
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Diagora di Melo e Teodoro di Cirene: due atei?

Diagoras of Melo and Theodore of Cyrene: two atheists?

Giovanni Casertano ⁱ
<https://orcid.org/0000-0002-6674-6310>
casertan@unina.it

ⁱ Università degli Studi di Napoli, “Federico II” – Napoli – Italia.

CASERTANO, G. (2023). Diagora di Melo e Teodoro di Cirene: due atei? *Archai* 33, e-03303.

Resumo: Diagora e Teodoro sono due degli atei ricordati in vari cataloghi sugli atei dell'antichità, il primo dei quali risalente al II sec. a.C., e da allora in poi ricordati, dagli antichi fino ai giorni nostri, immancabilmente con la qualifica di atei. In effetti l'ateismo condannato ad Atene affondava le sue radici nella cultura filosofica

e scientifica presocratica, la cui impronta fondamentale “materialistica” è autorevolmente testimoniata da Aristotele (*Metafisica* I 983b5-10). Le filosofie di Anassimandro, Anassimene, Senofane, Eraclito, Anassagora, Diogene di Apollonia, e naturalmente degli atomisti e dei sofisti offrirono, sia pure in maniere diverse, non solo un supporto importante alla critica delle divinità tradizionali, ma anche le fondamenta filosofiche dell’ateismo. Con questa tradizione Diagora non ha nulla a che vedere; anche alcune vicende della sua vita possono al massimo meritargli l’accusa di empio, ma non di ateo.

Di altra tempra culturale appare Teodoro, vicino non solo alla cultura della scuola cirenaica, ma anche dei cinici e dei sofisti. Di lui abbiamo non solo dei riferimenti a dottrine filosofiche, ma anche chiare testimonianze del suo ateismo, essendosi dedicato a «eliminare radicalmente le comuni credenze negli dèi». In conclusione, mentre il nome di Diagora può tranquillamente cancellarsi dai cataloghi degli atei, quello di Teodoro a buon diritto vi fa parte.

Parole chiave: Diagora di Melo, Teodoro di Cirene, ateismo, presocratici

Abstract: Diagoras and Theodorus are two of the atheists remembered in several catalogues of atheists in Antiquity, the first of which dates back to the 2nd century BC, and from then on invariably referred to by the ancients and to the present day as atheists. In fact, the atheism condemned in Athens had its roots in the pre-Socratic philosophical and scientific culture, whose fundamentally "materialistic" imprint is authoritatively testified to by Aristotle (*Metaphysics* I 983b5-10). The philosophies of Anaximander, Anaximenes, Xenophanes, Heraclitus, Anaxagoras, Diogenes of Apollonia, and of course the Atomists and Sophists offered, albeit in different ways, not only some important support for the critique of traditional divinities, but also for the philosophical foundations of atheism. Diagoras has nothing to do with this tradition; even some events in his life may at most merit the accusation of being impious, but not of being an atheist.

Theodore appears to be of a different cultural temperament, close not only to the culture of the Cyrenaic school, but also to that of the Cynics and the Sophists. We have not only references to his

philosophical doctrines, but also clear evidence of his atheism, having dedicated himself to "radically eliminating common beliefs in the gods". In conclusion, while Diagora's name can safely be removed from the catalogues of atheists, Theodore's is rightly included.

Keywords: Diagora of Melo, Theodore of Cyrene, Atheism, PreSocratics

1. Prolegomena

Diagora e Teodoro sono solo due dei filosofi che la tradizione ci ha tramandato con la qualifica di “atei”, insieme a molti altri, incluso Socrate.¹ In effetti non è facile definire cosa gli antichi, nel periodo tra V e prima metà del III secolo a.C., che è il periodo nel quale vissero e operarono i due autori che qui ci interessano, abbiano inteso per “ateismo”; il termine infatti conosce un gran numero di sfumature e può indicare indifferentemente l’agnostico, lo scettico, il panteista, il deista, il materialista puro, colui che non crede nelle reliquie: tutti, agli occhi del credente, sono più o meno atei. Atei, per gli autori cristiani, furono tutti i “pagani” politeisti dell’antichità,² ma spesso atei sono anche, per le religioni monoteistiche, i credenti in altri monoteismi.³

La religione greca non si basava su un complesso di dottrine rigidamente codificate e trasmesse, sia pure nel corso del tempo, ma fondamentalmente su una serie di miti riguardanti i vari dèi del

¹ L’antichità ci ha tramandato diversi cataloghi di atei, il primo dei quali sembra essere stato quello di Clitomaco (187 ca.-110 a.C.), filosofo di origine cartaginese, poi giunto ad Atene e divenuto allievo dello scettico Carneade. Su questi cataloghi cfr. Winiarczyk (1976), Winiarczyk (1981b, p. 88 e n. 103.)

² Ma atei venivano considerati anche i cristiani nell’impero romano: Clemente Flavio (m. 95 d.C.), console, che sposò Flavia Domitilla, nipote di Vespasiano, venne condannato per ateismo e giustiziato per la sua adesione al cristianesimo.

³ Cfr. Tamagnone, 2005, p. 72.

pantheon greco. Allo scenario teocratico istauratosi in Mesopotamia, per esempio, resterà estraneo il mondo ellenico, che elabora la sua religiosità attribuendo caratteri divini al mondo naturale e dando luogo a una moltitudine di dèi antropomorfi.⁴ Il mito in origine non è una teoria, ma un genere di vita, un modo di essere al mondo,⁵ che viene tramandato ancora prevalentemente in una cultura fondamentalmente orale, che ha la sua origine nei poemi omerici. Essere religioso quindi non consisteva tanto nel credere in un sistema di dogmi, quanto nell'osservare un ritualismo cerimoniale, che poteva anche cambiare da città a città, e che il cittadino (indipendentemente dalle sue credenze) era tenuto ad osservare e praticare in determinate circostanze, pena l'incorrere nei rigori della legge.⁶ La religione quindi era strettamente legata alla vita civile, e partecipare alle cerimonie era un atto di dovere civico:⁷ le accuse di ateismo erano rivolte quindi a persone che non solo professavano dottrine contrarie alla religione tradizionale, ma principalmente non aderivano al culto civico.⁸ Il culto svolgeva infatti un ruolo decisivo per la coesione sociale.⁹

⁴ Tamagnone, 2005, p. 53. In effetti la *Teogonia* di Esiodo, all'alba dell'VIII secolo, è anche un tentativo di mettere ordine nella molteplicità dei miti cosmogonici ellenici, in quella miriade di entità divine che esprimevano ogni elemento del mondo, in una «complessa struttura narrativa dell'immanenza» (p. 54-58). Il politeismo ellenico si è presentato da subito come una religione ricca di elementi naturalistici, basata su di un pluralismo di divinità perfettamente integrate entro la totalità di una natura onnicomprensiva, esse stesse espressione di aspetti e forze di essa (Tamagnone, 2005, p. 91).

⁵ Minois, 2003, p. 23-24. È solo quando poi il mito viene concettualizzato dalla ragione che si fa strada anche la possibilità del dubbio (p. 25).

⁶ Cfr. Tamagnone, 2005, p. 60.

⁷ La "religione greca" è da essere intesa principalmente come qualcosa di civico, legata alla vita della città: la religiosità si misurava nei termini di aderenza ai costumi della città: Giordano-Zecharya, 2005, p. 347-348.

⁸ Cfr. Zeller-Mondofo, 1967a, p. 112 e la nota di Mondolfo, che sottolinea che il fatto caratteristico è che la persecuzione proveniva dall'autorità civile, non dal sacerdozio, e colpiva l'empietà individuale, p. 112-113.

⁹ Cfr. Minois, 2003, p. 19. Cfr. anche Rudhart (1960): «La piété consiste pour le Grec dans une série de comportements qui intéressent les objets les plus disparates, les rites, les dieux ou les morts, aussi bien que la famille et la cité; tous ces comportements pourtant - et c'est leur vertu spécifique - procèdent d'un sentiment

Tutto questo rende complessa la definizione precisa dell'ateismo nella cultura greca nei primi secoli della civiltà classica, anche perché, come è stato notato, la discussione su questo tema spesso è stata influenzata, a volte anche inconsciamente, dalle visioni personali degli studiosi. (Winiarczyk, 2016, p. 61-62) Se accettiamo la definizione di uno degli studiosi più attenti di questo problema, Winiarczyk, che definisce l'ateismo «the negation of the existence of any tipe of deity or supernatural forces» (p.63),¹⁰ allora dobbiamo

commun, fait de respect, de soumission et de confiance, et désigné par le verbe σέβειν. L'impiété (ἀσέβεια, δυσσέβεια) consiste dans une absence ou dans une altération de ce sentiment fondamental» (p.103). Cfr. p. 104-105: i sentimenti religiosi e i sentimenti politici erano in Grecia strettamente uniti; la critica teologica cade sotto i colpi della legge allorché mette in causa la relazione della città con gli dèi, questo è ciò che indica il verbo *nomizein*; la legislazione concerne le manifestazioni visibili dell'irreligione, come l'insegnamento.

