

# Il simposio e la tradizione platonica: origine e sviluppi del mito del coppiere divino

FRANCESCO OTTONELLO

Università degli studi di Bergamo  
francesco.ottonello1@gmail.com

doi: <https://doi.org/10.62336/unibg.eac.34.536>

## Parole chiave

Ganimede  
Platone  
Simposio  
Senofonte  
Teognide

## Keywords

Ganymede  
Plato  
Symposium  
Xenophon  
Theognid

## Abstract

Il contributo esamina l'origine e gli sviluppi del mito del coppiere divino Ganimede in rapporto al simposio e alla tradizione platonica, mediante un'analisi comparatistica di varie fonti letterarie e iconografiche.

La sua figura, presente già in Omero (*Il. V 259-72, XX 230-235*), è interpretata in modi differenti nel corso dei secoli, dando luogo a tre principali linee di lettura: di tipo (omo) erotico, simbolico e storico-evemeristico.

Un legame precipuo di Ganimede con la dimensione simposiale emerge da Teognide (1345-50) a Euripide (*Cyc. 577-689*), oltre che nelle prime rappresentazioni iconografiche della ceramica ateniese di tardo VI a.C.

Nelle *Leggi* (I 636c-d), Platone suggerisce una genesi cretese del mito, che è possibile connettere con i rapimenti iniziatico-rituali dell'isola. Nel *Fedro* (255c-d), invece, rielabora ulteriormente la sua figura leggendola come simbolo di elevazione spirituale e unione divina, così come fa Senofonte nel *Simposio* (VIII 30), prendendo in considerazione l'etimologia.

This study explores the origins and developments of the myth of the divine cupbearer, Ganymede, in relation to the symposium and the Platonic tradition through a comparative analysis of various literary and iconographic sources. Ganymede, a figure attested from Homer (*Iliad V 259-72, XX 230-235*), has been interpreted in different ways over the centuries, resulting in three main lines of interpretation: (homo)erotic, symbolic, and historical-euhemeristic.

A specific connection between Ganymede and the symposium is evident from Theognis (1345-50) to Euripides (*Cyclops 577-689*), as well as in the early iconographic depictions found on late 6th-century Athenian pottery.

In the *Laws* (I 636c-d), Plato suggests a Cretan origin for the myth, possibly linked to the initiatory-ritual abductions of the island. In the *Phaedrus* (255c-d), Plato further reinterprets Ganymede's figure as a symbol of spiritual elevation and divine union, a reading also considered by Xenophon in his *Symposium* (VIII 30), where he examines the etymology.

## 1. Introduzione al mito del coppiere divino: Omero e il motivo della compensazione

Molteplici versioni del mito del coppiere divino, Ganimede, sono accomunate da rimandi alla dimensione del simposio. In seguito a una disamina delle più antiche menzioni omeriche con riferimento al motivo della compensazione (ripreso anche in prosa da Ellanico ad Apollodoro), si affronta la questione di una possibile origine cretese del mito ricordata da Platone nelle *Leggi*. Dopo avere preso in considerazione la rielaborazione poetica di Teognide e le prime rappresentazioni iconografiche di Ganimede, connesse al simposio, si intende mostrare lo sviluppo di tale figura come metafora dell'anima, inaugurato dai dialoghi di Platone e Senofonte in rapporto alla difesa di Socrate. L'obiettivo è offrire un quadro sintetico e originale sulla questione dell'origine del mito e dei suoi sviluppi, fornendo dei puntuali arricchimenti in particolare rispetto alla novità dell'interpretazione platonica della *fabula*.

Innanzitutto, il coppiere divino Ganimede compare per la prima volta nell'opera più antica della tradizione letteraria occidentale: l'*Illiade* (V 266; XX 232).

Nel V libro è menzionato da Diomede con riferimento ai due prodigiosi cavalli che Enea adopera in battaglia insieme al compagno Pandaro (V 265-267): discendono da quelli donati da Zeus a Troo come poινή ("repayment for loss", Wilson 2002: VII)<sup>1</sup> per il figlio Ganimede; rappresentano quindi il simbolo del potere regale dei Troiani.<sup>2</sup>

Se in questo primo caso è data per nota la vicenda del mito con le sue implicazioni e non vi è alcun riferimento alla dimensione simposiaca, nel libro XX sono forniti più dettagli nell'enunciazione celebrativa della genealogia troiana da parte di Enea.

