

## DIOPIITE, SOCRATE E MEDEA

Marco Gemin  
Rome

È noto che l'accusa rivolta da Meleto a Socrate ha un precedente nel decreto di Diopite,<sup>1</sup> alla base della condanna di Anassagora. Le due formulazioni presentano somiglianze anche dal punto di vista formale. L'accusa di Meleto è la seguente: Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ ('Socrate è colpevole, in quanto corrompe i giovani, e non crede negli dèi in cui crede la Città, ma in divinità diverse e nuove', Plat. *Ap.* 24b-c).<sup>2</sup> Il decreto di Diopite condanna τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας ('quelli che non credono agli dei o che insegnano dottrine su argomenti celesti', Plut. *Per.* 32.2).<sup>3</sup> Entrambe si concentrano sull'accusa di non onorare/credere negli dèi,<sup>4</sup> a cui poi si aggiunge un seguito appropriato

<sup>1</sup> Cf. Decharme 1903:77; Rudhardt 1960:92. Per Davison 1953:38, il decreto è stato usato solo per Anassagora, non per Socrate né per Protagora, come invece sostiene Morrison 1941:5–7; cf. Parker 1966:208. Diversamente Dover 1976:39–40. Cauto sull'intera questione è Slings 1994:86–91, che comunque riconosce la somiglianza tra il decreto di Diopite e l'accusa di Meleto (87). Cf. Lenfant 2002:152. Sull'accusa di empietà (ἀσέβεια), rivolta contro Anassagora, Protagora e Socrate, cf. Derenne 1930:9,23; Momigliano 1971:777–78. Per Cohen 1988, che si concentra su Socrate, essa era giuridicamente appropriata. Così ancora in Cohen 1991:213–15. Su Diopite, indovino che poteva essere interessato a danneggiare i filosofi naturalisti, rivali nell'interpretazione dei segni celesti: Decharme 1904:154–55; Derenne 1930:19; Connor 1963; Ostwald 1986:197; Banfi 1999:50–54; 2001:87–88; più in generale Whitmarsh 2015:290–309.

<sup>2</sup> Cf. Xen. *Mem.* 1.1.1; Diog. Laert. 2.40. Cf. Kato 1991:357–60. Testo e traduzione in Reale 2000. Per gli altri testi citati si rimanda alle seguenti edizioni e relative traduzioni: Plutarco, *Pericle* (ed. e tr. Magnino 1992), Euripide, *Medea* (ed. Mastro-narde 2002, tr. di E. Cerbo in Di Benedetto 2004<sup>2</sup>), Aristofane, *Nuvole* (ed. Guidorizzi, tr. Del Corno 1996).

<sup>3</sup> Stadter 1989:77 rileva l'equivalenza tra τὰ μεταρσία e τὰ μετέωρα. Più critico Wallace 1994:138, secondo cui il testo è stato almeno modernizzato; cf. Slings 1994:50 n. 5.

<sup>4</sup> Per Derenne 1930:217–21 (ripreso e discusso in Fahr 1969:162–64), l'espressione μὴ νομίζοντας si deve intendere 'non credono' invece che 'non onorano', come a volte sostenuto; non si tratterebbe di inosservanza del culto ma di miscredenza. Così

ai rispettivi casi: Socrate, oltre a corrompere i giovani, introduce nuove e diverse divinità, Anassagora insegna dottrine su argomenti celesti. Le nuove divinità introdotte da Socrate alludono probabilmente al suo ben noto demone interiore (cf. *Ap.* 31c-d). Anassagora era conosciuto per le sue ricerche di carattere celeste. I due procedimenti giudiziari sono separati da circa un trentennio.<sup>5</sup> Il decreto di Diopite però riecheggia anche in un testo quasi contemporaneo; nella *Medea* di Euripide, in scena nel 431, la protagonista accusa il fedifrago Giasone in questi termini:

ὄρκων δὲ φρούδη πίστις, οὐδ' ἔχω μαθεῖν  
ἢ θεοὺς νομίζεις τοὺς τότε οὐκ ἄρχειν ἔτι,  
ἢ καινὰ κεῖσθαι θέσμι' ἀνθρώποις τὰ νῦν,  
ἐπεὶ σύνοισθά γ' εἰς ἔμ' οὐκ εὖορκος ὄν.

Invece la fede nei giuramenti è svanita e non riesco a capire se tu ritieni che gli dèi di allora non abbiano più potere o che nuove leggi ora siano in vigore per gli uomini: sai bene, infatti, di essere spergiuo nei miei confronti (*Eur. Med.* 492–95).

