρωμένος ήρωας, η πιο «ηθική» προσωπικότητα της ομηρικής εποχής, καθώς συνδυάζει τις δύο αρετές, της ανδρείας και της σοφίας. Έτσι αναδεικνύεται πρωταγωνιστής της άλωσης της Τροίας και δικαιώνεται ηθικά με τον ερχομό του στην Ιθάκη. Αλλά και στις αγωνιστικές δραστηριότητες, που αποτελούν μικρογραφία των πολεμικών, οι θεοί τον αμείβουν με νίκες. Δεν είναι τυχαίο που ο ποιητής δεν τον θέλει ποτέ ηττημένο. Ακόμη και στην αναμέτρησή του με τον Αίαντα, που ενσαρκώνει τη σωματική ισχύ ανάμεσα στον κόσμο των ηρώων, ο Οδυσσεάς δεν θα εγκαταλείψει τον αγώνα νικημένος, αλλά με τη σοφία του θα αντιμετωπίσει την ακατάλυτη δύναμη του αντιπάλου.

Οι θεοί παίζουν το δικό τους παιχνίδι στην εξέλιξη που παρουσιάζονται τα πολεμικά και τα αγωνιστικά δρώμενα. Ο ποιητής τους παρουσιάζει μέσα από το πρίσμα ενός έντονου ανθρωπομορφισμού, με συνέπεια αυτοί να εμφανίζονται με αρκετά αδύνατα σημεία. Έτσι η ανώτερη ηθική τελειότητα απουσιάζει από τους θεούς του Ομήρου, γεγονός που τους καθιστά ευάλωτους στα ανθρώπινα πάθη. Η κοινωνία των ηρώων της αριστοκρατίας αποτελεί ένα αποτύπωμα της οικογένειας των ολυμπίων θεών. Θεοί και ήρωες κινούνται σε παράλληλη πορεία και πολλές φορές οι δραστηριότητές τους περιπλέκονται με αποτέλεσμα οι μεν να επηρεάζουν τους δε. Ο Αντίλοχος βλέποντας την προκλητική επέμβαση της Αθηνάς, που δίνει στον Διομήδη την πρώτη θέση, θεωρεί φυσικό να καταφύγει σε δόλο, για να κερδίσει ο ίδιος τη δεύτερη. Η μόνη διαφορά των θεών από τους ήρωες είναι ότι οι πρώτοι απολαμβάνουν την αιωνιότητά τους, ενώ οι δεύτεροι απλά ζουν την προσωρινότητά τους.

Ανακεφαλαίωση

Αναφερθήκαμε επιγραμματικά στην εξέλιξη της σωματικής δραστηριότητας του ανθρώπου, ξεκινώντας από τους πολιτισμούς των λαών της Ανατολής και φτάνοντας στον κόσμο του Ομήρου. Η σωματική άσκηση εμφανίζεται στον πρωτόγονο άνθρωπο με τη μορφή της παιδιάς και εξελίσσεται στις διάφορες κοινωνίες ανάλογα με τις βιοτικές τους ανάγκες, το θρησκευτικό τους υπόβαθρο και το επίπεδο του πολιτισμού τους.

Στον ελληνικό χώρο, και συγκεκριμένα στη μινωική Κρήτη, συναντάμε τη σωματική δράση ως μια θρησκευτική και ψυχαγωγική-κινητική εκδήλωση. Στον μυκηναϊκό πολιτισμό η δράση αυτή αποκτά ανταγωνιστικό χαρακτήρα, ο οποίος ενισχύεται στη συνέχεια στα ομηρικά έπη.

Στον Όμηρο οι αγώνες είναι απρογραμματίστοι, χωρίς να ακολουθούν κάποια χρονική περιοδικότητα. Είναι αυθόρμητοι και ευκαιριακοί. Δεν προηγείται κάποιο στάδιο ιδιαίτερης προετοιμασίας γι' αυτούς ούτε προκηρύσσονται με κάποιον επίσημο τρόπο, αλλά αποφασίζονται εντελώς παρορμητικά. Αγωνιζόμενοι και θεατές τους αντιμετωπίζουν σαν μια εκδήλωση που τους δίνει την ευκαιρία να ψυχαγωγηθούν ή να τιμήσουν έναν νεκρό ήρωα. Ωστόσο, παρ' όλο την προχειρότητα αυτή, η κατάκτηση της νίκης παρουσιάζεται ως βασική επιδίωξη. Υπάρχει ευγενής άμιλλα και διαρκής ανταγωνισμός, στοιχεία που εξιδανικεύουν την αγωνιστική δράση και την ανάγουν σε υπέρτατο αγαθό άμεσα συνδεδεμένο με την πολεμική ανδρεία και την υπεράσπιση της πατρίδας. Και αυτά ακριβώς τα στοιχεία αναγνωρίζονται ως κληρονομιά του ομηρικού κόσμου προς τους Έλληνες των κατοπινών χρόνων και αποτελούν τον προπομπό της οργανωμένης σωματικής άσκησης, που εγκαινιάζεται με τους Ολυμπιακούς Αγώνες στην Ελλάδα της ιστορικής περιόδου.

Συμπερασματικά, η σωματική δραστηριότητα του ανθρώπου, μέσα από τα στάδια της εξελικτικής της πορείας, περνάει από την ψυχαγωγία στην επίδειξη και καταλήγει στον αγώνα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ

2:1. Επεξηγηματική αναφορά

Μετά τη λιτή αναδρομή που εκθέσαμε στο πρώτο κεφάλαιο, σχετικά με την εξέλιξη της σωματικής και αγωνιστικής δραστηριότητας, παραθέτουμε εμβόλιμα το παρόν κεφάλαιο («Θρησκεία και Ηθική»), γιατί κρίνουμε σκόπιμο ότι μια ιδιαίτερη αναφορά στην έννοια των παραπάνω όρων θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα τη θρησκευτική φόρτιση και τον ηθικό προσανατολισμό των Ολυμπιακών Αγώνων, θέματα που θα μας απασχολήσουν στο υπόλοιπο μέρος της εργασίας μας. Η πεποίθησή μας αυτή ενισχύεται ιδιαίτερα, αν λάβουμε υπόψη τον πυρήνα της έρευνάς μας, που συνίσταται ακριβώς στη λεπτομερή εξέταση της ηθικής διάστασης των Αγώνων, την οποία συναντάμε άμεσα συνδεδεμένη με τη θρησκεία, στην ιστορική πορεία της ολυμπιακής γιορτής.

• Η καταγραμμένη ιδιαιτερότητα των Ολυμπιακών Αγώνων της αρχαιότητας, δηλαδή αυτό το χαρακτηριστικό τους γνώρισμα να περιβάλλονται από μια έντονη θρησκευτική επένδυση που καλύπτει και επηρεάζει κάθε λειτουργική πτυχή τους, μας οδηγεί στην ανάγκη να αναφερθούμε στο θέμα της θρησκείας, έστω και ακροθιγώς, αφού πρόκειται για μια ευρύτατη έννοια που δεν αφορά ωστόσο άμεσα την παρούσα μελέτη. Εκείνο που μας ενδιαφέρει κυρίως είναι να θίξουμε την αμφίδρομη σχέση θρησκείας και κοινωνίας, να τονίσουμε την αμοιβαία επίδρασή τους και να εξετάσουμε παράλληλα το ηθικό υπόβαθρο του κοινωνικού συνόλου, ως απόρροια της θρησκευτικότητας των μελών του.

Αλλά οι σελίδες του παρόντος κεφαλαίου γράφονται και για έναν άλλο λόγο, επίσης σημαντικό. Είναι γιατί θέλουμε να αποδώσουμε το κοινωνικό αποτύπωμα των πρώτων, αλλά και των κατοπινών, αρχαϊκών χρόνων,

περιόδου κατά την οποία γεννήθηκαν και καθιερώθηκαν οι Ολυμπιακοί Αγώνες, ως η μεγαλύτερη γιορτή του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Έτσι πιστεύουμε πως θα ερμηνεύσουμε με ακρίβεια το έκδηλο θρησκευτικό στοιχείο των Αγώνων και την απορρέουσα ηθική τους διάσταση. Μέσα λοιπόν από την παράθεση μιας επιλογής γραπτών μαρτυριών της συγκεκριμένης εποχής, θα μπορέσουμε να διαπιστώσουμε το βαθύτατο θρησκευτικό συναίσθημα που διακατείχε τον άνθρωπο των αρχαϊκών χρόνων και να δεχτούμε ως φυσικό επακόλουθο το θρησκευτικό περιεχόμενο των Ολυμπιακών Αγώνων με όλες τις ηθικές του προεκτάσεις.

2:2. Εννοιολογική προσέγγιση των όρων

Ακολουθώντας το πατερικό απόφθεγμα του Γρηγορίου του Θεολόγου «αρχή σοφίας η των ονομάτων επίσκεψις», θα ήταν σκόπιμο να προσπαθήσουμε να δώσουμε κατ' αρχάς τον ορισμό της έννοιας της θρησκείας. Το εγχείρημα δεν είναι εύκολο, κι αυτό γιατί στις ποικίλες περιγραφές που έχουν διατυπωθεί από έγκριτους θρησκευσιολόγους, ο καθένας προσπαθεί να προσεγγίσει το φαινόμενο της θρησκείας ανάλογα με τους ειδικότερους σκοπούς της έρευνας που τον ενδιαφέρει. Ωστόσο, μπορούμε να σταχυολογήσουμε ορισμένους ορισμούς, που περιγράφουν τον όρο «θρησκεία», άλλοτε με απλή και «λαϊκή» σημασία και άλλοτε πάλι με φιλοσοφική και υπερβατική εννοιολογική απόχρωση. Έτσι, σε απλουστευμένη διατύπωση, η θρησκεία ορίζεται ως το «σύνολο των δοξασιών των σχετικών με την πίστη στους θεούς ή στον Θεό».¹ Δίνοντας ευρύτερη έννοια, μπορούμε να αναφερθούμε στον ορισμό που παραθέτει ο H. v. Glasenapp: «Θρησκεία είναι η πίστη στην ύπαρξη υπερφυσικών προσωπικών ή και απροσώπων δυνάμεων, από τις οποίες ο άνθρωπος αισθάνεται εξαρτημένος και τις οποίες επιδιώκει να εξευμενίσει και να τις

1. Γ. Ζιάκας, *Θρησκευσιολογία: Η θρησκεία των προϊστορικών κοινωνιών και των αρχαίων λαών*, σ. 37, Θεσσαλονίκη 1996.

χρησιμοποιήσει για δικό του όφελος».² Ο G. Menschling, εξωτερικεύοντας την υπερβατική του διάθεση, μιλάει για «βιωματική συνάντηση του ανθρώπου μετά του αγίου» και για «ανάλογη δράση του ανθρώπου, όπως αυτή προσδιορίζεται από το άγιον».³

Γενικά γίνεται κατανοητό ότι δεν μπορούμε να περιοριστούμε σε έναν σταθερό και παγιωμένο ορισμό,⁴ καθόσον η θρησκεία εξελίσσεται παράλληλα με την κοινωνική πορεία του ανθρώπου και αποκτά διαφορετικό περιεχόμενο μέσα στις εκάστοτε συγκροτημένες ποικίλες κοινωνικές δομές.

Η έννοια της θρησκείας εκφράζει την εσωτερική ανθρώπινη σχέση προς μια ανώτερη δύναμη, σχέση η οποία αποκαλύπτεται ως μια βιωματική λειτουργία του ανθρώπου. Κάθε άνθρωπος, είτε ως μεμονωμένο άτομο είτε ως λειτουργικό μέλος της κοινωνίας, ζει τη δική του θρησκεία κατά τρόπο διαφορετικό από τους άλλους, με αποτέλεσμα να προκύπτει μια πολυμορφία στους τύπους της θρησκευτικότητας και μια αδυναμία στη διατύπωση ενός και μόνο ορισμού της θρησκείας.⁵

Παράλληλα με την καθαρά θεολογική σημασία του όρου της θρησκείας, θα ήταν σκόπιμο στην παρούσα μελέτη να τονίσουμε ιδιαίτερα τη φιλοσοφική και την κοινωνική της διάσταση. Η θρησκευτικότητα είναι καθολικό και θεμελιώδες γνώρισμα του ανθρώπου. Υπάρχει μέσα στη φύση του και τον επηρεάζει σε όλα τα στάδια της εξελικτικής του πορείας. Προκύπτει από την αιώνια αγωνία του να βρει απαντήσεις σε προβλήματα

2. H. v. Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen*, σ. 12, Stuttgart 1956.

3. G. Menschling, *Die Religion*, σ. 15, Stuttgart 1959.

4. Γενικά για τον ορισμό της έννοιας της θρησκείας βλ. και στα παρακάτω έργα: G. van der Leeuw, στο *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (βλ. λ. Religion, σ. 1860), όπου αναφέρεται μεγάλος αριθμός ορισμών. W. Hellbach, *Grundriß der Religionspsychologie*, σ. 1, Stuttgart 1951. H. Schoeps, *Religionen, Wesen und Geschichte*, σ. 13, Gütersloch 1963. J. Frazer, *The Golden Bough*, I, σ. 222, London 1911. T. Martineau, *A Study of Religion*, σ. 63, London 1911. R. Otto, *Das Heilige*, σ. 11 κ.ε., Breslau 1917. J. Yinger, *Religion, Society and the Individual, An Introduction to the Sociology of Religion*, σ. 9. Βλ. επίσης *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, λήμμα “θρησκεία”, τόμ. 6, σ. 530, Αθήνα 1962.

5. Ε. Σδράκας, *Εγχειρίδιον Ιστορίας των Θρησκευμάτων*, σ. 16, Θεσσαλονίκη 1966.

που ανάγονται στην αρχή, την ουσία και τον σκοπό του κόσμου, καθώς και στην αξία της ζωής. Στα ίδια ακριβώς προβλήματα σπεύδει να δώσει εξήγηση και η φιλοσοφία, στις κοινωνίες εκείνες όπου ο άνθρωπος θέλησε να στηριχθεί στη νόηση, στην κρίση και στον ορθολογισμό του. Θρησκεία και φιλοσοφία επομένως έχουν τον ίδιο στόχο, όχι όμως και την ίδια λειτουργική μέθοδο. Η θρησκεία δουλεύει με το συναίσθημα, με τη φαντασία και με την πίστη στην υπερφυσική εμπειρία, ενώ η φιλοσοφία στηρίζεται στη φυσική εμπειρία, στη λογική, στη διάνοια.⁶

Εντούτοις, παρ' όλες τις διαφορές και τις αντιθέσεις που διακρίνουμε ανάμεσα στη θρησκεία και τη φιλοσοφία, έχουν και οι δύο στο βάθος κάτι το κοινό: στοχεύουν στην επίλυση των κοσμολογικών και των ανθρωπολογικών προβλημάτων. Ενδιαφέρονται δηλαδή για τον φυσικό και ηθικό κόσμο επιδιώκοντας η καθεμιά, με τον δικό της τρόπο και τη δική της μέθοδο, να δώσει ιδιαίτερη αξία στην ανθρώπινη υπόσταση.

Ο όρος «ηθική» ανάγει την καταγωγή του στον Αριστοτέλη, που χρησιμοποιεί τις εκφράσεις *ἠθικὴ ἀρετὴ*⁷ και *ἠθικοὶ λόγοι*.⁸ Ορίζοντας την έννοιά της με απλά λόγια, μπορούμε να μιλήσουμε για εκείνον τον φιλοσοφικό κλάδο που προσπαθεί να δώσει απάντηση στο ερώτημα: «τι πρέπει να πράττουμε». Επομένως η ηθική εξετάζει τις ανθρώπινες πράξεις, σε ατομικό ή σε κοινωνικό επίπεδο, από την άποψη της αξίας ή της απαξίας τους,⁹ ένα έργο που άπτεται παράλληλα και του περιεχομένου της θρησκείας, η οποία, μέσα από αυτόν τον συσχετισμό, αποκτά τη δυνατότητα να διαμορφώσει μια ηθική.

Η ηθική εμπεριέχει τους βασικούς κανόνες οι οποίοι καθοδηγούν την ανθρώπινη πράξη και στηρίζεται είτε στον θρησκευτικό νόμο και τη

6. Για τη σχέση θρησκείας και φιλοσοφίας βλ. Χ. Θεοδωρίδη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, σσ. 17-19, Αθήνα 1955.

7. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1103a: *Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς.*

8. *Πολιτικά*, 1332a: *καὶ γὰρ τοῦτο διώριστα κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους.*

9. Βλ. λήμμα «Ἠθική» στην εγκυκλοπαίδεια «*Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*».

θρησκευτική αυθεντία (θρησκευτική ηθική) είτε στην ανθρώπινη σκέψη (φιλοσοφική ηθική). Ως αποτέλεσμα της ορθολογικής σκέψης προκύπτουν επίσης οι κανόνες που διαμορφώνουν το κοινωνικό δίκαιο και συνδέονται άμεσα με τη συνείδηση του ανθρώπου, έτσι ώστε να επηρεάζουν την ατομική και κοινωνική συμπεριφορά του. Αντικείμενο επομένως της ηθικής είναι η μελέτη των κανόνων εκείνων που διέπουν τις ανθρώπινες πράξεις είτε αυτές αφορούν τις σχέσεις του ανθρώπου προς τον θεό είτε προς τον συνάνθρωπο είτε ακόμη και προς τον εαυτό του.¹⁰

Η θρησκευτική ηθική¹¹ είναι ετερόνομη υπό την έννοια ότι «ο ηθικός νόμος που προσδιορίζει τον σχηματισμό των ηθικών κρίσεων δεν προέρχεται από το πρόσωπο που ενεργεί, αλλά από κάποιον έτερον, τον Θεό ή τη θεία αρχή. Ο άνθρωπος προσαρμόζει τη ζωή και την ηθική κρίση του σύμφωνα με τον νόμο του Θεού ή τη θεία αρχή που πιστεύει».¹² Αντίθετα η φιλοσοφική ηθική λειτουργεί μέσα στην ανθρώπινη αυτονομία. Δεν επικαλείται εξωτερικές αυθεντίες, αλλά προσπαθεί να βοηθήσει τον άνθρωπο μέσα από τον αυτοπροσδιορισμό του.¹³

2:3.Θρησκεία και ηθική στις κοινωνίες των αρχαϊκών χρόνων

2:3:1. Η θρησκευτική εξέλιξη στο μεταίχμιο των δύο εποχών και η συμβολή της στην ίδρυση της πόλης

Ο 8^{ος} αιώνας σηματοδοτεί το τέλος μιας εποχής που ονομάζεται «σκοτεινή» και συγχρόνως την αφετηρία μιας άλλης, της αρχαϊκής, που

10. Σύμφωνα με τον ορισμό που μας δίνει η *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία* «ηθική καλείται η επιστήμη, ήτις ασχολείται περί την μελέτην των ανθρωπίνων πράξεων, ομιλεί περί της αξίας ή απαξίας αυτών και αποφαινεται περί των πρακτέων ή των φευκτέων εις τας σχέσεις των ανθρώπων προς τον Θεόν, προς τους περί αυτόν και προς εαυτόν» (τομ. 6, σσ. 7-8, Αθήνα 1962).

11. Εμφανίζεται ήδη από την δεύτερη χιλιετηρίδα στην Αίγυπτο, όπου βλέπουμε για πρώτη φορά να συνδέεται η ηθική με τη θρησκεία, ενώ ως τότε είχε εξελιχθεί ανεξάρτητα από αυτήν. Επικρατούσε δηλ. η αντίληψη ότι ως προϋπόθεση για μια ευτυχισμένη ζωή στον άλλο κόσμο απαιτούνταν δίκαιη και ενάρετη ζωή στη γη, κάτι ανάλογο με τις αντιλήψεις των Ορφικών στη Ελλάδα αργότερα (αρχαϊκή εποχή). Βλ. U. Wilcken, *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*, σ. 29, München 1962.

12. Ι. Μαντζαρίδης, *Εισαγωγή στην Ηθική*, σ. 30, Θεσσαλονίκη 1995.

13. Στο ίδιο μέρος, σσ. 30-31.

χαρακτηρίζεται από την εμφάνιση της γραπτής μαρτυρίας,¹⁴ ως εργαλείο στα χέρια των ιστορικών, προκειμένου να ανακαλύψουν τα ερείσματα επάνω στα οποία θα στηρίζουν πιο αξιόπιστα το έργο τους. Μερικές εκατοντάδες χρόνια πιο πριν έχουμε την πρώτη περίοδο του ελληνικού αποικισμού (14^{ος} αιώνας και εξής), που είναι αποτέλεσμα πίεσης της πλεονάζουσας δύναμης του μυκηναϊκού λαού, για να φτάσουμε στην εισβολή των Δωριέων στην Πελοπόννησο (12^{ος} αιώνας), που επιφέρει την πλήρη καταστροφή του μυκηναϊκού κόσμου¹⁵ και προαναγγέλλει την είσοδο στους «σκοτεινούς αιώνες».¹⁶

Με την κατάρρευση του μυκηναϊκού πολιτισμού έχουμε, παράλληλα με τις ιστορικές ανακατατάξεις του πληθυσμού, και μια ανακοπή της θρησκευτικής πορείας, που υποδηλώνει το ξεκίνημα ενός μεταβατικού σταδίου της μεταμυκηναϊκής θρησκείας. «Η θρησκεία στον 11^ο και 10^ο αι. είναι για μας άγνωστη και μυστηριώδης», θα δηλώσει η Cl. Mossé.¹⁷ Οι αρχαιολογικές μαρτυρίες δεν μας επιτρέπουν να γνωρίζουμε αν υπήρχαν πάντα οι ίδιοι θεοί¹⁸ ούτε μπορούμε να προσδιορίσουμε που βρίσκονταν οι τόποι λατρείας (ίσως μέσα στους χώρους των κατοικιών ή και σε μικρά ιερά).¹⁹

14. Είναι γνωστό ότι η ελληνική γραφή στηρίχτηκε στο φοινικικό αλφάβητο. Ωστόσο μερικοί ερευνητές χρονολογούν την εισαγωγή του αλφαβήτου αυτού στην Ελλάδα πολύ νωρίτερα, ακόμη και στον 11^ο αιώνα (βλ. σχετικά J. Neveh, στο *American Journal of Archaeology*, 77, 1973, σσ. 1-8).

15. Η δυναστεία των Αχαιών καταρρέει με την «κάθοδο των Δωριέων», ένα γεγονός μεγάλης ιστορικής σημασίας (βλ. σχετικά U. Wilcken, στο ίδιο μέρος, σ. 56 κ.ε., καθώς και U. von Wilamowitz – Moelendorf, *Der Glaube der Hellenen*, τομ. 1, σ. 68 κ.ε., Berlin 1931 – 1932).

16. Αυτοί οι αιώνες (12^{ος} – 8^{ος}) ονομάστηκαν «σκοτεινοί», καθόσον, λόγω των αλληπαλλήλων επιδρομών, διαπιστώνεται μια γενική παρακμή. Στην Ελλάδα και την Κρήτη παρουσιάζεται έλλειψη γραφής, τα υλικά ευρήματα είναι σπάνια, οι εικαστικές και πλαστικές τέχνες ανύπαρκτες. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο πληθυσμός μειώθηκε δραστικά.

17. C. Mossé, A. Schnapp – Gourbeillon, *Επίτομη Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, σ. 140, Αθήνα 1996 (μτφρ. Α. Στεφάνου).

18. Ο θρησκευτολόγος W. Burkert αναφέρει πως μόνο γύρω στους μισούς μυκηναϊκούς θεούς επιζούν, οι άλλοι μισοί έχουν εξαφανιστεί (βλ. W. Burkert, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, σ. 121, Αθήνα 1993).

19. Είναι κοινή η αντίληψη ότι στον μινωικό - μυκηναϊκό κόσμο δεν υπήρχαν ναοί (βλ. σχετικά E. Vermeule, *Greece in the Bronze Age*, σ. 305 κ.ε., Chicago - London 1964. Επίσης και M. Nilsson, *The Minoan – Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, σ. 77, Lund 1950).

Η λατρεία των νεκρών και των ηρώων παραμερίζεται σε όλο το χρονικό διάστημα των «σκοτεινών αιώνων». Μέσα σε μια εποχή που συνταράσσεται από τα θυελλώδη ρεύματα των μεταναστεύσεων, η μόνιμη εγκατάσταση των πληθυσμών ήταν τόσο αβέβαιη και επισφαλής, ώστε οι άνθρωποι απέφευγαν την ταφή των νεκρών τους και προτιμούσαν την καύση τους, γιατί τους βόλευε να μεταφέρουν μαζί τους την τέφρα του οικείου νεκρού ή του τοπικού ήρωα σε οποιοδήποτε σημείο μετακινούνταν. Έτσι οι ήρωες, που ασκούσαν ιδιαίτερη επιρροή στον λαϊκό πληθυσμό λόγω των κατορθωμάτων τους, έπαψαν να λατρεύονται, καθόσον η λατρεία τους ήταν δεμένη ιδιαίτερα με τον χώρο της ταφής τους²⁰ και η δύναμή τους θεωρούνταν ότι προερχόταν από τα λείψανα που διατηρούνταν μέσα στους τάφους τους.²¹

Με το λυκόφως των σκοτεινών χρόνων και την αυγή της αρχαϊκής εποχής τα γεγονότα θα επηρεάσουν σημαντικά τις θρησκευτικές εξελίξεις. Οι πολιτικές και κοινωνικές ανακατατάξεις που θα ακολουθήσουν θα είναι αποφασιστικής σημασίας. Ήδη έχουν πραγματοποιηθεί οι σημαντικές φάσεις των μεταναστεύσεων²² και η μόνιμη εγκατάσταση δημιουργεί το υπόβαθρο για κοινωνική οργάνωση και οικονομική ανάπτυξη. Αλλά αυτή η κοινωνική σταθερότητα και η μακρόχρονη διαβίωση σε ένα μέρος, δίνει την ευκαιρία στους πιστούς, προκειμένου να ασκήσουν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα, να περάσουν σιγά – σιγά από την αρχική φάση του μοναδικού βωμού, ως τόπου λατρείας, στην κατασκευή των πρώτων ναών. Η εμφάνιση του ναού, ως κατοικία μιας θεότητας, είναι πιθανόν δημιούργημα του 8^{ου} αιώνα, αν και οι απαρχές του παραμένουν ασαφείς. Ωστόσο από τον 9^ο αιώνα και μετά η νέα θρησκευτική στάση εκφράζεται με

20. Ο Ε. Rohde καταθέτει πως «αποτελεί γενικό κανόνα η λατρεία του ήρωα να συνδέεται παντού με την τοποθεσία του τάφου του» (Βλ. Ε. Rohde, *Η Ψυχή*, σ. 124, Αθήνα 1998).

21. Μ. Nilsson, *Ελληνική Λαϊκή Θρησκεία*, σ. 16, Αθήνα 1979.

22. Στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τομ. Β, σ. 28, ο Μ. Σακελλαρίου αναφέρει: «Οι περισσότερες και πιο σημαντικές μεταναστεύσεις πραγματοποιήθηκαν σε δυο φάσεις: κάπου ανάμεσα στο 1130 και στο 1120 π. Χ. και από το 1050 ως το 975 π. Χ.».

την εμφάνιση ειδικών χώρων λατρείας στην περιφέρεια των αστικών κέντρων, στους οποίους οι πιστοί, για πρώτη φορά ύστερα από την Εποχή του Χαλκού, έρχονται από τους γειτονικούς οικισμούς, αλλά και από πιο μακρινά μέρη, για να προσφέρουν τα αναθήματά τους στους θεούς.²³

«Όλες οι κύριες λατρείες της κλασικής Ελλάδας γεννιούνται αυτή την εποχή, στη διάρκεια ενός αιώνα»,²⁴ λέει η Cl. Mossé, ενώ ο C. Rolley σημειώνει με έμφαση ότι καμιά λατρεία δεν μπορεί να αποδειχτεί πως υπήρχε πριν από τον 9^ο αιώνα.²⁵

Οι περιφερειακοί χώροι λατρείας, γνωστοί ως «ιερά», εμφανίζονται παράλληλα με την αλματώδη δημογραφική ανάπτυξη της εποχής, η οποία αυξάνει την πυκνότητα των αραιοκατοικημένων περιοχών και σε πολλά σημεία συμβάλλει στην ενίσχυση των παλαιότερων οικισμών και στην ολοκλήρωσή τους σε αστικά κέντρα. Ο ρόλος αυτών των «εξωαστικών ιερών» προορίζεται να είναι σημαντικός, καθόσον λειτουργούν ως θρησκευτικά κέντρα που καθορίζουν τον τρόπο λατρείας και δημιουργούν τάσεις εσωτερικής σύνδεσης και συνύπαρξης των κατοίκων της περιοχής, μέσα στα πλαίσια της κοινής άσκησης των θρησκευτικών τους καθηκόντων. Έτσι προκύπτει μια ενότητα η οποία λατρεύει την ίδια θεότητα ως προστάτη,²⁶ εκμεταλλεύεται γεωργικά τον ευρύτερο καλλιεργήσιμο χώρο της περιοχής²⁷ και ενεργεί ως ενιαία αμυντική δύναμη, εφόσον υπάρξει εξωτερικός κίνδυνος. Ο F. de Polignac ερευνώντας διεξοδικά την πολύπλευρη λειτουργικότητα των «ιερών», καταλήγει: «Η ανέγερση λοιπόν ενός μεγάλου περιφερειακού ιερού, συχνά στα όρια της καλλιεργήσιμης έκτασης, σημαίνει ότι συντελέστηκε ένα

23. C. Mossé, A. Schnapp – Gourbeillon, στο ίδιο μέρος, σ. 142.

24. Στο ίδιο μέρος, σ. 143.

25. C. Rolley, *Bulletin de Correspondence Hellénique*, Suppl. 1(1973), σ. 523 κ.ε.

26. Η Cl. Mossé αναφέρει πως τα «ιερά» αυτά ήταν αφιερωμένα στον θεό – προστάτη της νέας πόλης (βλ. στο βιβλίο της *Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 43, Αθήνα 1991).

27. Ο Γάλλος αρχαιολόγος F. de Polignac υποστηρίζει πως η ανέγερση ενός μεθοριακού ιερού ήταν σύμβολο δικαίωματος εγγείου ιδιοκτησίας και σύμβολο κυριαρχίας (βλ. το έργο του *Η Γέννηση της Αρχαίας Ελληνικής Πόλης*, σ. 196, Αθήνα 2000).

ουσιαστικό βήμα προς την ενοποίηση όλων των συνιστωσών και των κοινοτήτων της περιοχής σε μία και μοναδική ενότητα: την πόλη».²⁸

Παράλληλα με την εξέλιξη των «ιερών» αυτών αναβιώνει και η λατρεία των ηρώων, που οι ρίζες της ανάγονται στους πρώιμους μυκηναϊκούς χρόνους και που έχει ατονήσει κατά τη διάρκεια των «σκοτεινών αιώνων». Κατά την αρχαϊκή όμως περίοδο, οπότε σχηματίζονται και ενισχύονται οι πόλεις-κράτη, η ύπαρξη των ηρώων κρίνεται απαραίτητη, καθόσον αυτοί λειτουργούν ως προστάτες των πόλεων στις μεταξύ τους αναμετρήσεις, που δεν είναι σπάνιες μέσα στα πλαίσια του καθορισμού των γεωγραφικών ορίων και των χώρων επιρροής της καθεμιάς από αυτές. Σ' αυτές τις αναμετρήσεις οι πολίτες, ωθούμενοι από τη θρησκευτικότητά τους, νιώθουν την ανάγκη να επικαλεσθούν τη βοήθεια των θεών. Μόνο που οι «μεγάλοι» θεοί του ομηρικού πανθέου, που έχουν περάσει στον λαό ως κοινή κληρονομιά από τις παλαιότερες εποχές, δεν μπορούν να κληθούν ως συμπαραστάτες της μιας πόλης εναντίον της άλλης, ακριβώς γιατί είναι κοινοί. Οι Αθηναίοι δηλ. δεν θα ζητούσαν τη βοήθεια της Αθηνάς εναντίον των Θηβών αλλά τη βοήθεια του Θησέα. Ο M. Nilsson δικαιολογεί την ύπαρξη των ηρώων-προστατών για κάθε πόλη, ακριβώς για να ικανοποιείται αυτή η αποκλειστικότητα της θείας σύμπραξης στις μεταξύ τους εχθροπραξίες.²⁹ Έτσι οι πολίτες της αρχαϊκής κοινωνίας, αφού περάσουν μέσα από τη θύελλα των μεταναστεύσεων και αφού απαλλαγούν από την ταλαιπωρία των μετακινήσεων, ριζώνουν στη νέα τους γη, τη νιώθουν δική τους και αφήνουν τη θρησκευτικότητά τους να εκφραστεί ελεύθερα προς τους θεούς τους και τους νεκρούς ήρωές τους.

Ιστορικά γίνεται κατανοητό ότι τα δύο αυτά γεγονότα, δηλ. η άνθιση των «εξωαστικών ιερών» και η λατρεία των ηρώων, καθορίζουν την

28. F. de Polignac, στο ίδιο μέρος, σ. 70, (μτφρ. Ν. Κυριαζόπουλος).

29. M. Nilsson, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας*, σ. 246, Αθήνα 1993.

εξέλιξη των θρησκευτικών τάσεων της εποχής και θέτουν τις βάσεις για τον σχηματισμό της πόλης. Λειτουργούν ως ερείσματα επάνω στα οποία στηρίχτηκε ο τρόπος συγκρότησης της πόλης και η διαμόρφωση της νέας κοινωνίας των πολιτών, και τα δύο ως συνέπεια της λατρευτικής διαδικασίας. Κι ενώ το «ιερό» με την αποκεντρωτική του λειτουργικότητα καθορίζει και την εδαφική κυριαρχία στην ευρύτερη περιοχή, η λατρεία του ήρωα λειτουργεί συγκεντρωτικά έχοντας ως σημείο αναφοράς την ἀγορὰν της νέας πόλης, όπου βρίσκεται ο τάφος του ήρωα-οικιστή.³⁰ Πολλοί από αυτούς τους ήρωες εύκολα περνούν στον λαό μέσα από την παράδοση, όπου οι ιδρυτικοί μύθοι κατέχουν προνομιακή θέση. Επομένως η ίδρυση της πόλης στηρίζεται σε μια διπολικότητα, στην οποία κυριαρχεί έμπρακτα το στοιχείο της θρησκευτικότητας, που λειτουργεί επιμεριστικά ανάμεσα στις δύο κεντρικές θεότητες: του αστικού και του εξωαστικού χώρου.

2:3:2. Η θρησκεία και η ηθική από τον Όμηρο στον Ησίοδο

Ιστορικές πηγές για την πρώτη περίοδο της αρχαϊκής εποχής, δεν διαθέτουμε αρκετές. Ο ίδιος ο Όμηρος, που έζησε πιθανώς τον 8^ο αιώνα,³¹ δεν αναφέρεται σε σύγχρονα με τη ζωή του γεγονότα και, παρόλο που αγγίζει ιστορικά την εποχή του, δεν αποτελεί κύρια πηγή πληροφόρησης για τον αιώνα του, όπως συμβαίνει για τις πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες των προηγούμενων αιώνων.

Η αναγκαιότητα της θρησκείας στον Όμηρο εκφράζεται με σαφήνεια μέσα στον στίχο πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι.³² Τα ομηρικά έπη είχαν μεγάλη επίδραση στην εξάπλωση και παγίωση του ολυμπιακού πανθέου ως κοινής θρησκείας όλων των Ελλήνων, γεγονός που συνέβαλε

30. Ο Θουκυδίδης αναφέρει ότι ο Βρασίδης θάφτηκε μέσα στην πόλη της Αμφίπολης και λατρεύτηκε ως ήρωας (Ε', 11). Ανάλογες περιπτώσεις καταγράφονται και στον Ηρόδοτο, όπου οι οικιστές τιμούνται ως ήρωες (1, 168 και 6, 38).

31. Το δεύτερο μισό του 8^{ου} αιώνα αναφέρεται ως εποχή της μεγάλης του δημιουργίας. Γενικά ο αιώνας αυτός χαρακτηρίζεται ως αιώνας του Ομήρου (βλ. W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk*, σ. 87, Stuttgart 1959).

32. *Όδύσσεια*, γ 48.

στην ενότητα του ελληνικού κόσμου και είχε επομένως συνέπειες όχι μόνο θρησκευτικές αλλά και πολιτικές. Ο Ηρόδοτος μιλώντας για τον Όμηρο και τον Ησίοδο αναφέρει: οὔτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες.³³

Ο ομηρικός κόσμος των θεών συγκροτήθηκε με βάση τις ανάγκες και τις αντιλήψεις της ιωνικής αριστοκρατίας και αντανακλά το κάλλος, την ἀλκή και το σθένος των ηρώων - αριστοκρατῶν του ἔπους.³⁴ Οι ολύμπιοι θεοὶ περνοῦν πρώτα ἀπὸ τις αὐλές των ηγεμόνων και των ευγενῶν και καταγράφονται ως θεοὶ της αριστοκρατικῆς κοινωνίας, για να αποκτήσουν με την πάροδο του χρόνου πανελλήνια αναγνώριση. Ο ποιητὴς τους παρουσιάζει με μια έντονη ανθρωπομορφική επένδυση. Ισχυρίστηκαν μερικοί, με κάποια δόση αφέλειας, ὅτι τους κατεβάζει στη γη, τους δίνει μορφή και φύση ανθρώπινη. Στην πραγματικότητα ὅμως οι ἄνθρωποι εἶναι εκείνοι που, μέσα ἀπὸ το ηρωικό τους στοιχείο, τείνουν να φτάσουν στον ουρανό. Θεοὶ και ἄνθρωποι συχνά κινούνται σε παρακείμενες πορείες, χωρίς ωστόσο ποτέ το ανθρώπινο γένος να εξισώνεται με το θεϊκό.³⁵

Η ηθική υπόσταση των ανθρώπων δεν έχει τόσο κοινωνικό ὅσο καθαρά θρησκευτικό υπόβαθρο. Επικρατεῖ δηλ. η αντίληψη ὅτι η προσήλωση προς τη θεϊκή επιταγή εξαγνίζει τον ἄνθρωπο και διαμορφώνει τον ηθικό του κόσμο. Οι ἥρωες της αριστοκρατίας ζουν κάτω ἀπὸ τη σκιά της θείας δίκης, που επηρεάζει τις τύχες τους και ανταμείβει τους αγαθοὺς, ενώ αντίθετα τιμωρεῖ τους κακοὺς. Οι Τρώες χάνουν τον πόλεμο, γιατί πρέπει να τιμωρηθοῦν, επειδὴ καταπάτησαν το δίκαιο της φιλοξενίας και

33. Ηρόδοτος, 2, 53.

34. Εξαιρεση αποτελεί μόνο ο χαλός τεχνίτης Ἥφαιστος, που εἶναι η κωμική φιγούρα της θεϊκῆς οικογένειας (Ἰλιάς, Α 599-600).

35. Ο Απόλλων θέλοντας να υπενθυμίσει στον Διομήδη την ανθρώπινη φύση του, του φωνάζει μέσα στη μάχη: ῥάξο, Τυδείδη, καὶ χάξο, μηδὲ θεοῖσιν / ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὁμοῖον / ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων." (Ἰλιάς, Ε 440-442).

παρέβησαν τους όρκους τους. Ιδιαίτερα στην Οδύσσεια γίνεται ακόμη πιο φανερό πως η κακία τιμωρείται και η αρετή ανταμείβεται.³⁶

Η ομηρική θεολογία παρουσιάζει τους θεούς να κινούνται μέσα σε μια διαμετρικά αντιφατική πραγματικότητα, έτσι ώστε να ισχύει η άποψη ότι οι άνθρωποι «άλλως περί του θείου εδογματίζον και άλλως πράγματι περί αυτού επίστευον».³⁷ Κι αυτό γιατί πολύ συχνά αμφισβητείται η σωματική τους δύναμη, το ασύγκριτο κάλλος τους, η απέραντη γνώση τους και η ηθική τους τελειότητα. Οι πιστοί δέχονται τη βοήθειά τους και την καλοσύνη τους, αλλά δοκιμάζουν και την ανελέητη σκληρότητά τους. Επιζητούν τη δικαιοσύνη τους, αλλά και τρομάζουν μπροστά στην αυθαιρεσία και την ανηθικότητά τους. Ιδιαίτερα στην Ιλιάδα η εξωθητική στάση των θεών δημιουργεί πολλά ερωτηματικά. Ο Α. Lesky αναφερόμενος στον τρόπο που ενεργούν και συμπεριφέρονται οι θεοί αποδίδει σ' αυτούς «φεουδαλικά χαρακτηριστικά των αριστοκρατών δεσποτών, που μέσα στον κόσμο τους κινιόταν ο ποιητής της Ιλιάδας».³⁸ Παρ' όλη όμως την αντιφατικότητά της και την αριστοκρατική της προέλευση, η θρησκεία του Ομήρου δεν θα συναντήσει στην πορεία της παρά μόνον ελάχιστους αμφισβητίες, και θα επιβιώσει σε όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας, πολύ μετά την εξαφάνιση του κύκλου των αριστοκρατών, οι οποίοι τη δημιούργησαν.

Αλλά η ηρωική κοινωνία του Ομήρου υποχωρεί με την πάροδο των αρχαϊκών χρόνων. Οι άνθρωποι, μέσα στα πλαίσια της ειρηνικής μονιμότητας και της συγκρότησης σταθερών κοινωνικών πυρήνων, έχουν την ευκαιρία να ασχοληθούν με τη γεωργική εκμετάλλευση της γης, ως κύριας βιοποριστικής δραστηριότητας. Κουρασμένοι από τους πολέμους

36. Οδύσσεια, Ξ 83-84: Οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, / ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων.

37. Γ. Κωνσταντινίδη, *Ομηρική Θεολογία*, σ. 22, Αθήνα 1995 (πρώτη έκδοση το 1876).

38. Α. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, σ. 119, Θεσσαλονίκη 1981 (μτφρ. Α. Τσοπανάκης).

και τις ταλαιπωρίες που βίωσαν τις προηγούμενες περιόδους, βρίσκουν την ηρεμία και τη γαλήνη τους αγκαλιάζοντας την τροφοδότρα γη. Φυσική συνέπεια είναι να παραμεριστούν τα ιδανικά των ηρώων - πολεμιστών του Ομήρου και στη θέση τους να επικρατήσουν νέες αρχές που στηρίζονται στην ειρήνη, την εργασία και τη δικαιοσύνη.

Σε κόσμο εντελώς διαφορετικό από τον ομηρικό μας εισάγει η ποίηση του Ησιόδου. Ο ποιητής γράφει γύρω στο 700 π. Χ., όχι πολύ μακριά από την εποχή του Ομήρου. Ωστόσο η διαφορά που προκύπτει από αυτόν έγκειται στο γεγονός ότι ο Ησίοδος γεωγραφικά και κοινωνικά είναι ριζωμένος σε μια τελείως διαφορετική περιοχή (Βοιωτία). Με το έργο του εγκαινιάζεται μια τέχνη που ξεπερνά το ηρωικό έπος και στρέφεται προς τον άνθρωπο. Η κοινωνία των ηρώων με τα πρότυπά της δεν ανταποκρίνεται πια στο ηθικό αίτημα του σύγχρονου ανθρώπου, αλλά θεωρείται παρωχημένη και αποκομμένη από την πρακτική αναγκαιότητα της καθημερινότητας. Από την άλλη μεριά, ο άνθρωπος του Ησιόδου εκπροσωπεί τον εργαζόμενο λαό, που ζει και κινείται κάτω από τη διαρκή πίεση των βιοτικών του αναγκών. Βέβαια η γιγάντια μορφή του Ομήρου δεν θα σβήσει στο πέρασμα των χρόνων, αλλά θα εξακολουθεί να διαπλάθει τις ψυχές του λαού για τους επόμενους αιώνες, μόνο που παράλληλα ο άνθρωπος απαγκιστρώνεται από το παρελθόν και επικεντρώνει τον προβληματισμό του στο παρόν, όπου πια ο λόγος αποκτά έναν έντονο ηθικό και μορφωτικό χαρακτήρα.

Στο «Έργα και Ημέραι»³⁹ περιγράφεται ένας κόσμος στον οποίο η δικαιοσύνη προβάλλει ως πρωταρχικός παράγοντας στη διαμόρφωση της κοινωνικής ηθικής. Εγγυητές της επιβολής του δικαίου είναι οι θεοί που επεμβαίνουν, όταν διαπιστώνουν ότι διαπράττεται αδικία είτε από τον λαό

39. Είναι το σημαντικότερο έργο του Ησιόδου και, σύμφωνα με τον Πausανία, οι συμπατριώτες του ποιητή το θεωρούσαν ως το μόνο γνήσιο δημιούργημά του (Pausanias, IX, 31, 4: Βοιωτών δέ οί περι τόν Έλικώνα οϊκοῦντες παρειλημμένα δόξη λέγουσιν ὡς ἄλλο Ησίοδος ποιήσειεν οὐδέν ἢ τὰ Έργα).

είτε από τους άρχοντες. Προτρέπει λοιπόν τους ισχυρούς να κρίνουν πάντα με γνώμονα τη Δικαιοσύνη,⁴⁰ η οποία είναι κόρη του Δία και την τιμούν όλοι οι θεοί του Ολύμπου.⁴¹ Αυτή είναι το μεγαλύτερο αγαθό που έδωσε στους ανθρώπους ο Δίας.⁴² Ο δεύτερος παράγοντας που συμπληρώνει την ησιόδεια ηθική είναι η εργασία. Την περιγράφει ως αρετή που την κατακτά κανείς με επίπονη προσπάθεια και που οι θεοί την τοποθετούν στην κορυφή των ανθρωπίνων προτερημάτων.⁴³

Στους στίχους του ο Ησίοδος καταγράφει τους κανόνες που πρέπει να διέπουν τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, γι' αυτό και το έργο του χαρακτηρίστηκε ως «διδασκτικό έπος» και ως ένα «θρησκευτικό και αγροτικό ημερολόγιο» που αντανακλά την εικόνα μιας ήρεμης στατικής και θεοσεβούμενης κοινωνίας ανθρώπων, οι οποίοι συγκρούονται με τους ισχυρούς ηγεμόνες, τους «δωροφάγους βασιλείς», και ψάχνουν να βρουν το δίκιο τους. Ο Ησίοδος καυτηριάζει τη διάθεση των ανθρώπων για άνομο πλουτισμό και για αρπαγή της ξένης περιουσίας, ενώ επαινεί εκείνον που θα αποκτήσει πολλά αγαθά με τον ιδρώτα του, την αξία του και την τιμιότητά του. Έργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος,⁴⁴ διακηρύσσει. Γενικά αυτή η καταγραφή κανόνων που διέπουν έναν τρόπο ειρηνικής συμβίωσης, μας παραπέμπει σε γνωστές λαϊκές αντιλήψεις, οι οποίες όμως για τον ποιητή τείνουν να γίνουν νόμοι σχετικοί με την τελετουργική αγνότητα. Γίνεται δηλ. μια προσπάθεια να ενταχθεί η ανθρώπινη ζωή κάτω από τον έλεγχο της θρησκευτικής νομιμοφροσύνης

40. Ησίοδος, Έργα και Ημέραι, 248-249: Ἔ βασιλῆες, ἡμεῖς δὲ καταφράζεσθε καὶ αὐτοὶ τήνδε δίκην

41. Στο ίδιο μέρος, 256-257: Ἡ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διδὸς ἐκγεγαυῖα, κυδρὴ τ' αἰδοίη τε θεοῖς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσι

42. Στο ίδιο μέρος, 279-280: ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἥ πολλὸν ἀρίστη γίγνεται

43. Στο ίδιο μέρος, 289-290: Τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρώτα θεοὶ προπάρουθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι

44. Στο ίδιο μέρος, 311.

και από αυτή την άποψη ο Ησίοδος σηματοδοτεί την «αρχή μιας κωδικοποίησεως των τελετουργικών νόμων».⁴⁵

2:3:3. Η απονομή του δικαίου ως έργο θρησκευτικής και κοινωνικής ηθικής

Στα πλαίσια αυτής της θρησκευτικής νομιμοφροσύνης, ήταν φυσικό να καταγραφεί έντονα η επιθυμία των πιστών να βρουν τη λύση τους πρακτικά προβλήματα της καθημερινότητας και ιδιαίτερα να επιβληθεί «άνωθεν» το αγαθό του δικαίου. Γιατί μέσα σε κοινωνίες όπου κυριαρχούσε το δίκαιο των ισχυρών, ο λαός ένιωθε να περιβάλλεται ασφυκτικά από κατάφωρες αδικοπραγίες και να γίνεται βορά στην πλεονεξία των αρχόντων και των εξουσιαστών. Έτσι η καταπάτηση του δικαίου και η ατιμωρησία των αδίκων αποτελούσε κοινή πρακτική. Ιδιαίτερα προκλητικές ήταν οι περιπτώσεις εκείνες στις οποίες οι δράστες απολάμβαναν τα αγαθά της παρανομίας τους, χωρίς ποτέ να τους αγγίζει οποιαδήποτε ποινή. Ενώσω η δύναμη της Πολιτείας ήταν ακόμη ασθενής και δεν μπορούσε να επιβάλλει τον νόμο, ο θιγόμενος στήριζε τις ελπίδες του στη «θεία Δίκη» και βίωνε την αναμονή μιας ανταποδοτικής θεϊκής επέμβασης.

Ένα πλήθος από φωνές θα ακουστούν στα μεθομηρικά χρόνια, φωνές που ανήκουν στους μεγάλους δημιουργούς της λυρικής ποίησης, οι οποίοι θα τραγουδήσουν τους πόνους και τα βάσανα των μη προνομιούχων λαϊκών στρωμάτων. Η ποίηση αυτή θα έχει ως πηγή έμπνευσης, από τη μια τα ομηρικά έπη και από την άλλη το λαϊκό τραγούδι, με ένα θεματικό περιεχόμενο παρμένο μέσα από την καθημερινότητα (εργασία, γιορτές, λατρεία, πόλεμος, γάμος κ.α.).⁴⁶ Επομένως η ποίηση αποτελεί οργανικό στοιχείο της θρησκευτικής, κοινωνικής και πολιτικής ζωής της εποχής για την οποία γράφτηκε, και ερμηνεύεται ως στροφή του ανθρώπου προς το

45. M. Nilsson, στο ίδιο μέρος, σ. 199 (μτφρ. Α. Παπαθωμόπουλου).

46. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker*, σ. 8, Zürich 1949.

«Εγώ» του, στην προσπάθειά του να ξεφύγει από τον απόμακρο κόσμο των βασιλέων και των ηρώων της ομηρικής αριστοκρατίας και να ρίξει το βλέμμα του στον δικό του κόσμο του «αστικού» περίγυρου, που συνταράσσεται από πολέμους, κοινωνικές ανακατατάξεις και πολιτικές αντιπαραθέσεις. Ανάμεσα σ' αυτούς τους δημιουργούς ο Αρχίλοχος (7^{ος} π. Χ. αι.) στο απόσπασμα μιας ελεγείας του που διασώθηκε θα μας πει: Ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα, τὸν κακῶς με δρῶντα δεινοῖς ἄνταμείβεσθαι κακοῖς.⁴⁷ Η ελπίδα λοιπόν για την τιμωρία των κακών και άδικων πράξεων ήταν φανερή, και στην περίπτωση που συνέβαινε οι άδικοι να αφήνουν αυτή τη ζωή ατιμώρητοι, ήταν φυσικό ο κολασμός να μετατίθεται σε μια άλλη μεταθανάτια ζωή.⁴⁸

Αλλά και όταν η Πολιτεία εξελίχθηκε και απόκτησε θεσμική συγκρότηση, πάντοτε ήταν κοινή η συνείδηση ότι το δίκαιο προσαρμοζόταν στα μέτρα και τα συμφέροντα των ισχυρών.⁴⁹ Επομένως για τον λαό η απόδοση της δικαιοσύνης ανήκε στη θεϊκή σφαίρα και ακόμη και ο ίδιος ο Ησίοδος, παρ' όλο που παροτρύνει τους ανθρώπους σε μια δίκαιη μεταξύ τους συμπεριφορά, ωστόσο εκφράζει τη βαθιά του απαισιοδοξία, καθώς βλέπει να κυριαρχούν η αδικία και η αυθαιρεσία, και θέτει τη δικαιοσύνη κάτω από την προστασία των θεών. Αυτή η αναγνώριση της θεοδικίας συνέβαλε, ώστε η ανθρώπινη δράση να είναι συνάρτηση της θρησκευτικότητας και να διαμορφώνει τον θρησκευτικοηθικό προσανατολισμό της κοινωνίας.

Ο Θέογνης (δεύτερο μισό του 6^{ου} π. Χ. αι.) στηρίζει την αντίληψη περί της δικαιοσύνης στη σχέση ακριβώς του ανθρώπου προς τους θεούς και δίνει ιδιαίτερη αξία στην έννοια του δικαίου, τονίζοντας: ἔν δὲ δικαιοσύνη

47. Αρχίλοχος, 66 D.

48. Η εκδοχή αυτή ενισχύει τις απόψεις των Πυθαγορείων και των Ορφικών περί μετεμψύχωσης. Ο Πλάτων αναφέρεται επίσης στο θέμα, όπως αυτό προκύπτει μέσα από τις θεωρίες των μυστηριακών τελετών (Νόμοι, 870e: τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Ἄιδου γίγνεσθαι, καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτεῖσαι, ...).

49. Στο ίδιο μέρος, 714c, όπου ο Πλάτων ορίζει ως δίκαιο το συμφέρον των ισχυρών (καὶ τὸν φύσει ὄρον τοῦ δικαίου λέγεσθαι κάλλισθ' οὕτω ... ὅτι τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον ἐστίν).

συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἐστίν.⁵⁰ Στους ὕστερους αρχαϊκούς χρόνους ο Βακχυλίδης (518 – 452 π. Χ.) παρουσιάζει τον Θησέα ως απεσταλμένο των θεών για να επιβάλει τη δικαιοσύνη στην πατρίδα του. Σε μια εποχή που δεν υπήρχε κωδικοποιημένη νομοθεσία οι άνθρωποι διατηρούσαν την πίστη, πως η απονομή του δικαίου αποτελούσε έργο των θεών, οι οποίοι μπορεί να αργούσαν, αλλά τελικά «μέσα στο κύλισμα του χρόνου» τιμωρούσαν κάθε άδικη πράξη, γιατί όπως λέει ο ποιητής: οὐ γὰρ ῥάδιον αἰέν ἔρδοντα μὴ ἔντυχεῖν κακῶ.⁵¹ Ο Πίνδαρος⁵² (518 - 438 π. Χ.) χαρακτηρίζει την Ησυχία ως κόρη της Δικαιοσύνης,⁵³ υπονοώντας ότι αυτή (η Δικαιοσύνη) είναι ο εγγυητής της γαλήνης και της ειρήνης που καθοδηγούν τα δημιουργικά βήματα μιας κοινωνίας. Σε ένα σημείο του Πυθιονίκου Θ', μιλώντας για τον Νηρέα, τον γέροντα της θάλασσας, μας λέει: κείνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρὸν παντὶ θυμῶ σύν γε δίκᾳ καλὰ ῥέζοντ' ἔννεπεν.⁵⁴ Είναι μια θέση που αγγίζει την ευαγγελική ρήση «αγαπάτε τους εχθρούς υμῶν» και που αποτελεί το υπόβαθρο της ηθικής ως βασικού παράγοντα των διανθρωπίνων σχέσεων και της αρμονικότητας που επικρατεῖ σ' αυτές, όταν διέπονται από την αρετή του δικαίου.

Με τον Σόλωνα (640 – 560 π. Χ.) έχουμε μεταστροφή της έννοιας του δικαίου, καθόσον το νομοθετικό του έργο απομακρύνεται από την ιερότητα των θρησκευτικών κανόνων, αποκτά πρακτικό περιεχόμενο και στρέφεται στον χώρο της «αστικής» ενομίας. Με τον κώδικα των γραπτών νόμων, που θέσπισε, έδωσε τη δυνατότητα στον λαό να γνωρίσει το νομοθετικό

50. Θέογνης, Ἐλεγείων Α', 654.

51. Βακχυλίδης, Θησεύς, 43-44. Βλ. επίσης και σχετικά σχόλια στο βιβλίο του Α. Φραγκούλη, *Ανθολογία της αρχαίας ελληνικής λυρικής ποίησης*, σ. 344, Αθήνα 1985).

52. Ο σπουδαιότερος λυρικός της αρχαιότητας. Ακμάζει στα πρώτα χρόνια των Περσικών πολέμων. Παρόλο που παίρνει τη γέυση των κλασικών χρόνων, το έργο του τον στέλνει αρκετές γενιές πίσω και σύμφωνα με την παρατήρηση του Ι. Κακριδή «ανήκει πιο πολύ στην αρχαϊκή παρά στην κλασική εποχή» (*Από τον κόσμο των αρχαίων*, τομ. 3, σ. 112, Αθήνα 1983).

53. Πυθιονίκος Η', 1-2: Φιλόφρον Ἴσυχία, Δίκας ὦ μεγιστόπολι θύγατερ, ...

54. Πυθιονίκος Θ', 95-96.

πλαίσιο της καθημερινής του ζωής⁵⁵ και επέβαλε τον θρίαμβο της δίκης, που ζητούσε ο Ησίοδος. Η φιλοσοφία του έργου του στηρίζεται στην αρχή του «μέτρου» σε όλους τους τομείς. Ως βασικός όμως παράγοντας για τη χρησιμότητα και την αποτελεσματικότητα των νόμων προβάλλεται η ανταπόκριση του καθενός σχετικά με την εφαρμογή τους. Ο ίδιος πιστεύει στην ελεύθερη βούληση του ανθρώπου και δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη δύναμή της. Τό τε γὰρ θεῖον καὶ οἱ νομοθέται οὐ καθ' ἑαυτὰ δύνανται ὀνήσαι τὰς πόλεις,⁵⁶ θα δηλώσει. Έτσι υποδηλώνει πως η ευθύνη βαρύνει τον ίδιο τον πολίτη, και από αυτή την άποψη ο Σόλων αποτελεί για μας ένα «αττικό ξεκίνημα», παρόλο που η ακμή του χρονολογείται μόλις στις αρχές του 6^{ου} π. Χ. αιώνα.

2:3:4. Η αστάθεια της ανθρώπινης ζωής και οι ηθικές της προεκτάσεις

Ο άνθρωπος, παράλληλα με την ελπίδα του για την επιβολή του δικαίου ως έργο θεϊκής παρέμβασης, διατηρεί την πίστη ότι η θέληση των θεών επηρεάζει επίσης κάθε μελλοντική του εξέλιξη, μια και αυτοί επεμβαίνουν άλλοτε με ευνοϊκή διάθεση και άλλοτε με καταστροφικό οίστρο, σκορπώντας, από τη μια στιγμή στην άλλη, τη χαρά ή τον όλεθρο αντίστοιχα. Γι' αυτό παραμένει άγνωστη η πορεία του καθενός, αφού αυτή η αβεβαιότητα και η ρευστότητα της ζωής εξαρτά τον άνθρωπο από τη θεία δύναμη, έτσι που ο ίδιος να αισθάνεται ότι κινείται μόνιμα «επί ξυρού ακμής» και ότι είναι ένα ασήμαντο παιχνίδι στα χέρια των θεών.

Ο Όμηρος, στην έκτη ραψωδία της Ιλιάδας, φέρνει αντιμέτωπους στο πεδίο της μάχης τον Διομήδη με τον Γλαύκο (Ζ 120). Μόνο που ο Διομήδης απορεί πως συμβαίνει να μην γνωρίζει τον αντίπαλό του, καθόσον οι μάχες του μακροχρόνιου πολέμου ήταν τόσο συχνές που οι

55. Οι νόμοι του Σόωνα κωδικοποιήθηκαν και εκτέθηκαν προς ανάγνωση, για να γίνουν γνωστοί στον λαό (Βλ. Λουκιανός, *Ανάχαρις*, 22: νόμους τε τοῖς κοινοῖς ἐκδιδάσκοντες, οἱ δημοσίᾳ πᾶσι πρόσκεινται ἀναγιγνώσκειν μεγάλοις γράμμασιν ἀναγεγραμμένοι, ...).

56. Διογένης Λαέρτιος, 1, 64.

αντίπαλοι γνωρίζονταν μεταξύ τους. Όταν λοιπόν ρωτάει τον Γλαύκο για την καταγωγή του, αυτός απαντά με λόγια που αργότερα ο ποιητής Σιμωνίδης ο Αμοργίνος (μέσα του 7^{ου} π. Χ. αι.) θα τα χαρακτηρίσει ως τα ωραιότερα (τὸ κάλλιστον) του Ομήρου.⁵⁷

“Τυδεΐδη μεγάθυμε, τίη γενεὴν ἔρεεινεις;
οἴη περ φύλλων γενεὴ, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μὲν τ’ ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ’ ὕλη
τηλεθώσα φύει, ἔαρος δ’ ἐπιγίγνεται ὥρη
ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ’ ἀπολήγει.”⁵⁸

Με τους παραπάνω στίχους ο ποιητής τονίζει με έμφαση πόσο άγνωστη και ρευστή είναι η πορεία των ανθρώπων μέσα στη χρονική της διάρκεια, έτσι που άλλοι από αυτούς ξεπέφτουν σε δυστυχίες και βάσανα σαν τα φύλλα που τα ρίχνει ο άνεμος κάτω στο χώμα, άλλοι πάλι υψώνονται σε στιγμές ευτυχίας σαν εκείνα που βλασταίνουν την άνοιξη μέσα στο δάσος. Η αβεβαιότητα αυτή είναι στην πράξη η απαρχή όλων των στοχασμών των αρχαίων Ελλήνων για τον άνθρωπο. Ένα πλήθος ποιητών θα επιδοθούν σε ευγενή ανταγωνισμό αναζητώντας ολοένα και πιο ισχυρές παραστάσεις, με σκοπό να εντυπωσιάσουν και να προβληματίσουν την εποχή τους επάνω στην ασταθή μοίρα των ανθρώπων και στην υπαρξιακή τους αβεβαιότητα.

Ο Σιμωνίδης ο Αμοργίνος αρχίζει την ελεγεία του 29 D με τον στίχο:

Οὐδὲν ἐν ἀνθρώποισι μένει χρῆμ’ ἔμπεδον αἰεὶ

Ο ίδιος σε ένα άλλο ιαμβικό απόσπασμα τονίζει πως η βουλή του Δία είναι κρυφή, έτσι που οι άνθρωποι περνούν τη ζωή τους χωρίς να ξέρει ο καθένας ποιο τέλος επιφυλάσσει ο θεός γι’ αυτόν:

νόος δ’ οὐκ’ ἐπ’ ἀνθρώποισιν, ἀλλ’ ἐπήμεροι
ἦ δὴ βοτὰ ζώμεν, οὐδὲν εἰδότες
ὄκως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός.⁵⁹

57. 29 D, 2: ἐν δὲ τὸ κάλλιστον Χίος ἔειπεν ἀνὴρ (Χίος ἀνὴρ εννοεῖται Ὁμηρος).

58. Ἰλιάς, Z 145-149.

59. Σιμωνίδης ο Αμοργίνος, 1 D, 3-5.

Ο Αρχίλοχος αναφέρει πως οι συμφορές χτυπούν όλους τους ανθρώπους με τη σειρά, αλλά οι θεοί όπλισαν τον άνθρωπο με υπομονή (τλημοσύνη), για να τις αντιμετωπίζει. Θεωρεί πως η τύχη και η μοίρα επιφέρουν πλήθος αλλαγών στην ανθρώπινη ζωή (πάντα τύχη καὶ μοῖρα ... ἀνδρὶ δίδωσιν) και καταλήγει στο απόσπασμα 58 D πως ο άνθρωπος βρίσκεται πάντα στο έλεος των θεών:

Τοῖς θεοῖς τιθεῖο πάντα πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν
ἄνδρας ὀρθοῦσιν μελαίνῃ κειμένους ἐπὶ χθονί,
πολλάκις δ' ἀνατρέπουσι καὶ μάλ' εὖ βεβηκότας
ὑπτίους κλίνουσ'.

Ο Σιμωνίδης ο Κείος (556 – 468 π. Χ.) μέσα σε τέσσερις στίχους θα αποτυπώσει την εικόνα της ρευστότητας και της αιφνίδιας αλλαγής στην ανθρώπινη ζωή:

Ἄνθρωπος ἐὼν μὴ ποτε φήσῃς ὅ,τι γίνεται αὔριον,
μηδ' ἄνδρα ἰδὼν ὄλβιον, ὅσσον χρόνον ἔσσειται·
ὠκεία γὰρ οὐδὲ τανυπτερούγου μυίας
οὕτως ἂ μεταστάσις.⁶⁰

Ο ίδιος σε ένα άλλο απόσπασμα θα τονίσει τη βαθιά απαισιοδοξία του με τα παρακάτω λόγια:

οὐκ ἔστιν κακὸν
ἀνεπιδόκητον ἀνθρώποις ὀλίγω δὲ χρόνῳ
πάντα μεταρρίπτει θεός.⁶¹

Ο Πίνδαρος θεωρεί την ανθρώπινη ευτυχία ως έργο των θεών. Αυτοί ρυθμίζουν τις ευτυχισμένες στιγμές μας και άλλοτε μας ανεβάζουν στα ύψη, άλλοτε πάλι μας ρίχνουν μέσα στη δίνη της δυστυχίας (ἄλλοτ' ἄλλον ὑπερθε βάλλων, ἄλλον δ' ὑπὸ χειρῶν). Ο ίδιος λέει: ἐν δ' ὀλίγω βροτῶν τὸ τερπνὸν αὔξεται· οὕτω δὲ πιτνεῖ χαμαί, ἀποτρόπῳ γνώμα σεσεισμένον. Και συνεχίζει με την περιγραφή της «μιας ημέρας ύπαρξης»:

Ἐπάμεροι τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος.⁶²

60. Σιμωνίδης ο Κείος, 6 D.

61. Του ίδιου, 11 D.

62. Πυθιονικός Η', 95-96.

Λόγια βαθύτατα φιλοσοφημένα που παραπέμπουν στην προσωρινότητα και το εφήμερο της ζωής. Μάλιστα ο ποιητής υπερβάλλει μεταφορικά χαρακτηρίζοντας τη ζωή μας όχι απλά ένα όνειρο, που περνά και φεύγει, αλλά μια «σκιά ονείρου».

Η σκοτεινή απαισιοδοξία σχετικά με τη μοίρα του ανθρώπου είναι διάσπαρτη στα έργα των αρχαίων ποιητών. Ένας πόνος και μια οδύνη ξεχύνεται μέσα από τους στίχους τους: ένας θρήνος σχετικά με το όνειρο της νιότης, τα βάσανα των γηρατειών, την αστάθεια της ευτυχίας και τη φθορά του ανθρώπου που οδηγεί στον θάνατο. Και όλα αυτά δεν θα μας εντυπωσίαζαν τόσο, αν δεν τα βιώναμε προσωπικά μέσα από την αδιάψευστη καθημερινότητα. Το αποκορύφωμα αυτής της απαισιοδοξίας θα αποτελέσει συχνά σημείο έντασης της τραγικότητας στα έργα της κλασικής τραγωδίας.⁶³

Το συμπέρασμα από μια τέτοια ερμηνεία της ζωής είναι πέρα για πέρα απογοητευτικό και παραπέμπει, όχι τυχαία, στη μυθολογική καταγωγή των εννοιών «αστάθεια» και «ρευστότητα» κατά τα αρχαϊκά χρόνια. Παράλληλα υποδηλώνει απερίφραστα την αβεβαιότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και την εξάρτησή της από τις δυνάμεις της φύσης, ώστε ο θάνατος να προκαλεί δέος στους ανθρώπους, οι οποίοι επιζητούν γι' αυτό κάποια ασφάλεια στην εύνοια των θεών.

Στη βαριά ατμόσφαιρα των λαϊκών αντιλήψεων, η λαϊκή ηθική έχει εισχωρήσει βαθύτατα στην ανθρώπινη σκέψη και έχει γίνει τόσο πειστική, ώστε δεν θα μπορέσει εύκολα να την αντιμετωπίσει αργότερα ούτε ο φιλοσοφικός στοχασμός. Επειδή οι αλήθειες της ζωής, όπως αυτές παρουσιάζονται μέσα στα εμπνευσμένα έργα των ποιητών, ήταν πάντα επίκαιρες σε όλη τη διάρκεια του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, γι' αυτό

63. Στον Οιδίποδα επί Κολωνῶ του Σοφοκλή (1224-1227) ακούμε τον χορό να λέει λόγια που μας τρομάζουν: Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾶ λόγον τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ, βῆναι κείθεν ὄθεν περ ἤκει, πολὺ δευτερον, ὡς τάχιστα.

ήταν φυσικό η φιλοσοφική επιχειρηματολογία να προσπαθήσει να ξεπεράσει τη λαϊκή ηθική, ξεκινώντας πάντα με τα λόγια των ποιητών.

Οι Έλληνες ωστόσο θεώρησαν πως το ξεπέραςμα των μεταπτώσεων της ανθρώπινης μορφής μπορεί να αντιμετωπιστεί καλύτερα με τη βοήθεια της αρετής. Η αρετή ήταν για τους αρχαίους στοχαστές ο μόνος δρόμος προσπέλασης στην «αθανασία» και ο μοναδικός τρόπος αντίστασης στην επίγεια φθορά του ανθρώπου μέσα στον χρόνο. Παρ' όλες τις μεταβολές που προέκυψαν στην πορεία της ιστορίας, ως προς το περιεχόμενο της αρετής, εντούτοις αυτή παραμένει σε όλους τους στοχαστές της αρχαιότητας ορόσημο και αποτελεί το μέσο για την αντιμετώπιση των δυσκολιών της ζωής. Μ' άλλα λόγια, ο άνθρωπος προσπαθεί μέσω της αρετής να «σταθεροποιήσει», όσο μπορεί, την πρόσκαιρη και ασταθή ύπαρξή του. Ο στοχασμός γύρω από την αρετή ήταν διαχρονικός και ξεκινάει ήδη από την ηρωική εποχή του Ομήρου (αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, Z 208 και A 784). Αργότερα, η αρετή της «γενναιότητας» υποχωρεί και παραχωρεί τη θέση της στην αρετή της «σωφροσύνης», πολύ πιο πριν από τον Πλάτωνα μέσα στους στίχους του Πινδάρου,⁶⁴ αλλά και ακόμη πιο πίσω μέσα στο έργο του Θεόγνη. Έτσι γίνεται φανερό πως οι Έλληνες συνειδητοποιούσαν σε κάθε τους βήμα την αστάθεια της ζωής και επεδίωκαν διαρκώς να βρουν την αιτία της, έχοντας ως οδηγό, σ' αυτή την αγωνιώδη τους προσπάθεια, την έντονη θρησκευτικότητά τους.

Από τις παραπάνω επισημάνσεις γίνεται εύκολα κατανοητό πόσο μεγάλη ήταν η επίδραση της θρησκείας στην κοινωνία της αρχαϊκής περιόδου, αφού τα πάντα εκπορεύονταν από τους θεούς και κάθε κοινωνικό πρόβλημα αναγόταν σ' αυτούς. Ήταν λοιπόν φυσικό η επικρατούσα ηθική αντίληψη να περνάει μέσα από τις θρησκευτικές

64. Νεμεόνιος Γ', 74 –75: ἔλα δὲ καὶ τέσσαρας ἀρετὰς ὁ θνατὸς αἰὼν, φρονεῖν δ' ἐνέπει τὸ παρκειμένον. Τῶν οὐκ ἄπεσοι·

πεποιθήσεις των ανθρώπων της εποχής. Επομένως για να κατανοήσουμε με σαφήνεια και πληρότητα το θρησκευτικό γίνεσθαι εκείνων των χρόνων, στους οποίους ακριβώς γεννήθηκαν, δειλά στην αρχή, και ανδρώθηκαν, επιβλητικά στη συνέχεια, οι Ολυμπιακοί Αγώνες, είναι σκόπιμο να αναλύσουμε διεξοδικά και να προσεγγίσουμε προσεκτικά το θέμα της θρησκείας ως προς τη λειτουργική της σύνδεση με την κοινωνία και ως προς τις επιδράσεις της στη διαμόρφωση του ηθικού υπόβαθρου του κοινωνικού συνόλου (βλ. και την ενότητα 2:1).

2:4. Η θρησκευτικότητα ως ηθικός συντελεστής της ανθρώπινης ζωής

Η θρησκευτικότητα αποτελεί βασική ψυχική εκδήλωση των ανθρώπων, που το μέγεθός της διαμορφώνεται σε αντίστροφη σχέση προς τον βαθμό ανάπτυξης της κοινωνίας αφ' ενός και της εξέλιξης της επιστήμης και της τεχνολογίας αφ' ετέρου.⁶⁵ Συνδέει τους ανθρώπους με τον περίγυρο της πραγματικότητας και διαμορφώνει την εσωτερική δομή της ζωής και το ποιοτικό Είναι της ψυχής, λειτουργώντας ως ρυθμιστικός παράγοντας της καθημερινότητας.⁶⁶

Είναι κοινή η συνείδηση ότι η θρησκευτική λειτουργικότητα του ατόμου επιδρά στην κοινωνική του στάση απέναντι στα προβλήματα της καθημερινότητας και διαμορφώνει ανάλογα τον χαρακτήρα και τον τρόπο αντίδρασης του προς αυτά, έτσι ώστε οι ενέργειές του να καθοδηγούνται από την ηθική διάσταση της θρησκευτικότητάς του. Από την άλλη μεριά πάλι, η κοινωνική του εξέλιξη επηρεάζει αποφασιστικά τη θρησκευτική του συμπεριφορά, ώστε καταλήγουμε σε μια σχέση αλληλεπίδρασης ανάμεσα στη θρησκευτική και την κοινωνική σφαίρα, καθόσον «η θρησκευτική σφαίρα αποτελεί μια ευδιάκριτη ιδιαιτερότητα, πάνω στην οποία επιδρούν

65. G. Simmel, *Die Religion* (Die gesellschaftliche Sammlung sozialpsychologischer Monographien 2, hrsg. von M. Buber), σ. 16, Frankfurt 1912.

66. Στο ίδιο μέρος σ. 15.

καθοριστικά διάφοροι κοινωνικοί παράγοντες της ευρύτερης κοινωνίας. Παράλληλα, όμως, και από τη θρησκευτική σφαίρα ξεκινούν θρησκευτικοί καθοριστικοί παράγοντες, που εισβάλλουν στην ευρύτερη κοινωνία και επηρεάζουν τη δομή, τη λειτουργία της και τους θεσμούς της». ⁶⁷

Ήδη από την εποχή των πρωτογόνων και πρωτοϊστορικών κοινωνιών η θρησκεία, πέρα από το καθαρά μεταφυσικό της χαρακτήρα, προσλαμβάνει και πολιτιστικό, μορφωτικό, καλλιτεχνικό και κυρίως κοινωνικό περιεχόμενο. Συμβάλλει σημαντικά στην πνευματική ζωή του ανθρώπου επηρεάζοντας άμεσα και αποφασιστικά την ιστορία και τον πολιτισμό της ανθρώπινης εξέλιξης. ⁶⁸ Ο Ε. Παπανούτσος αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «στενότητα συνυφασμένη με τη θρησκεία από τις πρώτες, τις χαμένες στα βάθη του ιστορικού χρόνου, απαρχές της ανθρώπινης ζωής, είναι όχι μόνο η κοινωνική οργάνωση με την πολιτική της τάξη, αλλά και κάθε συνειδησιακή εκδήλωση: η θεωρητική, η ηθική και η καλλιτεχνική λειτουργία». ⁶⁹

Οι θρησκευτολόγοι, μετά από επίμονη εξέταση και αντιπαράθεση των θρησκευτικών και κοινωνικών φαινομένων, φαίνονται σήμερα πεπεισμένοι για την επιρροή της θρησκείας στις ποικίλες εκφάνσεις της ανθρώπινης δράσης. Ο προβληματισμός που απασχόλησε τη μακρόχρονη επιστημονική έρευνα επικεντρώθηκε κυρίως στο ερώτημα αν υπάρχει επίδραση της θρησκείας στην κοινωνία, έτσι ώστε η τελευταία να οργανώνεται και να λειτουργεί σύμφωνα με τις θρησκευτικές επιταγές και καθοδηγήσεις ή, αντίθετα, αν η μορφή του θρησκευτικού περιεχομένου μιας ομάδας προκύπτει ως επίδραση της κοινωνίας στη θρησκεία, με αποτέλεσμα την

67. Β. Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, σ. 16, Θεσσαλονίκη 1996.

68. Η θρησκεία κυριαρχεί στην ιστορία και στον πολιτισμό του ανθρώπινου βίου από τη στιγμή της εμφάνισης του ανθρώπου στον κόσμο (Βλ. Γ. Ζιάκα, *Θρησκευτολογία: Η θρησκεία των προϊστορικών κοινωνιών και των αρχαίων λαών*, σ. 34, Θεσσαλονίκη 1996).

69. Ε. Παπανούτσου, *Γνωσιολογία*, σ. 387, Αθήνα 1973.

προσαρμογή της θρησκείας στο πνεύμα, την οργάνωση και τη δομή της κοινωνίας.

Ο F. de Coulanges στο κλασικό έργο του *La cité antique* (Paris, 1881) υποστηρίζει ότι η κοινωνική ζωή είναι αποτέλεσμα της θρησκευτικής επιρροής. Δέχεται ότι η θρησκεία, ως καθαρά οικογενειακή εκδήλωση, υπήρξε το υπόβαθρο της αρχαίας οικογένειας. Η λατρεία των προγόνων συνέβαλε στην καθιέρωση του οικογενειακού θεσμού ως πρώτο κοινωνικό κύτταρο, ενώ αργότερα η λατρεία των ηρώων διαμόρφωσε την πόλιν. Έτσι η ίδρυση της πόλεως ήταν κατά βάθος μια θρησκευτική πράξη, ένας «θρησκευτικός συνασπισμός οικογενειών και φυλών».⁷⁰

Στην αντίθετη κατεύθυνση κινήθηκε η άποψη του Γάλλου κοινωνιολόγου E. Durkheim, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο ρόλος της θρησκείας είναι εξαρτημένος από την κοινωνική οργάνωση των ανθρώπων και ότι οι θρησκευτικές αντιλήψεις αποτελούν προϊόν του κοινωνικού περιβάλλοντος.⁷¹

Εντούτοις, οι νεότερες επιστημονικές διαπιστώσεις που λαμβάνουν υπόψη τους και τις τελευταίες ανθρωπολογικές ανακαλύψεις, άγονται στο συμπέρασμα της εξάρτησης συγκεκριμένων τύπων κοινωνικής οργάνωσης από τις θρησκευτικές δοξασίες και δεν αποστασιοποιούνται από την αρχική θέση του F. de Coulanges, χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει ότι η αντιπαράθεση των ειδικών επιστημόνων έπαψε να έχει το επιστημονικό της ενδιαφέρον και την ιστορική της επικαιρότητα, σχετικά με μια δυναμική εκτίμηση των σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας. Εξάλλου μια από τις εξειδικεύσεις της επιστήμης της Κοινωνιολογίας είναι και η Κοινωνιολογία της θρησκείας, η οποία, σύμφωνα με τον κλασικό ορισμό

70. F. de Coulanges, *Η Αρχαία Πόλη*, σ. 207, Αθήνα 1991 (μτφρ. Α. Σταματιάδη).

71. Ο E. Durkheim παρατηρεί πως ιδιαίτερη προϋπόθεση για την εμφάνιση της θρησκευτικότητας και την ανάπτυξη του θεσμού της θρησκείας είναι η συλλογική οργάνωση. Επομένως θεωρεί την κοινωνικότητα ως βασικό στοιχείο που ωθεί τον άνθρωπο να εκδηλώσει τη θρησκευτικότητά του. Βλ. σχετικά στο έργο του *Le Suicide*, σ. 352, Paris 1973 (πρώτη έκδοση το 1897).

