

## ΦΙΛΟΤΗΣΙΑ<sup>1\*</sup>

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Α. ΦΑΡΑΝΤΟΣ

Εκ πάλαι το ακαταπόνητο και δημιουργικό δαιμόνιο της εργασίας συμβολίζεται με τη μέλισσα. Σκέφθηκα, λοιπόν, ότι στη μέλισσα αναλογεί ένα άνθος. Όμως τι άνθος; Διότι όπως λέει ο Μέγας Βασίλειος στο έργο του *Πρός τούς νέους*, «ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφέλοινο λόγοι» οι μέλισσες «οὔτε ἄπασι τοῖς ἄνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπτῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν» (4.43-44), δηλαδή «οὔτε πετάνε με τον ίδιο τρόπο προς όλα τα άνθη οὔτε επιχειροῦν να πάρουν το μέλι από όλα πάνω στα οποία πέφτανε».

Ο ίδιος ο Μ. Βασίλειος διακρίνει στο «Ἔδαφος ... (τό) διηνησιμένον» (*Πρός τούς πλουτούντας* 2.45-46) σε μια περιοχή όπου κάνουμε λόγο για φυσικά άνθη ότι ένας χώρος «τοῖς τῆς γραφικῆς ἄνθεσι καλλωπίζεται» (3.1), δηλαδή καλλωπίζεται, εξωραίζεται με άνθη τεχνικά της γραφικῆς ἢ ζωγραφικῆς ἢ και της βιοτεχνικῆς, ότι έχουμε δηλαδή γραφικά, σχεδιασμένα άνθη.

Στο ίδιο έργο ο μέγας αυτός συγγραφέας κάνει λόγο για «τὰ δὲ ἐκ θαλάττης ἄνθη, ἢ κόχλος, ἢ πίννα, ὑπὲρ τὸ ἐκ τῶν προβάτων ἔριον», για άνθη της θάλασσας όπως το κοχύλι, η πίννα, και άλλα που είναι πιο άσπρα και από το έριο των προβάτων.

Ο μέγας αυτός πατήρ κάνει λόγο και για μια τέταρτη κατηγορία ανθέων τα οποία θα σας τα ονομάσω αφού κάνω την παρακάτω παραπομπή.

Επειδή μεγάλωσα δίπλα στη θάλασσα στο βόρειο Ευβοϊκό, συνήθιζα από τα νεανικά μου χρόνια μέχρι σήμερα να συλλέγω με μικρές καταδύσεις και με το καμάκι στο χέρι αυτά τα άνθη για τα οποία από τότε μέχρι σήμερα άκουγα τον ποιητή Γ. Σεφέρη, και μάλιστα στην υπέροχη μελοποίηση του Μίκη Θεοδωράκη να λέει:

*«Άνθη της πέτρας μπροστά στην πράσινη θάλασσα  
με φλέβες που μου θύμιζαν άλλες αγάπες*

1. «Φιλοτησία: ἡ φιάλη ἢ διδομένη ἐν τοῖς συμποσίοις ... καὶ Φιλοτησίας, τὰς δεξιώσεις διὰ τῆς φιλίας», Λεξικό Σουΐδα, «καθάπερ ἐν φιλοτησία τὴν τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας δόξαν προέπιον πάνυ ῥαδίως».

\* Ο λόγος αυτός εκφωνήθηκε τις 4 Νοεμβρίου 2005 κάτω από την Ακρόπολη των Αθηνών, κατά το εορταστικό δείπνο για την εκλογή του Δημήτριου Παναγιωτόπουλου σε Αναπληρωτή καθηγητή του Αθλητικού Δικαίου του Πανεπιστημίου Αθηνών.

γυαλίζοντας στ' αργό ψιχάλισμα,  
*άνθη της πέτρας* φυσιογνωμίες  
 που ήρθαν όταν κανένας δε μιλούσε και μου μίλησαν  
 που μ' άφησαν να τις αγγίξω ύστερ' απ' τη σιωπή  
 μέσα σε πεύκα σε πικροδάφνες και σε πλατάνια».

Θαύμαζα και θαυμάζω πάντα μέχρι σήμερα αυτά τα *άνθη της πέτρας* και έχω μια μεγάλη συλλογή. Θαύμαζα και θαυμάζω πάντα αυτούς τους στίχους του Σεφέρη για τα *άνθη της πέτρας* όπως και τη μουσική του Θεοδωράκη.

Ως καθηγητής ανακάλυψα ότι αυτή η ωραία έκφραση του Σεφέρη, χωρίς να μας το λέει ο ίδιος, κατάγεται από αλλού, από το Μέγα Βασίλειο και μάλιστα από την ομιλία του *Πρός τους πλουτούντας*. Λέει, λοιπόν, ο Βασίλειος «Ταῦτα δὴ τοῦ πλούτου τὰ ἄνθη· ὧν σὺ τὰ μὲν ἀποτίθεσαι κατακρύπτων ... καὶ σὺ λίχνως ἔχεις περὶ τὰ ἄνθη τῶν λίθων, σαρδόνυχας, καὶ ἰάσπιδας, καὶ ἀμεθύσους ἐπιζητῶν» (7.4-10) δηλαδή «αυτά, λοιπόν, είναι τα άνθη του πλούτου που συ τα βάζεις στην άκρη και τα κρύβεις ... και έχεις σκοτάδια για τα άνθη της πέτρας, των λίθων, επιζητώντας σαρδόνυχες και αμεθύστας, ενώ το σημαντικό είναι αυτά τα *άνθη της πέτρας*».

Ένα τέτοιο άνθος της πέτρας με τη σημασία που αυτό έχει και κατά τον εκκλησιαστικό συγγραφέα και κατά τον ποιητή και κατά τον καθηγητή της φιλοσοφίας ο οποίος το έβγαλε από τη θάλασσα του βόρειου Ευβοϊκού αυτό το καλοκαίρι και από την προσωπική του συλλογή έχω την ιδιαίτερη χαρά και τιμή να εγχειρήσω στο φίλο καθηγητή Δημήτριο Παναγιωτόπουλο και υψώνοντας το ποτήρι εις φιλοτησίαν να ευχηθώ σ' αυτόν και την οικογένειά του υγεία και όλα τα καλά και συνεχώς νέες πτήσεις μέλισσας προς συνεχώς νέα άνθη για διαρκώς νέο μέλι.



## ΘΥΜΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΥΛΛΟΒΟΛΙΑ \*

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Α. ΦΑΡΑΝΤΟΣ

Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος  
οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε<sup>1</sup>.

(= Την μῆνι τραγούδησε θεά του Πηλιάδη Αχιλλέα  
την ολέθρια που προκάλεσε μύριους πόνους στους Αχαιούς).

Οι στίχοι αυτοί οι πρώτοι της *Ιλιάδος* του Ομήρου δείχνουν ότι η μῆνις, το μένος, η μανία, η οργή, ο θυμός, ο φθόνος, το πάθος, η αγανάκτηση, η χολή, ο κότος, αναγράφονται στους αρχαιότερους κώδικες ανθρώπινης συμπεριφοράς, και στην αρχή του ελληνικού και ευρωπαϊκού πολιτισμού.

Η μῆνις κατά τον Όμηρο βρίσκεται στη βάση του αρχαιότερου αθλητικού ρεπορτάζ, της περιγραφής των αγώνων που οργανώνει ο Αχιλλέας προς τιμή του φονευθέντος φίλου του Πατρόκλου<sup>2</sup>, όπως επίσης της διατύπωσης και παράβασης αθλητικών κανόνων κατά τους αγώνες αυτούς και της πρώτης συζήτησης περί Αθλητικού Δικαίου.

Όπου μῆνις, εκεί «σιδήρειος δ' ὀρυμαγδὸς χάλκεον οὐρανὸν ἴκε»<sup>3</sup> δηλαδή «σιδερένιος ορυμαγδός που φθάνει μέχρι τον χάλκινο ουρανό», και εκεί επίκληση του θείου για βοήθεια, και εκεί σκέψη και συζήτηση για υπέρβαση της κατάστασης που προκαλεί η μῆνις.

Τους στίχους αυτούς του Ομήρου θα μπορούσαν να είχαν γράψει στις παντιέρες τους αυτοί που έκαιγαν τις μεγαλουπόλεις της Γαλλίας πέρυσι, οι μάζες του Ισλάμ φέτος που ξεσηκώθηκαν ενάντια στον Πάπα για τη γνωστή αναφορά του στον Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγο στη διάλεξή του στο Regensburg<sup>4</sup>, όσοι ζουν μετά την 11η Σεπτέμβρη στις καστρουπόλεις της Δύσης, διάφορα κινήματα των ημερών μας, όπως και ο φονέας των πέντε κυνηγών στο Αγρίνιο ο οποίος τελικά είπε ότι ο «καταστροφικός θυμός»<sup>5</sup>

\* Δημοσιεύθηκε στο *Ο Φίλαθλος στον 21ο αιώνα*, Ελληνικό Κέντρο Έρευνας Αθλητικού Δικαίου (Ε.Κ.Ε.Α.Δ.), Παναγιωτόπουλος Δ. Π. (επιμ.), Αθήνα, 2007.

1. ΟΜΗΡΟΣ *Ιλιάς* Α, στ. 1-2.

2. ΟΜΗΡΟΣ *Ιλιάς* Ψ, στ. 249 κ.εξ.

3. ΟΜΗΡΟΣ *Ιλιάς* Ρ, στ. 424-5.

4. *Σύγχρονα Βήματα* 139, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2006, σσ. 131-143.

5. Εφημερίδα *Ελευθεροτυπία* 29/11/2006.

υπήρξε η αιτία της πράξης του αυτής, και οι κάτοικοι της περιοχής που απαιτούν «κρέμασμα», και βέβαια οι κάθε χρώματος hooligans.

Τι προκάλεσε το θυμό, την οργή, την μήνι, στις ισλαμικές μάζες; Ο λόγος του Αυτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου τον οποίο ανέφερε ο Πάπας: «δειξον γὰρ εἴ τι καινὸν ἐκείνῳ νενομοθέτηται· ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοις εἰ μὴ χειρὸν τι καὶ ἀπανθρωπότερον, οἷον δὴ ποιεῖ νομοθετῶν διὰ ξίφους χωρεῖν τὴν ἦν αὐτὸς ἐκήρυττε πίστιν»<sup>6</sup> και «Θεὸς οὐκ οἶδεν αἵμασι χαίρειν, καὶ τὸ μὴ σὺν λόγῳ ποιεῖν ἀλλότριον Θεοῦ»<sup>7</sup>.

Σε άλλες περιπτώσεις, ο θυμός, η μήνις, η μανία, προκαλούνται όπως μας το περιγράφει ένας συμφοιτητής μας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών τον 4ο αι. μ.Χ., ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός ή Θεολόγος, από τον αθλητικό ανταγωνισμό και εκδηλώνονται ακόμα και στις νίκες, όχι μόνο στις ήττες.

Λέει ο Γρηγόριος: «Σοφιστομανοῦσιν Ἀθήνησι τῶν νέων οἱ πλεῖστοι καὶ ἀφρονέστεροι· οὐ τῶν ἀγεννῶν μόνον καὶ τῶν ἀνωνύμων, ἀλλ' ἤδη καὶ τῶν εὖ γεγονότων καὶ περιφανεστέρων, ἅτε πλῆθος σύμμικτον ὄντες καὶ νέοι καὶ δυσκάθεκτοι ταῖς ὀρμαῖς. Ὅπερ οὖν πάσχοντας ἔστιν ἰδεῖν περὶ τὰς ἀντιθέτους ἵπποδρομίας τοὺς φιλίππους τε καὶ φιλοθεάμονας· πηδῶσι, βοῶσιν, οὐρανῶ πέμπουσιν κόνιν, ἠνιοχοῦσι καθήμενοι, παίουσι τὸν ἄερα, τοὺς ἵππους δὴ τοῖς δακτύλοις ὡς μᾶστιξι, ζευγνύουσι, μεταζευγνύουσιν· οὐδενὸς ὄντες κύριοι ἀντιδιδάσι ἀλλήλοις ῥαδίως ἠνιόχους, ἵππους, ἵπποστασίας, στρατηγούς· καὶ ταῦτα τίνες; οἱ πένητες πολλάκις καὶ ἄποροι καὶ μηδ' ἂν εἰς μίαν ἡμέραν τροφῆς εὐπορήσαντες ... καὶ τὸ πρᾶγμα ἔστιν ἐπιεικῶς ἄτοπον καὶ δαιμόνιον. Προκαταλαμβάνονται πόλεις, ὁδοί, λιμένες, ὁρῶν ἄκρα, πεδιά, ἐσχατιαί, οὐδὲν ὅ τι μὴ τῆς Ἀττικῆς μέρος ἢ τῆς λοιπῆς Ἑλλάδος, αὐτῶν τῶν οἰκητόρων οἱ πλεῖστοι»<sup>8</sup>.

Ἦδη στον Ὅμηρο ο ἄλλος πόλος ως προς την μήνι λέγεται «μῆτις» η οποία έχει ως σύμβολο στον Ὅμηρο τον Οδυσσεά, και περιγράφεται στην *Οδύσσεια*. Ἐτσι, στον Ὅμηρο έχουμε την πολιτικότητα Μήνις = Μῆτις, μένος – σοφία, σύνεσις, σωφροσύνη, σκέψη. Αργότερα, στον Πλάτωνα, η πολικότητα θα λέγεται θυμοειδές – ηγεμονικόν, θυμός, επιθυμία και λόγος.

Οι σχέσεις κατά Πλάτωνα μεταξύ θυμού, επιθυμίας και ηγεμονικού, θυμού και λόγου, αφορούν σχέσεις εντός της ψυχῆς, τη διαλεκτική της ψυχῆς όπου το ηγεμονικό εμφανίζεται ως το κωλύον, ως αυτό που εμποδίζει, συγκρατεί το θυμοειδές, το θυμό, και δεν το αφήνει να αφηνιάσει. Αυτή την έννοια εξελίσσει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος τον 4ο αι. μ.Χ. με μια εικόνα από τον αθλητισμό όπου το λόγο τώρα τον ταυτίζει με το Αθλητικό Δίκαιο

6. MANUEL II PALEOLOGUE, *Διάλογος*, Editions du Cerf, 1966, σ. 140.

7. Ὁ.π., σ. 144.

8. *Επιτάφιος εις τον Μέγα Βασίλειον* 15.3.1-15.6.5.

(και επ' ευκαιρία επιτρέψτε μου να στρέψω την προσοχή σας προς αυτές τις πηγές της θεωρίας του Αθλητικού Δικαίου, τους Καππαδόκες του 4ου αι. μ.Χ.). Λέγει, λοιπόν, ο Γρηγόριος: «μη ούτω διανοώμεθα, μηδὲ καθάπερ ἵπποι θερμοὶ καὶ δυσκάθεκτοι, τὸν ἐπιβάτην λογισμὸν ἀπορρίψαντες, καὶ τὴν καλῶς ἄγχουσαν εὐλάβειαν ἀποπτύσαντες, πόρρω τῆς νύσσης θέωμεν· ἀλλ' εἴσω τῶν ἡμετέρων ὅρων φιλοσοφῶμεν»<sup>9</sup>.

Το ηγεμονικόν σε σχέση με το θυμό, όπως διδάσκεται στον Πλάτωνα, αποτελεί την έννοια του σωκρατικού δαιμονίου, το δαιμόνιον του Σωκράτη, είναι το «κωλύον», το ελέγχον το θυμό και την επιθυμία, τη ροπή, την τάση, την ορμή, την ανάγκη, τη μανία.

Έτσι, ο δράστης, ο Akteur, παραμένει όχι τυφλό και άβουλο όργανο του θυμού αλλά ελεύθερος, κύριος και κάτοχος του θυμού και των παθών του. Όμως με αυτά δεν αρχίζει ο αναθεματισμός, ο αφορισμός του πάθους, ο εννουχισμός του έρωτα στον αστικό πολιτισμό, αλλά η συστηματική κατανόησή τους, και τελικά η απελευθέρωσή τους ως ανθρωπολογικές διαδικασίες.

Κακώς έγινε λόγος στη σύγχρονη θεωρία και ψυχανάλυση, ότι εδώ δήθεν έχουμε την πρώτη καταπίεση των θυμωτικών τάσεων και φαινομένων, μεταμορφώσεις του έρωτα, της Autoerotik, του ναρκισσισμού, των οιδιποδείων συμπλεγμάτων σε ανδρεία, υπερηφάνεια, αγώνα, ηθικούς κανόνες κ.λπ.<sup>10</sup>, δράματα ζωής, διαστροφές που αγγίζουν τα άτομα, τις θρησκείες και τον πολιτισμό.

Ο άνθρωπος κατά μία μεταμοντέρνα άποψη είναι ζώον ερωτικόν, θυμοειδές, επιθυμητικόν, το οποίο τείνει προς ένα έρωτα ο οποίος εκτείνεται από αυτόν που εννοούν ακόμα και οι μυστικιστές με την ένωση με το θεό, με την τελειότητα, μέχρι τον παραχρήμα έρωτα, την πολύχρωμη πολλαπλότητα επιθυμιών, ορέξεων, αρέσκειν κ.λπ. Σε αυτή την άποψη θα απαντούσαμε ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να γίνει έρμαιο αυτών των τάσεων αλλά να θεμελιώνει την αξιοπρέπειά του πάνω στο λόγο και την αλήθεια του εαυτού του η οποία εξαντλείται με το θυμοειδές και επιθυμητικόν, ούτε με την θεωρία του DNA, ούτε με τις επιθέσεις ενάντια στο λόγο είτε με την αδιαφορία προς αυτόν ή με την ειρωνεία. Οι μεταμοντέρνοι θεραπευτές του ανθρώπου από τις δήθεν διαστροφές του λόγου υπολογίζουν σε έναν ούριο άνεμο, διότι δυστυχώς και εμείς από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα λίγο ασχοληθήκαμε με τη θυμολογία, τη σημασία του θυμού, της επιθυμίας, της βούλησης, του αρέσκειν, της ορμής για αναγνώριση, τον έρωτα στον αθλητισμό και τον πολιτισμό.

9. Λόγος Θεολογικός Πρώτος, 5.3-5.5.