Giasone non ritiene che gli antichi dèi abbiano più potere, come forse riteneva quando ha giurato amore a Medea, o forse non lo ha mai creduto e solo ora rivela la propria convinzione. Il momento del giuramento è relegato al di fuori del dramma, precede l'arrivo dei due amanti a Corinto. Esso persiste nella memoria di Medea ma Giasone non si pronuncia su di esso. Certo il silenzio di Giasone lascia indovinare che egli davvero abbia giurato amore a Medea, quanto convintamente non è dato sapere. Qualsiasi siano state e siano le sue convinzioni, certo è che ora, nel tempo del dramma,

---

anche Rudhardt 1960:91–92; Ostwald 1986:197; Cohen 1988:701. Per Yunis 1988:63–66 invece l'espressione comprende entrambi i significati, equivalendo a credere negli dèi così come onorarli e averne timore. Cf. Slings 1994:87. Sulle posizioni di Derenne e Fahr ritorna Giordano-Zecharya 2005, confutato da Versnel 2011. Sull'espressione νομίζειν θεοὺς nell'*Apologia*, cf. Noussan-Letry 1966; Fahr 1969:131–57.

<sup>5</sup> Il decreto di Diopite è databile intorno al 433. Su cronologia, svolgimento e motivazioni dell'accusa ad Anassagora la discussione è ampia. Per Derenne 1930, in part. 9–41, la causa determinante del processo è politica (si voleva colpire Pericle, patrono di Anassagora), la causa profonda è religiosa; cf. Decharme 1904:115, 158–59; Taylor 1917; Morrison 1941:5–6; Davison 1953:39–45; Chroust 1957:220–21; Rudhardt 1960:90; Connor 1963; Frost 1964:396–99; Parker 1966:209; Montuori 1967; Momigliano 1971:778; Dover 1976, in part. 24–31; Marasco 1976; Prandi 1977; Mansfeld 1979; 1980; Woodbury 1981; Ostwald 1986:196; Wallace 1994: 136–38; Podlecki 1998:31–34; Banfi 1999:7–84; 2001:87–88; Cataldi 2005:122–23.

Giasone si comporta come se fossero in vigore nuove leggi (καινὰ ... θέσμι(α)) che gli consentono di essere spergiuro.

L'accento è sulla novità (cf. δαιμόνια καινά per Socrate) di una concezione ritenuta scandalosa. Ora Giasone non onora più il potere degli dèi nel nome dei quali ha giurato, a prescindere dalle proprie convinzioni, oppure crede che ora nuove leggi siano in vigore. Nelle parole di Medea si riconosce l'accusa articolata in termini simili a quelle rivolte a Socrate e ad Anassagora. Infatti Medea anzitutto accusa Giasone di non onorare/credere negli dèi, inoltre aggiunge un seguito circostanziato (le nuove leggi).<sup>6</sup>

Nel seguente prospetto riporto per chiarezza le tre accuse così come sono articolate:

Accusa	Inosservanza/miscredenza rispetto agli dèi	Ricerche celesti, nuove divinità, nuove leggi
Diopite (a Anassagora)	τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας  quelli che non credono agli dèi	ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας  o che insegnano dottrine su argomenti celesti
Meleto a Socrate	θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα,  non riconoscendo gli dèi in cui la città crede	ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά  introducendo nuove e diverse divinità
Medea a Giasone	ἢ θεοὺς νομίζεις τοὺς τότ' οὐκ ἄρχειν ἔτι  se tu ritieni che gli dèi di allora non abbiano più potere	ἢ καινὰ κεῖσθαι θέσμι' ἀνθρώποις τὰ νῦν  o che nuove leggi ora siano in vigore per gli uomini

La prima parte delle accuse è pressoché immutata: nei tre casi si accusa di non credere/rendere onore agli dèi. La seconda parte delle accuse è di volta

<sup>6</sup> Su espressioni parallele in Euripide, cf. Fahr 1969:50–69; nessuna di esse però, considerato il contesto, richiama così chiaramente il testo del decreto.

in volta un corollario della prima parte: non si tratta di due accuse distinte ma di un'unica accusa che si articola in due parti.

Da questo punto di vista la somiglianza formale tra l'accusa di Medea e il decreto di Diopite è particolarmente stringente: entrambe si presentano come proposizioni disgiuntive, mentre in realtà non lo sono. Qui la congiunzione  $\eta$  non articola una vera alternativa ma connette tra loro due aspetti complementari. Tali aspetti sono semplicemente giustapposti nell'accusa di Meleto.