της, ερευνά «την εσωτερική σχέση ανάμεσα στη θρησκεία και την κοινωνία και τις μορφές της αλληλεπίδρασης που συντελούνται».⁷²

Ο G. Simmel εντάσσει τη θρησκευτικότητα στις βασικές έννοιες των «κατηγοριών»⁷³ της γνωσιολογικής θεωρίας του Kant. Οι «κατηγορίες» αυτές, δώδεκα στο σύνολό τους, αποτελούν λογικές λειτουργίες, οι οποίες αναφέρονται *a priori* σε αντικείμενα της εποπτείας εν γένει, εξαντλούν ολικά το περιεχόμενο του νου και καταμετρούν τη δύναμή του σε όλη του την έκταση.⁷⁴ Κατά τον Simmel, προσφέρουν τη δυνατότητα της γνώσης των αντικειμένων, είναι παραγοντικά στοιχεία της πείρας και θεωρούνται αναγκαίες για κάθε δυνατή εμπειρία.⁷⁵ Ο Kant τις ονομάζει «καθαρές έννοιες», οι οποίες προδιαγράφουν όλα τα φαινόμενα και καθορίζουν *a priori* τους νόμους,⁷⁶ γιατί αναφέρονται όχι στο τι έγινε, γίνεται ή μπορεί να γίνει, αλλά σ' αυτό που πρέπει να γίνει.⁷⁷

Ο G. Simmel διευρύνοντας τις δώδεκα κατηγορίες των εννοιών του Kant, τις χρησιμοποιεί όχι μόνο για την ερμηνεία της θεωρητικής γνώσης, αλλά και για τις θρησκευτικές και ηθικές δυνατότητες της ανθρώπινης πρόσβασης στην πραγματικότητα της ζωής, την οποία χαρακτηρίζει ως «κατηγορική διαμόρφωση».⁷⁸ Ο ίδιος υποστηρίζει πως «ο κόσμος, όπως μας παρουσιάζεται, δείχνει σε κάθε σημείο την ύπαρξη ενός στοιχείου, το οποίο εμπεριέχεται σε μια από αυτές τις κατηγορίες».⁷⁹ Στον άνθρωπο προσφέρεται ένα ολόκληρο φάσμα «κατηγοριών», για να αντιληφθεί και να ερμηνεύσει την πραγματικότητα του κόσμου και της ζωής. Μεταξύ αυτών

72. J. Wach, *Sociology of Religion*, σ. 11. Chicago 1943.

73. Τη λέξη «κατηγορία», ως φιλοσοφικό όρο, τη συναντάμε στον Αριστοτέλη (βλ. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1004 a, 29 και 1007a, 35).

74. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, τόμ. II, σ. 38, Kant-Studienausgabe, 6 Bände, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1975.

75. G. Simmel, *Brücke und Tür* (Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft), σ. 104, hrsg. von M. Landmann und M. Susman, Stuttgart 1957.

76. I. Kant, στο ίδιο μέρος, σ. 156.

77. Πρβλ. Ε. Παπανούτσος, *Ηθική*, τόμ. I, σ. 229, Αθήνα-Γιάννινα 1995.

78. G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, σ. 16, Leipzig 1910.

79. Βλ. στο ίδιο μέρος.

των «κατηγοριών», και μάλιστα μία από τις σημαντικότερες, είναι και η θρησκευτικότητα, η οποία, σε ό,τι αφορά το περιεχόμενό της, εντάσσεται στην ίδια σειρά με εκείνες της «ύπαρξης», του «καθήκοντος», της «βούλησης» κ. ά. και, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, καθορίζει για τον άνθρωπο το «δέον γενέσθαι».⁸⁰

Η θρησκεία συνεπώς, ως μια βιωματική σχέση του ανθρώπου με το Υπέρτατο Ον, συμβάλλει στην κοινωνική καθώς και στην ηθική διαμόρφωση της ατομικής και της συλλογικής ζωής. Ο άνθρωπος θέλοντας να βιώσει τη σχέση αυτή ασπάζεται δοξασίες και καταφεύγει σε πράξεις που σχετίζονται με τον υπαρξιακό και μεταφυσικό του προβληματισμό, αλλά και που αποτελούν παράλληλα το υπόβαθρο για την καθιέρωση ενός κώδικα κοινωνικής συμπεριφοράς, που συνδέεται άμεσα με την ηθική.

Η θρησκευτικότητα, ως εσωτερική βιωματική λειτουργία, αποτελεί ένα υποκειμενικό μέγεθος για τον άνθρωπο, που έχει τον ίδιο ως περιεχόμενο, καθώς και τις σχέσεις του προς τον συνάνθρωπο και γενικότερα προς την κοινωνία και προς ολόκληρο τον κόσμο. Με αυτόν τον τρόπο δημιουργείται, ως «ιδιαιτέρο σχήμα», η αντικειμενική και ρυθμιστική «θρησκεία», στο περιεχόμενο της οποίας αντικατοπτρίζεται η θρησκευτικότητα ως ηθικός ρεαλισμός. Οι άνθρωποι, που είναι ενταγμένοι σε μια θρησκεία βρίσκονται υπό την επίδραση των ηθικών ρυθμιστικών κανόνων της και επηρεάζονται στις κοινωνικές τους διαντιδράσεις, μια και «το θρησκευτικό υποκείμενο δεν μπορεί να διαχωρίσει την ηθική από τη θρησκευτικότητα της κοινωνικής δράσης».⁸¹

Η ηθική επομένως, ως προϊόν της θρησκευτικότητας του ατόμου, αποτελεί μια βιωματική εμπειρία, που κινείται πέραν της αφηρημένης έννοιας της ηθικής επιστήμης. Αυτή η «θρησκευτική» ηθική αποκτά

80. G. Simmel, *Brücke und Tür*, σ. 108, Stuttgart 1957.

81. G. Kehler, *Der Einfluß von religiösen Zugehörigkeit auf sozialen Verhalten*, σ. 70, Düsseldorf 1976.

πρακτικό περιεχόμενο και θίγει προβλήματα της καθημερινότητας που αγγίζουν τον εσωτερικό μας κόσμο και επηρεάζουν άμεσα τις αντιδράσεις μας, ευαισθητοποιώντας την ατομική συνείδηση και λειτουργώντας ως προτρεπτικός και προστακτικός παράγοντας.⁸²

Η ηθική υπόσταση των ανθρώπων γίνεται έμπρακτα κατανοητή από την προσωπική στάση του καθενός απέναντι στη ζωή, όπως αυτή καταγράφεται επηρεασμένη τόσο από τη θρησκευτικότητα του όσο και από τις επιταγές της κοινωνικής του λειτουργικότητας. Αντίθετα η ηθική επιστήμη, ως αφηρημένη έννοια, αντικειμενοποιεί τα ηθικά βιώματα του ανθρώπου και αποσπάται από τη ζωή. Ήθος έχουν μόνο τα πρόσωπα, και όχι η έννοια ή η επιστήμη της ηθικής. Γι' αυτό τα κείμενα που αναφέρονται στην καθημερινότητα του ανθρώπου αποκαλύπτουν με πιο άμεσο τρόπο το ήθος του, απ' ό,τι τα επιστημονικά συγγράμματα περί ηθικής.⁸³ Μ' άλλα λόγια, τα έργα των αρχαίων τραγικών, που περιγράφουν τις καθημερινές συγκρούσεις των ηρώων τους, αποτυπώνουν με πιο αυθεντικό τρόπο την ηθική διάσταση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, απ' ό,τι τα ηθικά συγγράμματα του Αριστοτέλη ή του Kant.⁸⁴

Γίνεται επομένως κατανοητό πως η ηθική είναι μια επιστήμη που δεν περιορίζεται μόνο στη θεωρητική γνώση, αλλά επεκτείνεται και στην έμπρακτη εφαρμογή του αντικειμένου της (δηλ. των ηθικών αξιών). Ο Αριστοτέλης τονίζει ιδιαίτερα αυτή τη διάσταση, όταν παρατηρεί: οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς.⁸⁵

Η ανθρώπινη κοινωνική συμπεριφορά ή δράση δεν είναι γενετικά καθορισμένη, αλλά αποτελεί προϊόν κοινωνικών αντιλήψεων και επιδράσεων, τις οποίες ο άνθρωπος ασπάζεται και αποδέχεται, ως

82. P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, τομ. 3, στο Müller's Handbuch, σσ. 146-147, München 1920.

83. Βλ. Γ. Μαντζαρίδης, *Χριστιανική Ηθική*, σ. 22, Θεσσαλονίκη 1991.

84. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, σ. 39, Frankfurt 1968.

85. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1103b.

συνέπεια της κοινωνικής του ένταξης.⁸⁶ Έτσι γίνεται κατανοητό ότι η κοινωνική δράση είναι καθορισμένη και εμπίπτει στην κανονιστική δράση. Ως κανονιστικά διαμορφωμένη δράση εννοούμε εκείνη που ανάμεσα σε ένα πλήθος δυνατικών δράσεων συμπίπτει με τους κανόνες συμπεριφοράς ορισμένης ομάδας ή ολόκληρης της κοινωνίας. Αυτούς τους κανόνες, που βρίσκονται στην περιρρέουσα κοινωνική ατμόσφαιρα και αποτελούν μέρος των παραδόσεων και της θρησκείας, το κοινωνικοποιημένο άτομο μαθαίνει να τους υιοθετεί και να τους χρησιμοποιεί.

Επί πλέον όμως οι κανονιστικοί κανόνες αποτελούν αφ' εαυτές ηθικές και κοινωνικές αξίες προς τις οποίες προσανατολίζεται ο άνθρωπος. Ο Kant διερευνώντας τη ζωή του ανθρώπου σε σχέση με την ηθική της διάσταση, διετύπωσε τον «γενικό ηθικό νόμο», ο οποίος επιβάλλεται καθολικά και δεν μπορεί να καθορίζεται διαφορετικά από κάθε άνθρωπο με βάση τις προσωπικές του παρορμήσεις και τα ατομικά του κίνητρα. «Το άτομο», τονίζει, «βρίσκεται αντιμέτωπο με τον γενικά ισχύοντα και μη ατομικά καθοριζόμενο νόμο».⁸⁷ Ο νόμος αυτός, γνωστός ως «κατηγορικός προσταγμός», ωθεί τον άνθρωπο να «ενεργεί έτσι ώστε ο κανόνας της θέλησής του να μπορεί να έχει το κύρος μιας καθολικής νομοθεσίας».⁸⁸ Το γεγονός αυτό σημαίνει συνακόλουθα ότι και οι ηθικοί κανόνες που απορρέουν από τη θρησκεία επιβάλλονται γενικά και πειθαναγκαστικά στο άτομο, το οποίο μέσω της συνείδησης καθοδηγείται στη συγκεκριμένη κοινωνική δράση.

Ανακεφαλαίωση

Οι Έλληνες των αρχαϊκών χρόνων, μέσα από την επικρατούσα θρησκεία και την ηθική της καθημερινής τους ζωής, είχαν διαμορφώσει

86. B. Gladigow, *Religion und Moralität*, σ. 70, Stuttgart 1975.

87. I. Kant, στο ίδιο μέρος, σ. 258.

88. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, τόμ. III, σ. 32, Kant-Studienausgabe, 6 Bände. hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1975.

μια συγκεκριμένη «εικόνα ανθρώπου», που καθόριζε τη στάση τους απέναντι στους θεούς, δηλ. τον σεβασμό και το δέος προς αυτούς, καθώς και τη δράση τους προς τους συνανθρώπους τους, που στηριζόταν στην αξιοπρέπεια και την εφαρμογή του δικαίου. Επομένως τα κεντρικά σημεία αυτών των αντιλήψεων ήταν ο «φόβος των θεών» και η «έμπρακτη δικαιοσύνη». Αυτές οι αρχές καθιέρωσαν ένα πλέγμα αξιών, που εύρισκε την αποκορύφωσή του στην αρετή και στην υπευθυνότητα, όπως αυτές διαμορφώνονταν από τη θρησκευτικότητα κάθε ατόμου. Η απορρέουσα ηθική επέβαλε στην κοινωνία τον ιδανικό τύπο ανθρώπου, ο οποίος ήταν υποκείμενος στην κρίση των άλλων μέσω του επαίνου και του ψόγου, του σεβασμού και της απέχθειας, έτσι ώστε να γίνεται σαφές ότι η ηθικότητα βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τη γενικότερη γνώμη του κοινωνικού περίγυρου για την οντότητα του καθενός. Αυτό υποδηλώνει ότι οι άνθρωποι παρακινούνταν να πράττουν ό,τι επέφερε έπαινο και σεβασμό και να αποφεύγουν άλλες ενέργειες που θεωρούνταν επιλήψιμες και επέσυραν την κοινωνική απόρριψη. Σύμφωνα με αυτά, μέσα σε μια κοινωνία όπου το θρησκευτικό στοιχείο υπερίσχυε και κατηύθυνε τις ανθρώπινες πράξεις, ήταν φυσικό η κινητήρια ηθική δύναμη να εκπορεύεται από την πίστη προς τους θεούς και να είναι απότοκος της θρησκευτικότητας του ανθρώπου.⁸⁹

89. Βλ. και H. Reiner, *Ethik und Menschenbild*, στο *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Freiburg, 2(1958), σσ. 284 -295.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΟΙ ΜΥΘΙΚΕΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ

3:1. Η Ολυμπία ανάμεσα στον Μύθο και την Ιστορία

Οι αγώνες της Ολυμπίας έχουν τις ρίζες τους βαθιά μέσα στον χρόνο. Ανιχνεύονται ως σωματικές δραστηριότητες από την εποχή των «Προελλήνων» και μεταδίδονται στη συνέχεια ως κληρονομιά στον μυκηναϊκό πολιτισμό και από εκεί στα δωρικά και σε άλλα συγγενικά φύλα, που επικρατούν στην Πελοπόννησο από τον 12^ο αι. και μετά. Οι αγώνες στην πορεία τους δέχονται βαθμιαίο εμπλουτισμό και υφίστανται αξιόλογες μεταβολές και καταλυτικές επιδράσεις, για να προσλάβουν τη μορφή με την οποία τους συναντάμε κατά τους ιστορικούς χρόνους, οπότε η Ολυμπία αποκτά τη λαμπρότητα και την ακτινοβολία της, στοιχεία που θα κάνουν τον Πίνδαρο να αναφωνήσει: Μᾶτερ ὦ χρυσοστεφάνων ἀέθλων, Ὀλυμπία, ... ¹

Ο μύθος τοποθετεί την έναρξη των αγώνων της Ολυμπίας στα βάθη των αιώνων, όταν δεν υπήρχαν ακόμη άνθρωποι, παρά μόνο θεοί και ημίθεοι, οι οποίοι αγωνίζονταν μεταξύ τους στον δρόμο ή στην πάλη. Κατά την εποχή που έζησε ο Πausanias (2^{ος} μ. Χ. αι.), όσοι από τους Ηλείους ασχολούνταν με την αρχαιότητα (οἱ τὰ ἀρχαιότατα μνημονεύοντες) βεβαίωναν την ουράνια κυριαρχία του Κρόνου από τα πανάρχαια χρόνια, τότε που οι άνθρωποι ονομάζονταν χρύσειον γένος.² Οι ίδιοι Ηλείοι λέγουσιν ... καὶ ἐν Ὀλυμπία ποιηθῆναι Κρόνω ναὸν ὑπὸ τῶν τότε

1. Ὀλυμπιονίκος Η', 1-2.

2. Στο Ἔργα καὶ Ἡμέραι ο Ησίοδος αναφέρει ως χρυσή γενιά τους πρώτους ανθρώπους που έπλασαν οι θεοί, τότε που βασίλευε στον ουρανό ο Κρόνος (στ. 109-111). Η χρυσή γενιά ζούσε αρμονικά με τους θεούς και μερικοί από τους ανθρώπους της έφταναν να γίνονται και οι ίδιοι θεοί (Βλ. Pausanias VIII, 2, 4: οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι ξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν ... ἐπεὶ τοὶ καὶ θεοὶ τότε ἐγένοντο ἐξ ἀνθρώπων ...).

ἀνθρώπων.³ Αργότερα ο Δίας πάλεψε με τον Κρόνο περι τῆς ἀρχῆς,⁴ τον νίκησε και καθιέρωσε αγώνες,⁵ στους οποίους ο Απόλλων θριάμβευσε με τις νίκες του επί του Ερμή, στον δρόμο, και επί του Άρη, στην πυγμαχία.⁶ Έτσι απλά αρχίζει να ξετυλίγεται ο μύθος, σχετικά με την επικράτηση των πρώτων θεών ως νικητών στις μεταξύ τους αγωνιστικές αναμετρήσεις, συνδέοντας αυτές με τους αγώνες της Ολυμπίας.⁷

Στις πρωτόγονες κοινωνίες ο άνθρωπος εκστασιάζεται από τον κύκλο της βλάστησης και του μαρασμού των φυτών, θεωρεί το φαινόμενο ανεξήγητο και προσπαθεί να το δικαιολογήσει ως έργο μιας υπέρτατης θεϊκής αρχής. Έτσι μορφοποιεί αυτήν τη γενεσιουργό δύναμη της φύσης και την εκλαμβάνει ως μια γονιμοποιό γυναικεία θεότητα, δίπλα στην οποία κινείται συμπληρωματικά ένας νεαρός θεός, που κάθε χρόνο γεννιέται και πεθαίνει, σύμφωνα με τον ετήσιο κύκλο της παραγωγής. Ο άνθρωπος, μέσα στη διαρκή αγωνία του να εξασφαλίσει την τροφή του από τη μάνα Γη, στρέφεται με λατρευτική αφοσίωση προς αυτές τις γονιμοποιές θεϊκές δυνάμεις και μέσα από ένα τελετουργικό τυπικό προσπαθεί να τις εξευμενίσει και να προκαλέσει την ένωσή τους, μια ένωση από την οποία αναμένεται να προκύψει η αφθονία, ο πλούτος, η ευμάρεια και η ευημερία.

Το θεϊκό ζευγάρι αποτέλεσε τη βάση στις θρησκείες της γονιμότητας, οι οποίες περνούν από τον κρητομυκηναϊκό πολιτισμό και επιβάλλονται κατά καιρούς στην Ολυμπία. Οι πιστοί θα αποδεχθούν αυτές τις θρησκείες και θα λατρέψουν τους θεούς τους με σειρά τελετουργικών ενεργειών,

3. Πausanias, V, 7, 6.

4. K. Fittschen, *Untersuchungen zum Beginn der Sagenarstellungen bei den Griechen*, σ. 124, Berlin 1969, όπου ο συγγραφέας εξηγεί αυτή την αναφορά του Pausanias ως μια «ορθολογική μορφή αγώνα των πρώτων θεών για την κυριαρχία».

5. Πausanias, V, 7, 10

6. Ο Απόλλων έχει συνδεθεί με τα αγωνίσματα αυτά και ιδιαίτερα με την πυγμαχία, απ' όπου πήρε και την προσωνυμία *πύκτης*. Βλ. Πλούταρχος, *Συμποσιακών*, VIII, 4: *πύκτη μὲν Ἀπόλλωνι Δελφούς, δρόμῳ δὲ Κρήτας ἱστοροῦσι θύειν καὶ Λακεδαιμονίους*. Στην *Ιλιάδα* (Ψ 659-661) ο Αχιλλέας κάνει επίκληση στον Απόλλωνα να δώσει, σύμφωνα με τη θέλησή του, τη νίκη στο αγώνισμα της πυγμαχίας σε έναν από τους δύο αντιπάλους.

7. Πausanias, VIII, 2, 1: *ὁ δὲ ἀγὼν ὁ Ὀλυμπικὸς - ἐπανάγοναι γὰρ δὴ αὐτὸν ἐς τὰ ἀνωτέρω τοῦ ἀνθρώπων γένους, Κρόνον καὶ Δία αὐτόθι παλαίσαι λέγοντες ...*

ανάμεσα στις οποίες πρωταρχικό ρόλο θα έχουν οι σωματικές δραστηριότητες, οι οποίες επενεργούν στη λατρευτική δράση, την επηρεάζουν και επηρεάζονται από αυτή σε μια σχέση αμφίδρομη.

Στα πλαίσια της εξάπλωσης θεοτήτων, που συνδέονται με τη γονιμότητα της γης, φτάνουν στην Ολυμπία οι Ιδαίοι Δάκτυλοι ή Κουρήτες,⁸ προερχόμενοι από την Κρήτη. Πρόκειται για μια ομάδα από πέντε αδελφούς, οι οποίοι για να διασκεδάσουν παίζοντας, παρακινούνται από τον μεγαλύτερο, τον Ηρακλή, να αναμετρηθούν στο τρέξιμο⁹ και ο νικητής στεφανώνεται με κλάδο αγριελιάς. Έτσι ο Ιδαίος Ηρακλής φέρεται ως ο πρώτος διοργανωτής αγώνων στην Ολυμπία,¹⁰ τους οποίους και ονόμασε Ολύμπια και όρισε να γίνονται κάθε πέντε χρόνια, σε αντιστοιχία με τον αριθμό των αδελφών.¹¹

Όσο κι αν ο μύθος φαίνεται αρκετά απλοϊκός, θεωρούμε σκόπιμο να σχολιάσουμε ορισμένα σημεία του, και κατά πρώτον το γεγονός ότι μέσα από το παιχνίδι ξεπηδά η αγωνιστική αναμέτρηση που εμπεριέχει το στοιχείο της άμιλλας (τὸν δὲ Ἡρακλέα παίζοντα ... συμβαλεῖν τοὺς ἀδελφοὺς ἐς ἄμιλλαν δρόμου). Υπάρχει, μ' άλλα λόγια, η παράμετρος του ανταγωνισμού και ο αγώνας για την επικράτηση του ενός επί του άλλου. Έπειτα, ο νικητής βραβεύεται από τον αγωνοθέτη με στεφάνι από κλαδί αγριελιάς (καὶ τὸν νικήσαντα ἐξ αὐτῶν κλάδῳ στεφανῶσαι κοτίνου), τον

8. Σύμφωνα με τον Διόδωρο (5, 64, 3) οι Ιδαίοι Δάκτυλοι ήταν οι πρώτοι κάτοικοι της Κρήτης. Υπάρχει και άλλη παράδοση που αναφέρει ως πατρίδα τους την Ίδη της Τρωάδας. Στο «Ιδαίον Ἄντρον», το σπήλαιο της κρητικής Ίδης, βρέθηκαν αφιερώματα που αποδεικνύουν την καταγωγή τους. Μερικοί τους ονομάζουν και Κουρήτες, άλλοι πάλι θεωρούν τους Κουρήτες γιους των Ιδαίων Δακτύλων. Στον Ησίοδο οι Κουρήτες αναφέρονται ως βοηθοί του Απόλλωνα στην προσπάθειά του να πάρει ο θεός την όμορφη Καλυδώνα (ἀπόσπ. 59. Βλ. και Ίλιάς, I 529 κ.ε.). Για λεπτομέρειες βλ. την εργασία του G. Kaibel, *Daktyloi Idaioi*, στο *Göttinger Nachrichten*, Phil. hist. Klasse, 1901, σσ. 488-517.

9. Η επιλογή του αγωνίσματος του δρόμου, πέρα από κάθε άλλο συμβολισμό που μπορεί να υποδηλώνει, προσιδιάζει και στην καταγωγή των Ιδαίων Δακτύλων, καθόσον οι Κρήτες ήταν εθισμένοι στο τρέξιμο, λόγω της τραχύτητας του εδάφους στο νησί, που καθιστούσε σχεδόν αδύνατη τη μετακίνηση με το άλογο και υποχρέωνε τους κατοίκους να διανύουν πεζοί τις αποστάσεις (Βλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 625d).

10. Ο Στράβων αναφέρει τους δύο Ηρακλείς (τον Ιδαίο και τον γιο της Αλκμήνης) ως ιδρυτές των Ολυμπιακών Αγώνων, σύμφωνα με την παράδοση (*Γεωγραφικά* VIII, C 355 και X, C 473).

11. Πausanias, V, 7, 7 και 9

περίφημο κότινο, που καθιερώνεται ιστορικά ως βραβείο για τους νικητές των Ολυμπιακών Αγώνων, στην πορεία τους μέσα στο πέρασμα των αιώνων. Τέλος, ο αγώνας αυτός αποκτά μια συγκεκριμένη περιοδικότητα (διὰ πέμπτου οὖν ἔτους αὐτὸν κατεστήσατο ἄγεσθαι), και επομένως γίνεται φανερό ότι αποβάλλει στο εξής τον αυθορμητισμό του παιχνιδιού και καθιερώνεται ως θεσμός.

Ο Ιδαίος Ηρακλής, ως θεός της ελιάς, φέρνει το δέντρο αυτό από την Κρήτη και καθιερώνεται με αυτόν τον τρόπο ως αγροτικός θεός στην Ολυμπία. Το στεφάνωμα λοιπόν του νικητή με τον κότινο συμβολίζει τη θεϊκή παρουσία. Ο Ηρακλής λειτουργεί ζευγαρωμένος με μια γυναικεία θεότητα, τη θεά Δήμητρα, κατ' εξοχήν θεά της γονιμότητας, που δίδαξε στους ανθρώπους τα μυστικά της γεωργίας. Έρχεται κι αυτή από την Κρήτη (Κρήτηθεν ἤλυθον)¹² και η λατρεία της, με επίκεντρο την Αττική, απλώνεται προς τα μεσόγεια τμήματα της χώρας, για να περάσει στην Πελοπόννησο και να φτάνει στη μακρινή Ολυμπία.

Ο Δίας έρχεται από τον βορρά και είναι θεότητα ινδοευρωπαϊκής κληρονομιάς, που διακατέχεται από πολεμική ορμή¹³ και προσπαθεί να επιβληθεί ως κυρίαρχη ανδρική θρησκευτική μορφή επάνω στις γυναικείες θεότητες των ανατολικών πολιτισμών του αιγαιακού χώρου. Ωστόσο κάτω από την πίεση και την επίδραση που θα δεχτεί από τον τοπικό πληθυσμό, που διαθέτει έναν ανώτερο πολιτισμό, βασισμένο στη σταθερότητα και τη βιοποριστική επάρκεια της αγροτικής κοινωνίας, θα μεταβάλει τον χαρακτήρα του και θα πάρει τη θέση μιας γονιμοποιού θεότητας δίπλα στην Ήρα του Ολυμπιακού Πανθέου,¹⁴ που κατάγεται από το Άργος.

12. Ησιόδος, Θεογονία, 971: Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ. Βλ. και στον Όμηρικὸν Ὑμνον πρὸς τὴν Δήμητρα, 122-123.

13. Ο Πausanίας (V, 14, 6) αναφέρει τον Άρειο Δία (δηλ. τον πολεμικό θεό Δία), στον βωμό του οποίου θυσίαζε ο Οινόμαος κάθε φορά που επρόκειτο να διαγωνιστεί στην αρματοδρομία με κάποιον από τους μνηστήρες της Ιπποδάμειας.

14. Στα έπη αναφέρεται από όλες τις θεές η πιο μεγάλη, πιο δυνατή και πιο σεβαστή (Γιλιάς, Δ 59: καί με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης).

Αρχικά λοιπόν ο Δίας και η Ήρα θα λατρευτούν στα πλαίσια ενός θεϊκού ζευγαριού και με αυτήν τη μορφή θα εμφανιστούν στην Ολυμπία ήδη από τις αρχές της δεύτερης χιλιετίας.

Ο Πέλοπας έχει ανατολικές ρίζες (Φρυγία ή Λυδία)¹⁵ και αποτελεί αναμφισβήτητα το σημαντικότερο μυθικό πρόσωπο της Πελοποννήσου. Η εισβολή του στην Αργολίδα θα τον συνδέσει με την τοπική θεά, την Ήρα, δίπλα στην οποία θα λειτουργήσει ως σύζυγος με το όνομα Δίας – Πέλοπας, στα πλαίσια ενός θεϊκού ζευγαριού της γονιμότητας.

Η σύνδεση του Πέλοπα με το ιερό της Ολυμπίας γίνεται μέσα από τον μύθο, σύμφωνα με τον οποίο αυτός έρχεται στην Πίσα (όπου και το ιερό), μονομαχεί με τον άρχοντα της χώρας, τον Οινόμαο, τον νικά, καταλαμβάνει την αρχή και παίρνει την κόρη του Ιπποδάμεια για γυναίκα.

Η μονομαχία αυτή έδωσε αφορμή για τη διατύπωση ποικίλων ερμηνειών σχετικά με τον τρόπο διαδοχής στην εξουσία. Ο Cook υποστηρίζει πως τα παλιά χρόνια οι βασιλείς στην Ελλάδα κατακτούσαν το αξίωμα μέσω ενός αγώνα και λειτουργούσαν ως εκπρόσωποι του θεού.¹⁶ Ο Cornford¹⁷ αναφερόμενος στη θέση του Cook, την κρίνει πολύ θετική και συμφωνεί με την άποψη ότι ο ολυμπιακός αγώνας, κατά τους μυθικούς χρόνους, θα μπορούσε να είναι ένας τρόπος ανάδειξης του βασιλιά της περιοχής. Η θεωρία του Cook στηρίζεται ακριβώς σ' αυτήν τη μονομαχία ανάμεσα στον γέρο βασιλιά που φεύγει και στον νέο που έρχεται.¹⁸ Ο Frazer, στο ίδιο θέμα, υποστηρίζει την άποψη ότι το πρόσωπο που εκφράζει την ανωτάτη αρχή πρέπει να έχει περιορισμένη περίοδο άσκησης της εξουσίας,¹⁹ κι αυτό γιατί οφείλει ανά πάσα στιγμή να διαθέτει ιδιαίτερα χαρίσματα και επαρκή προσόντα, ώστε να μπορεί να προσφέρει

15. Θουκυδίδης, Α', 9.

16. A. Cook, *The European Sky-God* στο Folk-Lore, 15 (1904), σ. 369.

17. Βλ. την εργασία του *The Origin of the Olympic Games*, στο βιβλίο της J. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religions*, σσ. 212-259, London 1977 (Πρώτη έκδοση: Cambridge, 1912).

18. A. Cook, *Zeus, Jupiter and the Oak*, στο *Classic Revue*, XVII, σ. 168, κ.ε.

19. J. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, σ. 264, London 1908.

στους πιστούς την εγγύηση μιας γόνιμης καρποφορίας. Όταν οι δυνάμεις και το σφρίγος του αρχίζουν να φθίνουν τότε δεν επιτρέπεται η παραμονή του στο αξίωμα. Γι' αυτό και η δοκιμασία του αγώνα, κατά τακτά διαστήματα, θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση για την κρίση της ικανότητάς του.

Αφού η εξουσία του κεντρικού προσώπου αρχής δεν είναι ισόβια, αλλά ανανεώνεται περιοδικά μέσω της διεξαγωγής ενός αγώνα, οδηγούμαστε στην καθιέρωση της περιοδικότητας αυτού του αγώνα, που θα κρίνει κάθε φορά και τον άξιο ηγεμόνα. Η νίκη θεωρείται απόδειξη θεϊκής έγκρισης, η οποία εκδηλώνεται με κάποια μορφή επιφάνειας του θεού και μεταγγίζει στον νικητή τη δύναμη και τη χάρη του. Ο άνθρωπος των μυθικών χρόνων ήταν πεπεισμένος ότι ο νικητής του αγώνα οφείλει τη νίκη του στην απόφαση του θεού και παίρνει άνωθεν το χρίσμα της αρχής. Έτσι, ένας αγώνας μεταξύ των μνηστήρων της εξουσίας ενέχει την έννοια της εκλογής του αρίστου και υποκαθιστά κάθε άλλη διαδικασία επιλογής, μια και αυτή θεωρείται η εγκυρότερη, καθόσον είναι αποτέλεσμα θεϊκής και όχι ανθρώπινης ενέργειας.²⁰

Η λατρεία του Πέλοπα, μέσα από ένα τελετουργικό που συνίσταται στη διοργάνωση αγωνιστικών εκδηλώσεων με κάποια περιοδικότητα, μας παραπέμπει σε επικήδειους αγώνες, στους οποίους πολλοί ερευνητές αποδίδουν και τον λατρευτικό χαρακτήρα των Ολυμπιακών Αγώνων.²¹ Ο

20. Ο Ενδυμίωνας, προκειμένου να επιλέξει ποιος από τους γιους του θα πάρει την εξουσία, οργάνωσε στην Ολυμπία αγώνα δρόμου *ὑπὲρ τῆς ἀρχῆς* (Παυσανίας, V, 1, 4 και 8, 1). Αργότερα ο Αιτωλός Όξυλος, διεκδικώντας την εξουσία της Ηλείας από τον Δίο, αντιπαράταχθηκε απέναντί του με όλες του τις δυνάμεις, για να πολεμήσουν μεταξύ τους. Συμφώνησαν όμως η εξουσία να κριθεί από την έκβαση της μονομαχίας μεταξύ δύο μαχητών που επιλέχθηκαν, ένας για κάθε στρατόπεδο (*προκριθῆναι δὲ ἀφ' ἑκατέρων στρατιώτην ἓνα ἐς τὴν μάχην*). Προφανώς διατηρούσαν βαθύτατα την πίστη ότι ο νικητής αυτής της μονομαχίας θα αποτελούσε στην ουσία τη θεϊκή αποκάλυψη σχετικά με τη νικήτρια πλευρά. Μ' άλλα λόγια, πίστευαν πως αν γινόταν η μάχη μεταξύ των δύο στρατευμάτων το αποτέλεσμα θα ήταν το ίδιο. Η θέληση του θεού ήταν το ίδιο δηλωτική μέσα από την έκβαση της μονομαχίας (Παυσανίας, V, 4, 1-2). Πρβλ. τις μονομαχίες Μενελάου – Πάρη και Έκτορα – Αίαντα στην *Ίλιάδα* (ραψωδίες Γ' και Η' αντίστοιχα).

21. Βλ. σχετικά τις παρακάτω εργασίες: P. Goessler, *Das Pelops-Grab in Olympia und seine kultische Bedeutung*, στο *Die Welt als Geschichte*, 6, 1940, σ. 283 κ.ε. K. Meuli, *Der Ursprung der Olympischen Spiele*, στο *Die Antike*, 17, 1941, σσ. 189-208. H. Ueberhorst,

Rohde υποστηρίζει πως οι Ολυμπιακοί Αγώνες προέκυψαν από τους επικηδείους αγώνες του Πέλοπα ή του Οινόμαου και διαπιστώνει πως οι θυσίες που προσφέρονταν προς τιμή του Πέλοπα είχαν τελετουργικό χαρακτήρα, που αποτελούσε μέρος της χθόνιας θρησκείας, στην οποία οι ψυχές των νεκρών και των ηρώων κατοικούσαν στο εσωτερικό της γης.²²

Ο Meuli, στην προσπάθειά του να δώσει απάντηση στο ερώτημα σχετικά με το νόημα των νεκρικών αγώνων, επικεντρώνεται ιδιαίτερα στις αναμετρήσεις των μονομαχιών, οι οποίες στα παλαιότερα χρόνια φαίνεται πως είχαν ως στόχο τη θανατηφόρο κατάληξη.²³ Ο ίδιος ο μύθος του Οινόμαου αναφέρεται στη θανάτωση των δεκατριών μνηστήρων της Ιπποδάμειας, ένα μοτίβο που μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως κάποτε στην Ολυμπία πρέπει να γίνονταν αγώνες μέχρι θανάτου προς τιμή μάλλον του Ποσειδώνα, του οποίου η λατρεία, σύμφωνα με τον Vallois, προκύπτει από τα πολλά αγαλματίδια αλόγων που βρέθηκαν εκεί.²⁴ Ο Πλούταρχος, εξάλλου, στην παρακάτω αναφορά του υπαινίσσεται αγώνες μονομαχίας με θανατηφόρο έκβαση στην Πίσα: δέδια δ' εἰπεῖν ὅτι πάλαι καὶ μονομαχίας ἄγων περὶ Πίσαν ἤγετο μέχρι φόνου καὶ σφαγῆς τῶν ἡττωμένων καὶ ὑποπιπτόντων, μή με πάλιν ἀπαιτῆτε τῆς ἱστορίας βεβαιωτὴν κἄν διαφύγη τὴν μνήμην ἐν οἴνῳ τὸ ὄνομα καταγέλαστος γένωμαι.²⁵

Αναζητώντας ο Meuli τον βαθύτερο στόχο της ανθρωποθυσίας σε μια αναμέτρηση μονομαχίας, επιδιώκει κατ' αρχάς να δώσει μια ερμηνεία στην έννοια του θανάτου, όπως αυτή προκύπτει μέσα από τους μύθους των αρχαίων λαών. Έτσι καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κάθε θάνατος, ακόμη

Totenkult und Agon der Griechen, στο *Leibesübungen – Sportarzt – Erziehung*, I, 1950, σ. 176 κ.ε. U. Popplow, *Agon und Totenkult*, στο *Olympisches Feuer*, IV, σ. 18 κ.ε.

22. Στον Πέλοπα αναφέρονται θυσίες χθόνιας μορφής από τον Ηρακλή, τον γιο του Αμφιτρύωνα (Παυσανίας, V, 13, 2: λέγεται δὲ καὶ ὡς ἔθυσεν ἐς τὸν βόθρον Πέλοπι). Επίσης οι ετήσιοι ἄρχοντες της Πίσας θυσιάζουν προς τιμή του μαύρα κριάρια χωρίς να τρώνε το κρέας τους (βλ. στο ίδιο μέρος).

23. K. Meuli, *Der Ursprung der Olympischen Spiele*, στο *Die Antike*, 17 (1941), σ. 197.

24. R. Vallois, *Les origines des jeux olympiques. II. Pélops l' olympique*, στο *Revue des études anciennes*, 31, 1929, σ. 118.

25. Πλούταρχος, *Συμποσιακῶν*, V, 675 D.

και ο φυσικός, είναι αποτέλεσμα μιας ένοχης διεργασίας ανεξέλεγκτων δυνάμεων και χαρακτηρίζεται ως φόνος. Επομένως για κάθε θάνατο ανακύπτει άμεσα το αίτημα της αντεκδίκησης ενάντια στη δύναμη που τον προκάλεσε. Αυτή η τιμωρία του ενόχου μπορεί να προκύψει μόνο ως «θεία δίκη μέσω μιας μονομαχίας», κατά την οποία ο ηττημένος θεωρείται ως αίτιος του θανάτου (δηλ. του φόνου) του τιμωμένου ήρωα και με την απώλεια της δικής του ζωής εξιλεώνεται, έτσι ώστε να ικανοποιηθεί ο ήρωας και να αποδείξει στη συνέχεια έμπρακτα την ευαρέσκειά του προς τους πιστούς.²⁶

Στις λατρείες της γονιμότητας ο νικητής ενσάρκωνε την αγροτική θεότητα και, όπως αναφέρει ο Cornford, «εκπροσωπούσε τον αρσενικό σύντροφο στον ιερό γάμο με τη νικήτρια σε ανάλογο αγώνα των κοριτσιών».²⁷ Παράλληλα επομένως με τους άνδρες έχουμε αγώνα δρόμου και στις κοπέλες. Οι τελετουργικές διαδικασίες που ήταν αφιερωμένες σε γυναικείες θεότητες έχουν τις ρίζες τους στην εποχή της μητριαρχικής κοινωνίας, όπου επικρατούσε το μητρικό δίκαιο, θεμελιωμένο επάνω στη θρησκεία της Μητέρας Θεάς. Με την εμφάνιση του Πέλοπα τελειώνει η επικράτηση των γυναικείων θεϊκών μορφών και σηματοδοτείται το πέρασμα από τη μητριαρχία στην πατριαρχία.²⁸

Με αυτήν την πορεία της θρησκευτικής εξέλιξης ήταν φυσικό οι αγώνες, οι αφιερωμένοι στις θηλυκές θεότητες, να είναι χρονικά προγενέστεροι από τους αγώνες που τιμούσαν τους αρσενικούς θεούς. Ο Deubner υποθέτει πως οι αγώνες δρόμου των ανδρών, ως πρώτα αγωνίσματα των Ολυμπιάδων των ιστορικών χρόνων, αποτελούν απομίμηση αγώνων δρόμου γυναικών που διεζάγονταν σε παλιότερα

26. K. Meuli, στο ίδιο μέρος, σσ. 195-196.

27. F. Cornford, στο ίδιο μέρος, σ. 233.

28. O Bachofen, δίνοντας τη δική του ερμηνεία στον συμβολισμό του Πελόπιου μύθου, χαρακτηρίζει τη φάση αυτή ως μεταβατική από το μητρικό στο πατρικό δίκαιο. Βλ. σχετικά στο κλασικό έργο του J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (Gesammelte Werke, III), Basel 1948 (πρώτη έκδοση το 1861).

χρόνια.²⁹ Ο Curtius, εξάλλου, εκφράζει την άποψη ότι η Ήρα από την εποχή της επιβολής των Αχαιών λατρευόταν ως γυναικεία θεότητα με τελετουργίες προς τιμήν της, με τις οποίες είχαν συνδεθεί και οι πρώτοι αγώνες. Επρόκειτο για αγώνες δρόμου των παρθένων που ο Curtius τους θεωρεί ως τις πρώτες αγωνιστικές δραστηριότητες στην Ολυμπία,³⁰ για να διατυπώσει τελικά τη θέση πως τα Ηραία³¹ λειτούργησαν, κατά κάποιο τρόπο, ως πρότυπο για τους Ολυμπιακούς Αγώνες, μια άποψη με την οποία θα συμφωνήσει αργότερα και ο Cornford. Έτσι, αναζητώντας τις απαρχές των Ολυμπιακών Αγώνων, είμαστε υποχρεωμένοι να ανατρέξουμε στην εποχή του κρητομυκηναϊκού πολιτισμού και να συνδέσουμε τους αγώνες αυτούς με τη λατρεία των θεοτήτων της Δήμητρας και της Ήρας,³² που συναντάμε στην Ολυμπία. Η E. Vermeule πιστεύει πως μπορεί να αναγνωρίσει κανείς στα κείμενα της Γραμμικής Β των πινακίδων της Πύλου στοιχεία που μας οδηγούν στον ιερό γάμο.³³

Ο δωρικός Ηρακλής έρχεται να καλύψει ένα κενό στη μυκηναϊκή κοινωνία, που μετά την επικράτηση του Πέλοπα αρχίζει να απομακρύνεται από τον προηγούμενο γυναικοκρατούμενο χαρακτήρα της και να αναζητά αρσενικές θεότητες και ηρωικές μορφές, οι οποίες θα αποτελέσουν το υπόβαθρο της νέας κοινωνίας, που θα στηρίζεται σε πατριαρχικά πρότυπα. Οι Μυκηναίοι τον φαντάστηκαν ως σύμβολο της γενναιότητας και της μυϊκής δύναμης και πίστεψαν πως μέσα από τους αγώνες και τα κατορθώματά του (τους άθλους του) θα τους εξασφάλιζε μια καλύτερη

29. L. Deubner. *Kult und Spiel im alten Olympia*, σ. 25, Leipzig 1936.

30. E. Curtius, *Entwurf einer Geschichte von Olympia*, στο *Die Ergebnisse der von dem deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung, Textbd. 1: Topographie und Geschichte*, σ. 18, Berlin 1897.

31. Σχετικά με τα «Ηραία» βλ. Πausanias, V, 16, 2-4.

32. Η Ήρα θεωρείται πανάρχαια θεά που ανήκει στις θηλυκές θεότητες του μεσογειακού χώρου της προελληνικής εποχής. Ο Πausanias λέει πως ο ναός της κατασκευάστηκε την εποχή του Οξύλου και η θέση του στις παρυφές του Κρόνιου λόφου μαρτυρεί τη μεγάλη της ηλικία (βλ. Πausanias, V, 16, 1).

33. E. Vermeule, *Götterkult*, στο *Archaeologia Homerica III V*, σ. 68, Göttingen 1974.

ζωή. Οι εισβολείς Δωριείς γοητεύονται από τη μορφή του και υιοθετούν τη λατρεία του.³⁴

Ο Πίνδαρος αναφέρει τον Ηρακλή ως ιδρυτή των Ολυμπιακών Αγώνων, μέσα στα εορταστικά πλαίσια της νίκης του επί του Αυγείου.³⁵ Το μυθικό υπόβαθρο στο οποίο στηρίζεται ο λυρικός ποιητής απομακρύνεται πλέον από την παλιότερη αντίληψη που αντανακλούσε στις λατρείες της γονιμότητας. Έχουμε μια αποδυνάμωση της αγροτικής θρησκείας και παράλληλα μια ενίσχυση ενός νέου κοινωνικού μοντέλου, που στηρίζεται στην πολεμική δράση. Μέσα σ' αυτό το κλίμα η δυσυπόστατη φύση του Ηρακλή αναδεικνύεται σε κυρίαρχο μυθικό πρόσωπο της δράσης και του αγώνα, που καλύπτει δύο κόσμους ανάμεσα στον Πέλοπα και τον Ίφιτο και που δεσπόζει στην παράδοση είτε ως Μυκηναίος είτε ως Δωριεύς.

3:2. Η ανανέωση των Ολυμπιακών Αγώνων

Η δωρική εισβολή στην Πελοπόννησο πραγματοποιήθηκε με τη βοήθεια των Αιτωλών, οι οποίοι, με αρχηγό τους τον Όξυλο, προσήρτησαν ένα μεγάλο τμήμα από την Πισάτιδα χώρα, καταλαμβάνοντας συγχρόνως και την Ολυμπία. Οι νικητές επέτρεψαν να διατηρηθεί η προδωρική λατρεία στο ιερό, αλλά έθεσαν στην κορυφή όλων των θεοτήτων, τον δικό τους θεό, τον Δία, πράγμα που είχε ως συνέπεια να υποβιβαστούν οι θεότητες του Πέλοπα και της Ιπποδάμειας στην τάξη των ηρώων. Ο Στράβων ισχυρίζεται πως και οι Ολυμπιακοί Αγώνες είναι επινόηση των Αιτωλών³⁶ και απορρίπτει τις διαδόσεις που έχουν μυθολογικές

34. Κατά τον μύθο οι Δωριείς έλκουν την καταγωγή τους από τους απογόνους του Ηρακλή και θεωρούν την κατάκτηση της Πελοποννήσου ως επάνοδο στον χώρο των προγόνων τους («Επιστροφή των Ηρακλειδών»). Για τους Ηρακλείδες βλ.: Ηρόδοτος, 6, 52-53 και 9, 26-27. Απολλόδωρος, 2, 61 κ.ε. και 2, 167 κ.ε. Διόδωρος, 4, 57, 2 κ.ε. Πausanίας, II, 18, 5-9 και III, 1, 5-7 και VII, 1, 7-8.

35. Πίνδαρος, *Όλυμπιονίκος Ι'*, 4 και 57-59. Βλ. ανάλογη αναφορά και στον Pausanias (V, 8, 3).

36. Στράβων, *Γεωγραφικά*, VIII, C 354: *καὶ δὴ καὶ ὁ ἀγὼν εὐρημὰ ἐστὶν ἐκείνων ὁ Ὀλυμπιακός.*

καταβολές, τονίζοντας χαρακτηριστικά: τὰ γὰρ τοιαῦτα πολλαχῶς λέγεται καὶ οὐ πάνυ πιστεύεται.³⁷

Ο Πausanίας, αφού αναφέρει ως οργανωτές των Ολυμπιακών Αγώνων μια σειρά μυθικών προσώπων, καταλήγει στον Όξυλο, ο οποίος ετέλεσε επίσης τον Αγώνα, αλλά μετά τουτον βασιλεύσαντα ἐξέλιπεν ἄχρι Ἰφίτου τὰ Ὀλύμπια.³⁸ Από τον Όξυλο λοιπόν μέχρι τον Ίφίτο έχουμε, σύμφωνα με τον Πausanία, διακοπή των Αγώνων,³⁹ κατά την οποία τοῖς ἀνθρώποις ἔτι ὑπῆρχε τῶν ἀρχαίων λήθη. Αυτή η διακοπή προέκυψε πιθανόν ως αποτέλεσμα των κοινωνικών αναστατώσεων της συγκεκριμένης περιόδου και θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως συνέπεια των θρησκευτικών διαφορών των παλιών και νέων φύλων, τα οποία, μέσα στη λατρευτική τους συνύπαρξη, ἔπρεπε να προχωρήσουν σε ένα είδος γενναίου συμβιβασμού, που ήταν αδύνατο να ικανοποιήσει πλήρως και τα δύο μέρη, αλλά που κρινόταν αναγκαίως. Χρειάστηκαν μεγάλες προσπάθειες και ιδιαίτερα αρκετός χρόνος – πρόκειται για παρέλευση αιώνων – έως ότου οι νικητές κατορθώσουν να πείσουν τους παλιούς αυτόχθονες πληθυσμούς να αποδεχθούν τον ουράνιο Δία και να εγκαταλείψουν τις λατρευτικές τελετουργίες του ιερού γάμου και της νεκρικής λατρείας των θεών της γονιμότητας.⁴⁰

37. Βλ. στο ίδιο μέρος, C 355.

38. Πausanίας, V, 8, 5.

39. Από τα αρχαιολογικά ευρήματα της Ολυμπίας θα μπορούσαν να εξαχθούν συμπεράσματα που δεν συμφωνούν με την παράδοση. Πρόκειται για χάλκινα και πήλινα αγαλματίδια, που αποτελούν ευχαριστήριες προσφορές των νικητών προς τους θεούς και που μαρτυρούν την ύπαρξη αγωνιστικών αναμετρήσεων πριν από το 800 π. Χ. και κατά την περίοδο των «σκοτεινών χρόνων» ακόμη (Βλ. W. Dörpfeld, στο ίδιο μέρος, τομ. I, σ. 122. Βλ. επίσης και W. Ridington, *The Minoan-Mycenaean Background of Greek Athletics*, Doct. Diss. Univ. of Pennsylvania, 1935, σ. 88).

40. Ο Drees διατυπώνει την παρατήρηση πως δεν ήταν εύκολο να οριοθετήσει κανείς το τέλος των αγωνιστικών εκδηλώσεων προς τιμήν των θεοτήτων της γονιμότητας και το ξεκίνημα των νέων αγώνων προς τιμήν του Δία, κι αυτό γιατί οι παλιοί αγώνες αποτέλεσαν το πρότυπο στο οποίο στηρίχτηκε και από το οποίο προέκυψε η αναγέννηση των Ολυμπίων. Έχουμε, μ' άλλα λόγια, μια συνέχεια μέσα από την ανανέωση και όχι μια διακοπή και ένα νέο ξεκίνημα στηριγμένο σε διαφορετική βάση (Βλ. L. Drees, *Der Ursprung der Olympischen Spiele*, σ. 99, Schorndorf bei Stuttgart 1962).

Ο Ίφιτος αναφέρεται ως ανανεωτής των Ολυμπιακών Αγώνων. Απόγονος του Οξύλου και βασιλιάς της Ηλείας, αναλαμβάνει, σύμφωνα με την παράδοση, την αποστολή να απαλλάξει την Ελλάδα από την εμφύλια σύρραξη και από τις επιδημίες. Έτσι αποφασίζει, φθειρομένης τότε δη μάλιστα τῆς Ἑλλάδος ὑπὸ ἐμφυλίων στάσεων καὶ ὑπὸ νόσου λοιμώδους, να ζητήσει τη συνδρομή του μαντείου των Δελφών και οἱ προσταχθῆναι φασιν ὑπὸ τῆς Πυθίας ὡς αὐτόν τε Ἴφιτον δέοι καὶ Ἥλειους τὸν Ὀλυμπικὸν ἀγῶνα ἀνανεώσασθαι.⁴¹ Ο Ίφιτος και οι Ηλείοι λοιπόν παίρνουν την εντολή από τον δελφικό θεό να ανανεώσουν τους Αγώνες της Ολυμπίας, για να επέλθει ειρήνη, ηρεμία και σύμπνοια.

Αλλά η Ολυμπία ανήκε αρχικά στην Πίσα.⁴² Ο Φλέγων από τις Τράλλεις αναφέρει την ειρήνη που έγινε με τη συμφωνία των βασιλέων των δύο κρατών, του Ιφίτου της Ηλείας και του Κλεοσθένη της Πίσας.⁴³ Η ειρήνη όμως χρειαζόταν μια θεϊκή σφραγίδα για να επιβιώσει. Γι' αυτό ζητήθηκε η συνδρομή του Απόλλωνα και, αφού πήρε τη θεϊκή έγκριση, συνδύαστηκε με την έναρξη των Ολυμπιακών Αγώνων και ονομάστηκε έκεχειρία.⁴⁴

Ο Πλούταρχος προσθέτει άλλον έναν εγγυητή στο σύμφωνο της έκεχειρίας. Πρόκειται για τον Λυκούργο, τον γνωστό νομοθέτη των Σπαρτιατών, που αναφέρεται ως σύγχρονος του Ιφίτου (Ιφίτω συνακμάσαι).⁴⁵ Η μαρτυρία αυτή δεν στερείται ιστορικής βάσης. Πράγματι η Σπάρτη, που αντανακλούσε το πολεμικό μεγαλείο της δωρικής φυλής και έμελλε να παίζει σημαντικό ρόλο στις μετέπειτα εξελίξεις, δεν μπορούσε να

41. Πausanias, V, 4, 6. Βλ. και Στράβων, Γεωγραφικά, VIII, C 358: Ἴφιτόν τε θείναι τὸν Ὀλυμπικὸν ἀγῶνα.

42. Ξενοφών, Ἑλληνικά, Ζ', 4, 28: παρεσκευάζοντο (οι Αρκάδες) ποιεῖν τὰ Ὀλύμπια σὺν Πισάταις τοῖς πρώτοις φάσκουσι προστῆναι τοῦ ἱεροῦ.

43. Φλέγων από τις Τράλλεις, FGtHist, απόσπ. 1, 3.

44. Σύνθετη λέξη: ἔχω + χεῖρ, που σημαίνει «κάτω τα χέρια» (ἔχειν τὰς χεῖρας από τα όπλα), «δεν σηκώνω τα χέρια» (Βλ. Ι. Σταματάκου, Λεξικόν της Αρχαίας Ἑλληνικῆς Γλώσσης, σ. 316, Αθήναι 1972).

45. Πλούταρχος, Λυκούργος, 1.

απουσιάζει από μια τέτοια ενέργεια, που θα επηρέαζε την Πελοπόννησο και αργότερα την υπόλοιπη Ελλάδα. Έτσι η εκχειρία αποτελεί έργο τριών κέντρων, που το καθένα εκπροσωπεί την καταγωγή της φυλής του. Είναι οι παλιοί κάτοικοι της Πίσας, ως απόγονοι του μυκηναϊκού βασιλείου, οι Αιτωλοί της Ηλείας και οι Δωριείς της Σπάρτης.

Η εκχειρία αποτελούσε συνθήκη ειρήνης των τριών προαναφερομένων πόλεων και οι όροι της ήταν γραμμένοι επάνω σε χάλκινο δίσκο, τον λεγόμενο «δίσκο του Ιφίτου», ο οποίος φυλασσόταν μέσα στο ιερό, στον ναό της Ήρας.⁴⁶ Η κατάθεση των συνθηκών μέσα στα ιερά αποτελούσε συνηθισμένη ενέργεια⁴⁷ και απέβλεπε στη θεϊκή επικύρωση και στην εξασφάλιση της θεϊκής εγγύησης, σχετικά με την ισχύ και την εφαρμογή της συμφωνίας. Συνεπώς «η παραβίαση των “ρητρών” της συνθήκης θεωρείτο προσβολή, ύβρις, απέναντι στο θεό και κατ’ επέκταση τιμωρία κατά των ιεροσύλων».⁴⁸ Κάτω από την επίδραση αυτού του θρησκευτικού στοιχείου, που περιέβαλε τους όρους της εκχειρίας, οργανώνονταν και οι Αγώνες της Ολυμπίας, ώστε κάθε παραβατική ενέργεια κατά τη διεξαγωγή τους να προσκρούει στις επιταγές της θρησκείας.

Η ελληνική παράδοση δεν παρουσιάζει ομοφωνία σχετικά με την προέλευση της εκχειρίας. Αναφέραμε τρεις πηγές που η καθεμιά φαίνεται να θέλει να προβάλει διαφορετική πλευρά: ο Πausanias εκφράζει την ηλειακή παράδοση, ο Φλέγων φροντίζει να μην ξεχαστεί ο ρόλος της Πίσας, ενώ ο Πλούταρχος προσθέτει την ανάμειξη των Λακεδαιμονίων. Οι

46. Η θέση αυτή συμβολικά θα μπορούσε να υποδηλώνει την ενωτική επίδραση της συνθήκης ανάμεσα στους πιστούς του Δία και της Ήρας, στην πατριαρχία και τη μητριαρχία, δηλαδή ανάμεσα στα νέα φύλα της Ηλείας και της Σπάρτης αφενός και στα παλιά φύλα της Πίσας αφετέρου (βλ. L. Drees, *Der Ursprung der Olympischen Spiele*, σ. 107, Schorndorf bei Stuttgart 1962).

47. Βλ. Θουκυδίδης, Ε΄19 και Ε΄47 καθώς και Πausanias, V, 23, 4. Στο ιερό της Ολυμπίας έχουν κατατεθεί και άλλες σημαντικές συνθήκες, όπως η τριακονταετής μεταξύ Αθηνών και Σπάρτης και η εκατονταετής μεταξύ Αθηνών, Άργους, Μαντινείας, Ήλιδας και Σπάρτης.

48. Δ. Παναγιωτόπουλος, *Δίκαιο των Ολυμπιακών Αγώνων*, σ. 34, Αθήνα – Κομοτηνή 1991.

πρωταγωνιστές αυτής της «ολυμπιακής αμφικτυονίας» κινούνται στο σύνορο που χωρίζει τον μύθο από την Ιστορία.⁴⁹ Όσο για το έτος 776 π. Χ., ως χρόνος συνομολόγησης της εκχειρίας, άρα και της έναρξης των Ολυμπιακών Αγώνων, μόνο συμβατικά μπορεί να γίνει αποδεκτό. Αυτά όμως δεν αποτελούν παρά το τυπικό μέρος μιας διαδικασίας, που στην ουσία οδήγησε τα παλιά και τα νέα φύλα σε έναν θρησκευτικό συμβιβασμό, από τον οποίο προέκυψε η ειρηνική συνύπαρξη και ο σχηματισμός νέων κρατών, που διαμορφώθηκαν ως διάδοχα σχήματα του μυκηναϊκού βασιλείου. Ο μυκηναϊκός κόσμος κατέρρευσε και στη θέση του αναδείχτηκε μια κοινωνία, που σηματοδοτούσε το ξεκίνημα μιας νέας ιστορικής περιόδου, στην οποία ο ελληνισμός έμελλε να βιώσει στιγμές υπέρλαμπρου μεγαλείου. Ήταν η ελληνική κοινωνία που άρχιζε να ανατέλλει.

3:3. Οι άλλοι ιεροί αγώνες

Το μαντείο των Δελφών, στις υπώρειες του Παρνασσού, κέρδισε προεξάρχουσα θέση σε θέματα θρησκευτικά και κοσμικά κατά τη διάρκεια της αρχαϊκής περιόδου. Η αγωνιστική του εξέλιξη όμως έρχεται καθυστερημένα – τα Πύθια αρχίζουν σχεδόν δυο αιώνες μετά την έναρξη των Ολυμπιακών Αγώνων – και αυτό είναι αποτέλεσμα της προϊστορικής παράδοσης και της ιστορικής πορείας των δύο τόπων.

Σύμφωνα με το μυθικό υπόβαθρο των αγώνων, ο Απόλλων σκοτώνει τον Πύθωνα, τον δράκοντα του Κάτω Κόσμου, και ιδρύει τα Πύθια σε ανάμνηση αυτής της νίκης του,⁵⁰ που συμβολίζει την υποταγή της χθόνιας θεότητας (ο Πύθων ήταν το τέρας που συμβόλιζε τις χθόνιες προϊστορικές

49. Εάν και τότε έζησε ο Ίφιτος δεν είναι ιστορικά τεκμηριωμένο (βλ. J. Fontrose, *The Delphic Oracle*, σ. 39, Berkley 1978). Όσο για τον Λυκούργο ο ίδιος ο βιογράφος του, ο Πλούταρχος, ξεκαθαρίζει από την αρχή ότι οὐδέν ἐστὶν εἰπεῖν ἀναμφισβήτητον (*Λυκούργος*, 1). Ο Ηρόδοτος αναφέρει ότι λατρευόταν με θεϊκές τιμές στη Σπάρτη (1, 56). Ο Πλάτων (*Νόμοι*, 632d) και ο Αριστοτέλης (*Πολιτικά*, 1271b) τον αναφέρουν ως νομοθέτη, σύμφωνα με την παράδοση.

50. Ο Πausanias (X, 6, 6) αναφέρει την παράδοση που χρησιμοποιούσαν οι ποιητές, σύμφωνα με την οποία ο δράκοντας είχε τοποθετηθεί από τη Γη ως φύλακας του μαντείου (*ἐπὶ τῷ μαντείῳ φύλακα ὑπὸ Γῆς τετάχθαι φασί*).

δυνάμεις) και την επικράτηση του πνεύματος των ολυμπίων θεών και του φωτός του ουρανού (ο Απόλλων θεωρείται θεός του ήλιου).

Ιστορικά οι αγώνες συνδέονται με τον Α΄ «ιερό πόλεμο» που έχει αίτια οικονομικά και πολιτικά. Η δελφική αμφικτυονία⁵¹ ήρθε σε σύγκρουση με την φωκική πόλη Κίρρα, που κατείχε το μοναδικό λιμάνι που εξυπηρετούσε τους Δελφούς.⁵² Οι αρχές της Κίρρας θέλησαν να καθιερώσουν την καταβολή διοδίων στους προσκυνητές που αποβιβάζονταν στο λιμάνι, για να προωθηθούν στη συνέχεια στο δελφικό μαντείο. Το μέτρο αυτό προκάλεσε αντιδράσεις, με συνέπεια τα μέλη της αμφικτυονίας να επέμβουν και να θέσουν τέρμα στην κατάσταση. Έτσι οι αμφικτύονες, μετά τη νίκη τους, αναδιοργανώνουν τα Πύθια⁵³ και προκηρύσσουν όχι μόνο μουσικούς, αλλά και γυμνικούς και ιππικούς αγώνες.⁵⁴

Οι αγώνες ορίστηκαν να γίνονται κάθε τέσσερα χρόνια (πεντητηρικοί) και συγκεκριμένα στο τρίτο έτος κάθε Ολυμπιάδας.⁵⁵ Ο Πausανίας αναφέρει ως χρόνο έναρξης το 586 π.Χ.,⁵⁶ κατά τον οποίο ως έπαθλα των νικητών ετέθησαν τα λάφυρα που είχαν κερδίσει στον «ιερό πόλεμο». Η ιστορική όμως καταμέτρηση των Πυθιάδων αρχίζει από το 582, τότε που ο πόλεμος είχε πλέον λήξει οριστικά.⁵⁷ Οι αγώνες μεταβάλλονται στο εξής σε στεφανίτες με έπαθλο στεφάνι δάφνης⁵⁸ για τον νικητή.

51. Πausανίας, X, 8, 2.

52. Η Κίρρα ήταν το επίνειο των Δελφών και η απόσταση των δύο πόλεων, κατά τον Πausανία (X, 37, 4), ανερχόταν σε 60 στάδια (γύρω στα 12 χιλμ.).

53. Ο Ηλιόδωρος στα *Αἰθιοπικά* του (IV, 1) αποκαλεί τα Πύθια *ἀμφικτυονικὰ ἄθλα*.

54. Στράβων, *Γεωγραφικά*, IX, C 421: *μετὰ δὲ τὸν Κρισαῖον πόλεμον οἱ Ἀμφικτύονες ἰππικὸν καὶ γυμνικὸν ἐπ' Ἐϋρϋλόχου διέταξαν στεφανίτην καὶ Πύθια ἐκάλεσαν*.

55. Βλ. Ξενοφών, *Ἑλληνικά*, Δ', 21, όπου ο Αγησίλαος, μετά τη νίκη του στη μάχη της Κορώνειας, προσέρχεται στους Δελφούς, ενώ διεξάγονται εκεί τα Πύθια, και προσφέρει μεγάλη δωρεά στο ιερό. Η μάχη έγινε τα 394 π. Χ. δηλ. το 3^ο έτος της 96^{ης} Ολυμπιάδας, πράγμα που μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι τα Πύθια οργανώνονταν στο 3^ο έτος των Ολυμπιάδων.

56. Πausανίας, X, 7, 4: *τῆς δὲ τεσσαρακοστῆς ὀλυμπιάδος καὶ ὀγδόης, ... ταύτης ἔτει τρίτῳ ἄθλα ἔθεσαν οἱ Ἀμφικτύονες ...*

57. S. Miller, *The Date of the First Pythiad*, στο *Californian Studies in Classical Antiquity*, 11 (1979), σσ. 127-158. Βλ. ακόμη: K. Brodersen, *Zur Datierung der ersten Pythien*, στο *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 82 (1990), σσ. 25-31.

58. Η δάφνη για τα στεφάνια των νικητών κοβόταν από τα Τέμπη, από παιδί του οποίου ζούσαν και οι δύο γονεῖς (*παῖς ἀμφιθαλής*). Η παράδοση κάνει λόγο για τον έρωτα του Απόλλωνα προς την κόρη του Λάδωνα, τη Δάφνη, και συνδέει το γεγονός αυτό με το δάφνινο στεφάνι των νικητών (Πausανίας, X, 7, 8).

Τα Ισθμια κατά τη μυθολογία αρχίζουν ως νεκρικοί αγώνες, που ιδρύονται από τον Σίσυφο,⁵⁹ τον βασιλιά της Κορίνθου, ο οποίος θέλησε να τιμήσει τον ανεμιό του Μελικέρτη,⁶⁰ που βρέθηκε πνιγμένος στην ακτή. Κατά μία άλλη άποψη, που προκύπτει από την παράδοση της πόλης της Αθήνας, τα Ισθμια καθιερώθηκαν από τον Θησέα, επειδή ο Αθηναίος ήρωας ήθελε με αυτόν τον τρόπο να εξαγνισθεί για τον φόνο των δύο κακοποιών, του Σίνη και του Σκίρωνα, που τους είχε σκοτώσει οδεύοντας προς την Αθήνα. Η εκδοχή πως ο Θησέας ίδρυσε τα Ισθμια προς τιμή του Ποσειδώνα, μιμούμενος τον Ηρακλή που είχε ιδρύσει τα Ολύμπια προς τιμή του Δία, υποδηλώνει εμφανώς μια τοπικιστική σκοπιμότητα από την πλευρά της Αθήνας.⁶¹

Ως πανελλήνια γιορτή τα Ισθμια καθιερώνονται το 583 π. Χ., οπότε άρχισαν να μετρούν και οι Ισθμιάδες. Διεζάγονταν κάθε δύο χρόνια (τριετηρική γιορτή) και συγκεκριμένα στο πρώτο και το τρίτο έτος κάθε Ολυμπιάδας.⁶² Αρχικά το βραβείο για τους νικητές ήταν στεφάνι από σέλινο, φυτό νεκρικής λατρείας, που αντικαταστάθηκε αργότερα από κλαδί πεύκου.⁶³

Τα Ισθμια απέκτησαν μεγάλη φήμη λόγω της δεσπόζουσας θέσης του ισθμού και της οικονομικής άνθισης της Κορίνθου. Έτσι θεωρούνταν από πολλούς ως η δεύτερη σε σπουδαιότητα πανελλήνια γιορτή μετά τα Ολύμπια, γεγονός που προκάλεσε την αντιζηλία ανάμεσα στις δύο εκδηλώσεις.

59. Απολλόδωρος, Γ', 4, 3: Έτέθη δὲ ἐπὶ Μελικέρτη ἀγὼν Ἰσθμίων, Σισύφου θέντος. Βλ. και Πausanias, II, 1, 3.

60. Η παράδοση αναφέρει πως ο Μελικέρτης ήταν γιος της Ινώ και του Αθάμαντα, αδερφού του Σισύφου. Η Ήρα οργισμένη με τους γονείς του Μελικέρτη, γιατί ανέλαβαν να περιθάλψουν τον Διόνυσο, τους στέλνει την «τρέλα» με αποτέλεσμα η Ινώ και ο γιος της, κυνηγημένοι από τον Αθάμαντα, να πέσουν στη θάλασσα και να πνιγούν (Για τις διάφορες παραλλαγές του μύθου βλ. Απολλόδωρος, Α', 9, 2 και Γ', 4, 3, καθώς και Πausanias, I, 44, 7-8).

61. Σχετικά με τις παραδόσεις που θέλουν τον Θησέα ιδρυτή των Ισθμίων βλ. Πλούταρχος, Θησεύς, 25. Βλ. επίσης και στο Πάριο Χρονικό (20), όπου, σύμφωνα με μια χρονική αναφορά συμπεραίνουμε πως η παράδοση ανάγεται στον 13^ο αι. π. Χ.

62. Είναι αποκαλυπτική η μαρτυρία του Ξενοφώντα (Έλληνικά, Δ, 5, 1), ο οποίος αναφέρεται στα Ισθμια του 393 π. Χ.. Το έτος αυτό αντιστοιχεί στο τρίτο έτος της 96^{ης} Ολυμπιάδας.

63. Το πεύκο θεωρείτο το ιερό δέντρο του Ποσειδώνα (Βλ. Πλούταρχος, Συμποσιακών, V, 675 D).

*Η Νεμέα βρισκόταν στους πρόποδες των αρκαδικών βουνών, σε υψόμετρο 333 μ., στα όρια της αρχαίας επικράτειας της Αρκαδίας, της Κορίνθου και της Αργολίδας.*⁶⁴

*Κατά την παράδοση τα Νέμεα είναι νεκρικοί αγώνες που τελούνταν σε ανάμνηση του θανάτου του Οφέλτη, γιου του Λυκούργου, του βασιλιά της περιοχής. Όταν οι επτά ηγεμόνες ξεκίνησαν από το Άργος, με σκοπό να επιτεθούν εναντίον της Θήβας, για να αφαιρέσουν την εξουσία από τον Ετεοκλή και να τη δώσουν στον Πολυνείκη (και οι δύο ήταν γιοι του Οιδίποδα), αναζήτησαν καθ' οδόν κάποια πηγή για να ξεδιψάσουν. Τότε η Υπιπύλη, η τροφός του μικρού Οφέλτη, θέλοντας να τους εξυπηρετήσει, άφησε τον μικρό πάνω στη χλόη από σέλινα και έσπευσε να τους οδηγήσει στην πηγή. Ο δράκοντας (το φίδι) όμως, που φύλαγε την πηγή, δάγκωσε το παιδί και το θανάτωσε.*⁶⁵ *Οι επτά θεώρησαν τον θάνατο του μικρού κακό οιωνό και αποφάσισαν να καθιερώσουν αγώνες προς τιμή του, δίνοντας στον νεκρό Οφέλτη την προσωνυμία Αρχέμορος (αρχή του μοιραίου, αρχή του θανάτου).*⁶⁶

*Κατά μια άλλη εκδοχή τους αγώνες τους ίδρυσε ο Ηρακλής, όταν σκότωσε το λιοντάρι της Νεμέας και τους ανανέωσε ο Άδραστος, ο βασιλιάς της Σικυώνας, όταν κατέλαβε την εξουσία.*⁶⁷

Ιστορικά τα Νέμεα καθιερώνονται το 573 π. Χ. και διεξάγονται από τότε ως πανελλήνια θρησκευτική εκδήλωση, κατά το πρότυπο των Ολυμπιακών Αγώνων. Η διεύθυνσή τους ανήκε αρχικά στους κατοίκους

64. Ο Στράβων τοποθετεί τη Νεμέα ανάμεσα στις Κλεωνές και στον Φλιούντα και αναφέρει το άλσος όπου γιορτάζονταν τα Νέμεα (Στράβων, *Γεωγραφικά*, VIII, C 377. Βλ. και Πausanias, II, 15, 2: *κυπαρίσσων τε ἄλσος ἐστὶ περὶ τὸν ναόν*).

65. Ο συμβολισμός του θανάτου του μικρού παιδιού, μετά την ένωσή του με το φίδι, το κατ' εξοχήν χθόνιο ζώο, υποδηλώνει την αποσάθρωση (τον θάνατο) του σπόρου μέσα στη γη, για να αναστηθεί κατά την ώρα της βλάστησης και παραπέμπει στον γνωστό μύθο της λατρείας της γονιμότητας (Βλ. L. Farnell, *Ο ήρωας στην αρχαία ελληνική θρησκεία*, σ. 71, Αθήνα 1991).

66. Ο Απολλόδωρος (Γ', 6, 4-5) καταγράφει τις νίκες των επτά αρχόντων. Τα αγωνίσματα που αναφέρει είναι: η υποδρομία, ο δρόμος σταδίου, η πυγμαχία, το άλμα, ο δίσκος, το ακόντιο, η πάλη και η τοξοβολία.

67. *Νεμεόνικος*, Θ', 8-9.

των Κλεωνών και αργότερα πέρασε στους Αργείους, οι οποίοι έδωσαν μεγαλύτερη φήμη στη γιορτή.

Οι αγώνες ήταν τριετηρικοί και τελούνταν κατά το δεύτερο και τέταρτο έτος κάθε Ολυμπιάδας. Ο Πausανίας κάνει λόγο για χειμερινά Νέμεα και αναφέρεται στη διεξαγωγή του αγωνίσματος της σπλιτοδρομίας.⁶⁸ Κατά μία υπόθεση ίσως τα Νέμεα που διεξάγονταν το τέταρτο έτος της Ολυμπιάδας να διοργανώνονταν τον χειμώνα, για να μην συμπίπτουν με τους Ολυμπιακούς Αγώνες.

3:4. Ο θρησκευτικός χαρακτήρας των Ολυμπιακών Αγώνων

Η σωματική κίνηση ακολουθεί την εξέλιξη του ανθρώπου και αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της καθημερινής του ζωής. Ιδιαίτερα, στα πλαίσια της κοινωνικής οργάνωσης του ατόμου, οι σωματικές δραστηριότητες αναπτύσσονται, και από ένα απλό βιολογικό φαινόμενο μετεξελίσσονται σε τρόπο έκφρασης βαθύτερων συναισθημάτων, που άπτονται της θρησκευτικότητας του κοινωνικού συνόλου. Εξάλλου, όπως έχουμε προαναφέρει (βλ. σ. 78), η κοινωνική ζωή συνδέεται στενά με τη θρησκευτική δραστηριότητα του ανθρώπου, έτσι που μια θεμελιώδης λειτουργία του, όπως η σωματική δράση, θα ήταν αδύνατο να μείνει έξω από τη σφαίρα επιρροής της θρησκείας.

Είδαμε στις προηγούμενες σελίδες τον πρωταρχικό ρόλο που έπαιζαν στο τελετουργικό μέρος της θρησκευτικής ζωής οι αγωνιστικές δραστηριότητες. Η ομαλή εξέλιξη των δραστηριοτήτων αυτών προϋπόθετε τη σταθερή επικράτηση μιας θρησκείας, στις απαιτήσεις της οποίας ήταν προσαρμοσμένες και οι ανάλογες τελετουργικές πράξεις. Όταν οι κατακτητές Δωριείς έφεραν μαζί τους νέους θεούς, διασαλεύτηκε η θρησκευτική ειρήνη, υποβαθμίστηκαν ή καταργήθηκαν, για μεγάλα χρονικά διαστήματα, πολλές θρησκευτικές δραστηριότητες των πιστών και μαζί με

68. Πausανίας, II, 15, 3: *καὶ δὴ καὶ δρόμου προτιθέασιν ἀγῶνα ἀνδράσιν ὀπλισμένοις Νεμείων πανηγύρει τῶν χειμερινῶν.*

αυτές διακόπηκαν, για αιώνες, και οι αγωνιστικές εκδηλώσεις. Και είναι αξιοπαρατήρητο πως οι αγώνες αναβιώνουν παράλληλα με την επίτευξη του θρησκευτικού συμβιβασμού και την επικράτηση της νέας θρησκείας. Καθοριστικό ρόλο στις εξελίξεις αυτές έπαιξε το ιερατείο, για να αποδειχτεί πως η θρησκεία λειτουργούσε ως παράγοντας προτρεπτικός και προστακτικός και επηρέαζε τις κοινωνικές αντιδράσεις.

Με τον συμβιβασμό αυτό επιβλήθηκαν κατά βάση οι θεοί των νικητών, αλλά συγχρόνως προέκυψε, ως αντίδραση των ηττημένων, η ηρωολατρεία, που έγινε κοινά αποδεκτή ως έκφραση ανάμνησης του ενδόξου παρελθόντος και αποτέλεσε τη βάση της ανάπτυξης μιας νέας μορφής κοινωνίας,⁶⁹ η οποία θα αποκτήσει τρομερό δυναμισμό με την ίδρυση της πόλης-κράτους.