10. SLOTERDIJK P. (2006), *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, σ. 29.

Οφείλουν, λοιπόν, οι διάφοροι talliban της επικοινωνιακής ερωτολογίας, θυρωτικής και επιθυμιολογίας στα μ.μ.ε. να πάρουν μια απάντηση από τον αθλητισμό και το αθλητικό δίκαιο.

Εάν το κατορθώσουμε αυτό, τότε θα έχουμε συμβάλει στην απελευθέρωση του σημερινού ανθρώπου από τις αυταπάτες του σύγχρονου μανιχαϊσμού και της σεξουαλικής νεύρωσης προς την οποία φέρεται η καθημερινότητα της εποχής μας.

Με το όνομα Αμάρυνθος<sup>11</sup> φαίνονται ποια αδιέξοδα και ποια σκοτεινά περιθώρια αναμένουν την αδιαφορία μας να συζητήσουμε, σε επαφή με ολόκληρη την ανθρώπινη δραστηριότητα, θέματα που αφορούν τη δυναμική του θυμού και τα συναπτά μπλόκα μέσα στα ψυχικά και κοινωνικά υποσυστήματα της εποχής μας.

Ο Νεμέσιος Εμέσης στο έργο του *Περί φύσεως ανθρώπου* λέει: «ἐπειδὴ δὲ τῶν αἰσθητικῶν ἡδονῶν οἱ μὲν ἄλλαις, οἱ δὲ ἄλλαις ἡδονταί, οὐχ αἱ τοῖς φαύλοις ἀλλ' αἱ τοῖς σπουδαίοις καλαὶ φαινόμεναι καὶ καθ' ἑαυτὰς εἰσι καλαί. κριτὴς γὰρ ὀρθὸς ἐπὶ παντὸς πράγματος οὐχ ὁ τυχόν. ἀλλ' ὁ ἐπιστήμων καὶ κατὰ φύσιν διακείμενος»<sup>12</sup>. Οι ηδονές κατά τον Νεμέσιο θεωρούνται: «τέλος εἶναι τῶν τοῦ ζῴου κατὰ φύσιν ἀνεμποδίστων ἐνεργειῶν, ὡς συμπεπλέχθαι καὶ συνυπάρχειν τῇ εὐδαιμονίᾳ τὴν ἡδονήν, ἀλλ' οὐχ ἡδονὴν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν» και διακρίνονται: «αἱ μὲν εἰσιν ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί»<sup>13</sup>.

Για το θυμό, ο Νεμέσιος λέει: «Θυμὸς ἐστὶ ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος, ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς χολῆς ἢ ἀναθολώσεως γινομένη. διὸ καὶ χολὴ λέγεται καὶ χόλος. ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὁ θυμὸς ἐστὶν ὄρεξις ἀντιτιμωρήσεως. ἀδικούμενοι γὰρ ἢ νομίζοντες ἀδικεῖσθαι θυμούμεθα, καὶ γίνεται τότε μικτὸν τὸ πάθος ἐξ ἐπιθυμίας καὶ θυμοῦ. εἶδη δὲ τοῦ θυμικοῦ τρία ὄργη, ἢ καὶ χολὴ καὶ χόλος καλεῖται, μῆνις, κότος. θυμὸς μὲν γὰρ ἀρχὴν καὶ κίνησιν ἔχων, ὄργη καὶ χολὴ καὶ χόλος λέγεται· μῆνις δὲ χολὴ εἰς παλαιώσιν ἀγομένη· εἴρηται γὰρ παρὰ τὸ μένειν καὶ τῇ μνήμῃ παραδεδοσθαι· κότος δὲ ὄργη ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν· εἴρηται δὲ καὶ οὗτος παρὰ τὸ κεῖσθαι. ἔστι δὲ ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ. ὅταν γὰρ οὗτος ἄξιον κρίνῃ τὸ γενόμενον ἀγανακτήσεως, τότε ὁ θυμὸς ἐπεξέρχεται, ἐὰν κατὰ φύσιν τὴν οἰκείαν τάξιν φυλάττωσιν» (*Περί φύσεως ανθρώπου* 19.1-19).

Δηλαδή ο θυμός αποτελεί στην ορολογία τη δική του μια «ηδονή» η οποία είναι και σωματική και ψυχική ή πνευματικώς άπτεται και του σώματος

11. Βλ. ημερήσιο τύπο των ημερών (Νοέμβριος 2006) σχετικά με το βιασμό και τη φωτογράφιση αλλοδαπής μαθήτριας σε γυμνάσιο από συμμαθητές παρουσία άλλων συμμαθητών.

12. *Περί φύσεως ανθρώπου* 17.141-145.

13. *Περί φύσεως ανθρώπου* 17.114-117 και 17.3.

και του λόγου, σχετίζεται με την ανθρώπινη φύση, και επομένως και με τον αθλητισμό και με το Αθλητικό Δίκαιο και με όλα τα ανθρωπολογικά και κοινωνικά φαινόμενα.

Στη λογοτεχνία μας π.χ. έχει περιγραφεί επαρκώς η θυμωτική σχέση της πεθεράς με τη νύφη, ή του εργάτη με τον εργοδότη, ή του οπαδού με τον αντίπαλο οπαδό και την αντίπαλη ομάδα.

Στο λεξικό Σουΐδα<sup>14</sup> διαβάζουμε: «ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὄρεξις ... σπᾶνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρωσ, μῆνις, θυμός. ἔστι δὲ ἡ μὲν σπᾶνις ἐπιθυμία τις ἐν ἀποτεύξει καὶ οἶον κερωρισμένη ἐκ τοῦ πράγματος, τεταμένη δὲ διακενῆς ἐπ' αὐτὸ καὶ περισπωμένη. μῖσος δὲ ἐστὶν ἐπιθυμία τις τοῦ κακῶσαι τινα μετὰ προσκοπῆς τινος καὶ προστάσεως, ὀργή δὲ ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἡδίκηκεναι οὐ προσηκόντως, ἔρωσ δὲ ἐπιθυμία τις οὐ περὶ σπουδαίου πράγματος ἔστι γὰρ ἐπιβολὴ φιλοπονίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον. μῆνις δὲ ἐστὶν ὀργή τις πεπαλαιωμένη, ἐπίτοκος καὶ ἐπιτηρητική· θυμός δὲ ὀργὴ ἀρχομένη».

Ο Hegel<sup>15</sup> αναφερόμενος στον φανατισμό τον θεωρεί ότι αυτός «θέλει κάτι αφηρημένο στο οποίο κάθε συγκεκριμένο είναι αρνητικό. Όταν το αφηρημένο απαντάται στην αίσθηση, καθίσταται αυτή φανατική ενάντια στο συγκεκριμένο, όμως όχι μόνο η αίσθηση αλλά και η παράσταση γίνεται φανατική όταν θέλει να δώσει στην αφαίρεση του ενός πραγματικότητας. Έτσι, ο μωαμεθανισμός εμφανίζεται σαφώς να θέλει να εκμηδενίσει το επιμέρους, σ' αυτή την έκταση, σ' αυτή τη δύναμη εξαφανίζεται κάθε θεσμός. Δεν υφίστανται κάστες, άρχοντες, θετικό δίκαιο, εκ γενετής ή καταγωγής κανένας πολιτικός περιορισμός των ατόμων, ιδιοκτησία και κατοχή είναι ανίσχυρα, δεν υπάρχουν θεσμοί, ούτε αίτια και αιτιατά, όλα είναι το ίδιο, μόνο η πίστη στον Ένα παραμένει. Έτσι αυτή η θρησκεία γίνεται αιτία για εξωμότες, κατάκτηση και ερήμωση». Αυτή η έννοια του θυμού και φανατισμού κατά τον Hegel ως μέτρο για την κατανόηση ιστορικών ή αθλητικών φαινομένων μπορεί να αποκτήσει κρίσιμη σημασία.

Ο Erich Przywara<sup>16</sup> φέρνει σε επαφή το θυμό, την επιθυμία, τον έρωτα με την εξουσία και τον πόλεμο όπως αυτά διδάσκονται από τον Πλάτωνα στους *Νόμους* και την *Πολιτεία* τον οποίο θεωρεί ως τον θεωρητικό της εξουσίας στον δυτικό πολιτισμό. Τον έρωτα, την αγάπη, την επιθυμία, το θυμό, τη βούληση για δύναμη, potestas, εξουσία, Macht, κυριαρχία και επιβολή, τον ιερό γάμο. «Επιθυμώ να έχω κάτι, το έχω και το κάνω ό,τι θέλω»,

14. Λεξικό Σουΐδα, εκδ. Θύραθεν, 2002.

15. HEGEL G. W. F. (1968), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner, Hamburg, σ. 790.

16. PRZYWARA E. (1952), *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Glock-Lutz, σσ. 326-365.

σ' αυτή τη σχέση βλέπει ο Przywara μια άβυσσο του σύγχρονου ανθρώπου, όπως και στη σχέση ασιατικός κύκλος-ελληνικός και ευρωπαϊκός αγών. Έτσι, στη θυμολογία συνενώνεται ερωτολογία, πολιτειολογία, πολιτική, νομική θεωρία, και αυτό που εννοεί με την προστακτική του ο Πίνδαρος: «μὴ ματεύση θεὸς γενέσθαι»<sup>17</sup>.

Σε ένα από τα τελευταία έργα μου<sup>18</sup>, έδειξα ότι μετά την ολυμπιακή νίκη, κυρίως λαμβάνει χώρα φυλλοβολία και περιαιγερός, έραιναν με φύλλα, άνθη, κλάδους, στεφάνια, ρόδια, τους νικητές. Κατά τον περιαιγερό χάριζαν σ' αυτούς ζώνες, υποδήματα, ενδύματα, πολλές φορές μέχρι αυτογύμνωσης, ζητωκραύγαζαν και έδειχναν τη χαρά τους για τη νίκη και την ήττα των αντιπάλων.

Στοιχεία αυτής της φυλλοβολίας διασώζονται στην ορθόδοξη βαϊοφόρο και τον περιαιγερό στην ανέλκυση από τη θάλασσα και περιφορά του σταυρού των Θεοφανείων. Αυτό που διαφέρει είναι η έννοια της νίκης στον αρχαίο ελληνικό αθλητισμό και την ορθόδοξη διδασκαλία. «Γι' αυτό διαφέρει η ψυχή αθλητή και φιλοσόφου. Ο μεν αθλητής αναφέρει τα πάντα στην ευεξία του σώματος και θα θυσιάζε την ίδια τη ψυχή υπέρ αυτού διότι είναι φιλοσώματος, ο δε φιλόσοφος επειδή είναι εραστής του καλού που ζει μέσα στον εαυτό του, ενδιαφέρεται για τη ψυχή» τονίζει ο Φίλων ο Αλεξανδρεύς<sup>19</sup> και δείχνει τις μετατοπίσεις που έλαβαν χώρα στην έννοια του αγώνα, του αθλητισμού και της νίκης, ήδη από την ύστερη αρχαιότητα.

Προσπαθήσαμε να δείξουμε διάφορες δυνατότητες προσέγγισης του ανθρωπολογικού φαινομένου του θυμού. Είναι γεγονός ότι στην περίπτωση αυτή έχουμε να κάνουμε με άβυσσαλέα ατομικά, οικογενειακά, κοινωνικά συστήματα τα οποία εφάπτονται με σκληρές αντιπαραθέσεις, άρνηση, αγώνα, πόλεμο, επιθετικότητα, βία, όλεθρο και θάνατο, διότι η απάρνηση του θυμού σημαίνει συχνά υποδούλωση στην κυριαρχία του αντιπάλου. Ο αντίπαλος στις σχέσεις θυμού θεωρείται ως όργανο ή εργαλείο για την ικανοποίηση των ίδιων επιθυμιών. Εδώ ελλοχεύουν βία, καταστροφές και άρνηση. Εάν θέλουμε να διασπάσουμε τον κύκλο του θυμού οφείλουμε να αναζητήσουμε θεωρητικά και πρακτικά κοινωνικές λύσεις που θα αποκλείουν τις ρήξεις, τις καταστροφές και τη βία, και θα υπερβαίνουν την ατομική, ομαδική και κοινωνική οργή, το μίσος, την μήνη κ.λπ. Έτσι στις διανθρώπινες σχέσεις από την εποχή του Hegel μιλάμε για θεσμούς δικαίου που αντέχουν σ' αυτές τις αρνητικές δυνάμεις και οδηγούν στην υπέρβαση της δυαδικής μορφής του θυμού, του μίσους κ.λπ. Αυτό είναι δυνατό

17. ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Ολυμπιονίκος* 5.24.

18. ΦΑΡΑΝΤΟΣ Γ. Δ. (2004), *Εισαγωγή στην Ολυμπιακή Παιδεία*, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, σσ. 171-2.

19. ΦΙΛΩΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ *Νόμων ιερών αλληγορίας* 3.72.



όταν και τα άτομα και τα σύνολα και τα κράτη συμφωνούν με την παραχώρηση εξουσίας σε θεσμικά όργανα τα οποία έχουν έτσι την εξουσία και το νόμο, με βάση κοινωνικές συνθήκες, να χειρίζονται την έριδα του θυμού ή τα αρνητικά φαινόμενα που προέρχονται από αυτόν. Είναι περιττό να πούμε ότι με αυτά εννοούμε δημοκρατία και δικαιοσύνη σε όλα τα επίπεδά της, και την αρχή της ισότητας όλων έναντι αυτής και του νόμου. Έτσι, κατά τον Hegel, από τον εγωισμό του θυμού οδηγούμαστε στην κοινωνική διάσταση, πράγμα το οποίο δεν συμβαίνει τόσο καθαρά με την οικονομία.

Ο θυμός στις διαπροσωπικές σχέσεις, στις διανθρώπινες, ομαδικές και κοινωνικές σχέσεις μπορεί να προσλάβει τη μορφή της απειλής, της παράβασης ή της εκμηδένισης, των καταστροφών. Η ανάλυση του θυμού ως γενικότερου ανθρωπολογικού φαινομένου οδηγεί στην ανάγκη για αναγνώριση αλλά και επιβολή, σε δυαδικές μορφές σχέσεων αλλά και πολυεπίπεδες μορφές σχέσεων.

Ως ρίζα του θυμού εμφανίζεται η εγωιστική επιθυμία και βούληση για δύναμη αλλά και ο φόβος για την επιβολή και εξάρτηση από τον άλλο. Η δυαδική μορφή αυτών των σχέσεων, ατομικών και κοινωνικών, εμφανίζει η ίδια την ανάγκη για ύπαρξη θεσμών δικαίου για τη διασφάλιση της ύπαρξης και ανάπτυξης μιας πραγματικά ανθρώπινης ζωής.

Από τον Όμηρο μέχρι την ερωτολογία του Πλάτωνα, το *Συμπόσιο* και την *Πολιτεία*, διαγράφεται μια θυμολογία μεγάλης θεωρητικής, επιστημονικής και πρακτικής σημασίας. Η θυμολογία αυτή οδηγείται στην αρετολογία και την υπέρβαση της αυτοάρνησης η οποία εκδηλώνεται με τη θολή άποψη του θυμωμένου περί αναλογίας, αξιοπρέπειας και δικαιοσύνης. Την ίδια άποψη συνεχίζει ο Αριστοτέλης ο οποίος δέχεται και έναν νόμιμο θυμό<sup>20</sup>.

Όταν απαιτεί ο θυμός την αναγνώριση από τον άλλο, τον άλλο ως καθρέφτη του εαυτού του θυμωμένου, τότε έχουμε τάσεις επιβολής και κυριαρχίας, ύβρη. Ο έρωτας του θυμωμένου να βλέπει τον εαυτό του να αναγνωρίζεται από τον άλλον ως μέσα σε κάτοπτρο, δείχνει σύγχυση και μάλιστα στη γλώσσα της θεωρίας, σύγχυση έρωτα και θυμού, Freud και Hegel, ψυχανάλυση και θεωρία του Δικαίου.

Επειδή στον αθλητισμό δρουν πρόσωπα και ο αθλητισμός αποτελεί όχι παράφραση αλλά προσπάθεια για αληθινές διανθρώπινες σχέσεις, για να μην αποτελούν οι αθλητικοί θεσμοί τράπεζες ή χρηματιστήρια θυμού, γι' αυτό η ανάλυση φαινομένων όπως ο θυμός, η θυμολογία, αποτελεί συνεργατική διαδικασία για τη θεωρία του Αθλητικού Δικαίου.

20. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Ηθικά Νικομάχεια* 7.7.

## ΠΕΡΙ ΣΩΜΑΤΙΚΩΝ ΑΓΩΝΩΝ ΘΕΣΜΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Π. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ

Αναπλ. Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών, Δικηγόρος

### A. Ονομάτων επίσκεψις – ορισμός

α. Ο θεσμός των αγώνων στους Έλληνες

### B. Περί σώματος και Αγώνων

α. Ελληνικός διαφωτισμός

1. *Μέτρον άνθρωπος*

2. *Αρετή: Αγών τόλμης - σοφίας*

3. *Νίκη δικαίως εν σταδίω*

β. Σωματικός Αγών στην Πόλιν

1. *Νόμος – Αγών, καλός καγαθός*

2. *Αγών: Αιτία δημιουργίας κανόνων δικαίου*

### Γ. Σύγχρονος αθλητικός αγών – Αντί-Αγών

*Συμπέρασμα*

### A. Ονομάτων επίσκεψις – ορισμός

Η έννοια «θεσμός» εκφράζει κοινωνικές πραγματικότητες και διαδικασίες, δηλαδή τη σχέση της κοινωνίας με τον πολιτισμό γενικά σ' αυτήν, όπως και τη δυναμική, του ίδιου του θεσμού, μεταβολής της κοινωνικής πραγματικότητας. Αυτό δείχνει ότι ο θεσμός από τη φύση του βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη και μετασχηματισμό.