In quest'ultima la complementarità delle due parti è evidente, trattandosi sempre di divinità: introdurre nuove divinità poteva implicare agli occhi di accusatori malevoli il rinnegamento delle divinità tradizionali.<sup>7</sup> Un'analisi più approfondita richiedono invece le accuse rivolte rispettivamente ad Anassagora e a Giasone.

Anassagora è accusato di non onorare/credere negli dèi e contestualmente di insegnare dottrine su argomenti celesti. In realtà praticare ricerche celesti equivaleva a mettere in discussione l'esistenza degli dèi tradizionali. La definizione anassagorea del Sole – a cui era tributato un culto – come 'massa rovente' poteva essere letta anche in questo senso.<sup>8</sup> Il razionalismo dei filosofi naturali non era completamente ateo, nondimeno era distruttivo del *pantheon* tradizionale; i contemporanei di Anassagora erano colpiti in particolare dalla riduzione del Sole – che attraversa il cielo sul suo carro ed è garante dei giuramenti – a una pietra senza vita.<sup>9</sup> Anassagora aveva costruito un sistema in cui erano 'eliminati gli dèi, sui giuramenti fatti ai quali era posto il fondamento della giustizia, i νόμοι degradati a convenzione.'<sup>10</sup> Tutto questo Anassagora aveva compiuto semplicemente attraverso le sue ricerche celesti.

Giasone è accusato di ritenere che gli dèi non abbiano più potere e contestualmente che nuove leggi siano in vigore. Rispettando nuove leggi infatti si mette in discussione il ruolo degli antichi dèi, garanti di antiche leggi. In particolare, il dio custode dei giuramenti tenuto in spregio da Giasone è proprio quel Sole, degradato a materia bruta da Anassagora, da cui invece Medea si vanta di discendere. Ecco dunque che il decreto di Diopite aveva forse qualche ragion d'essere, diretto in primo luogo ad

---

<sup>7</sup> Per un'analisi dell'accusa di Meleto, cf. Derenne 1930:143–47; Slings 1994:84–91.

<sup>8</sup> Μύδρον... διάπυρον, A1 Lanza 1966; cf. πύρινον λίθον, A3; μύλον... διάπυρον, A19; cf. μύδρον, A20a; λίθον, A35. Cf. Parmentier 1893:45. Se l'accusa si fondasse proprio sull'affermazione della materialità del sole si discute in Derenne 1930:25–29 (che confuta Geffcken 1907), ripreso da Banfi 1999:55 n. 220. Ne sono convinti tra gli altri Ostwald 1986:197; Lombardi 1987:241.

<sup>9</sup> Cf. Guthrie 1971:231.

<sup>10</sup> Cf. Turato 1973:37.

Anassagora ma più in generale al clima culturale dell'epoca: nella *Medea* di Euripide si mettono in scena le conseguenze etiche delle contemporanee ricerche scientifiche. Davvero scrutare le stelle poteva implicare un ripensamento della condotta individuale. Se gli dèi tradizionali non esistono più o non hanno più potere, gli uomini possono compiere azioni prima punite dalla legge.<sup>11</sup> È il sovvertimento dell'ordine sociale.

Contrariamente a Giasone, Medea non ritiene che gli antichi dèi abbiano mai ceduto il loro potere, né che nuove leggi siano ora in vigore. La punizione dello spergiuro Giasone sarà inevitabile. Medea stessa se ne farà carico, non solo perché vittima dello spergiuro ma anche perché discendente del Sole, divinità spesso invocata nel dramma come garante contro gli spergiuri. Negare l'esistenza e la potenza di tale divinità significherebbe negare anche la natura divina di Medea. Tale natura divina viene invece ribadita alla fine del dramma proprio come strumento di punizione, con l'apparizione di Medea trionfante sul carro del Sole. Pertanto le due parti in cui si articola ciascuna delle tre accuse non sono alternative ma complementari tra loro. La prima parte delle tre accuse è sostanzialmente la stessa (non credere/onorare gli dèi). Il seguito delle tre accuse poi (ricerche celesti, nuove leggi, nuove divinità) precisa un aspetto della miscredenza/inosservanza degli dèi in base alle caratteristiche degli accusati. Anassagora è un filosofo naturalista, Socrate è ispirato da un demone interiore, Giasone è uno spergiuro. Tutti e tre mettono in discussione le divinità tradizionali, rispettivamente dedicandosi a ricerche celesti, prestando ascolto al proprio demone, venendo meno ai giuramenti d'amore.