Κάθε πόλη που ιδρύεται επιλέγει ως προστάτη της μια θεότητα⁷⁰ χωρίς, ωστόσο, να αποκλείονται και οι κοινές λατρείες. Πολλές φορές ορισμένες πόλεις συναποφασίζουν να καθιερώσουν λατρευτικές εκδηλώσεις προς χάρη ενός κοινού θεού.⁷¹ Έτσι συγκεντρώνονται σε τακτά χρονικά διαστήματα και οργανώνουν ιερές τελετές και κοινά δείπνα, που συνοδεύονται από ύμνους, δεήσεις και αγώνες. Κάθε πόλη στέλνει εκεί τους θεωρούς της,⁷² για να συμμετάσχουν στις θυσίες. Οι Ολυμπιακοί αγώνες, τα Πύθια, τα Ισθμια, τα Νέμεα, υπήρξαν μεγάλες θρησκευτικές συγκεντρώσεις. Βασικό χαρακτηριστικό των εκδηλώσεων αυτών ήταν η κοινή λατρεία, και συνδετικός κρίκος που ένωνε αρχικά αρκετές πόλεις-κράτη, και τελικά ολόκληρο το πανελλήνιο, υπήρξε η κοινή θρησκευτική συνείδηση. Η ένωση ήταν κυρίως θρησκευτική και όχι πολιτική. Ο F. de

69. Ο F. de Polignac δηλώνει: «Φαίνεται λοιπόν ότι η λατρεία των ηρώων υπήρξε μια από τις ουσιαστικές όψεις της μεταλλαγής της ελληνικής κοινωνίας στο τέλος της Γεωμετρικής Εποχής» (Βλ. στο ίδιο μέρος, σ. 180).

70. Ακόμη και σήμερα οι ελληνικές πόλεις έχουν έναν θρησκευτικό πολιούχο, που τον γιορτάζουν κάθε χρόνο με τοπικό πανηγύρι.

71. Ο Θουκυδίδης κάνει συχνά λόγο για κοινούς θεούς και κοινούς ναούς των Ελλήνων (Βλ. Γ', 57: πρὸς ἱεροῖς τοῖς κοινοῖς και Γ', 59: θεοὺς τοὺς ὁμοβωμίους καὶ κοινοὺς τῶν Ἑλλήνων).

72. Πλάτων, Νόμοι, 950e: Πυθῶδε τῷ Ἀπόλλωνι καὶ εἰς Ὀλυμπίαν τῷ Διὶ καὶ εἰς Νεμέαν καὶ εἰς Ἴσθμὸν χρῆ πέμπειν κοινωνοῦντας θυσίων τε καὶ ἀγῶνων τούτοις τοῖς θεοῖς.

Coulanges αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «ο κύριος σκοπός τους δεν ήταν η εξομάλυνση των διαφορών, αλλά η λατρεία των θεών, η εκτέλεση των τελετών, και η διατήρηση της ιερής εκχειρίας κατά την εποχή των εορτών»⁷³.

Στην καμπή του 776 π. Χ. και στην προσπάθειά μας να συνδέσουμε τον μύθο με την Ιστορία, διαπιστώνουμε ότι οι αγώνες της Ολυμπίας αναβιώνουν μέσα από την παράδοση, με βάση το θρησκευτικό και λατρευτικό τους χαρακτήρα, που φέρνουν από το παρελθόν, για να καθιερωθούν σταδιακά με την εμφάνιση και την ενίσχυση της πόλης-κράτους, που σηματοδοτεί το ξεκίνημα της ύπαρξης του αρχαίου ελληνισμού. Οριστική ανανέωση των αγώνων σημαίνει παράλληλα και επικράτηση του γνήσιου ελληνικού πνεύματος, που υπονοεί ότι οι αγώνες δεν γίνονται πια μόνο για να αποδοθούν λατρευτικές τιμές προς τον Δία, αλλά και για να προσφέρουν τη χαρά της νίκης στους αγωνιζομένους, μέσα από την άμιλλαν τῆς ἀρετῆς και την σπουδὴν ἄλεκτον ὑπὲρ τῆς νίκης.⁷⁴ Αυτή η λαϊκή πτυχή ίσως να αποτέλεσε τη βάση για τους υποστηρικτές της λαϊκότητας των αγώνων, οι οποίοι θέλησαν να αμφισβητήσουν την ιερότητά τους και να τους θέσουν έξω από το θρησκευτικό και λατρευτικό περιεχόμενο της εορταστικής εκδήλωσης.⁷⁵

Από τα πανάρχαια χρόνια οι αγώνες ήταν άμεσα συνδεδεμένοι με τη θρησκευτικότητα των ανθρώπων και ο δεσμός ανάμεσα στη θρησκεία και τη σωματική δράση είχε σφυρηλατηθεί με την ηρωολατρεία και με τη θεολατρεία. Στον συναρπαστικό κόσμο της παράδοσης είδαμε θεούς και ήρωες να αγωνίζονται και να νικούν, να ιδρύουν οι ίδιοι τους αγώνες και

73. F. de Coulanges, στο ίδιο μέρος, σ. 328.

74. Λουκιανός, *Ανάχαρσις*, 12.

75. Τέτοιες απόψεις θα διατυπωθούν κατά καιρούς ήδη από την εποχή των Krause και Burckhardt (19^{ος} αι.). Ο Gardiner στη συνέχεια θα υποστηρίξει ότι οι αγώνες συνδυάζονταν με τις λατρευτικές γιορτές, γιατί, μέσα σε μια μεγάλη και ειρηνική συγκέντρωση των πιστών, ήταν πρακτικά κατάλληλες οι συνθήκες για τη διεξαγωγή των αγωνισμάτων. Ανάλογες θέσεις, με ποικίλα επιχειρήματα, θα προβληθούν αργότερα και από τους Rose, Jüthner, Harris και Patrucco.

να θεωρούνται προστάτες των αγωνισμάτων. Ο Κρόνος, ο Δίας, ο Απόλλων, ο Ερμής, ο Άρης συμμετέχουν στους αγώνες πρώτοι απ' όλους, και ακολουθούν ο Ιδαίος Ηρακλής, ο Πέλοπας, ο Οινόμαος, ο Ηρακλής, οι Διόσκουροι⁷⁶ και ένα πλήθος από βασιλείς και άρχοντες. Πολλοί νικητές των Ολυμπιακών Αγώνων λατρεύτηκαν ως ήρωες ή ως θεοί, ένα έθιμο που η λαϊκή πίστη θα εξακολουθήσει να το διατηρεί και κατά τους ιστορικούς χρόνους, οπότε και συναντάμε ανάλογες περιπτώσεις.⁷⁷

Ο Πίνδαρος, ο υμνητής των αγώνων και της νίκης, διοχετεύει όλη τη θρησκευτικότητα του στους επίνικους στίχους του και, ως απόστολος και μύστης μιας νέας «θεολογίας», διαμορφώνει προχωρημένες θρησκευτικές και ηθικές αντιλήψεις. Ομολογεί πως τίποτε δεν είναι απίστευτο, εφόσον πηγάζει και εκπορεύεται από τους θεούς⁷⁸ και εξαρτά τη νίκη των ηρώων του από τη θέληση των θεών,⁷⁹ αφού αυτοί δίνουν το τάλαντο στους νικητές.⁸⁰ Η θεϊκή αυτή αναγνώριση σε συνδυασμό με την «αξιοσύνη των ποδιών και των χεριών» φέρνει τη νίκη και χαρίζει την ευτυχία και τη δόξα στον άνθρωπο.⁸¹ Είναι το καταστάλαγμα της ηθικής θεώρησης του Πινδάρου, που συναρτά την ανθρώπινη ευτυχία και τελειότητα ως

76. Πausanias, V, 8, 4: ... Τυνδάρεω δὲ οἱ παῖδες ὁ μὲν δρόμω, Πολυδεύκης δὲ πυκτεύων. Βλ. και Ὀλυμπιονίκος, Γ', 34-38.

77. Ο Pausanias κάνει λόγο για τον Κλεομήδη από την Αστυπάλαια, τον ολυμπιονίκη της πυγμαχίας, που θα σκοτώσει τον αντίπαλό του κατά τη διάρκεια του αγώνα, αλλά που παρ' όλ' αυτά θα τιμηθεί ως ήρωας από τους συντοπίτες του (VI, 9, 6-8). Ο μεγάλος νικητής του παγκρατίου και της πυγμαχίας Θεαγένης από τη Θάσο, κατηγορήθηκε για φόνο, σύμφωνα με έναν νόμο του Δράκοντα. Οι Θάσιοι απέσπασαν τον ανδριάντα από το βάθρο του και το πέταξαν στη θάλασσα, με αποτέλεσμα να επέλθει ξηρασία στο νησί. Όταν προσέφυγαν στους Δελφούς, η Πυθία τους συνέστησε να επαναφέρουν στη θέση του τον ανδριάντα του Θεαγένη και να τον λατρεύουν στο εξής ως θεό. Ο Θεαγένης πράγματι θεωρείται και σε άλλα μέρη, έξω από την πατρίδα του, θεός που θεραπεύει τις αρρώστιες (VI, 11, 6-9). Και στις δύο παραπάνω περιπτώσεις είναι εμφανής η προσπάθεια του ιερατείου να παρεμβαίνει και να προσπαθεί να επιβάλλει την άποψη της θρησκείας στον χώρο της αγωνιστικής.

78. Πυθιονίκος Ι', 49-50: θεῶν τελεσάντων οὐδὲν ποτε φαίνεται ἔμμεν ἄπιστον. Επίσης στον Ὀλυμπιονικο ΙΓ', 104-105: ἐν θεῷ γε μὴν τέλος.

79. Ὀλυμπιονίκος ΙΑ', 10: ἐκ θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεὶ πραπίδεσσιν. Επίσης: Νεμεόνικος Α', 12-13: σπεῖρ' ἔνν ἄγλαϊαν τινὰ νάσω, τὰν Ὀλύμπου δεσπότης Ζεὺς ἔδωκεν ... Ακόμη: Πυθιονίκος Ι', 10-11: γλυκὴ δ' ἀνθρώπων τέλος ἀρχὰ τε δαίμονος ὀρνύντος αὔξεται

80. Ὀλυμπιονίκος Θ', 110-111: τόνδ' ἀνέρα δαιμονία γεγάμεν εὐχειρα, δεξιόγυιον, ... Επίσης: Πυθιονίκος Α', 41: ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροταῖς ἀρεταῖς,

81. Πυθιονίκος Ι', 22-24: εὐδαιμών δὲ καὶ ὑμνητὸς οὗτος ἀνὴρ γίγνεται σοφοῖς, ὃς ἂν χερσὶν ἢ ποδῶν ἀρετὰ κρατήσῃς τὰ μέγιστ' ἀέθλων ἔλη τόλμα τε καὶ σθένει,

απόρροια της θεϊκής έγκρισης σε συνδυασμό με τη δύναμη και την προσπάθεια του ανθρώπου στους αγωνιστικούς χώρους και στη ζωή. Ο νικητής αυτής της προσπάθειας ανυψώνεται και φτάνει σε ανώτερο επίπεδο από εκείνο των κοινών θνητών, εκεί όπου συναντά τον θεό του και εξομοιώνεται με αυτόν.⁸² Μέσα στους επίνικους του Πινδάρου αποκαλύπτεται η θρησκευτική υπόσταση των αγώνων και καταγράφεται η φιλοσοφική θέση της αγωνιστικής των Ελλήνων, οι οποίοι θεωρούν τους αγώνες ως μέρος της θρησκείας τους.

Πράγματι ολόκληρο το ιδεολογικό οικοδόμημα των Αγώνων στηρίζεται επάνω στο θρησκευτικό συναίσθημα. Ο νικητής θεωρείται πρόσωπο ιερό⁸³ και του απονέμονται εξαιρετικές τιμές, γιατί στην ουσία συμβολίζει τον θεό προς τιμή του οποίου διεξάγονται οι αγώνες. Θυσίες προσφέρονταν στον Δία ή στον προστάτη του αγωνίσματος, για να εξασφαλισθεί η θεϊκή συνδρομή, αλλά και μετά τη νίκη ο νικητής αφιέρωνε στους θεούς πλούσια δώρα, αναθήματα ή αγάλματα.⁸⁴ Κάθε παράβαση των εναγωνίων διατάξεων θεωρούνταν πράξη ασέβειας και η τιμωρία που επιβαλλόταν αφορούσε κάποια ανάλογη προσφορά προς τους θεούς.⁸⁵ Το στάδιο, όπου διεξάγονταν οι αγώνες, αποτελούσε μέρος του ιερού και μόλις στα μέσα του 4^{ου} αι. π. Χ. θα κατασκευαστεί η στοά της «Ηχούς»,⁸⁶ που χωρίζει οριστικά το ιερό από το στάδιο και σηματοδοτεί την έναρξη της σταδιακής εκκοσμίκευσης των αγώνων. Ακόμη και η απαγόρευση της παρακολούθησης των αγώνων από τις παντρεμένες γυναίκες αποτελεί

82. Στον Όλυμπιονικο Β', 2 ο ποιητής με τον στίχο *τίνα θεόν, τίν' ήρωα, τίνα δ' άνδρα κελαδήσομεν;* εξομοιώνει τον άνθρωπο με τον ήρωα και τον θεό.

83. Ο Λουκιανός στον *Άνάχαρσιν* (10), μέσα από τα λόγια του Σόλωνα, θεωρεί τον νικητή ίσο με θεό (*τὸν δὲ καὶ νικῆσαντα αὐτῶν ἰσόθεον νομιζόμενον*).

84. Όταν ο Πausανίας επισκέφθηκε την Ολυμπία τον 2^ο αι. μ. Χ. κατέγραψε 230 τουλάχιστον ανδριάντες αθλητών μέσα στην Άλτη.

85. Ο Pausanías περιγράφει ένα λίθινο κρηπίδωμα στους πρόποδες του Κρονίου λόφου, όπου στήνονταν τα χάλκινα αγάλματα του Δία, που είχαν κατασκευαστεί με τα χρήματα των προστίμων, που επιβάλλονταν στους παραβάτες των κανονισμών. Οι ντόπιοι ονόμαζαν τα αγάλματα αυτά «Ζάνες» (V, 21, 2).

86. Η στοά της «Ηχούς» που λεγόταν και «Επτάφωνος» ή και «Ποικίλη» κατείχε την ανατολική πλευρά της Άλτης και είχε μήκος περίπου 100 μέτρων.

πράξη λατρευτικής σημασίας, καθώς δηλώνει την πλήρη αντίθεση της νέας πατριαρχικής θρησκείας προς ο,τιδήποτε φάνταζε ως σύμβολο της γονιμότητας.⁸⁷ Έτσι, ενώ οι παρθένες γυναίκες μπορούσαν να παρακολουθούν τους αγώνες, οι παντρεμένες, αντίθετα, παρέμειναν αποκλεισμένες με ποινή θανάτου, σε περίπτωση παράβασης του κανονισμού,⁸⁸ και αυτό γιατί η ιδιότητά τους ως μητέρες προσέδιδε σ' αυτές γονιμοποιό δύναμη και ενέργεια.

Οι Ολυμπιακοί Αγώνες, στην ιστορική τους πορεία, συχνά δέχονταν την επέμβαση του ιερατείου, που προσπαθούσε να ποδηγητήσει τις αγωνιστικές δραστηριότητες. Μπορεί οι κινήσεις του να υπέκρυπταν πολλές φορές θρησκευτικές, οικονομικές ή ακόμη και πολιτικές σκοπιμότητες, ωστόσο το γεγονός και μόνο ότι εύρισκαν απήχηση στον λαό και ευαισθητοποιούσαν τις ατομικές συνειδήσεις, σήμαινε πως η λαϊκή ψυχή έκρυβε στο βάθος της ζωντανή την παράδοση και εξακολουθούσε να προσδίνει στις αγωνιστικές εκδηλώσεις χαρακτήρα θρησκευτικό.

Ανακεφαλαίωση

Οι σωματικές δραστηριότητες κατέχουν, από τα πανάρχαια χρόνια, πρωταρχική θέση στις λατρευτικές τελετουργίες⁸⁹ των ανθρώπων και επηρεάζονται αποφασιστικά από τα θρησκευτικά χαρακτηριστικά κάθε εποχής. Έτσι, αναζητώντας τις ρίζες των Ολυμπιακών Αγώνων, οδηγούμαστε στον θολό και ασαφή χώρο του μύθου και της παράδοσης, όπου συναντάμε, στον ιερό στίβο της Ολυμπίας, τις πρώτες αγωνιστικές αντιπαραθέσεις ανάμεσα στους ίδιους τους θεούς.

Σε προϊστορικές εποχές, τότε που επικρατούσαν οι θρησκείες της γονιμότητας, οι μυθικές καταβολές μας παραπέμπουν σε αγώνες που

87. L. Drees, στο ίδιο μέρος, σ. 119 κ. ε.

88. Πausanias, V, 6, 7 (Οι νόμοι των Ηλείων προέβλεπαν να γκρεμίζονται από το απόκρημνο βουνό Τυπαίο, όσες γυναίκες συλλαμβάνονταν να παρακολουθούν τους Ολυμπιακούς Αγώνες).

89. O C. Diem ισχυρίζεται πως «κάθε σωματική δραστηριότητα έχει λατρευτικές ρίζες» (Βλ. *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*, σ. 3, Stuttgart 1910).

διεξάγονταν στην Ολυμπία, με στόχο να εξευμενίσουν τους θεούς της γονιμότητας, οι οποίοι λατρεύονταν με το σχήμα θεϊκών ζευγαριών, όπως του Ιδαίου Ηρακλή και της Δήμητρας, του Μυκηναίου Δία και της Ήρας, του Πέλοπα και της Ιποδάμειας. Παράλληλα οι πιστοί έκριναν, με αγωνιστικές δραστηριότητες, τη θεϊκή οντότητα των αρχόντων τους, για να διαπιστώσουν αν αυτοί διατηρούσαν τις «άνωθεν» εγγυήσεις για μια γόνιμη και αποδοτική καρποφορία της φύσης.

Με την εμφάνιση των Δωριέων και το πέρασμα στις πολεμικές θεότητες των πατριαρχικών κοινωνιών, κυριαρχεί στην Ολυμπία το ολυμπιακό πάνθεο και οι αγώνες προς τιμήν του Ολύμπιου Δία αποκτούν πλέον την ιστορική τους υπόσταση.

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Τ Ε Τ Α Ρ Τ Ο

Η ΗΘΙΚΗ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΠΡΩΤΟΥΣ ΑΙΩΝΕΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΪΚΗΣ ΕΠΟΧΗΣ

4:1. Η καθιέρωση των Ολυμπιακών Αγώνων

Με την ιστορική έναρξη των Ολυμπιακών Αγώνων οι σωματικές δραστηριότητες έχουν αποβάλει πλέον τον αυθορμητισμό τους και έχουν ενταχθεί σε ένα πλαίσιο αγωνιστικών εκδηλώσεων, που υπόκεινται σε συγκεκριμένους κανόνες. Έτσι η παρορμητική κίνηση του ανθρώπου από μια χαλαρή, απρογραμματίστη και απρομελέτητη δράση μεταβάλλεται σε ένα σύνολο οργανωμένων και εξειδικευμένων ενεργειών, οι οποίες διαμορφώνουν ένα θεσμικό πλαίσιο, με βάση το οποίο θα οργανώνονται στο εξής οι Ολυμπιακοί Αγώνες. Αυτή η εφαρμογή των κανόνων, που θα ισχύσουν για τους Αγώνες της Ολυμπίας, θα αποτελέσει συγχρόνως την αφετηρία και τη βάση για να προκύψει, μέσα από την ανταγωνιστική σωματική δράση ένα ιδιαίτερο εννοιολογικό αντικείμενο: ο αθλητισμός.

Στη γενικότερη έννοιά του ο αθλητισμός καλύπτει «όλες τις σωματικές κινητικές δραστηριότητες με τις οποίες κανείς επιδιώκει συνειδητά κάποια σωματική επίδοση, όπως αυτή νοείται και πραγματώνεται από το κοινωνικό σύνολο».¹ Πρόκειται για εκείνες τις κινητικές εκδηλώσεις που επιβάλλονται ως θεσμός στην κοινωνία και προσδιορίζονται με σαφήνεια και ακρίβεια ως προς τους όρους της διεξαγωγής τους. Κατά συνέπεια οι αθλητικοί αγώνες στηρίζονται σε ένα πλαίσιο κανόνων που γενικά καθορίζουν: τον χρόνο, τον χώρο, τον τρόπο διοργάνωσης, τις εκτελούμενες αγωνιστικές δραστηριότητες, τα απαιτούμενα βοηθητικά όργανα, την απονομή βραβείων στους νικητές και άλλους λεπτομερέστερους όρους, με

1. Θ. Αυγερινός, *Κοινωνιολογία του αθλητισμού*, σ. 21, Θεσσαλονίκη 1989.

αποτέλεσμα να προσλαμβάνουν μια ιδιαίτερη και ξεχωριστή λειτουργική δομή, η οποία προσδίδει σ' αυτούς θεσμικό χαρακτήρα.

Η θεσμική αυτή υπόσταση χαρακτηρίζει και τους Ολυμπιακούς Αγώνες, οι οποίοι εμφανίζονται ιστορικά από το 776 π. Χ., και καθιερώνονται ως κοινωνικός θεσμός που κινείται μέσα στα πλαίσια ενός ορθολογισμού, χαλαρού στην αρχή, αλλά πιο αυστηρού στη συνέχεια.

Με τον όρο «ορθολογισμός» εννοούμε την εισαγωγή κανονισμών, τη συνειδητή οργάνωση, τον προγραμματισμό, τον έλεγχο δράσης και τη χρησιμοποίηση τεχνικών μέσων (αθλητικών οργάνων, π. χ. του ακόντιου, του δίσκου, των βαριδίων άλματος κλπ.), δηλ. μια σειρά επί μέρους στοιχείων που προσδίδουν στους Αγώνες τον καθορισμένο τους προσανατολισμό και τους εντάσσουν σε πλαίσια με οργανωτική και προγραμματική δομή. Ως κύρια χαρακτηριστικά αυτής της ορθολογιστικής τάσης μπορούν να αναφερθούν:

- Η περιοδική οργάνωση των αγώνων
- Η καθιέρωση συγκεκριμένων απαράβατων κανόνων για τη διεξαγωγή των αγώνων
- Ο ορισμός επιτροπών κρίσης (Ελλανοδίκες κλπ.) για την τήρηση των όρων τέλεσης των αγώνων
- Η εξειδίκευση των δραστηριοτήτων
- Η εφαρμογή των διαφόρων κινητικών τεχνικών
- Η συστηματοποίηση των ασκήσεων
- Η καθιέρωση εποπτικών οργάνων και ο τρόπος χρήσης αυτών
- Η κατασκευή και η χρήση αθλητικών αγωνιστικών χώρων
- Η ανάπτυξη μιας ορθολογιστικής προπόνησης που βασίζεται σε εμπειρικές γνώσεις και σε ένα είδος προγραμματισμένης μεθοδολογίας.²

2. Στο ίδιο μέρος, σσ. 54 -55.

Αυτή η ορθολογιστικά διαμορφωμένη αγωνιστική δράση είναι ακριβώς το χαρακτηριστικό γνώρισμα που διαφοροποιεί τον θεσμό των αρχαίων Ολυμπιακών Αγώνων από τις αυθόρμητες και ευκαιριακές σωματικές δραστηριότητες που συναντάμε σε άλλους αρχαίους πολιτισμούς.³ Και αυτή η μεταστροφή της απλής σωματικής δράσης σε πολιτισμικό στοιχείο του αρχαίου ελληνικού κόσμου, καθιστά τους Αγώνες της Ολυμπίας έναν από τους βασικούς πυλώνες του ελληνικού πολιτισμού, ισάξιο και ισοδύναμο με άλλους, όπως η φιλοσοφία και η δημοκρατία.

Η αγωνιστική δράση, όπως μας είναι γνωστή από τον μύθο και την παράδοση, μεταφέρει τη δική της σκοπιμότητα και ακολουθεί τη δική της ιδιαιτερότητα στον τρόπο της οργάνωσής της. Αναφέραμε θεούς να αγωνίζονται για την κατάκτηση της αρχής και ευγενείς άρχοντες να συμμετέχουν σε αγωνιστικές δραστηριότητες, για να λαμπρύνουν την επικήδεια τελετή του προσφιλούς νεκρού. Θα προσθέταμε ακόμη και τους αγώνες των μνηστήρων για το χέρι της νύφης.⁴ Όλες αυτές οι εκδηλώσεις, ωστόσο, διέπονται από το στοιχείο της μοναδικότητας και είναι αποκλειστικές και ανεπανάληπτες αγωνιστικές ενέργειες, χωρίς περιοδικότητα στην οργάνωσή τους. Η οργανωτική τους πορεία εξαρτάται από τον αγωνοθέτη, ο οποίος αθλοθετεί τα βραβεία και καθορίζει τους κανόνες διεξαγωγής του αγώνα. Ο Πίνδαρος, για παράδειγμα, αφηγείται με ποιο τρόπο ο Λίβυος βασιλιάς Ανταίος οργάνωσε αγώνα δρόμου, επιθυμώντας να πετύχει καλό γάμο για την κόρη του: ποτὶ γραμμῆ μὲν αὐτὰν στᾶσε κοσμήσαις τέλος ἔμμεν ἄκρον, εἶπε δ' ἔν μέσσοις ἀπάγεσθαι, ὃς ἂν πρῶτος θορῶν ἀμφὶ οἱ ψαύσειε πέπλοις.⁵ Ακόμη και αυτή η αναμέτρηση στο αγώνισμα του δρόμου για την ανάδειξη του

3. C. Diem, *Die Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*, σ. 112, Stuttgart 1910.

4. Ο Δαναός όρισε γυμνικούς αγώνες δρόμου και έδωσε για έπαθλο στους νικητές τις 50 κόρες του, τις Δαναίδες, ως συζύγους (Παυσανίας, III, 12, 2 και Απολλόδωρος, II, 1, 5). Τον Δαναό μιμήθηκε ο Ικάριος, που κάλεσε τους μνηστήρες της Πηνηλόπης να τρέξουν για το χέρι της κόρης του, έναν αγώνα που τον κέρδισε ο Οδυσσεάς (Παυσανίας, III, 12, 1).

5. *Πυθιονικός Θ'*, 118-120.

δαίμονα της βλάστησης, γίνεται για τις ανάγκες της φυτικής αναγέννησης και, κατά συνέπεια, η ετήσια επανάληψή της δεν προκύπτει ως θεσμοθετημένη περιοδικότητα του αγωνίσματος, αλλά ως συνακόλουθο συμπλήρωμα του ετήσιου κύκλου της παραγωγικής λειτουργίας της φύσης.

Αντίθετα στους Ολυμπιακούς Αγώνες καθιερώνεται η περιοδικότητα που, με τον καιρό, αναγκάζει τους οργανωτές να ξεφύγουν από την προχειρότητα και να θεσμοθετήσουν σύνολο κανόνων, οι οποίοι προβλέπουν τις λεπτομέρειες της διεξαγωγής των Αγώνων. Είναι εμφανής η οργανωτική διαφορά ανάμεσα στους αγώνες της Ολυμπίας και σε μεμονωμένες αγωνιστικές ενέργειες, όπου ένας άρχοντας - είτε αυτός ήταν, για παράδειγμα, ο Αχιλλέας ή ο Πέλοπας - είχε τη δυνατότητα να οργανώσει αγώνες, προς τιμήν του Πατρόκλου ή του Οινόμαου αντίστοιχα, χωρίς ιδιαίτερη προετοιμασία και επιμέλεια. Σ' αυτές τις περιπτώσεις οι οργανωτικές λεπτομέρειες ακολουθούσαν τις αποφάσεις της στιγμής, μια και ο οργανωτής και αγωνοθέτης είχε την εξουσία και την ελευθερία να προχωρήσει σύμφωνα με τη δική του κρίση, χωρίς δεσμεύσεις προτιθεμένων κανονισμών.⁶

Οι Αγώνες όμως της Ολυμπίας έπρεπε να τηρούν απαρέγκλιτα ένα κανονιστικό πλαίσιο που συμπεριλάμβανε, εκτός από τους κανόνες διεξαγωγής των αγωνισμάτων, και άλλες ειδικότερες διατάξεις, όπως τους όρους συμμετοχής και αποκλεισμού των αθλητών από τους Αγώνες, τις επιβαλλόμενες ποινές, κλιμακούμενες ανάλογα με τη βαρύτητα της παράβασης, την προπονητική δραστηριότητα των αθλητών προ των αγώνων, την τελετουργία της ορκωμοσίας και των θυσιών, τον τρόπο απονομής των επάθλων, τη στέγαση των αθλητών και των συγγενών τους, το τελετουργικό έναρξης και λήξης της ολυμπιακής εορτής, την είσοδο των θεατών και την κόσμια συμπεριφορά τους στο στάδιο, καθώς και άλλες

6. Ο Αχιλλέας δεν θα διστάσει να ανακηρύξει τον Αγαμέμνονα νικητή στον ακοντισμό, χωρίς να διεξαχθεί ο αγώνας. Γενικά στους επικηδείους του Πατρόκλου συναντάμε σωρεία παραβάσεων, οι οποίες χρεώνονται «ποητική αδεία» στις παρεμβατικές κινήσεις των θεών.

δραστηριότητες μικρότερης σημασίας. Πολλοί από τους εναγωνίους κανόνες ήταν φυσικό να καθιερωθούν σταδιακά, ανάλογα με τον ρυθμό εισαγωγής των αγωνισμάτων στους Ολυμπιακούς Αγώνες.⁷

Κατά τη μετάβαση των Αγώνων από την παράδοση στην ιστορία, τον πρώτο ρόλο θα παίζει το αγώνισμα του σταδίου,⁸ που σηματοδοτεί και την ιστορική έναρξη των Ολυμπιάδων⁹ και μεταφέρει, από τα βάθη των αιώνων, τον θρησκευτικό του συμβολισμό. Ο Φιλόστρατος παρουσιάζει τον τρόπο καθιέρωσης του αγωνίσματος αυτού ως ιερή πράξη, που συμπλήρωνε το τελετουργικό των θυσιών προς τον Δία: θυσάντων Ἡλείων ὅποσα νομίζουσι, διέκειτο μὲν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὰ ἱερὰ, πῦρ δὲ αὐτοῖς οὐπω ἐνέκειτο. στάδιον δὲ οἱ δρομεῖς ἀπεῖχον τοῦ βωμοῦ καὶ εἰστήκει πρὸ αὐτοῦ ἱερεὺς ξὺν λαμπαδίῳ βραβεύων, καὶ ὁ νικῶν ἐμπυρίσας τὰ ἱερὰ Ὀλυμπιονίκης ἀπήει.¹⁰ Και ενώ κατά την προϊστορική πορεία των εκδηλώσεων ο δρομέας ολυμπιονίκης θεωρούνταν ως καταξιωμένο θεϊκό σύμβολο και ως ενσαρκωτής του θεού, απαλλαγμένος από κάθε στοιχείο που υποδήλωνε την ανθρώπινη υπόστασή του, με την έναρξη των Ολυμπιάδων, η καταγραφή του ονόματος και της καταγωγής του προσδιορίζει συγχρόνως και την ιστορικότητα της εκδήλωσης.

Ο Ιππίας που συνέταξε τον κατάλογο των ολυμπιονικών, ανατρέχει στο βάθος του χρόνου και φτάνει στο έτος 776 π. Χ., οπότε, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Πausανίας, Ἡλείος Κόροιβος ἐνίκα.¹¹ Θεωρητικά, πριν από αυτήν τη συμβατική χρονολογία, οι Αγώνες κινούνται στα πλαίσια του μύθου και της παράδοσης, αφού η ανωνυμία των νικητών υποδηλώνει

7. Βλ. σχετικά στην εργασία του J. Jüthner, *Herkunft und Grundlagen der griechischen Nationalspiele*, στο *Die Antike*. 15, 1939, σ. 264.

8. Ο δρομέας νικητής του σταδίου θεωρείται ως ο κατ' εξοχήν ολυμπιονίκης, αναγνωρίζεται ως ο «πρώτος των πρώτων» και δίνει το όνομά του στην Ολυμπιάδα που πρώτευσε. Ο Πausανίας συχνά συνοδεύει την αναφορά των Ολυμπιάδων με το όνομα του σταδιονίκη (Βλ. II, 24, 7· V, 23, 4· X, 2, 3· 3, 1· 5, 13· 7, 4· 23, 14). Βλ. επίσης και Ξενοφών, *Ἑλληνικά*, A', 2, 1.

9. Πausανίας, V, 8, 6: δρόμου μὲν ἄθλα ἐτέθη πρῶτον. Βλ. επίσης Φιλόστρατος, *Γυμναστικός*, 12, καθώς και Πλούταρχος, *Συμποσιακῶν*, V, 675 C.

10. Φιλόστρατος *Γυμναστικός*, 5.

11. Πausανίας, V, 8, 6.

συνακόλουθα και την έλλειψη ενός καθορισμένου οργανωτικού κανονισμού. Είναι προφανές ότι κατά τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο στις εκδηλώσεις της Ολυμπίας προβαλλόταν έντονα ο θρησκευτικός χαρακτήρας των Αγώνων. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτή η θρησκευτική προσήλωση των πιστών ήταν ακριβώς το στοιχείο που προσήλκυε ιδιαίτερα τους αθλητές να συμμετέχουν στην ολυμπιακή γιορτή.

Αν θελήσουμε σήμερα να καταγράψουμε ανάλογες κινητικές δραστηριότητες, στα πλαίσια της χριστιανικής θρησκείας, δεν έχουμε παρά να αναφερθούμε στην καθιερωμένη συνήθεια της κατάδυσης πληθώρας νεαρών πιστών στα αγιασμένα νερά, κατά την ημέρα των Θεοφανείων, προκειμένου να ανασύρουν τον σταυρό και να τον παραδώσουν στον ιερέα, παίρνοντας την ευλογία του και τη χάρη του. Πρόκειται για μια εκδήλωση που συμπληρώνει τα θρησκευτικά δρώμενα της γιορτής και που, παρ' όλο το εμφανές ανταγωνιστικό της στοιχείο, δεν μπορεί να καταγραφεί ως αθλητικό γεγονός, γιατί δεν κατονομάζεται ο νικητής και δεν ισχύουν κανόνες για τη διεξαγωγή της.

Ουσιώδης παράγοντας λοιπόν στη διεξαγωγή των αγωνιστικών εκδηλώσεων είναι η θεσμοθέτηση και η αυστηρή τήρηση των όρων και των κανόνων που διέπουν την οργανωτική τους δομή. Ειδικά στην αρχαία Ελλάδα, η αγωνιστική αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο οργανώνονται και διεξάγονται οι δραστηριότητες που αφορούν τους γυμνικούς, τους ιππικούς, καθώς και τους μουσικούς αγώνες.¹²

Οι Ολυμπιακοί Αγώνες διεξάγονταν μέσα στο περιβάλλον της ειρηνικής ατμόσφαιρας που εξασφάλιζε η εφαρμογή της εκχειρίας,¹³ κάθε παράβαση

12. P. Röthig κ. ά., *Sportwissenschaftliches Lexikon*, σ. 18 (λήμμα: Agonistik), Schorndorf 1983.

13. Η διάρκεια της εκχειρίας κατά την κλασική εποχή, όπως τουλάχιστον ισχυρίζονται σχεδόν όλοι οι ιστορικοί του αθλητισμού, ήταν τρεις μήνες. Ο Λουκιανός (*Ικαρομένιππος*, 22) μας καταθέτει τη μοναδική μαρτυρία που ανεβάζει τη διάρκειά της στους τέσσερις μήνες, ενώ αντίθετα ο J. Ebert στο έργο του *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen*, σ. 153. Ost-Berlin 1972, φαίνεται να καταλήγει στους δύο μήνες, λαμβάνοντας υπόψη τα λόγια του Θουκυδίδη (Ε', 47). Σχετικά με τον θεσμό της εκχειρίας ως μορφή διαπολιτειακού δικαίου βλ. Δ. Παναγιωτόπουλος, *Δίκαιο των Ολυμπιακών Αγώνων*, σ. 28 κ.ε., Αθήνα-Κομοτηνή 1991.

της οποίας θεωρούνταν απείθεια προς τους θεούς. Ο θεσμός αυτός «παρόλο που δεν μπορούσε να επιφέρει, σε πολλές περιπτώσεις, τη διακοπή του πολέμου, μπορούσε όμως να εγγυηθεί τη διενέργεια των αγώνων, έστω και κατά τη διάρκεια των πολεμικών συγκρούσεων».¹⁴ Η θρησκευτική επιταγή που εξέπεμπε η εκχειρία ήταν τόσο ισχυρή που υποχρέωνε τους συμμετοχούς της ολυμπιακής γιορτής να την τηρούν με ευλάβεια,¹⁵ ώστε οι λίγες περιπτώσεις της παραβίασής της να αποτελούν εξαιρέσεις στην ιστορία των Αγώνων.

Οι όροι της εκχειρίας, που εξασφάλιζαν το ιερό και απαραβίαστο της Ηλείας¹⁶ και εγγυούνταν την ουδετερότητα του χώρου της περιοχής,¹⁷ απαιτούσαν πλήρη συμμόρφωση από τις πόλεις-κράτη που δήλωναν συμμετοχή στους Ολυμπιακούς Αγώνες. Η συμμόρφωση προς τους όρους αυτούς δεν προέκυπτε από κάποια νομική αναγκαιότητα, αλλά αποτελούσε ηθική και θρησκευτική υποχρέωση των συμμετεχόντων κρατών.¹⁸ Ο Δ. Παναγιωτόπουλος αναφέρει ότι «η ηθική και θρησκευτική υποχρέωση ως επιταγή τήρησης των συνομολογηθέντων ανάμεσα στα κράτη προέρχεται από μια άλλη πηγή δικαίου, που ήταν ο άγραφος νόμος».¹⁹ Ο ίδιος συνεχίζει παρακάτω: «Κάτω από την έννοια αυτή καθίσταται υποχρεωτική η τήρηση των συμφωνιών, των συνθηκών υπό τον όρο της ηθικής, θρησκευτικής δέσμευσης».²⁰

14. M. Lämmer, *Der sogenannte olympische Friede in der griechischen Antike*, στο Stadion, 8/9, 1982/1983, σ. 66.

15. Ο Ηρόδοτος (7, 206 και 8, 72) αναφέρει ότι, κατά τη διάρκεια των Αγώνων, οι Έλληνες δίσταζαν να παραβιάσουν την εκχειρία και να εμπλακούν σε πολεμικές επιχειρήσεις, ακόμη και όταν απειλούνταν από εξωτερικό (βάρβαρο) εχθρό.

16. Μ. Κρουαζέ, *Ο Πολιτισμός της Αρχαίας Ελλάδος*, σ. 153, Αθήνα 1953.

17. Ξενοφών, *Έλληνικά*, Ζ, 4, 30.

18. Α. Παπακόστας, *Δημόσιον Διεθνές Δίκαιον*, σ. 34, Αθήνα 1972.

19. Δ. Παναγιωτόπουλος, *Δίκαιο των Ολυμπιακών Αγώνων*, σ. 79, Αθήνα-Κομοτηνή 1991.

20. Στο ίδιο μέρος.

Οι αθλητές που συμμετείχαν στους Ολυμπιακούς Αγώνες έπρεπε να είναι ελληνικής καταγωγής και όχι βάρβαροι²¹ έπρεπε να είναι ελεύθεροι πολίτες και όχι δούλοι. Προσέρχονταν στην Ολυμπία με τους γυμναστές τους²² έναν μήνα πριν από την έναρξη των αγώνων, για να ολοκληρώσουν την προετοιμασία τους.²³ Κατά την παραμονή τους εκεί συμμετείχαν σε ένα προπαρασκευαστικό στάδιο «εγκλιματισμού», που από πολλούς θεωρείται και ως περίοδος προαγωνιστικής δοκιμασίας – δίκην προκριματικών αγώνων - έτσι ώστε να οδηγούνται στον στίβο, ενώπιον των θεατών, οι καλύτεροι και ικανότεροι, οι οποίοι με τις επιδόσεις τους θα παρουσίαζαν ένα θέαμα αντάξιο της λαμπρότητας και της φήμης των αγώνων.²⁴

Νικητής σε κάθε αγώνισμα αναδεικνυόταν μόνον ο πρώτος. Στους καταλόγους των νικητών δεν γίνεται καμιά αναφορά για δεύτερο ή για τρίτο ολυμπιονίκη,²⁵ όπως επίσης δεν υπάρχει καμιά καταγραφή σχετική με τις επιδόσεις των αθλητών. Έτσι μια μέτρια ρίψη ακοντίου θα μπορούσε να εξασφαλίσει τον κότινο στον ακοντιστή, ενώ μια καλύτερη επίδοση σε άλλη ολυμπιακή αναμέτρηση ίσως να μην ήταν αρκετή για την κατάκτηση της πρώτης θέσης. Μ' άλλα λόγια, στην αρχαία Ελλάδα δεν συναντάμε τις εκφράσεις “πραγματοποιώ ένα ρεκόρ” ή “καταρρίπτω ένα ρεκόρ”. Ως κριτήριο απόδοσης του αθλητή υπολογιζόταν ο αριθμός των νικών του

-
21. Ηρόδοτος, 5, 22. Ι. Χρυσάφης, *Η Γυμναστική των Αρχαίων*, σ. 179, Αθήναι 1965. Μ. Ανδρόνικος κ. ά., *Ιστορία των Αρχαίων Ολυμπιακών Αγώνων*, σ. 73, Αθήνα 1976. Ν. Πετρόπουλος, *Αρχαία Ολυμπία*, σ. 22, Εν Αθήναις 1933.
 22. Ο κάθε αθλητής είχε τον γυμναστή του, του οποίου το έργο ήταν πολύ σημαντικό. Ο Φιλόστρατος (*Γυμναστικός*, 13) καταλογίζει τις νίκες των αθλητών όχι μόνο ως δική τους επιτυχία, αλλά και ως έργο των γυμναστών τους (και γὰρ αὐταὶ τῶν ἀθλητῶν αἱ νίκαι καὶ τοῖς γυμνασταῖς οὐ μείον ἢ τοῖς ἀθληταῖς πρόσκεινται).
 23. Ο Φιλόστρατος (*Γυμναστικός*, 11) αναφέρει πως το να αγωνιστεί κάποιος στην Ολυμπία είναι πολύ δύσκολο, ωστόσο δυσκολότερο θεωρείται το να προπονεῖται εκεί (τοῦ γὰρ δὴ ἀγωνίσασθαι ἐν Ὀλυμπίᾳ δεινοῦ ὄντος χαλεπώτερον ἔτι τὸ γυμνάζεσθαι δοκεῖ).
 24. Παράλληλα με το αγωνιστικό μέρος οι αθλητές είχαν την ευκαιρία να προετοιμαστούν ψυχολογικά και να κρίνουν στο τέλος αν είχαν τη δυνατότητα να παρουσιαστούν στον στίβο της Ολυμπίας, αγωνιζόμενοι μπροστά σε όλους τους Έλληνες (Βλ. Φιλόστρατος, *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, Ε', 13).
 25. Στα ιππικά αγωνίσματα, όπου νικητής ανακηρυσσόταν ο ιδιοκτήτης των ίππων ή του άρματος, υπήρχαν πλούσιοι αριστοκράτες που συμμετείχαν στους Αγώνες με περισσότερους από έναν ίππο ή ένα άρμα. Στην περίπτωση αυτή ο νικητής-ιδιοκτήτης μπορούσε να επιχαιρεί για τη δεύτερη ή ακόμη και για την τέταρτη θέση, μόνον εφόσον είχε κερδίσει την πρώτη. Ανάλογη ήταν η περίπτωση του Αλκιβιάδη (Θουκ., Ζ', 16).

κατά τη διάρκεια της αθλητικής του σταδιοδρομίας ή το γεγονός ότι, εφόσον ήταν παλαιστής, δεν είχε ποτέ αναγκαστεί από τον αντίπαλό του να “γονατίσει” σε αγώνα πάλης.²⁶

Ο όρκος αποτελούσε ιερή δέσμευση των αθλητών προς τον θεό και εξασφάλιζε τις εγγυήσεις για τη δίκαιη εξέλιξη του αγώνα. Μαζί με τους αθλητές ορκίζονταν οι πατέρες τους και οι αδελφοί τους, οι γυμναστές τους, αλλά και οι κριτές. Το άγαλμα του Όρκίου Διός (του θεού του όρκου), ενώπιον του οποίου ελάμβανε χώρα το τελετουργικό της ορκωμοσίας, δέσποζε στον χώρο του βουλευτηρίου. Ο Δίας, κρατώντας κεραυνούς στα χέρια του, προκαλούσε φόβο στους ορκιζόμενους και τους παρότρυνε να συνειδητοποιήσουν ότι κάθε παράβαση των κανονισμών θεωρούνταν κακούργημα κατά του θεού, προς τιμήν του οποίου διεξάγονταν οι αγώνες.

Οι ορκιζόμενοι πρόσφεραν θυσία στον Δία,²⁷ τον προστάτη των αγώνων, και συνομολογούσαν ότι θα τηρήσουν τις αποφάσεις των ελλανοδικών και της Ολυμπιακής Βουλής, που λειτουργούσαν στο όνομα του θεού.²⁸ Κάθε παράβαση των διατάξεων, που αφορούσαν τους Αγώνες, θεωρούνταν πράξη ασεβής, που δυσαρεστούσε τους θεούς και επέσυρε την τιμωρία των παραβατών. Η ομαλή συνεπώς πορεία των αγώνων στηριζόταν, κατά βάση, στη βαθιά θρησκευτική πίστη των συμμετεχόντων αθλητών και των άλλων παραγόντων της διοργάνωσης. Η πίστη φαίνεται ότι υπήρξε το θεμέλιο, στο οποίο στηρίχτηκε και οικοδομήθηκε το αγνό αθλητικό πνεύμα των Ολυμπιακών Αγώνων.

Οι παραπάνω βασικές διατάξεις, μαζί με ένα πλήθος άλλων συμπληρωματικών προβλέψεων, συνιστούσαν το θεσμικό υπόβαθρο της ολυμπιακής διοργάνωσης. Αποτελούσαν δηλαδή ένα σύνολο κανόνων, για

26. M. Finley – H. Pleket, *The Olympic Games: The First Thousand Years*, σ. 22, London 1976.

27. Πausanίας, V, 24, 9: ἐπὶ κάπρον κατόμνησθαι τομίωv.

28. Βλ. σχετικά M. Lämmer, *Der Olympische Eid in der griechischen Antike*, στο Sport als Bildungschance und Lebensform. 1955, σσ. 161-164.

την τήρηση των οποίων αρμόδιοι ήταν οι έλληνοδίκες.²⁹ Αυτοί είχαν υπό τις διαταγές τους τους άλφιας, ως εκτελεστικά όργανα των αποφάσεών τους, και τους ραβδούχους³⁰ ή μαστιγοφόρους.³¹ Σε περίπτωση διαφωνίας τους αποφάσιζε η Ολυμπιακή Βουλή, η οποία δεν μπορούσε να αλλοιώσει αποφάσεις που αφορούσαν την κατάκτηση της νίκης από κάποιον αθλητή, αλλά είχε τη δυνατότητα να επιβάλλει πρόστιμο στον έλληνοδική εκείνον που η κρίση του δεν ήταν ορθή.³²

Η επί αιώνες ομαλή πορεία των Ολυμπιακών Αγώνων δεν ήταν μόνο απόρροια της οργανωτικής δομής του, αλλά υπήρξε αποτέλεσμα και της ιερότητας της εκδήλωσης. Οι αγώνες ήταν αφιερωμένοι στον Ολύμπιο Δία και διεξάγονταν για να τον ευχαριστήσουν. Η παράδοση, που αναγνώριζε τους νικητές ως θεϊκά σύμβολα, εξακολούθησε να επηρεάζει έντονα και τις ιστορικές Ολυμπιάδες, τουλάχιστον στα πρώτα τους βήματα. Δεν είναι τυχαίο πως οι νίκες των αγωνιζομένων αποδίδονταν στη θεία εύνοια. Γι' αυτό τη νίκη ακολουθούσαν αφιερώματα προς τιμή των θεών. Το θρησκευτικό τελετουργικό ήταν εκείνο που δέσποζε, διαμορφώνοντας μια εμφανή τάση, στην οποία κυριαρχούσε το θρησκευτικό στοιχείο και η πίστη των παραγόντων της γιορτής. Οργανωτές, αθλητές και γυμναστές, συγγενείς των αγωνιστών και απλοί επισκέπτες αισθάνονταν να καταλαμβάνονται από θεϊκό δέος, μόλις εισέρχονταν στο ιερό της Ολυμπίας, και όλοι τους διακατέχονταν από μια ιερή παρορμητική διάθεση να τηρήσουν αυθόρμητα τις διατάξεις των κανονισμών, που διασφάλιζαν την ευγενή άμιλλα και το εὖ ἀγωνίζεσθαι.

29. Ο θεσμός των έλληνοδικών καθιερώνεται από την 50^η Ολυμπιάδα (580 π. Χ.). Μέχρι τότε, από την εποχή του Ιφίτου και των διαδόχων του, οι αγώνες δεξάγονταν υπό την επίβλεψη του ίδιου του βασιλιά. Αρχικά ορίστηκαν με κλήρο δύο έλληνοδίκες, οι οποίοι από την 95^η Ολυμπιάδα (400 π. Χ.) αυξάνονται σε εννιά: τρεις για τους αγώνες του δρόμου με τα άλογα, τρεις για το πένταθλο και τρεις για τα υπόλοιπα αγωνίσματα. Στην 97^η Ολυμπιάδα (392 π. Χ.) οι έλληνοδίκες γίνονται δέκα και στην 103^η (368 π. Χ.) δώδεκα, ένας από κάθε φυλή των Ηλείων. Τελικά στην 108η Ολυμπιάδα περιορίζονται πάλι σε δέκα, όσοι είναι και κατά την εποχή του Πausανία (2^{ος} αι. μ. Χ.), ο οποίος μας εκθέτει τις παραπάνω μαρτυρίες (V, 9, 4-6).

30. Θουκυδίδης, Ε', 50.

31. Λουκιανός, Έρμότιμος, 39.

32. Πausανίας, VI, 3, 7.

Έτσι, ένα πλαίσιο κανόνων καθιερώνεται από την αρχή του θεσμού των Αγώνων και εμπλουτίζεται σταδιακά, κάθε φορά που η εξέλιξή τους το επιβάλλει, καθώς νέα ολυμπιακά αγωνίσματα κάνουν την εμφάνισή τους κατά καιρούς.³³ Η ισχύς αυτού του πλαισίου συνέβαλε στην αποτροπή παραβάσεων. Ωστόσο, όπως είναι γνωστό, η ανθρώπινη φύση, όταν υποχρεωθεί να πορευτεί μέσα σε ένα οριοθετημένο κανονιστικό πλαίσιο, συχνά διαμορφώνει τάσεις που οδηγούν στην καταστρατήγησή του, προκειμένου να αποκομίσει οφέλη. Πράγματι, στην εξέλιξη των Ολυμπιακών Αγώνων, θα συναντήσουμε περιπτώσεις παραβίασης των κανόνων, που θα αυξάνονται όσο οι αθλητές (και οι άλλοι παράγοντες της οργάνωσης) αποβάλλουν τη θρησκευτικότητα τους και απομακρύνονται από την επιρροή της θρησκείας και της παράδοσης, με αποτέλεσμα να μειώνονται και οι ηθικές τους αντιστάσεις.

4:2. Η θρησκευτική ηθική και η επίδρασή της στους Ολυμπιακούς Αγώνες

Η έναρξη της αρχαϊκής εποχής³⁴ σηματοδοτεί ταυτόχρονα και το πέρασμα από τη θολή περιοχή του μύθου και της παράδοσης στον φωτισμένο και αποκαλυπτικό χώρο της ιστορίας. Η μετάβαση αυτή δεν έγινε από τη μια στιγμή στην άλλη, αλλά ακολούθησε μια αργή πορεία, κατά την οποία μεσολάβησαν γεγονότα, που αποδείχτηκαν αποφασιστικά, και εκτυλίχθηκαν με έναν κλιμακούμενο ρυθμό, έως ότου ωριμάσουν και αποφέρουν ριζικές αλλαγές. Τέτοια γεγονότα, όπως η επινόηση και καθιέρωση της γραφής ή η επικράτηση και εξάπλωση της ολυμπιακής θρησκείας, βρήκαν, κατά τον 8^ο αι. π. Χ., κατάλληλες συνθήκες να αναπτυχθούν και να επηρεάσουν, στη συνέχεια, την ελληνική κοινωνία σε όλες τις εκφάνσεις της εξελικτικής της πορείας.

33. Ο Φιλόστρατος αναφέρει πως κάθε φορά που ένα αγώνισμα ανακαλυπτόταν από τη γυμναστική και έπαιρνε την οριστική του μορφή εισαγόταν στους Ολυμπιακούς Αγώνες (Γυμναστικός, 12).

34. Ως «αρχαϊκή εποχή» οι ιστορικοί θεωρούν το διάστημα που ξεκινάει με την αρχή των Ολυμπιάδων και τελειώνει με τις νίκες των Ελλήνων στους μηδικούς πολέμους (776 – 479 π. Χ.).

Στην ενότητα 2:3 προσπαθήσαμε να δώσουμε το θρησκευτικό και ηθικό υπόβαθρο των πρώτων αιώνων της αρχαϊκής εποχής, στηριζόμενοι στις γραπτές μαρτυρίες των κυριότερων λογοτεχνικών έργων, που διασώθηκαν στην πλειονότητά τους σε αποσπασματική μορφή. Σ' αυτό το κλίμα της έντονης θρησκευτικότητας, που χαρακτηρίζει την αρχαϊκή εποχή, οι θεοί ανακηρύσσονται σε ηθικές δυνάμεις, πηγές δικαίου και υπερασπιστές της δικαιοσύνης. Αυτοί είναι οι συντηρητές του ηθικού κόσμου που ενεργούν ως προστάτες και σύμβουλοι των ανθρώπων, απαιτώντας από τον λαό πλήρη σεβασμό και υπακοή στον ηθικό νόμο. Από τη σχέση αυτή, μεταξύ θεών και ανθρώπων, η κοινωνία διαμορφώνει τη δική της ηθική. Δεν αποτελεί υπερβολή συνεπώς η άποψη του L. Schmidt που τονίζει ότι στο διάστημα ανάμεσα στον Όμηρο και στους μηδικούς πολέμους το θρησκευτικό συναίσθημα και το κράτος των ιερέων ήταν τόσο ισχυρά, ώστε, παρά τις ποικίλες πολιτικές επεμβάσεις που χαρακτηρίζουν αυτήν την εποχή, ο ηθικός βίος δεν υπήρξε αποτέλεσμα κοινωνικών μεταβολών, αλλά ήταν μάλλον απόρροια της θρησκευτικότητας των ανθρώπων.³⁵

Είναι λοιπόν φυσικό, ο άνθρωπος αυτών των χρόνων να λειτουργεί με βάση την ηθική που προκύπτει από τη θρησκευτική του στάση, χωρίς ακόμη να έχει φιλοσοφήσει στο πρόβλημα της αρετής και χωρίς να έχει γνωρίσει την ουσία της. Οι έννοιες του καλού και του κακού είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τις επιταγές της θρησκείας και δεν επηρεάζονται από τη συνειδητή γνώση της αρετής. Κατά συνέπεια η ηθική της αρχαϊκής εποχής συμπορεύεται με τη θρησκευτική εξέλιξη, μια εξέλιξη που παρουσιάζει τη δική της δυναμική, καθώς ξεκινάει από τη θεολογία του Ομήρου και του Ησιόδου, συντάσσεται πλήρως με τις επιταγές της απολλώνιας θρησκείας και καταλήγει στην αμφισβήτηση των προσωκρατικών φιλοσόφων. Συνακόλουθα και ο ηθικός προσανατολισμός των ανθρώπων, διατηρώντας

35. L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, σ. 204, Berlin 1882.

ως αφετηρία τα τελευταία ψήγματα της αριστοκρατικής ηθικής του Ομήρου, θα περάσει στην ησιόδεια ηθική της θείας δικαιοσύνης και θα αποκτήσει έντονη θρησκευτική και λαϊκή χροιά, που θα κορυφωθεί με την αποφθεγματική σοφία των καλουμένων Επτά Σοφών, για να νιώσει, στη συνέχεια, τους πρώτους κραδασμούς από την «επίθεση» της φυσικής φιλοσοφίας.³⁶

Σ' αυτό το κοινωνικό υπόβαθρο γεννιούνται οι Ολυμπιακοί Αγώνες, με την έννοια που αυτοί καθορίστηκαν στις προηγούμενες σελίδες, και εισέρχονται στην ιστορική τους διαδρομή από το 776 π. Χ., σύμφωνα με την καταγραφή του καταλόγου των ολυμπιονικών.³⁷ Εκείνο μάλιστα που έχει ιδιαίτερη σημασία δεν είναι η αναφορά στο χρονικό σημείο έναρξης των Αγώνων, κάτι που η επιστημονική έρευνα συμβατικά μόνο αποδέχεται,³⁸ έχοντας πλήρη επίγνωση πως η ακριβής χρονολόγηση τόσο μακρινών γεγονότων δεν είναι εφικτή, παρά μόνο μέσα από την εκδοχή της σχετικής προσέγγισης και από τον κίνδυνο της ενδεχόμενης ανακρίβειας. Εκείνο που αποδεικνύεται μοναδικό και καθοριστικό στοιχείο είναι πως οι αγώνες αυτοί πραγματοποιούν το δειλό τους ξεκίνημα μέσα στα πλαίσια της τελετουργικής διαδικασίας της ολύμπιας θρησκείας και πορεύονται, όλο σχεδόν τον 8^ο αι., ως μια τοπική, ή έστω παμπελοποννησιακή, θρησκευτική γιορτή, για να αναπτυχθούν, από τον 7ο αι. και μετά, σε πανελλήνιο θρησκευτικό γεγονός, ξεπερνώντας τα γεωγραφικά όρια του πελοποννησιακού χώρου.

36. Η «επίθεση» αυτή θα ακολουθήσει, αφού πρώτα «ανδρωθεί ο φιλοσοφικός στοχασμός, ώστε να μπορέσει να αναμετρηθεί θαρραλέα με προβλήματα, αν όχι δυσκολότερα από τα κοσμολογικά, ασφαλώς όμως πολύ λεπτότερα από αυτά, όπως τα ηθικά και τα κοινωνικά» (Ε. Παπανούτσος, *Ηθική*, τόμ. Ι, σ. 27, Αθήνα-Γιάννινα 1995).

37. Σχετικά με τη σύνδεση του καταλόγου των ολυμπιονικών και της αναβίωσης των Ολυμπιακών Αγώνων βλ. Πausanias, VIII, 26, 4 και Αθήναιος, *Δειπνοσοφιστών*, 14, 635f. Επίσης L. Ziehen, RE, στηλ. 2525.

38. Βλ. σχετικά την εργασία του J. Mouratidis, *The 776 B.C. date and some problems connected with it*, στο *Canadian Journal of History of Sport*, 2 (1985).

Κάθε στοιχείο ηθικής των Αγώνων είναι άρρηκτα δεμένο με τη θρησκευτικότητα της κοινωνίας. Οι ίδιοι οι Αγώνες, εξάλλου, ήταν στενά δεμένοι με τις θρησκευτικές εκδηλώσεις της Ολυμπίας, καθιερώθηκαν ως αναπόσπαστο μέρος αυτών και διεξάγονταν υπό τη διακριτική εποπτεία του ιερατείου. Η αποδέσμευση των δραστηριοτήτων αυτών από τη θρησκεία, κατά τα τελευταία χρόνια της κλασικής περιόδου, ποτέ δεν υπήρξε απόλυτη, ακόμη και όταν, με την κατασκευή της στοάς της Ηχούς θα προβάλλει έντονα η κοσμικότητά τους και το ειδικό αγωνιστικό τους περιεχόμενο.

Το πρώτο αγώνισμα του σταδίου δρόμου, όπως προαναφέραμε (βλ. σ. 114), επινοήθηκε (στάδιον δὲ ὧδε εὔρηται), σύμφωνα με τον Φιλόστρατο, ως συμπληρωματικό μέρος της θρησκευτικής τελετουργίας που αφορούσε τη θυσία προς τον Δία. Στο ίδιο σημείο ο Φιλόστρατος περιγράφει επίσης τον τρόπο που καθιερώθηκε το αγώνισμα του διαύλου,³⁹ ως τυπική διαδικασία αναγγελίας των υπολοίπων Ελλήνων, από άλλες πόλεις, που περίμεναν να προσφέρουν και αυτοί τη θυσία τους. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες αρχίζουν λοιπόν με τα αγωνίσματα δρόμου – στην 15^η Ολυμπιάδα θα εισαχθεί και ο δόλιχος – και με αυτά θα φτάσει προς το τέλος του ο 8^{ος} αιώνας.⁴⁰

Η κυριαρχία των δρομικών αγωνισμάτων στις δεκαεφτά πρώτες Ολυμπιάδες υποδηλώνει βραδύτητα στην εξέλιξη των Αγώνων, γεγονός που προδίδει έναν ιδιαίτερα έντονο θρησκευτικό συντηρητισμό.⁴¹ Μισός

39. Γυμναστικός, 6: ἐπεὶ δὲ Ἡλείοι θύσειαν, ἔδει μὲν καὶ τοὺς ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων θύειν θεωροῦς, ὡς δὲ μὴ ἀργῶς ἢ πρόσσδος αὐτῶν γίγνοιτο, ἔτρεχον οἱ δρομεῖς ἀπὸ τοῦ βωμοῦ στάδιον, οἷον καλοῦντες τὸ Ἑλληνικόν, καὶ πάλιν ἐς ταῦτὸν ὑπέστρεφον οἷον ἀγγέλλοντες, ὅτι δὴ ἀφίξιτο ἡ Ἑλλὰς χαίρουσα ταῦτα μὲν οὖν περὶ διαύλου.

40. Μόλις στην 18^η Ολυμπιάδα (708 π. Χ.) εμφανίζονται τα αγωνίσματα του πεντάθλου και της πάλης, για να ακολουθήσει τον επόμενο αιώνα η εισαγωγή ενός πλήθους αγωνισμάτων (Παυσανίας, V, 8, 6-8 και Φιλόστρατος, Γυμναστικός, 12).

41. Ο Παυσανίας (V, 8, 5) αναφέρει ότι μετά τον Όξυλο τα αγωνίσματα ξεχάστηκαν, για να τα επαναφέρουν σταδιακά στις ιστορικές Ολυμπιάδες κάθε φορά που κάποιο από αυτά ερχόταν στο μυαλό των οργανωτών (ὅποτε τι ἀναμνησθεῖεν, ἐποιοῦντο τῷ ἀγῶνι προσθήκη). Είναι μια άποψη που εναρμονίζεται με τη μυθική αφήγηση της εξέλιξης των αγώνων από τον περιηγητή και δεν μπορεί να αξιολογηθεί ιστορικά (βλ. Ν. Παπαχατζή, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις*,

αιώνας περνάει με μοναδικό αγώνισμα τον δρόμο σταδίου. Ένας αιώνας μέχρι να κάνουν την εμφάνισή τους τα ιππικά αγωνίσματα.⁴² Αλλά αυτή η επιμονή των διοργανωτών στα δρομικά αγωνίσματα φαίνεται να ανταποκρίνεται στο δομικό υπόβαθρο της νέας κοινωνίας, όπως αυτή διαμορφώθηκε με το πέρασμα από τον «σκοτεινό» μεσαιώνα στην αρχαϊκή εποχή. Γιατί οι αγώνες δρόμου χαρακτηρίζουν μια κοινωνία που τη διακρίνει η ειρηνική διαβίωση των ανθρώπων της, η μόνιμη εγκατάσταση και η ενασχόληση με τη γεωργική εργασία. Μια κοινωνία γενικά με αναπτυγμένο πολιτισμό. Αντίθετα οι μονομαχίες (αγώνες ένας προς έναν) εμφανίζονται σε κοινωνίες που συντίθενται από φιλοπόλεμους μετακινούμενους πληθυσμούς, οι οποίοι στηρίζονται βιοποριστικά κυρίως στην κτηνοτροφία.⁴³

Ο 8^{ος} αι. π. Χ. αποτελεί αφετηρία νέας εποχής, από την οποία θα προκύψει ένας πολιτισμός που θα φτάσει στο απόγειό του με την ανάπτυξη της ελληνικής πόλης. Οι πληθυσμοί, μετά τη λαίλαπα των πολεμικών συγκρούσεων και των διαρκών μετακινήσεων που επέφερε η δωρική εισβολή, αναζητούν τη μόνιμη εγκατάσταση, την ευλογία της αγροτικής καλλιέργειας και την ειρηνική διαβίωση. Μέσα σ' αυτό το κλίμα ένας φιλοπόλεμος θεός δεν έχει καμιά θέση. Έτσι ο άρειος Δίας έπρεπε να

τόμ. III, σ. 230, υποσ. 3, Αθήνα 1976). Το ίδιο και ο Φιλόστρατος (*Γυμναστικός*, 12) δεν μας πείθει, όταν κάνει λόγο για σταδιακή εισαγωγή των αγωνισμάτων με το αιτιολογικό ότι αυτά έπρεπε πρώτα να προκύψουν και να δοκιμαστούν στον χώρο της γυμναστικής (*εὐρισκόμενόν τε ὑπὸ τῆς γυμναστικῆς καὶ ἀποτελούμενον*). Αν εξαιρέσει κανείς ορισμένα νέα αγωνίσματα, όπως το πένταθλο, τα περισσότερα ήταν γνωστά και δοκιμασμένα από τα παλαιότερα χρόνια (βλ. J. Jüthner, *Herkunft und Grundlagen der griechischen Nationalspiele*, στο *Antike*, 15, 1939, σ. 263).

42. Ο J. Jüthner, λαμβάνοντας υπόψη το επίπεδο της αγωνιστικής του 9^{ου} αι. στον χώρο της Ήλιδας, όπως αυτό προκύπτει από την ποικιλία των αγωνισμάτων στην κηδεία του Πατρόκλου, αναρωτιέται «γιατί άραγε είχαν αρχεστεί, από την αρχή των Ολυμπιακών Αγώνων, στα δρομικά αγωνίσματα, ενώ τα υπόλοιπα εμφανίστηκαν σταδιακά και μάλιστα η αρματοδρομία, που, σύμφωνα με τον μύθο και τα αρχαιολογικά ευρήματα, θεωρείται πανάρχαιο αγώνισμα, καθιερώθηκε μόλις το 680 π.Χ.» (βλ. J. Jüthner, *Herkunft und Grundlagen der griechischen Nationalspiele*, στο *Die Antike*, 15, 1939, σ. 267).

43. Πρβλ. τους επικήδειους αγώνες του Πατρόκλου, που διεξάγονται μέσα στο πολεμικό κλίμα του αχαικού στρατοπέδου, με τους αγώνες των Φαιάκων, που έχουν ως φόντο την ειρηνική κοινωνία του νησιού της Σχερίας.

συμβιβαστεί με τη νέα πραγματικότητα και αυτή ακριβώς είναι η παραχώρηση των κατακτητών προς τους γηγενείς πληθυσμούς: κρατάνε τον δικό τους θεό στη θέση των μυκηναϊκών θεοτήτων, αλλά αναγκάζονται να του δώσουν νέο πρόσωπο, να τον κάνουν κοινωνικά αποδεκτό. Η συμβολή του δελφικού Απόλλωνα, που σε όλη την ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας εκπροσωπεί τη συμβιβαστική δύναμη και επιβάλλει τη μέση λύση, αποφεύγοντας τις ακρότητες, θα είναι σ' αυτή τη φάση αποφασιστική. Ο Δίας θα καθιερωθεί τον 8^ο αι. ως ειρηνοποιός θεός και με αυτήν την ιδιότητα θα εμπνεύσει εμπιστοσύνη σε όλους τους Έλληνες. Ένας ειρηνικός θεός όμως δεν λατρεύεται συνήθως με αγωνίσματα αρματοδρομίας που παραπέμπουν σε πολεμικές επελάσεις ούτε με βαριά αγωνίσματα, όπως εκείνα της πάλης, της πυγμαχίας ή του παγκρατίου, που θέτουν απέναντι στον αθλητή έναν προσωπικό αντίπαλο, τον οποίο πρέπει να νικήσει ή να νικηθεί από αυτόν, όπως συμβαίνει στο πεδίο της μάχης.

Ο αγώνας δρόμου λοιπόν δεν προκύπτει τυχαία ως μοναδικό αγώνισμα των πρώτων Ολυμπιάδων, αλλά αποτελεί συνειδητή επιλογή μιας κοινωνίας που επιθυμεί να εκφράσει τη βαθιά της θρησκευτικότητα και να επιβάλει τη θέλησή της για μια πορεία προς έναν ανώτερο πολιτισμό. Συνειδητή ήταν επίσης και η εμμονή διατήρησης των δρομικών αγωνισμάτων, ως αποκλειστικές αγωνιστικές εκδηλώσεις, μέχρι τα τελευταία χρόνια του 8^{ου} αιώνα, σε μια προσπάθεια παραμερισμού άλλων σκληρών αγωνισμάτων, που πιθανόν θα διέγειραν τη μνήμη και θα αναμόχλευαν το πολεμικό πάθος, που υπέβοσκε ζωηρό ακόμα από το πρόσφατο παρελθόν. Η κοινωνία χρειαζόταν μια ανάσα και κάποιο χρόνο, για να κατοχυρώσει την ειρήνη, και η θρησκεία δεχόταν τον αθλητή ως προσκυνητή που μέσω της νίκης του αποκτούσε το θείο προνόμιο συμμετοχής στην ιερή θυσία, όπου, αφού πυροδοτούσε τα σφάγια, ανακηρυσσόταν στη συνέχεια ολυμπιονίκης.

Αυτή η τελετουργική μορφή διεξαγωγής του αγώνα και η άμεση σύνδεσή της με τη λατρευτική εκδήλωση της θυσίας προς τον θεό, ήταν φυσικό να προσδίδουν κάποια χαλαρότητα στον ανταγωνισμό των αθλητών. Εξάλλου, κατά τις πρώτες Ολυμπιάδες, ο θεσμός της πόλης κράτους δεν είχε καταλήξει ακόμη στη γνωστή μορφή της αυστηρής πολιτειακής του συγκρότησης,⁴⁴ γεγονός που μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι αθλητές δεν κατέρχονταν στους Αγώνες ως θεωροί της πόλης τους, αλλά η προσέλευσή τους ήταν μάλλον αποτέλεσμα προσωπικής εσωτερικής παρόρμησης. Αυτό είχε ως συνέπεια οι Αγώνες να είναι απαλλαγμένοι από τον φανατισμό της «διακρατικής» αντιπαράθεσης, στοιχείο που συνήθως ωθεί στην παραβατικότητα, ενώ η άμιλλα και ο ανταγωνισμός κινούνταν σε πλαίσια εναρμονισμένα με τη θρησκευτικότητα της γιορτής.

Από τον 8^ο έως τον 7^ο αιώνα π. Χ. η θρησκευτική τελετουργία των αγώνων αρχίζει να χάνει ένα μέρος από την αυστηρότητά της και να γίνεται πιο χαλαρή. Συμβάλλει σ' αυτό η επέκταση του θεσμού πέρα από τα όρια της τοπικής διοργάνωσης⁴⁵ και η εισαγωγή μιας ποικιλίας αθλημάτων και αγωνισμάτων,⁴⁶ μερικά από τα οποία είναι αρκετά σκληρά, για να γίνουν αποδεκτά ως εκδηλώσεις ενός τελετουργικού που αντανακλούσε το βαθύ θρησκευτικό συναίσθημα του λαού.

Έτσι στις Ολυμπιάδες του 8^{ου} αι. οι αθλητές παρουσιάζονται ως συλλειτουργοί και ως μυσταγωγοί των θρησκευτικών δρώμενων και η ηθική που προκύπτει από τη σχέση τους με τη θρησκεία αποκλείει κάθε πράξη με υστερόβουλη πρόθεση, πολύ περισσότερο που το δέλεαρ της υλικής απολαβής δεν είχε ακόμη εμφανιστεί.

44. Ιδιαίτερα η Ήλιδα διατηρούσε έναν πληθυσμό διάσπαρτο σε μικρούς οικισμούς και μέχρι τον 5^ο αι. δεν είχε ούτε μια πόλη (βλ. G. Glotz, *Η ελληνική πόλις*, σ. 81, Αθήνα 1994). Σχετικά με την πολιτική οργάνωση των περιοχών καταγωγής των πρώτων ολυμπιονικών βλ. A. Höpfe, *Olympia in der Politik der griechischen Staatenwelt*, σσ. 26 κ.ε., διδ. διατρ., Univ. zu Tübingen 1968.

45. Οι πρώτοι ολυμπιονίκες προέρχονται από τον πελοποννησιακό χώρο (Φιλόστρατος, *Γυμναστικός*, 12).

46. Τον 7^ο αι. παρατηρείται η εισαγωγή του μεγαλύτερου μέρους των ολυμπιακών αγωνισμάτων όπως η πυγμαχία (688), η αρματοδρομία (680), το παγκράτιο και η αρματοδρομία με νεαρά άλογα (648), ο δρόμος και η πάλη παιδών (632), η πυγμαχία παιδών (616).

Με το πέρασμα στον 7^ο αι. οι Ολυμπιακοί Αγώνες αρχίζουν να αποκτούν τον πανελλήνιο χαρακτήρα τους και παράλληλα εμφανίζονται τα πρώτα συμπτώματα αντιπαλότητας μεταξύ των πόλεων, οι οποίες θα επιδιώξουν να βελτιώσουν την εικόνα τους μέσα στον ελληνικό χώρο κατακτώντας ολυμπιακές νίκες. Παρά την ένδεια των ιστορικών πηγών που χαρακτηρίζει την περίοδο αυτή, μπορούμε γενικά να υποστηρίξουμε ότι το ηθικό υπόβαθρο της εποχής φαινόταν πολύ ισχυρό, όπως αποδεικνύεται από την αποσπασματική διάσωση των έργων της λυρικής ποίησης, για τα οποία έγινε ήδη λόγος. Ιστορικές μαρτυρίες που αφορούν προσπάθειες υπονόμησης της ολυμπιακής οργάνωσης, από υστερόβουλες ενέργειες αθλητών ή παραγόντων της γιορτής, δεν αναφέρονται ως το τέλος του αιώνα αυτού.

Οι Λακεδαιμόνιοι κάνουν την εμφάνισή τους στη 15^η Ολυμπιάδα του 720 και κερδίζουν τη νίκη στον δόλιχο με τον Άκανθο (Παυσ., V, 8, 6).⁴⁷ Η αγωνιστική τους πορεία, σε όλον τον 7^ο αι., θα σημειώσει μεγάλη επιτυχία, αφού θα μονοπωλήσουν σχεδόν τις νίκες στο αγώνισμα του σταδίου δρόμου.⁴⁸ Ιστορικά είναι γνωστό ότι η ίδρυση του σπαρτιατικού κράτους είναι το αποτέλεσμα της κατακτητικής επέλασης, στην κοιλάδα του Ευρώτα, ενός δωρικού φύλου στα τέλη της δεύτερης χιλιετίας. Η Σπάρτη μπόρεσε να διατηρηθεί και να επιβληθεί μόνο με τη μαχητική ικανότητα των πολιτών της, οι οποίοι ζούσαν, για τον σκοπό αυτό, σε διαρκή κατάσταση πολεμικής ετοιμότητας.⁴⁹ Μπορούμε να υποστηρίξουμε πως το κράτος της Σπάρτης, που υπήρξε η πολεμογενής δύναμη της περιοχής, επέφερε αναστατώσεις με τις κατακτητικές του ενέργειες και ώθησε συχνά

47. Για πληροφοριακή διευκόλυνση του αναγνώστη προστίθεται στο τέλος της εργασίας «Παράρτημα» με τα ονόματα των ολυμπιονικών από την 1^η Ολυμπιάδα (776 π. Χ.) έως την 111^η (336 π. Χ.). Ο κατάλογος αυτός στηρίζεται στο έργο του L. Moretti, *Olympionikai I Vincitori Negli Antichi Agoni Olimpici*.

48. Πρβλ. τη στατιστική σχετικά με την καταγωγή και το αγώνισμα των ολυμπιονικών από τον Th. Klee, *Zur Geschichte der gymnischen Agone an griechischen Festen*, σσ. 110 και 116, Leipzig-Berlin 1957.

49. O G. Busolt θεωρεί την πολεμική ετοιμότητα των Σπαρτιατών ως πρωταρχικό παράγοντα που απέφερε ολυμπιακές νίκες σ' αυτούς (Βλ. *Griechische Geschichte*, σ. 597, Gotha 1893).

τις άλλες πόλεις να συσπειρωθούν σε αμυντικούς σχηματισμούς, για να το αντιμετωπίσουν. Η παρουσία των Σπαρτιατών στους Ολυμπιακούς Αγώνες πιθανότατα σχετίζεται με την επιβολή τους επί των Μεσσηνίων (πρώτος μεσσηνιακός πόλεμος), που τους έφερε στα σύνορα της περιοχής των Ηλείων.

Γύρω στα μέσα του 7^{ου} αι. όμως ξεσπά ο δεύτερος μεσσηνιακός πόλεμος, στον οποίο οι Σπαρτιάτες αναδεικνύονται και πάλι νικητές. Ο πόλεμος αυτός ενέπνευσε τον Τυρταίο να συνθέσει τις πολεμικές του ελεγείες, από τις οποίες αποκαλύπτεται το ηρωικό ιδεώδες του ανώνυμου πολεμιστή, που προσβλέπει στην ηθική του δικαίωση μέσω της αυτοθυσίας του. Έτσι η εικόνα του ιδανικού αθλητή αντανακλά στο πρότυπο του πατριώτη αθλητή, ο οποίος θέτει τις ικανότητές του στην υπηρεσία της πατρίδας. Ο ίδιος αξιολογείται μόνο στα πλαίσια του καθήκοντος που του επιτάσσει το συμφέρον της πόλης του. Κάθε ατομική του προσφορά κρίνεται μέσα από το πρίσμα της κοινής συμβολής του συνόλου των πολιτών προς όφελος της Σπάρτης. Ο αθλητής συνεπώς είναι πρώτα απ' όλα μαχητής και η αξία του θα εκτιμηθεί όχι στον στίβο των αγώνων αλλά στο πεδίο των μαχών. Εκεί θα καταδείξει τις σωματικές του ικανότητες και τα ατομικά του προσόντα· εκεί θα φανεί η γενναιότητά του και η προσφορά του στον κοινό αγώνα της πόλης. Ακόμη και αν αυτός διέθετε τη «δύναμη του Κύκλωπα» ή την «ταχύτητα του θρακικού ανέμου» δεν θα άξιζε καν να τον μνημονεύσουμε, αν του έλειπε η ανδρεία (πλήν θούριδος ἀλκῆς), γιατί αυτή είναι η αρετή και η μεγαλύτερη δόξα για τον άνθρωπο.⁵⁰ Η ανδρεία και η γενναιότητα, για τον Τυρταίο, συμπίπτουν στο απόλυτο ιδανικό, που μπροστά του ωχριούν όχι μόνο η ομορφιά και ο πλούτος της επικής

50. Τυρταίος, 9 D, 13: ἤδ' ἀρετῆ, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον.