¹⁰ Winiarczyk, 2016,. Ma da questo punto di vista, è stato notato, l'ateismo non è solo e unicamente un atteggiamento di rifiuto, ma è anche un atteggiamento positivo, costruttivo e autonomo; contrariamente a quanto ha supposto la storiografia religiosa, l'ateo non è colui che non crede, egli è colui che crede non in dio ma nell'uomo e nella ragione: Minois, 2003, p. 31. La definizione infatti che questo studioso propone è: «L'ateismo, indipendentemente dalle religioni, può essere definito come un grandioso tentativo dell'uomo di trovare un senso alla propria esistenza, di autogiustificare la sua presenza nell'universo materiale, di costituirsi una posizione inespugnabile» (p, 12). La volontà di estirpare l'ateismo, nella società greca antica (ma forse non solo in essa) è prevalsa perché si è ritenuto che la mancanza di fede potesse dar luogo a comportamenti individuali e sociali diversi da quelli accettati. Questa è anche la convinzione che sottende ai processi per empietà che si svolsero ad Atene: nel 432 c'è il decreto di Diopite che prevedeva di procedere penalmente contro tutti coloro che non credessero negli dèi riconosciuti dalla *polis*. Questo clima di ostilità verso gli "atei", o gli "empi", si rafforzò al tempo della guerra del Peloponneso, dalla quale Atene uscì sconfitta e umiliata, e fu in questo clima, anche culturale, che si rafforzò l'idea che mettere in discussione gli dèi della città significava essere non solo empi, ma anche traditori: in questo legame tra religione e politica risiede una causa della repressione dell'ateismo (cfr. Minois, 2003, p. 41-44). Su questo clima sono sempre illuminanti le mirabili pagine che Tuciddide vi ha dedicato nel secondo libro della sua opera. Derenne (1930) ha mostrato i motivi politici che hanno ispirato i processi d'empietà intentati ai filosofi di Atene, compreso Teofrasto, che pure godeva di ottima fama in Atene, ma fu accusato di empietà e dovette allontanarsi dalla città per un certo periodo per un decreto che stabiliva che nessun filosofo potesse essere a capo di una scuola, ma poi tornò perché il decreto fu ritirato per illegalità: D.L. V 37-38.

Cfr. anche Rudhart, 1960, p. 87, p. 98-105, e, sul processo a Socrate, Giordano-Zecharya, 2005, p. 328 sgg.. Sul sottofondo politico dei processi, sullo sfondo in

datarlo non prima del 400 a.C., anche se fu preparato, da più di un secolo prima, dalla critica dell'antroporfismo e dell'immoralità degli dèi, che cominciò con Senofane nel VI secolo, poi dalla critica razionalista dei miti, con Ecateo di Mileto intorno al 500, per manifestarsi apertamente con le dottrine materialiste e meccaniciste di Democrito, e infine con le riflessioni dei sofisti, che inquadrarono la religione nell'ambito di ciò che è "per convenzione" e non "per natura."¹¹

L'ateismo condannato ad Atene affondava dunque le sue radici nella cultura filosofica e scientifica presocratica.¹² La cui impronta fondamentale "materialistica" è autorevolmente testimoniata da Aristotele:

La maggior parte di coloro che per la prima volta hanno filosofato ha pensato che i soli principi di tutte le cose fossero quelli di tipo materiale: ciò da cui infatti sono composti tutti gli enti, e da cui per primo si generano e in cui da ultimo si corrompono, permanendo come sostanza, ma mutando nelle affezioni, questo dicono essere elemento e questo

genere dello scontro tra i filomacedoni e i democratici, cfr. O'Sullivan, 1997, p. 147-148.

¹¹ Per il rapporto φύσις/νόμος nelle dottrine dei sofisti mi permetto di rimandare al mio vecchio lavoro Casertano (1971).

¹² Ma anche la critica all'antromorfismo e all'immoralità degli dèi tradizionali era presente in intellettuali che non furono filosofi in senso stretto: vedi, per esempio, Ferecide di Siro (600/597 ca.-520), annoverato tra i Sette Sapianti (DK 7A2a); per lui i nomi di Zeus, Chthonia e Kronos non sono altro che nomi allegorici a indicare i tre elementi che sono all'origine di tutte le cose, il fuoco, la terra e il tempo (DK 7A9, B2). «Primo a scrivere sulla natura e sull'origine degli dèi» (7A1), la sua opera fu sfruttata dagli scrittori cristiani a supporto della loro critica all'immoralità degli dèi pagani: «Prima di chiunque altro descrisse la natura e l'origine degli dèi: la quale opera è provata che molto giova alla nostra religione, perché ha fatto sapere che tutti quelli che l'idolatra afferma essere dèi sono nati turpemente e nella vita si sono comportati ancora più turpemente e sono morti in maniera ancora più sconveniente» (da Aponio, esegeta latino del V-VI sec. d.C. = DK 7A5). Anche Teagene di Reggio (floruit 529-522) dice che non sono convenienti i miti che si narrano sugli dèi, e che la contrarietà che c'è tra gli elementi e la loro natura è detta allegoricamente, come se si trattasse di contrarietà tra gli dèi; e anche alle disposizioni di animo si danno i nomi degli dèi (DK 8A2). Cfr. anche Winiarczyk, 2016, p. 72-74.

principio degli enti, e per questo pensano che nulla si generi né si distrugga, ritenendo che tale natura sempre si conservi. (Aristotele, *Metaph.* I 983b5-10, trad. Berti.)

Converrà fare dunque un breve cenno a queste radici.

Già per i filosofi di Mileto le divinità perdono ogni ruolo sacro, con Anassimandro,¹³ ed entrano a far parte del novero di tutte le cose che nascono dagli elementi che danno loro realtà naturale, con Anassimene.¹⁴ Ma la critica più famosa, nel VI-V secolo a.C., all'antropomorfismo delle divinità, accompagnata da una nuova visione della divinità, nonché da una visione relativista e progressista della cultura che l'uomo si costruisce nel tempo, è certamente quella del poeta-filosofo Senofane di Colofone.¹⁵ Tra VI e prima metà del V secolo si collocano anche le riflessioni del filosofo naturalista chiamato l'Oscurò (DK 22A1.), Eraclito di Efeso. Per lui il tutto è

¹³ «Neanche lui attribuì alcun ruolo alla mente divina nell'origine delle cose... i cieli infiniti sono dèi... Il movimento è eterno» (DK 12A17). Cfr. Gomperz (1967): "divina" gli appariva soltanto la materia dotata di ogni energia, senza principio né fine; divini anche, ma in quanto nati e perituri, come dèi di second'ordine, i singoli mondi e i cieli, con un'esistenza molto duratura, ma sempre temporanea (p. 87-88). Per Gomperz la materia, secondo tutti e tre gli Ionici, porta in se stessa la ragione del proprio movimento (p. 89).

¹⁴ Per lui l'aria è il principio di tutte le cose, alle quali dà origine con i due processi di rarefazione e condensazione. Dall'aria nascono gli dèi e le cose divine, mentre le altre cose da ciò che è suo prodotto (DK 13A7). Non è l'aria ad esser fatta dagli dèi, ma gli dèi nascono dall'aria (DK 13A10). All'ambiente ionico è legato anche Ippone di Metaponto, o di Reggio, o di Samo (VI-V sec.), studioso di fisica e di biologia, il quale si meritò anche la qualifica di ateo (ἄθεος), perché sosteneva, con Talete, che il principio di tutte le cose è l'acqua (DK 38A4, A6, A8): fu detto ateo perché riteneva che non ci fosse niente oltre le realtà sensibili (DK 38A9).

¹⁵ Per lui il dio è spazialmente esteso e si identifica con l'universo; la natura di dio è sferica e non ha nulla di simile all'uomo; è tutto mente e sapienza ed è eterno (DK 21A1). Dio è eterno e deve essere uno; è uguale in ogni sua parte ed è sferico, né si muove né è immobile (DK 21A28). Dio è il tutto ed è corpo: come potrebbe essere sferico se fosse incorporeo? (DK 21A28, A31, A34, A35, A36). Il cosmo è ingenerato, eterno e incorruttibile (21A37). Per la critica all'antropomorfismo si vedano i famosi frammenti DK 21B15-16; per l'immoralità degli dèi, che nasce da Omero ed Esiodo, si vedano DK 21B10, B12; per una cultura che l'uomo si costruisce nel tempo, e che è sempre relativa e migliorabile, si vedano DK 21B18, B34.

limitato ed è un solo cosmo, che nasce dal fuoco e si risolve nel fuoco secondo periodi determinati, in eterno (DK 22A1, A10).

Quest'ordine universale (κόσμος), che è lo stesso per tutte le cose, non lo fece né un dio né un uomo, esso è sempre esistito, è e sarà sempre: è il fuoco sempre vivo, che si accende e si spegne secondo giusta misura (μέτρα). (DK 22B30)¹⁶

Per Empedocle di Agrigento (492-432), gli dèi sono nomi che si attribuiscono ai quattro elementi fondamentali (che egli chiama "radici"): Zeus è il fuoco, Era è l'aria, Adoneo la terra, Nesti l'acqua (DK 31A33, B6). Le quattro radici sono regolate dalle forze di Amicizia e Contesa, che presiedono alla loro mescolanza e disgregazione, che sono i movimenti che danno origine al nascere e al dissolversi di tutte le cose, compresi gli dèi, rimanendo solo esse immortali ed eterne:

da queste, infatti, quante cose furono, sono e saranno, germinarono: gli alberi, gli uomini e le donne, le belve, gli uccelli e i pesci che abitano nell'acqua, e gli dèi dalla lunga vita massimamente onorati. Sono queste dunque le cose che sono e passando le une attraverso le altre (δι'ἀλλήλων θεόντα) divengono varie di aspetto: tanto mescolandosi (διὰ κρήσις) mutano. (DK 31B21)¹⁷

Una visione coerentemente razionalista, che escludeva ogni trascendenza, è sostenuta nel V secolo da Anassagora di Clazomene, uno degli intellettuali di spicco appartenenti al "circolo di Pericle". Per lui tutto l'universo è composto dalla materia, costituita da "semi"

¹⁶ Per la critica alle pratiche religiose tradizionali si vedano DK 22B14: «Le iniziazioni ai misteri che sono in uso tra gli uomini sono empie»; DK 22B5: «Si purificano contaminandosi con altro sangue, come se uno, immersosi nel fango, si lavasse con il fango.... E si mettono a pregare siffatte immagini, come se uno si mettesse a chiacchierare con le mura delle case, ignorando chi sono gli dèi e gli eroi».