Προκαλείται έντονο επομένως ενδιαφέρον να απαντήσει κατ' αρχήν στο ερώτημα: τι είναι θεσμός;

Η λέξη *θεσμός* όπως και οι λέξεις *θέση*, *θετικός* κ.ά., ετυμολογικά έχουν τη ρίζα τους στο ρήμα *τίθημι*, που σημαίνει *θέτω*, «τεθμός», θεσμός. Στα ομηρικά έπη την πρώτη έννοια δικαίου αποδίδει ο όρος *θέμις*, ο οποίος παράγεται από την ρίζα *θε-*, σημαίνουσα θέσπιση κανόνων υποχρεωτικών για τους άλλους<sup>1</sup>, με τη μορφή ενός γενικά παραδεκτού αντικειμενικού

1. Βλ. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Εισαγωγή εις την επιστήμην του δικαίου*, σ. 37.

κανόνα που εκφράζει «την περί δικαίου κρατούσα ομαδική, δηλαδή κοινωνική αντίληψη»<sup>2</sup>.

Ο ορισμός του θεσμού μπορεί να προκύψει αβίαστα από τη θεωρητική επεξεργασία των εννοιών εκείνων που τελικά αντανακλούν στην κατ' ομοιόμορφο και συνεχή τρόπο αντίστοιχη κοινωνική πρακτική<sup>3</sup>. Φανερώνει δηλαδή ο θεσμός μια κοινωνική αντίληψη με συνείδηση δικαίου για συγκεκριμένες αξίες, στο φάσμα της κοινωνικής ζωής, οι οποίες υιοθετούνται σ' αυτήν την αντίληψη και εξυπηρετούν σπουδαίες κοινωνικές λειτουργίες. Κατά μια άποψη, θεσμοί γενικά είναι «οι συνιστάμενες κριτικές θέσεις ενός δεδομένου κοινωνικού σχηματισμού για το σύστημα ιδεολογιών (αξιών) που καθιερώνει σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή. Θέσεις που αναπαριστούν όχι μόνο τη σχέση της κοινωνίας αυτής με τον πολιτισμό, αλλά αποτελούν και μια ειδική δεσμευτική επιταγή για τη μελέτη της, σε μια κίνηση παλινδρομικής επιρροής του θεσμού προς το πραγματικό γεγονός»<sup>4</sup>. Ο θεσμός επομένως κατά την ανωτέρω άποψη είναι δημιουργήμα της ποιότητας της κοινωνικής συγκρότησης, όπου η διαλεκτική αυτή καθορίζει και τη φύση του. Τοιουτοτρόπως ο θεσμός συνδέει το «είναι» του, αμφίδρομα με την πραγματικότητα που τον εμφάνισε, ενώ αναπαριστώντας την, συγκεντρώνει όλα εκείνα τα στοιχεία που τον συγκροτούν σε μια προοπτική εκπλήρωσης των συγκεκριμένων κοινωνικών στόχων στο πλαίσιο της ισχύουσας εξουσίας. Η εξουσία εκτός από την ικανότητα την οποία δηλώνει για την πραγμάτωση των ειδικών κοινωνικών συμφερόντων, δηλαδή της κυρίαρχης τάξης, δηλώνει και μια διάχυση της ίδιας από τα άτομα που συνιστούν την εξουσία, προς το κράτος. Έτσι κατά μια άποψη η «εξουσία ασκείται περισσότερο παρά κατέχεται»<sup>5</sup>, δηλαδή το κράτος συγκεντρώνει την εξουσία και δεν την παράγει.

Σύμφωνα με τα παραπάνω πρέπει να δεχθούμε τη λειτουργία της εξουσίας ως εξουσία του κράτους, τον «κρατικό μηχανισμό» και την εξουσία που παρουσιάζεται ως πλέγμα με πάρα πολλά στοιχεία, που είναι ο θεσμός, ο οποίος καθίσταται εστία εξουσίας που συγκεντρώνει, παράγει την εξουσία, μα και τη διαφοροποιεί, ή και τη μηδενίζει ακόμα. Υπάρχει μια μεγάλη διαφορά και αντίθεση ανάμεσα στο θεσμό και τον κοινωνικό σχηματισμό. Το άτομο μέσα στο θεσμό λειτουργεί αμφίδρομα σ' αυτόν, καθώς με την εξουσία μεταφέρει και την μη εξουσία σε κάθε στιγμή. Το κοινωνικό

2. Ό.π., σ. 38. Επίσης για το ίδιο θέμα: βλ. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ (1978), σσ. 17 κ.εξ.

3. Για το θέμα του αθλητισμού ως θεσμού, βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2005), σσ. 3-10· πρβλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2001), σσ. 25 κ.εξ.: πρβλ. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Εισαγωγή εις την επιστήμην του δικαίου*, σσ. 37-38 και ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ (1978), σ. 17.

4. Βλ. ΒΕΛΤΣΟΣ (1974), σ. 34.

5. Βλ. FOUCAULT (1975), σ. 31.

σύστημα ή ο κοινωνικός μηχανισμός, λειτουργεί ως ιδεολογία σύμφωνα με την οποία «*μια κοινωνική τάξη, μια παράταξη, και το “είναι” της τάξης, είναι σε ορισμένο βαθμό το θέσπισμα (status) της παρατακτικότητας που έχει επιβληθεί στην πολλαπλότητα που συνιστά την τάξη*»<sup>6</sup>. Στο θεσμό, επομένως, που δεν είναι ο ιδεολογικός μηχανισμός, αλλά η μηχανή εκείνη που το μικρότερο κομμάτι της είναι το ανθρώπινο ον, το οποίο διαμορφώνεται κάτω από τις επιταγές της συγκεντρωμένης εξουσίας, ή τη μορφή της συγκεντρωσης εξουσίας, δεν ασκείται μόνο εξουσία, αλλά και παραγωγή, αυτής που είναι και το σπέρμα του μηδενισμού της. Ένα παράδειγμα στο παραπάνω είναι η εκπαίδευση στο σχολικό θεσμό ως μορφή εξουσίας-γνώσης που σύμφωνα με την παγκοσμιοποίηση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής σημαίνει ότι γίνεται σε σχέση με την ίδια μορφή και στον ίδιο σκοπό, όπως την οικογένεια, το στρατό κ.ά. Έτσι ο μαθητής μέσα στο θεσμό ο οποίος λειτουργεί και ως μη εξουσία, συγκρούεται με την εξουσία του θεσμού, που σημαίνει ότι συνδέεται μ' αυτήν και κερδίζει ή χάνει. Ζωντανό παράδειγμα η σύγκρουση των φοιτητών με την κεντρική εξουσία προκειμένου να αποτρέψουν την υποτιθέμενη μεταρρύθμιση στα ελληνικά πανεπιστήμια το 2007. Τούτο σημαίνει ότι ο μαθητής μέσα στο θεσμό δεν είναι μόνο η εξουσία του σώματος αλλά και ένας θεσμός, μια δομημένη εξουσία μέσα στον ίδιο τον θεσμό «σχολείο», όπως το ίδιο είναι και ο συμμετέχων στον αθλητικό θεσμό και στον αγώνα. Τελικώς ο θεσμός ως μορφή εξουσίας είναι συνεχώς ρέουσα μεταβαλλόμενη, και ότι ένας αγώνας υπάρχει κάθε φορά και όχι μία φορά ανάμεσα στην εξουσία του μαθητή ή του αθλητή και στην εξουσία του σχολείου ή του αθλητισμού και των αγώνων. Η μορφή εξουσίας εξασφαλίζει την κίνηση στο θεσμό.

Κατά συνέπεια, ο θεσμός ή ο κοινωνικός μηχανισμός είναι νομικοπολιτική και ιδεολογική δομή εξουσίας που συγκεντρώνει κοινωνικές αξίες και προκύπτει αλλά και λειτουργεί διαλεκτικά με την παρέμβαση των λειτουργικών διαδικασιών σε μια δεδομένη φάση ιστορικά. Έτσι, ενώ ο κρατικός ιδεολογικός μηχανισμός συνοψίζει την άρχουσα ιδεολογία και την αναπαράγει, αφαιρεί δηλαδή απ' την εξουσία τον παραγωγικό χαρακτήρα, ο θεσμός δομεί την κοινωνία αλλά ταυτόχρονα λειτουργεί και αποδομικά, γιατί ο θεσμός διαμορφώνει την έκφραση του συμμετέχοντα σ' αυτόν και γίνεται τόπος που προσβάλλεται κάθε εξουσία. Θα μπορούσε κατά παράλληλο τρόπο να ισχύσει ότι «*στην εξέλιξη και τη διαμόρφωση των κοινωνικών πραγμάτων παίζουν ρόλο και δυνάμεις άλλες, έξω από τους ανθρώπους έναν-έναν ή κι όλους μαζί, όπως π.χ. η παιδεία (culture), διάφοροι θεσμοί, το κεφάλαιο*»<sup>7</sup>.

6. LAING & COUPER (1983), σ. 136.

7. Βλ. ΜΑΡΞ, σ. 412.

Στο πλαίσιο αυτό των θεσμών εντάσσεται και ο αθλητισμός με τους αγώνες. Οι σωματικοί αγώνες στην Ελλάδα όπως και η γυμναστική από αρχαιοτάτων, στο Στάδιο, αλλά και στην Παλαίστρα σε επίπεδο παιδαγωγικής διαδικασίας, «είναι βαθιά ριζωμένοι και αποτελούν εδραιωμένο κοινωνικό θεσμό»<sup>8</sup>.

#### α. Ο θεσμός των αγώνων στους Έλληνες

Ο θεσμός των αγώνων, της αγωνιστικής, είναι πανάρχαιος ελληνικός θεσμός και ίσχυσε κατ' αρχήν εθιμικά. Ως τέτοιο σύστημα προηγήθηκε πολύ πιο πριν απ' τη «γυμναστική» ως εκπαιδευτική διαδικασία, όπως θεσμοθετήθηκε αργότερα και αποτελούσε στις δύο πρότυπες νομοθεσίες του Λυκούργου και του Σόλωνα, αποκλειστική σχεδόν ενασχόληση των νέων<sup>9</sup>.

Οι αγώνες, γενικά, εμφανίζουν όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά στοιχεία του θεσμού με δυνατότητα και πραγματικότητα. Το δίκαιο εξασφαλίζει εσωτερικά να αυτοπραγματοωθεί ο αγώνας, και εξωτερικά να προστατευθούν και να προσδιορισθούν οι σχέσεις αγωνιζομένων και συμμετεχόντων.

Στην Ελλάδα οι αγώνες ως ένα μέρος απ' τις θρησκευτικές γιορτές που τελούνταν απ' τις Ελληνικές Πολιτείες, οι οποίες μέσα στο συγκεκριμένο πολιτισμό, δημιουργούσαν ευκαιρίες για να αναπτύξουν τη συνεργασία ανάμεσα στους πολίτες, να προσφέρουν ψυχαγωγία και μια μορφή αγωγής<sup>10</sup>. Οι αγώνες με μορφή θρησκευτικής και πολιτικής συγκέντρωσης, εξελίχθηκαν σε θεσμό ο οποίος ικανοποιούσε τις ανάγκες των πολιτών για άσκηση, για αγωγή, κοινωνική υγεία και ευεξία, κατά τρόπο συμβολικό προς τιμήν και υπό τη σκέπη κάποιου. Οι συγκεντρωμένοι σ' ένα ιερό ως «πολιτικός συνασπισμός»<sup>11</sup>, προσκυνητές του συγκεκριμένου θεού τοποθετούνται κατά των «εχθρικών φυλών ή πόλεων». Τέτοια κέντρα που προωθούσαν την αγωνιστική μέσω θρησκευτικών γιορτών στην αρχαιότητα είναι αυτό της Δήλου ως ιωνικό κέντρο. Σύμφωνα με τον Όμηρο<sup>12</sup>, οι Ίωνες εκεί συγκεντρώνονταν με τις γυναίκες και τα παιδιά τους και ψυχαγωγούνταν με πυγμαχίες, χορούς και τραγούδια αφιερωμένα στο θεό. Κάπως παρόμοιο κέντρο ήταν και οι Δελφοί με τα Πύθια, αγώνες αφιερωμένοι στον Απόλλωνα, ή η Ολυμπία με τα Ολύμπια, αγώνες αφιερωμένους στο Δία<sup>13</sup>.

8. Ελληνική Επιστημονική Εταιρεία (1980), σ. 9.

9. Βλ. ΧΡΥΣΑΦΗΣ (1930), σσ. 6 κ.εξ.

10. Κατά την άποψη του ιστορικού Σακελαρίου: Η σύνδεση των αγώνων και γενικότερα των άθλων με τη θρησκεία έγινε για να δοθεί «υψηλότερο νόημα» και για να «γίνουν πιο δημοφιλείς», βλ. ΣΑΚΕΛΑΡΙΟΥ, σ. 62.

11. Ό.π., σ. 62· πρβλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (1992), σσ. 18-23.

12. ΟΜΗΡΟΣ *Υμν. Απόλλ.* 1, 146.

13. «ὁ δὲ ἀγὼν ὁ Ὀλυμπικὸς ἐπανάγουσι γὰρ δὴ αὐτὸν ἐς τὰ ἀνωτέρω τοῦ ἀνθρώπων γένους, Κρόνον καὶ Δία αὐτόθι παλαίσει λέγοντες καὶ ὡς Κούρητες δρᾶμοιεν πρῶτοι ...» ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ Ε. 7. 4, Η. 21.

Παρόμοιοι αγώνες ήταν τα Νέμεα, τα Ίσθμια, και τα Ελευθέρια. Οι αγώνες που τελούνταν στα παραπάνω κέντρα απέβαλαν τον τοπικό χαρακτήρα και εξελίχθηκαν σε γιορτές με περιφερειακό και κατόπιν πανελλήνιο χαρακτήρα και η συμμετοχή σ' αυτές πρόβαλλε εκτός από τον πολίτη και την ίδια την πόλη του. Η διεύρυνση αυτή και ο διελληνικός χαρακτήρας των αγώνων για την ιστορική περίοδο επέβαλε μία μορφή δικαίου τόσο για τη λειτουργία και την τέλεση αυτών των γιορτών ως διελληνικών και αργότερα οικουμενικών για την περίπτωση, όσο και ανάλογη μορφή δικαίου για τη ρύθμιση σχέσεων των πόλεων ανάμεσά τους για το χρονικό διάστημα που απαιτείτο για την γιορτή και τους Αγώνες, το διαπολιτειακό δίκαιο<sup>14</sup>. Αγώνες με πανελλήνιο χαρακτήρα όπως ήταν τα Πύθια και τα Ολύμπια. Ιδιαίτερα η γιορτή των Ολυμπίων εξελίχθηκε σε θρησκευτικό και πολιτικό κρίκο που συγκέντρωνε στα Ολύμπια τους νέους της Ελλάδας κατά τέτοιον τρόπο ώστε «να είναι πάντα έτοιμοι να θυσιαστούν για τις ιδέες της πατρίδος και της ελευθερίας»<sup>15</sup>.

Στο κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο αυτό λαμβάνουν χώρα οι σωματικοί αγώνες και υπό τον όρο της ατομικής ελευθερίας και της ηθικοποίησης της κοινωνίας με την άρση κάθε θεσμού, όπως ήταν αυτός του «κατακαίμενου»<sup>16</sup>, που προσέβαλλε το πρόσωπο του ανθρώπου, ή εκείνος του δανεισμού επί σώμασιν κατά τον οποίο ο δανειζόμενος περιερχόταν σε κατάσταση δουλείας<sup>17</sup>, που διαρκούσε ως την εξόφληση του χρέους. Στην περίπτωση του δανεισμού επί σώμασι<sup>18</sup>, το σώμα θεωρείται πράγμα –res–, προϊόν με ανταλλακτική αξία ορισμένη και επομένως εμπορεύσιμο είδος<sup>19</sup>. Ο θεσμός αυτός καταργήθηκε από το Σόλωνα με τη γνωστή σ' όλους Σεισάχθεια<sup>20</sup>. Στο Ρωμαϊκό

14. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (1991), σ. 10 κ.εξ.: πρβλ. ΒΕΛΙΣΣΑΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ (2005), σ. 45 κ.εξ., της ίδιας (2004), σσ. 327 κ.εξ.

15. ΣΑΚΕΛΑΡΙΟΥ, ό.π., σ. 64.

16. Ο οφειλέτης που εκπλήρωνε διά του σώματος το χρέος = κατακαίμενος, βλ. Φιοράκη & Περάκη (1973) σ. 74.

17. Βλ. ΔΕΛΗΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ (1996), σσ. 309-354.

18. Η πρώτη κωδικοποίηση του Αττικού δικαίου πραγματοποιείται από το Δράκοντα το 624 π.Χ. Η πολιτεία ανήκε «τοῖς ὄπλα παρεχομένοις», οι οποίοι διατηρούν το δικαίωμα να συγκατοούν ένοπλες ομάδες (φυλάς) με πολιτικό, στρατιωτικό και θρησκευτικό χαρακτήρα. Αυτοί ασκούν εξουσία σε βάρος των πολιτών, οι οποίοι είχαν περιέλθει σε κατάσταση σωματικής εξαθλίωσης (δανεισμός επί σώμασιν). Η συγκέντρωση οικονομικής δύναμης εντός του κόλπου των φυλών, οδηγούσε τους λοιπούς πολίτες στην εξαθλίωση, την οποία προσπαθούσαν να αντιμετωπίσουν διά του δανεισμού επί σώμασι. Το δάνειο είναι σύμβαση, διά της οποίας ο δανειστής μεταβιβάζει στον οφειλέτη χρήματα ή άλλα αντικαταστατά πράγματα. Ο τελευταίος υποχρεούται να αποδώσει στο δανειστή έτερα πράγματα, της ίδιας ποσότητας και ποιότητας, και σε περίπτωση αδυναμίας τον ίδιο τον εαυτό του, βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Αθηναίων Πολιτεία* 4.2.

19. Διαδικασία αυτοενεχυρασμού ή δανεισμού επί σώμασι = άντροπον ενεκυριάσσοντα: βλ. ΦΙΟΡΑΚΗ & ΠΕΡΑΚΗ (1973), σ. 74.

20. «σειώ + άχθος» (αποσύρω το βάρος). Το πρώτο νομοθετικό έργο του Σόλωνα (594 π.Χ.) ήταν η διαγραφή των χρεών (σεισάχθεια) και η κατάργηση του αυτοενεχυρασμού. *Σεισάχθεια* ονόμαζαν,

Δίκαιο ο θεσμός του δανείζειν επί σώμασιν – nexum se dare διατηρήθηκε μέχρι την εμφάνιση του Χριστιανισμού.