Medea dunque appare ristabilire l'ordine sociale sovvertito dalla condotta riprovevole di Giasone? In realtà il messaggio euripideo non è così rassicurante. Medea certo non è spergiura ma 'Medea, too, is more than capable of using language to hide and obscure. Many of the charges she has raised against Jason could be applied to her.'<sup>12</sup> La sottigliezza di linguaggio appartiene più a Medea che a Giasone e non è un caso che sia lei a prevalere su Giasone e non il contrario. Ben prima di manifestare la propria natura divina, Medea si afferma grazie alla propria persuasività. Non solo Giasone ma anche Creonte ed Egeo ne cadono vittime. Creonte è persuaso da Medea a concederle un giorno in più a Corinto, Egeo a ospitarla ad Atene, Giasone a far recapitare i doni mortali alla nuova sposa. 'Tu hai una mente sottile' (σοὶ δ' ἔστι μὲν νοῦς λεπτός, *Med.* 529),<sup>13</sup> riconosce Giasone. Ciò nondi-

---

<sup>11</sup> Per Parker 1966:212 'Natural philosophy became offensive only once it was felt to be combined with moral relativism and antinomianism.'

<sup>12</sup> Rehm 1985:60. Cf. Pucci 1980:105–6; Borowska 1989:51; Rabinowitz 1993:143.

<sup>13</sup> L'aggettivo λεπτός compare qui per la prima volta associato a νοῦς, un nesso squisitamente anassagoreo per Lombardi 1987:234 n. 32. Cf. Parmentier 1893:65–

meno proprio lui, il disincantato seduttore, non riesce a proteggersi dai raggiri perpetrati dalla propria vittima. Il discorso spregiudicato appartiene a Medea ancor più che a Giasone. Medea dunque ristabilisce l'ordine e trionfa alla fine ma, per farlo, si serve dello strumento a causa del quale Giasone è punito. Certo Giasone ha spergiurato ma Medea ha mentito per uccidere. Ne emerge un quadro desolante, in cui il rimedio è peggiore del male.

La sottigliezza di linguaggio, comune a Giasone e Medea, e le altre caratteristiche fin qui elencate si ritrovano riunite – a riprova della loro coerenza reciproca – in un testo contemporaneo: nelle *Nuvole* di Aristofane, in scena pochi anni dopo, nel 423, si trovano filosofi naturalisti che non onorano/credono più negli dèi tradizionali (*Nub.* 365–67, 425–26), si dedicano a ricerche celesti (*Nub.* 368–78), introducono nuove e diverse divinità (*Nub.* 368–82, 423–24)<sup>14</sup> e inoltre pensano che nuove leggi siano ormai in vigore tra gli uomini (*Nub.* 1421–24).<sup>15</sup> Le *Nuvole* non sono solo in rapporto con Anassagora<sup>16</sup> e con Socrate (Plat. *Ap.* 19c),<sup>17</sup> come è evidente, ma anche con Medea. I *meteorologi*<sup>18</sup> che affollano la scena di

---

75. Non si trova mai in senso intellettuale negli altri tragici ma altre due volte in Euripide (*Med.* 1082; fr. 924 K.). Cf. λεπτῶς μεριμνῶντες (Plat. *Resp.* 607c) a scherno dei poeti. Cf. Denniston 1927:119; Lanza 1965:178; Noël 2000:121 n. 34.

<sup>14</sup> A Zeus subentrano le Nuvole, oltre a Vortice, Caos e Lingua, con conseguenze importanti: gli spergiuri non devono più temere di essere fulminati (*Nub.* 395–402); anche qui le ricerche di carattere meteorologico hanno ricadute a livello etico e sociale.

<sup>15</sup> Fidippide sostiene la legittimità per i figli di picchiare i genitori, in base all'arbitrarietà delle leggi; vi ritroviamo anche la corruzione di giovani, che completa l'accusa rivolta a Socrate. Cf. Havelock 1952; Nieddu 2000.

<sup>16</sup> Nel Socrate di Aristofane convergono elementi riconducibili ad altri pensatori, tra cui soprattutto Anassagora, Protagora, Prodicò, Diogene di Apollonia. Pertanto la verosimiglianza storica del personaggio di Aristofane è negata da alcuni (ad es. Dover 1968:XXXII-LVI; Noël 2000; Gagarin 2008), sostenuta da altri (Derenne 1930:72–73; Montuori 1966:193–203; Parker 1966:203–205; Turato 1973:7–10, 74–76; Kleve 1983; Vander Waerdt 1994; Bowie 1998; Sampino 2012). Per una sintesi chiarificatrice Konstan 2011, in part. 88. Alcuni studiosi sono convinti della preminenza di Anassagora in questo quadro; cf. Degani 1960:206–8; Turato 1973:48; Canfora 1991:1054, secondo cui Anassagora è il 'vero ispiratore delle stravaganze meteorologiche di Socrate'.