Il tratto saliente dell'ἀντίθεος Γανυμήδης (232), come racconta il discendente, è la bellezza superiore a quella di ogni altro mortale (ὅς δὴ κάλλιστος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων, 233), ragione per cui ottiene il privilegio di vivere tra gli immortali (κάλλεος εἴνεκα οἷο ἴν' ἀθανάτοισι μετεῖν, 235). Il principe troiano è librato in cielo dagli dèi al fine di versare vino a Zeus (τὸν καὶ ἀνηρείψαντο θεοὶ Διὶ οἰνοχοεύειν, 234).

Si riscontra quindi un legame stringente di Ganimede con la dimensione del simposio per via della sua funzione. Ganimede è un mortale eccezionale poiché riceve l'onore di risiedere in Olimpo con gli dèi, sen-

za mai deperire, servendo al simposio celeste come οἰνοχόος di Zeus. E il vino degli dèi potrebbe indicare nettare/ambrosia, sostanze che donano immortalità ed eterna giovinezza.<sup>3</sup>

Anche Aristotele riporta l'esempio tratto da *Il. XX 234*, nel capitolo XV della *Poetica*, in cui risuona l'accesso dibattito del tempo sull'esegesi di Omero (*Po.* 1461a). Il filosofo presenta l'esempio all'interno della categoria dei problemi che trovano soluzione richiamando l'uso della lingua (τὰ δὲ κατὰ τὸ ἔθος τῆς λέξεως) e in chiusa aggiunge che nel caso specifico potrebbe essere inteso come metafora, poiché gli dèi non bevono vino (ὄθεν εἴρηται ὁ Γανυμήδης Διὶ οἰνοχοεύειν, οὐ πινόντων οἶνον. εἴη δ' ἂν τοῦτο γε <καὶ> κατὰ μεταφοράν).

Nell'*Inno ad Afrodite I* (202-217) troviamo un'elaborazione del mito che fornisce un'immagine più dettagliata del ruolo di Ganimede nel simposio. Il biondo (ξανθός) Ganimede è trasportato in cielo da una tempesta divina (θέσπις ἄελλα) per la sua bellezza (διὰ κάλλος). Egli quindi vive nella dimora di Zeus (Διὸς κατὰ δῶμα), è onorato (τετιμένος) tra gli dèi ed è una meraviglia a vedersi (θαῦμα ἰδεῖν): il suo ruolo è anzitutto quello di versare il vino agli dèi (ricorre il verbo ἐπιοινοχοεύω: un ἄπαξ, composto dell'omerico οἰνοχοεύω). Particolare attenzione è prestata all'aspetto visivo, Ganimede versa nettare rosso da un cratere d'oro (χρυσέου ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων νέκταρ ἐρυθρόν, 206). Inoltre, si parla di ἄποινα ("ransom", Wilson 2002: VIII) di Ganimede con i cavalli, come nell'*Illiade*, ma compare la figura di Hermes a fungere da mediatore: reca notizie a Troo, afflitto dal dolore per la scomparsa del figlio. Quest'ultimo, appreso il destino di immortalità di Ganimede e acquisito il riscatto dei cavalli veloci, cessa di piangere ed è felice nel cuore (οὐκέτ' ἔπειτα γόασκε, γεγήθει δὲ φρένας ἔνδον, 216).

La versione omerica della compensazione di Ganimede per i cavalli e l'associazione al ruolo di coppiere trovano successive attestazioni anche nella prosa: dalla fonte più antica di Ellanico piuttosto aderente alla versione omerica (frr. 26b-d Fowler) ad Apollodoro (II 5.9), che in un altro passo – oltre al padre Troo e ai fratelli Ilo e Assaraco – menziona anche la sorella Cleopatra e la madre Calliroe (III 12.2). Al di là delle numerose varianti (cf. D.S. IV 75.3-5; Paus. V 24.5, cf. II 13.3; V 26.2) legate alla genealogia, al compenso, al motivo del rapimento o a ulteriori specifici dettagli, non variano mai il motivo della bellezza e il risultato