## **B. Περί σώματος και Αγώνων**

### **α. Ελληνικός διαφωτισμός**

Στην ηθικοποίηση της κοινωνικής ζωής και στη μεγιστοποίηση της έννοιας της ελευθερίας, αλλά και των πτυχών που αφορούν το πρόσωπο του ανθρώπου συνέβαλλε τα μέγιστα η ανθρωποκεντρική στροφή της ελληνικής σκέψης κυρίως με το πρώιμο σοφιστικό κίνημα και το Σωκράτη. Εδώ εμφανίζεται η φιλοσοφική τιτανομαχία περί του φυσικού και θετικού δικαίου και το πρόσωπο, του πολίτη ως άτομο και μόριο της πόλεως. Οι ρήτρες δικαίου όπως είναι η ομολογία, η ισονομία, η επιείκεια, η διαφωνία-αντιλογία, ομόνοια-κοινόν συμφέρον, συμπληρώνουν την έννοια του δικαίου και διαμορφώνουν το πλαίσιο εφαρμογής του νόμου<sup>21</sup>.

---

επίσης, μια σειρά οικονομικών μέτρων, που εισηγήθηκε ο Σόλωνας, σχετικών με τη διευθέτηση των χρεών: ελάττωση των τόκων, αύξηση στις μονάδες βάρους, αναπροσαρμογή της μνας. Γνωρίζοντας τα επικείμενα μέτρα και προτού αυτά εξαγγελθούν, πολλοί ήταν αυτοί που έσπευσαν να δανειστούν χρήματα, τα οποία δεν επέστρεψαν ποτέ (χρεοκοπίδες).

#### **21. Ρήτρες Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου.**

##### **A. Ομολογία / Συμφωνία**

Διόπερ πρώτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περί ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις· ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* VII.87.

Ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστίν· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Πολιτικά* 1255a7.

Ὁμολόγημα πόλεως κοινὸν ὁ νόμος· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Ρητορικήν πρὸς Ἀλέξανδρον* 1422a.

Αἰτία δὲ ταύτης μὲν ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία, τῆς δὲ ὁμολογίας ἡ ἰσομοιρία καὶ τὸ μὴδὲν αὐτῶν πλεόν ἕτερον ἑτέρου δύνασθαι· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Περί Κόσμου* 396b.

(Ὁ Σωκράτης στον Καλλικλή) ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας· ΠΛΑΤΩΝ, *Γοργίας* 487e.

Ὁ νόμος συνθήκη καὶ, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Πολιτικά* 1280b 10-12.

Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀηλίκοις δήποτε αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι· ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ *Κύρια δόξα* 34.

Τί οὖν ἂν εἴπωσιν οἱ νόμοι: «ὦ Σώκρατες, ἡ καὶ ταῦτα ὁμολόγητο ἡμῖν τε καὶ σοί, ἡ ἐμμενεῖν ταῖς δίκαις αἷς ἂν ἡ πόλις δικάζη;» ΠΛΑΤΩΝ *Κρίτων* 50c.

Συμφωνία δὲ ὁμολογία τίς ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφερομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι· ΠΛΑΤΩΝ *Συμπόσιον* 187b.

Ὅσα ἂν τις ἐκὼν ἕτερος ἑτέρω ὁμολογήσῃ, κύρια εἶναι· ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ *Κατὰ Διονυσόδωρου* 2.

##### **B. Αντιλογία / Διαφωνία**

Πῶς οὖν ἂν ποτὲ τις πρὸς γε τὸν ἐπιστάμενον αὐτὸς ἀνεπιστήμων ὢν δύναται ἂν ὑγιὲς τι λέγων ἀντειπεῖν; - Οὐδαμῶς· ΠΛΑΤΩΝ *Σοφιστής* 233a.

Καὶ πρώτος ἔφη (Πρωταγόρας) δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* 9. 51.

Δογματικῶς λέγει ἐκεῖνος (Πρόδικος) ὅτι «οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν». εἰ γὰρ ἀντιλέγουσιν, ἀμφοτέρω λέγουσιν ἀδύνατον δὲ ἐστὶν ἀμφοτέρους λέγειν εἰς τὸ αὐτὸ πράγμα· ΔΙΔΥΜΟΣ ΤΥΦΛΟΣ *Σχόλιο στον*

Το πρόσωπο καθίσταται το κέντρο για το συμφέρον της πόλεως, και η ανάδειξη των απόλυτα θετικών χαρακτηριστικών και ικανοτήτων αναδεικνύει αυτή ταύτη την πόλιν. Αυτός είναι ο πολίτης που μετείχε σε αγώνες του σώματος, όπου η ευανδρία της πόλεως, το σωματικό κάλλος, η σοφία της ψυχής και η αλήθεια του λόγου ήταν κόσμος και τα αντίθετά τους ακοσμία<sup>22</sup>.

Συνεισφορά μας θα είναι να κατανοηθούν όλα αυτά από το σύγχρονο κόσμο ώστε να ορθοτροχιδομηθεί η σωματική άσκηση, η φυσική αγωγή,

*Εκκλησιαστή* 1,8b.

Ἐγὼ μὲν καὶ αὐτός, ὃ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχερεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μὴ ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσιν δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις· καὶ οὕτως ἂν καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνοιτο ΠΛΑΤΩΝ *Πρωταγόρας* 337a-b.

#### **Γ. Ισονομία**

Μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἔκατος ἔν τῷ εὐδοκίμει· ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ *Ιστορία* Β.37.5

Κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γὰρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωσίᾳ· ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ *Κύρια δόξαι* 36.

Γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενὴς ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει· νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων· ΕΥΡΥΠΙΔΗΣ *Ἰκέτιδες* στ. 433-435.

Ἐγὼ μὲν καὶ αὐτός, ὃ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχερεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μὴ ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσιν δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις· καὶ οὕτως ἂν καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνοιτο ΠΛΑΤΩΝ *Πρωταγόρας* 337a-b.

#### **Δ. Ὁμόνοια –κοινό συμφέρον**

ΑΝΤΙΦΩΝ: ἀλλὰ μὴν καὶ ὁμόνοιά γε μέγιστόν τε ἀγαθὸν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν εἶναι· καὶ πανταχοῦ ἐν τῇ Ἑλλάδι νόμος κεῖται τοῖς πολίτας ὁμύναϊ ὁμονοήσῃν· ἄνευ δὲ ὁμονοίας οὐτ' ἂν πόλις εὐ πολιτευθεῖ οὐτ' οἶκος καλῶς οἰκηθεῖ· ΞΕΝΟΦΩΝ *Απομνημονεύματα* IV.4.16.

ΑΝΤΙΦΩΝ: Ἡ ὁμόνοια, καθάπερ αὐτὸ τὸ ὄνομα βούλεται ἐνδείκνυσθαι, συναγωγὴν ὁμοίου τοῦ νοῦ κοινωσίαν τε καὶ ἔνωσιν ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν· ὑφ' ἐνὸς μὲν γὰρ τις νοήματος καὶ μιᾶς γνώμης κυβερνώμενος ὁμοιοεῖ πρὸς ἑαυτὸν, διχογνωμονῶν δὲ πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀνόμοια λογιζόμενος διαστασιάζει· ΣΤΟΒΑΙΟΣ *Ανθολόγιον* II.33,15.

#### **Ε. Ἐπιείκεια**

Ἐπιείκεια = δικαιοσύνη, το πνεῦμα του νόμου εν αντιθέσει προς το γράμμα αυτού.

Ἐπιεικὴς = ἀντιθ. στο δίκαιος, δηλαδή ο μη επιμένων εις το αυστηρό γράμμα του νόμου, ο δίκαιος κατὰ τους ἀγραφους νόμους (ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΣ I., *Λεξικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης*).

Πολλὰ μὲν δὴ τὸ πρᾶον ἐπιεικὲς τοῦ αὐθάδους δικαίου προκρίνοντες, πολλὰ δὲ νόμου ἀκριβείας λόγων ὀρθότητα· ΓΟΡΓΙΑΣ *Αποσπάσματα* 6.12.

Τὸ δὲ μαλακώτερον καὶ ἐπιεικεία τινὶ δικάια χρώμενον· ΠΛΑΤΩΝ *Νόμοι* 735.

Ἔστιν δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Ρητορική* 1374a.

Καὶ τὸ εἰς δίκαιαν μάλλον ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἰέναι· ὁ γὰρ δαιτητὴς τὸ ἐπιεικὲς ὄρεῖ, ὁ δὲ δικαστὴς τὸν νόμον· καὶ τούτου ἔνεκα δαιτητὴς εὐρέθῃ, ὅπως τὸ ἐπιεικὲς ἰσχύη· καὶ τὸ τοῖς ἀνθρώπινος συγγνώσκῃν ἐπιεικὲς· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Ρητορική* 1374b.

Πολλοὶ τῶν δικαίων τὰ ἐπιεικέστερα προτιθεῖσι· ΗΡΟΔΟΤΟΣ *Ἱστορίαι* 3.53.

Τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Ἠθικά Νικομάχεια* 1137b.

Ius civile est aequitas constituta iis, qui eiusdem civitatis sunt, Cicero *Topica* 11.9.

22. Βλ. ΓΟΡΓΙΑΣ *Ελένης Εγκώμιον*.



ο αθλητισμός και οι αγώνες για το καλό του ανθρώπου και της σύγχρονης κοινωνίας, το υψηλόν και το ωραίον. Ως μια συνολική παρουσία του πολιτισμικού παράγοντα της κοινωνίας, που ο τρόπος εκδήλωσης και εκπλήρωσης του, μέσα απ' τους αγώνες, των αναγκών των πολιτών για ψυχαγωγία, να καθορίζει και την αξία και την ίδια τη θεσμική παρουσία του αθλητισμού και των αγώνων.

Για την κατανόηση της έννοιας του σωματικού αγώνα και της γυμναστικής στον ελληνικό κόσμο και την μελέτη, υπό τους όρους του θεσμού, θα πρέπει να εξετάσουμε πώς ο σωματικός αγών ήταν ενταγμένος στο κοινωνικό γίγνεσθαι και υπό ποία έννοια ήταν στο κέντρο της ανθρώπινης δραστηριότητας στον ελληνικό κλασικό πολιτισμό.

### 1. Μέτρον άνθρωπος

Την ελληνική σκέψη από πολύ νωρίς έχει απασχολήσει η μελέτη του όντος και του «είναι» των πραγμάτων. Ο Παρμενίδης ως συνέχεια του Ξενοφάνη και του Πυθαγορισμού θέτει το πρόβλημα της ουσίας του κόσμου, ήτοι περί του όντος<sup>23</sup>. Το ον κατ' αυτούς δεν είναι προϊόν της αίσθησης, αλλά του λόγου και της σκέψεως. Στις απόψεις αυτές πολύ αργότερα, απαντούν κατ' αρχήν ο Πρωταγόρας με το έργο του *Αλήθεια* ή *Καταβάλλοντες*<sup>24</sup>, με την περιφημη πρόταση:

«πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπον είναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν»<sup>25</sup>.

Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και ο Γοργίας, ο οποίος με το έργο του *Περί του μη όντος* ή *Περί φύσεως*<sup>26</sup>, φαίνεται να απαντά στον Παρμενίδη. Ο Γοργίας στις τρεις θέσεις που διατυπώνει:

«οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ,

23. Βλ. ΠΑΡΜΕΝΙΑΝΗΣ *Αποσπάσματα* 1-11. Επίσης ΠΛΑΤΩΝ *Παρμενίδης* 127a κ.εξ.: ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤΙΟΣ ΙΧ. 22· ΑΕΤΙΟΣ ΙΙΙ.15.7, (α16). Πρβλ. NESTLE (1999), τ. Α', σσ. 166 κ.εξ.

24. Βλ. NESTLE, ό.π., τ. Β', σ. 401.

25. Βλ. ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ *Αποσπάσματα* 1, μὴ ὄντων. ΠΛΑΤΩΝ *Θεαίτητος* 152a, 166d, οὐκ ὄντων, ΣΕΞΤΟΣ ΕΜΠΕΡΙΚΟΣ *Κατά Μαθηματικῶν* VII.60. Ἐν προκειμένῳ ὁ ὅρος «χρήματα» σημαίνει χρησιμοποιούμενα, χρησιμοποιούμενες ποιότητες, αξίες, κατηγορήματα, τα οποία αποδίδονται στα πράγματα με βάση παραστάσεις και αισθήσεις. Την ερμηνεία αυτή ως ορθή επιβεβαιώνει ο Ευριπίδης στο έργο *Φοίνισσαι* (στ. 499 κ.εξ.), όπου αποδίδει τη διδασκαλία αυτή του Πρωταγόρα λέγοντας: «εἰ πᾶσι ταῦτον καλὸν ἔφην σοφὸν θ' ἄμα, / οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις/ νῦν δ' οὐθ' ὅμοιον οὐδὲν οὐτ' ἴσον βροτοῖς,/ πλὴν ὀνόμασαι· τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν τόδε», πρβλ. DE ROMILLY (1994) σσ. 135 κ.εξ., όπως και 153 κ.εξ.

26. Η πραγματεία του Γοργία δεν έχει φθάσει σ' εμάς στο πρωτότυπο, οι γνώσεις μας οφείλονται στη μαρτυρία του Σέξτου *Προς Μαθηματικούς* VII.65-87 = *Προς Λογικούς* Ιγ. 5-87. Επισημαίνεται ότι οι κρίσεις των μελετητών διαφέρουν ως προς την πρωτοτυπία και το αξιόπιστο των κειμένων του Σέξτου και του Ανώνυμου, βλ. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ *Βίων και γνωμών των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων* V.25.

τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν,  
ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας»<sup>27</sup>,

σηματοδοτεῖ το πρῶτον συστηματικά στη συζήτηση για το ἔστιν, ἀπὸ τις θέσεις του οποίου, ιδιαίτερα την τρίτη, τίθεται πρῶτον ο λόγος περὶ του ὄντος ἀλλὰ ταυτόχρονα και η συζήτηση για το «ὄν τοῦ λόγου», ἀφού ο νους μπορεῖ να δημιουργεῖ ὄντα για να μεταδοθεῖ το ὄν, και τούτο μόνο διὰ του λόγου εἶναι δυνατόν. Ο λόγος, επομένως, καθίσταται κυρίαρχος, βασιλεύς, δυνάστης μέγας, ὅπως θα ἔλεγε και ο Πίνδαρος<sup>28</sup>. Στον ορίζοντα της σκέψεως ἀναδεικνύεται ἔτσι μια Τιτανομαχία περὶ της ουσίας των ὄντων, ἀναζητᾶται το κριτήριό της ἀλήθειας και τίθεται η ἀρχή της γνωσιολογίας και του δρόμου για την ἀναζήτηση της ἀληθείας του «εἶναι» των χρημάτων<sup>29</sup> τα οποία για τον ἑλληνικό διαφωτισμό μόνο διὰ του λόγου παρουσιάζονται. Ὑπὸ το κράτος δε της δυνάμεις ἀλλὰ και της ἀδυναμίας του λόγου προβάλλεται ως πρόβλημα: τι ἀληθές και τι ψευδές<sup>30</sup>. Η διπλή ἀυτή φύση της διὰ του λόγου μετάδοσης της ουσίας των ὄντων, παρουσιάζεται με περισσότερες της μιας εκδοχών του «εἶναι» των ὄντων και δημιουργεῖται η ἀνάγκη της ἐρευνας περὶ της ἀλήθειας των πραγμάτων. Η ἀδυναμία του λόγου να πει το πραγματικό καθίσταται δύναμη η οποία μπορεῖ να κρύβει την ἀπάτη<sup>31</sup>. Ο ρητορικός λόγος τοιουτοτρόπως, τραγικός λόγος, ἀναδύεται ως λόγος της ἀλήθειας.

Κατὰ συνέπεια το δίκαιο και το ἀδικο, το ἴσο και το ἀνίσο, το πικρό και το γλυκό, το ωραίο και το ἀσχημο και ὅλα τα ἀντίθετα εἶναι ποιοτικές οντότητες που καθίστανται ἀντικείμενα γνώσης<sup>32</sup>. Η συζήτηση ἀυτή παρουσιάζεται ενδιαφέρουσα τόσο για το ἀνθρώπινο σῶμα ως φύση δομῆ-λειτουργία, ὅσο και ως σωματική κίνηση συγκροτημένη σε ἀγῶνα, στην οποία η γυμναστική και η προπονητική ἀποτελοῦν κάτι ἀνάλογο της ρητορικής και της ιατρικής.

## 2. Αρετή: Αγὼν τόλμης – σοφίας

Ο Γοργίας στον *Ολυμπικό* στην ἀνωτέρω φιλοσοφική βάση θέτει το

27. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Σέξτου *Προς Λογικούς* Α. 7.65.6-9.

28. ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Αποσπάσματα* 169a1, πρβλ. NESTLE (1999), σσ. 403-408.

29. Δηλαδή τι σημαίνει «χρήματα».

30. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (1996).

31. Ο πρώτος που ἀποδίδει στην ἀπάτη θετική σημασία καθότι η του ποιητικού λόγου ἀπάτη δικαία, ἐνὸς της ρητορικής ἀδίκος, ΓΟΡΓΙΑΣ *Ελένης Εγκώμιον*, ἀδίκως χρῆσθαι τη ρητορική, ἐνὸς στην *Απολογία του Παλαμῆδη*, δικαίως χρῆσθαι τη ρητορική. Για το φιλοσοφικό ενδιαφέρον της ἀπάτης, βλ. VERDENIUS (1981), σσ. 116-128, ο οποίος θεωρεῖ ὅτι την ἰδέα της ἀπάτης ο Γοργίας τη δανείστηκε ἀπὸ τους Ἐλεάτες.

32. Βλ. ΠΛΑΤΩΝ *Πρωταγόρας* 348e κ.εξ. Για τις διαλεκτικές ἀυτές ἀντιθέσεις χρησιμοποιήθηκε συχνά ο ὄρος «Δισσοὶ λόγοι», για τα χαρακτηριστικά της ρητορικής και της εριστικής τέχνης, πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Ρητορική* 1402a23.