αριστοκρατίας, αλλά και οι κατά τα άλλα τόσο εκτιμώμενες από τους Έλληνες διακρίσεις στους γυμνικούς αγώνες.⁵¹

Καθήκον λοιπόν της Σπάρτης ήταν να φροντίζει όχι μόνο για την άσκηση του σώματος, αλλά και για την καλλιέργεια της ψυχής. Γιατί όσο ανώτερη είναι η ψυχή από το σώμα, τόσο πιο άξιοι φροντίδας είναι οι αγώνες της ψυχής από τους αγώνες του σώματος.⁵² Αυτή η ψυχική ανάταση ενισχύει ηθικά τον αθλητή, ώστε να μην παραχωρεί το στεφάνι της νίκης έναντι οποιουδήποτε υλικού ανταλλάγματος. Ένας Λάκωνας αθλητής, που είχε αρνηθεί να ανταλλάξει τη νίκη του έναντι μεγάλου χρηματικού ποσού, ρωτήθηκε τι επί πλέον θα του πρόσφερε αυτή η νίκη. Η απάντηση ήταν: “Πρὸ τοῦ βασιλέως τεταγμένος μαχοῦμαι τοῖς πολεμίοις”.⁵³ Γι’ αυτόν η μεγαλύτερη τιμή ήταν να πολεμήσει ως ολυμπιονίκης δίπλα στον βασιλιά του. Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι ο βασιλιάς βιάδιζε κατά του εχθρού ἔχων μεθ’ ἑαυτοῦ στεφανίτην ἀγῶνα νενικότα.⁵⁴

Η πολεμοκεντρική κοινωνία της Σπάρτης διαμορφώνει ένα δικό της ηθικό υπόβαθρο, στο οποίο η επιδίωξη του αθλητή για προσωπική δόξα αφομοιώνεται στα πλαίσια της επιθυμίας του να δοξάσει την πόλη (τὸ ἄστν εὐκλείζειν). Είναι το κοινωνικό και το πολιτειακό ιδεώδες που θα βρει αργότερα την καταξίωσή του στην Αθήνα του Περικλή και του Σωκράτη.

Η πρώτη εμφάνιση Αθηναίου αθλητή στην Ολυμπία συμπίπτει με την νίκη του Παντάλη στο στάδιο (696 π. Χ.) και σηματοδοτεί συγχρόνως και την πρώτη παρουσία αθλητή έξω από τον χώρο της δωρικής επιρροής. Ο 7ος αιώνας συνεπώς ξεκινάει με άνοιγμα των Αγώνων προς τις πόλεις έξω από την Πελοπόννησο.⁵⁵ Τα Ολύμπια χάνουν τον τοπικό πελοποννησιακό

51. W. Jaeger, *Tyrtaios über die wahre ἀρετή*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1932, σσ. 537 κ.ε.

52. Ξενοφών, *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, 10, 3: ὄσω οὖν κρείττων ψυχὴ σώματος, τοσοῦτω καὶ οἱ ἀγῶνες οἱ τῶν ψυχῶν ἢ οἱ τῶν σωμάτων ἀξιοσπουδαστότεροι.

53. Πλούταρχος, *Λυκοῦργος*, 22.

54. Βλ. στο ίδιο μέρος, καθώς και *Συμποσιακῶν*, II, 639 E.

55. Εκτός από την Αθήνα ολυμπιακές νίκες καταγράφουν η Σμύρνη και η Θήβα, καθώς και οι πελοποννησιακές αποικίες της Σικελίας και της κάτω Ιταλίας (Κρότων, Συρακούσαι, Σύβαρις).

τους χαρακτήρα και αποκτούν σταδιακά πανελλήνια εμβέλεια. Παράλληλα, τα νέα αθλήματα που θα εμφανιστούν (βλ. υποσ. 46) - τα περισσότερα βαριά - ενισχύουν την ανταγωνιστικότητα των αγώνων και αποδυναμώνουν συγχρόνως τον αρχικό τελετουργικό τους χαρακτήρα.

Οι Αθηναίοι αθλητές έλκουν την καταγωγή τους από τον χώρο της αριστοκρατίας, τα μέλη της οποίας είχαν τον χρόνο και την οικονομική δυνατότητα να ασκηθούν, αφού στην ιωνική-αττική κοινωνία η γυμναστική δεν ήταν υποχρέωση της πολιτείας, όπως συνέβαινε στη Σπάρτη. Γόνος ευγενικής καταγωγής (εύγενής τε καὶ δυνατός) υπήρξε ο Κύλων, νικητής στον δόλιχο το 640 π. Χ., ο οποίος θα περάσει στις σελίδες της ιστορίας ως ένας από τους πρώτους ολυμπιονίκες που, αφού κέρδισε τον κότινο, προσπάθησε στη συνέχεια να εκμεταλλευτεί τη δόξα της νίκης του, για να αποκομίσει προσωπικά οφέλη. Επιχείρησε να καταλάβει την ακρόπολη της Αθήνας, με σκοπό να επιβάλει τυραννικό καθεστώς στην πόλη. Η ενέργεια αυτή ήλθε σε σύγκρουση με την επικρατούσα λαϊκή ηθική και συνάντησε την αντίδραση των πολιτών, που ξεσηκώθηκαν και ανέκοψαν τα φιλόδοξα σχέδιά του.⁵⁶

Η εκμετάλλευση εδώ της ολυμπιακής νίκης προκαλεί το λαϊκό αίσθημα, που θέλει τους νικητές πρόσωπα ιερά και φορείς της θεϊκής εύνοιας και της ανθρώπινης δύναμης, χαρίσματα που πρέπει να χρησιμοποιούνται προς όφελος της κοινότητας και όχι να οδηγούν στην αυτοπροβολή και στην επίτευξη των προσωπικών επιδιώξεων του νικητή. Η κοινωνία της Σπάρτης, για παράδειγμα, αποδέχεται τους ολυμπιονίκες ως άτομα προικισμένα με ιδιαίτερα προσόντα και ως σύμβολα θεϊκής εκπροσώπησης,⁵⁷ ικανά να αναλαμβάνουν και να διεκπεραιώνουν δημόσια

56. Βλ. σχετικά για τον Κύλωνα, Θουκυδίδης, Α', 126 και Ηρόδοτος, 5, 71.

57. Ακόμα και θεϊκές τιμές αποδίδονταν στους ολυμπιονίκες, όπως στην περίπτωση του Λακεδαιμόνιου Ιπποσθένη, νικητή στην πάλη σε πέντε συνεχείς Ολυμπιάδες (624 π. Χ. μέχρι και 608 π. Χ.), προς τιμή του οποίου οι Σπαρτιάτες ανήγειραν ναό και τον λάτρευαν με τιμές ανάλογες με εκείνες που απέδιδαν στον Ποσειδώνα (Παυσανίας, ΙΙΙ, 15, 7).

λειτουργήματα, και με αυτή την έννοια μπορούν να απολαμβάνουν και τη λαϊκή στήριξη.⁵⁸

Στην πορεία του 7^{ου} αιώνα, οι ιστορικές πηγές θα καταγράψουν ορισμένα μεμονωμένα επεισόδια που προσβάλλουν τον ολυμπιακό θεσμό και καταμαρτυρούν την έλλειψη σεβασμού προς αυτόν και ειδικά προς την ολυμπιακή εκχειρία. Ο Πausanίας,⁵⁹ αναφερόμενος στην 34^η Ολυμπιάδα (644 π. Χ.), κάνει λόγο για βίαιη παρέμβαση των Πισατών, οι οποίοι στρατόν ... ἀθροίσαντες ἐποίησαν ἀντὶ Ἡλείων τὰ Ὀλύμπια. Την ίδια περίπου χρονική στιγμή⁶⁰ καταγράφεται ιστορικά και η παρουσία του τυράννου Φείδωνα⁶¹ στην Ολυμπία, ο οποίος έρχεται από το Άργος, ως απόγονος των Ηρακλειδών, και απαιτεί να οργανώσει ο ίδιος τους Αγώνες.

Τα επεισόδια αυτά προκύπτουν ως αποτέλεσμα έντονου ανταγωνισμού και αντιπαράθεσης των πόλεων και των ηγετών τους, για να εξασφαλίσει, ο καθένας προς όφελός του, τη διοργάνωση των Ολυμπιακών Αγώνων. Αποτελούν ενέργειες πολιτικής σκοπιμότητας και δεν απηχούν τη θρησκευτικότητα και την ηθική υπόσταση της λαϊκής ψυχής. Η ηθικότητα της κοινωνίας αντιδρά σε κάθε σπύλωση του ιερού χώρου, γι' αυτό και η διεξαγωγή των Αγώνων συνεχίζεται αδιάκοπα με ολοένα αυξανόμενη τη συμμετοχή των πόλεων, γεγονός που αποδεικνύει ότι, παρά τις αντιθέσεις,

58. Ο Φρύων, ολυμπιονίκης στο παγκράτιο (636 π.Χ.), πήρε μέρος ως στρατηγός των Αθηναίων στη διαμάχη ανάμεσα στους Αθηναίους και τους Μυτιληναίους για την κατοχή του Σιγείου και μάλιστα, σύμφωνα με μια ανεκδοτολογική αναφορά του Διογένη Λαέρτιου (1, 74), σκοτώθηκε από τον Πιττακό, τον στρατηγό των αντιπάλων. Ανάλογη ιστορική αναφορά μπορεί να γίνει για τη Σάρπη, όπου ο Χίωνης, που πέτυχε ως δρομέας αλλεπάλληλες νίκες σε μια σειρά τεσσάρων Ολυμπιάδων (28^η – 31^η), συμμετείχε, με τον Βάττο από τη Θήρα, στην εκστρατεία κατά των Λιβύων και ίδρυσε την αποικία της Κυρήνης (Πausanίας, III, 14, 3).

59. Πausanίας, VI, 22, 2.

60. Η Α. Höhle τοποθετεί την εμφάνιση του Φείδωνα στην 32^η Ολυμπιάδα του 636 π. Χ. (βλ. στο ίδιο μέρος, σ. 37, όπου και σχετική αναφορά του Schachermeyr στην υποσ. 3).

61. Οι πληροφορίες που έχουμε για τον Φείδωνα, ως ιστορικό πρόσωπο, είναι αμφιλεγόμενες. Ο Πausanίας αναφέρει τη δράση του τον 8^ο αι. (VI, 22, 2), ενώ ο Ηρόδοτος (6, 127) τον εντάσσει χρονικά κάπου στα μέσα του 7^{ου} αι. και τον περιγράφει ως εισβολέα στην Ολυμπία, ο οποίος ὑβρίσαντος μέγιστα δὴ Ἑλλήνων ἀπάντων ... αὐτὸς τὸν ἐν Ὀλυμπίῃ ἀγῶνα ἔθηκε, Επίσης, κατά τον Στράβωνα (Γεωγραφικά, VIII, C 358) ο Φείδων ήρθε να επιβάλει με την βία τον Ολυμπιακόν Αγώνα (καὶ δὴ βιασάμενον ἐπελθόντα θείναι αὐτόν, ...).

γίνονταν αμοιβαίες υποχωρήσεις, όταν έφτανε η κρίσιμη στιγμή του εορτασμού των Ολυμπίων.

Όταν τελειώνει ο 7^{ος} αι. ο θεσμός των Αγώνων έχει κατακτήσει την πανελλήνια εμβέλειά του, έχει εμπλουτίσει το πρόγραμμα του με την εισαγωγή των πιο σημαντικών αγωνισμάτων και έχει διαμορφώσει την οργανωτική του δομή σε πολύ καλό επίπεδο, μέσα από την εμπειρία δύο αιώνων περίπου. Πρόκειται για μια σημαντική εξέλιξη που θα επιτρέψει στον θεσμό να εκπέμψει, στους αιώνες που θα ακολουθήσουν, την ακτινοβολία του μέσα στην ελληνική κοινωνία.

Ανακεφαλαίωση

Στα πλαίσια της αθλητικής διοργάνωσης, τα Ολύμπια ακολουθούν ένα σύνολο οργανωτικών διατάξεων, πολλές από τις οποίες περιφρουρούν εμφανώς το θρησκευτικό στοιχείο της εκδήλωσης και στηρίζονται σ' αυτό. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες αποκτούν στη συνέχεια μια ορθολογιστική βάση που συμβάλλει στη μετάβασή τους από τον μύθο στην ιστορία. Στα πλαίσια της μετάβασης αυτής η θρησκευτική τελετουργία μετεξελίσσεται σε αγωνιστική δραστηριότητα και αποκτά οργανωτική δομή, ενώ ο ανώνυμος νικητής των Αγώνων στους προϊστορικούς χρόνους, που δέσποζε ως θεϊκό σύμβολο της γονιμότητας και της ευμάρειας, γίνεται πλέον ιστορικό πρόσωπο και καταγράφεται ως ολυμπιονίκης.

Στους πρώιμους αρχαϊκούς χρόνους το θρησκευτικό στοιχείο των Αγώνων είναι ιδιαίτερα έντονο, το ίδιο και το ηθικό τους υπόβαθρο, ως απόρροια της θρησκευτικότητας του κοινωνικού συνόλου. Σημαντικές πόλεις, όπως η Σπάρτη και η Αθήνα, κάνουν την εμφάνισή τους στον στίβο της Ολυμπίας, προβάλλοντας η καθεμιά το στίγμα της ηθικής υπόστασης των κοινωνιών τους. Το πολεμοκεντρικό, για παράδειγμα, σύστημα της Σπάρτης κατατείνει στην ανάδειξη του «πατριώτη αθλητή», ενώ στην αριστοκρατική δομή της αθηναϊκής κοινωνίας ο ολυμπιονίκης αθλητής

ήταν πιθανόν να επιδιώξει να εκμεταλλευτεί τη νίκη του, επιχειρώντας να αποκομίσει από αυτήν προσωπικά οφέλη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΕΜΦΑΝΙΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΥΣΤΕΡΟΥΣ ΑΡΧΑΪΚΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

5:1. Η λαϊκή ηθική των Επτά Σοφών

Όταν ανατέλλει ο 6^{ος} αιώνας οι όροι φιλόσοφος και φιλοσοφία δεν υπάρχουν ακόμη¹ και κάθε αναφορά στον χώρο της φιλοσοφικής αναζήτησης, ως διαμορφωμένης επιστημονικής τάσης, θεωρείται πρόωρη. Αντίθετα οι λέξεις σοφός και σοφία είναι ήδη γνωστές από τον Όμηρο και τον Ησίοδο και τις συναντάμε στη λυρική ποίηση και αργότερα στους πεζογράφους της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Η έννοια αυτών των λέξεων υποδηλώνει την κατοχή ειδικών γνώσεων που αποβαίνουν επωφελείς στην επίλυση κοινών προβλημάτων του ανθρώπου. Από αυτήν την επιτυχή αντιμετώπιση των δυσκολιών της καθημερινής διαβίωσης προκύπτει εμπειρικά ένα πλαίσιο ηθικών κανόνων, υπό την μορφή αποφθεγμάτων, τα οποία διαμορφώνουν τη λαϊκή ηθική της κοινωνίας.

Στο εννοιολογικό περιεχόμενο των παραπάνω λέξεων κινείται η ομάδα των Επτά Σοφών,² που ήταν περισσότερο θιασώτες της πρακτικής ζωής και λιγότερο φίλοι της θεωρητικής ανάλυσης. Αυτοί, γύρω στο 600 π. Χ., θα καθιερώσουν έναν λαϊκό κώδικα ηθικής συμπεριφοράς, που δεν είναι προϊόν ορθολογικής τεκμηρίωσης, αλλά στηρίζεται στην πρακτική εμπειρία

-
1. Η πρώτη μαρτυρία για τη χρήση της λέξης φιλόσοφος βρίσκεται, καθώς φαίνεται, σε ένα απόσπασμα του Ηρακλείτου, στην αρχή του 5^{ου} αι. (Βλ. Β 35: *χρη γὰρ εἴ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι*). Ο Διογένης Λαέρτιος (1, 12) μας λέει ότι πρώτος ο Πυθαγόρας (580-490 π.Χ.) χρησιμοποίησε τη λέξη φιλοσοφία και ονόμασε τον εαυτό του φιλόσοφο (Βλ. και Ιάμβλιχος, *Περὶ τοῦ Πυθαγορείου Βίου*, 12, 58).
 2. Ο αριθμός επτά προέκυψε μάλλον από την ανατολική παράδοση (Βλ. το έπος του Gilgamesh, Πίν. 11, που μιλά για Επτά Σοφούς, οι οποίοι πήραν μέρος στο χτίσιμο των τειχών του Uruk). Στην πραγματικότητα, οι ιστορικές μαρτυρίες μας δίνουν έναν εναλλασσόμενο κύκλο ονομάτων, τέσσερα από τα οποία τα συναντάμε σταθερά σε όλες τις αναφορές. Πρόκειται για τον Θαλή από τη Μίλητο, τον Σόλωνα από την Αθήνα, τον Βιάντα από την Πριήνη και τον Πιττακό από τη Μυτιλήνη.

και προκύπτει από ένα σύνολο γνωμικών,³ τα οποία άλλοτε περιέχουν νουθεσίες και άλλοτε διατυπώνουν προειδοποιήσεις, αποβλέποντας, κατά βάση, στη μετάδοση της πρακτικής γνώσης. Η συμπυκνωμένη σοφία των αποφθεγμάτων τους αντανακλά, κατά τον Πλάτωνα, στον ιδιαίτερο τρόπο που φιλοσοφούσαν οι παλιοί⁴ και αποτελεί ένα προανάκρουσμα της νοητικής λειτουργίας του ανθρώπου, που θα τεθεί σε διέγερση με τα πρώτα σπέρματα της ιωνικής φιλοσοφίας και θα αφυπνίσει την κριτική σκέψη των Ελλήνων από τον 6^ο αι. και μετά.

Η απολλώνια θρησκεία, στην προσπάθειά της να εκμεταλλευτεί την παρουσία τους και να επηρεάσει την ηθική ζωή του λαού, θα αναγράψει τα αποφθέγματά τους στον ναό των Δελφών.⁵ Έτσι λοιπόν οι Επτά Σοφοί θα αποτελέσουν τον συνεκτικό κρίκο μεταξύ της θρησκευτικής και της λαϊκής ηθικής, αλλά συγχρόνως και τον προάγγελο της προσωκρατικής φιλοσοφικής διάνοησης, ιδιαίτερα μάλιστα αν λάβουμε υπόψη ότι ανάμεσά τους δεσπόζει το πνεύμα εκείνο που θα συνδέσει την παραδοσιακή λαϊκή σοφία με την επιστήμη της φιλοσοφίας. Πρόκειται για τον Θαλή τον Μιλήσιο,⁶ τον πρωτεργάτη της ιωνικής φιλοσοφίας, τον πρώτο της μακράς σειράς των προσωκρατικών φιλοσόφων.⁷

Ο Θαλής είναι ο μόνος από τους Επτά που χαρακτηρίζεται συγχρόνως σοφός και φιλόσοφος. Σοφός, γιατί μέσα από τον αποφθεγματικό του λόγο διαχέεται η πρακτική ωφελιμότητα, που αγγίζει τη λαϊκή ψυχή και την οδηγεί στον χώρο της αυτογνωσίας (στο “*ἑαυτὸν γινῶναι*”) και της

3. Ο Πεισιστρατίδης Ίππαρχος ανέθεσε να χαράξουν τέτοια γνωμικά επάνω σε στύλους, πιστεύοντας ότι έτσι θα συντελούσε στην ηθική διαπαιδαγώγηση του λαού (Βλ. Πλάτων, *Ίππαρχος*, 228d κ.ε.).

4. *Πρωταγόρας*, 343b: οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας.

5. Στο ίδιο μέρος, καθώς και Ξενοφών, *Ἀπομνημονεύματα*, Δ, II, 24. Βλ. επίσης Πανσανίας, X, 24, I.

6. Θεωρείται ο διασημότερος από τους Επτά και, σύμφωνα με τον μύθο, το δελφικό μαντείο του απένευσε το έπαθλο της σοφίας (Βλ. Διογένης Λαέρτιος, I, 27 κ.ε., καθώς και Καλλίμαχος, 94 D).

7. Ο Θαλής θεωρείται ως ὁ τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας ἀρχηγός, γιατί είναι ο πρώτος που ασχολήθηκε με την έρευνα της φύσης (Βλ. Αριστοτέλης *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 938b, 20).

δικαιοσύνης.⁸ Φιλόσοφος πάλι, γιατί με το ερευνητικό του πνεύμα προσπαθεί να ανακαλύψει τις μόνιμες αρχές που διέπουν την ισορροπία του κόσμου, ενός κόσμου όπου όλα είναι θεϊκά (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι),⁹ αλλά τίποτε δεν λειτουργεί έξω από τον θεμελιακό νόμο που ενυπάρχει και προΐσταται στη φύση.

Σε διαφορετική τροχιά κινείται ο Σόλων (βλ. σ. 76 κ. ε.), του οποίου το έργο βρίσκεται έξω από κάθε φιλοσοφική θεώρηση της φύσης και είναι επικεντρωμένο στην πρακτική πλευρά της καθημερινότητας, αποβλέποντας στη στερέωση μιας κοινωνικής ηθικής μέσα από τη νομοθετική πράξη.¹⁰ Ο βιογράφος του Πλούταρχος μας λέει πως από τη φιλοσοφία αγάπησε μόνο το ηθικό και το πολιτικό μέρος και χρωστάει τον τίτλο του σοφού στην πολιτική του αξία.¹¹

Ως απαύγασμα του ηθικού έργου του Σόλωνος θεωρούνται οι αρχές του μέτρου και της δικαιοσύνης. Αποφεύγει τη χρήση της υπερβολής και προσφεύγει στην τήρηση του μέτρου ως θεμελιακού γνωρίσματος του χαρακτήρα της ελληνικής κοινωνίας: ο άνθρωπος μέτρο του εαυτού του, των έργων του και του κόσμου που τον περιβάλλει. Αυτή ακριβώς η ανθρωπομετρική τάση είναι εκείνη που επιβάλλει, σε όλα τα επίπεδα, μέτρα και σταθμά που αναλογούν στο πραγματικό μέγεθος του ανθρώπου. Η ανθρωπομετρία εξάλλου προϋποθέτει, αλλά και συνεπάγεται ως αναγκαίο της παραπλήρωμα, την αυτογνωσία. Είναι οι δύο παράμετροι που συνθέτουν το ηθικό υπόβαθρο στον κόσμο της ελληνικής αρχαιότητας και που θα συναντήσουν αργότερα τους θεωρητικούς εισηγητές τους, η πρώτη στο έργο του σοφιστή Πρωταγόρα και η δεύτερη στον λόγο του σοφού Σωκράτη.

8. Όταν ρωτήθηκε πως θα μπορούσαμε να ζήσουμε καλύτερα και δικαιότερα απάντησε: *ἐὰν ἂ τοῖς ἄλλοις ἐπιτιμῶμεν, αὐτοὶ μὴ δρῶμεν* (Διογ. Λαέρτ., 1, 36).

9. Ο Θαλής πιστεύει πως υπάρχουν παντού θεοί (βλ. Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, 411a, 7).

10. Ο μαθητής του Αριστοτέλη Δικαίαρχος λέει για τους Επτά πως δεν ήταν ούτε σοφοί ούτε φιλόσοφοι, αλλά άνθρωποι συνετοί με ικανότητα να νομοθετούν (βλ. Wehrli, I, απόσπ. 30).

11. Πλούταρχος, *Σόλων*, 3.

5:2. Από τη θρησκευτική – λαϊκή ηθική στην προσωκρατική φιλοσοφία και το ηθικό της περιεχόμενο

Στους δύο πρώτους αιώνες της αρχαϊκής εποχής (8^{ος}, 7^{ος}) είδαμε να προβάλλει έντονα ο θρησκευτικός χαρακτήρας των Αγώνων, που λειτουργεί ως ελατήριο ηθικότητας. Δεν συναντήσαμε ακόμη τη φιλοσοφική τάση που αρχίζει να διαμορφώνεται στην ύστερη αρχαϊκή εποχή με την εμφάνιση των Ιώνων φιλοσόφων και των διαδόχων τους, οι οποίοι θα κάνουν τις πρώτες προσπάθειες, για να σχηματίσουν μια αντίληψη σχετικά με τη σύσταση και την οργάνωση του σύμπαντος, δίνοντας μια ερμηνεία, απαλλαγμένη από μυθολογικά στοιχεία, που να στηρίζεται στη δύναμη του ανθρώπινου νου και στην εξήγηση και κατανόηση των φυσικών φαινομένων. Η ελληνική διάνοηση, στο πρώτο της ζύπνημα, στρέφει τη ματιά της στον εξωτερικό κόσμο και ωθεί τον άνθρωπο να αποβάλλει σταδιακά την «απλοϊκή αιτιολόγηση» της φύσης και να αναζητήσει εξηγήσεις «σοβαρές» και αξιόπιστες, τις οποίες ο μύθος και οι θρησκευτικές δοξασίες δεν μπόρεσαν να του προσφέρουν. Φυσικό επακόλουθο είναι να αναπτυχθεί η «πολιτιστική νομιμοποίηση»,¹² που οδηγεί στη λογική αιτιολόγηση, σύμφωνα με την οποία η ερμηνεία της φύσης και του σύμπαντος στηρίζεται πλέον στην παρατήρηση και στο λογικό επιχείρημα. Έτσι το οικοδόμημα της θρησκείας δέχεται τους πρώτους κραδασμούς και η δογματική θεώρηση της κοσμικής προέλευσης χάνει σιγά – σιγά την πειστικότητά της. Το ίδιο και στον άνθρωπο αρχίζει να κλονίζεται το θρησκευτικό του συναίσθημα και να γεννιούνται μέσα του οι πρώτες αμφιβολίες, που θα τον ωθήσουν να στραφεί στον Λόγο και στον επιστημονικό ορθολογισμό, για να αναζητήσει απάντηση στις απορίες του και στα ερωτήματά του. Η πρωτόγονη μυθική ερμηνεία του κόσμου προβάλλει πλέον αφελής μέσα από το θρησκευτικό της περίβλημα και ο φιλόσοφος επιδιώκει να διεισδύσει στον πυρήνα του προβλήματος και,

12. T. Parsons, *Geschichte der soziologischen Theorien*, στο G. Hauck, σ. 146, Hamburg 1984.

παραμερίζοντας τα μυθικά στοιχεία, να ανακαλύψει κάτω από την επιφάνεια τις κρυμμένες αλήθειες.

Η μετάβαση από τον Μύθο στον Λόγο έγινε σταδιακά, αν βέβαια μπορούμε να μιλήσουμε για μετάβαση και όχι για αμοιβαία διείσδυση και αλληλεξάρτηση. Γιατί ενόσω η κριτική σκέψη των Ελλήνων αφυπνίζεται και βάζει τα θεμέλια για την οικοδόμηση της νέας φιλοσοφικής και επιστημονικής εικόνας του κόσμου, η μυθική παράδοση εξακολουθεί να φωλιάζει στην καρδιά του λαού και να εναρμονίζεται με τις θρησκευτικές δοξασίες, τους νόμους της πολιτείας και τα έθιμα της κοινωνίας. Αυτές οι δύο τάσεις λοιπόν, της παραδοσιακής θρησκείας και της φυσικής σκέψης, πορεύονται παράλληλα για ένα χρονικό διάστημα. Καθώς όμως εξασθενεί η πρώτη, ισχυροποιείται και επεκτείνεται η δεύτερη, έτσι που η φιλοσοφία προκύπτει ως φυσική συνέπεια της θεολογίας, «παίρνοντας ένα μεγάλο μέρος από την ουσία της και επωφελούμενη κατά πολύ από τα επιτεύγματά της».¹³

Σύμφωνα με τις παραπάνω επισημάνσεις η προσωκρατική φιλοσοφία είναι κατ' εξοχήν φιλοσοφία του φυσικού κόσμου.¹⁴ Οι περισσότεροι από τους προσωκρατικούς ασχολήθηκαν, κατά κύριο λόγο, με την ερμηνεία των φυσικών φαινομένων και προσπάθησαν να ανακαλύψουν τις αρχικές αιτίες των όντων, γι' αυτό ονομάστηκαν και «φυσικοί» ή «φυσιολόγοι».¹⁵ Θεωρούν ως αρχή των πάντων μια υλική ουσία¹⁶ και υποστηρίζουν ότι τα

13. Δ. Μακρυγιάννη, *Η έννοια του θεού στην προσωκρατική φιλοσοφία*, σ. 49, Αθήνα 2000.

14. Η προσωκρατική φιλοσοφία αρχίζει τον 6^ο αι. με τους Ίωνες φυσικούς (Θαλή, Αναξίμανδρο και Αναξίμενη) και φτάνει μέχρι το τέλος του 5^{ου} και την αρχή του 4^{ου} αι., όπου ολοκληρώνεται με την ατομική θεωρία του Δημοκρίτου (Βλ. Αριστοτ., *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 983b, σχετικά με τους πρώτους φιλοσοφήσαντας).

15. Ο W. Jaeger στη μελέτη του *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1947, προτείνει και την ονομασία «θεολόγοι» υπό την έννοια ότι προσπαθούσαν να εξηγήσουν το Θείο που υπάρχει μέσα στη Φύση (Βλ. Ε. Παπανούτσου, *Ηθική*, τόμ. Ι, σ. 20. υποσ. 2, Αθήνα-Γιάννινα 1995).

16. Μετά τη μιλήσια φιλοσοφία, όπου ως αρχή των όντων κρίνονται διαδοχικά το ὕδωρ του Θαλή, το ἄπειρον του Αναξίμανδρου και ο ἀήρ του Αναξίμενη, περνάμε στην Πυθαγόρεια λογικο-μαθηματική τάξη του σύμπαντος, για να ακολουθήσει ο αέναος μετασχηματισμός του Ξενοφάνη ανάμεσα στη γῆ και το ὕδωρ. Ο μεγάλος Ηράκλειτος θα ορίσει στη συνέχεια ως βασικό στοιχείο τη φωτιά (*αείζωον πῦρ*) και ο Ελεάτης Παρμενίδης θα αναπτύξει τη θεωρία του

όντα αποτελούνται από αυτή, γεννιούνται από αυτήν και τελικά, όταν φθαρούν, καταλήγουν σ' αυτήν.¹⁷ Παρ' όλες λοιπόν τις ποικίλες μεταβολές που υφίστανται, η ύλη από την οποία προκύπτουν παραμένει σταθερή.¹⁸

Στο σύνολό τους οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, από τους Ίωνες φυσικούς μέχρι τους ατομικούς, θα διανύσουν μια γόνιμη περίοδο, κατά την οποία η έρευνα της φύσης αποκτά ολοένα και περισσότερο τον χαρακτήρα μιας εξειδικευμένης επιστημονικής εργασίας. Το κοσμολογικό ζήτημα είναι εκείνο που κυρίως τους απασχόλησε, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η πλευρά του ανθρωπολογικού προβληματισμού αγνοήθηκε τελείως από αυτούς. Ιδιαίτερα σε μερικούς προσωκρατικούς η προσπάθειά τους να ανακαλύψουν τον θεό μέσα στη φύση, τους οδήγησε συχνά στην περιοχή της ανθρώπινης ψυχής και τους ώθησε να ασχοληθούν με ποικίλες αναζητήσεις στον τομέα της ηθικής. Εξάλλου, ανάμεσα στον κόσμο, ως αντικείμενο της Κοσμολογίας, και στον άνθρωπο, ως αντικείμενο της Ηθικής, υφίσταται βαθιά νοηματική συσχέτιση, αφού ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται ως «μικρός κόσμος», δηλ. μια μικρογραφία του σύμπαντος,¹⁹ και «κάθε έρευνα της φυσικής πραγματικότητας γίνεται μόνο και μόνο για να καθοριστεί η ανθρώπινη πλευρά και η θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο».²⁰ Έτσι οι προσωκρατικοί, στην προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν τον κόσμο, γρήγορα θα συνειδητοποιήσουν «ότι οι νόμοι που

αδιαίρετου, ακίνητου και αμετάβλητου ὄντος. Αντίθετα ο Εμπεδοκλής θα αναφέρει τέσσερα κυριαρχικά στοιχειακά σώματα (πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ) στη γέννηση του σύμπαντος, ενώ ο «Αθηναίος» Ίωνας Αναξαγόρας θα εισάγει την έννοια του νοός, ως κυρίαρχο στοιχείο στη φύση. Και η φυσική φιλοσοφία κλείνει με τη θεωρία του ατόμου από τον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο.

17. Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 983b, 7: *Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνως ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίνονται πρῶτον καὶ εἰς ᾧ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενουῦσης, τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης, ...*
18. Πρβλ. τον νόμο της αφθαρσίας της ύλης που διατυπώθηκε από τον Lavoisier είκοσι τέσσερις αιώνες αργότερα (1774 μ.Χ.).
19. Αριστοτ., *Φυσικὴ Ἀκρόασις*, 185a, 7: *εἴ τις φαίη ἄνθρωπον ἓνα τὸ ὄν εἶναι.*
20. Ν. Ματσούκα, *Λόγος και Μύθος*, σ. 77, Θεσσαλονίκη 1997.

*κυβερνούν τον μακρόκοσμο, τον έναστρο πάνω μας ουρανό και τη γύρω μας φύση, κυβερνούν και τον μικρόκοσμο, τον άνθρωπο».*²¹

Η διάχυση της φιλοσοφίας στην αρχαία ελληνική κοινωνία δεν θα περάσει απαρατήρητη, αλλά θα αφήσει ανεξίτηλα τα σημάδια της στις κοινωνικές αντιλήψεις και στη συμπεριφορά των ανθρώπων. Οι νέες κυρίαρχες απόψεις, όπως θα τις γνωρίσουμε στη συνέχεια, θα διαμορφώσουν έναν διαφορετικό τρόπο σκέψης, που θα έχει επιπτώσεις στις θρησκευτικές και στις ηθικές αρχές των ανθρώπων. Είναι μια νέα ηθική διάσταση, απαλλαγμένη από την επιρροή και την κηδεμονία της θρησκείας. Και είναι ένας νέος ηθικός κόσμος στηριγμένος στον ορθολογισμό και στην κριτική σκέψη.

Έτσι, όσο θα πληθαίνουν οι φωνές που ακούγονται από τα φωτισμένα μυαλά της φιλοσοφικής διανόησης τόσο θα μεγαλώνει ο θρησκευτικός σκεπτικισμός, καθώς ο λογικός στοχασμός θα θέτει υπό αμφισβήτηση τα μυθολογικά ερείσματα της θρησκείας, με αποτέλεσμα να επηρεάζεται η πίστη των ανθρώπων και να θίγεται κατά συνέπεια η θρησκευτική ηθική της κοινωνίας. Το θρησκευτικό συναίσθημα του λαού θα δεχθεί ισχυρά πλήγματα και θα εισέλθει σε μια περίοδο κρίσης, στην οποία καλείται να δώσει λύση ο φιλοσοφικός ηθικός λόγος, που στο πέρασμα του χρόνου θα αποκτήσει επιστημονικό υπόβαθρο, μέσα από τη συμβολή των μεγάλων πνευμάτων της αρχαιότητας (Σωκράτη, Πλάτωνα και Αριστοτέλη) και θα αποδειχτεί καθοριστικός όχι μόνο για την αρχαία ελληνική κοινωνία, αλλά και για την παγκόσμια κοινότητα σε όλη τη μακρόχρονη πορεία της, μέχρι την περίοδο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.

Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι εξέθεσαν τον ηθικό τους προβληματισμό στηριγμένοι όχι στη μεθοδολογία της επιστημονικής

21. Βλ. την εισαγωγή του Δ. Λυπουρλή στη μετάφραση από τον ίδιο του αριστοτελικού έργου *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (βιβλίο Β'), σ. 80, Θεσσαλονίκη 2000.

ανάλυσης, αλλά σε μια ελεύθερη θεώρηση του ανθρωπολογικού προβλήματος. Έτσι η έννοια της ηθικής²² δεν προβάλλει ως αυτόνομος κλάδος της φιλοσοφίας τους, αλλά προκύπτει ως συνέπεια της εσωτερικής ανησυχίας ορισμένων από αυτούς, να ρυθμίσουν με τη λογική σκέψη την ηθική διαγωγή του ανθρώπου ως ατόμου και ως μέλους της κοινωνίας.

Κατά τον 6^ο αι. π. Χ. η θρησκευτική ηθική μπαίνει στο στόχαστρο του φιλοσοφικού ορθολογισμού, για να προκύψει, με την πορεία των χρόνων, η φιλοσοφική ηθική, που μπορεί τυπικά να άρχισε με τους σοφιστές και τον Σωκράτη, στην ουσία όμως προϋπήρχε πάντα, ως ηθικός προβληματισμός, ανάμεσα στους προσωκρατικούς στοχαστές. Αυτοί θα επιδιώξουν να διαλογιστούν επάνω στην ανθρώπινη συμπεριφορά και να επιβάλουν στην ανθρώπινη ψυχή την αρμονία που διαπίστωναν στη φύση και στο σύμπαν. Τέτοιες απόπειρες θα γίνουν ιδιαίτερα εμφανείς στους Πυθαγορείους, στον Ξενοφάνη, στον Ηράκλειτο και στον Εμπεδοκλή, αλλά πιο απερίφραστα θα εκδηλωθούν από τον Δημόκριτο που είναι σύγχρονος του Σωκράτη, αυτού του «προστάτη-άγιου της φιλοσοφικής ηθικής».²³

5:3. Η ηθική των Ολυμπιακών Αγώνων κατά τους ύστερους αρχαϊκούς χρόνους

Το πέρασμα των κοινωνικών ομάδων από την απόλυτη, κλειστή και ολοκληρωτική σκέψη στην αμφισβήτηση, τον έλεγχο και την κριτική αναζήτηση δεν ήταν ακαριαίο, αλλά συντελέστηκε σταδιακά, ακολουθώντας μια αργόσυρτη και βαθμιαία κλιμακούμενη απαγκίστρωση του ανθρώπου από τον μύθο και την παράδοση και πραγματοποιώντας μια

22. Η «ηθική», κοινή ή φιλοσοφική, καθιερώνεται ως επίθετο από τον Αριστοτέλη σε συνάρτηση με το ήθος, τον χαρακτήρα, και το έθος (Βλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1103a: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους). Ως φιλοσοφική αρετολογία ανάγεται στον Σωκράτη, στους σοφιστές και στον Πλάτωνα, ενώ κάποια σπέρματά της ανιχνεύονται στους προσωκρατικούς, καθώς και σε προγενέστερους ποιητές (Βλ. W. Prior, *Virtue and knowledge: An introduction to Ancient Greek Ethics*, σσ. 5-37, London 1991).

23. W. Frankena, *Ethics*, σ. 22, Prentice-Hall 1973.

προσέγγιση στον χώρο της έλλογης κρίσης.²⁴ Έτσι τα γεγονότα του 6^{ου} αι. θα εξακολουθήσουν να αντανakλούν την προσήλωση του ανθρώπου στις παραδοσιακές του πεποιθήσεις και να προδίδουν την έντονη θρησκευτικότητα της κοινωνίας, η οποία θα συνεχίσει να πορεύεται στη βάση της θρησκευτικής ηθικής, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν εμφανίζονται παράλληλα και περιπτώσεις, όπου διαφαίνεται η προσπάθεια κάποιας παρέκκλισης από την πεπατημένη οδό. Γιατί οι θρησκευτικές αντιλήψεις θα δέχονται στο εξής ολοένα και περισσότερο την πίεση της αιτιολόγησης και του ορθολογισμού, με αποτέλεσμα να πληθαίνουν οι αποκλίνουσες από τη θρησκεία τάσεις και να παρατηρείται συνακόλουθα ένα ζεστράτισμα της ηθικής σε μονοπάτια και χώρους, όπου η δύναμη της φιλοσοφικής κριτικής εύκολα μπορεί να οδηγήσει.

5:3:1. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στην κοινωνία της Σπάρτης

Η Σπάρτη του 6^{ου} π. Χ. αι., μετά την οριστική της νίκη επί των Μεσσηνίων (τέλος 7^{ου} αι.), αντιμετώπιζε το δύσκολο πρόβλημα του συνεχούς ελέγχου επί των ηττημένων ειλωτών, αφού δεν διέθετε μεγάλη πολεμική δύναμη (όχι παραπάνω από μερικές χιλιάδες πολεμιστές). Η κατάσταση αυτή επέφερε μια διαρκή αγωνία στους Σπαρτιάτες, καθώς ήταν αναγκασμένοι να επιτηρούν έναν υπόδουλο πληθυσμό πολυαριθμότερο από τους ίδιους.²⁵ Για να ανταποκριθεί στις υποχρεώσεις του αυτές το σπαρτιατικό κράτος, από τα μέσα του 6^{ου} αι., αρχίζει να διαμορφώνει το στρατιωτικό του πρόσωπο, όπως θα το γνωρίσουμε στις πιο λαμπρές σελίδες της ιστορίας των Λακεδαιμονίων.

Η πολιτεία της Σπάρτης, στην προσπάθειά της να αποτρέψει πιθανές ταραχές και επαναστάσεις των σκλάβων και να αποφύγει τις έξωθεν επιδράσεις, διακόπτει τις επαφές που διατηρούσε, κατά τον προηγούμενο

24. Ε. Παπανούτσου, *Ηθική*, τόμ. Ι, σσ. 24-25, Αθήνα-Γιάννινα 1995.

25. U. Wilcken, *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumgeschichte*, σ. 106, München 1962.

αιώνα, με τον υπόλοιπο ελληνισμό²⁶ και απομονώνεται ολοένα και περισσότερο στον εσωτερικό της κόσμο,²⁷ αποκτώντας έτσι τη μορφή ενός αντιδραστικού, στρατιωτικού και αστυνομικού κράτους. Η C. Mossé μιλάει για μια Σπάρτη που «τον 6^ο αι. παρουσιάζει εικόνα οχυρωμένου στρατοπέδου».²⁸ Η κατάσταση αυτή είχε ως αποτέλεσμα να διαμορφωθεί μια περιχαρακωμένη και κλειστή κοινωνία, στην οποία κυριαρχούσε έντονα το θρησκευτικό στοιχείο. Η θρησκευτικότητα μάλιστα αυτή δεν αφορούσε μόνο τα κατώτερα λαϊκά στρώματα, αλλά επηρέαζε και τις δραστηριότητες των ηγετικών προσώπων (βασιλέων και εφόρων), έτσι που πολλές κρίσιμες αποφάσεις λαμβάνονταν κάτω από την καθοριστική επίδραση των επιταγών της θρησκείας.

Πράγματι, καθαρά θρησκευτικοί λόγοι ώθησαν τους Σπαρτιάτες να κινηθούν κατά των Πεισιστρατιδών (511 π. Χ.), παρ' όλο που διατηρούσαν στενούς φιλικούς δεσμούς μαζί τους, βοηθώντας έτσι τους Αθηναίους να απαλλαγούν από την τυραννία τους.²⁹ Επίσης η πιστή τήρηση της θρησκευτικής παράδοσης ήταν ο λόγος που καθυστέρησαν να στείλουν βοήθεια στους Αθηναίους, για να αντιμετωπισθεί ο περσικός κίνδυνος στον Μαραθώνα (490 π. Χ.).³⁰ Οι ίδιοι λόγοι θα τους αναγκάσουν, δέκα χρόνια αργότερα, να μην σπεύσουν πανδημει στις Θερμοπύλες, παρά να στείλουν ως προπομπό τον Λεωνίδα με περιορισμένο αριθμό μαχητών.³¹ Αυτή λοιπόν η θρησκευτική τυπολατρία και ο θρησκευτικός συντηρητισμός είχε,

26. Ο Α. Lesky σημειώνει πως «η Σπάρτη του 7^{ου} αι. ήταν ακόμα, με έναν τρόπο αζατανόητο για την κατοπινή εποχή, ανοιχτή στους ξένους» (Βλ. *Ιστορία της Αρχ. Ελλ. Λογοτεχνίας*, σ. 186, Θεσσαλονίκη 1981).

27. Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι στους Σπαρτιάτες δεν επιτρεπόταν να ταξιδεύουν έξω από τη χώρα τους (*Ηθικά*, 6, *Τὰ παλαιὰ τῶν Λακεδαιμονίων ἐπιτηδεύματα*, 238D: Ἀποδημῆν δ' οὐκ ἔξην αὐτοῖς, ...).

28. Βλ. *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, σ. 174, Αθήνα 1991.

29. Στην ενέργειά τους αυτή υπάκουσαν στην προτροπή της Πυθίας. Ο Ηρόδοτος (5, 63) λέει πως υπερίσχυσε ο σεβασμός των Σπαρτιατών προς τους θεούς, παρά η φιλία προς τους ανθρώπους (τὰ γὰρ τοῦ θεοῦ πρῶτα ἐποιεῖντο ἢ τὰ τῶν ἀνθρώπων). Βλ. και Θουκυδίδης, Ζ', 60.

30. Οι Σπαρτιάτες συνέπεσε να έχουν τις γιορτές προς τιμή του Καρνείου Απόλλωνα (Ηρόδ., 6, 106).

31. Οι Λακεδαιμόνιοι σκόπευαν να σπεύσουν με όλη τους τη δύναμη αργότερα, αφού πρώτα γιορτάσουν τα Κάρνεια (Ηρόδοτος, 7, 206: *Κάρνεια γὰρ σφι ἦν ἐμποδῶν, ...*).

όπως ήταν φυσικό, άμεση επίπτωση στην ηθική υπόσταση των μελών της σπαρτιατικής κοινωνίας.

Σε μια εσωστρεφή κοινωνία, ενισχυμένη με την επιβολή της στρατιωτικής δομής και την επικράτηση του θρησκευτικού στοιχείου, ήταν φυσικό η ιστορία της Σπάρτης να πορεύεται τυλιγμένη στο πέπλο ενός μυστηρίου και η οποιαδήποτε πληροφόρησή μας γι' αυτή να είναι αντιφατική και αναπόδεικτη. Ο Θουκυδίδης αναφέρεται στη δυσκολία του να συλλέξει πληροφορίες σχετικά με τους Λακεδαιμόνιους, λόγω της μυστικότητας που τηρούσε η πολιτεία τους.³² Αποκαλυπτική είναι, ωστόσο, η μαρτυρία που μας παρέχει ο κατάλογος των ολυμπιονικών ως προς τη συχνότητα των επιτυχιών των αθλητών της Σπάρτης. Ενώ στις αρχές του 6^{ου} αι. το σπαρτιατικό κράτος παρουσιάζει σημαντικό αριθμό νικητών, τις επόμενες δεκαετίες οι επιτυχίες των αθλητών του μειώνονται ραγδαία³³. Μεσολαβεί συνεπώς στη Σπάρτη κάποια «επαναστατική» μεταβολή, που συμπίπτει με το τέλος της μακρόχρονης επιτυχούς παρουσίας των αθλητών της στους Ολυμπιακούς Αγώνες. Από τον 6^ο αι. και μετά οι πολίτες της Σπάρτης θα αναπολούν τις ευχάριστες αναμνήσεις του παρελθόντος, γιατί οι νίκες τους θα είναι πλέον σπάνιες³⁴ και η οποιαδήποτε αναφορά σ' αυτές απογοητευτική.³⁵

Εντούτοις, οι ισχυροί θρησκευτικοί δεσμοί τους με την Ολυμπία μας επιτρέπουν να συμπεράνουμε ότι, παρά την αντίθετη άποψη ορισμένων ερευνητών,³⁶ οι Λακεδαιμόνιοι εξακολούθησαν και μετά την αγωνιστική

32. Θουκυδίδης, Ε', 68,2: *διὰ τῆς πολιτείας τὸ κρυπτόν.*

33. Βλ. τον πίνακα ολυμπιονικών στο Παράρτημα (σσ. 4 - 7).

34. Ακόμη και στο αγώνισμα του σταδίου δρόμου, όπου κατήγαγαν σαρωτικές νίκες όλο τον 7^ο αι., η παρουσία τους θα διακοπεί με τη νίκη του Λαδρόμου στην 57^η ολυμπιάδα (552 π. Χ.). Θα περάσουν πάνω από δύο αιώνες για να εμφανιστεί πάλι Σπαρτιάτης σταδιονίκης (Δεινοσθένης, στην 116^η ολυμπιάδα του 316 π. Χ.).

35. Ο R. Knab αναφέρει ότι κατά τον 6^ο αι. δεν υπάρχουν Λακεδαιμόνιοι περιοδόνικες αθλητές ούτε και καταγράφονται, ιδιαίτερα μετά το 580 π. Χ., αλλεπάλληλες νικηφόρες εμφανίσεις στην Ολυμπία από αυτούς (Βλ. R. Knab . *Die Periodoniken*, Erlanger Dissertation, σ. 87, Gießen 1934).

36. Ο V. Ehrenberg διατυπώνει τη άποψη ότι γύρω στο 550 π. Χ., σύμφωνα με τη νομοθεσία, «η συμμετοχή της Σπάρτης στους ολυμπιακούς διακόπτεται σχεδόν πλήρως» (*Neugründer des*

τους πτώση να επισκέπτονται κανονικά το ιερό και να λαμβάνουν μέρος στους αγώνες, εκφράζοντας τον βαθύτατο σεβασμό τους προς την ομαλή διεξαγωγή τους και τηρώντας, στο πέρασμα των χρόνων, ευλαβικά τους θεσμούς και τις παραδόσεις.³⁷

Η απώλεια της πρωτοκαθεδρίας από τους Σπαρτιάτες αθλητές στον ολυμπιακό στίβο έρχεται σε αντίθεση με την παραδοσιακή σκληρότητα της σωματικής δοκιμασίας των νέων αυτής της πόλης. Θα ανέμενε κανείς ότι η έντονη και αδιάκοπη καταπόνηση της σπαρτιατικής νεολαίας θα συνεπαγόταν και την επιτυχή συμμετοχή της στις ολυμπιακές αναμετρήσεις. Αυτό ακριβώς συνέβαινε στους πρώτους αιώνες (8^{ος}, 7^{ος}), όταν η Σπάρτη ακολουθώντας ένα πρόγραμμα διαρκούς σωματικής εξάσκησης των νέων, για να διατηρήσει την πολεμική της ετοιμότητα, έδρευε παράλληλα και τις περισσότερες ολυμπιακές νίκες. Ο Αριστοτέλης, εντούτοις, στα «Πολιτικά» του υποστηρίζει ότι οι επιτυχίες εκείνες των Σπαρτιατών δεν οφείλονταν στην προπονητική τους δραστηριότητα, αλλά μάλλον στην έλλειψη ανταγωνισμού.³⁸

Στην πορεία του θεσμού των Ολυμπίων ο ανταγωνισμός των αθλητών από τις διάφορες ελληνικές πόλεις γίνεται ολοένα και σκληρότερος. Και όσο η θρησκευτικότητα των Αγώνων χάνει σταδιακά ένα μέρος από την αρχική της γενεσιουργική σκοπιμότητα τόσο η κατάκτηση της νίκης αναδεικνύεται σε αυτοσκοπό, με αποτέλεσμα την επινόηση ποικίλων μεθόδων τεχνικών και προπονητικών εφαρμογών. Στη Σπάρτη όμως η άθληση δεν αποτελεί αντικείμενο ατομικής επιλογής, αλλά ασκείται υπό την εποπτεία και την καθοδήγηση ενός στρατιωτικού κράτους, που

Staates, σσ. 48-49, München 1925). Την ίδια γνώμη εκφράζει και ο H. Berve (*Sparta*, σ. 41, Leipzig 1937).

37. Οι Σπαρτιάτες δεν θα τολμήσουν να επιφέρουν καμιά αλλαγή στην οργανωτική εξέλιξη των αγώνων, μετά το τέλος του πολέμου τους με τους Ηλείους (402 π. Χ.). Αντίθετα επέτρεψαν στους Ηλείους να πρωτοστατούν στο ιερό, θεωρώντας πως κάθε άλλος ήταν ανίκανος να το διοικήσει (Βλ. Ξενοφών, *Ἑλληνικά*, Γ', 2, 21).

38. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1338b: ἀνταγωνιστὰς γὰρ τῆς παιδείας νῦν ἔχουσι, πρότερον δ' οὐκ εἶχον.

γυμνάζει τους νέους όχι για να κερδίσουν νίκες στον στίβο των γυμνικών αγώνων, αλλά για να καταγάγουν θριάμβους στο πεδίο των μαχών, με αντάλλαγμα πολλές φορές την ίδια τους τη ζωή. Είναι χαρακτηριστική η ρήση της Σπαρτιάτισσας μητέρας που, όταν έχασε στη μάχη τον γιο της, είπε με υπερηφάνεια: ὡς πολλῶ κάλλιον, ὦ φίλοι, ἐστὶν ἐν παρατάξει νικῶντα τελευτᾶν ἢ τὰ Ὀλύμπια περιγενόμενον ζῆν.³⁹

Η φιλοσοφία που κυριαρχούσε στην εκγύμναση των νέων Σπαρτιατών συνδέεται με την παιδαγωγική ολοκλήρωση του αυριανού πολίτη, στα πλαίσια μιας κοινωνίας όπου κυριαρχεί η «ολοκληρωτική ηθική».⁴⁰ Ο Σπαρτιάτης αθλητής λοιπόν αποστασιοποιείται από κάθε είδους τεχνικές, που δεν εκπληρώνουν τους ιδιαίτερους παιδαγωγικούς στόχους που θέτει η πολιτεία. Θέλει να αγωνίζεται και να κερδίζει με όπλο του την ἀρετήν, δηλ. την ανδρεία, και όχι την τέχνην. Κάθε άλλη εφαρμογή τεχνικής επινόησης, που στοχεύει στη νίκη, τον αφήνει αδιάφορο, αφού δεν επιδιώκει να επιβληθεί μέσω της εκμάθησης ειδικών τεχνικών, αλλά μόνο μέσω της έμφυτης αρετής.⁴¹ Αυτό είχε ως μοιραίο αποτέλεσμα την απώλεια νικών στους Ολυμπιακούς Αγώνες, γεγονός που αγόγγυστα και με ευκολία αποδεχόταν ο Σπαρτιάτης, αφού η νίκη δεν αποτελούσε τον κεντρικό στόχο της σωματικής του δραστηριότητας. Η αξία μιας ολυμπιακής νίκης, στα πλαίσια της σπαρτιατικής αντίληψης, ήταν περιορισμένη και δεν αντανakλούσε, αντίθετα με την κοινή άποψη, το μεγαλείο και τη λάμψη που είχε για τους αθλητές άλλων ελληνικών πόλεων.

39. Πλούταρχος, *Ἠθικά*, 6 (Λακωνίων Ἀποφθέγματα), 242B.

40. Πρόκειται για το καθήκον του κάθε πολίτη να θυσιάζεται για το κοινό συμφέρον (βλ. H.-I. Marrou, *Die Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, σ. 41, Freiburg 1957).

41. Στους παλαιστές δεν ανέθεταν την προπόνηση σε παιδοτρίβες, ώστε η διάκρισή τους να είναι αποτέλεσμα ανδρείας και όχι δεξιοτεχνίας (Πλούταρχος, *Ἠθικά*, 6, *Ἀποφθέγματα Λακωνικά*, 233 E: ἵνα μὴ τέχνης ἀλλ' ἀρετῆς ἢ φιλοτιμία γένηται).

5:3:2. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στην κοινωνία της Αθήνας

Στην Αθήνα ο 6^{ος} αι. ανοίγει και κλείνει με δύο μεγάλους μεταρρυθμιστές τον Σόλωνα και τον Κλεισθένη. Ο Σόλων⁴² έρχεται στο προσκήνιο το 594 π. Χ. ως διαλλακτής. Κύριο έργο του ήταν να αντιμετωπίσει την κρίση που υπέβροσκε από τις προηγούμενες δεκαετίες και απειλούσε την ενότητα της πόλης. Στις νομοθετικές του ρυθμίσεις φαίνεται η προσπάθεια του νομοθέτη να συμβιβάσει τις αντιμαχόμενες παρατάξεις και να επιβάλει τις αρχές του δικαίου, εκεί όπου η πλεονεξία των ισχυρών τις είχε καταπατήσει.

Πολλά σημεία των μεταρρυθμίσεων του Σόλωνα παραμένουν σκοτεινά. Ωστόσο, οι σχετικές με την εκγύμναση των νέων ρυθμίσεις είναι γνωστές και αξιόπιστες.⁴³ Στην εποχή του η άθληση ήταν προνόμιο των μελών της αριστοκρατίας, που επεδίωκαν μέσω της νίκης τους να διαμορφώσουν την κοινωνική τους προβολή και να αποκομίσουν υπερβολικές τιμές. Ο Σόλων, ως ευαγγελιστής του μέτρου και ως κήρυκας της μεσότητας,⁴⁴ θα στραφεί κατά της υπερβολής και της αλαζονείας των ευγενών και θα προσαρμόσει τις τιμές αυτές μέσα σε όρια που ανταποκρίνονταν στην πραγματική αξία των αθλητών.⁴⁵ Αναγνώριζε την αθλητική δραστηριότητα ως σημαντικό παράγοντα συμβολής στην ανθρώπινη ευτυχία⁴⁶ και με τις αποφάσεις του προσπάθησε να μεταδώσει την παράδοση της σωματικής άσκησης και προς τα άλλα κοινωνικά στρώματα, τα χαμηλότερα από την τάξη της αριστοκρατίας. Σ' αυτό ίσως να απέβλεπε και η απόφασή του να

42. Για τον νομοθέτη Σόλωνα βλ. ιδιαίτερα στην *Ἀθηναίων Πολιτεία* του Αριστοτέλη (κεφ. 5-12), καθώς και στην βιογραφία του από τον Πλούταρχο.

43. Βλ. C. Sondhaus, *De Solonis Legibus*, σ. 70, Dissertation, Jena 1909.

44. Ο Αριστοτέλης, δυο αιώνες αργότερα, θα κρίνει τα χαρακτηριστικά του μέτρου και της μεσότητας ως προϋπόθεση στη διαμόρφωση του καλύτερου πολιτεύματος (*Πολιτικά*, 1295b κ. ε.).

45. Διογένης Λαέρτιος, 1, 55: *συνέστειλε δὲ καὶ τὰς τιμὰς τῶν ἐν ἀγῶσιν ἀθλητῶν, ...*

46. Στη συνάντησή του με τον Κροίσο προβάλλει ως πρότυπα ευτυχίας τον Κλέοβη και τον Βίωνα, άνδρες με σωματική ρώμη, νικητές σε αθλητικούς αγώνες (*ἄεθλοφόροι τε ἀμφοτέρω ὁμοίως ἦσαν*). Βλ. Ηρόδοτος, 1, 31.

καθοριστούν αμοιβές για τους νικητές των πανελληνίων αγώνων,⁴⁷ δίνοντας έτσι τη δυνατότητα στις κατώτερες τάξεις να ασχοληθούν με τον αθλητισμό.⁴⁸ Η ενέργεια αυτή ωθούσε τον αθλητή να αγωνιστεί για το όνομα της πόλης του, αφού η ίδια, με την καθιέρωση της αμοιβής, υποδήλωνε την άμεση επιδοκιμασία της νίκης του. Αυτή η προσπάθεια του νομοθέτη να «δημοσιοποιήσει» τη σωματική αγωγή των Αθηναίων πολιτών ίσως να μην έτυχε άμεσης ανταπόκρισης, ωστόσο θα βρει τη μελλοντική της δικαίωση και θα αποτελέσει τη βάση, επάνω στην οποία η «Αθηναίων Πολιτεία» θα στηρίζει το οικοδόμημα της αττικής δημοκρατίας κατά τους επόμενους αιώνες.⁴⁹

Το νομοθετικό έργο του Σόλωνα, παρά τις ισορροπίες που επιδίωξε να επιτύχει, είχε περισσότερο κοινωνικό χαρακτήρα και δεν εξασφάλισε το πολιτικό υπόβαθρο, επάνω στο οποίο θα στηριζόταν η ομαλή και σταθερή διακυβέρνηση της πόλης. Έτσι, μετά την αποχώρησή του, η Αθήνα θα βιώσει μια ρευστή πολιτική κατάσταση, που θα επηρεάζεται από τις συγκρούσεις και τα συμφέροντα των ισχυρών αριστοκρατικών οικογενειών. Ο σφετερισμός της αρχής με δόλο και με βία και η ανύψωση του ατομικού συμφέροντος πάνω από τους νόμους, θα επικρατήσουν και θα έχουν ως αποτέλεσμα την επιβολή τυραννικού καθεστώτος από τον Πεισίστρατο,⁵⁰ μια πολιτική κατάσταση που τουλάχιστον πρόσφερε κάποια περίοδο σταθερότητας.⁵¹

47. Πλούταρχος, *Σόλων*, 23 και Διογένης. Λαέρτιος, 1, 55.

48. A. Höhle, στο ίδιο μέρος, σ. 57. Βλ. επίσης και R. Schöl, στο *Hermes*, 6(1872), σ. 14, καθώς και E. Höhn, *Solon*, σ. 129, Wien 1948, όπου υποστηρίζεται η άποψη ότι με τη χρηματική αποζημίωση των ολυμπιονικών ο Σόλων επεχείρησε να προσφέρει ένα αντιστάθμισμα προς τους ευγενείς για τον περιορισμό των τιμών προς αυτούς.

49. Σύμφωνα με την παρατήρηση του G. Glotz, «η Αθήνα του 5^{ου} αι. έζησε με τους κοινωνικούς νόμους του Σόλωνα και τους πολιτικούς νόμους του Κλεισθένη» (Βλ. *Η Ελληνική Πόλις*, σ. 135, Αθήνα 1994).

50. Ο Αριστοτέλης, παρόλο που στην *Αθηναίων Πολιτεία*(14) διατυπώνει την άποψη ότι ο Πεισίστρατος κυβέρνησε περισσότερο δημοκρατικά παρά αυταρχικά (πολιτικῶς μᾶλλον ἢ τυραννικῶς), ωστόσο στα *Πολιτικά* του (1295a) δεν εκφράζεται κολακευτικά για το πολίτευμα της τυραννίδας, όταν λέει: οὐδείς γὰρ ἐκὼν ὑπομένει τῶν ἐλευθέρων τὴν τοιαύτην ἀρχήν.

51. Οι Πεισιστρατίδες διατήρησαν την εξουσία συνολικά 35 χρόνια (17 ο Πεισίστρατος και 18 οι γιοι του). Βλ. *Πολιτικά*, 1315b.

Στο κλίμα της τυραννικής διακυβέρνησης της Αθήνας, όπου οι επίδοξοι διεκδικητές της εξουσίας, στο παιχνίδι του πολιτικού ανταγωνισμού, μετέρχονται μιας σειράς πράξεων που συνίστανται στη δόλια συναλλαγή, στην υποκριτική συμπεριφορά, στην επιδίωξη προσωπικού οφέλους και στη χρήση βίαιων πρακτικών, η άρχουσα τάξη ήταν επόμενο να μην πείθει ούτε για τον θρησκευτικό της προσανατολισμό ούτε για την ηθική της υπόσταση. Έτσι η πρώτη παλινόρθωση του Πεισιστράτου (549 π. Χ.) γίνεται μετά από συνδιαλλαγή με τον Αλκμεωνίδα Μεγακλή που μέχρι τότε ήταν αντίπαλός του. Ο τύραννος, στην προσπάθειά του να χαρακτηρίσει τον εαυτό του ως εκλεκτό των θεών και να παρουσιάσει την επάνοδό του ως θεϊκή απόφαση, σκηνοθέτησε την είσοδό του στην πόλη με έναν τρόπο που καταμαρτυρεί το μέγεθος της δολιότητας, της υποκρισίας και της ασέβειας. Μασκάρωσε δηλ. μια υψηλή και ωραία κοπέλα, ώστε να παριστάνει τη θεά Αθηνά, και την έβαλε να προπορεύεται στη μεγαλειώδη πομπή της επιστροφής του στην Αθήνα. Ήθελε, με τον τρόπο αυτό, να πείσει τους πολίτες ότι η ίδια η Αθηνά, τιμώντας τον, τον έφερνε πίσω στην ακρόπολή της. Ο Ηρόδοτος, που αναφέρει το γεγονός, το θεωρεί ως ενέργεια πολύ αφελή (πρῆγμα εὐηθέστατον), που δεν συνάδει στην ευφυΐα των Αθηναίων, και περιγράφει τη σκηνή με ειρωνική διάθεση, πράγμα που μας βοηθά να εκτιμήσουμε τη διαφορετική στάση και νοοτροπία των κοινωνιών που εξελίσσονται στις δύο εποχές: στον 6^ο αι. του Πεισιστράτου και στον 5^ο αι. του Ηροδότου. Ωστόσο ο λαός θα πεισθεί πως η γυναίκα αυτή ήταν θεός και θα την προσκυνήσει μαζί με τον Πεισίστρατο.⁵² Αν πιστέψουμε στη μαρτυρία του Ηροδότου, θα πρέπει να δεχτούμε πως, σε αντίθεση με την άρχουσα τάξη, η λαϊκή μάζα έμενε προσκολλημένη στην παράδοση και τις θρησκευτικές της καταβολές, στοιχεία που επηρέαζαν και την ηθική της συμπεριφορά. Βρισκόμαστε στα μέσα του 6^{ου} αι. και οι πρώτες φωνές «αφύπνισης», που

52. Ηρόδοτος, 1, 60.

θα εκπορευτούν από τις θέσεις της φιλοσοφίας, θα απαιτήσουν χρόνο, για να φτάσουν στα ὦτα τοῦ δήμου.

Ανίερες πράξεις, όπως η παραπάνω, δεν ήταν σπάνιες μέσα στον ανελέητο ανταγωνισμό και στο κυνήγι της εξουσίας. Ιδιαίτερα η αντιπαράθεση της γενιάς των Αλκμεωνιδών προς τους Πεισιστρατίδες⁵³ σημάδεψε το δεύτερο μισό του 6^{ου} αι. και παρέσυρε, με τον άκρατο φανατισμό της, κάθε αντίσταση θρησκευτικής και ηθικής συμπεριφοράς της άρχουσας τάξης. Οι Αλκμεωνίδες, για να εκπληρώσουν τους ιδιοτελείς σκοπούς τους, ανέλαβαν να οικοδομήσουν τον ναό του Απόλλωνα στους Δελφούς και αφού με τον τρόπο αυτό απέκτησαν πρόσβαση στο μαντείο, ανέπειθον την Πυθίην χρήμασι, ὅπως ἔλθοιεν Σπαρτιητέων ἄνδρες εἴτε ἰδίῳ στόλῳ εἴτε δημοσίῳ χρησόμενοι, προφέρειν σφι τὰς Ἀθήνας ἐλευθεροῦν.⁵⁴ Ο Αλκμεωνίδης Κλεισθένης, εξάλλου, που θα αναλάβει την αρχή, μετά την πτώση των Πεισιστρατιδών,⁵⁵ θα κατατρέχεται από τη φήμη ότι έκανε ὄργανό του την Πυθία (ὅς περ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι),⁵⁶ ενώ ο Ιππίας, ο τελευταίος Πεισιστρατίδης, μετά την πτώση του, στην προσπάθειά του να επανέλθει, θα περάσει στο στρατόπεδο των βαρβάρων, συκοφαντώντας τους Αθηναίους και προβαίνοντας σε ποικίλες ενέργειες κατά της πατρίδας του, για να πέσει η Αθήνα στα χέρια των Περσών.⁵⁷ Για παρόμοια ενέργεια θα κατηγορηθούν αργότερα και οι Αλκμεωνίδες, όπως τουλάχιστον αναφέρει ο Ηρόδοτος.⁵⁸

Ο αμοραλισμός αυτός της εξουσίας επηρέασε, όπως ήταν φυσικό, και την αγωνιστική δραστηριότητα στην Αθήνα της προκλασικής εποχής, μια

53. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ηρόδοτου (6, 123) οι Αλκμεωνίδες στάθηκαν εχθροί των τυράννων (μισοτύραννοι).

54. Ηρόδοτος, 5, 63. Για τη δωροδοκία του μαντείου των Δελφών πρβλ. Ηρόδοτος, 6, 66. Βλ. και Πλούταρχος, *Περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας*, 23.

55. Θουκυδίδης, Ζ', 59 και Ηρόδοτος, 5, 66.

56. Ηρόδοτος, 5, 66.

57. Ηρόδοτος, 5, 96.

58. Οι Αλκμεωνίδες, αμέσως μετά το τέλος της μάχης του Μαραθώνα, ήλθαν σε συνεννόηση με τους Πέρσες και τους συμβούλευσαν να σπεύσουν με τα πλοία τους, κάνοντας τον γύρο του Σουνίου, για να φτάσουν πρώτοι στην Αθήνα και να καταλάβουν την πόλη, πριν προλάβουν να έλθουν οι Αθηναίοι υπερασπιστές της (Ηρόδοτος., 6, 115).

και η σωματική άσκηση περιοριζόταν στον κύκλο της αριστοκρατίας. Ο κατάλογος των ολυμπιονικών, μετά τις νίκες του Κύλωνα (640 π. Χ.) και του παγκρατιαστή Φρύνωνα (636 π. Χ.), δεν αναφέρει, για μισόν αιώνα περίπου, Αθηναίο ολυμπιονίκη.⁵⁹ Η πρώτη νίκη θα έλθει μόλις το 592 π. Χ. με τον Αλκμέωνα, στο τέθριππο, ένα άθλημα στο οποίο θα σημειωθούν σχεδόν και οι υπόλοιπες νίκες των Αθηναίων, αφού οι αριστοκράτες, έχοντας την οικονομική δυνατότητα να συντηρούν άλογα,⁶⁰ εύρισκαν πιο εύκολο και πιο αποτελεσματικό να επιδίδονται στα ιππικά αγωνίσματα, στα οποία το βραβείο της νίκης δεν απονεμόταν στον ιππέα ή στον αρματηλάτη, αλλά στον ιδιοκτήτη των ίππων.⁶¹ Ίπποι, ιππείς και αρματηλάτες θεωρούνταν απλά ως εργαλεία του αγωνίσματος. Έτσι οι τεθριπποτρόφοι αριστοκράτες επεδίωκαν να πετύχουν κάποια νίκη στους πανελληνίους αγώνες, και ιδιαίτερα στην Ολυμπία, γιατί με τον τρόπο αυτό αποκτούσαν μεγάλη φήμη και ενίσχυαν την πολιτική τους επιρροή. Οι ιππικοί αγώνες λοιπόν θα αποτελέσουν στο εξής ένα μέσο στα χέρια των ευγενών και των νεόπλουτων αριστοκρατών (όχι μόνο στην Αθήνα αλλά και σε άλλες ελληνικές πόλεις), για να αποκτήσουν τη δόξα μιας πανελληνίας νίκης μέσω της οικονομικής τους ευμάρειας και όχι μέσω των σωματικών τους προσόντων και της ψυχικής τους δύναμης.⁶² Πολλοί από αυτούς, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, θα επιδιώξουν την επιτυχία, για να προβάλλουν τα πλούτη της οικογενείας τους και να ενισχύσουν τη

59. Βλ. τον κατάλογο ολυμπιονικών στο Παράρτημα (σσ. 3 - 4).

60. Το τεθριπποτροφεΐν ήταν τεκμήριο μεγάλου πλούτου (Πρβλ. Ηρόδοτος, 35, 103 και 125. Βλ. επίσης Αριστοφάνης, *Νεφέλαι*, 13 κ. ε. και Αισχύλος, *Προμηθεΐς Δεσμώτης*, 477-478). Βλ. ακόμη Ch. Seltman, *Athens, its History and Coinage before the Persian Invasion*, κεφ. 3, 4, Cambridge 1924.

61. Περιπτώσεις στις οποίες ο ιδιοκτήτης του άρματος δεν ήταν και ηνίοχος αναφέρονται αρκετές, όπως ο Κίμων (Ηρόδοτος, 6, 103), ο Λίχας (Θουκυδίδης, Ε', 50), η Κυνίσκα (Ξενοφών, *Άγησίλαος*, 9, 6). Μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις οδηγούσε το άρμα ο ίδιος ο ιδιοκτήτης (Βλ. W. Hyde, *Olympic Victor Monuments and Greek athletic Art*, σ. 266, Washington 1921). Ο Πausανίας αναφέρει περίπτωση, στην οποία ο ιδιοκτήτης κατέκτησε το βραβείο της νίκης ακόμη και όταν συνέβη το άλογό του να τερματίσει πρώτο, αλλά χωρίς αναβάτη (VI, 13, 9).

62. Ο Άγησίλαος της Σπάρτης θα πείσει την αδελφή του Κυνίσκα να στείλει στην Ολυμπία ένα άρμα, για να συμμετάσχει στους αγώνες, βουλόμενος ένδειξασθαι τοῖς Ἑλλήσιν ὡς οὐδεμιᾶς ἔστιν ἀρετῆς, ἀλλὰ πλοῦτου καὶ δαπάνης ἢ νίκης. Βλ. Πλούταρχος, *Άγησίλαος*, 20, 1.

θέση τους στην πολιτική κονίστρα της εποχής τους. Η νίκη στους ιππικούς αγώνες της Ολυμπίας θα χρησιμοποιηθεί ως ισχυρό όπλο στις διαπραγματεύσεις των διεκδικητών της εξουσίας.

Ο Αλκμέων επηρέασε την τύχη των Αλκμεωνιδών⁶³ που ζούσαν εξόριστοι, στιγματισμένοι ακόμη από το Κυλώνειο άγος του περασμένου αιώνα.⁶⁴ Η νίκη του λειτούργησε ως θεϊκό σημάδι εξιλέωσης από το αμάρτημα του παρελθόντος, αποκατέστησε τη χαμένη τιμή της γενιάς του και της έδωσε σεβαστή θέση ανάμεσα στους Έλληνες. Ως άμεση συνέπεια της νίκης αυτής υπήρξε και η συμμετοχή του Αλκμαίωνος στον πρώτο «ιερό πόλεμο» (βλ. σ. 100) ως στρατηγός των Αθηναίων.⁶⁵ Συχνά οι νίκες αυτές των αριστοκρατών διευκόλυναν την πρόσβασή τους σε κυρίαρχες θέσεις, γεγονός που αποδείκνυε ότι οι νικητές επεδίωκαν πολλές φορές να εκμεταλλευτούν τη δόξα της νίκης, για να αποκομίσουν προσωπικά οφέλη.

Ο Κίμων, βλαστός της αριστοκρατικής οικογενείας των Φιλαιδών, θα συγκρουστεί με τον Πεισίστρατο και θα εξοριστεί, γιατί είχε μεγάλη επιρροή στους Αθηναίους.⁶⁶ Κατά τη διάρκεια της εξορίας του θα νικήσει δύο φορές σε αγώνα τεθρίππου στις ολυμπιάδες του 536 και 532 π. Χ. και θα χαρίσει τη δεύτερη νίκη του στον Πεισίστρατο με αντάλλαγμα την επιστροφή του στην Αθήνα.⁶⁷ Αυτή η πράξη υπήρξε ενέργεια σκοπιμότητας, που υποδήλωνε τη μεγάλη σημασία που απέδιδε ο Πεισίστρατος στην κατάκτηση ολυμπιακής νίκης, η οποία θα τον βοηθούσε να αυτοπροβληθεί ως αδιαμφισβήτητος φορέας της λαϊκής παράδοσης και να ενισχύσει τη θρησκευτική του εικόνα στην κοινωνία.⁶⁸ Καταμαρτυρεί επίσης την ευκολία με την οποία η νίκη στην Ολυμπία μπορούσε να αποβάλει το

63. Ο Seltman αναφέρει πως η ολυμπιακή νίκη του Αλκμέωνα συνέβαλε στο να προλειάνει το έδαφος για την επιστροφή της οικογένειας των Αλκμεωνιδών στην Αθήνα (βλ. στο ίδιο μέρος, σ. 21).

64. Σχετικά με το Κυλώνειο άγος βλ. Ηρόδοτος., 5, 70-71 και Θουκυδίδης., Α', 126.

65. Πλούταρχος, Σόλων, 11.

66. Ηρόδοτος, 6. 103.

67. Βλ. στο ίδιο μέρος.

68. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο τύραννος πρέπει να δείχνει ότι είναι άτομο θρησκευόμενο, γιατί έτσι οι πολίτες θα νομίζουν ότι τείνει λιγότερο στην παρανομία, αφού πιστεύει και σέβεται τους θεούς (Πολιτικά, 1314b).

θηρσκευτικό της περιεχόμενο και να γίνει αντικείμενο συναλλαγής στην υπηρεσία των συμφερόντων της άρχουσας τάξης.

Από τις σχέσεις λοιπόν των ανθρώπων της αριστοκρατίας γίνεται εμφανής η υποβάθμιση της ηθικής υπόστασης των Ολυμπιακών Αγώνων σε περιπτώσεις όπως η παραπάνω, κατά την οποία ο κότινος της νίκης μεταβάλλεται σε διαπραγματευτικό μέσο με στόχο πολιτικά ανταλλάγματα. Η εκμετάλλευση αυτή της ολυμπιακής νίκης, μέσα στις δοσοληψίες των διαπροσωπικών σχέσεων, δείχνει πως στην Αθήνα – σε αντίθεση με τη Σπάρτη – η σωματική αγωγή των πολιτών υπήρξε έργο ιδιωτικής παρέμβασης και δεν πραγματοποιούνταν με τη φροντίδα της πολιτείας. Έτσι ο Κίμων, που κερδίζει τη νίκη του ως άτομο και όχι ως θεωρός της πόλης του, την προσφέρει με τη σειρά του στον Πεισίστρατο τον ίδιο και όχι στην αθηναϊκή πολιτεία.⁶⁹

Αλλά ο Κίμων θα πετύχει και τρίτη νίκη στην επόμενη ολυμπιάδα (528 π. Χ.) με τα ίδια άλογα (Ηρόδοτος, 6, 103) και ίσως η επιτυχία του αυτή να επαύξησε τον φθόνο των αντιπάλων εναντίον του και να στάθηκε η αφορμή της δολοφονίας του από τους γιους του Πεισιστράτου, που είχαν διαδεχτεί στο μεταξύ τον πατέρα τους και ασκούσαν ολοένα και πιο σκληρά την τυραννική εξουσία στην Αθήνα. Ο Ηρόδοτος αναφέρει πως οι Πεισιστρατίδες, μαζί με τον Κίμωνα, σκότωσαν και τα φημισμένα άλογά του,⁷⁰ μια πράξη που μας δημιουργεί την υποψία, μήπως η θυσία των ίππων απέβλεπε στο να στερήσει στους Φιλαΐδες μια νέα ευκαιρία να διεκδικήσουν και τέταρτη νίκη, πράγμα που προφανώς δεν θα το επιθυμούσαν οι τύραννοι, καθόσον δεν θα προτιμούσαν να έχουν πολιτικούς αντιπάλους που θα έφεραν τη φήμη και τη δόξα ενός ολυμπιονίκη.