<sup>17</sup> Platone allude proprio alla scena del volo di Socrate, che Aristofane potrebbe aver derivato dalla *Medea*; cf. oltre, nota 20. Sulle antiche accuse rivolte a Socrate, cf. Corradi 2013:75–76.

<sup>18</sup> Sulla *meteorologia*, anche in relazione alla ciarlataneria (*adoleschia*), cf. Capelle 1912, in part. 423–41; Joly 1961; Gaudin 1970; Turato 1973:67–69; Babut

Aristofane infatti sono definiti con un termine (μεριμνοφροντισταί, 'pensatori di idee', *Nub.* 101)<sup>19</sup> che ha un unico precedente nella *Medea* (μεριμνητὰς λόγων, 'indagatori di ragioni', *Med.* 1226). Non è una corrispondenza di poco conto. In entrambi i casi si designano i possessori di una sapienza illusoria, quali Socrate e i suoi seguaci, Giasone e la stessa Medea. Tali presunti sapienti possono risultare molto persuasivi ma i loro comportamenti finiscono per essere certo distruttivi. L'epilogo in entrambi i casi non lascia scampo: il pensatoio di Socrate è dato alle fiamme nelle *Nuvole*, il nucleo familiare di Giasone è annientato nella *Medea*.

Medea, peraltro, alla fine del dramma si solleva in aria così come il Socrate di Aristofane all'inizio della commedia. Entrambi i personaggi detengono una sapienza straordinaria, che li distingue e li rende temibili.<sup>20</sup> Sia per la denominazione dei meteorosofisti sia per la scena del volo, sembra dunque trattarsi di una ripresa consapevole da parte di Aristofane.

La *Medea* di Euripide partecipa dello stesso clima culturale delle *Nuvole*, pur nella diversità del genere teatrale, non solo perché è quasi contemporanea ma anche perché mette in scena in chiave tragica lo stesso smarrimento culturale denigrato comicamente da Aristofane.<sup>21</sup> Studiare i fenomeni naturali significa dubitare negli dèi tradizionali, che a sua volta consente condotte ritenute prima inaccettabili. In maniera inaccettabile si comporta Giasone, nell'opinione di Medea. Ecco il motivo per cui, condannandone la condotta, Medea riecheggia il decreto di Diopite, emanato solo pochi anni prima. L'ironia tragica per cui Medea fa di peggio, nel momento in cui pone riparo al male compiuto da Giasone, rende ancor più penetrante la riflessione euripidea sulla cultura contemporanea.

Secondo la tradizione, Anassagora è stato maestro di Euripide<sup>22</sup> ed il ricordo della recente condanna inflitta ad Anassagora può aver lasciato il segno nella *Medea*. È questa l'opinione di numerosi studiosi a proposito di altri brani della *Medea*.<sup>23</sup> Qualcosa di simile può essere accaduto anche in

---

1978:61–67; De Vries 1982; Natali 1987; Wallace 1994:221; Cataldi 2005:109; Giangiulio 2005.

<sup>19</sup> *Hapax* in Aristofane; cf. Μετεωροφέννακας (333), μετεωροσοφιστῶν (360). Cf. Denniston 1927:120; Turato 1973:17; Willink 1983:27; Noël 1997:179; 2000:121; Sampino 2012:94.

<sup>20</sup> Cf. Belardinelli 2013:77. Cf. anche Mastrorade 1990:264–70; 2010:181–95.

<sup>21</sup> Ma sulla 'tragicità' delle *Nuvole*, cf. Zimmermann 2006, in part. 328–30.

<sup>22</sup> Sui riferimenti ad Anassagora nell'opera di Euripide cf. Decharme 1889; Parmentier 1893:31–54; Lombardi 1987; Silvestre 1989:24–32; Ippolito 1999:51–53; Pucci 2016:82, 103–4.