πρόβλημα του σωματικού αγώνα που συναποτελούν τα στοιχεία της αρετής, τόλμη και σοφία, στην εκκληκτική φράση του:

«διτῶν [δὲ] ἀρετῶν δεῖται, τόλμης καὶ σοφίας·  
τόλμης μὲν τὸ κίνδυνον ὑπομείναι, σοφίας δὲ τὸ πλίγμα γνῶναι»<sup>33</sup>.

Η σοφία, δηλαδή, είναι το στοιχείο για να μην καταστεί η «τόλμη», όπως θα έλεγε ο Θουκυδίδης, παράλογος<sup>34</sup>.

Πέραν αυτών δε προχωρά ο Γοργίας και παρακάτω, ότι ο αντιθετικός πόλος των στοιχείων της αρετής που διέπουν το σωματικό αγώνα διέπεται από ένα άλλο αντιθετικό ζεύγος, τη βούληση για συμμετοχή σ' αυτόν αλλά και τη δυνατότητα της νίκης:

«κῆρυγμα τὸ Ὀλυμπίασι καλεῖ μὲν τὸν βουλόμενον,  
στεφανοῖ δὲ τὸν δυνάμενον»<sup>35</sup>.

Η φράση «βουλόμενον – δυνάμενον» απαντά και στο έργο του Γοργία *Υπὲρ Παλαμῆδους ἀπολογία*<sup>36</sup>. Τα αντιθετικά ζεύγη των εννοιών περί των ποιοτικών οντοτήτων, παρίστανται στην καθημερινή ζωή του ανθρώπου, υπό και την δεδομένη τραγική διάσταση της περατότητάς του. Υπ' αυτή την έννοια, το βάρος αυτής της τραγικότητας του, είναι υποχρεωμένος να αποφύγει το μοιραίο διά της γνώσεως και της αλήθειας του «είναι» και «τι δεν είναι τι». Τούτο πιστοποιείται άριστα στα έργα του Γοργία για την απολογία Παλαμῆδη και Σωκράτη, όπου ο μεν Παλαμῆδης αν και το γνωρίζει ότι είναι αθώς θέλει να πείσει για την αλήθεια, δεν μπορεί να το αποδείξει και τελικώς καταδικάζεται σε θάνατο<sup>37</sup>. Ο Σωκράτης υποστηρίζει την αλήθεια αλλά δεν πείθει για αυτήν και καταδικάζεται επίσης σε θάνατο, πίνοντας το κώνειο<sup>38</sup>. Όπως τονίζεται, το παιγνίδι της αλήθειας παίζεται «με κέντρο επομένως τον άνθρωπο» και, στην περίπτωση που εξετάζεται, προβάλλεται «ο αισιόδοξος κόσμος της πίστης του Σωκράτη στην αγαθή φύση του ανθρώπου και ο ρεαλιστικός λόγος του Γοργία, ότι από τη φύση του ο άνθρωπος είναι ευμετάβλητος στην κρίση και ευάλωτος στην ψυχή»<sup>39</sup>. Κατ'

33. Βλ. ΓΟΡΓΙΑΣ *Ολυμπικός* 8. Τα παραπάνω αναφέρονται και στο έργο του Κλήμεντος του Αλεξανδρέα, *Στρωματεῖς* 1.51., πρβλ. ΠΛΑΤΩΝ *Ευθύδημος* 278 b, όπως και παργρατιασταί, 271c, παργρατιαστική τέχνη, 272a.

34. Βλ. ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ *Ιστορία* 3. 83. 2.

35. Βλ. BERNAYS (1853), σσ. 453 κ.εξ.

36. Βλ. DE ROMILLY (1994), σσ. 104 κ.εξ.

37. ΓΟΡΓΙΑΣ *Παλαμῆδους Απολογία* 33· πρβλ. ΞΕΝΟΦΩΝ *Απομνημονεύματα* IV.2.33: «Τὰ δὲ Παλαμῆδους οὐκ ἀκήκοας πάθῃ; τοῦτον γὰρ διὰ πάντες ὑμνοῦσιν ὡς διὰ σοφίαν φθονηθεὶς ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσεῶς ἀπόλλυται».

38. Βλ. *Απολογία του Σωκράτη* 27· πρβλ. GALOGERO (1957), σσ. 12-17, σε όμοια αναφορά στο θάνατο ως κοινή μοίρα όλων των ανθρώπων τόσο στην απολογία του Παλαμῆδη όσο και σ' αυτή του Σωκράτη προβαίνει ο J. MOHR (1926), σσ. 67-470. Πέραν τούτων βλ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΛΑ (1999), σσ. 244 κ.εξ.

39. Βλ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΛΑ (1999), σ. 243.

ακολουθία των ανωτέρω καθίσταται σαφές τόσο για το Γοργία, όσο και για τους άλλους διανοητές της εποχής του ελληνικού διαφωτισμού ότι η ρητορική για τον δικαστικό ή τον πολιτικό αγώνα είναι η τέχνη διαφυγής και λυτρώσεως του ανθρώπου από την εμπαρμένη. Ο ρήτορας είναι εκείνος ο οποίος οφείλει να γνωρίζει όχι μόνο το δίκαιο αλλά και το άδικο, και να επιλέγει με συνείδηση να υπηρετεί το δίκαιο. Αυτή είναι η ηθική πλευρά της ρητορικής.

### 3. Νίκη: δικαίως εν σταδίω

Το ρήμα «αγωνίζομαι»<sup>40</sup> προέρχεται από τη λέξη αγώνας<sup>41</sup>, εκ του άγω-αγωγή, η οποία φανερώνει έντονη προσπάθεια διάκρισης ενώπιον συγκέντρωσης στο Στάδιο, πολιτικό-δικαστικό ακροατήριο, ενώπιον της κοινωνίας στη βουληφόρο αγορά. Έτσι ο αγώνας και η αγωνιστική είναι μια προσπάθεια που ξεκινάει απ' τον ίδιο τον άνθρωπο για την ανύψωση, την καλλιέργεια του ίδιου του εαυτού του. Είναι μια διαδικασία αυτοεξέλιξης υπό τις απόλυτες τιμές της σύγκρισης. Σύμφωνα με το Δημόκριτο, η φύση συγγενεύει με την αγωγή, επειδή αυτή μεταβάλλει τον άνθρωπο, έτσι όμως του δημιουργεί μια νέα φύση<sup>42</sup>, για τούτο ομιλεί για «θειάζουσας φύσιν»<sup>43</sup>.

Η ανωτέρω θεωρία των δύο λόγων μπορεί κατ' ανάλογο τρόπο να μελετηθεί σε συσχέτιση με τη θεωρία του Ιπποκράτη για τη φύση και τη λειτουργία του σώματος<sup>44</sup>. Ο Ιπποκράτης επισημαίνει για το σώμα, την δίκαιη φύση αυτού καθώς την οικεία φύση, την εξαιρετικά δηλαδή ειδική φυσική ατομική κατάσταση και ιδιαιτερότητα, την κατά νόμο, δηλαδή, τη φύσει λειτουργία του σώματος. Συζητά δε και την άδικο φύση του σώματος, ήτοι την κατάσταση ασθένειας αυτού. Στις θέσεις αυτές του Ιπποκράτη στηριζόμενοι θα πρέπει να επισημάνουμε τα ακόλουθα: Η γνώση της οικείας, αλλά και της αδικού φύσεως του σώματος, εξασφαλίζουν τη δίκαιη φύση, δηλαδή την ορθή λειτουργία του οργανισμού την οποία οφείλει να υπηρετεί και να εξασφαλίζει η ιατρική. Στον ορίζοντα της συζήτησης αυτής, σωματική άσκηση και ο σωματικός αγώνας διά της γυμναστικής και της προπονητικής, υπό το πρίσμα της γνώσεως της οικεία φύσεως, έχουν στόχο την ανάδειξη της δικαίας φύσεως του σώματος<sup>45</sup> αυτού και πέραν τούτων

40. Η λέξη «αγώνας» προέρχεται από τη λέξη «άγω», και εκ του αγώνα προκύπτει το ρήμα «αγωνίζομαι», βλ. ΜΑΝΔΑΛΑ (1999), σ. 18.

41. Βλ. ΓΙΑΝΝΑΚΗΣ (1987), σσ. 8-10· πρβλ. του ιδίου (2000) σ. 18.

42. ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΣ *Αποσπάσματα* 33: «ή φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοὶ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ».

43. ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΣ *Αποσπάσματα* 21.

44. ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ *Περὶ Διαίτης Υγιεινῆς* 1.2, 3.67.

45. Στο ερώτημα «Τίς οὖν ἡ παιδεία;» ο Πλάτων απαντά: «ἔστιν δὲ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική», *Πολιτεία* 376e 2-4.

την ανάδειξη των ικανοτήτων του. Με τον σωματικό αγώνα δε κατά την οικεία φύση, αναδεικνύεται διά της μεγίστης συγκρίσεως των σωματικών ικανοτήτων η δυνατότητα εναντιώσεως του ανθρώπου στα στοιχεία της φύσεως με Αγώνα – «τόλμης και σοφίας», στον οποίο μόνο εκ των βουλομένων-συμμετεχόντων, στεφανούται ο «δυνάμενος». Υπό την έννοια αυτή, με τη γυμναστική επομένως ο Γυμναστής, έχων γνώση της αδίκου και της οικείας και δικαίας φύσεως του σώματος, οφείλει να υπηρετεί την δικαίαν φύσιν του σώματος ως αντίσταση απέναντι στην ευμαρμένη που είναι ο εκφυλισμός του και τελικώς ο θάνατος. Επίσης το ίδιο και με την αγωνιστική υπηρετείται ο κοινός σκοπός του ανθρώπου, η συλλογική υπεράσπισή του από τα στοιχεία της φύσεως και η διά των δυνάμεών του δημιουργία του κοινού της πόλεως για την κοινωνική σωτηρία του ανθρώπου. Κατά τούτο, όταν ο αθλητής «βουλόμενος» αγωνίζεται στο αρχαίο στάδιο, ο αγώνας του υφίσταται εν παραλλήλω με άλλους και είναι εναντίον των στοιχείων της φύσεως, του εδάφους και του αέρα, αναμετρούμενος διά των δυνάμεων της οικείας φύσεως του με συναγωνιζόμενους και όχι ενάντια αυτών, για τη νίκη και μόνο, εναντίον των στοιχείων της φύσεως, με παρουσία εν κόσμω και Σταδίω και όχι για την επίδοση διά της μετρικής. Υπό την έννοια αυτή, στεφανούται ως «δυνάμενος» μόνο με ένα κλαδί ελιάς, επειδή απέδειξε εν Σταδίω, διά του αγώνος, δυνατότητα δύναμης και αντοχής εναντίον των στοιχείων της φύσεως, δικαίως μετ' άλλων, παρουσία και παρηρησία, τη νίκη. Ο αγωνιζόμενος δηλαδή αναμετράται με τις δυνάμεις της οικείας φύσεως του, συναγωνιζόμενος με άλλους προς τα στοιχεία της φύσεως για τη νίκη και μόνο, και όχι για την επίδοσή του ως μέτρο επικράτησης έναντι των συναγωνιζόμενων άλλων. Αυτή είναι και η ειδοποιός διαφορά της ηθικής βάσεως των ελληνικών αγώνων με τους σύγχρονους αγώνες της σωματικής επίδοσης, όπου ο αγωνιζόμενος έχει άλλη κατεύθυνση, έχει ως στόχο την επί του διπλανού, του συναγωνιζόμενου, επικράτηση, διά της μετρήσεως της σωματικής αποδόσεως ως επίδοση διά κάποιου αθλήματος, ακόμη και αν ουδόλως είναι αυτοί ως ανταγωνιζόμενοι πλέον σταθμισμένοι ως βιολογικά ίσοι.

Ο κάθε αγωνιζόμενος, υπό τη γνώση της οικείας φύσεως, δε δηλώνει κοινή αφετηρία σωματικών δυνάμεων. Έτσι δεν είναι δυνατόν για να μπορεί να συγκριθεί με άλλον, όπως γίνεται στις μέρες μας, και το οποίο βεβαίως ουδένα νόημα έχει πλην της μωρίας, ή μάλλον της εξυπηρέτησης αλλότριων και ποικίλων συμφερόντων των εμπλεκομένων. Γιατί στην περίπτωση αυτή περισσότερο γίνεται λόγος για τον αγώνα γονιδίων και της σωματικής καθαρότητας ως πραγματική και κατ' ίσον τρόπο μέτρηση των σωματικών δυνάμεων των αθλητών, που οδηγεί φυσικά σε άλλα και πολύ επικίνδυνα μονοπάτια για το μέλλον του ανθρώπου.

Για το λόγο τούτο, επομένως, στην περίπτωση του ελληνικού σωματικού αγώνα μέτρον καθίσταται ο διά της αρετής «τόλμης και σοφίας» αγών, όπου ο βουλόμενος, διά συναγωνιζόμενων, μπορεί να αναδειχθεί και δυνάμενος επικρατών επί των φυσικών στοιχείων, ενωπίω, στο Στάδιον (Στάσις-Ανάστασις-Επανάστασις = κόσμος), κατακτών τη νίκη, ως αντίσταση επιβίωσης του ανθρώπου και ως δαμασμός των δυνάμεων αυτών της φύσης προς ικανοποίηση των αναγκών της ζωής, την αποτροπή του εκφυλισμού του ανθρώπου και της καταστροφής του από αυτές, καθώς και τη δημιουργία του κοινού, της Πόλεως. Ένας αγώνας που τον οφείλουν οι άνθρωποι προς δικαίωση της ύπαρξής των. Όμοιο με τον αγώνα του μυθολογικού κύκλου της χρονιακής τεκνοφαγίας<sup>46</sup>, όπου τελικώς ο Δίας επικρατεί και τιθασειύει τις τερατώδεις, άγνωστες και ανεξέλεγκτες δυνάμεις, και παρουσιάζει την εκκοσμηκευμένη εξουσία και την αρμονία του κόσμου, την τάξη σ' αυτόν με την επιστράτευση των διανοητικών ικανοτήτων και την εξάσκησή της τέχνης<sup>47</sup>.

## β. Σωματικός Αγών στην Πόλιν

### 1. Νόμος – Αγών, καλός καγαθός

Στην ιστορική του διαδρομή ο σωματικός αγώνας χρωματίζεται από διάφορες τάσεις. Στο χώρο του δικαίου, στη μεταρχαϊκή περίοδο, με βάση το νέο πρότυπο της αρετής, μια νέα έννοια κάνει την εμφάνισή της, η «Δίκη», η οποία προϋποθέτει την «Αιδώ» και τη «Νέμεση», λέξη στην οποία βρίσκεται σπερματικά το εξ αντικειμένου θετικό δίκαιο όπως θα εμφανισθεί αργότερα και είναι ο «νόμος»<sup>48</sup>. Εγγύηση δηλαδή στην ορθή απονομή του Δικαίου είναι πλέον η «Δίκη» με «Αιδώ» και «Νέμεση», οι οποίες ως ρήτρες του δικαίου εξασφαλίζουν την κοινωνική ισορροπία: «βάθρον πολίων ασφαλές, Δίκαια»<sup>49</sup> και σχετίζονται άμεσα και με τους αθλητικούς αγώνες<sup>50</sup>.

46. Για την γενεαλογία των Ολυμπιακών Αγώνων βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2005), σσ. 39-63.

47. Σύμφωνα με την εκδοχή του Πανυσανία και την παράδοση: στην Ολυμπία πάλεψε ο Δίας με τον Κρόνο για τη βασιλεία, και επειδή νίκησε τον Κρόνο καθιέρωσε τους αγώνες: «Δία δὴ οἱ μὲν ἐνταῦθα παλαῖσαι καὶ αὐτῷ Κρόνῳ περὶ τῆς ἀρχῆς», ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ 5.7.2, 5.7.10. πρβλ. ΝΤΙΝΤΗ (2004), σσ. 567-572.

48. «Νέμεσις», νομικός-η-ο, νόμισμα παράγονται από το αρχαίο ρήμα νέμω = διανέμω, απονέμω· πρβλ. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ (1978), σ. 18. Ο όρος απαντάται στον ΗΣΙΟΔΟ *Θεογονία* 417, *Έργα και Ημέρες* στ. 276, 388· HIRZEL (1907), σ. 366· FRISK (1973), σ. 302.

49. Βλ. ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Ολυμπικός* 13.6.

50. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2001), σσ. 50 κ.εξ.

Το αρχαίο ελληνικό δίκαιο έχει τις ρίζες του πολύ βαθιά μέσα στην ιστορία και ακολουθεί την ίδια περίπου εξελικτική πορεία, την οποία ακολουθεί η ελληνική «πόλις-κράτος», η Πολιτεία<sup>51</sup>, αν και κατά το Σοφοκλή «οὐδείς οἶδεν ἔξ ὅτου ἴφάνη»<sup>52</sup>, με προσωποποίηση των νομικών εννοιών με μυθικές θεότητες όπως Θέμις<sup>53</sup>, Δίκη, Νέμεσις, Ερινύες<sup>54</sup>, οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τον νόμο ως ιερή συνήθεια, ως νόμο «εκ των κάτω». Οι εθιμικοί κανόνες της παράδοσης είναι εκείνοι που ρυθμίζουν τις απλές σχέσεις των ανθρώπων<sup>55</sup>, που αργότερα καθιερώνεται η επιβολή κανόνων του δικαίου «εκ των άνω», από τον βασιλιά ή τον ανώτατο άρχοντα<sup>56</sup>. Η βούληση των Θεών διαμορφώνει την περί δικαίου αντίληψη μέσω του ανδρείου, του αρχηγού<sup>57</sup>, «ως το δίκαιον του ισχυροτέρου»<sup>58</sup>, που πηγάζει από την ανδρεία του διογενούς βασιλιά<sup>59</sup>. Τους κανόνες συμπεριφοράς καθορίζουν οι λεγόμενοι «θέμιστες», πληθυντικός του όρου «Θέμις», της κόρης δηλαδή του Ουρανού και της γης, θεάς πλησίον του Δία, γυναίκας του Δία<sup>60</sup>, η

51. Βλ. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία του Ελληνικού Δικαίου*, σσ. 51-52.