dell'azione principale: Ganimede diviene coppiere di vino in Olimpo.<sup>4</sup>

## 2. L'origine cretese del mito riportata da Platone e la questione dei rapimenti rituali

La versione del mito che trovò maggiore successo – da Virgilio (*Aen.* V 249-257; cf. I 28) a Ovidio (*Met.* X 155-161; cf. XI 756) fino alle letterature europee (cf. Gély 2008; Ottonello 2023) – è quella del rapimento per mezzo dell'aquila di Zeus (prima attestazione: Theoc. XV 123-124) o di Zeus stesso tramutato in aquila (Theoc. XX 40-41; cf. XII 34-37).<sup>5</sup>

Nel corso dei secoli si possono individuare due principali linee di lettura del mito, entrambe connesse alla dimensione simposiale: la prima di tipo (omo)erotico per cui Ganimede diviene il prototipo dell'amato (ἐρώμενος), in modo esplicito da Teognide (1345-1350); la seconda di tipo simbolico, in ottica di elevazione spirituale e unione divina, per cui sono fondamentali l'interpretazione di Platone nel *Fedro* (255c-d) e quella di Senofonte nel *Simposio* (VIII 30).

Prima di prenderle in analisi, vorrei soffermarmi su un terzo filone di lettura diffuso dall'età ellenistica, quello di tipo storico-evemeristico, per cui si sarebbe svolta una guerra tra due fazioni: una capeggiata da Troo, l'altra da Tantalò (Phanocl. fr. 4 Powell; Mnaseas Historicus fr. 30 FHG III = fr. 38 Cappelletto) oppure da Minosse (Dosiad. Hist. fr. 3a FHG IV; cf. Ath. XIII 77 Kaibel) o da Zeus inteso come re-guerriero (Heraclit. *Incred.* 28).

Ganimede si configura come un bottino di guerra (anche in senso sessuale) e la favola dell'inciellamento sarebbe nata per compensare il dolore del padre per la scomparsa prematura del ragazzo. Nel *Chronicon* di Eusebio voltato in latino da Gerolamo è fissata anche una datazione cronologica per il rapimento di Ganimede corrispondente circa al 1358 a.C. (*Chron.* I, pp. 78-79 Helm, 40-44).

La lettura storica – benché non di tipo evemeristico – può trovare un antecedente proprio in Platone, che riporta l'ipotesi di una genesi cretese del mito nelle *Leggi* (I 636c-d). Nella sua opera senile, il personaggio dell'Ateniese afferma che è notoriamente imputata ai Cretesi l'invenzione della favola di Ganimede. L'utilizzo del termine μῦθος non ha una connotazione neutra ma indica un racconto di invenzione. La paternità cretese, tuttavia, non sembra una novità

introdotta da Platone ma una versione diffusa nell'opinione popolare, dato il πάντες κατηγοροῦμεν del passo ('tutti imputiamo').

L'associazione della *ganymedea fabula* con l'isola di Minosse è dovuta all'ampia diffusione di rapporti pederastici nell'isola, oltre che, possibilmente, all'omonimia del monte Ida della Troade e di Creta. È possibile connettere la notizia platonica sul mito di Ganimede con i rituali di rapimento descritti da Eforo di Cuma (149 J) e trasmessi da Strabone (X 4.21).<sup>6</sup>

Nel racconto si parla esplicitamente di ἀρπαγή: il rapimento rituale di un giovane, il κλεινός (illustre), da parte di un uomo più adulto, il φιλήτωρ (amante), con il consenso implicito della famiglia e la complicità degli amici, che sono avvisati almeno tre giorni prima dell'intenzione del rapitore (solo quando l'amante è considerato indegno, poiché di rango inferiore, potrebbero cercare di impedire l'azione). Il rapito è condotto anzitutto presso τὸ ἀνδρείον del rapitore, letteralmente il 'luogo della virilità'. Egli offre dei doni al ragazzo, che trascorre due mesi distante dalla comunità cittadina, in un luogo scelto dal rapitore, intrattenendosi soprattutto in banchetti e nella caccia. Nel momento del ritorno in comunità e del rilascio del ragazzo, il rapitore reca almeno tre doni al ragazzo: un abito militare, un bue e una coppa per bere. Gli amici possono concorrere alle spese per i regali e l'amato durante la festa celebrativa, in cui sacrifica il bue a Zeus, può proclamare di fronte a chi ha assistito al rapimento di non essere stato concupito con violenza, ma secondo il suo consenso.