¹⁷ L'amicizia produce lo sfero, che è l'insieme armonico di tutte le cose, che egli chiama anche dio, che non ha nessun carattere antropomorfo: «dal suo dorso non si slanciano due braccia, non ha piedi, non agili ginocchia, ma era sfero, ovunque identico a se stesso (DK 31B29, cfr. anche B31).

qualitativamente diversi, ordinata e regolata da un “intelletto” (νοῦς) ad essa immanente.¹⁸ Principi del tutto sono infatti l’intelletto e la materia (νοῦν καὶ ὕλην)... il sole, la luna e tutti gli astri sono pietre roventi... e non ci rendiamo conto del calore degli astri a causa della loro grande distanza dalla terra (DK 59A42). Anassagora, poiché affermava che gli astri non sono esseri viventi (DK 59A79), e il sole è una pietra infocata (μύδρον), mentre gli Ateniesi lo consideravano un dio, fu accusato di empietà (ἀσέβεια) da Cleone, ma per l’intervento di Pericle fu solo multato e mandato in esilio (DK 59A1, A19). Altri intellettuali di spicco del V e del IV secolo furono suoi discepoli o comunque influenzati dal suo pensiero. Tra di essi, ricordiamo almeno Archelao di Atene, o di Mileto, discepolo di Anassagora e maestro di Socrate,¹⁹ per il quale gli astri non erano dèi, ma ammassi ferrosi roventi, (DK 60A15) e la specie umana è nata da un’evoluzione della materia originaria grazie ai due principi del caldo e del freddo;²⁰ Diogene, nato ad Apollonia, una città dell’isola di Creta, che fu influenzato da Anassimene e da Anassagora (Simpl. *In Ph.* 25,1), e fu uno degli uomini più in vista dell’età di Pericle: per lui religioni e miti sono mere allegorie, la natura del tutto è aria, infinita, eterna, da cui tutto si produce²¹; Metrodoro di Lampsaco, seguace di Anassagora, che sostenne che

né Atena, né Zeus sono ciò che ritengono coloro che hanno dedicato in loro onore recinti e luoghi sacri, ma sono ipostasi della natura e ordinamento degli

¹⁸ L’immanenza del νοῦς anassagoreo è testimoniata, anche se negativamente considerata, da Platone nel famoso passo del *Fedone* platonico, 97b8 sgg., nel quale Socrate dichiara la sua insoddisfazione per il naturalismo anassagoreo.

¹⁹ D.L. II 16 = DKA1: Diogene Laerzio afferma anche che Archelao fu il primo a trasportare la filosofia della natura dalla Ionia ad Atene. Per Porfirio, *Histor. philos.* fr. 12 Nauck² p. 11, 23 = DK 60A3, fu anche amante di Socrate.

²⁰ D.L. II 17 = DK 60A1, Hippol. *Refut.* I 9 = DK 60A4. Anche per Archelao il ruolo fondamentale nel divenire delle cose era dovuto al νοῦς (DK 60A18), mentre valori morali o estetici erano stabiliti οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳι (Suid. s.v. = DK 60A2).

²¹ Simplicio in DK 64A5. DK 64B5: «Mi sembra che sia dotato d’intelligenza (νόησις) quel che gli uomini chiamano aria, che tutti siano da essa governati e che tutto essa domini. Questo mi sembra che sia dio e giunga dovunque e tutto disponga e in tutto sia (ἐν παντί ἐνεῖναι)».

elementi (φύσεως ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις.)²²

Ma il supporto filosofico più importante all'ateismo, nel periodo che stiamo considerando, fu dato certamente dal pensiero degli atomisti e dalle riflessioni dei sofisti. Per i primi, Leucippo di Mileto (V sec.)²³ e il suo allievo Democrito di Abdera (460-360 ca.),²⁴ il cosmo non è retto né da qualcosa di animato né dalla provvidenza, ma è costituito da atomi (DK 67A22)²⁵ che si muovono nel vuoto secondo una legge necessaria e razionale: Leucippo: «Nulla avviene senza motivo (μάτην), ma tutto con ragione e necessariamente (ἐκ λόγου καὶ ὑπ'ἀνάγκης).» (DK 67B2) Democrito: «Nulla accade per caso (τύχη), ma vi è una causa determinata (ἄϊτιον ὠρισμένον) per tutto ciò che si dice solitamente prodotto spontaneamente o per caso.» (DK 68A68) Per quanto riguarda l'origine della religione, abbiamo un'importante testimonianza di Sesto Empirico, che tra l'altro suggerisce che su questo argomento le tesi di Democrito fossero condivise anche da altri:

Democrito appartiene a quelli che suppongono che noi siamo arrivati a concepire gli dèi in seguito ai fenomeni sorprendenti che si producono nell'universo; ... egli dice che gli uomini primitivi, nell'osservare i fenomeni celesti, come tuoni, lampi e fulmini e aggregati di stelle ed eclissi di sole e di luna,

²² DK 61A3. Metrodoro dette anche un'interpretazione allegorica degli dèi e dei loro nomi, per esempio Demetra è il fegato, Dioniso la milza, Apollo la bile (DK 61A4). Netta la condanna di Platone, in *Repubblica* II 378d-e, del metodo allegorico nell'interpretazione dei miti: tutte le favole sugli dèi e le battaglie fra loro «non si devono ammettere nella città, abbiano o non abbiano queste invenzioni carattere di allegoria (ἐν ὑπονοίαις: ὑπόνοια, congettura, sospetto, significato profondo, senso allegorico; ὑπόνοια è *hapax* in Platone). Il giovane non è in grado di giudicare ciò che è allegorico e ciò che non lo è: tutte le impressioni che riceve a quell'età divengono in genere incancellabili e immutabili».

²³ Secondo altri di Elea o di Abdera, D.L. lo considera allievo di Zenone: D.L. IX 30 = DK 67A1.

²⁴ Non considero differenti le dottrine del primo da quelle del secondo, come fa qualche studioso oggi, per esempio Tamagnone, (2005), p. 144 sgg..

²⁵Cfr. DK 68A39: l'universo è infinito e non prodotto dall'opera di alcun artefice.

furono presi da terrore e credettero che ne fossero causa gli dèi. (DK 68A75)

C'è anche un'altra causa della credenza degli dèi, e si può individuare nell'esistenza delle immagini, dei simulacri (εἴδωλα), che gli uomini a volte percepiscono, ritenendone alcuni di buon, altri di cattivo presagio, e perciò gli antichi ritennero che essi rappresentassero gli dèi. (DK 68B166) Gli dèi, e la vita ultraterrena, inoltre, sono anche fonti di vane speranze e di vani timori.²⁶

Con i maggiori sofisti del V secolo si porta a compimento quel processo di desacralizzazione della religione che, come abbiamo visto, era cominciato almeno un secolo prima. Ma non si può non citare, per questo stesso periodo, la lucida testimonianza di Tucidide su quello che potremmo chiamare un "ateismo pratico", cioè una sfiducia nell'esistenza degli dèi e nel loro intervento nelle vicende umane, specialmente in occasione di grandi eventi tragici, come appunto la peste di Atene. Durante la peste, ci racconta Tucidide, ognuno osava quello che prima si guardava dal fare per il proprio piacere, perché vedevano i rapidi mutamenti per cui coloro che erano felici morivano improvvisamente e coloro che prima non possedevano nulla avevano poi le ricchezze degli altri.

Nessun timore degli dèi o legge degli uomini li tratteneva, ché da un lato consideravano indifferente esser religiosi o no, dato che tutti senza distinzione morivano, e dall'altro lato perché nessuno si aspettava di vivere fino a dover render conto dei suoi misfatti e pagarne il fio; essi consideravano piuttosto che una pena molto più grande era già stata sentenziata ai loro danni e pendeva sulle loro teste, per cui era naturale godere qualcosa della vita prima che tale punizione piombasse su di loro (*Th.* II 53).

²⁶ «Gli uomini tentano di guadagnare la salute dagli dèi, senza sapere di possedere in se stessi tale potere» (DK 68B234). «Non pochi uomini, che non hanno idea della dissoluzione a cui è soggetta la natura mortale, ma che hanno coscienza del loro male operare nella vita, sono agitati per tutta la durata della loro esistenza tra le angosce e le paure, poiché si foggiano nella loro mente favole menzognere (ψεύδεα μυθοπλαστέοντες) intorno al tempo dopo la morte» (DK 68B297).

Ancora più chiaro è il biasimo di Tucidide per ogni forma di superstizione, di ricorso agli oracoli, dell'uso della religione per fini politici e di potenza da parte dei più forti.²⁷

Abbiamo un importante frammento di Protagora sugli dèi, che possiamo con certezza ritenere autentico, perché citato quasi con le stesse parole, da Diogene Laerzio,²⁸ Filostrato²⁹ Sesto Empirico.³⁰

Riguardo agli dèi non posso sapere con certezza (οὐκ ἔχω εἰδέναι) né che esistano né che non esistano, né che natura abbiano; molte cose infatti ci impediscono di saperlo: l'oscurità (ἀδηλότης) dell'argomento e la brevità della vita umana. (DK 80B4)

Alcuni studiosi,³¹ ostili o meno che siano all'idea di ammettere che importanti filosofi possano essere atei, hanno sostenuto che

²⁷ Classico esempio, il famoso discorso degli Ateniesi ai Meli in V 103. Per la sua critica alla superstizione, qualche esempio in II 54: durante la peste, si sottolinea l'ambiguità dei vaticini e del loro essere variamente manipolati dagli uomini a seconda delle circostanze; II 21: essendo giunta la spedizione peloponnesiaca nelle vicinanze di Atene, gli indovini ateniesi emettevano responsi di ogni genere, che ciascuno interpretava secondo il suo desiderio; VII 50: biasima la superstiziosità di Nicia, «che era anche troppo incline alla superstizione (ἄγαν θειασμῶ)», e che si lascia sgomentare da un normale fenomeno naturale, quale un'eclissi lunare, scambiandola per un segno divino; II 47: totale inutilità delle suppliche nei templi e del ricorso ad oracoli durante la peste di Atene; I 126-128: accuse di sacrilegio e impurità che Ateniesi e Spartani si scambiano: (e quindi) religione come *instrumentum regni* che le città maneggiano a fini di politica e di potenza. Per questo qualche studioso ha proclamato l'ateismo di Tucidide: Zeppi, 2003, p.116: « Non c'è dubbio che ateo ... è Tucidide nei confronti del politeismo tradizionale, fondato sul mitico e sul prodigioso».