69. Το βραβείο της νίκης στα ιππικά αγωνίσματα μπορούσε να απονεμηθεί απευθείας και σε μια πόλη, εφόσον οι ίπποι που χρησιμοποιήθηκαν ανήκαν στην πόλη και όχι σε κάποιον πολίτη (Βλ. Θουκυδίδης, Ε'. 50, όπου ανακηρύσσεται νικητής στο τέθριππο το Δημόσιο των Βοιωτών).

70. Ήταν τα μόνα που μαζί με τα άλογα του Ευαγόρα από τη Σπάρτη πέτυχαν τον άθλο μιας τριπλής ολυμπιακής νίκης (Ηρόδοτος., 6, 103).

Στην Αθήνα της ύστερης αρχαϊκής εποχής φαίνεται πως η αριστοκρατική τάξη είχε την αποκλειστικότητα της αγωνιστικής δράσης στις πανελλήνιες διοργανώσεις και επεδίωκε τη νίκη στα Ολύμπια στηριζόμενη στους ίππους που εξέτρεφαν οι πλούσιες οικογένειες στα ιπποφορβεία τους.⁷¹ Η σωματική αγωγή των λαϊκών στρωμάτων, παρά την προσπάθεια του Σόλωνα, δεν θα εξασφαλίσει στους πολίτες τα εφόδια εκείνα που θα τους βοηθήσουν να ξεπεράσουν τα τοπικά όρια⁷² και να διεκδικήσουν νίκες στον στίβο των πανελληνίων αναμετρήσεων. Έτσι οι ισχυρές οικογένειες της αριστοκρατίας θα μονοπωλήσουν με την υπεροχή των ίππων τους τις ολυμπιακές νίκες, αλλά θα δυσκολευτούν να περιφρουρήσουν και το θρησκευτικό τους στοιχείο, ώστε να τις διατηρήσουν ανεπηρέαστες από τις ραδιουργίες και τους πολιτικούς ανταγωνισμούς τους. Αυτή όμως η πρακτική των ανθρώπων της άρχουσας τάξης είναι αποτέλεσμα της διακαούς επιθυμίας τους να επιβληθούν και να καρπωθούν την εξουσία. Η στάση τους δεν επηρεάζεται καθόλου από τυχόν επιδράσεις φιλοσοφικών τάσεων ή ρευμάτων.⁷³ Τέτοιες ενδείξεις δεν παρατηρούνται ακόμη στην Αθήνα του 6^{ου} αι., η οποία διέρχεται περίοδο πολιτικής ρευστότητας, αναζητώντας την πολιτειακή της ταυτότητα. Άλλωστε οι πρώτοι φιλόσοφοι δεν είχαν ιδιαίτερους λόγους να επισκεφθούν την Αθήνα, σε μια εποχή που αυτή δεν ήταν ακόμη η Έλλάς της Ελλάδος.⁷⁴

71. Ο Καλλίας, από τους πλουσιότερους Αθηναίους, αντίπαλος των Πεισιστρατιδών, θα νικήσει στα Πύθια και αργότερα (564 π. Χ.) στα Ολύμπια, στο αγώνισμα του κέλητα (Ηρόδοτος, 6, 122). Ο εγγονός του, Καλλίας και αυτός, θα πάρει τρεις διαδοχικές νίκες στην Ολυμπία (500, 496 και 492 π.Χ.) στο αγώνισμα του τεθρίππου. Στο ίδιο αγώνισμα κέρδισε και ο Μιλτιάδης της οικογενείας των Φιλαϊδών, ο οικιστής της αθηναϊκής αποικίας στη θρακική χερσόνησο (Ηρόδοτος, 6, 36).

72. Ως τοπική γιορτή αναφέρεται η αναδιοργάνωση των Μεγάλων Παναθηναίων γύρω στο 566 π. Χ. με την εισαγωγή γυμνικών αγώνων.

73. Η φιλοσοφία, που έχει την κοιτίδα της στην Ιωνία, θα ακμάσει και θα ανδρωθεί στον περιφερειακό γεωγραφικό χώρο της Ελλάδας. Έτσι από την Ανατολή θα μεταφερθεί στη Δύση και θα αναπτυχθεί στον χώρο του ελληνισμού της Κάτω Ιταλίας.

74. Αναφορά που βρέθηκε γραμμένη σε επιτύμβια επιγραφή στον τάφο του Ευρυπίδη (Έλλάς Ελλάδος Αθήναι).

5:3:3. Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στις κοινωνίες των πόλεων της Μεγάλης Ελλάδας (Σικελία - Κ. Ιταλία)

Ο αποικισμός της δυτικής Μεσογείου από τους Έλληνες αρχίζει στα μέσα του 8^{ου} αι. και επικεντρώνεται κυρίως στα παράλια της Κ. Ιταλίας και της Σικελίας, όπου θα αναπτυχθεί και θα ακμάσει ένα πλήθος ελληνικών αποικιών. Οι Έλληνες άποικοι διατήρησαν το δικό τους αλφάβητο και τη γλώσσα τους, τον πολιτισμό τους και τις παραδόσεις τους, αλλά ιδιαίτερα έφεραν μαζί τους τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις και τους θεούς της μητροπολιτικής Ελλάδας. Ήταν φυσικό λοιπόν να εκδηλώσουν από νωρίς το ενδιαφέρον τους για τους Αγώνες της Ολυμπίας καθώς και για τις άλλες πανελλήνιες αγωνιστικές διοργανώσεις, μια και αυτές αποτελούσαν μέρος της λατρευτικής τους παράδοσης προς τους κοινούς θεούς των Ελλήνων.

Οι πόλεις της Μεγάλης Ελλάδας έχουν να επιδείξουν σημαντική και επιτυχημένη συμμετοχή αθλητών στους αγώνες της Ολυμπίας, που θα ξεκινήσει από τις πρώτες δεκαετίες του 6^{ου} και θα φτάσει μέχρι τα μέσα περίπου του 5^{ου} αιώνα. Ιδιαίτερα, και σε ό,τι αφορά τα γυμνικά αγωνίσματα, θα φανεί η ανωτερότητα των αθλητών των πόλεων της Κ. Ιταλίας και συγκεκριμένα των αθλητών του Κρότωνα, οι οποίοι θα διαπρέψουν σε σειρά ολυμπιάδων που καλύπτουν έναν αιώνα (588 – 480 π. Χ.).⁷⁵ Σ' αυτό το χρονικό διάστημα θα γίνει εμφανής η ανωτερότητα των Κροτωνιατών στο άθλημα του σταδίου δρόμου,⁷⁶ με αποτέλεσμα να ανακοπεί η υπεροχή των Λακεδαιμονίων στο αγώνισμα αυτό.⁷⁷ Παράλληλα την εποχή αυτή θα λάμψει και το άστρο του Μίλωνα, του περίφημου

75. Βλ. τον κατάλογο ολυμπιονικών στο Παράρτημα (σσ. 4 - 9).

76. Ο Στράβων (Γεωγραφικά, VI, C 262), χωρίς να αναφέρεται σε συγκεκριμένη ολυμπιάδα και θέλοντας να τονίσει την ανωτερότητα των Κροτωνιατών, γράφει: *έν μιᾷ γούν Ὀλυμπιάδι οἱ τῶν ἄλλων προτερήσαντες τῷ σταδίῳ ἑπτὰ ἄνδρες ἅπαντες ὑπῆρξαν Κροτωνιάται, ...*

77. Οι Κροτωνιάτες αθλητές από την αρχή του 6^{ου} αι. έως το 480 π. Χ. (τέλος αρχαϊκής εποχής) θα κερδίσουν σε 31 συνολικά Ολυμπιάδες 13 νίκες στο αγώνισμα του σταδίου (βλ. τον κατάλογο ολυμπιονικών στο Παράρτημα, σσ. 4 - 10).

παλαιστή, που κέρδισε τον κότινο σε έξι ολυμπιάδες και κατέκτησε μεγάλη φήμη και δόξα ανάμεσα στα κράτη του τότε γνωστού κόσμου.⁷⁸

Παρά την έλλειψη επαρκών μαρτυριών, δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε ότι η εποχή που εξετάζουμε υπήρξε για τον Κρότωνα περίοδος πολιτικής ισχύος.⁷⁹ Ιδιαίτερα, όμως, η πόλη αυτή συνδέεται άμεσα με τον Πυθαγορισμό, μια και εδώ έφτασε γύρω στο 525 π. Χ.⁸⁰ ο Πυθαγόρας, που ίδρυσε με τους μαθητές του τη σχολή του, οι αρχές της οποίας μεταδόθηκαν στις άλλες ελληνικές πόλεις της Δύσης, αλλά και σε ολόκληρο τον υπόλοιπο ελληνικό κόσμο, τόσο ως θρησκευτικό μυστηριακό κίνημα όσο και ως φιλοσοφικό ρεύμα. Πράγματι η Πυθαγόρεια θεωρία κινείται ανάμεσα στον θρησκευτικό μυστικισμό και στη φιλοσοφική σκέψη και διαμορφώνει τις ηθικές της αρχές με βάση τις δύο αυτές τάσεις.

Η σωματική άσκηση στους Πυθαγορείους φαίνεται να στηρίζεται σε ένα φιλοσοφικό υπόβαθρο που διαμορφώνει παράλληλα και το εκπαιδευτικό σύστημα των πολιτών, ένα σύστημα βασισμένο στη μεθοδική εκγύμναση,⁸¹ αλλά και στη γνώση της ιατρικής επιστήμης.⁸² Οι μεγαλύτεροι Κροτωνιάτες αθλητές θα πρέπει να έχουν δεχθεί την επίδραση του Πυθαγορισμού.⁸³

Η σωματική δραστηριότητα, στα πλαίσια της Πυθαγόρειας ηθικής, φαίνεται να είναι ενισχυτικός παράγοντας της σωματικής πειθαρχίας, της

78. Ο Ηρόδοτος (3, 137) αναφέρει ότι ο Μίλων απολάμβανε τον σεβασμό και του Πέρση βασιλιά Δαρείου (τοῦ γὰρ δὴ παλαιστῆω Μίλωνος ἦν οὖνομα πολλὸν παρὰ βασιλεῖι).

79. Για την ιστορία του Κρότωνα βλ. E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia II*, σ. 236 κ.ε., Milan 1924. Βλ. επίσης και T. Dunbabin, *The Western Greeks*, σ. 355 κ.ε., Oxford 1948).

80. Για τη χρονολογία πρβλ. K. v. Fritz, RE XXIV, 179 κ. ε. Σύμφωνα με τον Ιάμβλιχο, εξάλλου, (Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου, 8, 35) ο Πυθαγόρας έφτασε στην Ιταλία κατά την 62^η Ολυμπιάδα (532 π. Χ.).

81. Οι πιστοί, από την περίοδο της δοκιμασίας τους μέσα στο Πυθαγόρειο γυμνάσιο, ασχολούνταν με παιχνίδια, γυμναστικές ασκήσεις και αθλητικά αγωνίσματα (Βλ. E. Shuré, *Οι Μεγάλοι Μύσται*, σ. 70, Αθήναι 1929).

82. Ο ίδιος ο φιλόσοφος (Χρυσῶ Ἐπη, 32) συμβουλεύει τον πιστό: οὐ δ' ὑγιείας τῆς περὶ σῶμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρῆ. Λεπτομέρειες για τη γυμναστική και την ιατρική στους Πυθαγορείους βλ. στον E. Ciaceri, στο ίδιο μέρος, σσ. 54 κ. ε.

83. Ο Στράβων αναφέρεται στη σχέση του Μίλωνα με τον Πυθαγόρα (Γεωγραφικά, VI, C 263: ... καὶ Μίλων, ἐπιφανέστατος μὲν τῶν ἀθλητῶν γεγονώς, ὁμιλητῆς δὲ Πυθαγόρου, ...).

δυνατής θέλησης και του ψυχικού σθένους των μυημένων αθλητών, και λειτουργεί απαλλαγμένη από τον άκρατο ανταγωνισμό και τη νίκη με κάθε θυσία. Οι Πυθαγόρειοι εξιδανικεύουν τον σκοπό της σωματικής άσκησης, τον αποσυνδέουν από την κατάκτηση της νίκης⁸⁴ και τον εντάσσουν στην υπηρεσία της σωματικής υγείας και της ψυχικής ευφορίας. Ο μεγάλος φιλόσοφος φαίνεται να πιστεύει πως η πρώτη θέση δεν αποτελεί τον επιδιωκόμενο στόχο, ώς δέον τούς μὲν πόνους ὑπομένειν, τούς δ' ἐκ τοῦ νικᾶν φθόνους φεύγειν.⁸⁵ Η νίκη, μ' άλλα λόγια, δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά έρχεται ως αποτέλεσμα της προσπάθειας και της επιμονής του αθλητή να φτάσει σε υψηλά επίπεδα αυτοπειθαρχίας και αυτοελέγχου. Ο Πυθαγόρας μάλλον επιδιώκει να προστατεύσει τους αθλητές - οπαδούς του από την ολέθρια Έριδα (λυγρὰ Έρις) των αντιπάλων τους και συγκεκριμένα από εκείνους οι οποίοι, μετά την αποτυχία τους, είναι πιθανόν να αισθάνονται φθόνο για την επιτυχία των νικητών. Η νίκη αποφέρει δόξα στους αθλητές, ενδέχεται όμως να προκαλέσει εναντίον των νικητών τον φθόνο των ηττημένων. Σ' αυτήν την περίπτωση, η νίκη επιφέρει εσωτερική αναστάτωση στους αθλητές και διαταράσσει την ψυχική τους ηρεμία, καταστάσεις αντίθετες προς την Πυθαγόρεια διδασκαλία. Στο παιχνίδι της αντιπαράθεσης και του ανταγωνισμού, ο μυημένος αθλητής θέλει να κινείται πειθαρχημένα στον χώρο της αγαθής Έριδας του Ησιόδου⁸⁶ και να διατηρεί τον αυτοέλεγχο και τη γαλήνη της ψυχής του. Αυτός ο ιδεαλιστικός χαρακτήρας του αθλητισμού μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως οι αλληπάλληλες νίκες που κατήγαγαν οι Κροτωνιάτες Πυθαγοριστές ήταν μάλλον αποτέλεσμα του υψηλού ψυχικού σθένους και της αυστηρής αυτοπειθαρχίας τους.

84. Σύμφωνα με τον Πορφύριο, ο Πυθαγόρας παρότρυνε τους νέους να ασκούνται, χωρίς να ενδιαφέρονται για τη νίκη: ἀθλείν μὲν παρήνει, νικᾶν δὲ μή, ... (Βλ. Πυθαγόρου βίος, 15).

85. Πορφύριος, στο ίδιο σημείο.

86. Έργα καὶ Ἡμέραι, 24: ἀγαθὴ δ' Ἐρις ἦδε βροτοῖσι.

Στον κύκλο της Πυθαγόρειας αδελφότητας η αξιολόγηση του αγώνα προκύπτει ως συνέπεια της συμμετοχής και της ατομικής προσπάθειας των αθλητών,⁸⁷ οι οποίοι επιδίδονταν αποκλειστικά στα γυμνικά αγωνίσματα που αναδείκνυαν και τις σωματικές και ψυχικές τους ικανότητες. Ίσως έτσι εξηγείται και η παντελής έλλειψη ενδιαφέροντος για τα ιππικά αγωνίσματα στον χώρο της Κ. Ιταλίας,⁸⁸ όπου άσκησε έντονη επιρροή ο Πυθαγορισμός, καθόσον σ' αυτούς τους αγώνες η επιτυχία δεν εξαρτιόταν από τη σωματική δράση του ανθρώπου, αλλά από την οικονομική του επιφάνεια, που του εξασφάλιζε τη δυνατότητα να συντηρεί και να εκπαιδεύει ίππους.

Την ίδια εποχή, γύρω στα τέλη του 6^{ου} και στις αρχές του 5^{ου} αι., σε πολλές ελληνικές αποικίες της Σικελίας επικράτησαν κυβερνήτες - τύραννοι,⁸⁹ οι οποίοι, όπως ήταν φυσικό, αντιστάθηκαν στην επίδραση του Πυθαγορισμού, αναπτύσσοντας έναν δικό τους πολιτισμό, που απέβλεπε στην ανάδειξη των πόλεων τους ως κέντρα πολιτικής κυριαρχίας, οικονομικής ανάπτυξης και πολιτιστικής αναφοράς. Κυνηγώντας τη δόξα του ολυμπιονίκη, μερικοί από τους τυράννους θα καταγάγουν αξιόλογες νίκες, πάντα στα ιππικά αγωνίσματα, και θα αποσπάσουν επινίκιους ύμνους από τους μεγάλους ποιητές της εποχής και ιδιαίτερα από τον Πίνδαρο.⁹⁰ Έτσι στις τυραννίες αυτές η νίκη στους αγώνες γίνεται αυτοσκοπός και η φιλοσοφία της σωματικής δράσης απομακρύνεται από την Πυθαγόρεια αντίληψη και προσανατολίζεται στα πλαίσια μιας σκοπιμότητας που εξυπηρετεί τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης.

87 Για τη λειτουργία της γυμναστικής μέσα στους κόλπους της αδελφότητας βλ. E. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, σ. 107. Baltimore 1924.

88. Στον κατάλογο των ολυμπιονικών δεν αναφέρεται καμιά νίκη των Κροτωνιατών, καθώς και των άλλων πόλεων της Κ. Ιταλίας, στα ιππικά αγωνίσματα (Βλ. Παράρτημα).

89. Μερικοί από τους τυράννους που αναδείχτηκαν στις πόλεις της Σικελίας είναι ο Σκύθης στη Ζάγκλη, ο Τήριλλος στην Ιμέρα, ο Πυθαγόρας στον Σελινούντα, ο Κλέανδρος στη Γέλα, ο Παναίτιος στους Λεοντίους. Ιδιαίτερα όμως θα μείνουν στη μνήμη της Ιστορίας ως νικητές των Καρχηδονίων ο Γέλων και ο Ιέρων, τύραννοι της Γέλας και των Συρακουσών, καθώς και ο Θήρων, τύραννος του Ακράγαντα.

90. Ο ποιητής θα υμνήσει τους τυράννους των Συρακουσών και του Ακράγαντα, Ιέρωνα και Θήρωνα, στους τρεις πρώτους Ολυμπιονίκες και στους τρεις πρώτους Πυθιονίκες.

Τύραννοι όπως ο Γέλων, ο Ιέρων ή ο Θήρων θα εξασφαλίσουν την ολυμπιακή νίκη,⁹¹ στηριζόμενοι στις δυνάμεις των ιπποφορβείων τους, και θα καταδειξουν για άλλη μια φορά ότι ο ολυμπιακός κότινος δεν στεφανώνει μόνον εκείνους που ιδρώνουν στον αγωνιστικό στίβο.

Ο Γέλων, στην προσπάθειά του να προσδώσει στις Συρακούσες τη δόξα μιας ολυμπιακής νίκης, θα συνδιαλλαγεί με τον Κροτωνιάτη ολυμπιονίκη Αστύλο, ο οποίος, μετά την πρώτη του νίκη στην ολυμπιάδα του 488 π. Χ., θα πολιτογραφηθεί ως Συρακούσιος και θα χαρίσει τις νίκες του στις δύο επόμενες ολυμπιάδες, του 484 και του 480, στη νέα του πατρίδα, τις Συρακούσες.⁹² Ο Πausanίας, για το θέμα αυτό, αναφέρει ότι ο Αστύλος μεταπήδησε από τον Κρότωνα στις Συρακούσες, για να ευχαριστήσει τον Ιέρωνα.⁹³ Η ενέργεια μεταδημότευσης του Αστύλου κρίνεται από τους σύγχρονους ιστορικούς του αθλητισμού ως πράξη επιλήψιμη. Ο Wilamowitz⁹⁴ κάνει λόγο για έναν «επαγγελματία αθλητή». Την ίδια άποψη εκφράζει και ο Gardiner⁹⁵ που χαρακτηρίζει την ενέργεια του Αστύλου μια «εσφαλμένη εφαρμογή του Σολώνειου νόμου περί της αμοιβής των ολυμπιονικών».⁹⁶ Ο Forbes⁹⁷ θέλει να πιστεύει ότι η ενέργεια αυτή υπήρξε αποτέλεσμα δωροδοκίας του Κροτωνιάτη αθλητή από τον Γέλωνα. Όπως και να έχει το πράγμα, η πράξη καταγράφεται ως ηθικά αξιόμηπη⁹⁸ στη συνείδηση των Κροτωνιατών, οι οποίοι αντιδρώντας

91. Σύμφωνα με τις πληροφορίες που αντλούμε από τον κατάλογο των ολυμπιονικών (βλ. σχετικά στο Παράρτημα (σσ. 9 - 12), ο Γέλων κερδίζει τη νίκη στο τέθριππο (73^η ολυμπιάδα), ο Θήρων στεφανώνεται νικητής επίσης στο τέθριππο (76^η ολυμπιάδα) και ο Ιέρων καταγάγει διαδοχικές νίκες στον κέλητα (76^η και 77^η ολυμπιάδα) και στο τέθριππον (78^η ολυμπιάδα).

92. Πausanίας, VI, 13, 1.

93. Ο Πausanίας (στο ίδιο μέρος) προφανώς από λάθος αναφέρει αντί για τον Γέλωνα τον αδελφό του Ιέρωνα, κατοπινό τύρανο των Συρακουσών (478 - 467). Βλ. *Gymnasium zu Zwickau, Die Sieger in den Olympischen Spielen*, σ. 13, Zwickau 1891. Βλ. επίσης και L. von Urlichs, *Archäologische Analekten, 18. Programm des von Wagnerschen Kunstinstituts*, σ. 5, Würzburg 1885.

94. Βλ. στο έργο του Pindaros, σ. 208, Berlin 1922.

95. Βλ. στο *Greek Athletic Sports and Festivals*, σ. 76, London 1910.

96. Στο ίδιο μέρος, σ. 56.

97. Βλ. *Classical Journal*, 47 (1929), σ. 69.

98. Φαίνεται πως η αλλαγή ιθαγένειας ενός αθλητή δεν χαρακτηριζόταν ως παράβαση σύμφωνα με το κανονιστικό πλαίσιο των Αγώνων, γι' αυτό δεν αναφέρεται στην περίπτωση του Αστύλου,

στράφηκαν κατά του Αστύλου και την οίκιαν αὐτοῦ δεσμωτήριοι εἶναι κατέγνωσαν καὶ τὴν εἰκόνα καθεῖλον παρὰ τῇ Ἥρᾳ τῇ Λακινία κειμένην.⁹⁹ Ἡ κοινωνία του Κρότωνα, επηρεασμένη από τις αρχές του Πυθαγορισμοῦ,¹⁰⁰ δεν θα συγχωρήσει τὴν πράξη του φυγάδα ἀθλητῆ.

Ἡ οὐσιαστικὴ ἀντίδραση ἀπέναντι στη φιλοσοφικὴ διάσταση τῆς σωματικῆς δραστηριότητος, ὅπως αὐτὴ εἶχε ἐκφραστεῖ ἀπὸ τῆ θεώρηση των Πυθαγορείων καὶ ἀπὸ τις θέσεις των τυράννων τῆς Σικελίας, θα προέλθει ἀπὸ το ἀνήσυχο πνεῦμα του φιλόσοφου Ξενοφάνη (570 – 470 π. Χ.),¹⁰¹ που θα ἀφήσει νωρὶς τὴν πατρίδα του, τὴν Κολοφώνα, καὶ, ἀφού περιπλανηθεῖ, θα καταλήξει στὴν Εἰλέα τῆς Κ. Ἰταλίας,¹⁰² ὅπου θα ζήσει κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς ἀκμῆς τῆς Πυθαγόρειας ἀδελφότητος.¹⁰³

Ὁ Κολοφώνιος φιλόσοφος – ἀντιδραστικὸς καὶ ἐπαναστάτης στὶς ιδέες του, καυστικὸς καὶ δριμύς στὴν κριτικὴ του – δεν θα διστάσει νὰ ἀγγίξει με τὶς τολμηρὲς του επικρίσεις τὴν καθιερωμένη γιὰ αἰῶνες πίστη στὴ λαϊκὴ θρησκεία καὶ τὴν ἀνθρωπόμορφη θεολογία καὶ νὰ ἐκδηλώσει τὴν προσήλωσή του σὲ ἀξίες που στηρίζονται σὲ ἓνα ἔλλογο ἦθος καὶ σὲ μια ὀρθολογικὰ θεμελιωμένη ἠθικὴ. Στὸν ποιητικὸ του λόγο ἀποκαλύπτει τὶς φιλοσοφικὲς του ἀπόψεις σχετικὰ με τὰ θέματα τῆς ὑπαρξῆς του θεοῦ, τῆς προέλευσης του κόσμου καὶ τῆς ἐπίδρασης τῆς γνώσης.¹⁰⁴ Ἐμβαθύνει στὴν

ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλες «μεταδημοτεύσεις» που θα συναντήσουμε παρακάτω, κάποια ἐπιβολὴ ποινῆς ἀπὸ τὴ διοργανώτρια ἀρχή. Τα μέτρα ἐναντίον του ἀθλητῆ προκύπτουν ὡς ἀντίδραση των συμπολιτῶν του.

99. Πausanias, VI, 13, 1.

100. Ὁ ἴδιος ὁ Αστύλος δεν ἀναφέρεται ὡς ὀπαδὸς του Πυθαγορισμοῦ. Ὡστόσο μπορούμε εὐκόλα νὰ υποθέσουμε ὅτι ὡς Κροτωνιάτης εἶναι βαθιὰ επηρεασμένος ἀπὸ τὴν Πυθαγόρεια φιλοσοφία καὶ παιδαγωγικὴ, ἰδιαίτερα ἀν λάβουμε ὑπόψη τον χαρακτηρισμὸ ὡς ἀθλητῆ με ἐγκράτεια, που του ἀποδίδει ὁ Πλάτων (*Νόμοι*, 840a). Βλ. καὶ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*, Γ, VI, 50.

101. Εἰδικὰ γιὰ τους φιλοσόφους ἀντιπάλους του Πυθαγορισμοῦ καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τον Ξενοφάνη βλ. E. Ciaceri, στο ἴδιο μέρος, σ. 60 κ. ε.

102. Ὁ Ξενοφάνης θεωρεῖται ἀρχηγὸς τῆς Ἐλεατικῆς Σχολῆς (βλ. Πλάτων, *Σοφιστής*, 242d, καθὼς καὶ Κλήμης Ἀλεξ., I, 64: τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει).

103. Βλ. Diels – Kranz, VS 21, A, 10, ὅπου κατὰ μία πληροφορία τῆς *Ἀριθμητικῆς Θεολογίας* ἡ ἀκμὴ του Ξενοφάνη εἶναι παράλληλη με τὴν πορεία του Πυθαγορισμοῦ. Ὁ Τίμαιος (FGrHist, I, 215. ἀπ. 92) ἀναφέρει ὅτι ὁ Ξενοφάνης ἐξῆσε στὴν ἐποχὴ του τυράννου Ἰέρωνα.

104. Ὁ ἐλληνιστὴς W. Jaeger τον ἀποκαλεῖ «*θαρραλέο πρωταθλητῆ τῆς ἀλήθειας*» (βλ. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, σ. 48, Stuttgart 1953).

ουσία της θρησκείας, τη διωλίζει με την κριτική του δύναμη και την ελευθερώνει από τις δεισιδαιμονίες, για να της δώσει ξεκάθαρη μορφή. Αυτή η συνειδητή «κάθαρση του θείου»¹⁰⁵ τον οδηγεί σε νέα θεοσοφική σύλληψη, που κλείνει μέσα στον πυρήνα της το ηθικό φρόνημα και την ηθική πράξη.

Με τους νεωτερισμούς, που προσπαθεί να εισαγάγει στη θρησκευτική ζωή, ο Ξενοφάνης, ήταν φυσικό να εισχωρήσει και στον χώρο της αγωνιστικής, που αποτελούσε μέρος της θρησκευτικής λειτουργικότητας του ανθρώπου, και να ασκήσει κριτική, απερίφραστα αρνητική, απέναντι στον κόσμο των αθλητών. Θεωρούσε υπερβολική την εκτίμηση της κοινωνίας στους γυμνικούς και ιππικούς αγώνες και αντιπρότεινε ένα διαφορετικό κοινωνικό πρότυπο, βασισμένο στην πνευματική καλλιέργεια και τη μόρφωση του ανθρώπου.¹⁰⁶

Στο απόσπασμα 2 αντιπαρατίθενται απροκάλυπτα οι δύο κόσμοι, του πνεύματος και της άθλησης.¹⁰⁷ Ο Ξενοφάνης, αδυνατούσε να δεχτεί οποιαδήποτε σύγκριση ανάμεσα στις δύο παραπάνω κοινωνικές ομάδες και εκφραζόταν ανοιχτά υπέρ της ανωτερότητας της πνευματικής μόρφωσης,¹⁰⁸ υποστηρίζοντας ότι η σοφία είναι ανώτερη από τη σωματική δύναμη των ανδρών, στον στίβο, και των αλόγων, στις ιπποδρομίες.¹⁰⁹ Ο φιλόσοφος διακρίνει μια αδυναμία της πνευματικής σκέψης των ανθρώπων να σταθούν κριτικά απέναντι στα προβλήματά τους, με αποτέλεσμα να προκύπτει ένα έλλειμμα ηθικής και μια παρέκκλιση της κοινωνίας από την ενάρετη πορεία της, η οποία οφείλεται είτε σε προλήψεις και δεισιδαιμονίες, ως αποτέλεσμα μη ορθολογικής σκέψης, είτε σε επιδράσεις

105. Βλ. σχετικά το έργο της Α. Κελεσίδου, *Η κάθαρση της θεότητας στη φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1969.

106. Βλ. Ξενοφάνης, απόσπασμα 2 (Αθήναιος, *Δειπνοσοφιστών*, I, 423f).

107. Ο H. Diels βρίσκει στο απόσπασμα αυτό μια αιχμή κατά των Πυθαγορείων. Βλ. *Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen* (άρθρο αφιερωμένο στον E. Zeller), σ. 276, 4, 1888.

108. Ξενοφάνης, B 2, 13 – 14: *οὐδὲ δίκαιον / προκρίνειν ῥώμην ἀγαθῆς σοφίης.*

109. Στο ίδιο μέρος, 11 – 12: *ῥώμης γὰρ ἀμείνων / ἀνδρῶν ἢδ' ἵππων ἡμετέρῃ σοφίῃ.*

μιας θεολογίας που προβάλλει μέσα από έναν ανθρωπομορφικό χαρακτήρα και από μια ισοδύναμα πολυθεϊστική κυριαρχία. Έτσι η εὐνομία της πόλης, ως απόρροια της ηθικής υπόστασης των πολιτών της, δεν θα εξασφαλιστεί ακόμη κι αν αυτοί νικήσουν στην πυγμαχία ή στο πένταθλο, στην πάλη ή στους δρόμους.¹¹⁰ Αντίθετα η ἀγαθή σοφία, ως παράγοντας διαμόρφωσης της ηθικότητας του ανθρώπου, αποτελεί εγγύηση για την εὐνομη διευθέτηση των προβλημάτων της πολιτείας.

Ο Ξενοφάνης, βιώνοντας ο ίδιος το μεγαλύτερο μέρος της μακρόχρονης ζωής του σε μια κατάσταση διαρκούς μετακίνησης, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως άνθρωπος που ευνοούσε τη μαλθακότητα και την τρυφή. Έτσι, με τη δηλωμένη αντίθεσή του προς την αγωνιστική δραστηριότητα δεν στοχεύει να εκφράσει την προσωπική του απarέσκεια για τη σωματική δράση και κίνηση, αλλά να θέσει την ουσία της άσκησης στα σωστά της πλαίσια, να την ελευθερώσει από τον εναγκαλισμό της θρησκείας και να την απαλλάξει από την υπερβολή της παραδοσιακής φόρτισης. Συγχρόνως επιχειρεί να αντιπαραθέσει το έργο των αθλητών προς την πνευματική δημιουργία της ανθρώπινης σοφίας, ακριβώς για να τονίσει τη συμβολή της γνώσης στην ηθική διαμόρφωση της κοινωνίας. Είναι ένα πνεύμα που προηγείται της εποχής του, προαναγγέλλοντας τις τάσεις¹¹¹ που θα εμφανιστούν τους επόμενους αιώνες.

Ανακεφαλαίωση

Στους ύστερους αρχαϊκούς χρόνους αρχίζει να αφυπνίζεται η πνευματική λειτουργία του ανθρώπου και η κοινωνία, αφού δεχθεί τις εκλαϊκευμένες παραινετικές προτάσεις των Επτά σοφών, θα περάσει στη μακρά περίοδο της κοσμολογικής διερεύνησης που εισάγει η φιλοσοφία των Ιώνων φυσικών. Αυτή η κλιμακούμενη φιλοσοφική θεώρηση του σύμπαντος θα προκαλέσει και τα πρώτα φαινόμενα θρησκευτικής

110. Στο ίδιο μέρος, 15 – 19.

111. Βλ. Ευριπίδης, απόσπ. 282, στη συλλογή του Α. Nauck, και Ισοκράτης, Πανηγυρικός, 1 – 2.

αμφισβήτησης· αμφισβήτηση που, ωστόσο, για τα επόμενα χρόνια της αρχαϊκής εποχής, δεν θα μπορέσει να αγγίξει τον πυρήνα της ψυχής του λαού και να τον εκτρέψει από την τροχιά της παραδοσιακής ηθικής.

Ο Σπαρτιάτης πολίτης θα κινηθεί στα πλαίσια του ασφυκτικού κλοιού μιας στρατοκρατούμενης κλειστής κοινωνίας και θα προσαρμόσει τη σωματική του δραστηριότητα, ώστε να είναι κυρίως σε θέση να αγωνίζεται δυναμικότερα για την πολεμική παρά για την αθλητική νίκη.

Στην Αθήνα η άθληση εξακολουθεί να είναι κυρίως προνόμιο των αριστοκρατικών γόνων, οι οποίοι, κινούμενοι έξω από τα πλαίσια της λαϊκής ηθικής, θα προσπαθήσουν να εκμεταλλευτούν τις ολυμπιακές νίκες, αποβλέποντας στη νομή της εξουσίας και στην ατομική προβολή.

Στον χώρο της Μεγάλης Ελλάδας επικρατεί η ηθική διάσταση του Πυθαγορισμού στις πόλεις της Κ. Ιταλίας, ενώ αντίθετα στις τυραννίες της Σικελίας οι τύραννοι επιδιώκουν, με τις επιτυχίες τους στα ιππικά αγωνίσματα, να προβάλουν ο καθένας το κύρος του και την ισχύ της δικής του πόλης. Σ' αυτόν τον ελληνικό χώρο, όμως, θα ακουστεί και η φωνή του φιλόσοφου Ξενοφάνη, που οραματίζεται ένα πλαίσιο αγωνιστικής απαλλαγμένο από την κηδεμονία της θρησκείας και της παράδοσης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Η ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΩΙΜΗ ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ¹

6:1. Το πέρασμα από την αρχαϊκή στην κλασική εποχή

Ο 5^{ος} αι. αρχίζει με μια απειλή. Είναι ο περσικός επεκτατισμός που φιλοδοξεί να επιβάλει την κυριαρχία του στη θάλασσα του Αιγαίου. Έτσι οι δύο πρώτες δεκαετίες του αιώνα θα περάσουν μέσα σε μια πολεμική ατμόσφαιρα, που θα αναγκάσει τους Έλληνες να συνειδητοποιήσουν περισσότερο από κάθε άλλη φορά, πως είναι υποχρεωμένοι να δράσουν ως εθνική οντότητα, για να αντιμετωπίσουν τον μεγάλο εχθρό. Αυτή η ενωτική αναγκαιότητα, εν όψει του πολεμικού κινδύνου, υπήρξε κυρίως αποτέλεσμα των κοινών χαρακτηριστικών της ελληνικής φυλής, τα οποία επέδρασαν καθοριστικά στον σχηματισμό μιας συγκεντρωτικής δύναμης κρούσης κατά των βαρβάρων. Εκείνο μάλιστα το στοιχείο που ενθάρρυνε περισσότερο την πανελλήνια συστράτευση του λαού ήταν η έντονη θρησκευτικότητα του, που λειτούργησε συνενωτικά και οδήγησε τους Έλληνες να στραφούν στους κοινούς θεούς τους,² στις μεγάλες θεότητες του Ολυμπιακού πανθέου.

Αλλά η θρησκευτικότητα αυτή κρατούσε πάντα ζωντανές τις παραδοσιακές της καταβολές στη συνείδηση του λαού, και ιδιαίτερα στους πληθυσμούς της μητροπολιτικής Ελλάδας. Στον χώρο αυτό τα συμπτώματα της θρησκευτικής αμφισβήτησης, αυτά που προκαλούσε στο πέρασμά του ο φιλοσοφικός ορθολογισμός, θα αργήσουν να εμφανιστούν. Η προσωκρατική φιλοσοφία θα βρει καθυστερημένα διέξοδο στην κυρίως Ελλάδα με τη διείσδυσή της, μόλις στο δεύτερο μισό του 5^{ου} π. Χ. αιώνα, στην Αθήνα της

1. Ως πρώιμη κλασική εποχή εννοούμε το χρονικό διάστημα μεταξύ του 479 π. Χ. (οριστική νίκη κατά των Περσών στις Πλαταιές) και του 431 π. Χ. (έναρξη του Πελοποννησιακού πολέμου). Η εποχή αυτή έχει καθιερωθεί να ονομάζεται από τους ιστορικούς «Πεντηκονταετία», όρος που επεκράτησε από συγκεκριμένη έκφραση του Θουκυδίδη (Α', 118).

2. Ηρόδοτος, 8, 144: ... καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα,

κλασικής εποχής.³ Οι Ίωνες φιλόσοφοι, μετά τις πρώτες τους αναζητήσεις στο πάτριο έδαφος, θα περάσουν στην ελληνική Δύση (Κ. Ιταλία, Σικελία), όπου θα συναντήσουν κατάλληλες κοινωνικές συνθήκες για τη διάδοση των θεωριών τους. Η επίδραση της παράδοσης είναι πάντα πιο χαλαρή στις αποικίες και η αποκοπή από αυτήν συντελείται ταχύτερα στην περιφέρεια παρά στη μητρόπολη, όπου οι ρίζες είναι βαθύτερες και η εμμονή στα πατροπαράδοτα ήθη και έθιμα των προγόνων πιο ισχυρή.⁴ Έτσι ενώ στη δυτική και ανατολική περιοχή των αποικιών βλέπουμε την κριτική σκέψη του ατόμου να αγγίζει τη σφαίρα της θρησκείας με αποτέλεσμα να δοκιμάζεται με τον χρόνο η πίστη στους ομηρικούς θεούς,⁵ αντίθετα στην Ελλάδα παραμένει κυρίαρχη η λατρευτική θρησκεία της πόλεως με όλες τις συνακόλουθες ηθικές της επιρροές.

Στο κατώφλι της κλασικής εποχής ο ελληνισμός διανύει τις πιο κρίσιμες στιγμές της ιστορικής του πορείας. Γιατί δεν ήταν μόνο ο περσικός επεκτατισμός που, αφού κατέστειλε την ιωνική επανάσταση (500 π. Χ.),⁶ ερχόταν τώρα να χτυπήσει την καρδιά της Ελλάδας. Ήταν και ο κίνδυνος από τα δυτικά, που στο πρόσωπο των Καρχηδονίων, ενός πανίσχυρου εχθρού, απειλούσε τις ακμάζουσες ελληνικές πόλεις της Σικελίας. Έτσι, η διπλή νίκη του ελληνισμού στη μάχη της Ιμέρας⁷ και στη ναυμαχία της Σαλαμίνας, την ίδια χρονιά (480 π. Χ.),⁸ αποτελεί σταθμό και ιστορικά

-
3. Η ιωνική φιλοσοφία κάνει την είσοδό της στην Αθήνα με τον Αναξαγόρα, τον πρώτο φιλόσοφο που θα εγκατασταθεί και θα ζήσει εκεί περίπου 30 χρόνια. Η παρουσία του στην Αθήνα συμπίπτει με τη χρυσή εποχή του Περικλή, με τον οποίο συνδέθηκε φιλικά και τον επηρέασε στο δημοκρατικό του φρόνημα. στην αξιοπρέπεια και στο ήθος του (Βλ. Πλούταρχος, *Περικλής*, 4).
 4. Βλ. U. Wilcken, *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*, σ. 186, München 1962.
 5. Ο Ξενοφάνης (B 11 και B 23) ήδη από τον προηγούμενο (6^ο) αιώνα απορρίπτει την πολυθεϊκή σύνθεση του ελληνικού πανθέου, δεν δέχεται την ανθρωπόμορφη εικόνα που δίνουν οι άνθρωποι στους θεούς και κατηγορεί τον Όμηρο και τον Ησίοδο, γιατί παριστάνουν τους θεούς με μορφή και φύση ανθρώπινη.
 6. Για την ιωνική επανάσταση βλ. σχετικά G. Walser, *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, 17(1959). σ. 223 κ.ε.
 7. Ο Πίνδαρος χαρακτηρίζει τη νίκη αυτή σωτήρια για την Ελλάδα. Βλ. *Πυθιονίκος, Α'*, 75: 'Ελλάδ' ἐξέλικων βαρείας δουλίας.
 8. Η αναφορά του Ηροδότου ότι οι δύο συγκρούσεις έγιναν όχι μόνο την ίδια χρονιά αλλά και την ίδια μέρα, κινείται στα πλαίσια της σκοπιμότητας να χαρακτηριστεί η μάχη της Ιμέρας ίσης

σηματοδοτεί τη μετάβαση από τη συντήρηση της αρχαϊκής περιόδου στον φωτισμένο και προοδευτικό χώρο των κλασικών χρόνων.

Το 480 π. Χ. αποτελεί συγχρόνως και χρονιά των Ολυμπιακών Αγώνων. Έτσι, τις παραμονές της μεγάλης και καθοριστικής ελληνοπερσικής σύγκρουσης, οι ελληνικές πόλεις θα συγκεντρωθούν στην Ολυμπία και, σε κλίμα εθνικής ομοψυχίας και θρησκευτικής έξαρσης, θα γιορτάσουν την 75^η επέτειο των Ολυμπιακών Αγώνων. Είναι μια Ολυμπιάδα που έρχεται σε κρίσιμη χρονική στιγμή, για να συνδεθεί άμεσα με τα γεγονότα της επικαιρότητας⁹ και να δώσει στους Έλληνες την ευκαιρία να αποδείξουν περίτρανα ότι και στον μεγάλο αυτόν κίνδυνο ο ενθουσιασμός τους γι' αυτήν την πανελλήνια αθλητική εκδήλωση δεν μειώθηκε ούτε επηρεάστηκε από τις περιστάσεις. Αντίθετα οι οργανωτές διατήρησαν ανοιχτές τις πύλες του ιερού της Ολυμπίας και, όπως κάθε φορά υποδέχτηκαν τους Έλληνες, χωρίς να αποκλείσουν αθλητές και επισκέπτες που προέρχονταν από πόλεις των οποίων η στάση ήταν ουδέτερη ή ακόμη και φιλική προς τον ασιάτη εχθρό.¹⁰ Οι Αγώνες λοιπόν διεξήχθησαν σε κλίμα συνενωτικό και οι προσερχόμενες πόλεις παρέκαμψαν τις οποιεσδήποτε πολιτικές τους διαφορές, που ήταν φυσικό να ανακύψουν ανάμεσά τους, μπροστά στον τόσο σοβαρό κίνδυνο της επικείμενης περσικής επίθεσης. Είναι φανερό ότι οι αγωνιστικές εκδηλώσεις της Ολυμπίας κατέδειξαν, για άλλη μια φορά, τον πανελλήνιο χαρακτήρα τους και την καθιερωμένη ουδετερότητα της διοργανώτριας αρχής.

Παράλληλα όμως η Ολυμπιάδα του 480 π. Χ. έθετε, για πρώτη φορά, σε όλους τους Έλληνες ένα σκληρό δίλημμα. Μπροστά στον επερχόμενο

σπουδαιότητας για τον ελληνισμό με τη ναυμαχία της Σαλαμίνας (Βλ. και Αριστοτέλης, *Περί Ποιητικής*, 1459a).

9. Ο Ηρόδοτος (7, 206) μας λέει ότι οι Ολυμπιακοί Αγώνες του 480 π. Χ. συνέπεσαν με τις προετοιμασίες για τη μάχη των Θερμοπυλών.
10. Στους νικητές της Ολυμπιάδας του 480 π. Χ. συναντάμε αθλητές που προέρχονται από πόλεις που δεν συμμετείχαν στην ελληνική συμμαχία κατά των Περσών, όπως π. χ. το Άργος (Βλ. σχετικά Ηρόδοτος., 7, 148-149). Ακόμη και ο Αναξίλας από το Ρήγιο συμμετείχε στους Αγώνες, παρόλο που η πόλη του βοήθησε τους Καρχηδόνιους κατά των Ελλήνων της Δύσης (Ηρόδοτος., 7, 165).

κίνδυνο αυτοί έπρεπε να αποφασίσουν: είτε να αντιδράσουν άμεσα, εμπλεκόμενοι στον πόλεμο, είτε να τηρήσουν την ολυμπιακή εκεχειρία και, αφού γιορτάσουν τα Ολύμπια, να προχωρήσουν κατόπιν στις πολεμικές τους επιχειρήσεις. Αντιμέτωπος με την τραγικότητα της ιστορικής του στιγμής, ο ελληνισμός βίωνε μια συνειδησιακή σύγκρουση ανάμεσα στις επιταγές της θρησκείας και στο καθήκον του προς την πολιτεία. Οι μαρτυρίες του Ηροδότου μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι οι Έλληνες ακολούθησαν τη φωνή της θρησκευτικής τους συνείδησης και αντιμετώπισαν αρχικά με μεγάλη χαλαρότητα τις πολεμικές εξελίξεις,¹¹ μέχρις ότου εκπληρώσουν στο ακέραιο τις αγωνιστικές τους υποχρεώσεις προς τον θεό της Ολυμπίας. Και δεν μπορούμε να παραβλέψουμε την απερίσπαστη αφοσίωση των Ελλήνων στην τελετουργία των Αγώνων, κάτι που, μετά τη μάχη των Θερμοπυλών και ενώ δεν φαινόταν ακόμη καμιά σοβαρή αντίδραση από την πλευρά τους, ανάγκασε τον ίδιο τον Ξέρξη να ανησυχήσει και να ζητήσει να πληροφορηθεί «με τι τέλος πάντων καταγίνονταν αυτοί οι Έλληνες». Πού να το φανταστεί πως τη στιγμή της επέλασής του οι ελληνικές πόλεις γιόρταζαν τα Ολύμπια και οι Έλληνες επισκέπτες απολάμβαναν το θέαμα των αγώνων,¹² στους οποίους οι αθλητές επεδίωκαν ως βραβείο της έλαίης τὸν διδόμενον στέφανον.¹³

Η Ολυμπιάδα του 480 π. Χ. καταμαρτυρεί το βαθύ θρησκευτικό υπόβαθρο των Ολυμπιακών Αγώνων, γιατί μόνο κάτω από την τήρηση της θρησκευτικής επιταγής μπορούμε να αιτιολογήσουμε την εφαρμογή του μέτρου της εκεχειρίας σε μια ιστορική στιγμή υψηλού κινδύνου για τον ελληνισμό. Και μόνο με βάση τη θρησκευτική τελετουργία των Αγώνων

11. Είναι χαρακτηριστική η αναφορά του Ηροδότου ότι οι ελληνικές πόλεις, επειδή τα γεγονότα συνέπιπταν με τους Ολυμπιακούς Αγώνες, δεν έστειλαν εναντίον των Περσών πλήρη εκστρατευτικά σώματα, αλλά μόνο τους προπομπούς τους (7, 206: *ἔπεμπον τοὺς προδρομούς*). Σχετικά με τις ακριβείς ημερομηνίες των Ολυμπιακών Αγώνων του 480 π. Χ. σε συσχέτισμό με εκείνες των συγκρούσεων των Θερμοπυλών και της Σαλαμίνας βλ. C. Hignett, *Xerxes' Invasion of Greece*, σ. 448 κ.ε., Oxford 1963.

12. Ηρόδοτος, 8, 26: *ὡς Ὀλύμπια ἄγουσι καὶ θεωροῦσι ἀγῶνα γυμνικὸν καὶ ἵππικόν*.

13. Ηρόδοτος, στο ίδιο μέρος.

μπορούμε να κατανοήσουμε την αγαστή συνύπαρξη και την ελεύθερη συμμετοχή όλων των ελληνικών πόλεων, ανεξάρτητα από τις πολιτικές τους θέσεις. Σε ένα τέτοιο κλίμα έντονης θρησκευτικής φόρτισης η νίκη στους Αγώνες έχει το δικό της νόημα και είναι φυσικό να συνδέεται με την ηθική επιβράβευση του αθλητή, κάτι που ασφαλώς δεν μπορούσε εύκολα να γίνει κατανοητό από τον βάρβαρο εισβολέα, που φιλοδοξούσε να επιβληθεί στο πνεύμα με τη βία των όπλων. Έτσι ο Ξέρξης και οι στρατηγοί του θα εκπλαγούν, όταν συνειδητοποιήσουν την ανωτερότητα του λαού που έρχονταν να κατακτήσουν. Και δεν ηχούν παράξενα τα λόγια εκείνα του Πέρση στρατηγού, ο οποίος ξέσπασε χολωμένος προς τον Μαρδόνιο, τον ένθερμο συνεργό της περσικής εκστρατείας: Παπαί, Μαρδόνιε, κοίους ἐπ' ἄνδρας ἤγαγες μαχησομένους ἡμέας, οἷ οὐ περὶ χρημάτων τὸν ἀγῶνα ποιεῦνται ἀλλὰ περὶ ἀρετῆς.¹⁴ Μέσα από αυτά τα λόγια προβάλλει ζωντανά ο εξιδανικευμένος στόχος της αγωνιστικής των αρχαίων Ελλήνων: οι Έλληνες δεν αγωνίζονται για υλικά αγαθά, αλλά για ανώτερα ιδανικά και μάλιστα για το πιο υψηλό από αυτά, για την αρετή. Ο αθλητικός αγώνας περιγράφεται εδώ ως έννοια καθαρά ελληνική, ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της ιδιοσυγκρασίας του Έλληνα, ως ένα επίτευγμα του ελληνικού πολιτισμού, κάτι που ένας βάρβαρος δεν μπορούσε να το κατανοήσει.¹⁵

Η θρησκευτική φόρτιση των Ολυμπιακών Αγώνων θα ισχύει εξάλλου ως γνώμονας για την ηθική αξιολόγηση της συμπεριφοράς των αγωνιζομένων και θα επηρεάζει αποφασιστικά την κρίση της ελλανόδικης επιτροπής, κάθε φορά που αυτή θα καλείται να αντιμετωπίζει τις παραβατικές ενέργειες των αθλητών. Μια τέτοια περίπτωση θα προκύψει στην Ολυμπιάδα του 480 π. Χ., με αφορμή την ανάρμοστη συμπεριφορά του Θεαγένη από τη Θάσο, που

14. Ηρόδοτος., 8, 26.

15. Πρβλ. R. Muth, *Olympia – Idee und Wirklichkeit*, στο Serta Philologica Aenipontana, σ. 188 κ.ε., Innsbruck 1979.

παρασυρμένος από νεανική έπαρση¹⁶ επεδίωξε να πετύχει διπλή νίκη, σε δύο διαφορετικά αγωνίσματα, στην πυγμαχία και το παγκράτιο. Παρ' όλο που νίκησε τον αντίπαλό του, τον Εύθυμο από τους Λοκρούς, στην πυγμαχία, δεν μπόρεσε να αντιμετωπίσει τον ανταγωνιστή του στο παγκράτιο,¹⁷ κι αυτό γιατί, όπως μας πληροφορεί ο Πausανίας, ήταν ήδη εξουθενωμένος από τον πυγμαχικό του αγώνα με τον Εύθυμο.¹⁸ Αυτή η υπερεκτίμηση των δυνάμεών του θεωρήθηκε αλαζονεία και ασέβεια προς τους θεούς. Έτσι τιμωρήθηκε για την πράξη του με την επιβολή προστίμου ενός ταλάντου, για προσβολή προς τα θεία (ιεράν ἐς τὸν θεὸν ζημίαν). Παράλληλα όμως ο Θεαγένης θα τιμωρηθεί με την ίδια ποινή και για τη στάση του απέναντι στον συναθλητή του Εύθυμο, γιατί κρίθηκε ότι ενήργησε παρακινούμενος από προσωπική εμπάθεια εναντίον του και του αφήρεσε τη νίκη. Ο Πausανίας κάνει λόγο για εχθρική διάθεση,¹⁹ μαρτυρία που ανταποκρίνεται στις καθιερωμένες αρχές των Αγώνων ότι η αγωνιστική αντιπαράθεση των αντιπάλων όφειλε να κινείται στα όρια του θεμιτού ανταγωνισμού και της ευγενούς άμιλλας.

Η αρχαϊκή περίοδος κλείνει έχοντας διαμορφώσει ένα σύνολο κοινωνικών προτύπων, που διαφέρουν από πόλη σε πόλη από πολιτικής και πνευματικής άποψης. Στην πορεία αυτής της ανομοιομόρφης κοινωνικής εξέλιξης, οι Ολυμπιακοί Αγώνες λειτούργησαν ως συνεκτικός κρίκος και κατόρθωσαν, μέσα από τον περιοδικό εορτασμό 75 Ολυμπιάδων, να ενισχύσουν και να προβάλουν τις έννοιες της συναδέλφωσης και της ειρήνης, ως κυρίαρχα στοιχεία της ύπαρξης του ελληνισμού. Τη σκυτάλη θα πάρει τώρα η κλασική εποχή, που θα οδηγήσει τους Αγώνες στα επόμενα βήματά τους.

16. Ο Θεαγένης ξεκίνησε την αθλητική του πορεία στα Πύθια του 482 π. Χ. Το 480 ήταν ακόμη πολύ νέος. Για λεπτομέρειες για την καριέρα του Θεαγένη πρβλ. L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche*, Nr. 21, σ. 51 κ.ε., Rom 1953.

17. Πρόκειται για το Δρομέα από τη Μαντινεία, ο οποίος αναγορεύτηκε νικητής άκοντιί (Πaus., VI, 11, 4).

18. Πausανίας, VI, 6, 5: ἄτε προκατεργασθεὶς τῇ μάχῃ πρὸς τὸν Εὐθυμον.

19. Πausανίας, VI, 6, 6.

6:2. Η ηθική κορύφωση των Ολυμπιακών Αγώνων ως αποτέλεσμα της θρησκευτικότητας της κοινωνίας

Το ξεκίνημα της κλασικής εποχής βρίσκει τον ελληνικό κόσμο απαλλαγμένο από κάθε εξωτερικό κίνδυνο και συνεπαρμένο από τα επινίκια ενός περίλαμπρου θριάμβου. Η νίκη επί των βαρβάρων και η διάσωση του ελληνισμού από τον περσικό κίνδυνο προκάλεσε νέα άνθιση στο θρησκευτικό συναίσθημα του πληθυσμού.²⁰ Αυτή η θρησκευτική μεταρσίωση, όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο θρησκευτολόγος M. Nilsson, «είχε συμβάλει στην καταστολή της κοινωνικής αναταραχής και της διαμάχης ανάμεσα στις κοινότητες, και η εθνική έξαρση είχε απομακρύνει την τάση της αρχαϊκής περιόδου για έκσταση και μυστικισμό. Οι θεοί της πολιτείας είχαν δώσει τη νίκη και η θρησκεία συνδέθηκε με την πολιτεία όσο ποτέ άλλοτε».²¹ Ο Ηρόδοτος χαρακτηρίζει την ευνοϊκή και απρόσμενη για την Ελλάδα έκβαση του πολέμου ως «έργο θεών και ηρώων»,²² και η άποψή του για την παρέμβαση του θείου στα ανθρώπινα γίνεται ολότελα εμφανής από τα λόγια που ο ιστορικός βάζει στα χείλη του Θεμιστοκλή: ο Ξέρξης κατατροπώθηκε, γιατί αποδείχτηκε ανόσιος και άτάσθαλος. Είναι η γνωστή επωδός κάθε αλαζονικής συμπεριφοράς που επαναλαμβάνεται στο πέρασμα των χρόνων, για να θυμίζει στην ανθρώπινη φύση τα απαραβίαστα όριά της.

Ο θρίαμβος της Σαλαμίνας και των Πλαταιών συνένωσε τους Έλληνες και τους οδήγησε να κατανοήσουν τα κοινά στοιχεία της εθνικής τους υπόστασης, που είχαν κληρονομήσει από τους προγόνους τους, δηλ. την κοινή τους καταγωγή, την ίδια γλώσσα και ιδιαίτερα τα κοινά κέντρα λατρείας καθώς και τις λατρευτικές τελετουργίες, που για αιώνες τώρα πρόσφεραν στους θεούς τους. Αυτή η συνειδητοποίηση της ταυτότητας του ελληνικού κόσμου από τον προσδιορισμό των εθνολογικών κριτηρίων

20. W. Nestle, *Από τον Μύθο στον Λόγο*, σ. 112, Αθήνα 1999.

21. M. Nilsson, *Η Πίστη των Ελλήνων*, σ. 97, Αθήνα – Γιάννινα 1998 (μτφρ. Ι. Μαζαράκης Αιτιάν).

22. Ηρόδοτος, 8, 109: *τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοὶ τε καὶ ἥρωες, ...*

επιστρατεύεται για πρώτη φορά από τον Ηρόδοτο, με στόχο την κατάδειξη της εθνικής ομοιογένειας: αὐθις δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὄμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα.²³ Ἐμπρακτα ἡ αναφορά αὐτὴ σήμαινε ἓνα ἀνοιγμα τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας, στὴν προσπάθειά τῆς νὰ σπάσει τὰ στενὰ ὅρια τῆς πόλεως καὶ νὰ νιώσει ἀπελευθερωμένη ἀπὸ τὰ δεσμά τῆς, προσβλέποντας σὲ ἓναν οἰκουμενικὸ τρόπο λειτουργίας καὶ δράσης, που θα ἀγκάλιαζε ολόκληρο τὸ πανελλήνιο. Μ' ἄλλα λόγια, ἡ τάση αὐτὴ ἀνταποκρινόταν ἀκριβῶς στὸν σκοπὸ που, γιὰ αἰῶνες τώρα, ἐπεδίωκαν νὰ ἐκπληρώσουν οἱ Ἕλληνες μέσω των Ὀλυμπιακῶν Ἀγῶνων. Στὸ πέρασμα των χρόνων, οἱ Ἀγῶνες τῆς Ὀλυμπίας ἐπέδρασαν καθοριστικά, στὴν ἐνιαίᾳ παρουσία τοῦ ἐλληνισμοῦ, ὁποῖος κάθε τέσσερα χρόνια παραμέριζε τὶς ἐρίδες, ξεχνούσε τὶς διαφορὲς του καὶ συνερχόταν στὸν τόπο τῆς κοινῆς λατρείας, γιὰ νὰ ἐκδηλώσει μέσα ἀπὸ τὸν παραδοσιακὸ τρόπο τῆς αγωνιστικῆς ἀμιλλας, τὴν πίστη καὶ τὴν ἀφοσίωσή του στοὺς κοινούς θεούς.²⁴

Ἡ ἔντονη θρησκευτικότητα των Ἑλλήνων που παρατηρεῖται μετὰ τὰ μηδικὰ βρίσκεται διάσπαρτη στὶς συνθέσεις πνευματικῶν δημιουργῶν που κινούνται στὸ μεταίχμιο των δύο ἐποχῶν, τῆς ἀρχαϊκῆς καὶ τῆς κλασικῆς. Ἢδη εἶχαμε μιὰ γεύση γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Σιμωνίδη καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Πινδάρου σὲ προηγούμενες σελίδες, στὶς οποίες καταγράφεται τὸ θρησκευτικὸ στοιχείο τῆς κοινωνίας κατὰ τοὺς ἀρχαϊκοὺς χρόνους,²⁵ ἀφοῦ ἡ εἰκόνα των παραπάνω ποιητῶν προσδιορίζεται περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀρχαϊκὴ παρά ἀπὸ τὴν κλασικὴ ἐποχὴ. Οἱ 13 ἀπὸ τοὺς 14 Ὀλυμπιονίκους τοῦ Πινδάρου ἐξυμνοῦν τὶς νίκες που σημειώθηκαν κατὰ τοὺς πρώτους Ὀλυμπιακοὺς Ἀγῶνες τῆς κλασικῆς περιόδου, καὶ συγκεκριμένα στὶς Ὀλυμπιάδες 76 – 82 (476 – 452 π. Χ.), καὶ ἀποτυπώνουν τὴν ἀριστοκρατικὴ ἠθικὴ, ὅπως αὐτὴ

23. Ηρόδοτος, 8, 144.

24. Ο Ηρόδοτος (9, 81) ἀναφέρει ὅτι μέρος ἀπὸ τὰ κοινὰ λάφυρα που εἶχαν κερδίσει στὶς νικηφόρες τοὺς μάχες οἱ Ἕλληνες, τὸ ἀφιέρωσαν στα ἱερά τῆς Ὀλυμπίας, των Δελφῶν καὶ τοῦ Ἰσθμοῦ, ὅλα κέντρα μεγάλων πανελληνίων αγωνιστικῶν διοργανώσεων.

25. Βλ. σχετικὲς ἀναφορὲς στὶς ἐνότητες 2:3, καὶ 3:4.

διαμορφώνεται στα πλαίσια των Αγώνων της Ολυμπίας. Πρόκειται βέβαια για ένα «φωτεινό δειλινό» των κύκλων της αρχαϊκής αριστοκρατίας,²⁶ που προοιωνίζει το τέλος μιας εποχής και την αρχή μιας νέας, κατά την οποία η αθηναϊκή δημοκρατία θα ενισχύσει τη λαϊκή συμμετοχή στις αγωνιστικές δραστηριότητες, αποδεικνύοντας ότι δεν είχε ποτέ ξεχάσει το χρέος της προς τον μεγάλο της πρόγονο, τον Σόλωνα.²⁷

Τα Ολύμπια του 476 π. Χ. χαρακτηρίζονται ως Ολυμπιάδα της νίκης και αποκτούν έναν ιδιαίτερο πανηγυρικό χαρακτήρα.²⁸ Ο Θεμιστοκλής αναδείχτηκε σε πρόσωπο των Αγώνων, αφού η εμφάνισή του στο ιερό της Ολυμπίας προκάλεσε τον θαυμασμό των θεατών και απέσπασε τις επευφημίες τους.²⁹ Ο Αθηναίος πολιτικός κέρδισε την επιδοκιμασία του πλήθους³⁰ και άσκησε επιρροή στους διοργανωτές των Αγώνων. Εντούτοις δεν κατόρθωσε να επιτύχει τον αποκλεισμό από τους Αγώνες του Ιέρωνα, τυράννου των Συρακουσών,³¹ κατηγορώντας τον ίδιο και τον αδελφό του, τον Γέλωνα, ότι αρνήθηκαν να στείλουν ενισχύσεις, για να βοηθήσουν τους Έλληνες στον αγώνα κατά των Περσών.³² Ο Ιέρων θα συμμετάσχει τελικά στα ιππικά αγωνίσματα, όπου μάλιστα θα κερδίσει και τη νίκη στον κέλητα. Το περιστατικό αυτό υποδηλώνει ότι οι Ολυμπιακοί Αγώνες κινούνταν έξω από το πνεύμα των πολιτικών αντιπαραθέσεων και είχαν ως οδηγό τους το θεσμικό πλαίσιο που στηριζόταν στο θρησκευτικό υπόβαθρο του λαού. Οι

26. W. Nestle, *Από τον Μύθο στον Λόγο*, σ. 242, Αθήνα 1999.

27. Σύμφωνα με την παρατήρηση του G. Glotz, «η Αθήνα του 5^{ου} αι. έζησε με τους κοινωνικούς νόμους του Σόλωνα και τους πολιτικούς νόμους του Κλεισθένη» (βλ. *Η Ελληνική Πόλις*, σ. 135, Αθήνα 1994).

28. βλ. U. Sinn, *Olympia. Die Stellung der Wettkämpfe im Kult des Zeus Olympios*, στο *Nikephoros*, 4(1991), σ. 50.

29. Ο Πλούταρχος μάλιστα, με κάποια δόση υπερβολής, παρουσιάζει τον Θεμιστοκλή ως το επίκεντρο του ενδιαφέροντος των θεατών, οι οποίοι, όπως λέει, έπαψαν να παρακολουθούν τους αθλητές και έβλεπαν μόνον εκείνον: *ἀμελήσαντας τῶν ἀγωνιστῶν τοὺς παρόντας ὅλην τὴν ἡμέραν ἐκεῖνον θεᾶσθαι ...* (Θεμιστοκλής, 17). βλ. και Πausanias, VIII, 50, 3.

30. Σχετικά με την εμφάνιση του Θεμιστοκλή στην Ολυμπία πρβλ. H. Berve, *Gestaltende Kräfte der Antike*, σ. 50. München 1949.

31. Σύμφωνα με την αναφορά του Πλουτάρχου, ο Θεμιστοκλής προέτρεψε τους Έλληνες να καταστρέψουν τη σκηνή του Ιέρωνα και να μην αφήσουν τα άλογά του να τρέξουν (Θεμιστοκλής, 25. βλ. επίσης και Αιλιανός, *Ποικίλη Ιστορία*, 9, 5).

32. Ηρόδοτος, 7, 157–162.

τυχόν διαφορές που δημιουργούσαν οι πολιτικές αντιπαλότητες των κοινωνιών υποχωρούσαν μέσα στο ιερό της Ολυμπίας, και κάτω από πίεση του συμφιλιωτικού και ειρηνευτικού περιεχομένου των όρων της εκχειρίας.

Η περίοδος των ελληνοπερσικών συρράξεων και οι πρώτες δεκαετίες που ακολούθησαν είναι χρόνια που θα καθορίσουν αποφασιστικά την πολιτική και πνευματική εξέλιξη του ελληνισμού. Η θρησκεία στη μητροπολιτική Ελλάδα εξελίσσεται με βάση την πεποίθηση της κοινής γνώμης για προσωπική παρέμβαση των μεγάλων θεών της φυλής στις δύσκολες μάχες του Μαραθώνα, της Σαλαμίνας και των Πλαταιών. Και αυτή η πίστη στη θεϊκή σύμπραξη ενισχύει το θρησκευτικό συναίσθημα και προωθεί επομένως τους Αγώνες της Ολυμπίας σε μια ανοδική συμπόρευση. Γιατί, όπως τονίζουμε κάθε φορά, η θρησκευτική και η αγωνιστική ζωή της ελληνικής κοινωνίας ακολουθούν την ίδια πορεία και, μέσα από μια ευαίσθητη αλληλεπίδραση, κάθε μεταβολή της μιας έχει άμεση επίπτωση και στην άλλη.

Πράγματι οι Ολυμπιακοί Αγώνες γίνονται πιο δημοφιλείς ακριβώς την περίοδο αυτή που καλύπτει τα μηδικά και τις πρώτες δεκαετίες της κλασικής εποχής. Και αυτή η αυξανόμενη προσέλευση των πολιτών στο ιερό της Ολυμπίας θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως πηγαία εκδήλωση εξωτερίκευσης της βαθιάς θρησκευτικότητας που διακατείχε τα πλήθη. Ο κατάλογος των ολυμπιονικών καταγράφει μια σταθερή αύξηση των νικητών στις δέκα συνεχείς Ολυμπιάδες (74η με 83η), που διεξήχθησαν αυτά τα χρόνια (484 – 448 π. Χ.). Αντίθετα στις αμέσως προηγούμενες Ολυμπιάδες, παρ' όλο που οι Αγώνες περιλάμβαναν τα ίδια αγωνίσματα, εντούτοις στον κατάλογο δεν αναφέρονται νικητές σε όλα τα αγωνίσματα.³³ Η επισήμανση αυτή μπορεί να προδίδει και την αύξηση συμμετοχής των πόλεων και των αθλητών τους στους Αγώνες. Ένα τέτοιο συμπέρασμα ελέγχεται βέβαια από την αδυναμία της αξιοπιστίας του καταλόγου των ολυμπιονικών. Ωστόσο, εκείνο που

33. Βλ. Παράρτημα, σσ. 7 – 14.

αποτελεί ισχυρό τεκμήριο της κλιμακούμενης λαϊκής αποδοχής των Ολυμπιακών Αγώνων, είναι η ανανέωση και επέκταση του σταδίου της Ολυμπίας. Πρόκειται για το γνωστό ως «Στάδιο ΙΙ» της πρώιμης κλασικής εποχής,³⁴ του οποίου η κατασκευή, σύμφωνα με τα νεότερα αρχαιολογικά ευρήματα, τοποθετείται στη δεκαετία του 480 – 470 π. Χ.³⁵ και εξυπηρετούσε τις ανάγκες που είχε δημιουργήσει η αύξηση των επισκεπτών. Αυτή η ανακατασκευή του σταδίου δεν ήταν μόνο αποτέλεσμα μιας αντίδρασης που επέφερε η ευνοϊκή συγκυρία την επαύριο της νικηφόρας κατάληξης του πολέμου. Ήταν και μια επιτακτική αναγκαιότητα στα πλαίσια της ολοένα αυξανόμενης δημοτικότητας των Αγώνων από τις προηγούμενες ήδη δεκαετίες.³⁶

Γύρω στο 472 π. Χ. η Ήλιδα προχωρεί σε πολιτική αναδιοργάνωση και από ένα σύνολο φυλών χαλαρής σύνθεσης, που ήταν εγκατεσπαρμένες στη γύρω περιοχή της Ηλείας – πρόκειται για τον λεγόμενο συνοικισμό – μετασχηματίζεται σε μια ολοκληρωμένη πόλη-κράτος, εξέλιξη που επιταχύνθηκε και από την επιτυχή έκβαση του περσικού πολέμου.³⁷ Αυτή η μεταβολή ενίσχυσε πολιτικά την Ήλιδα και οι βελτιώσεις στην οργανωτική δομή των Αγώνων, που θα ακολουθήσουν, είναι πολύ πιθανό να συνδέονται και με τη νέα πολιτική κατάσταση της οργανώτριας πόλης.³⁸

Έτσι το 472 π. Χ. (77^η Ολυμπιάδα) ο χρόνος των Αγώνων θα παραταθεί και θα λάβει στο εξής την οριστική της διάρκεια, μέσα στα όρια της οποίας θα εκτυλίσσεται όλη η θρησκευτική και αγωνιστική τελετουργία.³⁹ Ο Πausanίας δικαιολογεί αυτήν την επιμήκυνση ως ανάγκη που προέκυψε σε

34. Σχετικά με τον σχεδιασμό και τη λειτουργικότητα του «Σταδίου ΙΙ» βλ. E. Kunze, *Berichte über die Ausgrabungen in Olympia*, Bericht V, σσ. 12-22, Berlin 1956.

35. W. Koenigs, *Olympiabericht X*, σ. 366, Berlin 1981.

36. U. Sinn, στο ίδιο μέρος, σ. 50.

37. Στράβων, *Γεωγραφικά*, VIII, C 336 και Διόδωρος, 11, 54.

38. Βλ. σχετικά E. Curtius, *Griechische Geschichte II*, σ. 154, Berlin 1890.

39. Ο L. Weniger υπολογίζει ότι, μετά από αυτή την τροποποίηση του προγράμματος, ο χρόνος των εορταστικών εκδηλώσεων ανερχόταν σε έξι μέρες (βλ. *Das Hochfest des Zeus in Olympia*, στο *Klio*, 4, 1904, σ. 150). Νεότεροι ιστορικοί τον περιορίζουν στις πέντε μέρες (L. Drees, *Olympia*, σ. 77. Stuttgart 1967).

προηγούμενη Ολυμπιάδα, κατά την οποία αίτιοι δὲ ἐγένοντο οἷ τε ἵπποι καὶ ἐς πλέον ἔτι ἢ τῶν πεντάθλων ἄμιλλα,⁴⁰ με αποτέλεσμα να καθυστερήσει η πρόσκληση των παγκρατιαστών στον στίβο και να διεξαχθεί το παγκράτιο μέσα στη νύχτα. Αυτή η χρονική επέκταση μαρτυρεί παράλληλα ότι οι Ολυμπιακοὶ Ἀγῶνες βρισκόνταν σε μια προοδευτική τροχιά και δέχονταν ολοένα και μεγαλύτερο αριθμὸ ἀθλητῶν.

Ανάλογη προσαρμογή είναι πιθανόν να ἐπῆλθε και στον αριθμὸ των ελλανοδικῶν. Η πορεία της αὐξήσῃς τους, ὅπως μας την παρουσιάζει ο Πausanias (V, 9, 5), ἐλέγχεται ως ἀβάσιμη. Ο F. Jacoby παραθέτει σύνολο μαρτυριῶν σχετικά με τους Ηλείους ελλανοδίκες που συνδέονται κυρίως με την πολιτική μεταρρύθμιση της πόλης.⁴¹ Οι Ηλείοι εγκαταλείποντας την παλιά χαλαρή πολιτική τους οργάνωση δημιούργησαν, ὅπως προαναφέραμε, ἕνα ενιαίῳ κράτος, που, κατά το πρότυπο της Αθήνας, το διαίρεσαν σε δέκα φυλές. Θέσπισαν τη Βουλή των 500 και αὐξῆσαν ἀπὸ τότε (472 π. Χ.) τον αριθμὸ των ελλανοδικῶν σε δέκα, ἕνας ἀπὸ κάθε φυλή.⁴² Η γνώμη ἐξᾶλλου και ἄλλων ἐρευνητῶν συγκλίνει στην ἀποψη ὅτι οι ελλανοδίκες γίνονται περισσότεροι στην πρῶιμη κλασική ἐποχή.⁴³

Την ἴδια ἐποχή ὁμως θα ἀρχίσει και η ἀνέγερση του μεγάλου ναοῦ του Δία ἀπὸ τον Ηλείῳ ἀρχιτέκτονα Λίβωνα.⁴⁴ Οι Ηλείοι, μετὰ τα μηδικά, ἦλθαν σε σύγκρουση με τους Μινύες, μια σειρά ἀπὸ παλιά φύλα που κατοικοῦσαν περιφερειακά στην περιοχή. Ο Ηρόδοτος ἀναφέρει τις πόλεις των Μινύων που καταστράφηκαν στις μέρες του ἀπὸ τους Ηλείους.⁴⁵ Με τη λεία αὐτοῦ του πολέμου εἶναι πιθανὸ να ξεκίνησε και η οικοδόμηση του ναοῦ του Δία, ο

40. Πausanias, V, 9, 3.

41. F. Jacoby, FGrHist., 113

42. Βλ. *Ιστορία του Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τόμ. Γ1, σ. 44, Αθήνα 1972 (Α. Καλογεροπούλου).

43. L. Weniger, *Das Hochfest des Zeus in Olympia* στο Klio, 4 (1904), σ. 133, υποσ. 2. Επίσης Ν. Παπαχατζή, *Πausanion Ἑλλάδος Περιήγησις*, Ηλιακά, σ. 248, υποσ. 1, Αθήνα 1965. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. στη διδασκ. διατριβή του G. Förster, *De Hellanodicis Olympiis*, Leipzig 1879.

44. Πausanias, V, 10, 3.

45. Ηρόδοτος, 4. 148.

οποίος αποπερατώνεται περίπου δέκα χρόνια αργότερα, γύρω στο 456 π. Χ.⁴⁶

Γύρω στο 440 π. Χ. ο Αθηναίος γλύπτης Φειδίας θα πάρει εντολή από τους Ηλείους και θα κατασκευάσει το άγαλμα του Δία,⁴⁷ το ωραιότερο και επιβλητικότερο έργο τέχνης στην Ολυμπία.⁴⁸ Στο εξής η μορφή του Δία θα δεσπόζει ανάμεσα σε ένα πλήθος από ναούς, βωμούς, αγάλματα και άλλα αφιερώματα, που όλα μαζί θα δημιουργούν στον ιερό χώρο της Άλτης μια υποβλητική ατμόσφαιρα, μέσα στην οποία οι Έλληνες προσέρχονταν ως προσκυνητές και με αγωνιστικές εκδηλώσεις μετρούσαν τη δύναμή τους.

Είναι χαρακτηριστικό για την εποχή αυτή ότι οι Έλληνες εμφορούνται από μια θρησκευτικότητα, η οποία ξεπερνά τα όρια της πόλης και λειτουργεί απαλλαγμένη από την επιρροή των τοπικών θεών και ηρώων. Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε ότι η Ήλιδα, ως διοργανώτρια πόλη των Ολυμπίων, προχώρησε στη βελτίωση της υποδομής του ιερού χώρου και στον καθορισμό νέων κανόνων διεξαγωγής των Αγώνων, στην προσπάθειά της ακριβώς να ανανεώσει τον θεσμό και να τον προσαρμόσει στο έντονο θρησκευτικό στοιχείο της κοινωνίας. Αυτό το κλίμα θρησκευτικής φόρτισης, που μετά τα μηδικά φαίνεται να διακατέχει το πανελλήνιο, είναι φυσικό να κατευθύνει και τον ηθικό προσανατολισμό των ανθρώπων της εποχής, και κατ' επέκταση να επηρεάζει και τους αθλητές που προσέρχονταν στους Αγώνες της Ολυμπίας. Οι ολυμπιακοί αγωνιστικοί κανόνες φαίνεται να τηρούνται απαραβίαστα, ως αποτέλεσμα αυθόρμητης ψυχικής ανάτασης των αγωνιζομένων και πιθανώς ως εκδήλωση βαθιάς πίστης αυτών προς τον

46. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Πausανία (V, 10, 4) στον ναό υπήρχε χρυσή ασπίδα, ευχαριστήριο αφιέρωμα των Σπαρτιατών για τη νίκη τους στη μάχη της Τανάγρας, που έγινε το 457 π. Χ. Για τη χρονολογία κατασκευής του ναού βλ. O. von Vacano, *Das Problem des alten Zeustempels in Olympia* (διδακτ. διατριβή), σ. 46. Köln 1937.