52. Βλ. ΣΟΦΟΚΛΗΣ *Αντιγόνη* στ. 457.

53. Για τις έννοιες *Θέμις* και *Δίκη*, βλ. ΔΕΛΗΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ (1996), σσ. 62-89.

54. Βλ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ (1978), σσ. 20 κ.εξ.: βλ. και DURANT (1969), σ. 217, ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστ. Ελλ. δικ.*, σ. 52. Για την αρχαϊκή περίοδο είναι αρκετοί οι συγγραφείς που υποστηρίζουν ότι τα όρια ανάμεσα στους θείους και πολιτειακούς κανόνες είναι ασαφή, ενώ ο ίδιος ο Ζεὺς υπαγόρευσε στο Μίνωα τη νομοθεσία του, και ότι εμπνευστής της νομοθεσίας του Λυκούργου θεωρήθηκε ο Απόλλωνας. Υποστηρίζεται ακόμη ότι ο νόμος ήταν μέρος της θρησκείας και οι παλαιότεροι ελληνικοί νόμοι της ιδιοκτησίας ήταν αναμειγμένοι με λειτουργικούς κανονισμούς των αρχαίων κωδικών των ναών.

55. Βλ. ΟΜΗΡΟΣ *Ιλιάδα* στ. 362-3.

56. Βλ. ΗΣΙΟΔΟΣ *Έργα και Ημέρες*, στ. 356. Κατά τον Ησίοδο «για το δίκαιο νοιάζονται οι βασιλείς». Το υποκειμενικό στοιχείο δηλαδή κυριαρχεί απόλυτα στη θέσπιση κανόνων δικαίου υποχρεωτικών για τους άλλους, το οποίο σημαίνει ότι το δίκαιο ταυτίζεται με την περί δικαίου αντίληψη του ενός, του αρχηγού, ο οποίος λόγω της θεϊκής του καταγωγής, περιβάλλεται με την αρετή της «ανδρείας», ενώ η δικαιοσύνη ταυτίζεται με την «αυτοδικία» ως έκφραση αυτής της ανδρείας.

57. Βλ. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστ. Ελλ. δικ.*, σ. 53.

58. Βλ. ΟΜΗΡΟΣ *Οδύσσεια* ι 105-125.

59. Βλ. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ Ν., *Ρωμαϊκόν Δίκαιον*, σ. 8. Κατά την άποψη του Ησίοδου ο Δίας ήταν αυτός που επιτηρούσε τις πράξεις των ανθρώπων με τριάντα χιλιάδες αθανάτους και αδράτους φύλακες για να ελέγχουν αν πράττουν το καλό ή το κακό, βλ. ΗΣΙΟΔΟΣ *Έργα και Ημέρες*, στ. 252-255.

60. Βλ. ΗΣΙΟΔΟΣ *Θεογονία*, στ. 11 κ.εξ. και 135: χαρακτηριστική είναι η φράση «οὐ Θέμις» που απαντάται στο κείμενο της β' γραφής O-U-KI te-mi = ουχί Θέμις, KN V. 280. Πρβλ. PALMER (1963), σ. 440 στο LESTY, «Homeros» στο RE Suppl. XI ανάτ. 41. Κατά τον Πίνδαρο, η Θέμις γεννά την Ευνομία, τη Δίκη, και την Ειρήνη και στέκεται πλάι στο Δία: βλ. ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Απόσπ.* 30, «Διός Ξενίου πάρεδρος Θέμις». Ο Αισχύλος στον Προμηθέα ταυτίζει τη Θέμιδα με τη γη (*Προμηθέας Δεσμώτης* στ. 211). Κατά τον Τριανταφυλλόπουλο «η ετυμολογία της λέξης Θέμις είναι η ρίζα θε (= τιθέναι) δηλαδή το τιθειμένον στο *Ελληνικά Δίκαια*, σ. 21. Κατά μια άλλη άποψη «Θέμις» σημαίνει κανόνας συμπεριφοράς που απέκτησε ισχύ «κατ' έθος»: βλ. *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, σ. 538: πρβλ. τη θεμελιώδη μελέτη του Hitzel (1907). Ως αυθαίρετη επιβολή του δικαίου από τον θεοπίζοντα, χαρακτηριστική είναι η φράση του Αγαμέμνονα στην *Ιλιάδα* Β 74: «ή θέμις έστι», δηλαδή τούτο είναι δίκαιο: βλ. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ (1978), σσ. 16-19.

οποία καθόριζε τα ανθρώπινα. Αν και η γενεαλογία αυτή ανήκει στη λόγια παράδοση, τα όσα αναφέρονται στη Θέμιδα φαίνεται ότι αντανακλούν θαυμάσια τον πνευματικό της κύκλο, τη σχέση της δηλαδή με την τάξη του δικαίου και τη δικαιοσύνη, ενώ ο όρος «θέμιστες» φαίνεται ότι σημαίνει αποφάσεις και χρησμοί των θεών<sup>61</sup>. Επίσης σημαίνει μοίρα, καταδίκη, δίκαιο, από το οποίο προέρχεται και το αθέμιστος, δηλαδή, άθεος, ανόσιος, υβριστής των θεών<sup>62</sup>, όπως ο όρος «θέμιστες» σημαίνει και δικαστικές αποφάσεις, που εκδίδονται από τους Βασιλείς<sup>63</sup>.

Το δίκαιο, όπως αυτό παρουσιάζεται κατά την αλληλοδιάδοχο κατάσταση της συγκρότησης και εξέλιξης της ελληνικής πόλεως<sup>64</sup>, εξασφαλίζει την πραγμάτωση εν δικαίω του αθλητικού αγώνα και τα του αγωνιστή («αθλητή»). Επίσης εξασφαλίζει την προστασία και τον προσδιορισμό των σχέσεων των αγωνιζομένων και των συμμετεχόντων. Οι θεσμικές αλλαγές, που οδήγησαν το ελληνικό φυλετικό κράτος στην «πόλη-κράτος», έχουν χαρακτηριστικά αριστοκρατικά.

Με τη Βουλή ολοκληρώνεται η εξέλιξη του κράτους ως πολιτεία<sup>65</sup>-πόλις. Είναι η περίοδος κατά την οποία διαμορφώνεται μια πλέον αντικειμενική περί δικαίου αντίληψη. Η διαφορά αυτή γίνεται εμφανής στην *Ιλιάδα* του Ομήρου, όπου κρυστάλλινα διακρίνεται η παλιά από τη νέα περί «Θέμιδος» αντίληψη. Στη διαμάχη ανάμεσα στον Αχιλλέα και τον Αγαμέμνονα παρεμβαίνει ο Οδυσσεύς και ομιλεί ότι ο αρχηγός μιας ομάδας δεν πρέπει μόνο να είναι δίκαιος, «αλλά δικαιότερος επ' άλλω»<sup>66</sup>. Οι Έλληνες στην ηρωική εποχή, απέναντι στους κοινούς θνητούς, ως μέτρο διάκρισης, είχαν την ανδρεία και την αναμφισβήτητη υπεροχή τους σε κάθε είδους άθλους

61. Βλ. ΟΜΗΡΟΣ *Οδύσεια* δ στ. 403 «Διός μεγάλοιο Θέμιστες». Όπως και ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Ολυμπιονίκες* 10. 24 «ἀγῶνα δ' ἐξαιρέτον ἀείσαι θέμιτες ὄρσαν Διός» καθώς και ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Πυθιονίκες* 4. 54 «Φοῖβος ἀμνάσει θέμισσιν».

62. Βλ. ΟΜΗΡΟΣ *Ιλιάδα* Α 237: «νῆες Ἀχαιῶν ἐν παλάμῃ φορέουσι δικασπόλοιο, οἳ τε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύαται»· ΗΣΙΟΔΟΣ *Θεογονία* στ. 235 «νημερτῆς τε καὶ ἥπιος, οὐδὲ θεμίστων».

63. Βλ. ΟΜΗΡΟΣ *Ιλιάδα* Π 384: «οἷ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας»· στον ΗΣΙΟΔΟ, *Έργα και Ημέρες* στ. 221 κ.εξ. «δοροφάγοι, σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας», πρβλ. ROBERT, *Epigrammes d' Eglise*, σσ. 17. κ.εξ., και στο *Epigrammes relative a des gouverneurs*, σσ. 37, 86 κ.εξ. (βλ. βιβλιογραφία).

64. ΠΑΝΑΓΩΤΟΠΟΥΛΟΣ Δ. Π. (2001), σσ. 80 κ.εξ.

65. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Αθηναίων Πολιτεία* 40.3.2. Πρβλ. *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, σ. 48.

66. Βλ. ΟΜΗΡΟΣ *Ιλιάδα* Τ στ. 180 κ.εξ. Η θέσπιση των κανόνων δικαίου δεν είναι μόνον υπόθεση του βασιλιά, να επιβάλλει δηλαδή τη δική του περί δικαίου αντίληψη, αλλά θα πρέπει αυτός να λαμβάνει υπόψη του και την περί δικαίου αντίληψη των μελών της ομάδας της οποίας προϊστάται. Παρατηρείται δηλαδή, ότι το δίκαιο αρχίζει να μη στηρίζεται στην αρετή, η οποία εξαρτάται από την ανδρεία του «αυτογνώμονα» βασιλιά, η οποία συγγέεται με την αυτοδικία, αλλά πρέπει να παίρνει υπόψη του την περί δικαίου αντίληψη των μελών της κοινότητας. Κατά μία άποψη σ' αυτή την περίοδο «η έδρα της δικαιοσύνης μεταφέρθηκε από το ναό στην Εκκλησία του δήμου, βλ. ΗΣΙΟΔΟΣ *Έργα και Ημέρες*, στ. 311· ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστ. Ελλ. δικ.*, σ. 54, και του ίδιου, *Ρωμ. Δικ.*, σ. 8.



ή Αγώνες<sup>67</sup>. Στον Όμηρο, ως συγκριτικό στοιχείο στην αγωνιστική προσπάθεια ήταν η ετερότητα ως «καλύτερος επ' άλλω», την έννοια συναγωνισμού, της πραγματικής άμιλλας, η οποία παρέχει έδαφος διάκρισης και μη εξαφάνισης του ετέρου. Προβάλλεται δηλαδή από τη μονομαχία αυτή ο νέος και ο παλαιός τύπος βασιλιά<sup>68</sup>, και η αλλαγή του κόσμου και του δικαίου, της συγκρότησης της εξουσίας και της φύσης αυτής<sup>69</sup>. Ο αγώνας, επομένως, είναι μια πράξη πάλης στην περίπτωση κάθε ατόμου που ταυτίζεται με την κατανόηση του «είναι» του ως ένα αντικείμενο, και είναι η μόνη ανθρωπινή πρακτική που προκαλεί αυτή τη συνειδητοποίηση<sup>70</sup>.

*Η Εκκλησία του Δήμου* είναι εκείνη που αμβλύνει τον αυταρχικό χαρακτήρα της βασιλείας<sup>71</sup>. Αυτή η αντίληψη για την αρετή εμφανίζει ευκρινή διάσταση ανάμεσα στις έννοιες ανδρεία, χειροδικία<sup>72</sup>, αυτοδικία, και στις

67. «αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμενα ἄλλων», ΟΜΗΡΟΣ *Ιλιάδα* Λ 784.

68. Βλ. ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Ολυμπιονίκες*.

69. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2001), σσ. 46 κ.εξ.

70. Κατά τους LAING και COOPER το κάθε άτομο σε μια κοινωνία «στην πράξη είναι μία άρνηση σκοπεύοντας όχι μόνο να υπερβεί το δικό του “είναι”, σαν ένα αντικείμενο, αλλά να ρευστοποιήσει τον άλλον για τον οποίο είναι αυτός ένα αντικείμενο και έτσι να ανακόψει την αντικειμενικότητά του», βλ. LAING & COOPER (1983), σ. 186.

71. Το κράτος πήρε τη μορφή της «Πόλεως» με την έννοια της πολιτείας, όχι ως οικιστική μονάδα αλλά ως πολίτευμα, συγκεκριμένης περιοχής με Δήμους από φυλές και κόμμες, στη μορφή ενός τύπου κράτους όπου η βουλή απέκτησε καθαρά αντιπροσωπευτικό χαρακτήρα και έγινε πράγματι νομοθετικό σώμα με το αφερέτω των μελών, βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Αθην. Πολιτεία* 20.14· πρβλ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Αρχ. Ελλ. δίκ.*, σ. 26.

72. Η φράση αποδίδεται στον Ησίοδο, «χειροδικά δωροφάγοι δικασταί»· πρβλ. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστ. Ελλ. δίκ.*, σ. 56. Ο όρος «δίκη», κατά μία άποψη, «αρχικά σημαίνει Δικαιοσύνη και ιστορικά έπεται της Θέμιδος»· βλ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστ. Ελλ. δίκ.*, σ. 24, κατά τον ίδιο ο όρος «δίκη» στους κλασικούς χρόνους σημαίνει ένδικο μέσον, ό,τι και η Ρωμαϊκή actio (σ. 24). Πολλοί υποστηρίζουν ότι και η λέξη «δίκη», όπως και οι λέξεις δίκαιο, δικαιοσύνη, δικαίωμα, δικαστής, προέρχονται από το αρχαίο ρήμα «δείκνυμι» = δείχνω. Βλ. FRISK (1973) I.S.4, σ. 393 και CHANTRAINE (1968), σ. 283. Επίσης, βλ. *Ιστ. τ. Ελλ. Εθν.*, τόμος Γ', σ. 538· ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ (1978), σ. 16. Ο Ησίοδος αναφέρει ότι η «Δίκη» είναι κόρη του Δία, η οποία ανακοινώνει τα παράπονα στον πατέρα της και πετυχαίνει από αυτόν την τιμωρία των ενόχων. Επίσης, βλ. ΗΣΙΟΔΟΣ *Έργα και Ημέρες* στ. 244-245 και στ. 217-218, «ή δέ τε παρθένος έστί Δίκη, Διός έκγεγαυία», «δίκη δ' υπέρ ο υβριος ίσχει ές τέλος έξελθούσα», στ. 245· πρβλ. στ. 256-260 «καί ο' όπότ' άν τίς μιν βλάπτη σκολιώς όνοτάζων, ατύκτα πάρο Διί πατρι καθεζομένη Κρονίωνη γηρούετ' ανθρώπων άδίκων νόον»· ΑΙΣΧΥΛΟΣ, *Επτά επί Θήβας* στ. 662: «Διός παίς παρθένος Δίκη». Πρβλ. ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Ολυμπιονίκες* 8.28. Επίσης ο Πίνδαρος αναφέρει ότι: «Διός Ξενίου πάρεδρος Θέμις». Όταν όμως γνωρίζουμε ότι η Θέμις προηγείται χρονικά της «Δίκης» δεν αποκλείεται ο Ησίοδος απλά να καταγράφει την παράδοση. Ο Χρύσιππος ο Στωικός μας πληροφορεί για τη «Δίκη» ότι: «Παρθένος δέ είναι λέγεται κατά σύμβολον του άδιάφθορος είναι και μηδαμώς ένδιδόναι τοίς κακούργοις, μηδέ προσείσθαι μήτε τοίς έπεικεις λόγους μήτε παραίτησιν και δέησιν μήτε κολακειάν μήτε άλλο μηδέν τών τοιούτων» στον ΓΕΛΛΙΟ, *Αττικές Νύχτες* 14.4.4. Πρβλ. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ *Προς βασιλέα παιδευτον* 6.781b. Το ίδιο σχολίο αναφέρει ο Πρόκλος και το λεξικό Σουίδα *Περί Δίκης*· βλ. ΜΕΝΑΝΔΡΟΣ, στ. 225: «Έστιν Δίκης όφθαλμός δς τὰ πάνθ' όρα». ΗΣΙΟΔΟΣ *Εργ. κ. Ημ.*, στ. 190-201. Κυρίαρχα στοιχεία στην έννοια της Δίκης όπως παρουσιάζεται στη δοσμένη κοινωνική ζωή της συγκεκριμένης περιόδου είναι η «Αιδώς και Νέμεσις»· βλ. HUGH & WHITE (1914) για τον Ησίοδο.

έννοιες εργασία, προσωπική αξία, ατομικότητα, απροσωπόληπτη δικαιοσύνη. Στη βάση της νέας αυτής αντίληψης περί δικαίου «τίθενται περιορισμοί – θεσμοί – τεθμοί»<sup>73</sup>, οι οποίοι περιορίζουν, περιθωριοποιούν την αυτοδικία και ελέγχουν την αυθαιρεσία, ενώ περιφρουρούν τις νέες περιδικαίου αντιλήψεις, οι οποίες είναι σύμφωνες με τη φύση των ανθρώπων ως ισότιμα κοινωνικά μέλη. Γίνεται φανερό ότι δημιουργείται το πέρασμα από την ομάδα στο άτομο, το οποίο ευθύνεται για τις πράξεις του, και κρίνεται για την πρόθεση της δράσης του, ενώ η «αυτοδικία», η ιδιωτική τιμωρία, η εκδίκηση, αντικαθίσταται με την τιμωρία της πόλεως και την απόδοση του δικαίου<sup>74</sup>:

«Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς/θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων»<sup>75</sup>.

Κυρίαρχα χαρακτηριστικά του «νόμου» κατά την κλασική περίοδο του Δικαίου είναι η πανηγυρικότητα, την οποία πληρούν οι συζητήσεις των αρχόντων στους δημόσιους χώρους ενώπιον του Δήμου, και οι λειτουργίες των κηρύκων και η δημοσιότητα χάριν της οποίας οι νόμοι της πόλεως έπρεπε να ανακοινώνονται σε δημόσιο χώρο στην αγορά για να γίνουν κτήμα των πολιτών. Γίνεται φανερό ότι δημιουργείται το πέρασμα από την ομάδα στο άτομο, το οποίο ευθύνεται για τις πράξεις του, και κρίνεται για την πρόθεση της δράσης του, ενώ η «αυτοδικία», η ιδιωτική τιμωρία, η εκδίκηση, αντικαθίσταται με την τιμωρία της πόλεως και την απόδοση του δικαίου. Η δικαιοσύνη, η οποία υπηρετεί αυτή την περιδικαίου αντίληψη των μελών της «πόλεως» καθίσταται το πρότυπο της αρετής, η οποία πρέπει να είναι στόχος του κάθε πολίτη για να καταστεί «καλός καγαθός» στο οποίο συντείνει και ο σωματικός αγώνας και η πολιτεία να είναι ευνομούμενη «πόλις»<sup>76</sup> το κοινόν όπου σ' αυτό υφίσταται ταυτόν και το έτερον, και σ' αυτή τη βάση θεσμοθετούνται πλέον οι Αγώνες στα ελληνικά ιερά.