²⁸ D.L. IX 51 = DK 80A1. Diogene aggiunge che per il suo scritto *Sugli dèi* Protagora fu cacciato dagli Ateniesi e i suoi scritti furono bruciati sulla piazza.

²⁹ Philostr. VS. I 10. 2: Protagora è fra quelli «che sovvertono la pubblica credenza nel divino».

³⁰ Sext. M. IX 55-56 = DK 80A12. Sesto accomuna esplicitamente Protagora ad altri atei, come Diagora, Evemero, Prodico, Crizia, Teodoro l'ateo.

³¹ P.e. Tamagnone, 2005, 130-131. Ma già Gomperz, 1964, p. 266-267, aveva affermato che il fr.4 non metteva in discussione la credenza negli dèi, ma la possibilità di averne una conoscenza razionale. Non mi sembra però che la sua affermazione sia corretta, dal momento che l'ἀδηλότης (da ἄδηλος) non indica una conoscenza razionale bensì qualcosa che non è evidente ai sensi.

Protagora non può essere dichiarato ateo, ma agnostico. Non mi pare che sia così, non solo per la coerenza del suo ateismo all'impostazione relativistica della sua filosofia, ma anche perché sia la sua vicenda personale, culminata con l'espulsione da Atene, sia tutte le testimonianze antiche intesero il fr.4 come una chiara, anche se parzialmente coperta, dichiarazione di ateismo. Lo dice esplicitamente, per esempio, l'epicureo Diogene di Enoanda:

Sostenne la stessa opinione di Diagora, sia pure con espressioni differenti: asserendo di non sapere se gli dèi esistono equivale a dire di sapere che non esistono. (DK 80A23)

Con Prodico di Ceo abbiamo, insieme a quella di Democrito, una chiara eziologia antropologica del fenomeno religioso.³² Sostiene infatti che siano stati considerati come dèi le realtà che nutrono e giovano, e poi coloro che inventarono modi di nutrirsi o ripari o altre arti, e inoltre coloro dai quali fu scoperto qualcosa di molto utile alla vita civile, e che queste stesse cose utili e vantaggiose sono state chiamate con nomi di dèi.

Il sole, la luna, i fiumi, le sorgenti, e in genere tutte le cose utili alla nostra vita gli antichi le considerarono dèi per il vantaggio che se ne trae, come fecero gli Egizi con il Nilo. (DK 84B5)

Prodico ricollega tutti i sacrifici fatti dall'uomo e i misteri e le iniziazioni ai frutti dell'agricoltura, convinto che anche il concetto degli dèi, e ogni forma di culto, siano provenuti di lì agli uomini. (Temistio in DK 84B5.) Una negazione degli dèi, o almeno una loro indifferenza nei confronti degli uomini, è sostenuta anche da Trasimaco:

Scrisse in un suo discorso che gli dèi non guardano ai casi umani, infatti non avrebbero trascurato il più importante dei beni umani, la giustizia; vediamo

³² Sulle origini dell'ateismo e l'eziologia delle credenze religiose cfr. Barnes, 1979, II, p. 149-159.

infatti che gli uomini non la praticano. (Hermias in *Phdr.* p. 23 = DK 85B8.)

La stessa concezione dell'origine della religione come puramente umana, e dovuta a fattori etico-politici, è in Crizia, annoverato da Sesto Empirico nel gruppo degli atei (Sext. IX 54, in DK 88B25), in quanto affermò che gli antichi legislatori inventarono il divino come un supervisore delle buone azioni e degli errori degli uomini, in modo che nessuno arrecasse ingiustizia al prossimo di nascosto, per timore della punizione degli dèi. In un lungo frammento tratto dal suo dramma satiresco *Sisifo*, leggiamo:

Giacché le leggi distoglievano gli uomini dal compiere aperte violenze, ma di nascosto le compivano, allora, suppongo, un qualche uomo ingegnoso e saggio di mente (σοφὸς γνόμεν) inventò per gli uomini il timore degli dèi, perché i malvagi avessero timore, pur agendo o parlando o pensando di nascosto. Allora la divinità fu introdotta come demone... Facendo queste affermazioni svolgeva il più dolce degli insegnamenti coprendo la verità con un finto racconto (ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ). Asseriva che gli dèi abitano là dove, dicendolo, più avrebbero spaventato gli uomini, poiché di lì provengono paure ai mortali e vantaggi per la loro misera vita, dall'alta sfera... Tali paure egli presentò agli uomini e costruì bene con la parola il divino e lo pose in un luogo acconcio, e con le leggi spense la illegalità... Per questa via in principio qualcuno indusse i mortali a credere che vi sia una stirpe di dèi. (DK 88B25)³³

³³ Aezio 17, 2, nello stesso luogo, ritiene che il frammento sia non di Crizia, ma di Euripide e che questi, per non rivelarsi apertamente, portò in scena Sisifo come sostenitore di questa opinione. Euripide (485-406), era stato discepolo di Anassagora (DK 59A20a). Nel *Bellerofonte* (tragedia perduta, su cui Curnis (2003) si dice: «Qualcuno forse dice che vi siano dèi in cielo? No, non ce ne sono; chi ci crede non è altro che uno sciocco che si lascia ingannare guidato da una vecchia favola fasulla». Analogamente nel *Phrixos* A (Eur. F 912b Kovacs) e B (F 820 Kannicht), dove si parla di uomini che dicono che gli dèi non esistono. In effetti nel teatro euripideo non mancano proclamazioni tutt'altro che episodiche sull'inconoscibilità dell'essenza divina: «Niente delle cose divine è chiaro agli uomini» (*Eracle* 62); «Come cambia colore e sfugge sempre ad ogni congettura il dio!» (*Elena* 71); «Zeus, chiunque sia Zeus, poi che non altro se ne conosce che il

In effetti l'acuto legislatore immaginato da Crizia è erede di una lunga tradizione in Grecia, anche nella sua conclusione.³⁴ Né è possibile individuare per Crizia un solido sottofondo filosofico alle sue teorie.³⁵ Abbiamo visto (nota 53) che il frammento 25 è stato negato a Crizia e attribuito ad Euripide,³⁶ ed anche il suo ateismo è stato messo in discussione.³⁷ Recentemente la Santoro ha sostenuto che il tono del discorso atestico di Crizia, apparentemente ben costruito, non è serio, posto com'è sulle labbra di un personaggio

nome» (fr.480); «Chiunque pretende di possedere scienza del divino, niente di più sa che persuadere parlando» (fr. 793). Zeppi, 2003, p. 86, così commenta: «Disorientamento di chi assiste allo sconcertante spettacolo di inconciliabili vedute che si contendono il monopolio della verità intorno al divino».

³⁴ Vedi Mondolfo, 1958, p. 89-92. Per esempio già in Esiodo, *Opere e giorni* 248-273, gli immortali osservano quanti non curano il timore degli dèi: Zeus ha mandato trentamila immortali che osservano le opere degli uomini e si aggirano su tutta la terra. L'occhio di Zeus tutto scorge e tutto comprende e a lui non sfugge nulla.

³⁵ Già nell'antichità Crizia non era giudicato un filosofo importante: «Prendeva parte anche alle discussioni filosofiche, ed era considerato profano tra i filosofi e filosofo tra i profani» (Schol. ad Plat. *Tim.* 20 = DK 88A3). «Molti dei più importanti elementi da cui risulta la teoria di Crizia si possono considerare, piuttosto che dottrine di pensatori isolati, opinioni diffuse tra le persone colte dell'ambiente in cui egli viveva»: Levi, 1966, p. 37. Anche per Barnes, 1979, II p. 149-150, Crizia non fu un filosofo né un sofista alla maniera di Protagora o di Gorgia; il discorso di Sisifo è di una commedia, e non necessariamente la visione espressa coincide con quella dell'autore.

³⁶ Per esempio da Dihle (1977), che nega anche che Crizia fu un ateo, dal momento che nessun altro suo frammento lo conferma.

³⁷ Sutton, 1981, p.34-36, sottolinea che noi conosciamo il frammento di Crizia solo perché fu citato sempre come esempio per eccellenza del pensiero ateistico, ma niente nella biografia di Crizia suggerisce il suo ateismo, che fu caratterizzato tale solo da scrittori tardi, mentre nessun suo contemporaneo lo fu, nemmeno Senofonte che non lo sopportava (e inoltre Crizia non fu perseguitato per il suo ateismo, ma fu ucciso dai restauratori della democrazia, alla caduta del governo sanguinario dei Trenta Tiranni: cfr. Philostr. *V. soph.* I 16 = DK 88A1, che lo definisce «il più malvagio di tutti gli uomini che sono famosi per malvagità»), e aveva detto (*Mem.* I 2, 12 sgg = DK 88A4) che «di tutti gli oligarchici era il più rapace e violento e sanguinario». Senofonte accusa anche Crizia di essersi unito alla compagnia di Socrate «only to promote his own esteem in the public eye and of never having been Socrate's earnest student»: così Nails, 2002, p. 109 (la nota su Crizia è alle p. 108-111; sul governo dei Trenta nel 404-403 p. 111-113; sul periodo immediatamente seguente la caduta dei Trenta p. 219-222).

bugiardo.³⁸ Sisifo loda l'uomo che inventò gli dèi come “assennato e sapiente”, ma

essere elogiato da un personaggio tutt'altro che lodevole, e dunque non attendibile nei suoi giudizi, è già di per sé un elemento che tende piuttosto a gettare discredito sul presunto introduttore del θεῖον nella vita umana, e non certo a palesare l'ammirazione del poeta; e tutto il contesto del discorso ha un intento paródico. (Santoro, 1994, p. 424-425)

La studiosa pensa quindi che il dubbio dovrebbe accompagnare l'interpretazione del frammento, almeno fino a quando non si scoprono ulteriori elementi che provino che Crizia sia stato un pensatore serio ed originale di una teoria ateistica sistemática. (p. 429.) Per parte mia, pur condividendo molte affermazioni della Santoro, noto che comunque non è improbabile che Crizia, uomo certamente di cultura anche se non originale, abbia potuto condividere un atteggiamento ateo in un'atmosfera culturale che lo proclamava apertamente.