<sup>23</sup> In part. *Med.* 215–24, 292–305; cf. Decharme 1889; Parmentier 1893, in part. 14–15; Derenne 1930:15; Goossens 1962:94; Turato 1973:107. Vi vedono invece accenti autobiografici Paduano 1968:284; Reckford 1968:350–51; Bergson

questo passo, in cui si richiama il decreto di Diopite. Naturalmente ciò non significa che Euripide qui prenda le distanze dalle ricerche scientifiche contemporanee. Piuttosto sembra che egli ne abbia colto lucidamente le implicazioni problematiche a livello etico e sociale, così come faceva Aristofane negli stessi anni.

#### Riferimenti bibliografici

- Allen, A. 2007. 'Masters of manipulation: Euripides' (and Medea's) use of oaths in *Medea*'. In A.H. Sommerstein e J. Fletcher (edd.), *Horkos. The oath in Greek society*, 113–24. Bristol.
- Babut, D. 1978. 'Anaxagore jugé par Socrate et Platon.' *REG* 91:44–76.
- Banfi, A. 1999. 'I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del "Circolo di Pericle". Note di cronologia e di storia.' *AIS* 16:3–85.
- Banfi, A. 2001. 'La profezia del filosofo. Considerazioni su vita e dottrina di Anassagora.' In D. Ambaglio (ed.), *Συγγραφή. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, 79–89. Como.
- Belardinelli, A.M. 2013. 'Aristofane e la *Medea* di Euripide.' *DeM* 4:63–84.
- Bergson, L. 1971. *Die Relativität der Werte im Frühwerk des Euripides*. Stockholm.
- Borowska, M. 1989. *Le théâtre politique d'Euripide. Problèmes choisis*. Warszawa.
- Bowie, E.L. 1998. 'Le portrait de Socrate dans les *Nuées* d'Aristophane.' In M. Trédé e P. Hoffmann (edd.), *Le rire des Anciens*, 53–66. Paris.
- Breglia, L. e Lupi, M. (edd.), *Da Elea a Samo. Filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*. Napoli.
- Bruzzese, L. 2009. 'Mito e politica in Euripide: la *Medea* del 431 a.C.' In M. Di Marco e E. Tagliaferro (edd.), *Semeion philias. Studi di letteratura greca offerti ad Agostino Masaracchia*, 29–90. Roma.
- Canfora, L. 1991. 'Philosophus scaenicus.' In A. Buttitta *et al.* (edd.), *Studi di filosofia classica in onore di Giusto Monaco*, 2:1053–54. Palermo.
- Capelle, W. 1912. 'Μετέωρος – μετεωρολογία.' *Philologus* 71:414–48.
- Cataldi, S. 2005. 'Filosofi e politici nella Atene del V secolo a.C.' In Breglia e Lupi 2005:95–150.
- Chroust, A.-H. 1957. *Socrates: Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*. London.

---

1971:17; Knox 1977:222; Allen 2007:116; Bruzzese 2009:56; ridimensionati da Stevens 1956, negati da Franco 1986. Per Origa 2007:25 e Susanetti 2007:47 si tratta di generici riferimenti all'età contemporanea.

- Cohen, D. 1988. 'The prosecution of impiety in Athenian law.' *ZRG* 105: 695–701.
- Cohen, D. 1991. *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge.
- Connor, W.R. 1963. 'Two notes on Diopieithes the seer.' *CPh* 58:115–18.
- Corradi, M. 2013. 'Τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras.' In J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork (edd.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. (Philosophia Antiqua 134), 69–86. Leiden and Boston.
- Davison, J.A. 1953. 'Protagoras, Democritus, and Anaxagoras.' *CQ* 3:33–45.
- Decharme, P. 1889. 'Euripide et Anaxagore.' *REG* 2:234–44.
- Decharme, P. 1903. 'La loi de Diopieithès.' In *Mélanges Perrot. recueil de mémoires concernant l'archéologie classique, la littérature et l'histoire anciennes, dédié à Georges Perrot à l'occasion du 50e. anniversaire de son entrée à l'École normale supérieure*, 73–77. Paris.
- Decharme, P. 1904. *La critique des traditions religieuses chez les grecs des origines au temps de Plutarque*. Paris.
- Degani, E. 1960. 'Arifrade l'anassagoreo.' *Maia* 12:190–217.
- Denniston, J.D. 1927. 'Technical terms in Aristophanes.' *CQ* 21:113–21.
- Derenne, E. 1930. *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.C*. Paris.
- De Vries, G.J. 1982. 'A note on Plato, *Phaedrus* 270 AC.' *Mnemosyne* 35: 331–33.
- Di Benedetto, V. (ed.) 2004<sup>2</sup>. *Euripide: Medea*. Traduzione di E. Cerbo. Milano.
- Dover, K.J. (ed.) 1968. *Aristophanes' Clouds*. Oxford.
- Dover, K.J. 1976. 'The freedom of the intellectual in Greek society.' *Talanta* 7:24–54.
- Fahr, W. 1969. *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*. Hildesheim.
- Franco, C. 1986. 'Euripide e gli Ateniesi.' In E. Corsini (ed.), *La polis e il suo teatro*, 111–25. Padova.
- Frost, F.J. 1964. 'Pericles, Thucydides, son of Melesias, and Athenian politics before the war.' *Historia* 13:385–99.
- Gagarin, M. 2008. 'Protagoras et l'art de la parole.' *PhilosAnt* 8:23–32.
- Gaudin, C. 1970. 'Remarques sur la "météorologie" chez Platon.' *REA* 72: 332–43.
- Geffcken, J. 1907. 'Die ἀσέβεια des Anaxagoras.' *Hermes* 42:127–33.
- Giangiulio, M. 2005. 'Pericle e gli intellettuali. Damone e Anassagora in Plut. *Per.* 4–8 tra costruzione biografica e tradizione.' In Breglia e Lupi 2005: 151–82.