I giovani rapiti, in seguito all'esito positivo del rituale, sono detti παρασταθέντες ('coloro che stanno accanto'), con il significato sia di coloro che nel simposio reggono la coppa, sia di compagni d'armi. I motivi della scelta del ragazzo sono il coraggio virile (ἀνδρεία) e il portamento decoroso (κοσμιότης)<sup>7</sup> piuttosto che una bellezza eccezionale; anche se nel testo è evidenziato che per chi è particolarmente bello e di alto lignaggio sarebbe molto disdicevole non avere un φιλήτωρ<sup>8</sup>. L'aspetto da porre in particolare evidenza è che essere rapiti, come per il mito di Ganimede, è un motivo di grande onore.

Anche nell'iconografia a cavallo tra Medio Minoico III e Tardo Minoico I, intorno alla metà del II millennio, è tratteggiata una scena che rimanderebbe a tale rituale di rapimento, evidenziando lo stretto nesso con la dimensione simposiale. Mi riferisco alla

*Chieftain cup* di Hagia Triada (Museo Archeologico di Heraklion, inv. 341), che non solo raffigurerebbe una scena del rito di iniziazione successivo al rapimento ma potrebbe essere un ποτήριον consegnato in dono dal φιλήτωρ al κλεινός (Koehl 1986: 106). Sebbene non si disponga di prove sufficienti per affermare che essa rappresenti il rituale del rapimento, va menzionato, a sostegno dell'argomentazione a favore, che su un lato della coppa il giovane sembra ricevere un'arma, mentre sull'altro lato degli uomini trasportano pelli di bue (una scena che è stata interpretata come un sacrificio).

Da una parte, quindi, si potrebbe ipotizzare che la struttura alla base di questo antichissimo rito sia permeata nel mito di Ganimede (come sostenne Jeanmaire 1939: 453-455; vedi nota 6), fermo restando che la *fabula* non corrisponde al rituale: il mito congloba al suo interno motivi quali l'elevazione verso il divino e la preservazione eterna della giovinezza. Anche il rituale, però, potrebbe indicare metaforicamente la morte di un ragazzo, cui segue l'assunzione di un nuovo ruolo adulto nella società. A differenza del rito, tuttavia, Ganimede non torna nella sua comunità e resta eternamente giovane (cf. Topper 2012: 64-65).

In sintesi, propenderei per una lettura intermedia, senza fare di Ganimede l'eroe panellenico di un rituale iniziatico dell'omosessualità (Sergent 1984: 213; cf. Barkan 1991: 30-31) o un mero prodotto culturale nei termini della tradizione pederastica dorica (Bremmer 1980: 278-298; 1990: 135-148),<sup>9</sup> ma senza nemmeno rimuovere necessariamente l'elemento erotico dalle origini del mito (Dover 2016: 130; cf. Percy 1996; Provençal 2005: 88-93; il fatto che non traspaia l'aspetto erotico nelle attestazioni dell'*Iliade* non sorprende, se si considera il contesto di digressione rispetto a eventi bellici; non significa quindi che esso non fosse dato per noto e che preesistesse al poema omerico).

Sarebbe quindi più ragionevole, a mio avviso, considerare come le elaborazioni preomeriche del mito di Ganimede, di tipo orale e mutevole, si siano rifatte semmai 'anche' e non 'unicamente' a una dimensione rituale: non per forza soltanto a quella cretese ma anche, eventualmente, a quella di altri rituali iniziatici di cui si è persa traccia (come avremmo perso traccia del rituale cretese, se Strabone secoli più tardi non ne avesse dato notizia).