2. Diagora

Veniamo a Diagora di Melo. Abbiamo poche notizie sulla sua vita e quasi nulla per ricostruire il suo pensiero; tradizionalmente viene considerato il primo ateo, ma, come vedremo, questa notizia non ha alcun fondamento sicuro. Fu incluso nei cataloghi degli atei, redatti per lo più sotto l'impero romano e che si rifacevano ad una lista di atei redatta da Clitomaco di Cartagine, scolarca dell'Accademia platonica negli anni 127/126-110/109.³⁹ Le fonti

³⁸ Santoro, 1994, p. 424. «La ragione del fraintendimento dell'opera criziana è da ricercarsi nell'immagine che il tiranno lasciò di sé e dovette dunque sorgere dopo la sua morte. Allora, come io suppongo, dovette diffondersi la credenza che un uomo spietato come il capo dei Trenta non si sarebbe potuto macchiare di delitti tanto atroci se avesse nutrito un sentimento religioso e avesse temuto una punizione divina» (p. 427). La studiosa offre anche una bibliografia pro e contro l'ateismo di Crizia (n. 5 p. 420-421).

³⁹ Cfr. Winiarczyk, 1976, p. 32-46, e Winiarczyk, 2016, p. 128-129.

relative a Diagora sono raccolte da Lana (1950) e da Winiarczyk (1981a), e sono costituite fondamentalmente da aneddoti riguardanti la sua vita, senza nessun riferimento alle sue dottrine, che probabilmente nemmeno ebbe. Visse nel V secolo, incerte le date della sua nascita e della sua morte. Sappiamo che fu un poeta lirico con forte ispirazione religiosa,⁴⁰ secondo una testimonianza di Aristosseno di Taranto, aristotelico del IV secolo;⁴¹ Diagora divenne poi ateo, sembra perché risultò vittima di un'ingiustizia non punita, e quindi perse la fede negli dèi e nella provvidenza.⁴²

Anche la ricostruzione della vita di Diagora è abbastanza ipotetica.⁴³ Innanzi tutto si può affermare che non è vera la tradizione che lo fa allievo di Democrito.⁴⁴ Nato nella prima metà del V secolo, divenne un poeta itinerante e compose ditirambi, encomi, peana; arrivò ad Atene probabilmente nel 430, dove criticò i misteri eleusini e si fece la fama di ateo. Negli anni dal 425 al 418 fu a Mantinea, dove divenne amico dell'atleta Nicodoro, che aveva istituito una costituzione democratica, che Diagora celebrò nel suo Μαντινέων ἐγκώμιον⁴⁵. Ad Atene fu conosciuto principalmente per le sue critiche ai misteri eleusini. Espulso dalla città nel 415/4⁴⁶ dopo la mutilazione delle erme e la parodia dei misteri eleusini, per i quali fu

⁴⁰ Ma poco si può dire della sua attività di poeta melico, noto soprattutto per i suoi encomi, citati solitamente per provare la religiosità del suo autore: cfr. Lana, 1950, p. 81.

⁴¹ Cfr. Winiarczyk, 2016, p. 24.

⁴² Cfr. Gomperz, 1964, p.199-200 e n.1; Minois, 2003, p.44. L'incapacità degli dèi a punire i misfatti degli uomini era uno degli argomenti contro la loro esistenza, ed è anche l'argomento centrale dell'attore ateo nel *Bellerofonte* di Euripide (cfr. Whitmarsh, 2016, p. 184).

⁴³ Cfr. Winiarczyk, 2016, p. 43.59. È sintomatico che in questo libro su Diagora, il più attento e completo, credo, a tutt'oggi, l'Autore afferma che molto di ciò in esso è detto è puramente ipotetico (p. VII).

⁴⁴ Cfr. Zeller-Mondofo, 1969, p. 518.

⁴⁵ Aristotele riferisce (*Pol.* 1306a31-35) che contribuì ad abbattere l'oligarchia dei cavalieri, e collaborò con Nicodoro a dare una costituzione a Mantinea (pp.74-75). Cfr. Lana, 1950, p. 74-75.

⁴⁶ Per Romer, 1996, p. 396-398, «It is also not possible to state with precision exactly when Diagoras was expelled from Athens».

accusato anche lui, e in pericolo per l'accusa di empietà, si recò a Pellene, città ostile ad Atene. Atene lo condannò per empietà *in absentia*, e offrì un talento per la sua uccisione e due talenti per la sua cattura,⁴⁷ ma Pellene respinse la richiesta ateniese di estradarlo. Probabilmente morì lì prima della fine del V secolo.

Nelle *Nuvole* di Aristofane, , è stato visto un altro accenno all'ateismo di Diagora, nel dialogo tra Strepsiade e Fidippide:

Tu prima hai giurato per Zeus, no? – Certo. – Vedi allora studiare quant'è bello? Non esiste Zeus, caro Fidippide! – E allora chi? – Il re è Vortice (Δῖνος)⁴⁸, che ha cacciato Zeus. –... E chi lo dice? – Socrate di Melo. (Ar. Nu. vv. 826-831)

“Definire Socrate “di Melo” significa avallare con la stessa forza del *lapsus* il legittimo sospetto di ateismo di cui è passibile l'autore di una così stravagante teologia.”⁴⁹ Altri aneddoti sulla sua vita: una volta gettò una statua lignea di Eracle nel fuoco;⁵⁰ durante una tempesta in mare gli occupanti della nave volevano gettare Diagora a mare, perché un ateo procurava tutti quei pericoli alla nave, e Diagora chiese allora ironicamente se anche in altre navi affondate ci fosse stato un altro Diagora; (Cic. *Nat. D.* III 89) in un famoso santuario dell'isola di Samotracia gli furono mostrate le offerte votive di persone salvate dagli dèi da tempeste violente, e Diagora rispose che ce ne sarebbero state molte di più se ci fossero state anche quelle

⁴⁷ Questo episodio è accennato da Aristofane, *Uccelli*, vv.1071-1075: « Chi di voi uccide Diagora di Melo, guadagna un talento; un talento guadagna anche chi elimina uno dei tiranni... già morti». Cfr. Romer, 1996, p. 395: «obvious comic absurdity (tyrants having been dead for decades)». In effetti la tirannia aveva avuto termine alla fine del secolo VI, quando Armodio e Aristogitone uccisero Ipparco, tiranno fratello del tiranno Ippia. Cfr. anche Lintott, 1982, p. 52 sgg.

⁴⁸ Questa parola è stata forse all'origine della leggenda che voleva Diagora allievo di Democrito.

⁴⁹ Così Grilli, 2002, n. 206, p. 198. Cfr. Janko, 2003, p. 16: le *Nuvole* di Aristofane mostrano che Socrate sosteneva le opinioni di Diagora: anche se questo non è vero, la gente certamente lo credeva, come mostra anche l'accusa a Socrate di Policrate.

⁵⁰ Aneddoto inventato nel periodo ellenistico secondo Winiarczyk, 2016, p. 98-101.

di coloro che perirono in quelle tempeste. (D.L. VI 59, Cic. *Nat. D.* III 89) Ad Atene profanò i misteri di Eleusi, sia a parole, sia con i fatti, cercando di impedire che gli Ateniesi vi si facessero iniziare, (Suida s.v. *Diagora*; Athenag., *suppl. pro Christ.* 4, 1.) e questa è forse l'unica notizia certa che abbiamo su di lui.⁵¹

Diagora fu ritenuto autore di due opere in prosa, gli Ἀποπυργίζοντες λόγοι, e i Φρύγιοι λόγοι, dei quali non è possibile ricostruire il contenuto, ma che è probabile fossero due scritti ateistici. I dubbi sul primo di questi due libri,⁵² anche da chi è convinto che l'ateismo inizi con Diagora, così come la filosofia inizia con Talete,⁵³ riguardano proprio il contenuto; in effetti non possiamo sapere se vi fossero realmente dei radicali argomenti contro l'esistenza degli dèi. (Fahr, 1969, p. 91.) Ma già il titolo stesso è ambiguo, e può essere interpretato in modi diversi, se non opposti. Ἀποπυργίζω infatti (da πύργος = torre) è un *hapax legomenon*, dal significato dubbio, potendosi intendere sia come “che distrugge le torri (degli dèi)” o “gettar giù gli dèi dalle loro torri”, sia come “difendere con torri.”⁵⁴ Per Winiarczyk non c'è nessuna informazione plausibile sul contenuto del libro, ed è anche possibile che il libro fosse falsamente attribuito a Diagora; probabilmente l'autore era un sofista e scelse il nome di Diagora per pubblicare la sua opera ateistica nella prima metà del IV secolo. (2016, p. 82-86)

Lo stesso discorso si può fare per Φρύγιοι λόγοι, *Discorsi frigi*. Per Winiarczyk l'opera fu scritta nell'età ellenistica, non prima del III secolo; scritto nel periodo ellenistico, sembra dubbio anche che

⁵¹ Lana, 1950, p. 78-79: per aver schernito i misteri di Eleusi, col procedere dei secoli, fu ritenuto schernitore di tutte le divinità. Cfr. anche Winiarczyk, 2016, p. 130; Woodbury, 1965, p. 208-209.

⁵² Dubita dell'attribuzione del libro a Diagora Woodbury, 1965, p. 203, 205-207. Per questo studioso l'ateismo di Diagora, anche se noto e tramandato, è elusivo e indefinito e Diagora non fu certamente un pensatore con una filosofia.

⁵³ Cfr. Fahr, 1969, p. 91.