47. Ο Ηρόδοτος (9, 81) μας πληροφορεί ότι επρόκειτο για άγαλμα ύψους δέκα πήχων (δεκάπηχυν χάλκεον Δία ανέθηκαν), για την κατασκευή του οποίου χρησιμοποιήθηκαν τα λάφυρα που είχαν αφιερωθεί στην Ολυμπία την επομένη της νίκης των Ελλήνων κατά των Περσών.

48. Ο Δίων Χρυσόστομος (*Ολυμπιακός Λόγος*, 25) το χαρακτηρίζει ως «το πιο ωραίο και πιο θαύραστο έργο τέχνης επί της γης». Ο Υγίνος (*Fabularum Liber*, 223) το συμπεριλαμβάνει ανάμεσα στα επτά θαύματα του κόσμου. Ο στωικός Επίκτητος (*Διατριβές*, I, 6) θεωρεί ατυχία να πεθάνει κανείς χωρίς να έχει δει αυτό το θαυμάσιο έργο.

Δία. Έτσι, οι Ολυμπιακοί Αγώνες της πρώιμης κλασικής εποχής θα φτάσουν σε υψηλά επίπεδα ηθικής καταξίωσης και ο θεσμός θα δοκιμάσει μια από τις καλύτερες περιόδους της ηθικής του ολοκλήρωσης. Περιπτώσεις παραβατικότητας δεν θα συναντήσουμε, μέχρι τουλάχιστον το ξέσπασμα του πελοποννησιακού πολέμου (431 π. Χ.), οπότε η κοινωνική δομή δοκιμάζεται, το θρησκευτικό συναίσθημα κλονίζεται και οι ηθικοί κανόνες αναπροσαρμόζονται. Αλλά μέχρι τότε ο ελληνισμός θα έχει την ευκαιρία να βιώσει τις δεκαετίες εκείνες που θα σημαδέψουν τον 5^ο αιώνα. Είναι η χρυσή περίοδος της Αθήνας του Περικλή, που θα διαμορφώσει τις κατάλληλες δομές για την ανάδειξη του ελληνικού πνεύματος, εκείνου ακριβώς που θα προσδώσει στην Ελλάδα και την αιώνια αξία της.

6:3. Η ανάδειξη του νέου πνευματικού κέντρου ως λίκνο εκκόλαψης νέων ηθικών αντιλήψεων

Είναι κοινή η πεποίθηση ότι ο θρίαμβος κατά των Περσών έκανε τους Έλληνες να αισθάνονται υπερηφάνεια και αυτοπεποίθηση, αφού κατόρθωσαν να σταθούν αποφασιστικά απέναντι σε έναν ισχυρό εχθρό και να τον αποκρούσουν οριστικά. Τα συναισθήματα αυτά ήταν ιδιαίτερα ισχυρά στους Αθηναίους, γιατί η εξέλιξη των πολεμικών επιχειρήσεων τους έκανε να συνειδητοποιήσουν ότι αυτοί σήκωσαν το μεγαλύτερο βάρος της περσικής επίθεσης και στάθηκαν αντάξιοι υπερασπιστές του έθνους και γενναίοι πρόμαχοι των Ελλήνων.⁴⁹ Οι Σπαρτιάτες πάλι θα αντιληφθούν με το τέλος των συγκρούσεων, ίσως για πρώτη φορά, ότι νέες μέθοδοι πολέμου χαρακτηρίζουν την εποχή, οι οποίες δίνουν το προβάδισμα στην Αθήνα και το ναυτικό της. Αμέσως λοιπόν μετά τις νίκες του ελληνισμού η Αθήνα καταλαμβάνει στη συνείδηση των Ελλήνων μια εξέχουσα θέση, όπως και η Σπάρτη. Η παράλληλη επιρροή των δύο πόλεων στον ελληνικό χώρο φαίνεται να αποτελεί και την αιτία της αντίθεσης αυτών των δύο ηγεμονικών

49. Σιμωνίδης, απ. 88^α (Diehl): Έλλήνων προμαχοῦντες Ἀθηναῖοι Μαραθῶνι / χρυσοφόρων Μήδων ἐστόρεσαν δύναμιν.

δυνάμεων, μια αντίθεση που θα γίνεται ολοένα εντονότερη και θα οδηγήσει αναπόφευκτα στη σύγκρουση.

Την εποχή αυτή όμως, και ενώ η Σπάρτη βρίσκεται πάντα αναδιπλωμένη στον εαυτό της και παρουσιάζεται στραμμένη προς ένα παρελθόν που πασχίζει να το διαιωνίσει, η Αθήνα μπαίνει αποφασιστικά στους νέους δρόμους της δημοκρατίας, έτοιμη να βαδίσει μπροστά και να παρασύρει τους Έλληνες στην πορεία της πολιτικής και πνευματικής τροχιάς της. Ιδιαίτερα κάτω από την εμπνευσμένη ηγεσία του Περικλή, την άρχην του πρώτου άνδρός,⁵⁰ θα στερεώσει κατ' αρχάς την πολιτική και οικονομική της παντοδυναμία και θα καταστεί στη συνέχεια πνευματική εστία του ελληνικού κόσμου.

Κάτω από την αθηναϊκή ηγεμονία ιδρύθηκε το 477 π. Χ. η αττική – δηλιακή συμμαχία⁵¹ που, με στόχο την προστασία των ιωνικών πόλεων από τους Πέρσες, εξελίχθηκε σταδιακά σε μια ισχυρή ένωση του ιωνικού κόσμου, η οποία περιλάμβανε κατά καιρούς μέχρι και 200 πόλεις. Η Αθήνα δεν άργησε να αναδειχθεί σε κυρίαρχη δύναμη της συμμαχίας, ιδιαίτερα μετά τη γενική εφαρμογή του αττικού δικαίου, τη μεταφορά του ταμείου της συμμαχίας από τη Δήλο στην Αθήνα (454 π. Χ.) και την επιβολή των αθηναϊκών νομισμάτων και των αττικών μέτρων και σταθμών (448 π. Χ.) σε όλη την επικράτεια των συμμαχικών πόλεων.⁵² Συνακόλουθα και η πνευματική ηγεσία του ελληνισμού, που πριν ανήκε στη Ιωνία, πέρασε τώρα στην Αθήνα, όπου συνέβαλε, με τη διάδοση των ιδεών της, στην πνευματική και πολιτιστική ανάπτυξη της πόλης ακόμη και μέσα στα δύσκολα χρόνια του πελοποννησιακού πολέμου.

Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι η Αθήνα μετά τους περσικούς πολέμους χαρακτηρίζεται ως η θεοσεβέστερη πόλη της Ελλάδας. Πολύ

50. Θουκυδίδης, Β', 65, 9.

51. Σχετικά με την αττική-δηλιακή συμμαχία, βλ. H. Nesselhauf, *Untersuhungen zur Geschichte der delisch-attischen Symmachie*, στο *Klio*, Beiheft 30, σ. 17 κ.ε.

52. J. Larsen, *The constitution and original purpose of the Delian league*, *Harward Studies in Class. Phil.* 51, 1940, s. 175 κ.ε.

εύστοχα επισημαίνεται ότι στην ποίηση και στους επιτάφιους λόγους της εποχής αυτής η εξύμνηση της δύναμης των θεών αποτελεί κύριο στοιχείο.⁵³ Ένα πλήθος από θρησκευτικά στοιχεία συναντάμε επίσης στην αττική τραγωδία που κάνει το ξεκίνημά της με τον Αισχύλο. Ο μεγάλος τραγικός συνδέει την αρχαϊκή με την κλασική εποχή και γεφυρώνει την απόσταση από τον Σόλωνα, το μοναδικό πνευματικό τέκνο της αρχαϊκής Αθήνας, μέχρι τους άλλους τραγικούς που θα ακολουθήσουν.

Η τραγωδία γεννιέται μέσα από το έντονο θρησκευτικό στοιχείο της κοινωνίας της πόλης και εκφράζει την πάλη του ανθρώπου με τον εαυτό του ή με τη μοίρα του, κάτω από τη σκιά του θεού. Οι τραγικοί λοιπόν ποιητές υπήρξαν οι «θεολόγοι» της αρχαιότητας⁵⁴ και το αρχαίο θέατρο ήταν το «θεολογείο», από όπου μιλούσαν οι θεοί.⁵⁵ Έτσι το ηθικό απόσταγμα της τραγωδίας προκύπτει άμεσα από τη θρησκευτική της καταβολή.

Ο Αισχύλος ανήκει στη γενιά των μαραθωνομάχων και βίωσε το θαύμα της ελληνικής νίκης, αποκομίζοντας μια προσωπική εμπειρία που στην ποίησή του καταγράφεται ως έργο της δικαιοσύνης του θεού απέναντι στην ύβριν του Ξέρξη.⁵⁶ Ο Αισχύλος, όπως και ο Πίνδαρος, κινείται στο μεταίχμιο δύο εποχών: του απερχόμενου ελληνικού μεσαίωνα, με την κυριαρχία της αριστοκρατίας και την προσήλωση στην παράδοση και τη θρησκευτική πίστη, και της επερχόμενης νέας εποχής, με τα δημοκρατικά της αιτήματα και την έντονη κριτική διάθεση του παρελθόντος. Δεν ακολουθεί

53. U. Wilcken, *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*, σ. 186, München, 1962. Ο Wilcken αναφέρει ότι και στα επόμενα χρόνια, όταν οι σύγχρονες θεωρίες είχαν διαδοθεί στην Αθήνα, οι Αθηναίοι παρ' όλο τις φιλελεύθερες ιδέες τους, έδωξαν από την πόλη τους άνδρες, όπως τον Αναξαγόρα, τον Διαγόρα από τη Μήλο και τον Πρωταγόρα, διότι οι θεωρίες τους φαίνονταν ότι αμφισβητούσαν την ύπαρξη των θεών της πόλης (βλ. στο ίδιο σημείο).

54. Στην *Πολιτείαν* του Πλάτωνα (379a) ο Σωκράτης διακρίνει τρεις τύπους της θεολογίας: είναι αυτοί που αποδίδουν την έννοια του θεού είτε μέσα από τους στίχους του έπους είτε με τη μελική ποίηση είτε με την τραγωδία (έάν τέ τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῆ ἔάν τε ἐν μέλεσιν ἔάν τε ἐν τραγωδίᾳ).

55. Βλ. Π. Χρήστου, «Θεολογία», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, στ. 252.

56. Αισχύλος, *Πέρσαι*, 821-822: Ζεὺς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν / φρονημάτων ἔπεστιν, εὐθύνος βαρὺς.

την προσπάθεια της ιωνικής διάνοησης να ανακαλύψει τη θεότητα στη φύση, αλλά αποδέχεται με πίστη την ύπαρξη των θεών, μόνο που προσπαθεί να τους απαλλάξει από τις αδυναμίες και τα ελαττώματα, που τους αποδίδει η ομηρική θεολογία, και τους παρουσιάζει ως πηγή αγνότητας και λάμψης, από όπου εκπορεύεται η θεία παντοδυναμία και η δικαιοσύνη. Ο μύθος, λοιπόν, στο έργο του Αισχύλου «ηθικοποιείται», καθώς ο Δίας θεωρείται εκφραστής ενός υπέρτατου ηθικού κόσμου, στον οποίο επικρατεί το ήθος και το δίκαιο (αἰδῶς καὶ δίκη), έννοιες που εκπορεύονται από τον θεό και εμφυτεύονται στον άνθρωπο ως εσωτερική ηθική προδιάθεση, η οποία αποτελεί το υπόβαθρο της ανθρώπινης κοινωνίας. Πρόκειται για την κοινωνία της πόλης-κράτους που, ως κύτταρο πολιτισμού και προόδου, είναι το αποτέλεσμα της θεϊκής συνεισφοράς του Προμηθέα, ο οποίος αποτελεί την προσωποποίηση του πνεύματος και υποδηλώνει τη δύναμη της νόησης,⁵⁷ στοιχεία που καθοδηγούν τον άνθρωπο στην εξελικτική του πορεία,⁵⁸ πάντα μέσα στα πλαίσια της τήρησης του μέτρου.⁵⁹ Έτσι ο ποιητής, αποδίδοντας την ύψιστη έκφραση σεβασμού προς αυτήν την πόλιν, οδηγεί τον ήρωα της Ορέστειας να κριθεί από την απόφαση του Αρείου Πάγου,⁶⁰ μιας δικαστικής αρχής της πόλης,⁶¹ ενώπιον της οποίας και οι ίδιοι οι θεοί διευθετούν τις διαφορές τους.⁶² Για τον Αισχύλο οι ηθικές αρετές, που καθιστούν δυνατή την ομαδική ζωή, είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ίδρυση της πόλης και οι νόμοι που διέπουν τη λειτουργία της πρέπει να εκπηγάσουν από την ηθικότητα των πολιτών της, αυτήν που τους έχει εκχωρηθεί από τον θεό. Ως έργο του ο μεγάλος τραγικός θεωρεί τη διαπαιδαγώγηση των πολιτών, ώστε

57. Πάσαι τέχνηαι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως (Προμηθεὺς Δεσμώτης, 518).

58. Στο ίδιο μέρος, 471 – 480.

59. Στο ίδιο μέρος, 552 – 553.

60. Αισχύλος, *Εὐμενίδες*, 566 κ. ε.

61. Η μεταβίβαση της ευθύνης στους ανθρώπους της πόλης να αποδώσουν και να προστατεύσουν τη δικαιοσύνη, υποδηλώνει την απομάκρυνση από τη θεϊκή αυθαιρεσία και την ορθολογιστική τάση της κοινωνίας να αναζητά μια νέα ηθική σκέψη μέσα από θεσμούς που εξανθρωπίζονται (βλ. J. de Romilly, *Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ. 44, Αθήνα 1994).

62. Βλ. *Υκέτιδες*, 370 κ. ε., *Ἐπτά ἐπὶ Θήβας*, 568 κ. ε., *Πέρσαι*, 349. Πρβλ. W. Nestle, *Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos*, στο *Tüb. Beitr. zur AW.*, 29, 1934.

να αποκτήσουν θεϊκό ήθος, και μέσα από τη «σκηνή» της πόλης παρουσιάζεται στους συμπολίτες του περισσότερο ως παιδαγωγός παρά ως φιλόσοφος. Είναι, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του W. Nestle, «ο τελευταίος μεγάλος εκπρόσωπος της αρχαίας ελληνικής βιοσοφίας».⁶³

Αν ο Αισχύλος είναι ο δημιουργός της τραγωδίας, ο Σοφοκλής προβάλλει ως ο αδιαφιλονίκητος διαμορφωτής και πρωτομάστορας της τραγικής τέχνης, ο ποιητής που κατέχει όσο κανένας άλλος την τραγική δυστυχία της ανθρώπινης ύπαρξης και το απύθμενο βάθος του ανθρώπινου πόνου. Κάνει την εμφάνισή του νωρίς (το 468 π. Χ., γύρω στα 28 του, νικάει σε δραματικό αγώνα τον Αισχύλο), αλλά η ακμή του έργου του εξελίσσεται μέσα στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. και ιδιαίτερα την εποχή κατά την οποία στην Αθήνα έχουν συρρεύσει τα μεγάλα πνεύματα της αρχαίας σοφιστικής και έχουν ανατρέψει με τις θεωρίες τους τη θεϊστική τάση της ανθρώπινης σκέψης, οδηγώντας την κοινωνική ζωή προς μια εκκοσμικευμένη αντίληψη, πράγμα που επιφέρει μοιραία αναταράξεις στον παραδοσιακό κώδικα ηθικής. Ωστόσο η έμπνευσή του δεν χρωστά τίποτε στο σοφιστικό κίνημα και το θέατρό του αποδέχεται ακόμη σε μεγάλο βαθμό τη θεϊκή εξουσία, μόνο που το ενδιαφέρον του μύθου μετατοπίζεται από τους θεούς στους ανθρώπους και εξαντλείται μέσα στην ανθρώπινη δράση. Η συνειδησιακή κρίση της Αντιγόνης προκύπτει από την αμφισβήτηση που εισάγει η νέα ηθική του ορθολογισμού, η οποία βρίσκεται στο κατώφλι της αθηναϊκής κοινωνίας. Είναι η σύγκρουση του άγραφου νόμου,⁶⁴ που έχει οριστεί από τους θεούς και φέρει έναν υψηλό ηθικό τόνο, απέναντι στον ανθρώπινο νόμο, που διασφαλίζει τα δικαιώματα του πολίτη και διαμορφώνει το υπόβαθρο της δημοκρατικής πόλης. Σ' αυτήν τη σύγκρουση θα έλεγε κανείς ότι ο Σοφοκλής υποστηρίζει με πάθος τον άγραφο νόμο,⁶⁵ μια ισχυρή

63. W. Nestle. *Από τον Μύθο στον Λόγο*, σ. 263, Αθήνα 1999 (μτφρ. Α. Γεωργίου).

64. *Αντιγόνη*, 450 κ. ε.

65. Βλ. R. Hirzel. *Άγραφος Νόμος*, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil. - hist. Klasse, 1903, αρ. 1, σσ. 69 – 71.

απόδειξη ότι πατάει γερά στις ρίζες του παρελθόντος που αντιπροσωπεύει τις αρχαϊκές παραδόσεις, αλλά έχει συγχρόνως το βλέμμα του στραμμένο προς την προοπτική του μέλλοντος, που διαγράφεται απαλλαγμένο από τους θρησκευτικούς θεσμούς και βασισμένο στη δημοκρατική ισότητα όλων των πολιτών, στα πλαίσια ενός κώδικα γραπτών και δημοσιευμένων νόμων. Στον χώρο αυτό θα κινηθεί πολύ πιο άνετα, όπως θα δούμε παρακάτω, ο τρίτος τραγικός της κλασικής αρχαιότητας, ο Ευριπίδης.

Κατά την πρώιμη κλασική περίοδο, στην αττική γη, εκτός από την παρουσία του Αναξαγόρα, δεν θα συναντήσουμε κανένα από τα πνεύματα της φιλοσοφικής διάνοησης, με αποτέλεσμα η αθηναϊκή κοινωνία να μην υποκύψει στην επίθεση της ιωνικής φυσικής και να κρατήσει σταθερά την πορεία της στον δρόμο της θρησκευτικής ασφάλειας και των ηθικών της παραδόσεων. Κανένας από τους Πυθαγορείους, που διέφυγαν την καταστροφή στην Κάτω Ιταλία, δεν στράφηκε προς την Αθήνα. Η φωνή του Ξενοφάνη που παραμερίζει τη θρησκευτική ηθική, ως απατηλή και παραπλανητική για τον λαό, δεν θα φτάσει ποτέ στο κλεινόν ἄστυ. Ούτε το «δαιμόνιο ήθος» του Ηρακλείτου (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων) και η ηθική του Εμπεδοκλή, ως αποτέλεσμα του «ψυχικού καθαρμού» του ανθρώπου, θα γίνουν αντιληπτά από τον Αθηναίο πολίτη. Μέσα σ' αυτό το κλίμα η Αθήνα των μέσων του 5^{ου} αι., που σταθεροποιεί τη θέση της ως ηγεμονεύουσα δύναμη και παίρνει στα χέρια της την πολιτική ηγεσία της Ελλάδας, αναδεικνύεται συγχρόνως και επίκεντρο της πνευματικής ζωής του έθνους. Ιδιαίτερα η παρουσία του Περικλή⁶⁶ θα διαμορφώσει το κατάλληλο υπόβαθρο για να ξεσπάσει η φιλοσοφική «εξέγερση», η οποία θα αναπτυχθεί στα δύσκολα χρόνια του πελοποννησιακού πολέμου, όπου θα ευδοκιμήσουν οι θεωρίες των σοφιστών και θα λάμψει παράλληλα, ως αντίθετος πόλος, το άστρο του Σωκράτη. Δικαιολογημένα λοιπόν η πόλη του Περικλή θα

66. Όταν μιλάμε για την εποχή του Περικλή εννοούμε κυρίως τα δεκαπέντε ειρηνικά χρόνια (446 – 431) που έφεραν στην Αθήνα μεγάλη ανάπτυξη (Βλ. τη μελέτη του J. Vogt, *Das Bild des Perikles bei Thukydides*, στο *Historische Zeitschrift*, 182, 1956, σσ. 249 κ. ε.).

χαρακτηριστεί ως δάσκαλος όλων των Ελλήνων⁶⁷ και ως πρυτανεΐον της σοφίας.⁶⁸ Και δεν πρέπει να θεωρείται υπερβολή η αναφορά του M. Nilsson ότι «η Αθήνα έγινε το κέντρο της πνευματικής ζωής της Ελλάδας. Ό,τι γινόταν σκέψη και ό,τι λεγόταν εκεί, διαδιδόταν σε όλο τον ελληνικό κόσμο. Από εκεί έλκονταν, σαν από μαγνητική έλξη, όλοι όσοι είχαν διανοητικά ενδιαφέροντα. Για τους επόμενους δύο αιώνες, η ιστορία της ελληνικής σκέψης και θρησκείας είναι κυρίως η ιστορία των Αθηνών».⁶⁹

Ανακεφαλαίωση

Το πέραςμα στην κλασική εποχή συνδέεται άμεσα με την ελληνική νίκη κατά του περσικού επεκτατισμού. Είναι μια νίκη που ο ελληνισμός θα την αποδώσει στη θεϊκή εύνοια και τη θεϊκή σύμπραξη, με αποτέλεσμα να τονωθεί το θρησκευτικό συναίσθημα του λαού. Αυτή η θρησκευτική έξαρση ήταν φυσικό να ενισχύσει το ηθικό φρόνημα των ανθρώπων, έτσι ώστε η συμπεριφορά τους προς τον θεσμό των Ολυμπιακών Αγώνων να είναι άμεμπτη. Η πρόιμη κλασική εποχή λοιπόν είναι η περίοδος κατά την οποία οι Αγώνες θα γνωρίσουν την αρτιότερη μορφή της οργανωτικής τους δομής και θα διεξαχθούν σε πλαίσια ανώτερης ηθικής καταξίωσης.

Παράλληλα η Αθήνα, μετά την ουσιαστική συμβολή της στη νίκη επί των Περσών, παρουσιάζεται ως εγγυητής της ελευθερίας των Ελλήνων και αναδεικνύεται ηγεμονεύουσα δύναμη ανάμεσα στις ελληνικές πόλεις. Έτσι δεν θα αργήσει, στα χρόνια που θα ακολουθήσουν, να εξελιχθεί και ως πνευματική κοιτίδα του ελληνισμού. Τα πρώτα μεγάλα πνευματικά τέκνα της κάνουν την εμφάνισή τους, και η αττική τραγωδία ξεπροβάλλει μέσα από το έργο του Αισχύλου και, στη συνέχεια, του Σοφοκλή. Ωστόσο, σ' αυτές τις πρώτες δεκαετίες των κλασικών χρόνων, η αθηναϊκή κοινωνία θα κρατηθεί έξω από την επίδραση του φιλοσοφικού στοχασμού και θα διατηρήσει

67. Θουκυδίδης, Β', 41: τήν τε πάσαν πόλιν τής Ελλάδος παιδευσιν είναι.

68. Πλάτων, Πρωταγόρας, 337d.

69. M. Nilsson, *Η Πίστη των Ελλήνων*, σ. 98, Αθήνα-Γιάννινα 1998 (μτφρ. Ι. Μαζαράκης Αιτιάν).

αναλλοίωτο τον θρησκευτικό της χαρακτήρα και ακεραία την ηθική της υπόσταση.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΤΩΝ ΟΛΥΜΠΙΑΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ

7:1. Ο κλωνισμός των θρησκευτικών και ηθικών αντιλήψεων

Πενήντα περίπου χρόνια μετά τα μηδικά η Ελλάδα εισέρχεται στη λαμπρότερη φάση της ιστορικής της πορείας και με επίκεντρο την Αθήνα διαγράφει μια ανοδική πνευματική τροχιά, που την οδηγεί στο αποκορύφωμα του κλασικού πολιτισμού, η λάμψη του οποίου διαχέεται προς όλο τον κόσμο.¹ Η Αθήνα καθίσταται πλέον το πνευματικό και πολιτιστικό κέντρο ολόκληρου του ελληνισμού. Έτσι, ενώ ως τα μέσα περίπου του 5^{ου} π. Χ. αι. δεν έχουμε, πλην του Σόλωνος, κανέναν Αθηναίο συγγραφέα γνωστό, στο εξής, και ιδιαίτερα για τα επόμενα εκατό χρόνια, δεν θα έχουμε, ουσιαστικά, κανένα κείμενο γνωστό που να μην είναι αθηναϊκό. Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του Ισοκράτη στον «Παναηγυρικό» του (380 π. Χ.): Τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασιν, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποιήκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.²

Αποτέλεσμα της πνευματικής άνθισης, που άρχισε να αναπτύσσεται πλέον έκδηλα στην Αθήνα από την εποχή του Περικλή, ήταν η εμφάνιση ριζοσπαστικών ιδεών, οι οποίες τώρα, στα πλαίσια της αθηναϊκής δημοκρατίας, είχαν τη δυνατότητα να διοχετευθούν στο κοινωνικό σύνολο και να επηρεάσουν τις λαϊκές συνειδήσεις. Τέτοιες καταστάσεις οδηγούσαν

-
1. Ο Ισοκράτης θα δηλώσει ότι η Αθήνα δίκαια ονομαζόταν ἄστν τῆς Ἑλλάδος, τόσο λόγω του μεγέθους της όσο και λόγω του πνευματικού και υλικού της πλούτου (Περὶ Ἀντιδόσεως, 299). Εύλογα, κατά συνέπεια, η πόλη θεωρούταν δάσκαλος πάντων τῶν δυναμένων λέγειν ἢ παιδεύειν (στο ίδιο μέρος, 295).
 2. Ισοκράτης, Παναηγυρικός, 50.

στην εξασθένιση της θρησκευτικής πίστης και ανάγκαζαν συχνά τις αρχές της πόλης να αντιδρούν νευρικά και σπασμωδικά, στην προσπάθειά τους να προστατεύσουν τους θεούς, που ήταν δεμένοι με την ύπαρξη της πόλης και αποτελούσαν το παραδοσιακό στήριγμα της έννομης τάξης και της ηθικής της υπόστασης. Οι δίκες αθεΐας και ασέβειας δρομολογούνται από την εποχή αυτή και αφορούν μάλιστα πρόσωπα προσκείμενα στον μεγάλο πολιτικό, όπως η σύζυγός του Ασπασία³ και ο φίλος του Αναξαγόρας,⁴ που δικάστηκε, φυλακίστηκε και διασώθηκε με παρέμβαση του Περικλή. Θα ακολουθήσει, προς το τέλος του αιώνα (410 π. Χ.), η δικαστική δίωξη του Πρωταγόρα,⁵ για να κορυφωθεί η αντίδραση των συντηρητικών κύκλων της Αθήνας με τη θανατική καταδίκη του Σωκράτη,⁶ στην ανατολή του επόμενου αιώνα (399 π. Χ.).

Οι ενέργειες αυτές αποτελούσαν σοβαρές ενδείξεις ότι η θρησκεία της πόλης είχε αρχίσει να νοσεί και να μην είναι πλέον σε θέση να αντέξει το βάρος της επίθεσης που εδώ και δύο αιώνες είχε εκδηλώσει εναντίον της η φυσική φιλοσοφία και είχαν καλλιεργήσει, στο πέρασμα των χρόνων, οι θεωρίες των μεγάλων πνευμάτων της φιλοσοφικής διανόησης. «Από τότε που ο Ξενοφάνης εξαπέλυσε τις επιθέσεις του κατά του ομηρικού Πανθέου η πίστη στον μύθο δέχτηκε έναν κλονισμό από τον οποίο δεν συνήλθε ποτέ», θα παραδεχτεί ο W. Nestle.⁷ Επί πλέον, η νέα γενιά δεν θύμιζε σε τίποτε τις παλιότερες ηλικίες, εκείνους που είχαν αγωνιστεί στους περσικούς πολέμους, τότε που οι πολίτες διακατέχονταν από πατριωτική γενναιότητα, βαθιά θρησκευτική πίστη και υψηλές ηθικές αρχές. Τώρα οι νέοι έχουν

3. Πλούταρχος, Περικλής, 32.

4. Πλούταρχος, Νικίας, 23.

5. Στο ίδιο μέρος, όπου ο Πλούταρχος αναφέρει ότι η πόλη δεν ανεχόταν τους φυσικούς φιλοσόφους και τους μετεωρολόσχας, όπως ονόμαζαν αυτούς που «φλυαρούσαν» για πράγματα που βρίσκοντα στον ουρανό.

6. Ξενοφών, Άπομνημονεύματα, I, 1, 1: ἄδικεϊ Σωκράτης οὖς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοῦς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων

7. Από τον Μύθο στον Λόγο, σ. 188, Αθήνα 1999.

καλομάθει, αγαπούν την πολυτέλεια, αδιαφορούν για τους θεούς, ρέπουν στην ανηθικότητα.

Η κρίση λοιπόν υπέβασκε και περίμενε κάποιο θαυματικό γεγονός για να εκδηλωθεί σε όλο της το μέγεθος. Έτσι το ξέσπασμα του πελοποννησιακού πολέμου, που θα έλυne το πρόβλημα της διαρχίας μεταξύ Αθηναίων και Σπαρτιατών στον ελληνικό χώρο, έδωσε συγχρόνως και μια διέξοδο στη θρησκευτική κρίση, που προμηνυόταν από καιρό στην ελληνική και ιδιαίτερα στη αθηναϊκή κοινωνία. Στα γεγονότα αυτού του πολέμου μπορούμε πλέον να διακρίνουμε, για πρώτη φορά, τάσεις της κοινωνίας που παρέχουν σοβαρές ενδείξεις ασέβειας των ανθρώπων προς τους παραδοσιακούς θεούς της πόλης.

Ο Θουκυδίδης αναφέρει ότι η μεγάλη οικονομική και πολιτική ανάπτυξη των Αθηναίων φόβισε τους Σπαρτιάτες και αποτέλεσε την ανομολόγητη αιτία να ξεσπάσει ο πελοποννησιακός πόλεμος,⁸ που παρέσυρε στη δίνη του όλες τις ελληνικές πόλεις σε μια ανελέητη σύγκρουση και οδήγησε σε καταστάσεις ανεξέλεγκτης βίας και βάρβαρης αγριότητας.⁹ Η Αθήνα, με τις αλληπάλληλες επιθέσεις που δέχτηκε από την αρχή των επιχειρήσεων, πέρασε ξαφνικά από την ασφάλεια της τρυφλής διαβίωσης των προηγούμενων χρόνων στην ανασφάλεια μιας απρόβλεπτης συμφοράς, που απειλούσε καθημερινά κάθε Αθηναίο. Ένα αίσθημα αβεβαιότητας απλώθηκε στην αττική κοινωνία και μια ψυχοφθόρα αμφιβολία φώλιασε στις ψυχές των πολιτών και τους έκανε να αμφισβητούν την επικράτηση της θείας δικαιοσύνης και να διαπιστώνουν με τα μάτια τους τον θρίαμβο του ισχυροτέρου. Ιδιαίτερα ο λοιμός που ενέσκηψε τον δεύτερο χρόνο του πολέμου επέφερε σύγχυση και πανικό στους ανθρώπους, οι οποίοι συνειδητοποιούσαν μέρα με τη μέρα την

8. Θουκυδίδης, Α', 23: *τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ... τοὺς Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολέμειν*

9. Ο Θουκυδίδης (Γ', 82) αναφέρει: *ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ' ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ.*

προσωρινότητα και το εφήμερο της ζωής τους και γίνονταν ολοένα και πιο ευάλωτοι στις κάθε λογής δελεαστικές προκλήσεις μιας ανήθικης διαβίωσης. Ο Θουκυδίδης επισημαίνει πολύ παραστατικά την επίδραση του λοιμού στην ηθική των πολιτών, με τα παρακάτω λόγια: ὅτι δὲ ἤδη τε ἡδὺ πανταχόθεν τε ἔξ αὐτὸ κερδαλέον, τοῦτο καὶ καλὸν καὶ χρήσιμον κατέστη. θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπείργε, τὸ μὲν κρίνοντες ἐν ὁμοίῳ καὶ σέβειν καὶ μὴ ἐκ τοῦ πάντας ὄραν ἐν ἴσῳ ἀπολλυμένους, τῶν δὲ ἀμαρτημάτων οὐδεὶς ἐλπίζων μέχρι τοῦ δίκην γενέσθαι βιούς ἂν τὴν τιμωρίαν ἀντιδοῦναι, πολὺ δὲ μείζω τὴν ἤδη κατεψηφισμένην σφῶν ἐπικρεμασθῆναι, ἣν πρὶν ἐμπεσεῖν εἰκὸς εἶναι τοῦ βίου τι ἀπολαῦσαι.¹⁰

Τέτοιες εκφυλιστικές καταστάσεις άφηναν να φανεί το μέγεθος της ηθικής κατάπτωσης και η ανυπαρξία κάθε ηθικού φραγμού στις ανθρώπινες αντιδράσεις. Και το πράγμα δεν σταματούσε εκεί γιατί, καθώς ο πόλεμος προχωρούσε, η συμπεριφορά των ανθρώπων γινόταν ολοένα πιο βίαιη και πιο σκληρή και έφτανε σε ασύλληπτες ακρότητες. Ο θάνατος έπαιρνε χίλιες μορφές, το μίσος των αντιπάλων στρατοπέδων, ιδιαίτερα εκεί όπου επρόκειτο για εμφύλιες συγκρούσεις ανάμεσα στους πολίτες της ίδιας πόλης, ήταν αβυσσαλέο και τὸ ξυγγενές τοῦ εταιρικοῦ ἀλλοτριώτερον ἐγένετο. Έτσι στον εμφύλιο των Κερκυραίων πατῆρ παιδα ἀπέκτεινε καὶ ἀπὸ τῶν ἱερῶν ἀπεσπῶντο καὶ πρὸς αὐτοῖς ἐκτείνοντο, οἱ δέ τινες καὶ περιοικοδομηθέντες ἐν τοῦ Διονύσου τῷ ἱερῷ ἀπέθανον.¹¹ Ο εμφύλιος πόλεμος μεταδιδόταν από πολιτεία σε πολιτεία, για να μεταβληθεί, με τον χρόνο, ολόκληρη η χώρα σε ένα απέραντο πεδίο μάχης, όπου δεν υπήρχε ιερό και όσιο και όπου κανένας θεός δεν μπορούσε να κρατηθεί όρθιος. Καὶ τὰς ἐν σφῶς αὐτοῦς πίστεις οὐ τῷ θείῳ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῷ κοινῇ τι παρανομησαι.¹² Και παρακάτω

10. Θουκυδίδης, Β', 53.

11. Στο ίδιο μέρος, Γ', 81.

12. Στο ίδιο μέρος, Γ', 82.

συνεχίζει ο Θουκυδίδης: ὥστε εὐσεβεία μὲν οὐδέτεροι ἐνόμιζον, εὐπρεπεία δὲ λόγου οἷς ξυμβαίη ἐπιφθόνως τι διαπράξασθαι, ἄμεινον ἦκουον.¹³ Ἔτσι τὸ εὐήθες, οὐ τὸ γενναῖον πλείστον μετέχει, καταγελασθὲν ἠφανίσθη.¹⁴ Ο πόλεμος λοιπὸν ἐπέφερε βία και ἐκλυση των ηθῶν. Οι ἄνθρωποι εὐκόλα καταπατούσαν τον ὄρκο τους, ἀλλάζαν κομματικό στρατόπεδο, πρόδιναν φίλους, συμμαχοῦσαν με εχθρούς και ὅλα αὐτά για να αναδειχτοῦν και να αποκτήσουν ἐξουσία και δύναμη. Η θρησκευτική πίστη και η ἐμπιστοσύνη στη δικαιοσύνη των θεῶν κλονίζονταν και, σύμφωνα με την παρατήρηση της J. de Romilly, «αὐτός ο σκεπτικισμὸς ἀπέναντι στη θεϊκὴ δικαιοσύνη εἶχε ανοίξει την πόρτα για τον κοινωνικό αμοραλισμό».¹⁵

Σ' αὐτὴν τη βαθιὰ κρίση ο ἄνθρωπος ἀναζητοῦσε νέες ἀξίες και νέα πρότυπα για να στηριχτεῖ. Εἶχε ἐλθεῖ η ὥρα της ἀνθρώπινης λογικῆς να ἀναλάβει τις εὐθύνες της και του ὀρθολογικοῦ στοχασμοῦ να παίζει τον ρόλο του, ἓναν ρόλο που για αἰῶνες διεκδικούσε ἀπὸ το παρασκῆνιο και περίμενε να φτάσει η κατάλληλη στιγμή να τον φέρει στο προσκῆνιο. Ἐναν ρόλο ὅμως που τώρα θα εἶχε ως ἐπίκεντρο τον ἄνθρωπο και τα προβλήματά του, στα πλαίσια των πρακτικῶν ἀναγκῶν της καθημερινῆς του ζωῆς.

7:2. Η ἀρχαία σοφιστική και η ἐμφάνιση της ὠφελμιστικῆς ἀντίληψης

Ο Kant στο ἀρθρο του «*Was ist Aufklärung?*» περιγράφει την ἐννοια του ὀρου «διαφωτισμὸς» ως την ἐξοδο του ἀνθρώπου ἀπὸ την ἀνωριμότητά του, μια ἀνωριμότητα που δεν οφείλεται στην ἐλλειψη του νου, ἀλλὰ στην ἐλλειψη του θάρρους να χρησιμοποιήσει τον νου του χωρὶς την καθοδήγηση ἄλλου. Ο ευρωπαϊκὸς διαφωτισμὸς πιστεύει στη δύναμη

13. Στο ἴδιο μέρος.

14. Στο ἴδιο μέρος, 83.

15. J. de Romilly, *Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ. 221 Αθήνα, 1994 (μτφρ. Φ. Κακριδή).

της ανθρώπινης λογικής και τη θεωρεί ως αποκλειστικό παράγοντα δράσης για την επίλυση των προβλημάτων του ανθρώπου. Η ίδια πίστη σε ό,τι είναι λογικό χαρακτηρίζει και τον αρχαιοελληνικό διαφωτισμό, και ακριβώς το έργο του Σωκράτη και των σοφιστών έγκειται στη γενναία απόφαση και το θάρρος τους να απορρίψουν κάθε ξένη παρέμβαση στη διαμόρφωση των κοινωνικών αξιών και να καθιερώσουν έναν νέο κώδικα ηθικής και κοινωνικής συμπεριφοράς ως δημιούργημα της δικής τους λογικής. Μέχρι τότε η φυσική επιστήμη είχε προσπαθήσει για αιώνες να ανακαλύψει την αρχή των όντων, κούρασε και κουράστηκε η ίδια,¹⁶ φτάνοντας τελικά σε μια καταγραφή ποικίλων θεωριών (βλ. κεφ. V, υποσ. 16), που ήταν κατανοητές μόνο μέσα στον κύκλο της φιλοσοφικής διανοήσης. Ο λαός, δεμένος στο άρμα της παράδοσης, δεν μπόρεσε ή δεν ήθελε να καταλάβει τη δυσνόητη ερμηνεία τους, καθόσον εύρισκε πολύ πιο εύκολες και ελκυστικές τις εξηγήσεις που του πρόσφεραν οι θρησκευτικές του αρχές και με βάση αυτές καθόριζε και τον ηθικό του προσανατολισμό.

Οι σοφιστές σηματοδοτούν μια τομή και μια κοινωνική επανάσταση. Γίνονται πρωτοπόροι και προσπαθούν να οδηγήσουν τον άνθρωπο στον χώρο της λογικής αντιμετώπισης των προβλημάτων του και να του δώσουν τη δυνατότητα να τα επιλύσει με εφόδιο τη δύναμη του μυαλού του. Επικεντρώνουν το ενδιαφέρον τους στα πρακτικά προβλήματα του ανθρώπου και προς αυτήν την κατεύθυνση στρέφουν κάθε νοητική τους προσπάθεια. Έτσι απομακρύνονται από τις θεωρίες της φυσικής φιλοσοφίας, που μιλούν για τα ουράνια φαινόμενα, τα αστέρια και το σύμπαν, και ρίχνουν το βλέμμα τους στις «γήινες», τις εγκόσμιες εκδηλώσεις της καθημερινότητας. Ο φιλοσοφικός τους λόγος τείνει να διαμορφώσει ένα καινούριο κοινωνικό υπόβαθρο, στο οποίο η ανθρώπινη

16. Ο W. Nestle παρατηρεί ότι «μετά τα υψηλά πετάγματα που επιχείρησε η ιωνική φιλοσοφία τα φτερά της αρχίζουν να χαμηλώνουν». 'Ήδη γάνει αισθητή την παρουσία της μια ελαφρά αμφιβολία ως προς το αν ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να βρει απάντηση στο ερώτημα για τις απώτερες αιτίες όλων των όντων» (Από τον Μύθο στον Λόγο, σ. 278, Αθήνα 1999. Μτφρ. Α. Γεωργίου).

κρίση αναδεικνύεται τιμητής κάθε εκδήλωσης και προσδιορίζει συγχρόνως την ηθική απόχρωση κάθε πράξης. Η εμφάνισή τους δρομολογείται από το δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. και οι ιδέες τους φτάνουν ως τα μέσα του 4^{ου} αι. και ακόμα παραπέρα. Επηρέασαν πολιτικά πρόσωπα και ανθρώπους του πνεύματος,¹⁷ ενώ παράλληλα άγγιζαν και την ψυχή μεγάλων λαϊκών ομάδων και απέκτησαν πολλούς οπαδούς στην Αθήνα, παρόλο που οι ίδιοι δεν ήταν Αθηναίοι. Οι πιο ονομαστοί από αυτούς προέρχονταν από τον ελληνισμό της περιφέρειας¹⁸ και βρέθηκαν στην Αθήνα μην μπορώντας να αντισταθούν στη έλξη που ασκούσε την εποχή αυτή η ακμάζουσα κοινωνία της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Αθηναίος όμως ήταν ο Σωκράτης, που αποθέτει όλο το βάρος της σοφίας του στην κατανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης και κατηγορεί τους φιλοσόφους της φύσης, γιατί ασχολούνται με τα ουράνια, ενώ αγνοούν τα προβλήματα του γείτονά τους,¹⁹ δηλαδή τα επίγεια, τα ανθρώπινα. Ο ίδιος, σύμφωνα με τον Κικέρωνα, «πρώτος κατέβασε τη φιλοσοφία από τον ουρανό στη γη, την εγκατέστησε στις πόλεις, την έμπασε ακόμη και μέσα στα σπίτια».²⁰ Στόχος του ήταν να οδηγήσει τον άνθρωπο, μέσω της ακριβούς γνώσης, στην ηθική του ολοκλήρωση και προς τον σκοπό αυτό επεδίωξε να αναγάγει την ηθική σε αντικείμενο επιστημονικής έρευνας, που θα έφερνε

17. Ο Περικλής ήταν φίλος του Πρωταγόρα και επηρεάστηκε από τη σκέψη του. Ο Θουκυδίδης θεωρείται μαθητής του Γοργία, του Προδίκου και του Αντιφώντα. Ο Ευριπίδης μαθήτευσε στον Πρωταγόρα και στον Πρόδικο. Ο Ισοκράτης παρακολούθησε τα μαθήματα του Γοργία στη Θεσσαλία. Κι αυτός ακόμη ο Σωκράτης συχνά αναφέρει ότι ήταν μαθητής του Προδίκου (Βλ. *Πρωταγόρας*, 341a, *Φαίδρος*, 267b, *Κρατύλος*, 384b, *Χαρμίδης*, 163d).

18. Ο Πρωταγόρας ήταν από τα Άβδηρα, ο Γοργίας από τους Λεοντίνοους της Σικελίας, ο Πρόδικος από την Κέα, ο Ιππίας από την Ηλεία, ο Θρασύμαχος από τη Χαλκηδόνα, ο Εύηνος από την Πάρο, ο Ξενιάδης από την Κόρινθο. Ο Αντιφών αμφισβητείται αν ήταν Αθηναίος.

19. Πλάτων, *Θεαίτητος*, 174b: τῷ γὰρ ὄντι τὸν τοιοῦτον ὁ μὲν πλησίον καὶ ὁ γείτων λέληθεν,

20. Κικέρων, *Tusc.* V, 4, 10: *Primus philosophiam devocavit e caelo, et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit.*

στο φως καθολικούς νόμους και αλήθειες.²¹ Το όνομά του σηματοδοτεί το τέλος της φυσικής και την αρχή της ηθικής εποχής στη φιλοσοφία.²²

Η καθοριστική στροφή στον χώρο της φιλοσοφικής αναζήτησης ευνοήθηκε από τις εξωτερικές συνθήκες και τις τάσεις της κοινωνίας, οι οποίες είχαν την ευκαιρία και τη δυνατότητα να εκδηλωθούν ελεύθερα. Η αθηναϊκή δημοκρατία έδινε περιθώρια στον ελεύθερο λόγο²³ και έκανε πράξη τις αποφάσεις της λαϊκής πλειοψηφίας. Παράλληλα, όπως υποστηρίζουμε στις προηγούμενες σελίδες, ο άνθρωπος είχε αρχίσει να αποδεσμεύεται από τις αγκυλώσεις της θρησκευτικής του παράδοσης και το ζέσπασμα του πολέμου συνέβαλε καθοριστικά στην απελευθέρωσή του από τις επιταγές της θρησκείας. Οι παλιές αξίες υποχωρούσαν βαθμιαία και το κενό που άφηναν έπρεπε να καλυφθεί. Η παραδοσιακή «θρησκευτική ηθική» έχανε τα ερείσματά της και ό,τι απέμεινε από το οικοδόμημά της κατεδαφίστηκε από την επέλαση των σοφιστών, οι οποίοι ξεκινώντας από το μηδέν βάλθηκαν να ξαναχτίσουν μια καινούρια ηθική με επίκεντρο τον άνθρωπο.

Ο ανθρωποκεντισμός της σοφιστικής θεωρίας προβάλλει ξεκάθαρος στο απόφθεγμα του Πρωταγόρα: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.²⁴ Με τη θέση αυτή ο αρχηγέτης των σοφιστών ανάγει την ανθρώπινη κρίση και αίσθηση σε μοναδικό κριτή όλων των καταστάσεων, αποκόπτει βίαια τους δεσμούς με την παράδοση και δημιουργεί έναν καινούριο κόσμο, στον οποίο οι θεοί δεν έχουν πια ρόλο. Όλα είναι λοιπόν σχετικά και εξαρτώνται από τη σκοπιά που συμφέρει στον καθένα να τα βλέπει. Έτσι τα

21. Ο W. Guthrie παρατηρεί: «Για τον Σωκράτη η ηθική ήταν ένας χώρος αμφιβόλου γνώσης, που απαιτούσε την εφαρμογή αυστηρής επιστημονικής μεθόδου» (Βλ. Σωκράτης, σ. 149, Αθήνα 1991. Μτφρ. Τ. Νικολαΐδης).

22. O. Gigon, *Die sokratische «Doxographie» bei Aristoteles*, στο Museum Helveticum, 1959, σ. 192.

23. Στον πλατωνικό *Γοργία* ο Σωκράτης δηλώνει ρητά ότι στην Αθήνα της Ελλάδας πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ... (461e).

24. Το σχετικό απόσπασμα (B 1) ολοκληρωμένο αναφέρει: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Με τα λόγια αυτά ο Πρωταγόρας αρχίζει το σύγγραμμά του με τίτλο «Αλήθεια» που δεν διασώθηκε (Βλ. Πλάτων, *Θεαίτητος*, 162a).

θεμέλια της παραδοσιακής ηθικής, σύμφωνα με την οποία το καθετί μπορεί να είναι καλό ή κακό, εφόσον συμφωνεί ή όχι με τη θεία δικαιοσύνη, κλονίζονται ισχυρά. Ο σχετικισμός των σοφιστών, ως οδηγός της ανθρώπινης δράσης, δημιουργεί μια νέα ηθική, στην οποία οι σταθεροί, αναλλοίωτοι και अपαραβάτοι κανόνες της θρησκείας χάνουν την παραδοσιακή ισχύ τους. Τη θέση τους παίρνουν οι ανθρώπινοι νόμοι, που, καθώς αλλάζουν εύκολα, δεν έχουν καμιά σοβαρότητα²⁵ και δεν μπορούν να αποτελούν εγγύηση αντικειμενικής κρίσης, αφού προστατεύουν το συμφέρον του ισχυρότερου. Ο Πλάτων, εξάλλου, το δηλώνει απερίφραστα: *φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.*²⁶ Έτσι η δικαιοσύνη χάνει τα θεμέλιά της και αφήνεται μετέωρη να παραπαίει στην αστάθεια μιας απόλυτης σχετικότητας, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος, αυτός ο εκτιμητής των πάντων, καθορίζει το δίκαιο και το άδικο με βάση τα δικά του κριτήρια.

Ο σοφιστής Θρασύμαχος, στην «Πολιτεία» του Πλάτωνα, θα δηλώσει ανοιχτά στον Σωκράτη πως σε κάθε τόπο ισχυρότερος είναι εκείνος που έχει την αρχή στα χέρια του. Και κάθε αρχή διαμορφώνει τους νόμους σύμφωνα με τα συμφέροντά της. Σε όλες λοιπόν τις πόλεις δίκαιο είναι τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον.²⁷

Ο Θουκυδίδης, που η σκέψη του κινείται μέσα στον ρεαλισμό της ιστορικής πραγματικότητας, θα επαναλάβει τα ίδια: *Ἄνδρὶ δὲ τυράννῳ ἢ πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὅ τι ξυμφέρον.*²⁸ Θέλοντας να τονίσει την άποψη, σύμφωνα με την οποία η δύναμη κατισχύει του δικαίου και η φύση επιβάλλεται στον νόμο, θα παρουσιάσει τους Αθηναίους να

25. Ο σοφιστής Ιππίας αναρωτιέται πως θα μπορούσε κανείς να υπακούει σε νόμους που πολλές φορές τους αποδοκιμάζουν οι ίδιοι που τους θεσπίζουν (Ξενοφών, *Ἀπομνημονεύματα*, Δ', 4, 14).

26. *Πολιτεία*, 338 c.

27. Στο ίδιο μέρος, 338 d - e.

28. Θουκυδίδης, Ζ', 85.

δηλώνουν, τις παραμονές του πολέμου, με κυνισμό: αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἦσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι.²⁹

Το ἔργο του Ευριπίδη, που θεωρείται ἕνας καθρέφτης της εποχής του, ἔχει να μας παρουσιάσει χαρακτήρες, οι οποίοι αναδεικνύονται περιφρονητές του νόμου. Ο Κύκλωπας, στο ομώνυμο σατυρικό δράμα (διδάχθηκε κάπου στα 428 με 424 π. Χ.), είναι ασυμβίβαστος με τους νόμους και τους θεσμούς, τους θεωρεῖ διακοσμητικά στολίδια και καταριέται αυτούς που τους θέσπισαν: οἱ δὲ τοὺς νόμους ἔθεντο ποικίλλοντες ἀνθρώπων βίον, κλαίειν ἄνωγα.³⁰ Ἐνας ἀκόμη φανατικός οπαδός του φυσικοῦ δικαίου, ἕνας ἀληθινός «γιος της φύσης», είναι ο Ετεοκλής, που προσαρμόζει το δίκαιο στα μέτρα της εξουσίας. Στις «Φοίνισσες» (διδάχθηκε το 409 π. Χ.) τον ακούμε να λέει: εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν.³¹

Αλλά αν ο Ευριπίδης αντανακλά την εικόνα της εποχής του μέσα από την τραγικότητα του ἔργου του, ο Αριστοφάνης φτάνει στο ἴδιο ἀποτέλεσμα μέσα από το κωμικό του στοιχείο. Στις «Νεφέλες» (διδάχθηκε το 423 π. Χ.) η δικαιοσύνη και η ἀδικία προσωποποιούνται ως δύο ἀντίθετοι χαρακτήρες που φέρουν τα ονόματα: Δίκαιος λόγος ο ἕνας, Ἄδικος λόγος ο ἄλλος, και εκπροσωποῦν την παλιά και τη νέα εποχή ἀντίστοιχα. Είναι χαρακτηριστική η στιχομυθία που διεξάγεται μεταξύ τους.³² Ρωτάει ο Δίκαιος: “τί σοφὸν ποιῶν;” “γνώμας καινὰς ἐξευρίσκων.”³³ ... “ἀπολῶ σε κακῶς.” “εἶπέ, τί ποιῶν;” “τὰ δίκαια λέγων.” “ἀλλ’ ἀνατρέψω ταῦτ’ ἀντιλέγων οὐδὲ γὰρ εἶναι πάνυ φημὶ Δίκην.” “οὐκ εἶναι φής;” “φέρε γὰρ, ποῦ ’στίν;” “παρὰ τοῖσι θεοῖς.” “πῶς δῆτα Δίκης οὔσης ὁ Ζεὺς οὐκ ἀπόλωλεν τὸν πατέρ’ αὐτοῦ δήσας;”³⁴ Να λοιπὸν που η σχετικότητα και η

29. Στο ἴδιο μέρος, Α΄, 76.

30. Κύκλωψ, 338-340.

31. Φοίνισσαι, 524-525.

32. Νεφέλαι, 897-898 και 900-903.

33. Εννοεῖ προφανῶς τις ἰδέες των σοφιστῶν για τον υποκειμενισμό της δικαιοσύνης.

34. Αναφέρεται στον μῦθο, σύμφωνα με τον οποίο ο Δίας ἐξοντώνει τον πατέρα του, τον Κρόνο, για να πάρει την ἐξουσία.

υποκειμενικότητα της δικαιοσύνης ισχύει και για τους ίδιους τους θεούς. Και αφού οι θεοί μπορούν, στα πλαίσια της ηθικής τους, να κρίνουν υποκειμενικά τη δικαιοσύνη, γιατί άραγε να μην μπορούν το ίδιο να πράξουν και οι άνθρωποι;

Ερωτήματα, ανάλογα με τα προηγούμενα, ακολουθούσαν τον συρμό της εποχής και κλόνιζαν την πίστη των ανθρώπων, σχετικά με την ύπαρξη των θεών. Εξάλλου, αφού ο άνθρωπος «ήταν το μέτρο για όλα τα πράγματα», ο ίδιος θα έκρινε και το υπαρξιακό πρόβλημα των θεών. Ήταν επόμενο ότι οι θεοί μπορούσαν να υπάρχουν για μερικούς και να μην υπάρχουν για άλλους. Ο Πρωταγόρας το διακήρυττε ξεκάθαρα στην πρότασή του: *περι δὲ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὅποιοί τινές εἰσι δύναμαι λέγειν πολλὰ γὰρ ἔστι τὰ κωλύοντά με.*³⁵ Βρισκόμαστε μπροστά σε μια απροκάλυπτη αμφισβήτηση της θεϊκής ύπαρξης, σε μια ρητή αποδοχή του αγνωστικισμού. Γι' αυτό το θέμα θα μιλήσουν στο έργο τους πολλοί δημιουργοί, αποκαλύπτοντας την υφέρπουσα τάση μιας αθεϊστικής προσέγγισης της εποχής. Ο Αριστοφάνης, που φορτώνει στον Σωκράτη όλες τις επιλήψιμες θεωρίες των σοφιστών, τον θέλει, να παρουσιάζει τις Νεφέλες ως τις μοναδικές θεότητες: *αὗται γάρ τοι μόναι εἰσὶ θεαί, τᾶλλα δὲ πάντ' ἔστι φλύαρος.* Και όταν ο Στρεψιάδης τον ρωτάει για τον Δία, ο Σωκράτης απαντάει κοφτά: *ποῖος Ζεὺς; οὐ μὴ ληρήσεις. οὐδ' ἔστι Ζεὺς.*³⁶ Στις «Θεσμοφοριάζουσες» (διδάχτηκε το 411), εξάλλου, ο Αριστοφάνης κατηγορεί τον Ευριπίδη ότι με τις τραγωδίες του έπεισε τους ανθρώπους πως δεν υπάρχουν θεοί και έφερε αναστάτωση στην κοινωνία.³⁷ Πράγματι, οι εκτιμήσεις των Αθηναίων είναι αρνητικές για τον μεγάλο τραγικό, «γιατί

35. Πρόκειται για το απόσπασμα Β 4, για το οποίο λέγεται ότι ο σοφιστής καταδικάστηκε σε θάνατο από τους Αθηναίους (Βλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, ΙΧ, 55, 56). Είναι ένα παράθεμα από το βιβλίο του Πρωταγόρα *Περὶ θεῶν* (Διογ. Λαέρ.9, 52), που το αναφέρει και ο Κικέρων (*De Natura Deorum*, I, 24, 63: *de deis neque ut sint neque ut non sint habere dicere*). Βλ. επίσης Μ. Untersteiner, *The Sophists*, σ. 78, London 1957.

36. *Νεφέλαι*, 365-367.

37. *Θεσμοφοριάζουσαι*, 450 κ. ε.

θεωρείται ως ένα είδος θρησκευτικού αποστάτη από την παραδεδομένη θρησκεία». ³⁸ Είναι ο «φιλόσοφος της σκηνής» που μέσα στο έργο του διαχέεται η αγωνία του για την ύπαρξη του θείου. Στην «Ελένη» (διδάχτηκε το 412 π. Χ.) ο Χορός αναρωτιέται σε κάποιο σημείο: ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον, τίς φησ' ἐρευνήσας βροτῶν μακρότατον πέρας εὐρεῖν, ... ³⁹

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μέσα στις τελευταίες δεκαετίες του 5^{ου} αι. τα σημάδια της ασέβειας θα πολλαπλασιαστούν και στο όνομα μιας παντοδύναμης ανθρώπινης λογικής, που θα είναι πια σίγουρη για τον εαυτό της και έτοιμη να κρίνει τα πάντα, τίποτε το υπερβατικό και το απόλυτο δεν θα μπορέσει να αντισταθεί. Ο αγνωστικισμός θα επηρεάσει την πορεία της κοινωνίας και θα την οδηγήσει σε επικίνδυνες περιπέτειες. Ωστόσο θα ήμασταν άδικοι αν προβάλαμε την άποψη ότι το σύνολο των σοφιστών διακατέχεται από έναν άκαμπτο και φανατικό αθεϊσμό. Ακόμη και ο αγνωστικισμός του Πρωταγόρα έχει την έννοια της άγνοιας και όχι της απόρριψης (οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι). ⁴⁰ Αυτή ακριβώς η «άγνοια» είναι που μεταθέτει το πρόβλημα στην ελεύθερη κρίση του ανθρώπου, ενισχύει την εμπιστοσύνη στη λογική του και τον αναδεικνύει απόλυτο κυρίαρχο των επιλογών του. Αφού λοιπόν ο ίδιος αποτελεί το μέτρο για όλα τα πράγματα, προφανώς αυτός θα κρίνει και για την ύπαρξη ή όχι των θεών. Πρόκειται για φιλοσοφική θέση απόλυτα ανθρωποκεντρική, θέση που καθιστά τον άνθρωπο υπόλογο των καλών ή κακών αποτελεσμάτων των ενεργειών του και τον ωθεί να κινείται με γνώμονα την ιδιοτέλεια και τον προσεκτικό υπολογισμό του ατομικού συμφέροντος. Συνακόλουθα και η ηθική που απορρέει από αυτό του

38. Βλ. την πραγματεία του Η. Νικολακάκη, *Η Ιδέα περί του Θεού στις Τραγωδίες του Ευριπίδη*, σ. 18, Θεσσαλονίκη 1993.

39. *Ελένη*, 1137-1140..

40. Στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* (322a-c) ο σοφιστής παραδέχεται ότι ο άνθρωπος πήρε κάτι από τον θεό (θείας μετέσχε μοίρας). Πρόκειται για τη δίκην και την αιδώ, δύο εφόδια που του επιτρέπουν την οργανωμένη συμβίωση.

είδους τη θεώρηση αποδεσμεύεται από τις εγγυήσεις των θεών και στηρίζεται στη ρεαλιστική κρίση των κοινωνικών προβλημάτων, η οποία αποβλέπει στην εξατομικευμένη χρησιμότητα και στην προσωπική ωφελιμότητα.

Ωφελιμιστικό ήταν και το επάγγελμα των σοφιστών. Απαιτούσαν δίδακτρα για τη διδασκαλία των θεωριών τους και ο Πρωταγόρας ήταν ο πρώτος που αξίωσε αμοιβή από τους μαθητές του.⁴¹ Ο Πλάτων στον «Ιππία Μείζονα» κάνει λόγο για τα μεγάλα ποσά που κέρδιζαν ο Γοργίας και ο Πρόδικος, ενώ παρουσιάζει τον Ιππία να καυχιέται για τις υψηλές του αποδοχές: *εἰ γὰρ εἰδείης, λέει στον Σωκράτη, ὅσον ἀργύριον εἴργασμαι ἐγώ, θαυμάσαις ἄν. Και ο Σωκράτης συμπεραίνει με τη γνωστή του ειρωνεία: τούτου (δηλαδή του σοφού) δ' ὄρος ἐστὶν ἄρα, ὃς ἂν πλεῖστον ἀργύριον ἐργάσῃται.*⁴² Συχνά ακούγονταν φωνές που ἔψεγαν τους σοφιστές για τη μέθοδό τους αυτή να εμπορεύονται τη γνώση⁴³ και ο Σωκράτης, στον πλατωνικό «Γοργία» (520e), θα διαφωνήσει, ενώ στα «Απομνημονεύματα» του Ξενοφώντα θα τους κατηγορήσει ανοιχτά και θα τους χαρακτηρίσει «πόρνους της σοφίας».⁴⁴

Αλλά τι ακριβώς πρόσφεραν στους μαθητές τους οι σοφιστές, έναντι των χρημάτων που εισέπρατταν; Ο Πρωταγόρας, απαντώντας σε σχετική ερώτηση του Σωκράτη, θα προσδώσει στην τέχνη τους καθαρά πρακτικό σκοπό: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως*

41. Στο ίδιο μέρος, 349a.

42. Πλάτων, *Ἰππίας Μείζων*, 283b.

43. Αν πιστέψουμε τον Μένωνα, ο Πρωταγόρας είχε κερδίσει μόνος του περισσότερα χρήματα από τον Φειδία και άλλους δέκα γλύπτες μαζί (βλ. Πλάτων, *Μένων*, 91d). Στον διάλογο *Σοφιστής* οι σοφιστές αναφέρονται ως ιδιοτελείς κυνηγοί πλούσιων ανθρώπων, που πουλάνε μαθήματα και εμπορεύονται τη γνώση (224b-e).

44. Ξενοφών, *Ἀπομνημονεύματα*, Α, 6, 13: *τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ὡσπερ πόρνους ἀποκαλοῦσιν. Ἐξὶ αἰῶνες ἀργότερα ο Φιλόστρατος θα δικαιώσει τους σοφιστές με την απλή διαπίστωση: ἂ γὰρ σὺν δαπάνῃ σπουδάζομεν, μᾶλλον ἀσπαζόμεθα τῶν προῖκα (Βίοι Σοφιστῶν, 494).*

δυνατώτατος ἂν εἶη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.⁴⁵ Ουσιώδης παράγοντας της σοφιστικής τέχνης ήταν ο λόγος, και οι σοφιστές επεδίωκαν, στα πλαίσια της διδασκαλίας τους, να βοηθήσουν τους νέους στην απόκτηση προσόντων, ώστε να αρθρώνουν τον σωστό λόγο (εὖ λέγειν) και ακόμη να έχουν την ικανότητα, χρησιμοποιώντας τα κατάλληλα επιχειρήματα, να τον μεταπλάθουν και να τον διαμορφώνουν με τέτοιο τρόπο, ώστε να πετυχαίνουν τον επιδιωκόμενο στόχο. Η ρητορική δεινότητα επομένως ήταν η μεγάλη πρόκληση για τους νέους της εποχής και συγχρόνως η μεγάλη υπόσχεση των σοφιστών προς αυτούς.⁴⁶ Ο Σωκράτης διατείνεται ότι η σοφιστική επιβάλλεται μέσω της ρητορικής τέχνης, η οποία δημιουργεί πειθώ,⁴⁷ που πολλές φορές απομακρύνει τον άνθρωπο από την κατανόηση της πραγματικότητας, όταν αυτός παρασυρθεί από τη γοητεία των «καλών ομιλητών».

Η δύναμη του λόγου αποδεικνύεται ακαταμάχητο όπλο στα χέρια των σοφιστών⁴⁸ και, στο όνομα της αποτελεσματικότητας, μπορούσε να διαστρεβλώσει την αλήθεια⁴⁹ και να καταπατήσει το δίκαιο.⁵⁰ Εξάλλου για τους σοφιστές η επιτυχία είχε μεγαλύτερη αξία από την αλήθεια. Ο Πρωταγόρας, που υποστήριζε ότι μπορούσε να μετατρέψει το πιο αδύνατο επιχείρημα στο πιο ισχυρό (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), δημιουργούσε έντονο κοινωνικό προβληματισμό και ο Αριστοτέλης, έναν αιώνα αργότερα, θα κατηγορήσει την τέχνη του ως ψεύτικη και όχι γνήσια,

45. Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 318e.

46. Ο Γοργίας, ο κατ' ἐξοχήν δάσκαλος της ρητορικής, δηλώνει ότι εκείνο που έχει σημασία για τους σοφιστές είναι να εκπαιδεύουν καλούς ρήτορες (Πλάτων, *Μένων*, 95c).

47. Πλάτων, *Γοργίας*, 453a: πειθοῦς δημιουργός ἐστίν ἡ ῥητορική,

48. Ο λόγος είναι παντοδύναμος δυνάστης, αποφαίνεται ο Γοργίας. Βλ. Γοργίου Ἐλένης Ἐγκώμιον, 8 (DK II 290): λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν. Σύμφωνα με το σχόλιο του Ν. Σκουτερόπουλου, στη φράση αυτή είναι αποτυπωμένη η φιλοσοφία του Γοργία που θεωρεί τον λόγο ως το κλειδί της δύναμης (βλ. *Η Αρχαία Σοφιστική*, σ. 257, Αθήνα 1991).

49. Αντίθετα, στην *Ἀπολογία* (18a) ο Σωκράτης αναφέρει ότι η αρετή του ρήτορα είναι να λείπει την αλήθεια. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Φιλόστρατου, οι Αθηναίοι δεν επέτρεπαν στους σοφιστές να συμμετέχουν σε δίκες, γιατί μπορούσαν με παραπλανητικά λόγια να υπερισχύσουν του δικαίου (ὡς ἀδίκῳ λόγῳ τοῦ δικαίου κρατοῦντας. βλ. Βίοι Σοφιστῶν, 483).

50. Ο Σωκράτης υποστηρίζει πως η ρητορική πρέπει να χρησιμοποιείται πάντα με κατεύθυνση τη δικαιοσύνη (Πλάτων, *Γοργίας*, 527c: καὶ τῆ ῥητορικῆ οὕτω χρηστέον ἐπὶ τὸ δίκαιον αἰεὶ).

ως κάτι το «φαινομενικά πιθανοφανές».⁵¹ Στις «Νεφέλες» ο Αριστοφάνης θα χαρακτηρίσει τον κρείτονα λόγον ως καλό και τον ἥττονα ως κακό: τούτοιιν τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα, νικᾶν λέγοντά φασι τὰδικώτερα.⁵² Με την ελπίδα αυτή ο Στρεψιάδης θα παροτρύνει τον γιο του να μαθητεύσει στους σοφιστές, για να αποκτήσει τα προσόντα του ρήτορα και να τον απαλλάξει, με τη δύναμη του λόγου, από τις υποχρεώσεις του προς τους δανειστές του. Λίγα μόλις χρόνια αργότερα ο Ευριπίδης στις «Τρωάδες» (διδάχτηκε το 415 π. Χ.) βάζει τον Χορό να προειδοποιεί την Εκάβη πως πρέπει να προσέξει και να μην παρασυρθεί από τα ωραία λόγια της Ελένης: πειθῶ διαφθείρουσα τῆσδ', ἐπεὶ λέγει καλῶς κακοῦργος οὔσα· δεινὸν οὖν τόδε.⁵³

Δίπλα στους σοφιστές ο Σωκράτης θα σταθεί μόνιμος συνομιλητής και αδιάκοπος κριτής τους. Και από αυτήν τη διαρκή και γόνιμη επαφή μαζί τους θα επιδιώξει να φτάσει στην ολοκλήρωση της ηθικής του θεωρίας.⁵⁴ Μπορεί να υποστηρίζει κανείς ότι η παρουσία των σοφιστών εξυπηρετεί ακριβώς το έργο του Σωκράτη, γιατί του δίνει την αφορμή, αντικρούοντας τις θέσεις τους στις διαλογικές αντιπαραθέσεις των πλατωνικών διαλόγων, να αναπτύξει και να προβάλει τις δικές του απόψεις. Ο στόχος και των δύο είναι κοινός· ο δρόμος όμως που ακολουθεί η κάθε πλευρά είναι διαφορετικός. Ο σοφιστής εκμεταλλεύεται τη λογική, διαστρεβλώνει λέξεις και νοήματα και, στην προσπάθειά του να παρασύρει τον άνθρωπο στο κυνήγι του προσωπικού συμφέροντος, συσκοτίζει αντί να διαφωτίζει τον κόσμο των αξιών. Ο Σωκράτης θέτει τη λογική λειτουργία της διάνοιας, δηλαδή την κρίση του ανθρώπου, στην υπηρεσία της αδιάκοπης έρευνας, για να αποκτηθεί η γνώση που θα δώσει την ικανότητα στον άνθρωπο να λειτουργήσει σύμφωνα με την αρετή. Αρετή, λοιπόν, είναι η ικανότητα του

51. Ῥητορική, 1402a: ψευδός τε γὰρ ἐστὶ, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκός,

52. Νεφέλαι, 114-115.

53. Τρωάδες, 978-979.

54. Ο W. Jaeger υποστηρίζει πως οι Έλληνες δεν θα μπορούσαν να έχουν έναν Σωκράτη και μια σωκρατική φιλοσοφία χωρίς την ύπαρξη της σοφιστικής (βλ. *Paideia*, I, 288).

ανθρώπου να διεκπεραιώνει σωστά τις υποθέσεις του⁵⁵ και αφού η ικανότητα αυτή είναι συνάρτηση της γνώσης, άρα η αρετή είναι γνώση.⁵⁶ Συνειρμικά προκύπτει ότι η έλλειψη αρετής σημαίνει ανεπάρκεια γνώσης. Επομένως η κακία είναι συνέπεια της άμαθίας.⁵⁷ Κακός δηλαδή είναι κάποιος όχι ενσυνείδητα, αλλά λόγω άγνοιας.⁵⁸ Έτσι καταλήγουμε στο απόφθεγμα: οὐδείς ἐκὼν κακός, που χαρακτηρίζει ολόκληρη την ηθική φιλοσοφία του Σωκράτη.⁵⁹

Στη φιλοθηρία της γνώσης ο άνθρωπος προβάλλει ως ισόβιος διεκδικητής ενός στόχου που η ατελής φύση του και η ανεπαρκής διάνοιά του τον εμποδίζουν να κατακτήσει. Γιατί η τέλεια γνώση, δηλ. η σοφία, είναι για τον Θεό, ενώ η επιθυμία και η αγάπη για τη γνώση, δηλ. η φιλοσοφία, είναι για τον άνθρωπο. Ο Σωκράτης γνωρίζει την αδυναμία του ανθρώπου να αποκτήσει τη θεϊκή τελειότητα, γι' αυτό παραπέμπει στη δελφική εντολή Γνώθι σαυτόν, έτσι ώστε, στα πλαίσια μιας διαρκούς αναζήτησης της αυτογνωσίας, να μπορεί κανείς να ενεργεί στη βάση της ωφελιμιστικής κατεύθυνσης⁶⁰ για τον ίδιο και για την κοινωνία.

Η πλατωνική ηθική, επηρεασμένη από τη θρησκευτικότητα του Πλάτωνα,⁶¹ ξεφεύγει από τον ρεαλιστικό και ανθρώπινο χαρακτήρα της ηθικής του Σωκράτη και κινείται σε έναν κόσμο νοητό και απόμακρο. Στην «Πολιτεία» του ο φιλόσοφος προχωρεί στην αναζήτηση μιας απόλυτης δικαιοσύνης και ενός εξίσου απόλυτου αγαθού. Το αγαθό του Πλάτωνα όμως είναι κάτι το απερίοριστο, κάτι που κινείται έξω από τα όρια της ανθρώπινης δυνατότητας και περνάει στη σφαίρα της θεϊκής επιρροής.

55. Ο Αριστοτέλης τονίζει στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1120a: ἐκάστω δ' ἄριστα χρῆται ὁ ἔχων τὴν περὶ τοῦτο ἀρετὴν.

56. *Μένων*, 87c κ. ε. *Πρωταγόρας*, 360d, 361b. *Απομνημονεύματα*, 3, 9, 5.

57. *Θεαίτητος*, 176c: ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής.

58. *Πρωταγόρας*, 345e και *Τίμαιος*, 86e.

59. Πρβλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 731b: πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἐκὼν ἄδικος.

60. Η ηθική ως κλάδος της Φιλοσοφίας είναι από τη φύση της ωφελιμιστική. Πρβλ. *Πολιτεία*, 339b. *Ἰππίας Μείζων*, 295c. *Γοργίας*, 474d. *Μένων*, 87d-e.

61. Βλ. σχετικά το έργο του Ε. Παπανούτσου *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, Αθήνα – Γιάννινα 1992.

Έτσι ο λόγος του Πρωταγόρα πως ο άνθρωπος είναι μέτρο για όλα, δεν μπορεί να σταθεί πια μέσα στην πλατωνική φιλοσοφία και ο Πλάτων παραλλάσσοντας την πρωταγόρεια ρήση θα πει στους «Νόμους» του: θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον.⁶²

Με τον Αριστοτέλη, το τρίτο μεγάλο πνεύμα της φιλοσοφικής διανόησης στην κλασική αρχαιότητα, κλείνει και η περίοδος της κλασικής εποχής. Στο «*Ἠθικά Νικομάχεια*», το πιο σημαντικό από τα συγγράμματά του περί ηθικής, ορίζει πως ο άνθρωπος πρέπει να περάσει από μια διαδικασία εθισμού, για να φτάσει στην ηθική τελειότητα, γιατί η ηθική αρετή είναι αποτέλεσμα εθισμού.⁶³ Το ύψιστο για τον άνθρωπο αγαθό ο σταγειρίτης φιλόσοφος το ονομάζει εὐδαιμονία. Είναι μια ενέργεια της ψυχής, η οποία επιτυγχάνεται με τους κανόνες της τέλει αρετής.⁶⁴ Οι θέσεις του Αριστοτέλη στον τομέα της ηθικής έχουν υψηλή θεωρητική αρτιότητα και μεγάλη φιλοσοφική αξία, χωρίς να επηρεάζουν ωστόσο τη ροή της καθημερινής ζωής του ανθρώπου.

Οι σοφιστές διέγραψαν μια πορεία που κράτησε αρκετές δεκαετίες και επέβαλαν τις θέσεις τους σε μια εποχή που θεωρείται η πιο σημαντική και πιο φωτεινή του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Επηρεάστηκαν από τις πολιτικές περιστάσεις και τις δημόσιες ενέργειες των ελληνικών πόλεων και με τη σειρά τους επηρέασαν γεγονότα και πρόσωπα, για να επικρατήσουν τελικά και να διαμορφώσουν, μέσα από τις άθρησκες και ωφελμιστικές θεωρίες τους, μια νέα ηθική θέση.⁶⁵ Παράλληλα, εξώθησαν σε αντιδράσεις τα μεγάλα πνεύματα της εποχής τους και στάθηκαν αφορμή να γεννηθούν μέσα από τον διάλογο ένας Σωκράτης και ένας Πλάτων και να αποκτήσει έτσι τον πατέρα της η επιστήμη της ηθικής φιλοσοφίας.

62. *Νόμοι*, 716c.

63. *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1103a.14: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται.

64. Στο ίδιο μέρος, 1102a.5: ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν,

65. Βλ. σχετικά W. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, σσ. 37-38, Αθήνα 1998.

7:3. Η επίδραση της ωφελμιστικής ηθικής στον χώρο των αγωνιστικών δραστηριοτήτων

Στο αποκορύφωμα της κλασικής διαδρομής του ελληνισμού (τέλος 5^{ου} – αρχές 4^{ου} αι.) οι Ολυμπιακοί Αγώνες διανύουν ήδη τον τέταρτο αιώνα της ιστορικής τους πορείας. Τέσσερις περίπου αιώνες που σημάδεψαν την Ιστορία και άφησαν τα ίχνη τους στην πορεία της ελληνικής ζωής, προκαλώντας ριζικές αλλαγές, οι οποίες συγκλόνισαν συθέμελα την ελληνική κοινωνία και μετέδωσαν συλλήβδην τους κραδασμούς τους σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα, επιφέροντας πλήθος μεταβολών σε επί μέρους θεσμούς, όπως για παράδειγμα στην πολιτική, στη φιλοσοφία, στο δίκαιο, στη θρησκεία, στην ηθική. Αυτές οι αλλαγές δημιούργησαν ένα νέο κοινωνικό υπόβαθρο, που επηρέασε τη στάση των ανθρώπων απέναντι στη ζωή και διαφοροποίησε την κοινωνική τους οντότητα, με αποτέλεσμα να επέλθουν αλλοιώσεις στη συνείδηση των πολιτών. Γιατί, «δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει το Είναι τους, αλλά αντίθετα το κοινωνικό τους Είναι καθορίζει τη συνείδησή τους».⁶⁶

Ιδιαίτερα πρέπει να τονιστεί ότι οι μεταβολές αυτές, στον αθηναϊκό και κατ' επέκταση στον ελληνικό κόσμο, παρουσίασαν μια ραγδαία κλιμάκωση, που μαρτυρεί και την αυθόρμητη τάση της εποχής να πλησιάζει και να γνωρίσει, όσο μπορούσε πιο γρήγορα, τις νέες καταστάσεις. Έτσι, από την ηγεμονία του Περικλή μέχρι τον θάνατο του Σωκράτη, η διαδοχή των γεγονότων θα προσλάβει μια εκρηκτική πορεία ταχύτητας: ο αδελφοκτόνος πόλεμος θα κορυφωθεί και θα κλείσει, αφήνοντας πίσω του ανοιχτές πληγές· νέοι πολιτικοί ηγέτες θα αναδειχτούν, ενισχύοντας τους δημοκρατικούς θεσμούς της πόλης· οι πνευματικοί άνδρες θα δώσουν καινούργια τροπή στη φιλοσοφική αναζήτηση, θέτοντας τον άνθρωπο στο επίκεντρο του προβληματισμού

66. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, στο K. Marx – F. Engels, *Ausgewählte Schriften*, τόμ. I, σσ. 335 – 337, Berlin 1952.