Considerato anche il fatto che i Cretesi erano notoriamente reputati un popolo bugiardo nell'antichità,

ipotizzerei che il mito di Ganimede non sia un'invenzione cretese, come potrebbe apparire a una lettura ingenua del testo platonico. Si tratterebbe più verosimilmente di un caso di riappropriazione dell'invenzione da parte dei Cretesi, al fine di avvalorare una condotta diffusa nell'isola che troverebbe vari motivi di connessione con gli antichi rituali iniziatici di rapimento di un giovane.<sup>10</sup>

Al di là di congetture e interpretazioni, innegabile risulta il legame primigenio del mito di Ganimede con la tradizione simposiale: *in primis*, per il ruolo di coppiere in Olimpo e poi, semmai, per possibili legami con rituali iniziatici che si concludono con l'accogliimento del rapito nel simposio e la conseguente fine della prima fase della vita di un uomo. In ogni caso, nel mito ganimedeo la transitorietà del rito omoerotico di passaggio è contaminata da un'opposta tensione tipica dei Greci: il desiderio di eterna giovinezza e immortalità, realizzabile soltanto attraverso la favola di un'accoglienza divina dell'umano.

### 3. Ganimede, il simposio e l'eros: Teognide e le prime rappresentazioni iconografiche

Nonostante i possibili nessi con un antico rituale e le allusioni erotiche riscontrabili nell'*Inno ad Afrodite I* (202-217), soltanto nell'elegia attribuita a Teognide (1345-1350)<sup>11</sup> emerge per la prima volta con evidenza il ruolo di Ganimede come amasio di Zeus:<sup>12</sup>

Παιδοφιλεῖν δέ τι τερπνόν, ἐπεὶ ποτε καὶ Γανυμήδους  
ἦρατο καὶ Κρονίδης, ἀθανάτων βασιλεύς,  
ἀρπάξας δ' ἔς Ὀλυμπον ἀνήγαγε καὶ μιν ἔθηκεν  
δαίμονα, παιδείης ἄνθος ἔχοντ' ἔρατόν.  
οὔτω μὴ θαύμαζε, Σιμωνίδη, οὔνεκα κἀγὼ  
ἔξεφάνην καλοῦ παιδὸς ἔρωτι δαμείς.

Soave amare i fanciulli, se una volta di Ganimede si innamorò anche il Cronide, re degli immortali, che rapendolo lo elevò in Olimpo e lo rese divino cogliendo il bramato fiore di fanciullezza. Dunque non ti stupire, Simonide, se anche io per un bel fanciullo sembro dal desiderio domato. [trad. mia]

I sei versi – che potrebbero anche essere letti come un'unità compositiva<sup>13</sup> – appartengono al libro II, incentrato sull'amore per i ragazzi, e sono paradigma-

tici del riuso del mito in relazione all'ἔρωσ παιδικός.<sup>14</sup>

L'io si rivolge direttamente a Simonide, non necessariamente il noto lirico corale, invitandolo a non meravigliarsi se è rimasto vinto dall'amore per un bel ragazzo, con un implicito parallelo al rapporto di Zeus e Ganimede: se persino Zeus è vinto dal desiderio per Ganimede, anche lui può esserlo dall'amore di un καλός παῖς. Si tratta quindi verosimilmente di una replica ad alcuni versi pronunciati dall'interlocutore.

Nonostante non sia ricordata l'associazione di Ganimede al ruolo di coppiere (forse proprio perché data facilmente per scontata), la dimensione simposiale risulterebbe centrale; poiché è stata plausibilmente ipotizzata una genesi del testo nell'ambito delle recitazioni simposiali.<sup>15</sup>

Se il verbo in apertura indica l'amore per ragazzi adolescenti, il verbo del verso seguente indica la passione amorosa di Zeus nei confronti di colui che assurge a modello di παῖς per eccellenza tra VI e V secolo: Ganimede.<sup>16</sup> Nel terzo verso sono delineati il suo rapimento e la sua elevazione in Olimpo tramite utilizzo congiunto di due verbi: ἀρπάζω con connotazione erotica, ἀνάγω indicante innalzamento. Il risultato dell'azione caratterizzante il mito è nel quarto verso: Ganimede diviene una divinità e Zeus ottiene l'amato παιδείης ἄνθος. Un'espressione, quest'ultima, che indica il culmine dell'età del παῖς – seguendo Stratone di Sardi il diciassettesimo anno (*AP* XII 4.6) – prima che si sviluppino con evidenza i caratteri maschili secondari.