⁵⁴ Cfr. Woodbury, 1965, p. 204; Winiarczyk, 2016, p. 80-81. Cfr. anche Whitmarsh, 2016, p. 183: «It seems prima facie plausible, then, that Diagoras' arguments (ἀποπυργίζοντες λόγοι) were intended, metaphorically, to destroy city fortifications by a kind of intellectual siege».

fosse una critica dei misteri di Cibele; appartiene alla letteratura evemeristica e l'attribuzione a Diagora è una conseguenza della falsa tradizione di un Diagora allievo di Democrito e ateo. (Winiarczyk, 2016, p. 89-98) Priva di fondamento è infine l'attribuzione a Diagora del Papiro di Derveni.⁵⁵

In conclusione, credo che si possa escludere Diagora dall'elenco degli antichi atei. Fu probabilmente legato alla corrente democratica; un poeta abbastanza tradizionale e dalla religiosità convenzionale,⁵⁶ anche se l'aneddoto della nave e quello degli *ex voto* degli scampati alla tempesta a Salamina rivelano una certa dose di sagacia sarcastica, ma della sua opera di poeta non ci rimane quasi nulla; fu un empio, stando alle testimonianze antiche, e questo bastava per essere accusato e bandito da Atene, dal momento che l'empietà⁵⁷ era spesso assimilata all'ateismo ed era motivo sufficiente per un decreto di espulsione.⁵⁸ Anche se l'empietà (ἄσεβεια), che indica il profanare, il commettere atti sacrileghi (e questo è molto probabilmente il caso di Diagora), è cosa ben diversa dall'ateismo (ἄθεότης), che comporta una globale visione del mondo e del posto dell'uomo in esso, i due termini, avendo molti significati e non essendo definiti con precisione, venivano indifferentemente usati spesso per discreditare persone, e spesso per motivi politici o morali.⁵⁹ E questo per un'antichissima credenza (durata millenni) che una persona moralmente discutibile debba per forza non credere negli dèi, e

⁵⁵ Ha sostenuto questa tesi Janko, 2001, p. 2 e *passim*, per il quale Diagora, non fu un ateo in senso moderno, ma un sofista come Crizia e Prodicò. Un ampio commento delle tesi di questo studioso in Winiarczyk, 2016, p. 118 sgg.

⁵⁶ Woodbury, 1965, p. 179,184. L'autore inizia il suo articolo con queste parole: «A small poet, a great name, a doubtful date». Poi la tradizione lo indicò senz'altro come "Diagora l'ateo", e ci chiede «to believe in a poet of traditional piety who turns to prose to write a book in which he rehearses arguments borrowed from the philosophicl schools and designed to disprove the existence of goods» (p. 198).

⁵⁷ Fahr, 1969, p.180-184, ci offre un catalogo dei cosiddetti atei e dei processi per *asebeia*.

⁵⁸ Hordern, 2001, p. 34, esclude che una visione ateistica possa essere attribuita a Diagora.

⁵⁹ Cfr. Winiarczyk, 2016, p. VIII.

quindi essere atea.⁶⁰ Era dunque possibile accusare di empietà dinanzi ai tribunali ateniesi sulla base di leggi non scritte, ma scrupolosamente conservate dalle famiglie sacerdotali, e questo fu il caso probabilmente di Diagora.⁶¹

Empio, forse, Diagora, ma certamente non ateo. Non sappiamo nulla di una sua riflessione sul problema degli dèi, del tipo dell'antica tradizione filosofica che è al fondo della negazione dell'esistenza degli dèi e quindi del loro intervento nelle vicende umane, così come sopra l'abbiamo brevemente delineata.⁶² D'altra parte, che l'"ateismo" di Diagora, ammesso che fosse stato professato, non avesse alcun fondamento filosofico, è stato riconosciuto dagli studiosi.⁶³ Possiamo quindi tranquillamente cancellare Diagora dal catalogo degli atei.

⁶⁰ Cfr. *supra* le note 8, 9 e 11. Singolare il giudizio di Clemente Alessandrino (in DK 38A8), che difende Diagora e altri personaggi dall'accusa di ateismo proprio in base alla loro condotta di vita: «Mi viene da meravigliarmi come mai abbiano chiamati atei Evemero di Agrigento, Nicanore di Cipro e Ippone e Diagora di Melo e, oltre a questi, il filosofo di Cirene – si chiama Teodoro – e molti altri che vissero saggiamente e videro con più acutezza l'errore relativo agli dèi». Viceversa, per un acceso difensore dell'ortodossia cristiana come il vescovo Teodoreto, atei erano tutti i Greci, a partire da Omero: «In effetti non sono atei soltanto Diagora, Teodoro ed Evemero, i quali negarono in modo assoluto che esistessero gli dèi, ma anche Omero ed Esiodo e le schiere dei filosofi che favoleggiarono un gran numero di dèi litigiosi e schiavi e li dissero succubi di passioni umane» (Theodoret., *cur. gr. aff.*, III 4 = Giannantoni, 1958, 41).

⁶¹ Cfr. Rudhart, 1960, p. 98; lo studioso poi cita una serie di altri processi per empietà.

⁶² Cfr. Kern, 1975, p. 7: sui fondamenti filosofici del suo ateismo non si sa nulla. L'inconsistenza filosofica di Diagora, ma anche di Teodoro, era stata già riconosciuta da uno scrittore cristiano come Lattanzio: «Dopo quei tempi in cui la filosofia aveva già cominciato a fiorire, esistette un certo Diagora di Melo, che negò del tutto l'esistenza di dio, e per questa sua dottrina fu chiamato ateo, e egualmente Teodoro di Cirene, e tutti e due, poiché non riuscirono a trovare nulla di nuovo, essendo stato già tutto detto e scoperto, preferirono andare contro la verità e negare ciò in cui tutti quelli vissuti prima di loro si erano trovati chiaramente d'accordo» (Giannantoni, 1958, 33 = Lact. *de ira Dei* 9,7).

⁶³ Cfr. per esempio Lana, 1950, p. 66-67; l'accusa di ateismo gli è riferita senza fondamento, e sorge da una non esatta interpretazione dell'accusa di ἀσέβεια: il termine «è così largo da includere sia l'ateismo, in quanto negazione degli dèi, sia l'empietà, in quanto derisione dei culti della città, sia i tentativi di trasformare la

3. Teodoro

Di altra tempra appare, rispetto a quella di Diagora, la figura di Teodoro cirenaico, sul quale, a differenza che per Diagora, possediamo testimonianze delle sue tesi.⁶⁴ I cirenaici furono una delle scuole, comunemente dette “scuole socratiche minori”, nate dopo Socrate, e presero appunto il nome di “scuola cirenaica”, il cui fondatore fu Aristippo di Cirene. Aristippo non sviluppò una dottrina sistematica; le sue dottrine, di carattere fondamentalmente etico, risentono sia dell’insegnamento di Socrate che delle riflessioni dei sofisti.⁶⁵ La loro fonte principale è Diogene Laerzio.⁶⁶ Per i cirenaici i piaceri fisici sono preferibili ai piaceri dell’anima, e le pene fisiche peggiori di quelle spirituali; (D.L. II 90) nulla è giusto o onesto o turpe per natura, bensì per convenzione e abitudine; (D.L. II 93) non esiste per natura qualcosa di piacevole o di spiacevole, ma solo per penuria o rarità o abbondanza alcuni godono, altri si affliggono; povertà e ricchezza nulla conferiscono al calcolo del piacere, perché i ricchi non godono in maniera diversa dai poveri; servitù e libertà, nobiltà e oscurità di nascita, onore e infamia sono egualmente indifferenti alla misura del piacere (D.L. II 94). I cirenaici ammettono due stati d’animo, il piacere come movimento calmo, il dolore come movimento aspro: tutti gli esseri animati aspirano al piacere e rifuggono dal dolore; il piacere fisico è il fine supremo, essendo la

religione ufficiale con l’introduzione di nuove divinità; ed altre colpe ancora» (pp. 77-78). Così anche Winiarczyk, 2016, p. 113-115, che sostiene che è anche dubbio che partecipasse alle parodie dei misteri eleusini a casa di Alcibiade e che la storia del poeta pio che si convertì all’ateismo fu un’invenzione dei biografi ellenistici (p. 130; cfr. anche p. 65).

⁶⁴ Le testimonianze su Teodoro sono in Winiarczyk (1981a) e in Giannantoni, 1990, vol. II, p.119-133, e vol. IV, nota 20, p.189-193.

⁶⁵ Suida s.v. *Teodoro*, dice che Teodoro fu discepolo anche di Pirrone. Cfr. l’articolo di Brancacci (1982).

⁶⁶ Gigante, 1983, n. 237 al libro II, sottolinea giustamente che è dubbio se la dossografia cirenaica possa risalire tutta ad Aristippo o sia dottrina di scuola; i Cirenaici accettarono il suo modo di vita ma svilupparono le loro dottrine indipendentemente e a volte contraddicendo Aristippo.

felicità la somma dei piaceri (D.L. II 96-7), e il piacere è sempre un bene, anche se deriva da atti vergognosi (D.L. II 88).

Non si conosce bene la data di nascita di Teodoro, forse il 340 a.C., a Cirene.⁶⁷ Intorno al 313 è vissuto ad Atene, al tempo di Demetrio del Falero, che governò Atene nel 317-307.⁶⁸ Ad Atene ebbe contatti con vari intellettuali, come Stilpone di Megara, Bione di Boristene e Metrocle cínico.⁶⁹ Probabilmente nel 309 lasciò spontaneamente Atene, accusato di ateismo o di *asebeia*, con la protezione di Demetrio Falereo, per sfuggire al processo intentatogli dall'Aeropago; nella stessa data andò ad Alessandria dove ebbe la stima di Tolomeo I, che lo mandò in ambasceria da Lisimaco, re di Tracia. Più tardi tornò a Cirene, dove fondò una propria scuola filosofica, e dove morì nella prima metà del III sec. (250 circa). Le fonti antiche danno ben sei maestri di Teodoro: Aristippo, Anniceride e il megarico Dionisio di Calcedonia, Pirrone di Elide,⁷⁰ Brisone, Socrate, il che dimostra se non altro un'ampiezza di informazioni filosofiche.⁷¹

Anche su Teodoro abbiamo una serie di aneddoti, riportati specialmente da Diogene Laerzio, quasi sempre non collocabili cronologicamente.: vedendo un tale che faceva abluzioni purificatorie,

⁶⁷ Sulla vita di Teodoro vedi Winiarczyk, 1981b, p.65-71.