τους· η παραδοσιακή θρησκεία θα κλονιστεί, δημιουργώντας τάσεις αμφισβήτησης και αθεϊσμού· το ηθικό υπόβαθρο θα ανατραπεί, ανοίγοντας δρόμους για τη χρησιμοθηρία και τον ωφελιμισμό. Όλα ακολούθησαν έναν ασυγκράτητο και θυελλώδη ρυθμό.

Στην κοινωνική αναταραχή οι σοφιστές θα συνεχίσουν να διαδίδουν νέες αντιλήψεις και θέσεις, που προοδευτικά θα επηρεάσουν την ελληνική κοινωνία. Όμως, με το πέρασμα του χρόνου, η σοφιστική κίνηση θα παγιδευτεί στην ίδια της την επιτυχία και θα καταλήξει σε έναν άκρατο και ανεξέλεγκτο ωφελιμισμό, ο οποίος θα παρασύρει την κοινωνία σε άνομες ενέργειες, σε όλες τις εκφάνσεις των ποικίλων δραστηριοτήτων της και φυσικά και στην αγωνιστική δράση των πολιτών. Η διαφαινόμενη αποδέσμευση της ηθικής από τα παραδοσιακά της ερείσματα και η τάση της να απαλλαγεί από το θρησκευτικό της περίβλημα, επέδρασαν σημαντικά στην πορεία των αγωνιστικών εκδηλώσεων, γιατί οι αθλητικοί αγώνες, καθώς μέχρι τώρα διεξάγονταν ως μέρος μιας θρησκευτικής τελετουργίας, βρέθηκαν ξαφνικά εκτεθειμένοι στην κοινωνική αμφισβήτηση των ιερών παραδόσεων, την οποία συντηρούσε η διδασκαλία των σοφιστών, και ένιωσαν το ηθικό τους υπόβαθρο, που για αιώνες στηριζόταν στις αρχές της θρησκείας, να υποχωρεί βαθμιαία και στη θέση του να προβάλλει μια νέα ηθική θεώρηση, διαμορφωμένη σύμφωνα με τις ιδέες του ωφελιμισμού.

Ο ωφελιμισμός εισέβαλε στην ελληνική κοινωνία, επηρέασε την καθημερινή ζωή των πολιτών και εισήγαγε νέους τρόπους αντίδρασης στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Η διάδοση και επίδραση του φιλοσοφικού διαφωτισμού και της σοφιστικής καθιέρωσε νέο τρόπο σκέψης, που «αγκάλιασε μεγάλο μέρος του πληθυσμού των ελληνικών πόλεων, πράγμα το

οποίο, βέβαια, μπορούμε να παρακολουθήσουμε ακριβέστερα μόνο στην Αθήνα». ⁶⁷

Στο κλίμα της ορθολογιστικής αναζήτησης κινείται και ο Ιπποκράτης, που απάλλαξε τις αιτίες των ασθενειών από τις δεισιδαιμονικές ερμηνείες και που η επιστημονική του πορεία «εκφράζει την επιθυμία του να δημιουργηθεί μια ιατρική τέχνη παρόμοια με την πολιτική τέχνη των σοφιστών». ⁶⁸ Στο έργο του Περί διαίτης, διαβάζουμε ότι η αγωνιστική και η γυμναστική εκπαίδευση των παιδιών γινόταν με τον ακόλουθο τρόπο: διδάσκουσι παρανομέειν κατὰ νόμον, ἀδικέειν δικαίως, ἔξαπατέειν, κλέπτειν, ἀρπάζειν, βιάζεσθαι τὰ αἰσχιστα καὶ κάλλιστα ὃ μὴ ταῦτα ποιέων κακός, ὃ δὲ ταῦτα ποιέων ἀγαθός ⁶⁹. Ο Ιπποκράτης, στο ίδιο σημείο του προαναφερθέντος έργου του, μας δίνει, με τα παρακάτω λόγια, ένα δείγμα της κοινωνικής συμπεριφοράς των ανθρώπων, γύρω στο τέλος του 5^{ου} και στις αρχές του 4^{ου} αιώνα: Ἐς ἀγορὴν ἐλθόντες ἄνθρωποι ταῦτὰ διαπρήσσονται ἔξαπατῶσι πωλέοντες καὶ ὠνεόμενοι ὃ πλείστα ἔξαπατήσας, οὔτος θαυμάζεται. ... Τρέχουσι, παλαίουσι, μάχονται, κλέπτουσι, ἔξαπατῶσιν, εἷς ἐκ πάντων κρίνεται. Ὑποκριταὶ καὶ ἔξαπάται, πρὸς εἰδότας λέγουσιν ἄλλα καὶ φρονέουσιν ἕτερα, ... ἐνὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἄλλα μὲν λέγειν, ἄλλα δὲ ποιέειν, καὶ τὸν αὐτὸν μὴ εἶναι τὸν αὐτόν, Οὔτω μὲν αἱ τέχναι πᾶσαι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐπικοινωνέουσιν. ⁷⁰

Αντιλήψεις, όπως οι παραπάνω, ευνοούσαν τη διάδοση ωφελιμιστικών τάσεων στις αγωνιστικές δραστηριότητες των ανθρώπων και προετοίμαζαν το έδαφος για τον επαγγελματικό προσανατολισμό των αθλητών. Η κατάκτηση της νίκης με κάθε τρόπο έγινε στόχος των αγωνιζομένων, με αποτέλεσμα η αγωνιστική να χάνει σταδιακά τον γενεσιουργό τελετουργικό

68. W. Nestle, *Από τον Μύθο στον Λόγο*, τόμ. II, σ. 716, Αθήνα 1999 (μτφρ. Α. Γεωργίου).

68. Βλ. J. de Romily *Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ. 42, Αθήνα 1994 (μτφρ. Φ. Κακριδή).

69. Ιπποκράτης, *Περί διαίτης*, 24.

70. Στο ίδιο μέρος.

της χαρακτήρα. Έτσι η νίκη στον αγώνα απέκτησε με τον καιρό εκποιήσιμη αξία και ο αθέμιτος ανταγωνισμός ξεπέρασε πολλές φορές τα όρια της ευγενούς άμιλλας. Η υπερβολή κυριάρχησε σχεδόν παντού: υπερβολικές υλικές απολαβές,⁷¹ υπερβολικές τιμές,⁷² υπερβολικά αξιώματα, υπερβολική δόξα, υπερβολικές εκδηλώσεις λατρείας προς τους νικητές. Βέβαια, στα πλαίσια ενός ανταγωνιστικού πολιτισμού, όπως ήταν ο αρχαίος ελληνικός, ήταν φυσικό οι πόλεις και οι πολίτες τους να επιδιώκουν, από τον αγώνα και τη νίκη, ολοένα και περισσότερη δόξα, ολοένα και περισσότερα υλικά οφέλη. Η αρχή του μέτρου που για αιώνες προστάτευε την κοινωνική συνοχή της πόλης-κράτους, δεχόταν τώρα τις πιέσεις της υπερβολής και της ακρότητας, με αποτέλεσμα να ανατρέπεται συχνά η ισορροπία ανάμεσα στη μεσαία και την ακραία θέση, στη σώφρονα και την άφρονα πράξη, στο ανθρώπινο και το υπέρ-ανθρώπινο έργο.

Ο κλονισμός της πίστης προς τους παραδοσιακούς θεούς εξουδετέρωνε τις ηθικές αντιστάσεις των ανθρώπων, ενώ, στον αγωνιστικό τομέα, η δεσπόζουσα σοφιστική αντίληψη του ωφελιμισμού επηρέαζε τις ανθρώπινες συνειδήσεις, με αποτέλεσμα να παρουσιάζονται περιπτώσεις

71. Ήδη οι αμοιβές των αθλητών θεωρήθηκαν υψηλές ακόμη από την εποχή του Σόλωνα, έτσι που ο μεγάλος νομοθέτης αναγκάστηκε να τις περιορίσει (Βλ. υποσ. 389). Μισόν αιώνα περίπου αργότερα ο Ξενοφάνης θα μιλήσει για δώρα από την πόλη και για δωρεάν σίτιση από το δημόσιο ταμείο (Βλ. απόσπ. Β 2, 8-9: *καί κεν σίτ' εἴη δημοσίων κτεάνων ἐκ πόλεως καὶ δῶρον, ὃ οἱ κειμήλιον εἶη*). Το 430 π. Χ. οι Αθηναίοι με ψήφισμά τους αποφάσισαν να σιτίζονται στο Πρυτανείο της πόλης οι νικητές στους γυμνικούς και ιππικούς (τέθριππο και κέλητα) αγώνες των πανελληνίων διοργανώσεων (Ολύμπια, Πύθια, Ἴσθμια, Νέμεα). Βλ. σχετικά: *Inscriptiones Graecae*, F, 1117. Η μαρτυρία του Πλάτωνα (*Απολογία Σωκράτους*, 36d) επιβεβαιώνει ότι η σίτιση συνεχιζόταν επίσης στην εποχή του.

72. Η πόλη που υποδεχόταν τον ολυμπιονίκη γκρέμιζε ένα μέρος από τα τείχη της, για να περάσει ο νικητής (Πλούταρχος, *Συμποσιακῶν*, II, 639 E: *ὡς οὐ μέγα πόλει τειχῶν ὄφελος ἄνδρας ἔχουσαν μάχεσθαι δυναμένους καὶ νικᾶν*). Στην αγορά και στους ναούς έστηναν στους νικητές ανδριάντες με έξοδα της πολιτείας. Στον ιερό χώρο της Ολυμπίας οι νικητές ήταν οι πρώτοι και οι μόνοι θνητοί στους οποίους επιτρεπόταν η έκθεση του ανδριάντα τους (Βλ. Πausanias, VI, 18, 7: *Πρῶται δὲ ἀθλητῶν ἀνετέθησαν ἐς Ὀλυμπίαν εἰκόνες ...* . Βλ. επίσης Plinius, *Naturalis Historiae*, XXXIV, 16). Δεκάδες αγάλματα αθλητών κοσμούσαν, κατά τη μαρτυρία του Πausanias (VI, 1-18), τον χώρο της Ολυμπίας. Στους δημόσιους χώρους και στα θέατρα της πόλης αναλάμβαναν, «τιμῆς ἕνεκεν», την προεδρία. Οι κάτοικοι του Ακράγαντα υποδέχτηκαν τον συμπατριώτη τους, νικητή του σταδίου στη Ολυμπιάδα του 412 π. Χ., με εντυπωσιακό εορτασμό. Στην είσοδο της πόλης τον περίμενε ολόκληρη πομπή από τριακόσια ἄρματα, όλα με λευκά ἄλογα (Βλ. Διόδωρος Σικελιώτης, II, 82: *συνεπόμπειον δ' αὐτῷ χωρὶς τῶν ἄλλων συνωρίδες τριακόσiai λευκῶν ἵπων, ...*).

αθλητών οι οποίοι κατέφευγαν στη χρήση κάθε θεμιτού και αθέμιτου μέσου, με στόχο την κατάκτηση της νίκης. Η προσδοκία του κέρδους και της ωφελιμότητας οδηγούσε, μέσα από ακραίες ανταγωνιστικές τάσεις, στην απαξίωση της αθλητικής ιδέας και ωθούσε τους αθλητές προς την επαγγελματική κατεύθυνση.

Ο επαγγελματισμός στην αρχαία αγωνιστική δεν είχε καμιά σχέση με τον σύγχρονο επαγγελματικό αθλητισμό. Εξάλλου στους αρχαίους Έλληνες δεν αναφέρεται καμιά ειδική διάκριση ανάμεσα στον ερασιτεχνικό και στον επαγγελματικό αθλητισμό. Η διαφορά ανάμεσα στον γυμναζόμενο πολίτη και στον αθλητή ήταν θέμα χρόνου και τρόπου εκγύμνασης. Ο Αριστοτέλης θα πει: οί μὲν οὖν ἰδιῶται μέτρια γυμνάζονται, οἱ δὲ ἀθληταὶ πολλά.⁷³ Ο στόχος για την κατάκτηση της νίκης, όπως ήταν φυσικό, ανάγκαζε τους αθλητές να παραβλέπουν άλλες απασχολήσεις και να αφιερώνουν τον χρόνο τους μόνο στην εξάσκησή τους σε κάποιο αγώνισμα, γεγονός που οδηγούσε στην εξειδίκευση.⁷⁴ Ο Πλάτων υποστηρίζει εξάλλου ότι εἷς ἕκαστος ἐν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύει, πολλὰ δ' οὔ. Και συνεχίζει παρακάτω: ἀλλ' εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἂν, ὥστ' εἶναι που ἐλλόγιμος.⁷⁵

Σε ό,τι αφορά τον τρόπο εκγύμνασης των αθλητών, αυτός προσαρμοζόταν στις οδηγίες που υποδείκνυε, ανάλογα με το αγώνισμα, ο γυμναστής του αθλητή (θα λέγαμε ο σημερινός προπονητής). Η παρουσία του γυμναστή δίπλα στον αθλητή έπαιζε καθοριστικό ρόλο, όπως προαναφέραμε ήδη (βλ. κεφ. IV, υποσ. 22). Ας θυμηθούμε εδώ επίσης τις πρώτες οδηγίες που συναντάμε στα «άθλα επί Πατρόκλω», όπου ο Νέστορας εξηγεί στον γιο του Αντίλοχο τη μέθοδο που πρέπει να εφαρμόσει στο αγώνισμα της αρματοδρομίας (βλ. σσ. 44-45). Ο Πίνδαρος μας

73. Αριστοτέλης, Προβλήματα, 967a.

74. Σχετικά με τον επαγγελματικό αθλητισμό στην αρχαιότητα βλ. E. Gardiner, *Athletics of the Ancient World*, σσ. 100-103, Oxford 1955.

75. Πολιτεία, 394e.

πληροφορεί σε διάφορα σημεία των επιπέδων του⁷⁶ ότι χρησιμοποιούνταν γυμναστές τον 5^ο αι., οπότε φαίνεται ότι έχουμε, τουλάχιστον από τότε, και την αρχή της εξειδίκευσης, χωρίς αυτό να σημαίνει το τέλος της ερασιτεχνικής εκγύμνασης. Απλά, όπως σε κάθε τομέα της ανθρώπινης δραστηριότητας, έτσι και στην αγωνιστική δράση το άτομο που είναι καλύτερα προετοιμασμένο και δέχεται σοφότερες οδηγίες εξασφαλίζει πιο σίγουρα την επιτυχία.

Στην πορεία λοιπόν του δεύτερου μισού του 5^{ου} αι. η αγωνιστική δράση φαίνεται να εξελίσσεται σε αποκλειστική απασχόληση πολλών αθλητών⁷⁷ και να αποκτά με τον χρόνο (4ος αι.) επαγγελματική χροιά. Ο ιατρός και φιλόσοφος Γαληνός (129 – 199 μ. Χ.) περιγράφει τον αθλητισμό ως επίτηδευμα τῶν ἀθλητῶν και με αυτόν τον χαρακτηρισμό τον χρονολογεί από την εποχή ακόμη λίγο πριν την εμφάνιση του Πλάτωνα (γύρω στο 450 – 420 π. Χ.). Συνδέει άμεσα την άθληση με την τέχνην τοῦ γυμναστοῦ⁷⁸ και χαρακτηρίζει την γυμναστικήν τέχνην ως μέρος τῆς ὑγιεινῆς τέχνης, δύο τομείς τους οποίους δίδαξε διεξοδικά ο Ιπποκράτης στα πλαίσια της επιστημονικής θεώρησης της ιατρικής.⁷⁹ Μέσα στον συρμό της εποχής ήταν φυσικό και η τέχνη της άθλησης να ακολουθήσει τον δρόμο της

76. Ὀλυμπιονίκος, Η', 54 κ. ε., Ὀλυμπιονίκος, Γ', 16, καθώς και Ἰσθμιόνικος, Δ', 71.

77. Ο Η. Pleket θεωρεί τον Θεαγένη της Θάσου ως τον πρώτο αθλητή που διέθετε όλο τον χρόνο του αποκλειστικά στην άθληση. Ο Θεαγένης κατήγαγε στο πρώτο μισό του 5^{ου} αι., και μέσα σε 22 χρόνια, 1300 νίκες, περίπου μία νίκη κάθε εβδομάδα, μια συχνότητα που μαρτυρεί και την αποκλειστικότητα της απασχόλησης. Η μαρτυρία αυτή αναφέρεται σε επίγραμμα, χαραγμένο σε ανδριάντα του αθλητή που βρέθηκε στους Δελφούς: αἱ δὲ ἴδιαι νίκαι τρεῖς τε ἑκατὸν καὶ χίλιαι, οὐδὲ σὲ φημι πυγμῆι νικηθῆναι ἑκοσι καὶ δυ' ἐτῶν (Βλ. Θ. Βαγενάς, *Αθλητικοὶ ἀγῶνες καὶ διάσημοι ἀθλητὲς τοῦ ἀρχαίου κόσμου*, σ. 55, Αθήναι 1965. Βλ. και *Sport und Leibesübungen in der griechischen Welt des hellenistisch-römischen Zeitalters*, στο Η. Ueberhorst, *Geschichte der Leibesübungen*, τομ. 2, σ. 298 κ.ε., Berlin-München-Frankfurt a. M. 1978). Ο Πανσανίας κάνει αναφορά για χίλιες τετρακόσιες νίκες (VI, 11, 5). Ανάλογα με την έννοια που δίνουμε στον όρο «επαγγελματισμός» θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε επίσης ως επαγγελματίες και άλλους αθλητές, όπως τον Μίλωνα από τον Κρότωνα, τον Διαγόρα από τη Ρόδο, τον Κλεομήδη από την Αστυπάλαια, τον Εύθυμο από τους Λοκρούς ή τον Γλαύκο από την Κάρυστο, όλα μεγάλα ονόματα που έδρασαν ανάμεσα στο 550 και 450 π. Χ. (Βλ. σχετικά Μ. Pöliakoff, *Kampfsport in der Antike*, σσ. 162-172, Zürich-München 1989).

78. Γαληνός, *Πρὸς Θρασύβουλον. Περί ἰατρικῆς καὶ γυμναστικῆς*, 30: ἤρξατο γὰρ ὀλίγον ἔμπροσθεν τῶν Πλάτωνος χρόνων ἡ τέχνη τῶν γυμναστῶν, ὅτε περ καὶ τῶν ἀθλητῶν ἐπίτηδευμα συνέστη.

79. Στο ίδιο μέρος, 31: Τῆς οὖν ὑγιεινῆς τέχνης μέρος ἐστὶν ἡ γυμναστικὴ καὶ αὐτάρκως ὑπὲρ ἀμφοῖν ἡμᾶς ἐδίδαξεν Ἰπποκράτης, ὅσα τε χρὴ γινώσκειν... .

επιστημονικής διερεύνησης και να εξελιχθεί κατ' αντίστοιχο τρόπο, όπως και οι άλλες τέχνες (ρητορική, πολιτική, ιατρική κ. α.), όλες μπολιασμένες με την επιστημοσύνη που η διδασκαλία των σοφιστών τη θεωρούσε απαραίτητη, έτσι ώστε καθεμιά από αυτές να αποφέρει στον άνθρωπο το μέγιστο της ωφελιμιστικής της απόδοσης.

Τα υλικά βραβεία των νικητών δεν ήταν αυτά που τους απένειμε η διοργανώτρια αρχή (στεφάνι κλάδου ελιάς ή δάφνης ή σέλινου), αλλά εκείνα που τους χορηγούσε η πόλη τους, πολλά από τα οποία ήταν ιδιαίτερης αξίας, ώστε να εξασφαλίζουν στους αθλητές, μακαριστὸν βίον.⁸⁰ Ο Πλάτων αναφέρεται στην Αταλάντη που κληρώθηκε να επιλέξει, μέσω της μετενσάρκωσής της, την επόμενη ζωή που προτιμούσε να βιώσει: κατιδοῦσαν μεγάλας τιμὰς ἀθλητοῦ ἀνδρός, οὐ δύνασθαι παρελθεῖν, ἀλλὰ λαβεῖν.⁸¹

Με τον καιρό ο αθλητής, στην προσπάθειά του να κατακτήσει την κερδοφόρα νίκη, κατέφευγε σε ολοένα σκληρότερες συνθήκες σωματικής καταπόνησης⁸² και ακολουθούσε προγράμματα ειδικής διαίτας,⁸³ στοιχεία που συνθέτουν την εικόνα του επαγγελματία στο είδος του. Επειδή αυτή η μορφή εκγύμνασης συνεπαγόταν υψηλό κόστος σε χρήμα και χρόνο, καθιστούσε, όπως ήταν φυσικό, αδύνατη τη συμμετοχή ενός μεγάλου μέρους του λαού στους αγώνες. Επρόκειτο προφανώς για τους πολίτες που δεν διέθεταν τις παραπάνω προϋποθέσεις. Έτσι ο επαγγελματισμός ανάγκαζε πολλούς να μένουν μακριά από τον στίβο των πανελληνίων

80. Πλάτων, *Πολιτεία*, 465 d.

81. Στο ίδιο μέρος, 620 b.

82. Ο Ιπποκράτης θα επικρίνει την υπερβολική σωματική άσκηση, θεωρώντας την επιβλαβή για τον οργανισμό (Βλ. *Άφορισμοί*, 1, 3: Ἐν τοῖσι γυμναστικοῖσιν αἱ ἐπ' ἄκρον εὐεξίαι σφαλεραί, ἦν ἐν τῷ ἐσχάτῳ ἔωσιν). Το ίδιο και ο Αριστοτέλης θεωρεί επικίνδυνη την υπερβολή, όπως και την έλλειψη. Γι' αυτό ορίζει τη γυμναστική ως ἐπιστήμη τοῦ μετρίου ἐν πόνοις (Βλ. *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1096a).

83. Ο Σωκράτης, που τον απασχόλησε η σωστή διαίτα, κατέκρινε την υπερβολική λήψη τροφής των επαγγελματιῶν αθλητῶν (Βλ. Ξενοφών, *Άπομνημονεύματα*, A, 2, 4: τὸ μὲν οὖν ὑπερσεθίοντα ὑπερπονεῖν ἀπεδοκίμαζε). Για την ἀναγκοφαγίαν των αθλητῶν βλ. Γαληνός, I, 28 και V, 876. Επίσης Πλούταρχος, *Άρατος*, 3 και *Αθηναίος*, 10, 413e. Πρβλ. E. Reisch, στο άρθρο *Athleten* στη RE, I, 2058 κ. ε.

αγωνιστικών αναμετρήσεων, με συνέπεια, όπως εύστοχα παρατηρεί ο J. Thomson, «αντί να προάγει τη φυσική αγωγή του έθνους συνέβαλε να διαμορφωθεί ένα έθνος θεατών της αγωνιστικής, και όχι συμμετεχόντων σ' αυτήν».⁸⁴

Εντούτοις στις τοπικές εκδηλώσεις τα πράγματα ήταν πιο χαλαρά και έδιναν την ευκαιρία στον λαό να προσέρχεται ως συμμετέχων μιας πανήγυρης η οποία είχε στόχο ψυχαγωγικό και στην οποία όμως δεν εξέλιπε πολλές φορές η ωφελμιστική πρόθεση. Στην Αθήνα, για παράδειγμα, τα Παναθηναία, που διοργανώνονταν με λάμψη και μεγαλοπρέπεια, έδιναν την ευκαιρία στους πολίτες να συμμετέχουν ποικιλοτρόπως (ως αθλητές, τραγουδιστές, χορευτές ή κωπηλάτες) έναντι μιας ορισμένης αμοιβής.⁸⁵ Ο Δημοσθένης, στα μέσα του 4^{ου} αι., επιβεβαιώνει με σαφήνεια τις μεγάλες αμοιβές που χορηγούσαν οι Αθηναίοι στους νικητές των αγώνων, λέγοντας: εἶτα μεγίστας δίδοτ' ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου δωρεῖας τοῖς τοῦς γυμνικοῦς νικῶσιν ἀγῶνας τοῦς στεφανίτας.⁸⁶ Ο λαός είχε την αξίωση να παίρνει χρήματα και μάλιστα προσέδιδε σ' αυτήν την αμοιβή έναν ταξικό συμβολισμό, αφού τη θεωρούσε ως άμεση μεταφορά του πλούτου από τους οικονομικά ευκατάστατους προς τους φτωχότερους γενικά Αθηναίους.⁸⁷

Η επαγγελματικοποίηση οδηγούσε κατ' ανάγκη σε συρρίκνωση της αγωνιστικής δραστηριότητας και ωθούσε τους νέους μακριά από τη σωματική δράση, να παρεκκλίνουν σε έναν τρόπο τρυφηλής και άνετης διαβίωσης. Ο Φιλόστρατος θα μιλήσει για «Σικελική πολυτέλεια» στο

84. J. Thomson, *Sport, Athletics and Gymnastics in Ancient Greece*, σ. 113, Diss., The Pennsylvania State University 1971.

85. Ως αμοιβή για στους νικητές των Παναθηναίων, καθώς και σε εκείνους που καταλάμβαναν τη δεύτερη θέση, αναφέρεται και η προσφορά ελαιολάδου (Βλ. *Inscriptiones Graecae*, II², 2311).

86. Δημοσθένης, *Πρὸς Λεπτίνην*, 141.

87. Ψευδο-Ξενοφών, *Ἀθηναίων Πολιτεία*, I, 13: ἀξιοῖ γοῦν ἀργύριον λαμβάνειν ὁ δῆμος ..., ἵνα αὐτὸς τε ἔχη καὶ οἱ πλούσιοι πενέστεροι γίνωνται.

φαγητό⁸⁸ και για αδιαφορία προς τη σωματική άσκηση,⁸⁹ ενώ θα αναφερθεί με σαφήνεια στις αρνητικές επιδράσεις που είχε αυτός ο τρυφηλός τρόπος ζωής, τονίζοντας χαρακτηριστικά: ἤρξε δὲ ἀθληταῖς καὶ τῆς ὑπὲρ χρημάτων παρανομίας καὶ τοῦ πωλεῖν τε καὶ ὠνεῖσθαι τὰς νίκας.⁹⁰ Στην αθηναϊκή δημοκρατία η σάτιρα του Αριστοφάνη είχε ήδη επισημάνει τον κίνδυνο και δεν παρέλειπε να κάνει σαφείς υπαινιγμούς κατά των αντιλήψεων της εποχής, οι οποίες συνέβαλαν στην έκκληση των ηθών.⁹¹

Πολλοί από τους επαγγελματίες αθλητές, ιδιαίτερα εκείνοι που εξειδικεύονταν σε βαριά αγωνίσματα, ελάμβαναν υπερβολικές ποσότητες τροφής, για να αυξήσουν τη μυϊκή τους δύναμη, με αποτέλεσμα να βλάπτουν συχνά την υγεία τους και να ασχημαίνουν το σώμα. Ο Πλάτων στην «Πολιτεία» του δηλώνει ότι η δίαιτα των αθλητών της εποχής του είναι ὑπνώδης ... καὶ σφαλερὰ πρὸς ὑγίειαν καὶ συμπληρώνει στον διάλογό του: ἢ οὐχ ὀρθῶς ὅτι καθεύδουσί τε τὸν βίον καί, ἐὰν σμικρὰ ἐκβῶσιν τῆς τεταγμένης διαίτης, μεγάλα καὶ σφόδρα νοσοῦσιν οὗτοι οἱ ἀσκηταί; Γι' αυτό, καταλήγει, οι δικοί του αθλητές, οἱ πολεμικοὶ ἀθληταί, ἔχουν ἀνάγκη κομποτέρας δὴ τινος ... ἀσκήσεως.⁹² Ο Ευριπίδης, την ίδια περίπου εποχή, κατηγορεί τον επαγγελματία αθλητή ότι είναι γνάθου τε δοῦλος νηδύος θ' ἠσσημένος.⁹³ Ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει ως βάνανυσον ἔργον ὅλες εκείνες τις ενέργειες οι οποίες ἄχρηστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων. Και συμπληρώνει: διὸ τὰς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσι χειρόν διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν.⁹⁴ Ο σύγχρονος αθλητής (4^{ος} αι.) αδιαφορεῖ για τη συμμετρία του σώματος και

88. Οι Σικελιώτες ήταν γνωστοί για την πολυτελή διαβίωση και για τις γαστριμαργικές τους επιδόσεις. Ο Πλάτων μιλάει επικριτικά για Συρακοσίαν τράπεζαν και για Σικελικὴν ποικιλίαν ὄψου (βλ. Πολιτεία, 404d).

89. Φιλόστρατος, Γυμναστικός, 44.

90. Στο ίδιο μέρος, 45.

91. Βλ. Νεφέλαι, 119-120 και 1009-1018, καθώς και Βάτραχοι, 1089-1093.

92. Πολιτεία, 404a.

93. Βλ. απόσπ. 282 (συλλογή Α. Nauck) από το χαμένο έργο του Ευριπίδη Αὐτόλυκος.

94. Πολιτικά, 1337 b.

δεν διστάζει να το κακοποιήσει με αφύσικο τρόπο⁹⁵ και να προκαλέσει σ' αυτό δύσμορφες μεταπλάσεις, αρκεί να ενισχύσει τη μυϊκή του δύναμη. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος περιγράφει με σαφή τρόπο την ασύμμετρη ανάπτυξη του σώματος, όταν αυτό λαμβάνει μεγάλες ποσότητες τροφής: διὰ πλῆθος γὰρ τροφῆς οὐ δυναμένης τῆς φύσεως κρατεῖν, ὥστ' ἀνάλογον αὔξειν καὶ διανέμειν ὁμοίως τὴν τροφήν, ἄλλοῖα γίνεται τὰ μέρη, καὶ σχεδὸν ἐνίοθ' οὕτως ὥστε μῆθεν εἰοικέναι τῷ πρότερον.⁹⁶ Η νέα ηθική αντίληψη του ωφελιμισμού απομακρύνει τον αθλητή από τον ιδεαλισμό της απόλυτης ομορφιάς και τον περιορίζει να κινείται μέσα στα πλαίσια ενός ρεαλισμού που ως μοναδικό στόχο έχει τη χρησιμοθηρία και την εξασφάλιση της νίκης.

Στην τάση της εποχής για πνευματική ανέλιξη και στην επικρατούσα στροφή προς τα ανθρωπολογικά προβλήματα και τη νοησιарχία, η αγωνιστική δράση θα προσαρμοστεί στα πλαίσια της αναθεώρησης του ηθικού κώδικα και θα μπολιαστεί με τα σπέρματα της σοφίας του ανθρώπινου διαλογισμού. Ο Ευριπίδης, που αγανακτεί για την «υπερτίμηση» του επαγγελματία αθλητή,⁹⁷ αντί για τον καλὸν κάγαθὸν πολίτη θα μιλήσει για ἄνδρας σοφοὺς τε κάγαθούς.⁹⁸ Η μετάβαση από την έννοια καλὸς στην έννοια σοφὸς υποδηλώνει και τη μεταφορά του βάρους της ανθρώπινης αξίας από το σωματικό κάλλος στη νοητική ικανότητα. Ο Πλάτων ορίζει στην «Πολιτεία» του ότι η ψυχή είναι εκείνη που κατευθύνει και βελτιώνει το σώμα και όχι το σώμα την ψυχή.⁹⁹ Ωστόσο σε κατοπινό του έργο, τον «Τίμαιο», που αντανακλά την ωριμότητα της σκέψης του, θα δηλώσει: μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα

95. Ο Ιπποκράτης (Περὶ τροφῆς, 34, 3) θα πει: διάθεσις ἀθλητικὴ οὐ φύσει, ἔξις ὑγιεινῆς κρείσσω.

96. Περὶ ζώων γενέσεως, 768 b.

97. κακῶν γὰρ ὄντων μυρίων καθ' Ἑλλάδα οὐδὲν κάκιόν ἐστιν ἀθλητῶν γένους. (Ευριπίδης, στο ίδιο μέρος).

98. Στο ίδιο μέρος: ἄνδρας χρῆ σοφοὺς τε κάγαθοὺς φύλλοις στέφεσθαι,

99. Πολιτεία, 403d: ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐ φαίνεται, ὃ ἂν χρηστὸν ἦ σῶμα, τοῦτο τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὐτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἶόν τε βέλτιστον.

ἄνευ ψυχῆς,¹⁰⁰ τονίζοντας ότι η συμμετρία ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα διαμορφώνει τον ιδανικό άνθρωπο. Τέλος, στο τελευταίο του έργο, τους «Νόμους», εκφράζει απερίφραστα την απαξίωσή του προς το υπερβολικά ωραίο, δυνατό, γρήγορο και υγιές σώμα, ενώ απορρίπτει παράλληλα και εκείνο που έχει τα αντίθετα χαρακτηριστικά, προτιμώντας την ισορροπία αυτών των ιδιοτήτων.¹⁰¹ Ανάλογη είναι και η θέση του Αριστοτέλη, σύμφωνα με την οποία ούτε τα υπερβολικά γυμνασμένα σώματα των αθλητών ούτε και τα ασθενικά σώματα ορισμένων πολιτών είναι ιδανικά για την υγεία και την τεκνοποιία, αλλά ἡ μέση τούτων κατάσταση.¹⁰²

Στον χώρο της αγωνιστικής δραστηριότητας ο αρχαιοελληνικός διαφωτισμός έχει αφήσει τα σημάδια της επίδρασής του. Και δεν θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά, καθώς οι νέες αντιλήψεις άγγιζαν καθοριστικά το ευαίσθητο σημείο της παραδοσιακής αγωνιστικής που ήταν η θρησκεία. Από τότε λοιπόν που ο ηθικός προβληματισμός τέθηκε σε νέα βάση και κινήθηκε σε έναν χώρο εξωθρησκευτικό, παρουσιάζεται μια τάση παραβατικότητας στους κανόνες διεξαγωγής των αγωνιστικών εκδηλώσεων. Αυτή η κλιμακούμενη παραβατικότητα είναι το τμήμα που θα καταβάλει ο θεσμός των Ολυμπιακών Αγώνων μπροστά στα νέα ηθικά προβλήματα, που θα αποτελέσουν από εδώ και πέρα το κεντρικό και σχεδόν το αποκλειστικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας και θα διαμορφώσουν την επιστήμη της ηθικής.

7:4. Οι παραβατικές ενέργειες στους Ολυμπιακούς Αγώνες ως αποτέλεσμα της νέας ηθικής πραγματικότητας

Παραβατικές πράξεις στη διενέργεια των Ολυμπιακών Αγώνων έχουμε ήδη αναφέρει. Αθλητές και οργανωτές έχουν εκδηλώσει, κατά καιρούς, παραβατικές αποκλίσεις και έδρασαν αντίθετα προς τους κανόνες του

100. Τίμαιος, 88b.

101. Νόμοι, 728e.

102. Πολιτικά, 1335 b.

θεσμικού πλαισίου που ίσχυε για τη διοργάνωση των Αγώνων. Ιδιαίτερα, στους χρόνους της κλασικής περιόδου, οι παραβάσεις παρουσιάζονται συχνότερα και, το σπουδαιότερο, εκπορεύονται από κίνητρα ωφελιμιστικά. Όσο ενισχύονται οι ωφελιμιστικές τάσεις τόσο ο αγώνας για τη νίκη ξεπερνά κάθε ηθικό φραγμό και η αγωνιστική συμπεριφορά των αθλητών γίνεται ολοένα σκληρότερη, θέτοντας πολλές φορές, σε κίνδυνο τη σωματική ακεραιότητα, ακόμη και την ίδια τη ζωή των αγωνιζομένων.¹⁰³

Ο Σοφοκλής στην «*Ηλέκτρα*», ένα από τα έργα της προχωρημένης του ηλικίας (διδάχτηκε κάπου ανάμεσα στα 420 με 409), μας δίνει όλο το μέγεθος της σκληρότητας ενός αγώνα αρμάτων στα Πύθια, όπου ο πόθος για τη νίκη παραμερίζει κάθε έλεγχο της ανθρώπινης λογικής, με αποτέλεσμα την τραγική κατάληξη της αρματοδρομίας, στην οποία, σύμφωνα με την περιγραφή του μεγάλου τραγικού: ἄλλος ἄλλον ἔξ ἑνὸς κακοῦ ἔθρανε κἀνέπιπτε, πᾶν δ' ἐπίμπλατο ναυαγίων Κροισαῖον ἵπλικῶν πέδον.¹⁰⁴

Η οξύτητα και ο φανατισμός στις αντιδράσεις των αθλητών επηρεάστηκε αρνητικά και από την ατμόσφαιρα του πελοποννησιακού πολέμου, ο οποίος επέδρασε ποικιλοτρόπως στα αθλητικά δρώμενα της εποχής αυτής και έγινε αιτία να ανακύψουν «διακρατικές» διαφορές, που οδήγησαν σε αγωνιστικές παραβάσεις. Στην Ολυμπιάδα του 420 π. Χ. οι Λακεδαιμόνιοι αποκλείστηκαν, γιατί, σύμφωνα με τους Ηλείους, είχαν παραβιάσει τον θεσμό της ολυμπιακής εκεχειρίας. Έτσι ο Λίχας, επειδή δεν είχε δικαίωμα να αγωνιστεί ως Λακεδαίμονας, δήλωσε το άρμα του στο

103. Ο Πausanias καταγράφει στην Περιήγησή του περιπτώσεις σκληρής αγωνιστικής συμπεριφοράς, όπως εκείνη του παγκρατιαστή Σώστρατου από τη Σικώνα, του επονομαζόμενου Ακροχειριστή, που συνήθιζε να αρπάζει τους αντιπάλους του από τα άκρα των χεριών και να τα λυγίζει προς τα πίσω, μέχρις ότου τους ανάγκαζε να παραδοθούν (VI, 4, 1). Βλ. επίσης ανάλογη περίπτωση του παλαιστή Λεοντίσκου από τη Μεσσήνη της Σικελίας (VI, 4, 3). Για γενικότερη αναφορά σε περιπτώσεις αναπηριών και σοβαρών βλαβών υγείας που οφείλονται στη σκληρότητα των αγώνων, βλ. W. Rudolph, s. 53, Berlin 1968. *Olympischer Kampfsport in der Antike, Faustkampf, Ringkampf und Pangration in der griechischen Nationalspielen*, σ. 53, Berlin 1968.

104. Σοφοκλής, *Ἡλέκτρα*, 729-730.

όνομα του Δημοσίου των Βοιωτών και νικητής ανακηρύχτηκε η πόλη της Θήβας. Ο Λίχας όμως, θέλοντας να δείξει ότι το άρμα ήταν δικό του μπήκε μέσα στον στίβο και, μπροστά σε όλους, στεφάνωσε ο ίδιος τον ηνίοχό του.¹⁰⁵ Ο Ξενοφών αναφέρει πως οι Ηλείοι τον απώθησαν χτυπώντας τον με μαστίγιο και αφήνει να φανεί η συμπάθειά του προς αυτόν τον γέρο άνθρωπο.¹⁰⁶ Ο Πausανίας θεωρεί το περιστατικό του Λίχα ως αιτία που είχε για κατάληξη την εκστρατεία των Λακεδαιμονίων κατά των Ηλείων είκοσι χρόνια αργότερα (400 π. Χ.).¹⁰⁷ Οι Ηλείοι, αποκλείοντας τους Λακεδαιμονίους από τους Αγώνες, ερμήνευσαν το δίκαιο σύμφωνα με το δικό τους συμφέρον¹⁰⁸ και ο Λίχας από την πλευρά του, θεωρώντας ότι άδικα έμεινε έξω από τον στίβο, αναλαμβάνει να αυτοδικήσει, παραβαίνοντας τους κανονισμούς. Στη δίκη του πολέμου οι ισορροπίες ήταν εύθραυστες και η απόδοση του δικαίου πολύ δύσκολη υπόθεση. Φυσικά αυτή η διαμορφούμενη κοινωνική κατάσταση δεν μπορούσε να αφήσει ανεπηρέαστο και τον τομέα της αγωνιστικής.

Στην επόμενη Ολυμπιάδα του 416 π. Χ. ο Αλκιβιάδης θα δηλώσει συμμετοχή με επτά άρματα και θα κερδίσει την πρώτη, δεύτερη και τέταρτη νίκη. Στόχος του είναι να προβάλλει το κοινωνικό του προφίλ και να επηρεάσει τους Αθηναίους να του αναθέσουν την αρχηγία της Σικελικής εκστρατείας. Υπερβολικά αλαζονικός και φιλόδοξος,¹⁰⁹ θα χρησιμοποιήσει την ολυμπιακή του νίκη ως εφιαλτήριο, για να εκπληρώσει τα πολιτικά του σχέδια και θα χαρακτηρίσει την επιτυχία του ως ένδειξη ισχύος της Αθήνας. Ο ίδιος μας λέει, μέσα από τη γραφίδα του Θουκυδίδη: οί γὰρ Ἕλληνες καὶ ὑπὲρ δύναμιν μείζω ἡμῶν τὴν πόλιν ἐνόμισαν τῷ ἐμῷ διαπρεπεῖ τῆς Ὀλυμπιάζε θεωρίας, πρότερον ἐλπίζοντες αὐτὴν

105. Θουκυδίδης, Ε', 50.

106. Ξενοφών, Ἑλληνικά, Γ', 2, 22: μαστιγοῦντες αὐτόν, ἄνδρα γέροντα, ἐξήλασαν.

107. Πausανίας, VI, 2, 3 και Ξενοφών, Ἑλληνικά, Γ', 2, 23-27.

108. Σχετικά με τη διένεξη για τον αποκλεισμό των Λακεδαιμονίων από τους Αγώνες, βλ. Θουκυδίδης, Ε', 49.

109. Ξενοφών, Ἀπομνημονεύματα, Α', 2, 12.

καταπεπολεμησθαι.¹¹⁰ Αυτή η καταχώρηση της νίκης στην υπηρεσία της πολιτικής σκοπιμότητας μπορεί να ερμηνευτεί ως απόρροια της αποδυνάμωσης του θρησκευτικού στοιχείου των Αγώνων και οπωσδήποτε υποκρύπτει στοιχεία ωφελιμισμού και ιδιοτέλειας.¹¹¹ Η θρησκευτικότητα έχει παραμεριστεί και μέσα στη ρεαλιστική τάση της εποχής ο νικητής προτρέπει τους πολίτες να εκμεταλλευτούν τη δυναμική που χάριν αυτού αποκτούσε η πόλη. Γίνεται λοιπόν εμφανής η βούληση του λαού να θυσιάσει την ιερότητα της ολυμπιακής νίκης στον βωμό της σκοπιμότητας και του συμφέροντος.

Στην Ολυμπιάδα του 404 π. Χ. νικητής στην πυγμαχία παίδων αναδείχτηκε ο Πεισίροδος από τη Ρόδο,¹¹² γιος της Καλλιπάτειρας και εγγονός του φημισμένου πυγμάχου Διαγόρα. Η μητέρα του τον έφερε η ίδια στην Ολυμπία, μεταμφιεσμένη σε άνδρα γυμναστή, καταπατώντας τον κανονισμό. Η ενέργεια αυτή, μια παράβαση μοναδική,¹¹³ υποδηλώνει ασέβεια προς τα θεία και κρίνεται αντίθετη προς τις θρησκευτικές επιταγές. Ωστόσο η Καλλιπάτειρα θα αθωωθεί και δεν θα τιμωρηθεί από τους Ηλείους για το παράπτωμά της, γιατί καταγόταν από οικογένεια ολυμπιονικών.¹¹⁴ Η εφαρμογή του νόμου εδώ ακολουθεί το ηθικό συναίσθημα της εποχής.

Ο Θεσσαλός Εύπωλος, που έλαβε μέρος στην Ολυμπιάδα του 388 π. Χ., ανακηρύχτηκε νικητής στο αγώνισμα της πυγμαχίας, αφού δωροδόκησε

110. Θουκυδίδης, Ζ', 16.

111. Περιπτώσεις εκμετάλλευσης της νίκης από γόνους της αριστοκρατικής τάξης έχουμε αναφέρει και σε προηγούμενα σημεία (βλ. ενότητα 5:3:2). Επιδίωξη όμως των νικητών ήταν να περιβληθούν με τη θρησκευτικότητα που αντλούσαν από τη νίκη και μέσω αυτής της θρησκευτικότητας να επιβληθούν στον λαό.

112. Σύμφωνα με τον Πausανία (VI, 7, 4) ο Πεισίδορος, όπως και ο Δωριέας (γιος του Διαγόρα), είχαν εξοριστεί από τους αντιπάλους τους, από τη Ρόδο και κατέφυγαν στους Θουρίους της Ιταλίας. Έτσι ο Πεισίδορος αναφέρεται στον κατάλογο των ολυμπιονικών ως Θούριος και όχι ως Ρόδιος.

113. Ο Πausανίας αναφέρει την Καλλιπάτειρα ως τη μόνη γυναίκα που παρέβη αυτόν τον ιερό κανόνα (V, 6, 7: οὐ μὴν οὐδὲ ἀλῶναι λέγουσιν οὐδεμίαν, ὅτι μὴ Καλλιπάτειραν μόνην).

114. Πausανίας, VI, 6, 8: τῷ πατρὶ καὶ ἀδελφοῖς αὐτῆς καὶ τῷ παιδί αἰδῶ νέμοντες. (Βλ. και Φιλόστρατος, Γυμναστικός, 17).

τους αντιπάλους του (τον Αγήτορα από την Αρκαδία, τον Πρύτανη από την Κυζίκη και τον Φορμίωνα από την Αλικαρνασσό, νικητή ήδη στην προηγούμενη Ολυμπιάδα).¹¹⁵ Ο Πausανίας αναφέρει την πράξη αυτή ως το πρώτο παράπτωμα δωροδοκίας μεταξύ αθλητών που διαπράχτηκε στους Αγώνες¹¹⁶ και κάνει λόγο για τα πρώτα χρηματικά πρόστιμα που επιβλήθηκαν και στους τέσσερις παραβάτες (πρώτοι χρήμασιν ἐζημιήθησαν). Με τα χρήματα αυτά κατασκευάστηκαν τα πρώτα έξι χάλκινα αγάλματα του Δία,¹¹⁷ οι επονομαζόμενοι Ζάνες, οι οποίοι θα αυξηθούν όσο θα αυξάνονται οι παραβάσεις των αθλητών. Η άμεση αντίδραση των οργανωτών να παρέμβουν με την επιβολή προστίμων υποδηλώνει μάλλον την αγωνία τους να προλάβουν παρόμοια περιστατικά, αλλά και το μέγεθος του προβλήματος που δημιουργούσε αυτή η χρηματική συναλλαγή ανάμεσα στους αθλητές. Ο Πausανίας μας πληροφορεί ότι οι τέσσερις από τους παραπάνω Ζάνες έφεραν στη βάση τους ελεγειακές επιγραφές με θρησκευτικό και παραινετικό περιεχόμενο. Το πρώτο επίγραμμα, για παράδειγμα, δήλωνε ως οὐ χρήμασιν ἀλλὰ ὠκύτητι τῶν ποδῶν καὶ ὑπὸ ἰσχύος σώματος Ὀλυμπικὴν ἔστιν εὐρέσθαι νίκη.¹¹⁸ Σ' έναν άλλο Ζάνα πάλι έγραφε: διδασκαλίαν πᾶσιν Ἑλλησιν εἶναι τὰ ἀγάλματα μηδένα ἐπὶ Ὀλυμπικῇ νίκη διδόναι χρήματα.¹¹⁹ Είναι προφανές ότι οι παραπάνω επιγραφές είχαν επινοηθεί στα πλαίσια της προσπάθειας που κατέβαλε το ιερατείο να υπενθυμίσει στους συμμετέχοντες τις δεσμεύσεις του όρκου τους προς τον Δία και να αφυπνίσει μέσα τους τις όποιες ηθικές ευαισθησίες διέθεταν.

115. Προφανώς η παράβαση του Ευώλου θα έγινε γνωστή στους Ελλανοδίκες μετά τη διεξαγωγή του αγώνα και μετά την ανακήρυξή του ως νικητή. Έτσι η νίκη του δεν μπορούσε να ακυρωθεί και το όνομά του συμπεριλαμβάνεται στον κατάλογο των ολυμπιονικών (Βλ. σχετικά J. – H. Krause, *Olympia*, σ. 153, Wien 1838).

116. Πausανίας, V, 21,3: τοῦτο ἐξ ἀθλητῶν ἀδίκημα ἐς τὸν ἀγῶνα πρῶτον γενέσθαι λέγουσι,

117. Πausανίας, V, 21, 3.

118. Πausανίας, V, 21, 4.

119. Στο ίδιο μέρος.

Πολλοί ηγεμόνες, θέλοντας να προβάλουν το όνομα της πόλης τους και να λαμπρύνουν την ιστορία της κατακτώντας ολυμπιακούς στεφάνους, προσπάθησαν, προσφέροντας ανταλλάγματα, να πολιτογραφήσουν δοκιμασμένους ολυμπιονίκες, ώστε να εγκαταλείψουν την πατρίδα τους και να αγωνιστούν ως απεσταλμένοι της δικής τους πόλης.¹²⁰ Με την πολιτογράφηση επίδοξων ολυμπιονικών μπορούσε μια πόλη να ενισχύσει το έμπυχο υλικό που διέθετε σε αθλητές και να καταγράψει νίκες με «αγορασμένες» δυνάμεις. Ήταν μια μεθόδευση που την εφάρμοζαν κυρίως οι πλούσιες τυραννίδες. Ήδη έχουμε αναφερθεί στην περίπτωση του Αστύλου από τον Κρότωνα που έγινε Συρακούσιος στις αρχές του 5^{ου} αι. Στον 4^ο όμως αιώνα και κάτω από την επίδραση του ωφελιμισμού, τα κρούσματα παρομοίων περιπτώσεων θα αυξηθούν και έτσι θα συναντήσουμε αθλητές να αλλάζουν πατρίδα μέσα από μια δόλια συναλλαγή. Ο Πausanίας κάνει λόγο για μια προσπάθεια δωροδοκίας που απέβλεπε στην εξαγορά του Αντιπάτρου από τη Μίλητο, νικητή στην πυγμαχία παιδών (Ολυμπιάδα του 388 π. Χ.). Συρακούσιοι, απεσταλμένοι του τυράννου Διονυσίου, τὸν πατέρα τοῦ Ἀντιπάτρου χρήμασιν ἀναπείθουσιν ἀναγορευθῆναι οἱ τὸν παῖδα ἐκ Συρακουσῶν. Ο Αντίπατρος, ωστόσο, αντιδρώντας με όλη του την παιδική αθωότητα, περιφρόνησε τα δώρα και το εγχείρημα απέτυχε.¹²¹ Παρόμοια έκβαση όμως δεν είχε η περίπτωση του Δίκωνα, ο οποίος την επόμενη Ολυμπιάδα (384 π. Χ.) θα νικήσει στους αγώνες σταδίου και διαύλου και θα καταγραφεί ως Συρακούσιος, ενώ καταγόταν από την Καυλωνία και είχε νικήσει σε προηγούμενη Ολυμπιάδα (392 π. Χ.) ως Καυλωνιάτης. Ο Πausanίας ρητά αναφέρει: τὸ δὲ ἀπὸ τούτου Συρακούσιον αὐτὸν

120. Η ολυμπιακή νίκη χάριζε δόξα όχι μόνο στον νικητή αλλά πρωτίστως στην πόλη που αυτός εκπροσωπούσε. Έτσι οι νικητές των αγώνων έσπευδαν όσο μπορούσαν πιο γρήγορα να αναγγείλουν τη νίκη τους στην πατρίδα τους. Ο Αιγινήτης Ταυρασθένης θα στείλει το μήνυμα της νίκης του στην Αίγινα με περιστέρι (Βλ. Αιλιανός, *Ποικίλη Ιστορία*, Θ', 2).

121. Πausanίας, VI, 2, 6.

ἀνηγόρευσεν ἐπὶ χρήμασι.¹²² Στον πειρασμό του χρήματος δεν θα μπορέσει επίσης να αντισταθεί και ο Σωτάδης από την Κρήτη, νικητής στον δόλιχο (Ολυμπιάδα του 380 π. Χ.), ο οποίος λαβὼν χρήματα παρὰ τοῦ Ἐφεσίων κοινουῦ Ἐφεσίοις ἔσεποίησεν αὐτόν.¹²³ Οι συμπατριώτες του θα τον εξορίσουν από την Κρήτη.

Η ὄγδοη και η τριακοστή τετάρτη Ολυμπιάδα πέρασαν στην ιστορία ως «ανολυμπιάδες», επειδή οργανώθηκαν από τους Πισάτες με τη βοήθεια των συμμάχων τους. Ο Πausanίας (VI, 22, 3) αναφέρει ως «ανολυμπιάδα» και την εκατοστή τετάρτη (364 π. Χ.), που οργανώθηκε από τους Αρκάδες, οι οποίοι παρουσιάστηκαν ως εκδικητές για λογαριασμό της παλιάς διοργανώτριας των Αγώνων, της Πίσας.¹²⁴ Ο Ξενοφών, αναφερόμενος στην Ολυμπιάδα αυτή, περιγράφει με τρόπο πολύ παραστατικό τα γεγονότα της σύγκρουσης ανάμεσα στους Αρκάδες και τους Ηλείους.¹²⁵ Οι Αρκάδες ἤδη είχαν κατορθώσει να καταλάβουν τον ιερό χώρο της Ολυμπίας και ξεκίνησαν να γιορτάζουν τα Ολύμπια μαζί με τους Πισάτες. Κατά τη διάρκεια των Αγώνων δέχτηκαν την επίθεση από τους Ηλείους και η σύρραξη γενικεύθηκε, για να καταλήξει σε μια συμπλοκή σώμα με σώμα μέσα στον ιερό χώρο της Άλτης. Οι ιεροί βωμοί, τα αγάλματα και οι ναοί μεταβλήθηκαν σε ορμητήρια και προστατευτικά οχυρώματα για τους συμπλεκομένους. Ακόμη και μέσα από τον μεγάλο ναό του Δία, μας λέει ο Ξενοφών, εκτοξεύθηκαν βολές εναντίον των εχθρών.¹²⁶ Τα γεγονότα αυτά δεν αποτελούν απλά μια παραβατική ενέργεια κατά της ιερής εκχειρίας, αλλά προδίδουν ἑλλειψη σεβασμού προς τους παραδοσιακούς θεούς και

122. Στο ίδιο μέρος, 3, 11.

123. Στο ίδιο μέρος, 18, 6.

124. Βλ. στο ίδιο μέρος, 4, 2.

125. Ξενοφών, Ἑλληνικά, Ζ', 4, 28-32.

126. Στο ίδιο μέρος, 31: ἀπὸ μέντοι τῶν στοῶν τε καὶ τοῦ βουλευτηρίου καὶ τοῦ μεγάλου ναοῦ βαλλόμενοι

φαίνεται να υποδηλώνουν τα υψηλά κίνητρα της ωφελιμότητας που υποκρύπτονταν πίσω από τη διοργάνωση των Αγώνων.¹²⁷

Η κλασική εποχή τελειώνει με την εμφάνιση του Μ. Αλεξάνδρου στο προσκήνιο, το 336 π. Χ., όταν αυτός αναλαμβάνει τη βασιλεία του μακεδονικού κράτους. Τελειώνει ως μια ιστορική περίοδος, για να ακολουθήσει η «Ελληνιστική Εποχή». Η κοινωνία θα εξακολουθήσει τον δρόμο του προβληματισμού της, μέσα από τα νέα φιλοσοφικά ρεύματα που θα διαδεχθούν τις διδασκαλίες του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, και θα προσπαθήσει να διαμορφώσει νέες ηθικές αντιλήψεις. Γιατί από τότε που τέθηκαν τα ηθικά προβλήματα, αυτά έγιναν και τα κύρια φιλοσοφικά θέματα. Ιδιαίτερα μάλιστα με την εμφάνιση των Στωικών και των Επικουρείων (από τα τέλη του 4ου αι. κι εδώ) ο ηθικός προβληματισμός θα αποτελέσει «το κεντρικό και σχεδόν το αποκλειστικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας».¹²⁸ Η ηθική υπόσταση της κοινωνίας θα εξακολουθήσει να ποδηγετεί τις ανθρώπινες αντιδράσεις και φυσικά δεν θα αφήσει ανεπηρέαστη και την πορεία των Ολυμπιακών Αγώνων.

Ανακεφαλαίωση

Η μεγάλη οικονομική και πνευματική άνοδος της αθηναϊκής δημοκρατίας προσήλκυσε τον πνευματικό κόσμο της κλασικής εποχής στον αττικό χώρο, όπου η ανάπτυξη των ιδεών ενθαρρύνεται από τους ισχύοντες δημοκρατικούς θεσμούς. Η φιλοσοφική σκέψη εδώ παρεκκλίνει από την καθιερωμένη της πορεία και μετατοπίζει το ενδιαφέρον της από τα κοσμολογικά θέματα στα προβλήματα του ανθρώπου, αναζητώντας διεξόδους που να βασίζονται στην ανθρώπινη διάνοηση. Παράλληλα όμως οι θεωρίες των σοφιστών κατευθύνουν τους πολίτες προς τη διεκδίκηση του προσωπικού συμφέροντος και τη χρησιμοθηρία, τάσεις που

127. Ο Αριστοφάνης (Πλούτος, 1162-1163) θα πει: Πλούτῳ γάρ ἐστι τοῦτο συμφορώτατον, ποιεῖν ἀγῶνας μουσικοῦς καὶ γυμνικοῦς.

128. Βλ. Ε. Παπανούτσος, *Ηθική*, τόμ. Ι, σ. 20, Αθήνα-Γιάννινα 1995.

ενισχύονται και από το κλίμα που δημιούργησε η μακρόχρονη πελοποννησιακή εμφύλια σύρραξη.

Στις εξελίξεις αυτές μεγάλη επίδραση θα ασκήσει η διδασκαλία των σοφιστών, η οποία θα θέσει υπό αμφισβήτηση την ύπαρξη των παραδοσιακών θεών και θα κλονίσει συνακόλουθα το ηθικό υπόβαθρο της κοινωνίας. Αξιόλογα πνεύματα θα αναπτύξουν τις θεωρίες τους για την αξία και τον προορισμό του ανθρώπου. Ανάμεσα σ' αυτά ο Σωκράτης θα λειτουργήσει ως αντίθετος πόλος προς τους σοφιστές και θα θεμελιώσει την επιστήμη της φιλοσοφικής Ηθικής.

Στον χώρο της άθλησης, η εκτόπιση των παραδοσιακών ηθικών αντιλήψεων και η επικράτηση της αρχής του ωφελιμισμού θα ωθήσει τους αθλητές σε πράξεις συναλλαγής και σε σειρά παραβατικών δραστηριοτήτων. Η κατάκτηση της ολυμπιακής νίκης θα συνδυαστεί με τις υλικές απολαβές και με τον άμεσο πλουτισμό. Η προετοιμασία των αθλητών θα γίνεται ολοένα και πιο σκληρή, ακολουθώντας επίπονα προγράμματα προπόνησης και ειδικές μορφές δίαιτας, που θα οδηγήσουν αρκετούς από αυτούς στον χώρο του επαγγελματισμού.



ΣΥΖΗΤΗΣΗ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Παρακολουθήσαμε, στην παρούσα μελέτη, την πορεία των Ολυμπιακών Αγώνων της αρχαιότητας από τη γέννησή τους (776 π. Χ.) ως το τέλος της κλασικής εποχής (336 π. Χ.) και θελήσαμε να αποτιμήσουμε το ηθικό τους περιεχόμενο. Στην προσπάθειά μας να καταδείξουμε τον θρησκευτικό χαρακτήρα των Αγώνων ανατρέξαμε στον μύθο και την παράδοση και εντοπίσαμε τα συμβολικά τους στοιχεία. Από τα στοιχεία αυτά προέκυψε ότι οι αγωνιστικές εκδηλώσεις της Ολυμπίας έχουν τις θρησκευτικές τους καταβολές βαθιά μέσα στον χρόνο και εξακολουθούν να επηρεάζονται από αυτές και κατά την ιστορική τους πορεία. Διακρίναμε έτσι, στους ιστορικούς χρόνους, ένα πλήθος συμβόλων που ακολουθούν τους Ολυμπιακούς Αγώνες από το προϊστορικό παρελθόν και που αποτέλεσαν το υπόβαθρο για την καθιέρωσή τους.

Το αγώνισμα του δρόμου σταδίου, που μυθολογικά καθορίζει τον νικητή - σύμβολο της βλάστησης, η φλόγα που μας παραπέμπει στον συμβολισμό της φωτιάς,¹ μέσω της οποίας ο ολυμπιονίκης ανακηρύσσεται συλλειτουργός στην ιερή πράξη της θυσίας προς τον Δία, το βραβείο του κότινου, που εμπεριέχει τον συμβολισμό της θεϊκής παρουσίας, ο τετραετής κύκλος διοργάνωσης των Ολυμπιακών Αγώνων, που διατηρεί την ισορροπία ανάμεσα στην ανδρική και τη γυναικεία θεότητα,² η απαγόρευση της παρακολούθησης των Αγώνων από τις έγγαμες γυναίκες, που σηματοδοτεί την επικράτηση του Δία και την απομάκρυνση από τις γονιμοποιές θεότητες, η καθιέρωση της εκχειρίας, ως θεϊκή πρόταση και

1. Η φωτιά πέραν από τον συμβολισμό που της προσδίδει ο προμηθεϊκός μύθος, ήταν κάτι το θείο και της απέδιδαν αληθινή λατρεία (βλ. F. de Coulanges, *Η Αρχαία Πόλη*, σ. 48 κ. ε., Αθήνα 1991). Σήμερα, η φλόγα που εκπορεύεται από την Ολυμπία και καταλήγει με τελετουργικό τρόπο στη διοργανώτρια πόλη αποτελεί το ενωτικό σύμβολο των αρχαίων και των σύγχρονων Ολυμπιακών Αγώνων (βλ. H. Rouet, Πρακτικά της 15^{ης} Συνόδου της Δ. Ο. Α., 1975, σ. 129).
2. Βλ. την εργασία του F. Cornford, *The Origin of the Olympic Games*, στο βιβλίο της J. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religions*, σσ. 226 και 229, London 1977. Βλ. επίσης και J. Frazer, *The Golden Bough*, τόμ. IV, σ. 103, London 1911.

σύμπραξη, που οδηγεί στη συνεργασία, την πρόοδο και τη συμφιλίωση, όλοι αυτοί οι συμβολισμοί έχουν τις ρίζες τους στην προϊστορία, επηρεάζουν σημαντικά τους Αγώνες της ιστορικής περιόδου και προσδίδουν σ' αυτούς ιδιαίτερο θρησκευτικό χαρακτήρα.

Από τις παραπάνω αναφορές γίνεται φανερό ότι ο συμβολισμός των Ολυμπιακών Αγώνων εκπηγάει από την παράδοση και τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του λαού και ενισχύει τη θρησκευτικότητα του κοινωνικού συνόλου. Οι ιστορικοί Αγώνες ξεκινούν επομένως στα πλαίσια μιας κοινωνίας στην οποία το θρησκευτικό στοιχείο κυριαρχεί και αποτελεί τον καθοριστικό παράγοντα που διαμορφώνει τις ηθικές αντιλήψεις του λαού.³ Η ηθικότητα, ως απόρροια των θρησκευτικών πεποιθήσεων των ανθρώπων της εποχής, πιστεύουμε πως ήταν εκείνη που διαμόρφωσε το υπόβαθρο των Αγώνων και διέδωσε το ολυμπιακό πνεύμα του εὐ αγωνίζεσθαι.

Στην ιστορική τους πορεία οι Ολυμπιακοί Αγώνες θα διατηρήσουν σε αμείωτη ένταση αυτήν τη θρησκευτικότητα, όπως καταμαρτυρούν ένα πλήθος τελετουργιών που πλαισιώνουν τις εορταστικές εκδηλώσεις, καθώς και το υποβλητικό περιβάλλον του ιερού της Ολυμπίας, ως αποτέλεσμα της ιδιαίτερης διακόσμησης με μεγάλο αριθμό καλλιτεχνικών δημιουργημάτων και έργων λατρείας.

Η τέλεση μεγάλου αριθμού θυσιών στον χώρο της Ολυμπίας προκύπτει από το πλήθος των βωμών που υπήρχαν στο ιερό. Ο Πausanias κάνει λόγο για τους βωμούς πολλών θεοτήτων, από τον μεγάλο βωμό του Δία έως τους βωμούς των Μουσών και των Νυμφών.⁴ Οι Ηλείοι πρόσφεραν θυσίες κάθε μήνα σ' αυτούς τους βωμούς.⁵

3. Στη Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια (Θ.Η.Ε.) διαβάζουμε: «Άνευ του κύρους και της αυθεντίας της Θρησκείας δεν δύναται να υπάρξει Ηθική» (Βλ. Θ.Η.Ε., λήμμα "θρησκεία", σ. 534, Αθήνα 1962).

4. Πausanias, V, 14, 1-10, όπου αναφέρονται δεκάδες βωμοί.

5. Στο ίδιο μέρος, 15, 10.

Λατρευτικές εκδηλώσεις δεν έχουμε μόνο προς τους θεούς, αλλά και προς τους ήρωες. Στην Περιήγηση του Πausανία διαβάζουμε: τῆς πανηγύρεως δὲ ἀρχομένης ἐν ἡμέρᾳ ῥητῆ ... αἱ γυναῖκες αἱ Ἥλειαι ἄλλα τε τοῦ Ἀχιλλέως δρωσιν ἐς τιμὴν ... ⁶ Εκτός από τον Αχιλλέα οι Ηλείοι τιμούσαν ιδιαίτερα τον Πέλοπα και μάλιστα υπήρχε μέσα στην Άλτη τέμενος, αφιερωμένο στον ήρωα.⁷

Από την περιγραφή του Πausανία πληροφορούμαστε επίσης για τους ναούς, τα αφιερώματα των πιστών και το πλήθος των αγαλμάτων που κοσμούσαν τον χώρο της Άλτης, τα περισσότερα από τα οποία ανήκαν στους ολυμπιονίκες αθλητές. Ορισμένες πόλεις είχαν κατασκευάσει, στο βόρειο τμήμα της Άλτης, μικρά οικοδομήματα (ναῖσκους), τους λεγόμενους «θησαυρούς», όπου εναπόθεταν τις προσφορές-αφιερώματα προς τον Δία.⁸ Αυτή η διάχυτη θρησκευτικότητα στη ατμόσφαιρα του ιερού συνέβαλε, ώστε ο χώρος της Ολυμπίας να αποκαλείται ὁ κάλλιστος τῆς Ἑλλάδος.⁹

Αθλητές και παράγοντες της διοργάνωσης δεσμεύονταν ενώπιον του Ὁρκίου Διὸς να επιδείξουν ἦθος σε ὅλες τις ἐνέργειές τους κατά τη διάρκεια των Αγώνων. Ο φόβος του θεού και ὄχι οι ποινές των ανθρώπων ἦταν ὁ λόγος που οδηγούσε το ὀρκιζόμενους να αποφεύγουν τις παραβάσεις. Η ἔννοια του ὄρκου ἦταν θρησκευτική και ἐνίσχυε την ἐνότητα των συμμετεχόντων, αφού ὅλοι με την ὀρκωμοσία τους δήλωναν ὅτι ἀνήκουν σε ἓνα ἔθνος ὁμόθησκο.

Αν επιχειρούσαμε μια παράλληλη προσέγγιση των δύο ὄρκων που αναφέρονται στους ἀρχαίους και στους σύγχρονους Ολυμπιακούς Αγώνες, θα διαπιστώναμε ἀμέσως την ἐνταση τῆς θρησκευτικότητας των Αγώνων

6. Στο ίδιο μέρος, VI, 23, 3.

7. Στο ίδιο μέρος, V, 13, 1.

8. Ο Πausανίας κάνει λόγο για δέκα «θησαυρούς» (VI, 19 κ. ε.), ενώ οι αρχαιολογικές έρευνες έφεραν στο φως δώδεκα τέτοια κτίσματα (Οι παλαιότεροι «θησαυροί» χρονολογούνται ήδη από το 600 π. Χ.. Έτσι κατά την επίσκεψη του Πausανία στην Ολυμπία ἦταν φυσικό δύο από αυτούς να είχαν καταστραφεί. Βλ. L. Drees, *Olympia. Götter, Künstler und Athleten*, σ. 142, Stuttgart-Berlin-Köln 1967).

9. Λυσίας, Ὀλυμπιακὸς Λόγος, 2.

της αρχαιότητας, σε αντίθεση με το κοσμικό στοιχείο που κυριαρχεί στους σύγχρονους Αγώνες, στους οποίους η δέσμευση των ορκιζομένων γίνεται όχι στο όνομα ενός θεού αλλά «στο όνομα όλων των συμμετεχόντων».¹⁰ Σήμερα απουσιάζει η επίκληση του θεού – πως θα ήταν δυνατή εξάλλου, αφού, πέραν της επικρατούσας άτονης και αμβλυμμένης θρησκευτικής συνείδησης της σύγχρονης κοινωνίας, δεν είναι εφικτή η ορκωμοσία όλων των αθλητών σε μία θεότητα παγκοσμίως κοινή.¹¹

Δεν είναι έργο της παρούσας μελέτης να απαντήσει στο ερώτημα αν και κατά πόσο η γενικά ομολογούμενη απουσία του θρησκευτικού στοιχείου από τους σύγχρονους Ολυμπιακούς Αγώνες είναι ο μόνος ή ένας από τους βασικούς λόγους που συμβάλλει στην εμφάνιση των παραβατικών περιπτώσεων, που αποκαλύπτονται, όχι σπάνια, στις μέρες μας, για παράδειγμα, μέσα από τη γενικευμένη χρήση απαγορευμένων φαρμακευτικών ουσιών (*doping*). Πρόκειται για ένα ερώτημα στο οποίο η σαφής και τεκμηριωμένη απάντηση προϋποθέτει επιστημονική διερεύνηση. Έτσι κι αλλιώς, αν το έλλειμμα θρησκευτικότητας της σύγχρονης κοινωνίας μπορούσε να αποδειχτεί σήμερα καθοριστικός παράγοντας των παραβατικών τάσεων του ολυμπιακού αθλητισμού, τότε θα ενισχυόταν η δική μας άποψη, σύμφωνα με την οποία η επίδραση της έντονης θρησκευτικότητας, που επικρατούσε στην αρχαιότητα, ήταν ο λόγος της ηθικής διάστασης των Αγώνων της αρχαίας Ολυμπίας. Ας μην ξεχνάμε όμως, πάνω απ' όλα, ότι μιλάμε για δυο διαφορετικές εποχές και η συγκριτική προσέγγισή τους απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή.

10. Στους σύγχρονους Ολυμπιακούς Αγώνες ισχύει ο παρακάτω όρκος: «Στο όνομα όλων των συμμετεχόντων, υπόσχομαι ότι θα λάβω μέρος σ' αυτούς τους Ολυμπιακούς Αγώνες, με σεβασμό και τήρηση των κανόνων που τους διέπουν, με γνήσιο αθλητικό πνεύμα, για τη δόξα του αθλητισμού και την τιμή των ομάδων μας».

11. Ο Ν. Νησιώτης σε ομιλία του στη 16^η Σύνοδο της Δ. Ο. Α. (1976) αναφέρεται «στο πνεύμα του διεθνισμού και της παγκοσμιότητας, που χαρακτηρίζει κυρίως τον εικοστό αιώνα» και στην «απαλλαγή των ανθρώπων από θρησκευτικές προκαταλήψεις». Και συνεχίζει παρακάτω: «Η θρησκεία είναι κάτι περιττό γιατί είτε έγινε ώριμος ο άνθρωπος να αυτοκυβερνηθεί ή απεδείχθη μέσα στην φθορά και τον θάνατο ότι η ζωή είναι μια αποτυχία αυτού που την εδημιούργησε» (Βλ. σχετικά Πρακτικά, σ. 63).

Στην ενότητα 3:2, αναφερόμενοι στην ανανέωση των Ολυμπιακών Αγώνων, μιλήσαμε για τον τρόπο που προέκυψε η εκχειρία και τονίσαμε ιδιαίτερα το θρησκευτικό της υπόβαθρο. Η εκχειρία φαίνεται να αναδύεται μέσα από την παράδοση και να αποκτά θεσμική ισχύ στον χώρο της Ιστορίας. Με τη δύναμη που αντλεί από τις παραδοσιακές καταβολές του παρελθόντος επιδιώκει να καθορίσει τις εξελίξεις του μέλλοντος. Αποτελεί τη βάση για το θεσμικό πλαίσιο, που καθορίζει το «ολυμπιακό δίκαιο», ένα σύνολο ρυθμιστικών όρων που εξελίσσεται, με τον χρόνο, ανάλογα με τις ανάγκες των Αγώνων.

Φαίνεται πως οι Ηλείοι ήταν άξιοι νομοθέτες¹² και είχαν την ικανότητα να αντιμετωπίζουν με κατάλληλους εναγώνιους νόμους τα προβλήματα που ανέκυπταν στην πράξη, από Ολυμπιάδα σε Ολυμπιάδα. Στην προσπάθειά τους να βελτιώνουν διαρκώς τους αγωνιστικούς κανόνες δέχονταν και χρησιμοποιούσαν τις γνώσεις άλλων ειδικών σχετικά με τη διεξαγωγή των αγωνισμάτων.¹³ Δεν πιστεύουμε ωστόσο ότι το κανονιστικό πλαίσιο ήταν ο κύριος λόγος που διασφάλιζε την απρόσκοπτη διενέργεια των Αγώνων και εγγυούταν την αποτροπή των παραβατικών ενεργειών. Ο βασικός παράγοντας που στήριζε τον θεσμό, στους αιώνες που εξετάζουμε, ήταν η θρησκευτική του διάσταση και η επίδραση γενικά που ασκούσε η θρησκεία στην κοινωνία, ιδιαίτερα στους αθλητές.

Η θρησκευτικότητα διαμόρφωνε το ηθικό υπόβαθρο της εποχής και καθόριζε τα ήθη και τα έθιμα του κοινωνικού συνόλου. Οι άνθρωποι συμπεριφέρονταν περισσότερο με τον αυθορμητισμό της θρησκευτικής τους συνείδησης και λιγότερο με τις κατευθύνσεις που όριζαν οι νόμοι.¹⁴ Γιατί

12. Κατά τον Πausανία οι Ηλείοι είχαν από παλιά τους καλύτερους νόμους στην Πελοπόννησο (IV, 28, 4: παλαιότατα εὐνομώτατοι Πελοποννησίων ἦσαν).

13. Ο Φιλόστρατος, (Γυμναστικός, 12) αναφερόμενος στην περίπτωση του πρώτου ολυμπιονίκη από τη Σμύρνη, του πυγμάχου Ονομαστού (νικητή στην 23^η Ολυμπιάδα του 688 π. Χ.), λέει χαρακτηριστικά: καὶ νόμους ἔγραψεν ὁ ἀθλητὴς οὗτος πυκτικoύς, οἷς ἐχρῶντο οἱ Ἡλείοι διὰ σοφίαν τοῦ πύκτου,

14. Στην αντιμετώπιση των προβλημάτων της καθημερινής ζωής ο αρχαίος Έλληνας έδινε ιδιαίτερη αξία στον «άγραφο νόμο», που κάλυπτε τους προβληματισμούς της συνείδησής του. Ο Ιππίας, συζητώντας με τον Σωκράτη, κρίνει τους άγραφους νόμους αποδεκτούς σε όλη τη χώρα (έν

δεν υπάρχουν νομικές διατάξεις που να αντιστέκονται στα ήθη. Ο ολυμπιονίκης Αστύλος από τον Κρότωνα, για παράδειγμα, πολιτογραφείται ως Συρακούσιος και χαρίζει δύο νίκες στην πόλη αυτή. Παρ' όλο που οι κανονισμοί της διοργανώτριας αρχής δεν χαρακτήριζαν ως παράπτωμα τη «μεταδημότευση», ο Αστύλος προκαλεί με την πράξη του τη συνείδηση των Κροτωνιατών και τιμωρείται από τους συμπατριώτες του (βλ. σσ. 159 – 160). Την ίδια τύχη θα έχει έναν αιώνα αργότερα ο Σωτάδης από την Κρήτη, που θα αγωνιστεί το 380 π. Χ. ως Εφέσιος (βλ. σ. 218). Οι Κρήτες θα τον εξορίσουν από την πατρίδα του. Αντίθετα, η Καλλιπάτειρα δεν τιμωρείται, αν και ο νόμος προέβλεπε την ποινή θανάτου για το παράπτωμά της (βλ. σ. 215). Η περιρρέουσα ατμόσφαιρα ηθικής της εποχής εκείνης δεν μπορούσε να ανεχθεί την επιβολή αυτής της ποινής σε ένα μέλος της οικογενείας των Διαγοριδών, αυτής της σεβαστής και φημισμένης από την ολυμπιακή παράδοση γενιάς. Πράξεις συνεπώς που ο ολυμπιακός νόμος δεν τις καταδίκασε μπορούσαν να κριθούν ως ένοχες από το λαϊκό αίσθημα περί δικαίου, ενώ άλλες πάλι ενέργειες καταδικαστέες από τους θεσμούς είχαν τη λαϊκή ανοχή και περνούσαν ατιμώρητες.

Πολλές διατάξεις έχουν θρησκευτικό περιεχόμενο και υπενθυμίζουν στους αθλητές την τήρηση των θρησκευτικών τους υποχρεώσεων, προβλέποντας ποινές, όταν διαπιστωθούν περιστατικά ασέβειας. Έτσι ο Θεαγένης θα τιμωρηθεί με χρηματικό ποσό από την ελλανόδικο επιτροπή, γιατί «υπερέβαλε εαυτόν», επιθυμώντας να συμμετάσχει ταυτόχρονα σε δύο αγωνίσματα στην Ολυμπιάδα του 480 π. Χ.. Η ενέργειά του αυτή χαρακτηρίστηκε αλαζονεία και ύβρις προς τον θεό. Το ίδιο πρόστιμο θα αναγκαστεί να καταβάλει ο Θεαγένης, γιατί η παραπάνω πράξη του έγινε αιτία να απολέσει τη νίκη, στο αγώνισμα της πυγμαχίας, ο αντίπαλός του

πάση χώρα κατὰ ταῦτα νομιζομένουσ). Βλ. Ξενοφών, Ἀπομνημονεύματα, Δ', IV, 19. Βλ. επίσης Σοφοκλής, Ἀντιγόνη, 480 – 492.