Il mito di Ganimede è funzionale a offrire un esempio illustre che dia credito alla condotta di vita e alle emozioni del poeta. Non si tratta tanto di un mito giustificativo, giacché l'eroticismo verso i ragazzi non richiedeva una giustificazione, essendo una pratica consona al simposio. È più ragionevole ritenere che il poeta volesse rendere accettabile la sua posizione 'subordinata'.

Il legame di Ganimede con il simposio è confermato anche dalla coeva iconografia: le sue prime raffigurazioni certe risalgono alla ceramica degli ultimi decenni del VI secolo, e lo riattraggono come coppie in Olimpo (cf. Sichtermann 1953, 1988: 154-169 (= LIMC); Mayo 1967; Hakanen 2022; Folgar Brea 2022; Topper 2012: 55-65, 72-73).

In una kylix a figure rosse di Oltos – tipica coppa da vino adoperata nei simposi per le libagioni – Ganimede è raffigurato nudo mentre versa nettare a Zeus

al centro del banchetto celeste, con Estia alle sue spalle (Museo Archeologico Nazionale di Tarquinia, RC6848). Alle spalle di Zeus siedono Atena, Ermes ed Ebe, dall'altra parte figurano Afrodite e Ares. Le identificazioni sono fornite dai nomi: si legge, infatti, Γανυμεδης [sic]. Nel retro, figura una scena legata al vino e al simposio: con Dioniso, Satiri e Menadi.

In un lekythos a figure nere su sfondo bianco (MET Museum, New York, 41.162.30), Ganimede è nudo in posizione retrostante rispetto a Zeus, tiene in mano una brocca identificativa della sua funzione di coppiere, anticipando in un certo senso la futura iconografia di Acquario.<sup>17</sup> La scena ritrae l'ingresso in Olimpo di Eracle, introdotto da Atena e scortato da Iris, con la presenza di Ares dietro Ganimede.

Peculiare è un'anfora a figure nere di tipo B che, nella faccia A, rappresenta un'incoronazione di Ganimede, sempre nudo, con antistante Zeus (Staatliche Antikensammlungen, Munich, 6009). A disporre al giovane la corona sul capo è una dea (probabilmente Afrodite) scortata da una giovane (forse Ebe). Si è certi dell'identificazione con Ganimede perché è inciso il nome in verticale, dall'alto verso il basso. È presente inoltre il tipico galletto che diverrà un elemento ricorrente per simboleggiare la relazione pederastica nella ceramica ateniese a figure rosse del V secolo.<sup>18</sup>

#### 4. Ganimede e l'anima: il *Fedro* di Platone e il *Simposio* di Senofonte

Nella prima metà del IV a.C., mentre Ganimede calca le scene come protagonista di commedie a lui intitolate (di Alceo, Antifane, Eubulo) e l'aquila è introdotta nelle rappresentazioni iconografiche come vettore del rapimento in cielo (Leocare), Platone nel *Fedro* e Senofonte nel *Simposio* riusano il mito fornendo nuove interpretazioni.

Non si tratta tanto di elaborazioni letterarie di un momento della *fabula* quanto di riflessioni che si servono di Ganimede per un determinato scopo argomentativo. I dialoghi dei due filosofi sono accomunati da Socrate-personaggio che utilizza il mito, rileggendolo nel senso di elevazione e sublimazione verso il bene superiore dell'anima.<sup>19</sup>

Per Platone, Eros è filosofo in senso etimologico: poiché è amante del sapere, ricerca il Bello per raggiungere il sommo Bene (cf. Reale 1998: XI). Il passo con Ganimede è situato nel punto nevralgico dell'o-



pera – sul finire della prima parte incentrata sull'amore (la seconda riguarda la retorica) – in cui Socrate smonta la tesi di Lisia, riportata da Fedro, secondo cui è più opportuno compiacere chi non ama piuttosto che chi ama (255c-d).