- Giordano-Zecharya, M. 2005. 'As Socrates shows, the Athenians did not believe in gods.' *Numen* 52:325–55.
- Goossens, R. 1962. *Euripide et Athènes*. Bruxelles.
- Guidorizzi, G. (ed.) 1996. *Aristofane, Le nuvole*. Introduzione e traduzione di D. del Corno. Milano.
- Guthrie, W.K.C. 1971. *The Sophists*. Cambridge.
- Havelock, E.A. 1952. 'Why was Socrates tried?' In M.E. White (ed.), *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, 95–109. Toronto.
- Ippolito, P. 1999. *La vita di Euripide*. Napoli.
- Joly, R. 1961. 'La question hippocratique et le témoignage du Phèdre.' *REG* 74:69–92.
- Kato, S. 1991. 'The *Apology*: the beginning of Plato's own philosophy.' *CQ* 41:356–64.
- Kleve, K. 1983. 'Anti-Dover or Socrates in the *Clouds*.' *SO* 58:23–37.
- Knox, B.M.W. 1977. 'The Medea of Euripides.' *YCS* 25:193–225.
- Konstan, D. 2011. 'Socrates in Aristophanes' *Clouds*.' In D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, 75–90. New York.
- Lanza, D. 1965. 'Σοφία e σωφροσύνη alla fine dell'Atene periclea.' *SIFC* 37:172–88.
- Lanza, D. (ed.) 1966. *Anassagora. Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento. Firenze.
- Lenfant, D. 2002. 'Protagoras et son procès d'impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?' *Ktema* 27:135–54.
- Lombardi, T. 1987. 'Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide.' In A. Capizzi e G. Casertano (edd.), *Forme del sapere nei presocratici*, 223–48. Roma.
- Magnino, D. (ed.) 1992. *Vite di Plutarco. Pericle e Fabio Massimo. Nicia e Crasso. Alcibiade e Gaio Mario. Demostene e Cicerone*. Vol. 2. Torino.
- Mansfeld, J. 1979. 'The chronology of Anaxagoras' Athenian period and the date of his trial.' *Mnemosyne* 32:39–69.
- Mansfeld, J. 1980. 'The chronology of Anaxagoras' Athenian period and the date of his trial. Part 2: The plot against Pericles and his associates.' *Mnemosyne* 33:17–95.
- Marasco, G. 1976. 'I processi d'empietà nella democrazia ateniese.' *A&R* 21:113–31.
- Mastrorarde, D.J. 1990. 'Actors on high: the skene roof, the crane, and the Gods in Attic drama.' *CA* 9:247–94.
- Mastrorarde, D.J. (ed.) 2002. *Euripides: Medea*. Cambridge.
- Mastrorarde, D.J. 2010. *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*. Cambridge.
- Morrison, J.S. 1941. 'The place of Protagoras in Athenian public life.' *CQ* 35:1–16.