Εύθυμος.¹⁵ Αυτό χαρακτηρίστηκε ως έλλειψη σεβασμού και εκτίμησης προς τον αντίπαλο και ως εκδήλωση εμπαιχθούς συμπεριφοράς εναντίον αυτού. Πολύ λεπτές ευαισθησίες για τις ηθικές αντιλήψεις της σημερινής εποχής. Για την επικρατούσα όμως αγωνιστική αντίληψη της αρχαιότητας, η έννοια της εκτίμησης και του σεβασμού προς τον αντίπαλο αποτελεί χαρακτηριστικό στοιχείο της αγωγής των αθλητών, οι οποίοι με επιμέλεια διδάσκονται από τους γυμναστές τους τους κανόνες της ευπρέπειας και της αθλητικής γενναιοφροσύνης. Και ακριβώς «η ηθική αυτή συμπεριφορά, στην οποία υποχρεώνεται κάθε αγωνιζόμενος, προσδίδει στους αγώνες τον ηθικό, σχεδόν ιερό χαρακτήρα».¹⁶

Η εφαρμογή των κανόνων που έθεταν ως οργανωτές οι Ηλείοι στους αρχαίους Ολυμπιακούς Αγώνες στηριζόταν κυρίως στον θρησκευτικό παράγοντα και στην ηθική διάσταση που προέκυπτε από αυτόν. Σε μια κοινωνία όπου οι πολεμικές συρράξεις των πόλεων της υπήρξαν τόσο συχνές, ο θεσμός της εκεχειρίας μπόρεσε να αντέξει μόνο από τον φόβο της θεϊκής δύναμης και από σεβασμό προς τους θεούς. Πράγματι, στους τεσσαρισήμισι αιώνες που εξετάζουμε, οι ιστορικές μαρτυρίες έχουν καταγράψει ελάχιστες παραβιάσεις του θεσμού αυτού.

Από τις παραπάνω επισημάνσεις διαπιστώνουμε ότι το θεσμικό πλαίσιο της ολυμπιακής γιορτής και των Ολυμπιακών Αγώνων δεν στηρίζεται σε νομική βάση με τη σημερινή έννοια του όρου, αλλά στη θρησκευτική και ιερή παράδοση των χρόνων που εξετάζουμε. Η υποχρέωση των πόλεων να τηρήσουν τους όρους συμμετοχής στους Αγώνες προερχόταν από τη θρησκευτική και ηθική τους συνείδηση που κατευθυνόταν όχι τόσο από τις γραπτές διατάξεις, αλλά κυρίως από τον άγραφο νόμο που κυριαρχούσε

15. Πράγματι ο Εύθυμος ήταν αναμφισβήτητος νικητής στο αγώνισμα της πυγμαχίας. Είχε νικήσει στην προηγούμενη Ολυμπιάδα (484 π. Χ.) καθώς και στις δύο επόμενες (476 και 472 π. Χ.). Δίκαια λοιπόν θεωρήθηκε ότι το 480 ο Θεαγένης ήρθε να του «κλέψει» τη νίκη. Για τις νίκες του Ευθύμου και του Θεαγένη, βλ. Παράρτημα σσ. 9 – 11.

16. Βλ. Γ. Ροντογιάννη, *Η σημασία του αθλητικού αγώνος παρά τοις Αρχαίοις*, Λευκαδίτικη Πνοή, αρ. φύλλου 69, 2000.

στη λαϊκή ψυχή και επηρέαζε τις πράξεις των ανθρώπων. Ο Θουκυδίδης στο επιτάφιο λόγο του θα δηλώσει: ... οὐ παρανομοῦμεν, ... τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ... ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.¹⁷

Κατά τη διάρκεια της αρχαϊκής περιόδου ο άνθρωπος παρέμεινε στενά συνδεδεμένος με την παράδοση και τη θρησκεία και συχνά στρεφόταν προς τους θεούς, για να ζητήσει τη συνδρομή τους σε δύσκολες περιστάσεις. Προσπαθούσε πάντα να τους εξευμενίσει, για να εξασφαλίσει τη βοήθειά τους. Έτσι η καθημερινή συμπεριφορά του ήταν εναρμονισμένη με τη θρησκευτική του διάθεση και η ηθική του στάση ακολουθούσε τα κελεύσματα της θρησκείας. Ήταν λοιπόν φυσικό, μέσα σ' αυτό το χρονικό διάστημα, οι παραβατικές ενέργειες κατά τη διεξαγωγή των Ολυμπιακών Αγώνων να είναι σπάνιες αν όχι ανύπαρκτες. Εξάλλου κάθε μορφή παράβασης κρινόταν ασυμβίβαστη προς τον θρησκευτικό χαρακτήρα των εκδηλώσεων της Ολυμπίας.

Για την κοινωνία της αρχαϊκής εποχής οι θρησκευτικές καταβολές της παράδοσης θα αποτελέσουν τη βάση για την ανάπτυξη των πόλεων και η θρησκευτική ηθική θα συμβάλει αποφασιστικά, ώστε να παραμείνει αδιατάρακτος ο κοινωνικός ιστός της ελληνικής πόλης – κράτους. Αυτή η ηθική, αφού διαμορφώνει και καθοδηγεί τη συμπεριφορά των πολιτών στις καθημερινές τους πράξεις, είναι φυσικό να λειτουργεί και ως υπέρτατος κανόνας στην πορεία των Ολυμπιακών Αγώνων, επηρεάζοντας τις αντιδράσεις τόσο των αθλητών όσο και των υπολοίπων παραγόντων της διοργάνωσης.

Η έννοια λοιπόν της ηθικής, εκείνης που προέκυπτε ακριβώς ως αποτέλεσμα της θρησκευτικής προσήλωσης των ανθρώπων, διαμόρφωνε και καθοδηγούσε τη συμπεριφορά όλων των συμβαλλομένων στους

17. Θουκυδίδης, Β', 37.

Αγώνες, όσο χρόνο οι κοινωνίες εξαρτούσαν τον ηθικό τους προσανατολισμό από τη θρησκευτικότητά τους.

Με το πέρασμα στην κλασική εποχή ο ελληνισμός θα απαλλαγεί από τον κίνδυνο της περσικής απειλής και θα θεωρήσει συνεργό του σ' αυτήν την επιτυχία τη θεϊκή συμβολή. Αυτό προσήλκυσε τις λαϊκές μάζες ακόμη περισσότερο προς τον χώρο της θρησκείας, με αποτέλεσμα την ενδυνάμωση του ηθικού υπόβαθρου της κοινωνίας. Φυσικό επακόλουθο ήταν να ακτινοβολήσει ιδιαίτερα η λάμψη της ολυμπιακής γιορτής και οι Ολυμπιακοί Αγώνες, στα πλαίσια αυτής της ενισχυμένης ηθικής συνείδησης του λαού, να φτάσουν στο απόγειο του μεγαλείου τους.

Το ζέσπασμα του Πελοποννησιακού πολέμου και η εμφάνιση της σοφιστικής διδασκαλίας στην αθηναϊκή δημοκρατία, έγιναν η αιτία να αρχίσει σταδιακά η απομάκρυνση των πολιτών από την άμεση επιρροή της θρησκείας. Η θρησκεία κλονίζεται και συμπαρασύρει στην πτώση της τον συμβολικό χαρακτήρα των Αγώνων. Σ' αυτό συνέβαλαν οι θεωρίες της φιλοσοφικής διανόησης, οι οποίες επέφεραν την αμφισβήτηση στις ψυχές των ανθρώπων σχετικά με την ύπαρξη των θεών και απομάκρυναν τον λαό από τις παραδοσιακές θρησκευτικές του πεποιθήσεις. Η ηθική μεταβάλλεται κάτω από την επίδραση της σοφιστικής διδασκαλίας και υποκύπτει στο δέλεαρ του ατομικού συμφέροντος και της ωφελμιστικής αντίληψης. Με τον καιρό, η κυριαρχία και η επικράτηση ρεαλιστικών και ορθολογιστικών τάσεων είχαν ως αποτέλεσμα να αμβλύνουν τη συνείδηση του λαού και να αλλοιώσουν τις ηθικές του αντιστάσεις.

Αυτή η τάση θα περάσει και στον χώρο της άθλησης και θα επηρεάσει όλες τις παραμέτρους της. Ο Mezō, που συνδέει την αρχή του 4^{ου} αι. με την άνοδο του σοφισμού, εκφράζει την άποψη ότι η σοφιστική αντίληψη «είχε αποθαρρυντική επίδραση στα ελληνικά ήθη και τη θρησκεία και ως εκ τούτου

και στους αγώνες».¹⁸ Είναι σκόπιμο, εντούτοις, να ομολογήσουμε και να τονίσουμε με επίταση ότι ως την εποχή της επικράτησης των σοφιστικών αντιλήψεων η παραβατικότητα των αθλητών σε όλη τη μακραίωνη διάρκεια των Ολυμπιακών Αγώνων υπήρξε στην πράξη ανύπαρκτη. Από τώρα και στο εξής όμως θα συναντήσουμε περιπτώσεις αθλητών οι οποίοι, προσανατολισμένοι στην ηθική του ωφελιμισμού, θα επιδιώξουν τη νίκη με μοναδικό σκοπό τους την απόκτηση υλικών αγαθών. Στην προσπάθειά τους να φτάσουν στο στόχο τους θα χρησιμοποιήσουν και αθέμιτα μέσα, καταφεύγοντας όχι σπάνια σε παραβατικές ενέργειες που αμαυρώνουν την έννοια της αγωνιστικής και σπιλώνουν τις ιστορικές καταβολές της ολυμπιακής ιδέας. Ο ολυμπιακός θεσμός εισέρχεται σε μια κρίση που θα συνεχιστεί για πολλά χρόνια (πρόκειται για αιώνες) και η οποία, σε συνδυασμό και με άλλες πολιτικοοικονομικές συγκυρίες, που θα προκύψουν στο μέλλον, θα οδηγηθεί αναπότρεπτα σε παρακμή.

Εκείνο όμως που ενδιαφέρει ιδιαίτερα είναι να τονίσουμε ότι αυτή η περίοδος της ύστερης κλασικής εποχής (4^{ος} αι.) αποτελεί την τομή και το κομβικό χρονικό σημείο, από το οποίο αρχίζει μια φθίνουσα πορεία για τους αγώνες της Ολυμπίας. Μια πορεία αργή βέβαια αλλά μη αναστρέψιμη. Και αυτό γιατί οι Αγώνες χάνουν πλέον με τον καιρό το σημαντικότερο λειτουργικό τους έρεισμα, που ήταν η θρησκευτικότητα του λαού και η συνακόλουθη ηθική διάσταση που απέρρευε από αυτήν.

Μέσα σε μια ατμόσφαιρα, όπου το θρησκευτικό συναίσθημα του κοινωνικού συνόλου φαίνεται ολοένα να υποχωρεί, ο άνθρωπος δεν βρίσκει αλλού στηρίγματα παρά μόνο στη δύναμη της νόησής του. Είναι σύνηθες πλέον να ενδιαφέρεται κανείς για το ατομικό του συμφέρον και να φροντίζει να επινοήσει τρόπους που θα τον οδηγήσουν στην επιτυχία. Οι ηθικές αξίες της εποχής προσαρμόζονται ποικιλοτρόπως, ώστε να

18. I. Weiler, *Προβλήματα κατά τη συζήτηση για τα αίτια της παρακμής των Ολυμπιακών Αγώνων της Αρχαιότητας*, Πρακτικά Δ. Ο. Α., 1984, σ. 119.

ανταποκρίνονται στις ανθρώπινες προσδοκίες και μέσα σ' αυτά τα πλαίσια η κοινωνία αμείβει εκείνον που επιβάλλεται.

Η διάδοση των φιλοσοφικών θεωριών και ιδιαίτερα η επικράτηση της σοφιστικής διδασκαλίας δεν επηρέασε μόνο τη θρησκευτική συνείδηση των πολιτών. Η θρησκεία ήταν μόνο η αρχή, αφού η προοδευτική άμβλυνση του θρησκευτικού συναισθήματος, σε συνδυασμό με τα πολιτικά γεγονότα του πελοποννησιακού πολέμου και των άλλων πολεμικών συρράξεων που ακολούθησαν κατά τον 4^ο αιώνα, αποδυνάμωσαν, όπως ήταν φυσικό, και τον θεσμό της πόλης. Οι θεοί, που είχαν αποτελέσει τη βάση για τη γέννηση και την επικράτηση της πόλης, τώρα κλονίζονταν και επόμενο ήταν η πόλη να δεχτεί τις επιπτώσεις μιας κρίσης¹⁹ που την τραυμάτιζε ανεπανόρθωτα.

Η πόλη, όπως είδαμε, είχε συμβάλει στην ανανέωση και την ανασύσταση των Αγώνων. Αυτή είχε την ευθύνη της διοργάνωσης των αγωνιστικών αναμετρήσεων, με αποτέλεσμα η ισχυροποίηση του θεσμού της ίδιας να ενισχύει παράλληλα και τον ολυμπιακό θεσμό.²⁰ Ο ιστορικός του αθλητισμού G. Lukas συνδέει την παρακμή της Ολυμπίας με την αποδυνάμωση της πόλης.²¹ Έτσι οι Ολυμπιακοί Αγώνες των οποίων οι μέρες δόξας συνέπεσαν με την ακμή της δύναμης της πόλης αρχίζουν να χάνουν ένα μέρος από τη λαμπρότητά τους.²² Η πόλη θα παρασυρθεί και αυτή από τις ωφελμιστικές τάσεις της εποχής και στην προσπάθειά της να προβάλλει την πολιτική και οικονομική της ισχύ, μέσα από τις ολυμπιακές νίκες των αθλητών της, θα κλιμακώσει τις τιμητικές και υλικές προσφορές της προς αυτούς, προκειμένου να τους δελεάσει και να τους ωθήσει να καταβάλουν τη μέγιστη προσπάθεια για τη νίκη. Έτσι, στα πλαίσια ενός έντονου διακρατικού ανταγωνισμού, οι πόλεις καθιέρωσαν παράλληλες

19. Ο Gardiner θεωρεί την κρίση της πόλης σαν τον πρώτο λόγο που η Ολυμπία και οι Αγώνες της θα βυθιστούν με τον καιρό στην αφάνεια (βλ. I. Weiler, στο ίδιο μέρος).

20. Ο μετασηματισμός της Ηλείας σε μορφή ολοκληρωμένης πόλης-κράτους επέδρασε στην οργανωτική βελτίωση των Ολυμπιακών Αγώνων (βλ. κεφ. VI, σ. 174 και υποσ. 37).

21. G. Lukas, *Körperkultur in frühen Epochen der Menschheitsentwicklung*, σ. 107 κ. ε., Berlin 1969.

22. βλ. I. Weiler, στο ίδιο μέρος, σ. 123.

εξωθεσμικές, ως προς τους Αγώνες, λειτουργίες, οι οποίες μπορεί να ενίσχυσαν το ανταγωνιστικό στοιχείο των Αγώνων, έγιναν όμως αιτία να υποβαθμιστεί συχνά η ηθική διάσταση του θεσμού, να εκτραπεί από τον κύριο στόχο του και να συνδεθεί με τις απαξιωτικές επιδιώξεις του πλουτισμού και της προνομιακής μεταχείρισης.

Ο Lukas θεωρεί τη λήξη του Πελοποννησιακού πολέμου κρίσιμο χρονικό σημείο. Από το τέλος του πολέμου και μετά, κάθε πολίτης έπρεπε να ασκήσει ένα επάγγελμα, ώστε δεν έμενε πολύς χρόνος για εκγύμναση.²³ Η γυμναστική φαίνεται πως είχε εγκαταλειφθεί σε όλες τις κοινωνικές τάξεις²⁴ και η προσφορά πλέον των αθλητών στις κοινές υποθέσεις της πόλης συγκριτικά με τη συμβολή των εὐ φρονούντων σχολιάζεται περιφρονητικά από τον Ισοκράτη.²⁵ Ιδιαίτερα η αγωνιστική είναι ολοένα και περισσότερο υπόθεση των ειδικών, των επαγγελματιών αθλητών, σε αντίθεση με τους ερασιτέχνες (ιδιωται).²⁶

Οι αθλητές εκμεταλλεύτηκαν τη γνώση που τους πρόσφερε ο πνευματικός διαλογισμός και προσπάθησαν να βελτιώσουν τον τρόπο εξειδίκευσής τους. Η εφαρμογή μεθόδων που σχετίζονταν με την εκγύμναση, τη διατροφή και την ιατρική παρακολούθηση των αθλητών διαμορφώνεται την εποχή αυτή σε επιστημονικά πλαίσια. Ιδιαίτερα η επιστήμη της ιατρικής φρόντισε να προσφέρει τις γνώσεις της στην υπηρεσία της άθλησης και να συνδυάσει τη γυμναστική με την υγεία του ανθρώπου.²⁷ Ο Ηρόδικος, ιατρός, παιδοτρίβης και διαιτολόγος του 5^{ου} αι., είναι ο πρώτος που συνδύασε, κατά τον Πλάτωνα, τη γυμναστική με την

23. Βλ. G. Lukas, στο ίδιο μέρος, σ. 118 κ. ε.

24. Βλ. G. Glotz, *Η Ελληνική πόλις*, σ. 357, Αθήνα 1994.

25. Πανηγυρισμός, 2.

26. Ξενοφών, *Άπομνημονεύματα*, Γ', 7, 7. Βλ. και N. Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, σ. 130 κ. ε., London 1910.

27. Ο Πανσανίας (VI, 3, 10) αναφέρεται στην περίπτωση του Ύσωνα από την Ηλεία, ολυμπιονίκη στο πένταθλο, ο οποίος είχε προσβληθεί από ρευματισμούς σε νεαρή ηλικία και γι' αυτό επιδόθηκε στο αγώνισμα αυτό, για να θεραπευθεί με την άσκηση.

ιατρική (μείζας γυμναστικήν ιατρικήν),²⁸ αν και κατηγορήθηκε από τον Ιπποκράτη για υπερβολή στις μεθόδους που χρησιμοποιούσε (έκτεινε τούς πυραίνοντας, υποβάλλοντάς τους δρόμοισι, πάλησι, πυρίησι). Η υπερβολή τον 4^ο αι. δέσποζε στην εκγύμναση των επαγγελματιών αθλητών και επηρέαζε το διαιτολόγιο πολλών από αυτούς, ιδιαίτερα εκείνων που εξειδικεύονταν στα βαριά αθλήματα (βλ. σσ. 210 – 211).

Ο κόσμος των αθλητών, ως μέρος του κοινωνικού συνόλου και ως αντικατοπτρισμός της κοινωνίας, αποκτά με τον χρόνο επαγγελματική συνείδηση, γιατί διαπιστώνει πως μόνο μέσα από τις κατάλληλες συνθήκες προπόνησης και διατροφής ήταν δυνατή η εξασφάλιση της προσοδοφόρου νίκης. Σ' αυτήν την προσπάθεια κάθε ενέργεια κρίνεται θεμιτή αρκεί να οδηγεί στην επιτυχία. Στο κινήγι αυτής της επιτυχίας θα διακρίνουμε και τα πρώτα συμπτώματα της παραβατικής συμπεριφοράς των αγωνιζομένων, που καταγράφουν το ωφελιμιστικό πνεύμα της εποχής, καθόσον το κίνητρο πλέον των αθλητών δεν ήταν απλά να εξευμενίσουν τους θεούς, αλλά κυρίως να ωφελήσουν υλικά τον εαυτό τους. Ο ωφελιμισμός λοιπόν αναθεωρεί τον ηθικό προσανατολισμό των Ολυμπιακών Αγώνων.

Καταλήγοντας, συμπεραίνουμε ότι η πορεία των Ολυμπιακών Αγώνων της αρχαιότητας είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ηθική υπόσταση της κοινωνίας, όπως αυτή προκύπτει από τη θρησκευτικότητα της εκάστοτε εποχής. Στην περίπτωση που η ηθική συγκρότηση των ανθρώπων είναι άμεμπτη και καθαρή, τότε και οι Αγώνες διατηρούν τα υψηλά ιδανικά τους. Αντίθετα, όταν η ηθικότητα κλονισθεί και δεν κατευθύνει τις ανθρώπινες συνειδήσεις, τότε οι αθλητές κινούνται συχνά έξω από τα πλαίσια του εὖ ἀγωνίζεσθαι, καταπατούν τον όρκο τους και παραβαίνουν τους κανονισμούς, με αποτέλεσμα οι Αγώνες να χάνουν τον υψηλό τους στόχο και να εκτίθενται στον κίνδυνο ενεργειών συναλλαγής και συμφέροντος.

²⁸ Πολιτεία, 406a.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α' ΑΡΧΑΙΑ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

- Αθήναιος*: *Athenaeus, The Deipnosophists*, ed. by E. Warmington, *The Loeb Classical Library, London – Cambridge - Massachusetts* 1969.
- Αιλιανός*: *Aelian, Varia Historia*, ed. by N. Wilson, *The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts* 1997.
- Αισχύλος*: *Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae*, rec. G. Murray, *Oxford University Press* 1966.
- Απολλόδωρος*: *Apollodorus the library (two volumes)*, W. Heinemann Ltd, *London* 1967.
- Αριστοτέλης*: *Aristotle (Politics, Nicomachean Ethics, On the Soul, Athenian Constitution, Metaphysics, Poetics)*, *The Loeb Classical Library, W. Heinemann (London), Harvard University Press (Cambridge-Massachusetts)* 1964.
- Αριστοφάνης*: *Aristophanes (The Clouds, The Frogs, The Thesmophoriazusae, The Plutus)*, *The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts* 1967.
- Αρχίλοχος*: E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. by R. Beutler, *Leipzig* 1949-1952.
- Βακχυλίδης*: *Greek Melic Poets*, by H. Weir Smyth, *Biblo and Taunen (Booksellers and Publishers), New York* 1963.
- Γαληνός*: *Cl. Galeni, Opera Omnia*, vol. I, hrsg. von C. Kühn, *Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim* 1964.
- Δημοσθένης*: *Demosthenes, Les Plaidoyers Politiques*, H. Weil, *Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York* 1974.
- Διογένης Λαέρτιος*: *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, ed. by R. Hicks, *The Loeb Classical Library, London- Cambridge - Massachusetts* 1966.
- Διοδώρος Σικελιώτης*: *Diodorus of Sicily*, ed. W. Oldfather, *The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts* 1968.
- Δίων Χρυσόστομος*: *Dio Chrysostom, The Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press – W. Heinemann Ltd., London-Cambridge-Massachusetts* 1961.
- Επίκτητος*: *Epictetus, Discourses*, ed. by W. Oldfather, *The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts* 1952.
- Ευριπίδης*: *Euripidis Fabulae (Cyclops, Phoenissae, Helena, Troades)*, rec. A. Kirchhoff, *Apud Weidmannos (Verlag), Berolini* 1868.

- Ηλιόδωρος: *Heliodori Aethiopica, rec. A. Colonna, Romae Typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1938.*
- Ηρόδοτος: *Herodoti Historiae, rec. C. Hude, Oxford Univ. Press 1963.*
- ΗΣίοδος: *Hesiod, Works and Days, ed. by M. West, Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1980.*
Theogony, ed. by M. West, Oxford 1966.
- Θέογνης: *Theognis, Elegy and Iambus, ed. by J. Edmonds, The Loeb Classical Library, London – Cambridge -Massachusetts 1968.*
- Θουκυδίδης: *Historiae, rec. H. S. Jones, Oxford Classical Texts, Oxford 1958.*
- Ιπποκράτης: *Hippocrates, ed. by E. Warmington, The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1972.*
- Ισοκράτης: *Isocrates (Antidosis, Panegyricos), rec. G. Norlin, The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1956.*
- Καλλίμαχος: *Callimachus, Fragmenta, vol. I, ed. by P. Pfeiffer, Oxford 1965.*
- Κικέρων: *M. Cicero, De Natura Deorum, ed. by A. Pease, Harvard Univ. Press, Cambridge-Massachusetts 1955.*
- Λουκιανός: *Lucian (Anacharsis, Icaromenippus, Hermotimus), The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1968.*
- Ξενοφάνης: *Poetae Elegiaci et Iambographi, B. G. Deubneri, Lipsiae 1915*
- Ξενοφών: *Xenophon (Cyropaedia, Memorabilia, Hellenica, Constitution of the Lacedaemonians, Agesilaus), ed. By E. Marchant, The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1971.*
- Ομηρικός Ύμνος στη Δήμητρα: *Homeri Opera, ed. Th. Allen, Oxford Classical Texts, vol. V, Oxford 1912.*
- Όμηρος: *Homeri Opera, ed. D. Munro-Th. Allen, Oxford Classical Texts, Vol. I - IV, Oxford 1920.*
- Παυσανίας: *Pausanias Description of Greece, ed. by T. Page, E. Capps, W. Rouse, L. Post, E. Warmington, The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1954.*
- Πίνδαρος: *Olympian Odes, Pythian Odes, Nemean Odes, Isthmian Odes, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1997.*

- Πλάτων: *Platon, Werke in acht Bänden (Hippias I, Protagoras, Charmides, des Sokrates Apologie, Menon, Gorgias, Kratylos, Der Staat, Phaidros, Theaitetos, Der Sophist, Timaios, Gesetze)*, hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
- Πλίνιος: *Plinius, Naturalis Historiae, Com. O. Schneider, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967.*
- Πλούταρχος: *Plutarch's Lives (Theseus, Lycurgus, Solon, Agesilaus, Themistocles, Aratus, Pericles, Nicias), The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1962.*
Plutarch's Moralia (Saying of Spartans, The Ancient Customs of the Spartans, Saying of Spartan Women, On the Malice of Herodotus), The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts, 1970.
- Πορφύριος: *Porphirii opuscula, ed. by A. Nauck, Leipzig 1886.*
- Σιμωνίδης Αμοργίνος: *F. Jacoby, Die Fragmente der Griechischen Historiker, E. J. Brill Verlag, Bd. IIIB, Leiden 1950.*
- Σιμωνίδης ο Κείος: *Poetae Lyrici Graeci, Poetae Melici, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri 1954.*
- Σόλων: *Solon, Elegy and Iambus, ed. by J. Edmonds, The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1968.*
- Σοφοκλής: *Sophoclis, Fabulae (Oedipus Coloneus, Electra, Antigone), rec. A. Pearson, Oxford Univ. Press 1964.*
- Στράβων: *The Geography of Strabo, ed. by E. Warmington, The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1969.*
- Τυρταίος: *Tyrtaeus, Elegy and Iambus, ed. by J. Edmonds, The Loeb Classical Library, London-Cambridge-Massachusetts 1968.*
- Υγίνος: *Hygini Gabulae, ed. by H. Rose. Leyden 1933.*
- Φερεκύδης: *Fragmenta Historicorum Graecorum, Apollodori Bibliotheca, ed. Firmin-Didot et Sociis, Parisiis 1928.*
- Φιλόστρατος: *F. Philostrati Opera, ed. C. Kayser, Leipzig 1870.*
- Φλέγων από τις Τράλλεις: *C. Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum, Minerva GmbH, Frankfurt/Main 1975.*
- Ψευδο - Ξενοφών: *Pseudo - Xenophon, Constitution of the Athenians, ed. by G. Bowersock, The Loeb Classical Library, London- Cambridge-Massachusetts 1971.*
- H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Weimannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1951.*

Β' ΕΛΛΗΝΕΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

- Ανδρόνικος Μ. κ. ά., *Ιστορία των Αρχαίων Ολυμπιακών Αγώνων*,
Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1976.
- Αυγερινός Θ., *Κοινωνιολογία του Αθλητισμού*, Εκδ. Salto, Θεσσαλονίκη
1989.
- Βλάχος Γ., *Πολιτικές Κοινωνίες στον Όμηρο*, Μορφωτικό Ίδρυμα
Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1985.
- Βουτιερίδης Η., *Αρχαίοι Έλληνες Λυρικοί*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήναι,
χωρίς χρ. έκδοσης.
- Γιαλούρης Ν., *Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στην Αρχαία Ελλάδα*, Εκδοτική
Αθηνών, Αθήνα 1982.
- Γιούλτσης Β., *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, Εκδ. Π. Πουρνάρα,
Θεσσαλονίκη 1996.
- Ζιάκας Γ., *Θρησκευσιολογία: Η θρησκεία των προϊστορικών κοινωνιών και
των αρχαίων λαών*, Εκδ. Υπηρεσία Δημοσιευμάτων Α. Π. Θ.,
Θεσσαλονίκη 1996.
- Θεοδωρίδης Χ., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Εκδ. Εστία (Ι. Δ. Κολλάρου),
Αθήνα 1955.
- Ιστορία του Ελληνικού Έθνους (Γίνεται αναφορά σε εργασίες των
Μ. Σακελλαρίου, Ν. Πλάτωνα, Γ. Μυλωνά και
Α. Καλογεροπούλου από τους τόμους Α', Β' και Γ')*,
Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1971.
- Κακριδής Ι., *Ομηρικά Θέματα*, (χωρίς εκδ. οίκο), Αθήνα 1978.
- Κακριδής Ι., *Ελληνική Μυθολογία*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986.
- Κακριδής Ι., *Από τον Κόσμο των Αρχαίων*, Η Βιβλιοθήκη του
Φιλολόγου, Αθήνα 1983.
- Κελεσίδου Α., *Η κάθαρση της θεότητας στη φιλοσοφία του Ξενοφάνη*,
Εκδ. Ιάμβλιχος, Αθήνα 1969.
- Κωνσταντινίδης Γ., *Ομηρική Θεολογία*, Εκδ. Ελεύθερη Σκέψις, Αθήνα
1995.
- Λυπουρλής Δ., *Αριστοτέλης, «Ηθικά Νικομάχεια», βιβλίο Β',
(εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια)*, Εκδ. Ζήτρος,
Θεσσαλονίκη 2000.
- Μακρυγιάννης Δ., *Η έννοια του θεού στην προσωκρατική φιλοσοφία*,
Εκδ. Γεωργιάδης, Αθήνα 2000.
- Μαντζαρίδης Ι., *Εισαγωγή στην Ηθική*, Εκδ. Π. Πουρνάρα,
Θεσσαλονίκη 1995.
- Ματσούκας Ν., *Λόγος και Μύθος*, Εκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη
1997.
- Μυλωνάς Γ., *Πολύχρυσοι Μυκήναι*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήναι 1983.
- Νικολακάκης Η., *Η ιδέα περί θεού στις τραγωδίες του Ευριπίδη*,
Εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1993.

- Παναγιωτόπουλος Δ., *Δίκαιο των Ολυμπιακών Αγώνων*, Εκδ. Α. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 1991.
- Παπακώστας Α., *Δημόσιον Διεθνές Δίκαιον*, Αθήνα 1972.
- Παπανούτσος Ε., *Γνωσιολογία*, Εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1973.
- Παπανούτσος Ε., *Ηθική*, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα 1995.
- Παπανούτσος Ε., *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα 1992.
- Παπαχατζής Ν., *Παυσανίου Ελλάδος Περιήγησις*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1976.
- Παυλίνης Ε., *Ιστορία της Γυμναστικής*, Εκδ. Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 1977.
- Πετρόπουλος Ν., *Αρχαία Ολυμπία*, εν Αθήναις 1933.
- Σδράκας Ε., *Εγχειρίδιον Ιστορίας των Θρησκευμάτων*, Υπηρεσία Δημοσιευμάτων Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1966.
- Σκιαδάς Α., *Αρχαϊκός Λυρισμός*, Ελληνική Ανθρωπιστική Εταιρία, Αθήνα 1979.
- Σκουτερόπουλος Ν., *Η Αρχαία Σοφιστική*, Εκδ. Γνώση, Αθήνα 1991.
- Φραγκούλης Α., *Ανθολογία της Αρχαίας Ελληνικής Λυρικής Ποίησης*, Εκδ. Πατάκη, Αθήνα 1985.
- Χρυσάφης Ι., *Η Γυμναστική των Αρχαίων*, Εκδ. Ε.Α.Σ.Α., Αθήναι 1965.

Γ' ΞΕΝΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

- Aldred C., *The Egyptians*, New York 1961.
- Andrewes A., *Greek Society*, Cambridge 1967 [Αρχαία Ελληνική Κοινωνία, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, μτφρ. Α. Παναγόπουλος, Αθήνα 1987].
- Bachofen J., *Das Mutterrecht*, Basel 1948.
- Balmer H., *Philosophie und Europäische Moralistik*, Frankfurt 1981.
- Berve H., *Gestaltende Kräfte der Antike*, München 1949.
- Berve H., *Sparta*, Leipzig 1937.
- Bollnow O., *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt 1958.
- Buber M., *Dialogisches Denken*, München 1957.
- Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (στη σειρά Die Religionen der Menschheit, τόμ. 15)*, Berlin 1977 [Αρχαία Ελληνική Θρησκεία, Εκδ. Καρδαμίτσα, μτφρ. Ν. Μπεζανάκης - Α. Αβαγιανού, Αθήνα 1993].
- Bury J. - Meiggs R., *A History of Greece*, New York 1975.
- Busolt G., *Griechische Geschichte*, Gotha 1893.
- Chadwick J., *The Mycenaean World*, Cambridge University Press 1976 [Ο Μυκηναϊκός Κόσμος, Εκδ. Gutenberg, μτφρ. Κ. Πετρόπουλος, Αθήνα 1997].

- Ciaceri E., *Storia della Magna Grecia*, Milan 1924.
- Contenau G., *Every-day Life in Babylon and Assyria*, London 1954.
- Cook A., *A Study in Ancient Religion*, New York 1964.
- Coulanges F. de, *La Cité Antique*, Paris 1985 [Η Αρχαία Πόλη, Εκδ. Ειρμός, μτφρ. Α. Σταματιάδη, Αθήνα 1991].
- Curtius E., *Entwurf einer Geschichte von Olympia*, Berlin 1897.
- Curtius E., *Griechische Geschichte*, Berlin 1890.
- Decker W., *Sport in der griechischen Antike*, München 1995.
- Decker W., *Sport und Spiel in alten Ägypten*, München 1987.
- Deubner L., *Kult und Spiel im alten Olympia*, Leipzig 1936.
- Diels H., *Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen*, Berlin 1888.
- Diem C., *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*, Stuttgart 1960.
- Drees L., *Der Ursprung der Olympischen Spiele*, Schorndorf bei Stuttgart 1962.
- Drees L., *Olympia*, Stuttgart 1967.
- Dunbabin T., *The Western Greeks*, Oxford 1948.
- Durkheim E., *Le Suicide*, Paris 1973.
- Ebert J., *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen*, Ost-Berlin 1972.
- Ebert J., *Olympia von den Anfängen bis Coubertin*, Leipzig 1980.
- Ehrenberg V., *Neugründer des Staates*, München 1925.
- Evans A., *The Palace of Minos at Knossos*, London 1921-1935.
- Faure P., *La Vie Quotidienne en Crète au Temps de Minos*, Paris 1973 [Η Καθημερινή Ζωή στην Κρήτη τη Μινωική Εποχή, Εκδ. Παπαδήμα, μτφρ. Ε. Αγγέλου, Αθήνα 1990].
- Faure P., *La Vie Quotidienne en Grèce au Temps de la Guerre de Troie*, Paris 1979 [Η Καθημερινή Ζωή στη Μυκηναϊκή Εποχή, Εκδ. Παπαδήμα, μτφρ. Ε. Αγγέλου, Αθήνα 1991].
- Finley M. – Pleket H., *The Olympic Games: The First Thousand Years*, London 1976.
- Finsler G., *Homer*, Leipzig-Berlin, 1916.
- Fittschen K., *Untersuchungen zum Beginn der Sagedarstellungen bei den Griechen*, Berlin 1969.
- Fonterose J., *The Delphic Oracle*, Berkeley 1978.
- Förster G., *De Hellanodicis Olympicis, doc. Diss.*, Leipzig 1879.
- Frankena W., *Ethics*, Prentice-Hall 1973.
- Frazer J., *Lectures on the Early History of the Kingship*, London 1905.
- Frazer J., *The Golden Bough*, London 1911.
- Gardiner E., *Athletics of the Ancient World*, Oxford 1930.
- Gardiner E., *Greek Athletic Sports and Festivals*, London 1910.

- Gladigow B., *Religion und Moralität*, Stuttgart 1975.
- Glötz G., *The Aegean Civilization*, London 1925.
- Glötz G., *La cité grecque*, Paris 1953 [Η Ελληνική πόλις, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, μτφρ. Α. Σακελλάριου, Αθήνα 1994].
- Graham J., *The Palace of Crete*, Princeton Univ. Press 1969.
- Guthrie W., *The Sophists*, Cambridge University Press 1971
[Οι Σοφιστές, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα 1998].
- Guthrie W., *Socrates*, Cambridge University Press 1971
[Σωκράτης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, μτφρ. Τ. Νικολαΐδης, Αθήνα 1991].
- Gymnasium zu Zwickau, *Die Sieger in den Olympischen Spielen*
Zwickau, 1891.
- Harris H., *Greek Athletes and Athletics*, London 1964.
- Harrison J., *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*,
London 1977.
- Heidegger M., *Über den Humanismus*, Frankfurt 1968.
- Hellbach W., *Grundriß der Religionspsychologie*, Stuttgart 1951.
- Hermann K., *Über Griechische Monatskunde*, Göttingen 1844.
- Herrmann H.-V., *Olympia, Heiligtum und Wettkampfstätte*,
München 1972.
- Hignett C., *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford 1963.
- Höhn E., *Solon*, Wien 1948.
- Hönle A., *Olympia in der Politik der Griechischen Staatenwelt*,
Doc. Diss. Univ. zu Tübingen 1968.
- Hyde W., *Olympic Victor Monuments and Greek Athletic Art*,
Washington 1921.
- Jaeger W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*,
Stuttgart 1947.
- Jaeger W., *Paideia. Die Forschung des griechischen Menschen*,
Walter de Gruyter & Co Verlag, Berlin 1959 [Παιδεία.
Η Μόρφωσις του Έλληνος Ανθρώπου, Εκδ. Παιδεία, μτφρ.
Γ. Βέρροιος, Αθήναι 1968].
- Jaeger W., *Tyrtaios über die wahre ἀρετή*, Berlin 1932.
- Jüthner J., *Die Athletische Leibesübungen der Griechen*, Leipzig 1965.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von W. Weischedel,
Darmstadt 1975.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von W. Weischedel,
Darmstadt 1975.
- Kehrer G., *Der Einfluß von religiöser Zugehörigkeit auf sozialen
Verhalten*, Düsseldorf 1976.
- Klee T., *Zur Geschichte der gymnischen Agone an griechischen
Festen*, Leipzig-Berlin 1957.

- Knab R., *Die Periodoniken*, Doc. Diss., Univ. zu Erlangen, Leipzig 1937.
- Koenigs W., *Olympiabericht X*, Berlin 1981.
- Kraus R., *The History of Dance*, Columbia 1968 [Ιστορία του Χορού, Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1980].
- Krause J.-H., *Olympia*, Wien 1838.
- Kress G., *Religion und Moral*, Hamburg 1964.
- Kunze E., *Berichte über die Ausgrabungen in Olympia*, Berlin 1956.
- La Roche J., *Σχόλια στη μετάφραση του Ομήρου από τον Α. Καραπαναγιώτου*, Αθήνα 1893.
- Lesky A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern-München 1971 [Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας, Εκδ. Κυριακίδη, μτφρ. Α Τσοπανάκης, Θεσσαλονίκη 1981].
- Lukas G., *Die Körperkultur in frühen Epochen der Menschheitsentwicklung*, Berlin 1969.
- Marrou H.-I., *Die Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957.
- Martineau T., *A Study of Religion*, London 1911.
- Marx K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1952.
- Meißner B., *Babylon und Assyrien*, Heidelberg 1925.
- Mensching G., *Die Religion*, Stuttgart 1959.
- Meuli K., *Der griechische Agon*, Köln 1968.
- Minar E., *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore 1924.
- Moretti L., *Iscrizioni Agonistiche Greche Rom*, 1953.
- Mossé C., *La Grèce archaïque d' Homère à Eschyle*, Paris 1984 [Η Αρχαϊκή Ελλάδα από τον Όμηρο ως τον Αισχύλο, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, μτφρ. Σ. Πασχάλης, Αθήνα 1991].
- Mossé C. – Schnapp-Gourbeillon A., *Précis d' Histoire Grecque. Du début du deuxième millénaire à la bataille d' Actium*, Paris 1990 [Επίτομη Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας (2000 – 31 π. Χ.), Εκδ. Παπαδήμα, μτφρ. Α. Στεφάνου, Αθήνα 1996].
- Müller S., *Das Volk der Athleten*, Trier 1995.
- Muth R., *Olympia – Idee und Wirklichkeit*, Innsbruck 1979.
- Nack E., *Ägypten und der vordere Orient im Altertum*, Wien-Heidelberg 1962.
- Nestle W., *Vom Mythos zum Logos*, Berlin 1940 [Από τον Μύθο στον Λόγο, Εκδ. Γνώση (τόμ. Α' + Β'), μτφρ. Α. Γεωργίου, Αθήνα 1999].
- Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie*, Basil 1872 [Η Γέννηση της Τραγωδίας, Εκδ. Μαρή, μτφρ. Κ. Μεραναίος, Αθήνα 1959].

- Nilsson M., *A History of Greek Religion*, Oxford University Press 1949
[*Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας*,
Εκδ. Παπαδήμα, μτφρ. Α Παπαθωμοπούλου, Αθήνα 1993].
- Nilsson M., *Greek Piety*, Oxford 1949 [*Η Πίστη των Ελλήνων*, Εκδ.
Δωδώνη, μτφρ. Ι. Μαζαράκης Αινιάν, Αθήνα - Γιάννινα 1998].
- Nilsson M., *Greek Popular Religion*, New York 1940 [*Ελληνική Λαϊκή
Θρησκεία*, Εκδ. Εστία (Ι. Δ. Κολλάρου), μτφρ. Ι. Κακριδής,
Αθήνα 1979].
- Nilsson M., *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in
Greek Religion*, Lund 1972.
- Nilsson M., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*,
New York, 1963.
- Otto R., *Das Heilige*, Breslau 1917.
- Parsons T., *Geschichte der soziologischen Theorien*, Hamburg 1984.
- Picard C., *Les Religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris 1948.
- Poliakoff M., *Kampfsport in der Antike*, Zürich-München 1989.
- Poliakoff M., *Sport in the Ancient World*, Yale University Press 1987.
- Polignac F. de, *La Naissance de la cité grecque*, Paris 1995
[*Η Γέννηση της Αρχαίας Ελληνικής Πόλης, Μορφωτικό
Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης*, μτφρ. Ν. Κυριαζόπουλος,
Αθήνα 2000].
- Poursat J.- C., *La Grèce Préclassique*, Paris 1955 [*Η Προκλασική
Ελλάδα*, Εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, μτφρ. Γ. Δρόσος,
Αθήνα 1998].
- Prior W., *Virtue and Knowledge: An Introduction to Ancient Greek
Ethics*, London 1991.
- Ridington W., *The Minoan-Mycenaean Background of Greek Athletics*,
Doc. Diss., Univ. of Pennsylvania 1935.
- Rohde E., *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeit der Griechen*,
Tübingen 1925 [*Ψυχή*, Εκδ. Ιάμβλιχος, μτφρ. Κ.
Παυλογεωργάτου, Αθήνα 1998].
- Romilly J. de, *Les grands sophistes dans l' Athènes de Périclès*,
Paris 1978 [*Οι Μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*,
Εκδ. Καρδαμίτσα, μτφρ. Φ. Κακριδής, Αθήνα 1994].
- Rüdiger H., *Griechische Lyriker*, Zürich 1949.
- Rudolph W., *Olympischer Kampfsport in der Antike, Faustkampf,
Ringkampf und Pangration in den griechischen
Nationalspielen*, Berlin 1968.
- Sälzle K., *Tier und Mensch*, München 1965.
- Schachermeyr F., *Die ältesten Kulturen Griechenlands*, Stuttgart 1955.
- Schachermeyr F., *Kreta und Mykene*, München 1951.
- Schadewaldt W., *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart 1959.

- Schmidt L., *Die Ethik der Alten Griechen*, Berlin 1882 [*Η Ηθική των Αρχαίων Ελλήνων, Βιβλιοθήκη Μαρασλή, Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, μτφρ. Δ. Ιωαννίδης Ολύμπιος, Αθήναι 1901*].
- Schmökel H., *Ur, Assur und Babylon*, Stuttgart 1955.
- Schoeps H., *Religionen, Wesen und Geschichte*, Gütersloch 1963.
- Schuller W., *Georg Finsler, die Korruption und der Sport bei Homer*, Bern 1983.
- Seltman C., *Athens, its History and Coinage before the Persian Invasion*, Cambridge 1924.
- Shawn T., *Dance We Must*, London 1946.
- Simmel G., *Brücke und Tür*, hrsg. von M. Landmann und M. Susman, Stuttgart 1957.
- Simmel G., *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910.
- Simmel G., *Die Religion*, hrsg. von M. Buber, Frankfurt 1912.
- Soden W. von, *Herrscher im alten Orient*, Berlin 1960.
- Sondhaus C., *De Solonis Legibus*, Doc. Diss., Jena 1909.
- Stengel P., *Die Griechischen Kustusaltertümer*, München 1920.
- Strommeger E., *Mesopotamien*, München 1962.
- Thomson J., *Sport, Athletics and Gymnastics in Ancient Greece*, Diss. The Pennsylvania State University 1971.
- Treuil R. κ.α., *Les Civilisations égéennes du Néolithique et de l' Age du Bronze*, Presses Universitaires de France, 1989 [*Οι Πολιτισμοί του Αιγαίου, Εκδ. Καρδαμίτσα, μτφρ. Ο. Πολυχρονοπούλου – Α. Φίλιππα-Touchais, Αθήνα 1996*].
- Ueberhorst H., *Geschichte der Leibesübungen*, Berlin-München-Frankfurt 1972.
- Unesco, *Ιστορία της Ανθρωπότητας, τόμ. ΙΙ, του L. Pareti*, μτφρ. από ομάδα μεταφραστών, Αθήνα 1963.
- Untersteiner M., *The Sophists*, London 1957.
- Urlichs L. von, *Archäologische Analekten 18. Programm des von Wagnerschen Kunstinstituts*, Würzburg 1885.
- Vacano O. von, *Das Problem des alten Zeustempels in Olympia*, Doc. Diss., Köln 1937.
- Vermeule E., *Greece in the Bronze Age*, Chicago-London 1964 [*Ελλάς, Εποχή του Χαλκού, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, μτφρ. Θ. Ξένος, Αθήνα 1983*].
- Wach J., *Sociology of Religion*, Chicago 1943.
- Walser G., *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, 1959, Bern 1959.
- Weiler I., *Der Agon im Mythos*, Darmstadt 1974.
- Weiler I., *Der Sport bei den Völkern der alten Welt*, Darmstadt 1981.

- Weiser M., *Religiosität und Ethik*, Erlangen 1971.
 Wiener J., *Fahren und Reiten*, Göttingen 1968.
 Wilamowitz U. von, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931-1933.
 Wilamowitz U. von, *Pindaros*, Berlin 1922.
 Wilcken U., *Griechische Geschichte im Rahmen der
 Altertumswissenschaften*, München 1962 [*Αρχαία Ελληνική
 Ιστορία*, Εκδ. Παπαζήση, μτφρ. Ι. Τουλουμάκος, Αθήνα 1976].
 Wolf F., *Prolegomena ad Homerum*, Berlin 1795.

Δ' ΠΕΡΙΟΔΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ

- American Journal of Archaeology*, 77 (1973).
Archaeologia Homérica, 1 (1968), 3 (1974).
Αρχαιολογία, 4, 1982.
Αθλητική Ιστορία και Φιλοσοφία, 1, 2001.
Californian Studies in Classical Antiquity, 11 (1979).
Canadian Journal of History of Sport, 2 (1985).
Classic Revue, 3 (1965).
Der alte Orient, 2 (1911/1912).
Die Antike, 15 (1939), 17 (1941).
Die Welt als Geschichte, 6 (1940).
Folk – Lore, 15 (1904).
Geschichte der Leibesübungen, 1 (1965).
Hermes, 6 (1872).
Historische Zeitschrift, 18 (1956).
Klio, 4 (1904).
Lehre und Forschung der Leibeserziehung, 2 (1960).
Leibesübungen – Sportarzt – Erziehung, 1 (1950).
Nikephoros, 2 (1989), 4 (1991).
Olympisches Feuer, 4 (1958).
Physical Education Review, 13 (1990).
Πρακτικά Δ. Ο. Α. των ετών 1975, 1976, 1984.
Revue des études anciennes, 31 (1929).
Sport als Bildungschance und Lebensform, 2 (1955).
Stadion, 1 (1975), 2 (1976).
Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, 62 (1939).
Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft, 1 (1973).
Zeitschrift für Evangelische Ethik, 2 (1958).
Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 82 (1990).
Zeus, 1 (1964).

Ε΄ ΛΕΞΙΚΑ - ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΕΣ

- Δημητράκου Δ., *Μέγα Λεξικόν όλης της Ελληνικής Γλώσσης*, Εκδ. Δ. Δημητράκος – Δ. Ρεβεζίκας, Αθήναι 1958.
- Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, Εκδοτικός Οργανισμός Πάπυρος, Αθήνα 1991.
- Ερμηνευτικό και Ετυμολογικό Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας (Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα)*, Εκδοτικός Οργανισμός Πάπυρος, Αθήνα 1991.
- Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, Εκδ. Μ. Πεχλιβανίδη, Αθήναι 1962.
- Λεξικό Σουΐδα (Suidae Lexicon)*, Ed. By A. Adler, Deubner Series, Stuttgart 1971.
- Πανταζίδου Ι., *Λεξικόν Ομηρικόν*, Εκδ. Ι. Σιδέρη, Αθήναι 1888.
- Σταματάκου Ι., *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*, Εκδ. Φοίνιξ, Αθήναι 1972.
- Gaspar C., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Librairie Hachette, Paris 1877.
- Liddel H. – Scott R., *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, Εκδ. Α. Κωνσταντινίδου, Αθήναι 1901.
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft (RE)*, hrsg. von G. Wissona, A. Druckenmüller Verlag, Stuttgart 1914.
- Roscher W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1924.
- Röthig P. κ. α., *Sportwissenschaftliches Lexikon*, Verlag K. Hofmann, Schorndorf 1983.
- Walde A., *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Berlin-Leipzig 1927.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
1	776	Κόροιβος Ηλείος	Στάδιον
2	772	Αντίμαχος Δυσποντιεύς	Στάδιον
3	768	Άνδροκλος Μεσσήνιος	Στάδιον
4	764	Πολυχάρης Μεσσήνιος	Στάδιον
5	760	Αισχίνης Ηλείος	Στάδιον
6	756	Οιβώτας Δυματίος	Στάδιον
7	752	Δαϊκλής Μεσσήνιος	Στάδιον
8	748	Αντικλής Μεσσήνιος	Στάδιον
9	744	Ξενοδόκος (ή Ξενοκλής) Μεσσήνιος	Στάδιον
10	740	Δωτάδης Μεσσήνιος	Στάδιον
11	736	Λεωχάρης Μισσηνίος	Στάδιον
12	732	Οξύθεμις Κλεωναίος	Στάδιον
13	728	Διοκλής Κορίνθιος	Στάδιον
14	724	Δάσμων (ή Δέσμων) Κορίνθιος	Στάδιον
		Ύπηνος Πισαίος	Δίσκος
15	720	Όρσιππος Μεγαρεύς	Στάδιον
		Άκανθος Λακεδαιμόνιος	Δόλιχος
16	716	Πυθαγόρας Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
17	712	Πώλος Επιδαύριος	Στάδιον

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
18	708	Τέλλις Σικυώνιος	Στάδιον
		Λάμπις Λακεδαιμόνιος	Πένταθλον
19	704	Ευρύβατος Λακεδαιμόνιος	Πάλη
		Μένος Μεγαρεύς	Στάδιον
20	700	Αθηράδας Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
21	696	Παντακλής Αθηναίος	Στάδιον
22	692	Παντακλής Αθηναίος	Στάδιον και Δίαιλος
23	688	Ίκαρος (ή Ικάριος) Υπερησιεύς	Στάδιον
24	684	Ονόμαστος Σμυρναίος	Πυγμαή
		Κλεοπόλεμος Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Φάνας Μεσσήνιος	Δόλιχος
25	680	Θάλπις Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
26	676	Παγώνδα (ή Πάγωνος) Θηβαίου	Τέθριππον
		Καλλισθένης Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Φιλόμβροτος Λακεδαιμόνιος	Πένταθλον
27	672	Ευρυβάτης (ή Ευρύβοτος) Αθηναίος	Στάδιον
		Φιλόμβροτος Λακεδαιμόνιος	Πένταθλον
		Δάιππος Κροτωνιάτης	Πυγμαή
		Δημόσιον Ηλείων	Τέθριππον
28	668	Χάρμις Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Φιλόμβροτος Λακεδαιμόνιος	Πένταθλον
29	664	Χίονις Λακεδαιμόνιος	Στάδιον και Δίαιλος

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
30	660	Χίονις Λακεδαιμόνιος	Στάδιον και Δίαυλος
31	656	Χίονις Λακεδαιμόνιος	Στάδιον και Δίαυλος
32	652	Κρατίνος Μεγαρεύς	Στάδιον
		Κομαίος Μεγαρεύς	Πυγμή
33	648	Γύλις (ή Γύγις) Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Λύγδαμις Συρακούσιος	Παγκράτιον
		Μύρωνος Σικωνίου	Τέθριππον
		Κραυξίδα (ή Κραυξίλα) Κραννωνίου	Κέλης
34	644	Στόμας Αθηναίος	Στάδιον
35	640	Σφάβρος Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Κύλων Αθηναίος	Δίαυλος
36	636	Αρυτάμας Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Φρύνων Αθηναίος	Παγκράτιον
37	632	Ευρυκλείδας Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Πολυνείκης (ή Πολυνίκης) Ηλείος	Στάδιον παιδών
		Ιπποσθένης Λακεδαιμόνιος	Πάλη παιδών
38	628	Ολυνθεύς Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Ευτελίδας Λακεδαιμόνιος	Πένταθλον παιδών
39	624	Ριψόλαος Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Ιπποσθένης Λακεδαιμόνιος	Πάλη
40	620	Ολυνθεύς Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Ιπποσθένης Λακεδαιμόνιος	Πάλη

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
41	616	Κλεώνδας (ή Κλεωνίδας) Θηβαίος	Στάδιον
		Ιπποσθένης Λακεδαιμόνιος	Πάλη
		Φιλύτας (ή Φιλώτας) Συβαρίτης	Πυγμαχίδων
42	612	Λυκώτας Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Ιπποσθένης Λακεδαιμόνιος	Πάλη
43	608	Κλέων Επιδαύριος	Στάδιον
		Ιπποσθένης Λακεδαιμόνιος	Πάλη
44	604	Γέλων Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Ετοιμοκλής Λακεδαιμόνιος	Πάλη παιδών
45	600	Αντικράτης Επιδαύριος	Στάδιον
		Ετοιμοκλής Λακεδαιμόνιος	Πάλη
46	596	Χρυσάμαξος Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Πολυμήστωρ Μιλήσιος	Στάδιον παιδών
		Ετοιμοκλής Λακεδαιμόνιος	Πάλη
47	592	Ευρυκλής Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
		Ετοιμοκλής Λακεδαιμόνιος	Πάλη
		Αλκμαίωνος Αθηναίου	Τέθριππον
48	588	Γλαυκίας (ή Γλύκων) Κροτωνιάτης	Στάδιον
		Ετοιμοκλής Λακεδαιμόνιος	Πάλη
		Πυθαγόρας Σάμιος	Πυγμαχί
		... Ληναίος	Σε ειδικό αγώνισμα
49	584	Λυκίνος Κροτωνιάτης	Στάδιον

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
50	580	Επιτελίδας Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
51	576	Ερατοσθένης Κροτωνιάτης	Στάδιον
52	572	Άγις Ηλείος	Στάδιον
		Τίσανδρος Νάξιος Σικελιώτης	Πυγμή
		Αρριχίων Φιγαλεύς	Παγκράτιον
		Κλεισθένης, τυράννου της Σικυώνος	Τέθριππον
53	568	Άγνων Πεπαρήθιος	Στάδιον
		Τίσανδρος Νάξιος Σικελιώτης	Πυγμή
		Αρριχίων Φιγαλεύς	Παγκράτιον
54	564	Ιππόστρατος Κροτωνιάτης	Στάδιον
		Τίσανδρος Νάξιος Σικελιώτης	Πυγμή
		Αρριχίων Φιγαλεύς	Παγκράτιον
		Καλλία Φαινίππου Αθηναίου	Κέλης
55	560	Ιππόστρατος Κροτωνιάτης	Στάδιον
		Τίσανδρος Νάξιος Σικελιώτης	Πυγμή
		Μιλτιάδου Κυμέλου Αθηναίου	Τέθριππον
56	556	Φαίδρος Φαρσάλιος	Στάδιον
57	552	Λάδρομος Λακεδαιμόνιος	Στάδιον
58	548	Διόγνητος Κροτωνιάτης	Στάδιον
		Ευαγόρα Λακεδαιμονίου	Τέθριππον

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
59	544	Αρχίλοχος Κερκυραίος Πραξιμάδας Αιγινήτης Ευαγόρα Λακεδαιμονίου	Στάδιον Πυγμή Τέθριππον
60	540	Απελλαίος Ηλείος Μίλων Κροτωνιάτης (Λευ)κρέων Κεΐος Ευαγόρα Λακεδαιμονίου	Στάδιον Πάλη παιδίων Πυγμή παιδίων Τέθριππον
61	536	Αγάθαρχος Κερκυραίος Ρηξίβιος Οπούντιος Κίμωνος Σπησαγόρα Αθηναίου	Στάδιον Παγκράτιον Τέθριππον
62	532	Ερυξίας (ή Ερυξίδας) Χαλκιδεύς Μίλων Κροτωνιάτης Ευρυμένης Σάμιος Πεισιστράτου, τυράννου των Αθηνών	Στάδιον Πάλη Πυγμή ή Πάλη ή Παγκράτιον Τέθριππον
63	528	Παρμενίδης Καμαριναίος Μίλων Κροτωνιάτης Κίμωνος Σπησαγόρα Αθηναίου	Στάδιον Πάλη Τέθριππον
64	524	Μένανδρος Θεσσαλός Μίλων Κροτωνιάτης	Στάδιον Πάλη

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
65	520	Άνοχος (ή Άνοχάς) Ταραντίνος Δαμάρετος (ή Δημάρετος) Ηραιεύς Μίλων Κροτωνιάτης Γλαύκος Καρύστιος Φίλιππος Κροτωνιάτης ... Θηβαίου	Στάδιον και Δίαυλος Οπλίτης δρόμος Πιάλη Πυγμή Σε άγνωστο αγώνισμα Τέθριππον Στάδιον
66	516	Ισχυρός Ιμεραίος Δαμάρετος (ή Δημάρετος) Ηραιεύς Μίλων Κροτωνιάτης Τιμασίθεος Δελφός Κλεοσθένους Επιδαιμνίου	Οπλίτης δρόμος Πιάλη Παγκράτιον Τέθριππον
67	512	Φάνας (ή Φανάς) Πελληνεύς Τιμασίθεος Κροτωνιάτης Τιμασίθεος Δελφός Φειδώλα Κορινθίου	Στάδιον, Δίαυλος και Οπλίτης δρόμος Πιάλη Παγκράτιον Κέλης
68	508	Ισχύμαχος (ή Ισόμαχος) Κροτωνιάτης Καλλιτέλης Λακεδαιμόνιος Φρικής Πελινναίος Παντάρους Γελώου ... Υίων Φειδώλα Κορινθίου	Στάδιον Πιάλη Οπλίτης δρόμος Τέθριππον Κέλης

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
69	504	Ισχύμαχος (ή Ισόμαχος) Κροτωνιάτης Θεσσαλός Κορίνθιος Φίλων Κερκυραίος Φρικής Πελληναίος Δαμαράτου, βασιλέως της Σπάρτης Τίτας	Στάδιον Δίαυλος Στάδιον παιδων Οπλίτης δρόμος Τέθριππον Σε άγνωστο αγώνισμα
70	500	Νικέας (ή Νικασίας) Οπούντιος Ακματίδας Λακεδαιμόνιος Φίλων Κερκυραίος Μενεπτόλεμος Απολλωνιεύς Αγαμήτωρ Μαντινεύς Καλλία Β΄ Αθηναίου Θερσίου Θεσσαλού	Στάδιον Πένταθλον Πυγμή Στάδιον παιδων Πυγμή παιδων Τέθριππον Απήνη
71	496	Τισικράτης Κροτωνιάτης Εξαίνετος Ακραγαντίνος Φίλων Κερκυραίος Καλλία Β΄ Αθηναίου Εμπεδοκλέους Ακραγαντίνου Παταίκου Δυμαίου	Στάδιον Πάλη Πυγμή Τέθριππον Κέλης Κάλπη

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
72	492	Τισικράτης Κροτωνιάτης Ιερώνυμος Άνδριος Κλεομήδης Αστυπалаειύς Ιπποκλέας Πελινναίος Καλλία Β' Αθηναίου Κρόκωνος Ερετριεύς	Στάδιον Πένταθλον Πυγμαή Σε αγώνισμα δρόμου Τέθριππον Κέλης
73	488	Αστύλος Κροτωνιάτης Ευθυκλής Λοκρός Διόγνητος Κρης Ασώπιχος Ορχομένιος Αγιάδας Ηλείος	Στάδιον και Δίαυλος Πένταθλον Πυγμαή Στάδιον παιδών Πυγμαή παιδών
74	484	Ιπποκλέας Πελινναίος Γέλωνος Γελώου Αστύλος Κροτωνιάτης Δρομεύς Στυμφάλιος Θεόπομπος Ηραιεύς Τηλέμαχος Φαρσάλιος Εύθυμος Λοκρός Αγίας Φαρσάλιος Επικράδιος Μαντινεύς Μνασάας Κυρηναίος Πολυτείθους Λακεδαιμονίου	Σε αγώνισμα δρόμου Τέθριππον Στάδιον και Δίαυλος Δόλιχος Πένταθλον Πάλη Πυγμαή Παγκράτιον Πυγμαή παιδών Οπλίτης δρόμος Τέθριππον

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
75	480	Αστύλος Συρακούσιος Δρομέυς Στυμφάλιος Θεότοπος Ηραϊεύς Θεογένης Θάσιος Δρομέυς Μαντινεύς (Ξε)νοπέθης Κείος (...)κων Αργείος (...)φόνης Ηραϊεύς (Δαι)τώνδα και Αρσιλόχου Θηβαίων Αργείων Δηρόσιον Αναξίλα Ρηγίνου	Στάδιον, Δίαυλος και Οπλίτης δρόμος Δόλιχος Πένταθλον Πυγμή Παγκράτιον Στάδιον παιδων Πάλη παιδων Πυγμα παιδων Τέθριππον Κέλης Ατήνη Στάδιον Δίαυλος Δόλιχος Πένταθλον Πάλη Πυγμή Παγκράτιον Στάδιον παιδων Πάλη παιδων Πυγμα παιδων Οπλίτης δρόμος
76	476	Σκάμανδρος (ή Σκαμάνδριος) Μυτιληναίος Δάνδης Αργείος (...) Λακεδαιμόνιος (...) Ταραντίνος (...) Μαρωνείτης Εύθυμος Λοκρός Θεογένης Θάσιος (...) Λακεδαιμόνιος Θεόγνητος Αιγινήτης Αγησίδαμος Λοκρός (Ζώπ)υπος Συρακάσιος	

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
77	472	Θήρωνος, τυράννου του Ακράγαντος	Τέθριππον
		Ιέρωνος, τυράννου των Συρακουσών	Κέλης
		Δάνδης Αργείος	Στάδιον
		(...)γης Επιδαύριος	Δίαυλος
		Εργοτέλης Ιμεραίος	Δόλιχος
		(...)αμος Μιλήσιος	Πένταθλον
		(...)μένης Σάμιος	Πάλη
		Εύθυμος Λοκρός	Πυγμαί
		Καλλίας Αθηναίος	Παγκράτιον
		(...)τανδρίδας Κορίνθιος	Στάδιον παιδων
		(...)κρατίδας Ταραντίος	Πάλη παιδων
		Τέλλων Ορεσθεύς	Πυγμαί παιδων
		(...)γίας Επιδάμνιος	Οπλίτης δρόμος
		Αργείων Δημόσιον	Τέθριππον
78	468	Ιέρωνος, τυράννου των Συρακουσών	Κέλης
		Παρμενίδης Ποσειδωνιάτης	Στάδιον και Δίαυλος
		(...)μήδης Λακεδαιμόνιος	Δόλιχος
		(...)τίων Ταραντίος	Πένταθλον
		Εφάρμοστος (ή Επάρμοστος) Οπούντιος	Πάλη
		Μενάλλκης Οπούντιος	Πυγμαί
		(Ε)πιτιμάδας Αργείος	Παγκράτιον
		(Λυκ)όφρων Αθηναίος	Στάδιον παιδων

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
		(...)ημος Παρράσιος	Πάλη παιδων
		(...)νης Τιρύνθιος	Πυγμαί παιδων
		(...)λος Αθηναίος	Οπλίτης δρόμος
		Ιέρωνος, τυράννου των Συρακουσών	Τέθριππον
		Λεώφρονος	Κέλης
		Αγρησία Συρακασίου	Απίνη
79	464	Ξενοφών Κορίνθιος	Στάδιον και Πένταθλον
		Εργοτέλης Ιμεραίος	Δόλιχος
		Διαγόρας Ρόδιος	Πυγμαί
		Εφωτίων (ή Εφουδίων ή Εφωδίων) Μανιάλιος	Παγκράτιον
		Πυθαγόρας Μαντινεύς	Στάδιον παιδων
		Φερίας Αιγινήτης	Πάλη παιδων
		Πρωτόλαος Μαντινεύς	Πυγμαί παιδων
		Κρατισθένης Κυρηναίου	Τέθριππον
		Εχεκράτιδα Θεσσαλού	Κέλης
80	460	Τορύμβας (ή Τορύλλας ή Τορύμνας) Θεσσαλος	Στάδιον
		Λάδας Αργεΐος	Δόλιχος
		Αμψισινάς Βαρκαΐος	Πάλη
		Τιμόδημος Αθηναίος	Παγκράτιον
		Σώστρατος Πελληνεύς	Στάδιον παιδων
		Αλκιμέδων Αιγινήτης	Πάλη παιδων
		Κυνίαςκος Μαντινεύς	Πυγμαί παιδων

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
81	456	(...)άδας Κόρδαφος Λεπρεάτης Αρκεσιλάου Δ', βασιλέως της Κυρήνης Πολύμναστος Κυρηναίος (...)νομος Λεοντίσκος Μεσσήνιος Σικελιώτης Άνθρωπος Τιμάνθης Κλεωναίος Ικαδίων Κρης Φρύνιχ(ος) Αθηναίος Αλκαίνετος Λεπρεάτης Λίνας Λ(...) Διακτορίδου Αιγία Να(...) Ψαύμιος Καμαριναίου	Αγώνισμα Σε άγνωστο αγώνισμα Σε άγνωστο αγώνισμα Τέθριππον Στάδιον Πένταθλον Πάλη Πυγμαή Παγκράτιον Στάδιον παιδων Πάλη παιδων Πυγμαή παιδων Οπλίτης δρόμος Τέθριππον Κέλης Αιπήνη Στάδιον Δίαυλος Δόλιχος Πένταθλον Πάλη Πυγμαή Παγκράτιον
82	452	Λύκος Λαρισαίος Εύβουλος Ιππόβο(τος) Πυθοκλής Ηλείος Λεοντίσκος Μεσσήνιος Σικελιώτης Αρίστων Δαμάγητος Ρόδιος	

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
		Λάχων Κείος	Στάδιον παιδων
		Κλεόδωρος	Πάλη παιδων
		Απολλόδω(ρος)	Πυγμαή παιδων
		Λύκος Θεσσαλός	Οπλίτης δρόμος
		Ψαύμιος Καμαριναίου	Τέθριππον
		Πύθωνος Ι(...)	Κέλης
83	448	Κρίσων Ιμεραίος	Στάδιον
		Ευκλείδης	Δίαιλος
		Αιγείδας Κρης	Δόλιχος
		Κήτων Λοκρός	Πένταθλον
		Χείμων Αργείος	Πάλη
		Ακουσίλαος Ρόδιος	Πυγμαή
		Δαμάγητος Ρόδιος	Παγκράτιον
		Λαχαρίδας	Στάδιον παιδων
		Πολύνικος Θεσπιεύς	Πάλη παιδων
		Αρίστων	Πυγμαή παιδων
		Λυκ(ε)ίνος	Οπλίτης δρόμος
		Αρκεσιλάου Λακεδαιμονίου	Τέθριππον
84	444	Κρίσων Ιμεραίος	Στάδιον
		Ίκκος Ταραντίνος	Πένταθλον
		Ταυροσθένης Αιγινήτης	Πάλη
		Αλκαίνετος Λειπρέατης	Πυγμαή

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
85	440	Χαρμίδης Ηλείος Αρκεσιλάου Λακεδαιμονίου Κρίσων Ιμεραίος Θεόπομπος Β΄ Ηραιεύς Γνάθων Διπαιεύς	Πυγμαί παιδων Τέθριππον Στάδιον Πάλη Πυγμαί παιδων
86	436	Πολυκλέους Λακεδαιμονίου Θεόπομπος Θεσσαλός Θεόπομπος Β΄ Ηραιεύς Παντάρκης Ηλείος	Τέθριππον Στάδιον Πάλη Πάλη παιδων
87	432	Φίλιππος Αζάν (Αρκαδία) Μεγακλέους Αθηναίου Σώφρων Αμβρακιώτης Δωριεύς Ρόδιος Λυκίνος Ηλείος	Πυγμαί παιδων Τέθριππον Στάδιον Παγκράτιον Πυγμαί παιδων
88	428	Λυκίνου Λακεδαιμονίου Σύμμαχος Μεσσήνιος Σικελιώτης Δωριεύς Ρόδιος	Τέθριππον Στάδιον Παγκράτιον
89	424	Αναξάνδρου Λακεδαιμονίου Σύμμαχος Μεσσήνιος Σικελιώτης Κλεόμαχος Μάγνης από Μαϊάνδρου Δωριεύς Ρόδιος Ελλάνικος Λεπρεάτης	Τέθριππον Στάδιον Πυγμαί Παγκράτιον Πυγμαί παιδων

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
90	420	Λέοντος Λακεδαιμονίου	Τέθριππον
		Δα(μάσι)ππος	Σε άγνωστο αγώνισμα
		Υπέρβιος Συρακόσιος	Στάδιον
		Αριστεύς Αργείος	Δόλιχος
		Ανδροσθένης Μαινάλιος	Παγκράτιον
		Αμέρτας Ηλείος	Πάλη παιδων
		Θέαντος Λεπρεάτης	Πυγμή παιδων
		Λίχα Λακεδαιμονίου	Τέθριππον
		Ξενομβρότου Κώου	Κέλης
		Εξαινετος Ακραγαντινος	Στάδιον
91	416	Λακράτης Λακεδαιμόνιος	Σε άγνωστο αγώνισμα
		Ανδροσθένης Μαινάλιος	Παγκράτιον
		Νικόστρατος Ηραιεύς	Πάλη παιδων
		Αλκιβιάδου Κλεινία Αθηναίου	Τέθριππον
		Εξαινετος Ακραγαντινος	Στάδιον
		Ευβάτας (ή Εύβατος ή Εύβωτας) Κυρηναίος	Στάδιον
		Πουλυδάμας Σκοτουσαίος	Παγκράτιον
		Αρχελάου Περίδικα, βασιλέως της Μακεδονίας	Τέθριππον
		Ευαγόρα Ηλείου	Συνωρίς
		Κροκίνας (ή Κρουκίνας) Λαρισσιος	Στάδιον
94	404	Λασθένης Θηβαίος	Δόλιχος
		Σύμμαχος Ηλείος	Πάλη

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
		Ευκλής Ρόδιος	Πυγμαή
		Πρόμαχος Πελληνεύς	Παγκράτιον
		Πεισ(ρ)δος Θούριος	Πυγμαή παιδων
95	400	Μίνως Αθηναίος	Στάδιον
		Βαύκις Τροιζήνιος	Πάλη
		Δήμαρχος Παράσσος	Πυγμαή
		Αντίοχος Λεπρεάτης	Παγκράτιον
		(...)κράτης	Στάδιον παιδων
		Ευθυμένης Μαινάλιος	Πάλη παιδων
		Ξενόδικος Κώος	Πυγμαή παιδων
		Τίμωνος Ηλείου	Τέθριππον
		Αισήπου (ή Αισίπου ή Αισίπου ή Αιγύπτου)	Κέλης
		(...) Αργείος ή Τεγέατης	Σε άγνωστο αγώνισμα
96	396	Ευτόλεμος (ή Εύπολις) Ηλείος	Στάδιον
		Κροκίνας Λαρισαίος	Δίαιλος
		(...)ώνιος Κρης	Δόλιχος
		(...)ος Κορίνθιος	Πάλη
		(...) (...)υ() ος	Πυγμαή
		(...)(..)ναν(..)	Παγκράτιον
		Επιχάρης Αθηναίος	Στάδιον παιδων
		Αρχέδαμος Ηλείος	Πάλη παιδων
		Βύκελος Σικυώνιος	Πυγμαή παιδων

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
97	392	Λαμπυρίων Α(...)	Σε άγνωστο αγώνισμα
		Κυνίσκας της Λακεδαιμονίας	Τέθριππον
		Τίμαιος Ηλείος	Αγώνας σαλπικτικών
		Κράτης Ηλείος	Αγώνας κηρύκων
		(...)Τερναίος (ή Τερναίος Ηλείος)	Στάδιον
		Ευθυμένης Μαινάλιος	Πάλη
		Φορμίων Αλικαρνασσεύς	Πυγμαή
		Δίκων Καυλώνιος	Στάδιον παιδών
		Νεολαΐδης Φενεάτης	Πυγμαή παιδών
		Κυνίσκας της Λακεδαιμονίας	Τέθριππον
		Σώσιππος Αθηναίος (ή Δελφός)	Στάδιον
		Αριστόδημος Ηλείος	Πάλη
		Εύπωλος Θεσσαλός	Πυγμαή
99	384	Αντίπατρος Μιλήσιος	Πυγμαή παιδών
		Ξεναρχου Λακεδαιμονίου	Τέθριππον
		Κλεογένους Ηλείου	Κέλης
		Δίκων Συρακόσιος	Στάδιον και Δίαυλος ή Οπλίτης δρόμος
		Σωτάδης Κρης	Δόλιχος
		Ύσμων Ηλείος	Πένταθλον
		Ναρκίδας Φιγαλεύς	Πάλη
		Δαμοξενίδας Μαινάλιος	Πυγμαή
		Λυκίνος Ηραιεύς	Στάδιον παιδών

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
100	380	Άλκετος Κλειτόριος Ευρυβιάδου (ή Συβαριάδου ή Ευρυβάτου) Λακεδαιμονίου	Πυγμή παιδων Τέθριππον
		Διονυσόδωρος Ταραντίνος	Στάδιον
		Σωτάδης Εφέσιος	Δόλιχος
		... Σάμιος	Πυγμή
		Ξενοφών Αιγείυς	Παγκράτιον
		Δεινόλοχος Ηλείος	Στάδιον παιδων
101	376	Ίππος Ηλείος Δάμων Θούριος	Πυγμή παιδων Στάδιον
		Στόμιος Ηλείος	Πένταθλον
		Λάβας Λεπρεάτης	Πυγμή
102	372	Κριτόδαμος Κλειτόριος Δάμων Θούριος	Πυγμή παιδων Στάδιον
		Ξενοκλής Μαινάλιος	Πάλη παιδων
		Θερσίλοχος Κερκυραίος	Πυγμή παιδων
		... Δύο Μεθυδριείς	Σε άγνωστο αγώνισμα
103	368	Τρωίλου Ηλείου Πυθόστρατος Αθηναίος (ή Εφέσιος)	Συνωρίς και Άριμα πωλικόν Στάδιον
		Αριστίων Επιδαύριος	Πυγμή
		... Στράτιος	Παγκράτιον
		Δαμίσκος Μεσσήνιος	Στάδιον παιδων
		Ευρλεονίδος της Λακεδαιμονίας	Συνωρίς

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
104	364	Φωκίδης Αθηναίος Σώστρατος Σικυώνιος Εθβάτα Κυρηναίου Αρχίας Υβλαίος Σικελιώτης	Στάδιον Παγκράτιον Τέθριππον Αγώνας κηρύκων
105	360	Πύρος Κυρηναίος Φιλάμμων Αθηναίος Σώστρατος Σικυώνιος Ξένων Λεπρεάτης Αγώνωρ Θηβαίος Θεοχρήστου Α΄ Κυρηναίου	Στάδιον Πυγμή Παγκράτιον Στάδιον παιδών Πάλη παιδών Τέθριππον
106	356	Αρχίας Υβλαίος Σικελιώτης Πύρος Μαλιεύς Πυριλάμπης Εφέσιος Χαίρων Πελληνεύς Σώστρατος Σικυώνιος Φιλίππου Β΄ βασιλέως της Μακεδονίας	Αγώνας κηρύκων Στάδιον Δόλιχος Πάλη Παγκράτιον Κέλης
107	352	Αρχίας Υβλαίος Σικελιώτης Σμικρίνας (ή Μικρίνας) Ταραντίνος Χαίρων Πελληνεύς Αθηναίος Εφέσιος Φιλίππου Β΄ βασιλέως της Μακεδονίας Τιμοκράτους Αθηναίου	Αγώνας κηρύκων Στάδιον Πάλη Πυγμή παιδών Τέθριππον Συνωρίς

Ολυμπιάδα	Έτος	Όνομα αθλητή - Καταγωγή	Αγώνισμα
108	348	Διονυσόδωρος Θηβαίος Πολυκλής Κυρηναίος Χαίρων Πελληνεύς Αισχύλος Θεσπιάδης Φιλίππου Β' βασιλέως της Μακεδονίας	Σε άγνωστο αγώνισμα Στάδιον Πάλη Πάλη παίδων Συνωρίς
109	344	Αριστόλοχος Αθηναίος Χαίρων Πελληνεύς Δαμάρητος Μεσσήνιος Καλλικράτης Μάνης από Μαιάνδρου	Στάδιον Πάλη Πυγμή παίδων Οπλίτης δρόμος
110	340	Αρρύβα Ηπειρώτη Αντικλής Αθηναίος Ασάμων Ηλείος Τελέστας Μεσσήνιος Καλλικράτης Μάνης από Μαιάνδρου	Τέθριππον Στάδιον Πυγμή Πυγμή παίδων Οπλίτης δρόμος
111	336	Καλλιάδης Κλεόμαντις Κλειτόριος Μυς Ταραντίος Διόξιππος Αθηναίος	Σε ιππικό αγώνισμα Στάδιον Πυγμή Παγκράτιον

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ



004000075272