Socrate racconta al giovane Fedro che è ἥμερος a portare l'amante – uomo con un dio dentro (ἔνθεος φίλος) – a trascorrere del tempo con il suo amato: lo affretta ad avvicinarsi a lui nei ginnasi e negli altri luoghi di ritrovo. Lo ἥμερος non è altro che la sorgente di quel fiume (ἡ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγὴ) così chiamato da Zeus quando si innamorò (ἐρώων) di Ganimede, un flusso che scorre abbondantemente fino a traboccare da chi ama. Questo flusso di bellezza (τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα), rimbalzando come un colpo di vento e un'eco, si riversa nell'amato attraverso gli occhi, ingresso naturale dell'anima: dunque irriga i condotti delle penne e fa rispuntare le ali, colmando d'amore anche l'anima dell'amato. Questo in sintesi il fondamentale passo platonico da cui sono scaturiti fiumi e fiumi di letteratura.

Il riferimento di Socrate a Ganimede, benché a prima vista potrebbe apparire accessorio, è pregnante e fa parte della personale rielaborazione platonica del mito: non solo perché il desiderio amoroso ha origine dalla passione di Zeus per il giovane troiano ma anche per alcuni elementi specifici del mito, connessi sia all'elemento liquido sia a quello aereo.

Rispetto a quando sostiene White,<sup>20</sup> ritengo più problematico il rapporto tra l'amato cui spuntano le ali e le ali dell'aquila sotto cui si celerebbe Zeus per rapire il ragazzo. Difatti la prima attestazione della metamorfosi di Zeus in aquila risale al secolo successivo (Theoc. XX 40-41). Se il *Fedro* è da datarsi nei primi anni sessanta del IV a.C., non sarebbe da escludere che la lettura di Platone abbia influenzato il diffondersi dell'iconografia dell'aquila (e non il contrario): difatti la più antica iconografia di Ganimede con l'aquila risalente a Leocare è datata in un periodo compreso tra 380 e 350, mentre la messa in scena delle commedie di Ganimede (in cui è possibile, ma per nulla certo, l'impiego dell'iconografia dell'aquila) è relativa al periodo 390-350.<sup>21</sup>

Inoltre, il motivo delle ali – che Eros fa spuntare fuori all'amante – si collega a un discorso precedente di Socrate, secondo cui un tempo l'anima era tutta alata. L'amore è il più beato dei misteri, una mania: Eros stesso è detto dagli immortali Πτέρως, che fa

crescere le ali, mentre dai mortali ποτηγός, ossia alato (255c).<sup>22</sup> Inoltre, la modalità aerea di trasporto di Ganimede, testimoniata già dall'*Iliade* (senza αετός) può avere suggerito l'immagine di un sollevamento dalla terra al cielo: allegoricamente dal mondo delle Cose al mondo delle Idee.<sup>23</sup>

Poi va considerata la connessione tra il versare il nettare e il flusso d'amore, nonostante nella versione del mito del *Fedro* non vi siano riferimenti espliciti al simposio. La funzione di Ganimede come coppie, data la tradizione secolare da Omero a Teognide a Euripide (anche iconografica), può essere data per nota. Pertanto, in questo senso, è plausibile una connessione tra la mescita del nettare e il rinnovamento perenne di giovinezza e immortalità a Zeus e quindi all'amante. Nel gioco di rimbalzi e rispecchiamenti tra amante e amato, così come Ganimede riceve immortalità ed eterna giovinezza, è poi egli stesso a donarle all'amante grazie alla nuova funzione assunta di amasio/coppiere.

Possibilmente, non sarà sfuggito a Platone il comune lemma per bordo della brocca e per labbra: τό χειλος. Il flusso d'amore che Ganimede riceve dal padre degli dèi è riversato a sua volta verso di lui. Per altro, il motivo del bacio che trasfonde il soffio dell'anima dalle labbra verso l'amato (Agatone) è presente anche in un celebre distico epigrammatico dell'*Antologia Palatina* attribuito a Platone (V 78).<sup>24</sup>

Al di là di ciò, nel *Fedro*, si vuole suggerire che è preferibile l'amore che configura una relazione duratura volta all'immortalità, elevando al sommo bene attraverso la bellezza. In questo senso l'eros platonico è divino e sarà più facilmente conciliabile con l'idea di amore cristiano, che porterà a individuare Ganimede come l'essenza stessa dell'anima in certe riletture allegorizzanti umanistico-rinascimentali. Si pensi al caso di Landino commentatore della trasfigurazione onirica di Dante in Ganimede (*Purgatorio* IX 19-33) e al disegno di Ganimede donato da Michelangelo a Tommaso de' Cavalieri (cf. Saslow 1986; Barkan 1991; Marongiu 2002).