⁶⁸ Ad Atene fu insieme a Pirrone e Bione (cfr. Brancacci, 1982, p. 58 e n.6). Demetrio fu allievo di Aristotele e amico di Teofrasto; divenne governatore di Atene nel 417 per volere del diadoco Cassandro. Fu cacciato da Demetrio Poliorcete nel 307, e riparò prima a Tebe e poi ad Alessandria.

⁶⁹ Secondo Suida s.v. *Teodoro* e s.v. *Socrate* (= Giannantoni, 1958, 2-3) ascoltò anche Zenone di Cizico.

⁷⁰ Winiarczyk, 1981b, p. 71. Per l'influenza di Pirrone su Teodoro, si veda l'articolo di Brancacci (1982): discepolo di Teodoro fu Bione di Boristene, e quindi anche questi, tramite Teodoro, ebbe una conoscenza qualificata della filosofia di Pirrone (p. 72 sgg.). Un percorso dunque del pirronismo che non solo porta alla scepsi accademica, ma che ha anche una relazione molto stretta con un'area filosofica fortemente attiva all'epoca di Pirrone, il tardo socratismo minore (p. 82).

⁷¹ Scrisse un libro, *Sulle scuole filosofiche*, in cui, tra l'altro, criticò il suo maestro Aristippo: D.L. II 65 (cfr. *supra* la nota 94).

O infelice, non sai che come purificandoti non potresti liberarti dagli errori di grammatica, così neppure dai peccati della tua vita potresti liberarti?

Trovava da ridire sulle preghiere degli uomini, osservando che essi non chiedono i veri beni, ma ciò che a loro sembra bene.⁷² Una volta, a Stilpone, che indicando la statua di Atena scolpita da Fidia, chiese «non è questa Atena, figlia di Zeus?», rispondendo l'altro affermativamente, replicò «ma questa non è di Zeus, ma di Fidia, e dunque non è una divinità.»⁷³ Abbiamo anche un episodio che riguarda la sua missione diplomatica presso Lisimaco,⁷⁴ e che dimostra la sua libertà spirituale, di matrice socratica:

Teodoro cirenaico, poiché aveva parlato con grande libertà nei confronti del re Lisimaco e questi lo minacciava di farlo morire, disse: “non provi vergogna, Lisimaco, che un re, quale sei tu, minacci ai giusti l'opera della cantaride, non potendo prevalere su di essi?” (Gnom. Vat. 743 n. 352 = Giannantoni, 1958, 12)

Un gustoso episodio riguarda il suo rapporto polemico con Ipparchia, filosofa cinica, sposa di Cratete cinico, di Atene: una volta fu criticato da Ipparchia, con questo sofisma: ciò che fa Teodoro senza essere ritenuto ingiusto lo fa anche Ipparchia senza essere ritenuta ingiusta; Teodoro non commette torto ferendo se stesso, dunque anche Ipparchia non commette torto ferendo Teodoro. Teodoro non fece obiezioni, ma cercò di denudarla. Ipparchia non si scompose, ma quando Teodoro le disse “questa è colei che abbandonò le spole presso i telai”, rispose

⁷² D.L. VI 42; questa due battute e queste tesi sono attribuite anche a Diogene di Sinope.

⁷³ D.L. II 116 = Giannantoni, 1958, 7. Per questo fu denunciato dinanzi all'Aeropago, ma non ritrattò e i giudici dell'Aeropago gli imposero di lasciare Atene. Diogene commenta: «Questo Teodoro in verità era assai impudente (θρασύτατος), mentre Stilpone era raffinatissimo».

⁷⁴ Lisimaco (361/355-281) fu uno dei diadochi di Alessandro Magno, alla cui morte fu satrapo della Tracia, dove poi si proclamò re. Alla sua corte giunse Teodoro dopo la cacciata da Atene.

Sono io, ma credi tu che abbia preso una cattiva decisione se il tempo che avrei dovuto dedicare al telaio lo dedicai alla mia educazione? (D.L. VI 97).⁷⁵

Abbiamo però su Teodoro anche testimonianze sulle sue dottrine, che riflettono non solo l'influsso di Aristippo, ma anche delle problematiche dei cinici e dei sofisti. Teodoro si dedicò a «eliminare radicalmente le comuni credenze negli dèi (τὰς περὶ θεῶν δόξας». Scrisse un libro *Degli dèi*, per nulla spregevole, che alcuni dicono sia stato la fonte principale di Epicuro (D.L. II 97).⁷⁶ Concepì la felicità e l'infelicità come il bene e il male supremo, l'una deriva dalla prudenza (ἐπί φρονήσει), l'altra dalla stoltezza (ἐπί ἀφροσύνη). Non ammetteva l'amicizia, né tra gli stolti né tra i sapienti: per gli uni, eliminato il bisogno, svanisce anche l'amicizia, mentre i sapienti bastano a se stessi e non hanno bisogno di amici. Sosteneva anche che è ragionevole che l'uomo buono non esponga al pericolo la propria vita per la patria, perché non deve rigettare la propria saggezza per l'utilità degli stolti. Nostra patria è infatti il mondo. A tempo opportuno si può rubare, commettere aduterio o sacrilegio, perché nessuno di questi atti è turpe per natura, e c'è un'opposizione tra ciò che è per natura e ciò che è per opinione (D.L. II 98-99).⁷⁷

Testimonianze esplicite sull'ateismo di Teodoro le troviamo in Sesto Empirico e in Epifanio, vescovo di Salamina. Nei libri III e IV dell'opera *Contro i Dogmatici*, che si intitolano *Contro i fisici*,⁷⁸

⁷⁵ Suida, s.v. *Ipparchia*, testimonia che Ipparchia scrisse due opere, *Argomentazioni* e *Tesi*, proprio contro Teodoro.

⁷⁶ Alcuni hanno emendato il testo leggendo, al posto di Epicuro, Evemero: Winiarczyk, 1981b, p. 84-85.

⁷⁷ D.L. IV 52: Teodoro l'ateo adottava ogni specie di argomenti sofistici. Scrisse un trattato *Intorno agli dèi* di cui non si sa quasi nulla. Aderì alla contrapposizione sofistica *nomos-physis*, come Aristippo, che disse che μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλόν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει (D.L. II 93). Condivise anche il detto di Aristippo che, interrogato su quale fosse il privilegio dei filosofi, rispose: «Se pure tutte le leggi fossero eliminate, noi (filosofi) vivremo egualmente» (D.L. II 68).

⁷⁸ Sesto Empirico, *P.* I 13-194: sugli dèi.

abbiamo una testimonianza sull'ateismo di Teodoro, chiaramente influenzata dalle riflessioni di Prodicò e di Crizia:⁷⁹

[14]: alcuni hanno affermato che i primi capi del genere umano e i primi ricercatori di ciò che è conveniente alla vita... inventarono il modo di immaginare gli dèi e la credenza nelle leggende dell'Ade... [15] volendo frenare i sopraffattori, dapprima sancirono leggi per punire quelli che manifestamente erano ingiusti, [16] e dopo di ciò plasmarono gli dèi come controllori di tutte le colpe e le azioni rette degli uomini, di modo che neanche di nascosto taluni ardissero di commettere ingiustizia.⁸⁰

Teodoro, soprannominato l'ateo, sostenne che tutti i ragionamenti sulla divinità altro non erano che vuote chiacchiere. Pensava infatti che la divinità non esistesse e perciò incitava tutti a rubare, spergiurare, rapinare e a non morire per la patria. Diceva infatti che la sola vera patria è l'universo e chiamava buono solo colui che è felice. (Epiphani., *adv. haeres.*, III 2,9 = Giannantoni, 1958, 26.)⁸¹

Concludendo, credo che si possa affermare che, anche se il suo ateismo non fu di stretta osservanza,⁸² cioè rigorosamente argomentato e giustificato, fu certamente affermato e sostenuto con argomentazioni filosofiche che risentivano di una tendenza culturale saldamente radicata nella speculazione greca. Il suo ateismo segnala

⁷⁹ Sull'influsso della prima sofistica sui discorsi di Teodoro cfr. Winiarczyk, 1981b, p. 79.

⁸⁰ Poi, fino a P. 194, naturalmente Sesto critica con molti esempi le argomentazioni sia di coloro che credono negli dèi, sia di coloro che non vi credono.

⁸¹ Epifanio, vescovo bizantino e patriarca di Costantinopoli, morto nel 535, in *adv. haereses* III, 2, 9, 24, dice che Teodoro aveva «negato la divinità e perciò aveva istigato tutti allo spergiuro, al furto, alla rapina». L'ostilità verso Teodoro fu comune agli scrittori cristiani, per esempio si veda Lattanzio, per il quale il suo ateismo derivava anche dall'impossibilità di dire qualcosa di nuovo, dopo che la filosofia aveva già conosciuto la sua fioritura (vedi *supra*, nota 90). Cfr. anche Minucio Felice, *Octav.* 8. 1-2 (= Giannantoni, 1990, 21): Teodoro di Cirene, e prima di lui Diagora di Melo, «sradicarono dal profondo ogni venerazione e ogni timore, con cui si regge l'umanità».