- Momigliano, A. 1971. 'Empietà ed eresia nel mondo antico.' *RSI* 83:771–91.
- Montuori, M. 1966. 'Socrate tra Nuvole prime e Nuvole seconde.' *AAN* 77:151–205.
- Montuori, M. 1967. 'Sul processo di Anassagora.' *De homine* 22–23:103–48.
- Natali, N. 1987. 'Ἀδολεσχία, Λεπτολογία and the philosophers in Athens.' *Phronesis* 32:232–41.
- Nieddu, G.F. 2000. 'La trappola delle parole: gioco verbale e pratica eristica nell'agone delle *Nuvole*.' In P. Mureddu e G. F. Nieddu (edd.), *Furfanterie sofistiche: omonimia e falsi ragionamenti tra Aristofane e Platone*, 11–40. Bologna.
- Noël, M.-P. 1997. 'Mots nouveaux et idées nouvelles dans les *Nuées* d'Aristophane.' *Ktéma* 22:173–84.
- Noël, M.-P. 2000. 'Aristophane et les intellectuels: le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les *Nuées*.' In AA.VV. *Le théâtre grec antique: la comédie. Acte du 10<sup>ème</sup> colloque de la Villa Kérilos*, 111–28. Paris.
- Noussan-Letry, L. 1966. 'NOMIZEIN ΘΕΟΥΣ. Platón, *Apologia* 35c4–d7.' *REC* 10:25–36.
- Origa, V. 2007. *Le contraddizioni della sapienza*. Tübingen.
- Ostwald, M. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley, Los Angeles and London.
- Paduano, G. 1968. *La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide. Alceste – Medea*. Pisa.
- Parker, R. 1966. *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- Parmentier, L. 1893. *Euripide et Anaxagore*. Paris.
- Podlecki, A.J. 1998. *Pericles and His Circle*. London and New York.
- Prandi, L. 1977. 'I processi contro Fidia Aspasia Anassagora e l'opposizione a Pericle.' *Aevum* 51:10–26.
- Pucci, P. 1980. *The Violence of Pity in Euripides' Medea*. Ithaca.
- Pucci, P. 2016. *Euripides's Revolution under Cover: An Essay*. Ithaca.
- Rabinowitz, N.S. 1993. *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca and London.
- Reale, G. (ed.) 2000. *Platone: Apologia di Socrate*. Milano.
- Reckford, K.J. 1968. 'Medea's first exit,' *TAPhA* 99:329–59.
- Rehm, R. 1985. *The 'Agon' and the Audience: A Study of Euripides' 'Medea', 'Heracles', and 'Ion'*. Diss. Ann Arbor.
- Rudhardt, J. 1960. 'La définition du délit d'impïété d'après la législation attique.' *MH* 17:87–105.
- Sampino, F. 2012. 'Linguaggio parafilosofico e parasocratico nelle *Nuvole* di Aristofane.' *DeM* 3:80–128.
- Silvestre, M.L. 1989. *Anassagora nella storiografia filosofica. Dal V sec. a.C. al VI sec. d.C.* Roma.

- Slings, S.R. (ed.) 1994. *Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary. Edited and completed from the papers of the late E. de Strycker, S.J.* Leiden.
- Stadter, P.A. 1989. *A Commentary on Plutarch's Pericles.* Chapel Hill and London.
- Stevens, P.T. 1956. 'Euripides and the Athenians.' *JHS* 76:87–94.
- Susanetti, D. 2007. *Euripide. Fra tragedia, mito e filosofia.* Roma.
- Taylor, A.E. 1917. 'On the date of the trial of Anaxagoras.' *CQ* 11:81–87.
- Turato, F. 1973. Il problema storico delle 'Nuvole' di Aristofane. Padova.
- Vander Waerdt, P.A. 1994. 'Socrates in the *Clouds*.' In P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, 48–86. Ithaca and London.
- Versnel, H.S. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology.* Leiden and Boston.
- Wallace, R.W. 1994. 'Private lives and public enemies: freedom of thought in classical Athens.' In A.L. Boegehold and A.C. Scafuro (edd.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, 127–55. Baltimore and London.
- Whitmarsh, T. 2015. *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World.* New York.
- Willink, C.W. 1983. 'Prodikos, "Meteorosophists" and the "Tantalos" paradigm.' *CQ* 33:25–33.
- Woodbury, L. 1981. 'Anaxagoras and Athens.' *Phoenix* 35:295–315.
- Yunis, H. 1988. *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian polis and Euripidean Drama.* Hypomnemata 91. Göttingen.
- Zimmermann, B. 2006. 'Pathei mathos: strutture tragiche nelle *Nuvole* di Aristofane.' In E. Medda, M.S. Mirto, M.P. Pattoni (edd.), *ΚΟΜΩΔΙΟ-ΤΡΑΓΩΔΙΑ. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, 327–35. Pisa.

marcogemin@gmail.com