Οι σωματικοί αγώνες στην Ελλάδα ως μέρος των θρησκευτικών γιορτών που τελούνταν απ' τις ελληνικές Πόλεις-Πολιτείες (στην ιστορική περίοδο «ουδέποτε γίνεται μνεία για ιδιωτικούς αγώνες»)<sup>77</sup>. Οι αγώνες αυτοί δημιουργούσαν κατάλληλες ευκαιρίες για να αναπτυχθεί συνεργασία ανάμεσα

73. Βλ. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστ. Ελλ. δικ.*, σ. 57 και του ίδιου, *Ρωμ. Δικ.*, σσ. 9-10. Ο Πολύβιος αναφέρει σχετικά ότι: «Ο Λυκούργος ήταν ο προφήτης της ισότητας»· βλ. ΠΟΛΥΒΙΟΣ 6. 48.

74. Κρυστάλλινα την εμφανίζει ο Σιμωνίδης, «τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι» και ο Πλάτων ο οποίος αναφέρει ότι «τὸ προσήκον ἐκάστω ἀποδιδόναι» *Πολιτεία* 332c· βλ. ΤΣΑΤΣΟΣ (1966).

75. Βλ. ΠΙΝΔΑΡΟΣ *Αποσπάσματα* 152.

76. Για την αρετή αυτή ο λυρικός ποιητής Θέογνης αναφέρει σχετικά ότι: «ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἄρετή ἔστι» (*Ελεγείες* στ. 147). Οι σίχοι αυτοί φανερόνουν ότι τη συγκεκριμένη περίοδο το αίσθημα του δικαίου ήταν βαθύτατα αναπτυγμένο στα μέλη της οργανωμένης κοινωνίας σε κράτος, ενώ πάνω σ' αυτό το βάθος της κοινής αίσθησης του Δικαίου με την έννοια της ατομικής αρετής αρχίζει να χτίζεται ο νέος κλασικός πολιτισμός του αρχαίου κόσμου, βλ. DIEHL (1925), σ. 24.

77. Βλ. ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗΣ (1906), σσ. 10, 59.

σε πόλεις και πολίτες, προσέφεραν ψυχαγωγία και μια μορφή αγωγής με κοινωνική διάσταση. Η Ολυμπία για παράδειγμα μπορεί να χαρακτηριστεί ως κοινό πολλαπλάσιο των Ελλήνων.

Ο σωματικός αγώνας στο πλαίσιο της Πόλεως των Ελλήνων είναι πνευματικό μεγαλείο προσφορά στην ανθρωπότητα, την οποία δεν είμαι σίγουρος κατά πόσο την έχει αντιληφθεί και την έχει κατανοήσει ο σύγχρονος άνθρωπος για να την παραλάβει.

Η δικαιοσύνη, η οποία υπηρετεί αυτή την περί δικαίου αντίληψη των μελών της «πόλεως», καθίσταται το πρότυπο της αρετής, η οποία πρέπει να είναι στόχος του κάθε πολίτη για να καταστεί «καλός καγαθός» στο οποίο συντείνει και ο σωματικός αγώνας και η πολιτεία να είναι ευνομούμενη «Πόλις»<sup>78</sup>. Οι σωματικοί αγώνες στην Ελλάδα ως θεσμός ελληνικών παραδόσεων και ως μέρος των θρησκευτικών γιορτών που τελούνταν απ' τις ελληνικές Πόλεις-Πολιτείες<sup>79</sup>, πλάθονται μέσα από τις αλλαγές που επέβαλε ο χρόνος και οι συνθήκες της πολιτικής και κοινωνικής ζωής. Στο πλαίσιο όμως των σχέσεων των ελληνίδων πόλεων ως κρατών διά του σωματικού ανταγωνισμού συνέβαλλαν στη σφουρηλάτηση του κοινού των Ελλήνων<sup>80</sup>.

Αυτήν ακριβώς την ιδέα υπηρετεί και ο αγώνας των αθλητών οι οποίοι αποτελούν οι ίδιοι ένα κοινόν, όπου σ' αυτό υφίσταται το αυτόν και το έτερον, κατά το οποίον ουδόλως μπορεί το ταυτόν να ρευστοποιεί την αντικειμενική υπόσταση του ετέρου διότι τότε παύει το κοινόν.

Ο σωματικός αγώνας εντάσσεται στον κόσμο. Την έννοια του κόσμου δηλαδή της πορείας από το σκότος στο φως, από το χάος στην τάξη και την αρμονία. Η άποψη αυτή βρίσκει απόλυτη έκφραση στον Γοργία ο οποίος στο *Ελένης εγκώμιον* προσδίδει το ορισμό ότι:

«Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία<sup>81</sup>».

Το εκπληκτικό στοιχείο στο παραπάνω χωρίο του Γοργία είναι ότι ενώ προσδιορίζει τον κόσμο ως σύνθεση πολλών στοιχείων τα οποία του προσδίδουν μορφή, δεν λέει ποια είναι τα αντίθετα στοιχεία αυτού του κόσμου. Αντιθέτως, συλλήβδην τα ορίζει ως ακοσμία, μια μορφή καθολικής ισχύος,

78. Για την αρετή αυτή ο λυρικός ποιητής ΘΕΟΓΝΙΣ *Ελεγείες*, στ. 147 αναφέρει: «ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἴσι». Οι στίχοι αυτοί φανερόνουν ότι τη συγκεκριμένη περίοδο το αίσθημα του δικαίου ήταν βαθύτατα αναπτυγμένο στα μέλη της οργανωμένης κοινωνίας σε κράτος, ενώ πάνω σ' αυτό το βάθρο της κοινής αίσθησης του Δικαίου με την έννοια της ατομικής αρετής αρχίζει να χτίζεται ο νέος κλασικός πολιτισμός του αρχαίου κόσμου· βλ. DIEHL (1925), σ. 24.

79. Στην ιστορική περίοδο «ουδέποτε γίνεται μνεία για ιδιωτικούς αγώνες»· βλ. ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗΣ (1906), σσ. 10, 59.

80. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2005), σ. 47.

81. ΓΟΡΓΙΑΣ *Ελένης Εγκώμιον* 11.1.

τα οποία κατά την άποψή μας θα μπορούσαν να ταυτίζονται με την έννοια του χάους στο οποίο η τάξη είναι η αναγκαιότητά του και ο κόσμος η έκφραση αυτής της τάξης. Έτσι, εάν το χάος θα μπορούσε να συνδυασθεί με το σκότος, τότε ο κόσμος δεν μπορεί παρά να είναι το φως, η θέα αυτής της τάξης, και τα στοιχεία του κόσμου η αλήθεια του ίδιου του κόσμου και το αντίθετο αυτού η ακοσμία ως το ψεύδος αυτού<sup>82</sup>.

Η γυμναστική και ο σωματικός αγώνας επομένως αποτελούν την οδό ανορθώσεως και συνειδητοποιήσεως του ανθρώπου ως αυτοεκπαίδευση. Αποτελούν οδό όπου ο άνθρωπος έχοντας γνώση της ασχίμιας να προτιμά το ωραίο, τη συγκρότηση του σωματικού κάλους, έχοντας γνώση της επερχόμενης σωματικής πτώσης να υπερασπίζεται την ορθή σωματική λειτουργία, έχοντας γνώση της αδυναμίας του απέναντι στα στοιχεία της φύσεως, να προτιμά το κοινό και την σ' αυτό συνεισφορά του ένεκα της ιδέας του κοινού και της συμβιώσεως, έχοντας τη γνώση του κακού να υπηρετεί το καλό.

Το εὖ τίθεται στο κέντρο της φιλοσοφικής αναζήτησης περί τον κόσμο γιατί η ανδρεία των παλαιότερων εποχών δεν αρκεί, το νόημα στον κόσμο της πόλης δίδεται με την ευανδρία, ο απλός αγώνας δεν μπορεί να σηματοδοτήσει το νόημα του κόσμου παρά ο καλός αγώνας, ούτε η απλή ζωή αλλά ο ευδαίμων βίος.

Ο Θουκυδίδης επιβεβαιώνει την άποψη αυτή στον επιτάφιο όταν λέει: «τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον ...», ενώ ο Πλάτων επαγγέλλεται τον *ευδαίμονα βίον*.

Το ζητούμενο για τον κόσμο επομένως είναι η πόλις, πολιτεία, ο πολίτης. Η πολιτεία, κατ' άλλους η ιδανική πόλις και ο ρόλος του ανθρώπου ως ζώον πολιτικόν. Στην πόλη αυτή ο πολίτης, καθίσταται το κέντρο της αναζήτησης του λόγου.

## 2. Αγών: Αιτία δημιουργίας κανόνων δικαίου

Το «ποιητικό αίτιον» είναι η βάση όλων των πραγμάτων που υφίστανται, τα οποία προέρχονται από αυτό νόμιμα και αναγκαία<sup>83</sup>. Ο αθλητικός

82. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2003), «Κόσμος-Παν Κόσμον-Παγκόσμιον», εργασία που ανακοινώθηκε στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας στην μεγάλη Αίθουσα τελετών του Πανεπιστημίου Αθηνών 19-23 Μαΐου 2003, ο συγγραφέας αναφερόμενος στον Αντιπρύτανη, τον Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής και τους Συνέδρους απηύθυνε χαιρετισμό εκ μέρους του Ελληνικού Κέντρου Έρευνας Αθλητικού Δικαίου και εξέφρασε τη χαρά για την παράσταση στις εργασίες του 5ου Παγκοσμίου Συνεδρίου της Διεθνούς Εταιρείας Οικουμενικού Διαλόγου (αδημ.).

83. Αίτιον κατά την αντίληψη αυτή είναι «ὄ,τι εκ του οποίου γίνεται ενυπάρχοντος αυτού», και αναλύεται στα στοιχεία : «Ουσία», «Υλη», «Όθεν η αρχή της κίνησης», «Ου ένεκα». Η αρχή αυτή του ποιητικού αιτίου εφαρμοζόμενη στον αθλητισμό σημαίνει: τον αθλητή (δηλαδή απ' τον οποίο), εκ του χρησιμοποιούμενου μέσου (δηλαδή εκ του οποίου), διά του αθλήματος (δηλαδή διά του οποίου),

αγώνας είναι η αιτία που εκφράζει το κοινόν<sup>84</sup> στο οποίο έχουν θέση «ταυτόν και έτερον»<sup>85</sup>. Στον αθλητικό αγώνα, ο συμμετέχων αθλητής δεν μπορεί να ρευστοποιήσει την αντικειμενική υπόσταση του ετέρου, στη βάση του οποίου κατά τον αγώνα διακρίνεται ο πρώτος και επιβεβαιώνεται το κοινόν, σύμφωνα με τον υφιστάμενο κανόνα δικαίου<sup>86</sup>.

Η αιτία της δημιουργίας των κανόνων αυτών, δηλαδή, είναι αυτός ο ίδιος αθλητικός αγώνας και όχι όπως έχει επικρατήσει στη δυτική σκέψη, η παιδιά, το παιχνίδι, game<sup>87</sup>. Τους κανόνες αυτούς επιβάλλει, ειδικώς η αθλητική πράξη, και σε πολλές περιπτώσεις η ειδική διεξαγωγή του αγωνίσματος επιβάλλει ειδικούς κανόνες για τον τρόπο τέλεσης του αγώνα. Στον αθλητικό αγώνα, εκτός των άλλων, πιθανολογείται η σωματική βλάβη και ο επικείμενος κίνδυνος που έχει μείζον ενδιαφέρον για το περιεχόμενο του κανόνα του αγωνίσματος<sup>88</sup>. Ο αγωνιζόμενος αθλητής, σύμφωνα με τις αρχές της συναίνεσης και της ανάληψης του επιτρεπόμενου κινδύνου, συμμετέχει στον αγώνα και αν και εκ των προτέρων γνωρίζει τον επικείμενο κίνδυνο, ότι μπορεί να τραυματισθεί, πάρα ταύτα τον αναλαμβάνει. Το παιχνίδι ή παιδιά, όμως, δεν ενέχουν απαραίτητως κινδύνους, ούτε ενδεχόμενη σωματική βλάβη<sup>89</sup>. Ο χαρακτηρισμός των ομαδικών αθλημάτων ως παιδιών σήμερα, όπως έχουν εξελιχθεί, αποτελεί πλάνη, ενώ οι λέξεις που πολλές φορές εκφέρουν αθλητές των ατομικών αγωνισμάτων π.χ. της πάλης, «έπαιξα, παίζω με τον τάδε», αποτελούν παραφθορά της εφ' άπαξ προσδιορισθείσης έννοιας του αγώνα για το άθλο. Η παραφθορά αυτή οφείλεται σε λανθασμένη ερμηνεία, η οποία επικράτησε διεθνώς και προσδιόρισε τον αγώνα ως ταυτόσημο του παιχνιδιού. Εάν ο αγώνας ήταν ταυτόσημος του παιχνιδιού, δηλαδή της παιδιάς, δεν θα υπήρχε λόγος ανάληψης κινδύνου ή βλάβης, γιατί αυτά δεν είναι συμβατά με το παιχνίδι και πολύ ορθώς τότε η σωματική δραστηριότητα θα ήταν μακράν του δικαίου. Η διατύπωση της θέσεως αυτής δεν μπορεί να γίνει κατανοητή απόλυτα στην ευρωπαϊκή δύση, αφού ο αθλητικός αγώνας-game, σ' αυτή, έχει ερμηνευθεί

για τον αγώνα (δηλαδή για τον οποίο): ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Μετά τα Φυσικά* Ε, Ζ και Λ· πρβλ. ΦΙΛΩΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ *Νόμων Αλληγορία* 3.7, *Περί Ονειρών* 1.182, *Περί Βίου Μωυσέως* 1.283, και *Περί Χερουβίμ* 125.

84. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ & ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΥ (1997), σσ. 215-224.

85. Για την άρση του άδικου χαρακτήρα των αθλητικών πράξεων, βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2005), σσ. 455-463, πρβλ. του ιδίου (2001), σσ. 29-31.

86. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2001), σσ. 29-31 και (2005), σσ. 30-37.

87. Για περισσότερα βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2000), σσ. 71-86, του ιδίου (1992) σσ. 18-23. Περισσότερα για την έννοια παιχνίδι-παιδιά βλ. ΦΑΡΑΝΤΟΣ (1996), σσ. 35-39 και για τις θεωρίες του παιχνιδιού βλ. ΔΟΓΑΝΗΣ (1990), σσ. 25-40.

88. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2001), σσ. 85-88 και 407-410.

89. Βλ. STAVEREN (1988) και HELMING (1988).

ως παιχνίδι<sup>90</sup> και δεν είναι δυνατόν να αποδοθεί με την ορθή έννοια, ως Αγών, κατά την κλασική σκέψη. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, δεν αποδίδεται η αλήθεια των πραγμάτων, αφού για την ελληνική σκέψη, διά της οποίας δημιουργήθηκε ο αθλητικός αγών με συγκεκριμένα και προσδιορισμένα χαρακτηριστικά, εντός προδιαγεγραμμένων σκοπών με ατομική συναίνεση και ανάληψη του σωματικού κινδύνου, προσδιορίζεται ότι ο Αγών είναι μια καθ' όλα σοβαρή σωματική δραστηριότητα, εξαιτίας της ικανοποίησης του ατομικού στόχου της δι' αυτού κατακτήσεως του άθλου, παλαιότερα της νίκης και μόνο αργότερα, μέσα σε κοινότητα με συνώνυμο συμφέρον. Αθλητισμός, αθλητικός αγώνας κατά συνέπεια, δεν είναι κάθε άσκηση που συνάδει και με την προαγωγή της υγείας, παρά οι επώδυνες ασκήσεις, τις οποίες δεν μπορεί να τις πραγματοποιήσει ο καθένας, οποτεδήποτε, παρά μόνο εκείνος που αναλαμβάνει σωματικούς κινδύνους, με τη συμμετοχή του σε αγώνα, στην πορεία για την κατάκτηση της νίκης, της συνακόλουθης δόξας, όπως ορίζουν σχετικά οι αθλητικοί κανόνες δικαίου για τούτο.

Επομένως, μόνο στο πλαίσιο του αθλήματος και χάριν του αθλητικού αγώνος, και όχι όπως απλοϊκά ερμηνεύεται στο πλαίσιο της παιδιάς, μια άδικη πράξη δεν επισύρει πάντα τις έννομες συνέπειες που σε διαφορετική περίπτωση θα επέσυρε, γιατί ο αγώνας, και όχι όμως η παιδιά, προσδιορίζεται νομικά<sup>91</sup>.

Κριτήριο εφαρμογής της αρχής αυτής άρσεως του αδικού χαρακτήρα της πράξεως κατά τον αθλητικό αγώνα, αποτελεί το κατά πόσον τηρήθηκαν από τους αγωνιζόμενους αθλητές κατά την εκτέλεση των πράξεών τους οι γενικές αρχές, κανόνες και κανονισμοί του κάθε αθλήματος έστω και με μικρή παρέκκλιση, δικαιολογούμενη όμως ανάλογα με τη φύση του κάθε αθλήματος<sup>92</sup>. Στην περίπτωση αυτή δεν υφίσταται άδικος χαρακτήρας στην πρόκληση σωματικών βλαβών κατά τη διεξαγωγή αθλητικών αγώνων<sup>93</sup>.

90. Η άποψη ότι ο αθλητισμός βρίσκεται στη σφαίρα ανθρωπίνων δραστηριοτήτων της παιδιάς «Homo Ludens», ως μια κρατούσα φιλοσοφική θεωρία, με σαφή διάκριση από το χώρο δραστηριοτήτων της εργασίας «Homo Faber» προς τον οποίο τείνει, έχει διατυπωθεί από τον Huizinga (1972): πρβλ. CONSOLO (1976), σσ. 23-25.

91. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (1990), σ. 20, και ανάλυση στο οικείο κεφάλαιο περί κανόνων αγώνων και κανόνων κοινού δικαίου.

92. Κατά το ανώτατο δικαστήριο στο Νέο Χαμσάϊρ το 1982, «δεν μπορεί να ενωθεί ο δικαστικός πάγκος με τον πάγκο του γηπέδου».

93. Βλ. Απόφαση του Συμβουλίου Πλημμελοδικών Χαλκίδας 188/1987, ΝοΒ 35, σ. 1685, για τραυματισμό ποδοσφαιριστή από αντίπαλο κατά τη διάρκεια ποδοσφαιρικού αγώνα.

### Γ. Σύγχρονος αθλητικός αγών – Αντί-Αγών

Στο σύγχρονο άνθρωπο, κατ' αντίθεση με όσα ειπώθηκαν για το συγκεκριμένο θεσμό του «αγώνα» και της αγωνιστικής, ο ελεύθερος ανταγωνισμός ως ιδεολογική αρχή της εποχής μας έχει την έννοια ότι η ανταγωνιστική επιδίωξη της μέγιστης ικανοποίησης του ατομικού συμφέροντος, που ταυτίζεται με την ατομική σωματική επίδοση, οδηγεί στη μεγιστοποίηση του συνολικού κοινωνικού οφέλους, άρα δημιουργεί και τον «αντί-αγώνα». Αυτό μοιραία οδηγεί στην καταστροφή όλων εκείνων οι οποίοι κατά τη σύγκριση αποδεικνύονται αδύνατοι και ανίκανοι. Απ' αυτή την άποψη ο αθλητισμός γενικά και οι αγώνες παρουσιάζονται ως το τέλειο πρότυπο του ανθρώπινου ανταγωνισμού που εκτυλίσσεται σ' όλο τον κόσμο και σ' όλους τους τομείς. Έτσι η φόρμουλα: ανταγωνισμός, αποδοτικότητα, μέτρηση, ρεκόρ, είναι η τέλεια αντανάκλαση της κοινωνικής και ιδεολογικής παραγωγικής διαδικασίας<sup>94</sup>. Οι σωματικοί αγώνες σήμερα εκφράζουν απόλυτα την παγκοσμιοποίηση της κοινωνικής ζωής, της ατομικότητας και της οικονομίας της αγοράς ως ενός θεσμού με αόρατη εξουσία και απροσδιόριστα στοιχεία με μόνο προεξέχον την επίδοση ως αυτοσκοπό των συμμετεχόντων. Οι αθλητικοί αγώνες στις μέρες μας αποτελούν μια τεράστια οικονομική επιχείρηση και ως τέτοια διαχειρίζεται, διοικείται, και λειτουργεί μέσα σε ένα σύμπλεγμα συμφερόντων και ενεργειών. Σήμερα διοργανώνονται Ολυμπιακοί Αγώνες με ευγενές άλλοθι τις εκ πάλαι ποτέ καλές ιδέες και το δήθεν ολυμπιακό ιδεώδες για το οποίο χύνεται ποταμός μελάνης και μοναδική προσδοκία το μέγιστο οικονομικό κέρδος. Οι διοργανωτές και οι έμποροι των αθλητικών αγώνων, προσδοκούν μέγιστα οικονομικά οφέλη<sup>95</sup> για το μέγεθος των οικονομικών που επενδύουν στους αγώνες αυτούς και τους προστιθέντες τους, τους αθλητές.

### Συμπέρασμα

Όπως κάθε θεσμός το ίδιο και ο αγωνιστικός εκπληρώνει τις ανάγκες για τις οποίες εμφανίζει την εσωτερική δικαιοσύνη αντίληψη, η οποία ρυθμίζει το πέρασμα από τη δυνατότητα του θεσμού στην πραγματικότητα. Αυτοί

94. Σήμερα του λεγόμενου globalization· περισσότερα βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2001), σ. 29.

95. Ο Αθλητισμός σήμερα έχει ξεπεράσει προ πολλού τα κρατικά όρια και δημιουργεί σχέσεις μεταξύ κρατών και αθλητικών φυσικών και νομικών προσώπων μέσω των αγώνων και των διεθνών συναντήσεων. Ειδικότερα διαμορφώνει σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα σε κράτη και σε αθλητικούς φορείς κρατών και σε αθλητές ή στελέχη της αθλητικής δραστηριότητας σε αγωνιστικό και οργανωτικό επίπεδο για διεθνείς αθλητικούς και Ολυμπιακούς Αγώνες. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (1995), σσ. 35 κ.εξ. Πρβλ. του ίδιου (1991), σ. 179.

είναι οι κανόνες διεξαγωγής των αγώνων που διέπονται από την ίδια την κοινωνία που τους διαμορφώνει, και την περί δικαίου αντίληψη αυτής, στη βάση της οποίας τελούνται οι αγώνες.

Το δίκαιο είναι το στοιχείο που επιβάλλει σεβασμό προς το συμβολικό στοιχείο του θεσμού, προς εξασφάλιση του λειτουργικού στοιχείου, προς ικανοποίηση δηλαδή των αναγκών και των επιθυμιών του ανθρώπου.

Οι σωματικοί αγώνες δεν μπορεί παρά να έχουν μόνο ταυτόσημο πολιτισμικό χαρακτήρα των αγωνιζόμενων, σε διαφορετική περίπτωση εξανεμίζεται ο σκληρός πυρήνας, το συμβολικό στοιχείο των αγώνων και το υψηλό προσδιδόμενο νόημα και το δημοκρατικό πνεύμα αυτών. Η κλασική παιδεία καθίσταται αναγκαία, το βάθρο επί του οποίου οφείλει ο σύγχρονος θεσμός να τοποθετήσει τα στοιχεία του θεσμού των αγώνων και της σωματικής άσκησης, προκειμένου να βρεθεί ορθοτροχιοδρομημένη πορεία αυτών στον 21ο Αιώνα και τη χιλιετία που θα διαβεί ο άνθρωπος.

Σήμερα στον αγωνιστικό χώρο του αθλητισμού διαμορφώνεται διεθνώς μια *sui generis* αθλητική έννομη τάξη<sup>96</sup>. Βρίσκουν εφαρμογή κανόνες δικαίου αθλητικών φορέων που δεν προέρχονται από εθνικές νομοθεσίες ή διεθνείς και υπερεθνικούς οργανισμούς κατά το διεθνές δημόσιο ή ιδιωτικό δίκαιο, αλλά από μη εθνικές οργανώσεις που παρ' αυτά συνδέονται με συγκεκριμένο κρατικό δίκαιο, μια *Lex Sportiva*. Η εμπορευματοποίηση των αθλημάτων διεθνώς, επιβάλλει και εδραιώνει<sup>97</sup> ένα αθλητικό πρότυπο στο οποίο κυριαρχεί η αλαζονεία της επιβολής προς υπεροχή του ενός επί του άλλου, και η υποδούλωση των αθλητών διά των υψηλότερων επιδόσεων για να προκαλούν αυτό το ενδιαφέρον για τους αγώνες<sup>98</sup>, και θα δηλώνουν ότι δεν θα τους ενδιαφέρει ακόμα και αν πεθάνουν αύριο, αρκεί να ανεβούν στο βάθρο των ολυμπιακών αγώνων.

Η εικόνα που αποτυπώνεται για το σύγχρονο αθλητή και τους αγώνες, τόσο στον ερασιτεχνικό όσο και στον επαγγελματικό αθλητισμό, είναι ότι διέπεται από χαρακτηριστικά που προσομοιάζουν στον αυτοενεχειρισμό, τον **Κατακείμενο** της προϊστορικής περιόδου και της μετέπειτα διαδικασίας

96. Την αθλητική έννομη τάξη ακολουθούν οι εθνικές αθλητικές ομοσπονδίες κατά τρόπον ώστε να επιβάλλεται και στο εσωτερικό μιας χώρας. Βλ. απόφαση Δικαστηρίου Βελγίου, Νο 14295, εφημερίδα των Δικαστηρίων, Βέλγιο 30, 4. 1977. Πρβλ. NAFZIGER (1988) και ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (1991), σσ. 200 κ.εξ.: του ιδίου (1993), σσ. 311-317.

97. Ο νομοθέτης εκδήλωσε πρόθεση να λειτουργήσει «ο εισαγόμενος θεσμός» όπως αναφέρεται στην εισηγητική έκθεση του νόμου 879/79, «στα πλαίσια του ισχύοντος καθεστώτος κανονισμών πρωταθλημάτων». Καθιερώθηκε το εμπορικό επαγγελματικό ποδόσφαιρο στο πλαίσιο των δραστηριοτήτων του ερασιτεχνικού ποδοσφαίρου με το ισχύον στη χώρα μας καθεστώς της Ανώνυμης Εταιρείας. Βλ. Αρχείο Βουλής των Ελλήνων 1979, Εισ. Εκθ. του Ν. 879/1979 σελ. 1979 και Αθλ. Κώδικας άρθρο 2.

98. Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ (2001), σσ. 484-486.



**του δανεισμού επί σώμασιν, του *nexum se dare*. Τούτο μήπως επιβάλλει να ξανασκεφθούμε ως μέτρο την Σεισάχθεια για την αθλητική ζωή;**

### Βιβλιογραφία

1. Αρβαντινός Ι. (1978), *Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου*, Αθήναι.
2. Βελισσαροπούλου-Καράκωστα Ιουλ. (2005), *Ολυμπιακοί Αγώνες και Δίκαιο*, Ν. Κλαμαρής κ.ά. (επιμ.), Αντ. Σάκκουλας, Αθήνα.
3. Βελισσαροπούλου-Καράκωστα Ιουλ. (2004), *Αρχαιοελληνικά*, Αντ. Σάκκουλας, Αθήνα.
4. Βέλτσος Γ. (1974), *Σημειολογία των πολιτικών θεσμών*, Αθήνα.
5. Bernays J. (1853), Zu Gorgias' «Ολυμπικός Λόγος», *Rheinisches Museum* 8, σσ. 453 κ.εξ.
6. Βερναρδάκης Α. (1906), *Το Στάδιο και οι Ολυμπιακοί Αγώνες*, Αθήνα.
7. Γιαννάκης Θ. (1987), *Το Χθόνιο στοιχείο των αρχαίων επιταφίων αγώνων*, Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
8. Γιαννάκης Θ. (2000), *Λεξικό Αθλητισμού*, Ίδρυμα Ολυμπιακής Αθλητικής Παιδείας, Αθήνα.
9. Chantraine P. (1968), *Dictionnaire etymologique de la langue grecque- Histoire des mots*, Klincksieck.
10. Consolo G. (1976), *Sport Diritto E Societa' Profilo di Sociologica Giuridica*, Armando, Roma.
11. Δεληκωστόπουλος Στ. Ι. (1996), *Γένεση του Δικαίου και Αρχαιοελληνική Ποίηση*, Αντ. Σακκουλας, Αθήνα.
12. Diehl E. (1925), *Anthologia Lyrica Graeca*, vol. 1.
13. Δογάνης Γ. (1990), *Η ψυχολογία της Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού*, Salto, Θεσσαλονίκη.
14. Durant W. (1969), *Παγκόσμιος Ιστορία του Πολιτισμού*, εκδ. Αφοί Συρόπουλοι.
15. Εκδοτική Αθηνών (εκδ.) (1976), *Ιστορία του Ελληνικού έθνους*, Αθήνα.
16. Ελληνική Επιστημονική Εταιρεία (1980), *Αθλητισμός για όλους, αθλητισμός και υγεία*, Μελέτη, 3:1, Αθήνα.
17. Foucault M. (1975), *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris.
18. Frisk H. (1973), *Griechisches Etymologisches Wortrbuch*.
19. Galogero G. (1957), Gorgias and the Socratic Principle, *Nemo Sua Spento Peccat, The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, σσ. 12-17.
20. Helming Andr (1988), Sports and the law - An overview of the Issue, *Sports and the Law, Proceedings of the Eighteenth Colloquy on European Law*, 12-14 October, Maastricht.
21. Hirzel R. (1907), *Themis Dike und Verwandtes*.
22. Hugh G. & M.A.E. White (1914), *Hesiod: The Homeric Hymnus and Homeric*, Harvard University Press, London.
23. Huizinga J. (1972), *Homo Ludens*, I 1, Saggiatore, Torino.
24. Laing R. & Cooper G. D. (1983), *Λόγος και βία*, Praxis.
25. Μανδάλια Μ. (1999), *Μεΐζον Ελληνικό Λεξικό*, Αρμονία, Αθήνα.
26. Marx K., *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*.
27. Mohr J. (1926), Des Gorgias' Palamedes und Xenophon 's Apologie, *Hermes* 61, σσ. 67-470.
28. Nafziger J. (1988), *International Sports Law*, Translational publishers inc. New York.
29. Nestle B. (1940), *Vom Mythos zum Logos*, ελλ. μτφρ. Άννα Γεωργίου (1999), τομ. Β', Γνώση, Αθήνα.

30. Ντιντή Άννα (2004), Στάδιος κόσμος, ολυμπιακός μύθος και λόγος, *SKEPSIS - A Journal for Philosophy and Inter Disciplinary Research*, Special Edition in Honour of Prof. L. Bargeliotis, vol. XV/ii-iii, σσ. 567-572.
31. Palmer L.R., (1963), *The interpretation of Mycenaean Greek texts*, Oxford.
32. Παναγιωτόπουλος Δ. (2005), *Αθλητικό Δίκαιο - Συστηματική Θεμελίωση Εφαρμογή*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα.
33. Παναγιωτόπουλος Δ. (2005), *Διεθνείς Αθλητικοί και Ολυμπιακοί Θεσμοί*, εκδ. Έννοια, Αθήνα.
34. Παναγιωτόπουλος Δ. (2001), *Αθλητικό Δίκαιο - Πρώτη Συστηματική Προσέγγιση και Επιστημονική Θεμελίωση*, Π. Σάκκουλας, Αθήνα.
35. Παναγιωτόπουλος Δ. (2000), Ο εν Ολυμπία Θεσμός της εκχειρίδας, στο 10ο Διεθνές Συνέδριο Φιλοσοφίας με θέμα: «Νόμος και δικαιώματα στην αρχαία ελληνική παράδοση», Ολυμπία 1-6 Ιουλίου 1999, *ΙΦΙΤΟΣ*, σσ. 71-86.
36. Παναγιωτόπουλος Δ. & Μιχαλοπούλου Αλ. (1997), Αρχιπέλαγος Πρόκληση Δημοκρατικής Αναθέσεως, *Πρακτικά Συνεδρίου «Τεχνολογίες Αρχιπέλαγους»*, ΤΕΙ Αυτοματισμού, Πειραιάς 22-24 Οκτωβρίου 1997, σσ. 215-224.
37. Παναγιωτόπουλος Δ. (1996), *Δημοκρατία, η έννοια της γνώμης*, Συνέδριο Ενεργών Πολιτών, Πάντειο Πανεπιστήμιο (αδημ.).
38. Παναγιωτόπουλος Δ. (1994), *Δίκαιο Διεθνών αθλητικών σχέσεων και θεσμών*, Αντ. Σάκκουλας, Αθήνα.
39. Panagiotopoulos D. (1993), *The Institution of the Olympic Games: A Multidisciplinary Approach*, Telethron, Athens, σσ. 311-317.
40. Panagiotopoulos D. (1992), The Olympic Armistice as a Legal Institution within the Framework of interstate Relation, *International Journal of Physical Education* (I.J.P.E), vol. XXIX, Issue 2, σσ. 18-23.
41. Παναγιωτόπουλος Δ. (1991), *Δίκαιο των Ολυμπιακών Αγώνων*, Αντ. Σάκκουλας, Αθήνα.
42. Πανταζόπουλος Ν. (χ.χ.), *Ιστορία του Ελληνικού Δικαίου*, Θεσ/κη.
43. Πανταζόπουλος Ν. (1974-79), *Ρωμαϊκόν Δίκαιον*, Θεσ/κη.
44. Πανταζόπουλος Ν. (χ.χ.), *Εισαγωγή εις την επιστήμην του δικαίου*, Αντ. Σάκκουλας, Θεσ/κη-Αθήνα.
45. Pauly-Wissowa (1940), *Real-Encyclopaedie*, suppl.XI. 41, Stuttgart.
46. Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τ. (1999), *Γοργίας*, εκδ. Ζήτρος, Θεσ/κη.
47. Rober R. (1948), *Epigrammes d' Egeine, Hellenica*, vol. 4.
48. Rober R. (1948), *Epigrammes relatives a des gouverneurs, Hellenica*, vol. 4.
49. Romilly J. de (1994), *Οι μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα τον Περικλή*, Μτφρ. Ι. Κακριδής, Καρδαμίτσα, Αθήνα.
50. Σακελαρίου Τ., *Ελλάς και Αθλητισμός*, Αθήνα α λ μ ζ.
51. Staveren v.H. (1988), The rules of the Sport Community and the law of the State, *Sports and the Law, Proceedings of the Eighteenth Colloquy on European Law*, 12-14 October, Maastricht.
52. Τριανταφυλλόπουλος Ι. (1978), *Αρχαία ελληνικά δίκαια*, εκδ. Α. Σάκκουλα.
53. Τσάτσος Κ. (1966), *Πλάτωνος Πολιτικά*, ανάπτυπο από τα πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών τόμος 4. Ι.
54. Χρυσάφης Ι. (1930), *Οι Σύγχρονοι Διεθνείς Ολυμπιακοί Αγώνες*, Τ.Α., Αθήνα.
55. Φαραντος Γ. (1996), *Προλεγόμενα Φιλοσοφίας του Αθλητισμού*, Τελέθριον, Αθήνα.
56. Φιοράκη Σ. - Περάκη Ε. (1973), *Η μεγάλη δωδεκάδελτος επιγραφή της Γόρτυνος*, Ηράκλειο.
57. Verdenius W. J. (1981), «Gorgias Doctrine of Deception», *Sophists and their Legacy*, Wiesbaden.