⁸² «Öffentlich hat Theodoros einen Atheismus strenger Observanz wohl nicht verkündet»: Winiarczyk, 1981b, p. 90.

l'attitudine sospensiva praticata sulle cose di cui non è possibile determinare la natura, quali appunto gli dèi.⁸³ Comune a Teodoro e Pirrone è l'assunto secondo cui non esiste un criterio universale né realtà intelleggibili su cui possano fondarsi i valori morali; solo il saggio può porsi come criterio ed è la fonte di tutti i valori.⁸⁴ Anche la sua vita dimostra la ferma convinzione dell'autonomia del saggio e la rivendicazione della sua libertà, di fronte a tutti, come dimostra anche il suo atteggiamento nei confronti di Lisimaco.⁸⁵

Riferimenti bibliografici

- ADORNO, F. (1961). *La filosofia antica*. Vol. I. Milano, Feltrinelli.
- ADORNO, F. (1965). *La filosofia antica*. Vol. II. Milano, Feltrinelli.
- BARNES, J. (1979). *The Presocratic Philosophers*. London, Routledge.
- BONAZZI, M. (2020) *Creature di un sol giorno*. Torino, Einaudi.
- BRANCACCI, A. (1982). Teodoro l'ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao. *Elenchos* III, n. 1, p. 55-85.
- BRANCACCI, A. (1990). *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli, Bibliopolis.
- CASERTANO, G. (1971). *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*. Napoli, Il Tripode.

⁸³ Cfr. Brancacci, 1982, p. 66.

⁸⁴ Cfr. Brancacci, 1982, p. 67-68. L'etica di Teodoro si fonda su due assunti essenziali: da un lato fine della morale sono gioia e dolore, la prima risiede nella *phronesis*, la seconda nell'*aphrosyne*; dall'altro tutte le cose sono divise in tre classi: buone sono *phronesis* e giustizia, cattive le disposizioni contrarie, medie sono piacere e fatica: Brancacci, 1982, p. 68.

⁸⁵ Che in tutta la sua vita abbia sostenuto gli ideali di libertà interiore ed autosufficienza, lo riconosce anche Winiarczyk, 1981b, p. 83. Anche Cicerone (bontà sua!) lo ritenne «filosofo non disprezzabile»: Cic. *tusc. disp.*, I 43, 102 = Giannantoni, 1958, 14.

CURNIS, M. (ed.) (2003). Euripide. *Il Bellerofonte di Euripide. Edizione e commento dei frammenti.* Alessandria, Edizioni dell'Orso.

DECLEVA CAIZZI, F. (ed.) (1966). Antistene. *Antisthenis Fragmenta.* Milano-Varese, Cisalpino.

DERENNE, E. (1930). *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes, aux V et IV siècles a.C.* Lièges, Vaillant-Carmagne.

DIELS, H.; KRANZ, W. (1968) *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 13th ed. Dublin-Zürich, Weidmann.

DIHLE, A. (1977). Das Satyrspiele "Sisyphos". *Hermes* 105, p. 28-42.

DONINI, A. (1959). *Lineamenti di storia delle religioni.* Roma, Editori Eiuniti.

DRACHMANN, A.B. (1922). *Atheism in the pagan antiquity,* Chicago, Ares Publishing.

FAHR, W. (1969). *ΘΕΟΨ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen.* Hildesheim-New York, Olms.

FARRINGTON, B. (1978). *La scienza nell'antichità.* Milano, Longanesi.

GIANNANTONI, G. (1958). *I Cirenaici.* Firenze, Sansoni.

GIANNANTONI, G. (1996). *Epicuro e l'ateismo antico.* In: GIANNANTONI, G.; GIGANTE, M. (eds.). *Atti del convegno internazionale di Napoli sull'epicureismo*, vol.I. Napoli, Bibliopolis, p. 21-63.

GIANNANTONI, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae* Napolis, Bibliopolis.

GIGANTE, M. (trans.) (1983) Diogene Laerzio. *Vite dei filosofi.* Bari-Roma, Laterza.

GIORDANO-ZECHARYA, M. (2005). As Socrates Shows, the Athenians Did Not Believe in Gods. *Numen* 52, n. 3 ,p. 325-355

GOMPERZ , T. (1944). *Pensatori greci III.* Firenze, La Nuova Italia.

GOMPERZ , T. (1962). *Pensatori greci IV.* Firenze, La Nuova Italia.

- GOMPERZ , T. (1964). *Pensatori greci II*. Firenze, La Nuova Italia.
- GOMPERZ , T. (1967). *Pensatori greci I*. Firenze, La Nuova Italia.
- GRILLI, A. (trans.) (2002). Aristofane. *Le nuvole*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- HITCHENS, C. (2006). *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York, Twelve.
- HORDERN, J. (2001). Philodemus and the poems of Diagoras. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 136, p. 33-38.
- JACOBI, F. (1959). *Diagoras ó Ἀθεός*. Berlin, Akademie Verlag.
- JANKO, R. (2001). The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes logoi?): a new translation. *Classical Philology* 96, n. 1, p. 1-32.
- JANKO, R. (2003). God, science and Socrates. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46, p. 1-18.
- KERN, W. (1975). ATHEISMUS: Eine philosophiegeschichtliche Information. *Zeitschrift für katholische Theologie* 97, n. 1/2, p. 3-40.
- LANA, I. (1950). Diagora di Melo. *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 1950, p. 161-205.
- LANA, I. (1973). Diagora di Melo e la costituzione di Mantinea. In: LANA, I (1973) *Studi sul pensiero politico classico*. Napoli, Guida, pp. 63-105.
- LEVI, A. (1966). *Storia della sofistica*. Napoli, Morano.
- LEY, H. (1966). *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- LINTOTT, A. (1982). *Violence, civil strife and revolution in the Classical city*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- MAUTNER, E. (1920). *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande I*. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlagsanstalt.
- MAUTNER, E. (1921). *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande II*. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlagsanstalt.
- MAUTNER, E. (1922). *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande III*. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlagsanstalt.

MAUTNER, E. (1923). *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande IV*. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlagsanstalt.

MINOIS, G. (2003). *Storia dell'ateismo*. Roma, Editori Riuniti.

MONDOLFO, R. (1958). R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958.

MINOIS, G. (2012) *Dictionnaire des athées, agnostiques, sceptiques et autres mécréants*. Paris, Albin Michel.

NAILS, D. (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis, Hackett.

O'SULLIVAN, L. L. (1997). Athenian Impiety Trials in the Late Fourth Century B. C. *The Classical Quarterly* 47, n. 1, p. 136-152.

ROMER, F.E. (1996). Diagoras the Melian (Diod. Sic. 13.6.7). *Classical World* 89, p. 393-401.

RUDHART, J. (1960). La définition du délit d'impiété d'après la législation attique. *Museum Helveticum* 17, n. 2, p. 87-105.

RUSSO, L. (1997). *La rivoluzione dimenticata*. Milano, Feltrinelli.

SANTORO, M. (1994). Sisifo e il presunto ateismo di Crizia. *Orpheus* 15, n. 2, p. 419-429.

SCOTT, A. (1991). *Origen and the Life of the Stars*. Oxford, Oxford University Press.

SEDLEY, D. (2013). The Atheist Underground. In: HARTE, V; LANE, M. (eds.). *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 329-348.

SUTTON, D. (1981). Critias and Atheism. *The Classical Quarterly* 31, n. 1, p. 33-38.

TAMAGNONE, C. (2005). *Ateismo filosofico nel mondo antico*. Firenze, Clinamen.

TRESMONTANT, C. (1972). *Le problème de l'athéisme*. Paris, Seuil.

UNTERSTEINER, M. (1961). *Sofisti. Testimonianze e frammenti, Vol. I-III*. Firenze, La Nuova Italia.

UNTERSTEINER, M.; BATTEGAZZORE, A.M. (ed.) (1962) *Sofisti. Testimonianze e frammenti. Vol. IV: Crizia*. Firenze, La Nuova Italia.

UNTERSTEINER, M. (1967). *I sofisti*. Milano, Lampugnani Nigri.

VALLAURI, G. (1956). *Evemero di Messene*. Torino, Università di Torino.

WINIARCZYK, M. (1976). Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos. *Philologus* 120, p. 32—46.

WINIARCZYK, M. (1979). Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende I. *Eos* 67, p. 191-213.

WINIARCZYK, M. (1980). Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende II. *Eos* 68, p. 51-75.

WINIARCZYK, M. (ed.) (1981a). *Diagoras Melius, Theodorus Cyraenaesus*. Leipzig, Teubner.

WINIARCZYK, M. (1981b). Theodoros Ὁ ἈΘΕΟΣ. *Philologus* CXXV, p. 64-94.

WINIARCZYK, M. (1984). Wer galt im Altertum als Atheist? *Philologus* 128, p. 157-183.

WINIARCZYK, M. (1989). Bibliographie zum antiken Atheismus. *Elenchos* X, n. 1, p. 103-192.

WINIARCZYK, M. (2016). *Diagoras of Melos. A contribution to the history of ancient atheism*. Berlin-Boston, de Gruyter.

WHITMARSH, T. (2015). *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York, Knopf.

WHITMARSH, T. (2016). Diagoras, Bellerophon and the siege of Olympos. *Journal of Hellenic Studies* 136, p. 182-186.

WOODBURY, L. (1965). The date and atheism of Diagoras of Melos. *Phoenix* 19, n. 3, p. 178-211.

ZELLER, E.; MONDOLFO, R. (tr.) (1967a) *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico I,1*. Firenze, La Nuova Italia.

ZELLER, E.; MONDOLFO, R. (tr.) (1967b) *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico I,2*. Firenze, La Nuova Italia.

ZELLER, E.; MONDOLFO, R. (tr.) (1967c) *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico I,3*. Firenze, La Nuova Italia.

ZELLER, E.; REALE, G. (tr.) (1961) *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico I,4*. Firenze, La Nuova Italia.

ZELLER, E.; MONDOLFO, R. (tr.) (1969) *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico I,5*. Firenze, La Nuova Italia.

ZEPPI, S. (2003). *Il pensiero religioso nei presocratici (Alle radici dell'ateismo)*. Roma, Edizioni Studium

Inviato il 13/01/2022, approvato per la pubblicazione il 19/01/2022



Questo è un articolo ad accesso libero distribuito secondo i termini della licenza Creative Commons Attribution, che consente l'uso illimitato, la distribuzione e la riproduzione su qualsiasi supporto, a condizione che l'opera originale sia citata correttamente.

Desideri inviare un articolo alla Rivista *Archai*? Segui le istruzioni per l'invio all'indirizzo <http://www.scielo.br/archai>.