Platone sembrerebbe trascurare consciamente, invece, l'aspetto del mito legato alla sparizione e al lutto, enfatizzando il motivo dell'amore che permette di superare i limiti della mortalità. Nella prima parte del *Fedro*, si fa riferimento alla ἀρπαγή di Orizia da parte di Borea (229b), e Socrate ricorda le spiegazioni razionalizzanti dei sofisti che si riferiscono eufemisti-

camente alla morte della fanciulla.<sup>25</sup>

Al di là di ciò, il Socrate platonico ribadisce che amare secondo filosofia significa amare la bellezza del ragazzo, un'azione che rappresenta l'unica medicina per i mali del mondo. E il modello del παῖς è quello di Ganimede, figura che inizia ad assumere il significato simbolico di anima. Socrate, infatti, invita i giovani a frequentare non chi coglie il fiore della giovinezza e se ne vanta con gli altri, ma chi può fornire prova di virtù, con pudore, anche quando la bellezza sarà finita, ossia chi accompagna l'amato dalla giovinezza alla vecchiaia perché non desidera il corpo prima dell'anima. Nella scelta di porre in rilievo la virtù e il pudore del ragazzo rapito e nell'auspicata continuità del vincolo affettivo, non è da escludere un nesso con i rituali di rapimento cretesi che elogiano ἀνδρεία e κοσμιότης del παῖς, il quale poteva continuare a indossare l'abito ricevuto dall'amante anche in età avanzata (a maggiore ragione considerato il nesso Creta-Ganimede delle *Leggi*).

Il Socrate del *Simposio* di Senofonte rielabora la lettura platonica tesa alla sublimazione, seppure in modo meno incisivo a livello letterario e filosofico. La parte più rilevante è l'inedita speculazione sull'etimo del nome di Ganimede, che influirà anche nella storia della ricezione del mito: l'interesse etimologico sul nome di Ganimede sarà alla base dell'elaborazione rinascimentale degli *Emblemata* di Alciato (ΓΑΝΥΣΘΑΙ ΜΗΔΕΣΙ, *In Deo laetandum*; cf. Kruszynski 1985; Agudo Romeo 2011), e al riguardo rifletterà anche Leopardi a proposito del raro lemma 'gana' connesso a γάνυς/*gaudium* (*Zibaldone* 2369-2374).

Il passo senofonteo in questione è situato verso la fine dell'opera: nel capitolo VIII, prima della coda finale del IX in cui il banchetto si approssima al termine. Socrate suggerisce ai simposiasti di non tralasciare l'amore (VIII 1-12), teorizzando la superiorità dell'eros spirituale su quello fisico (VIII 13-27). L'esempio di Ganimede è riportato all'interno di un'argomentazione finalizzata a mostrare che anche gli dèi prediligono l'eros spirituale (VIII 28-36). Socrate si rivolge soprattutto a Callia, co-protagonista del dialogo: "raffinato organizzatore del banchetto in onore di Autolico" (Corradi 2022: 68). Quest'ultimo è il ragazzo amato da Callia di cui più volte sono intessute le lodi: anche da Socrate dopo la parentesi mitologica (VIII 37-43).

Appena prima della spiegazione su Ganimede, Socrate precisa che le persone amate solo fisicamen-

te da Zeus sono rimaste mortali (Socrate allude alle numerose fanciulle concupite quali Io, Europa, Callisto). In contrasto, sono ricordati Eracle e i Dioscuri come esempi di mortali scelti da Zeus per divenire immortali, grazie alla bellezza delle loro anime (VIII 29). Inoltre, dopo Ganimede e Zeus, sono richiamate altre coppie mitologiche: Achille e Patroclo, Oreste e Pilade, Teseo e Piritoo, uomini cantati e onorati non come amanti carnali ma come valorosi compagni di armi e imprese (VIII 31).

Il caso di Ganimede sarebbe da confrontare, dunque, con quello degli eroi e non con quello delle ragazze bramate. Socrate dice esplicitamente che Ganimede è stato portato sull'Olimpo da Zeus per la sua anima e non per il corpo (καὶ ἐγὼ δὲ φημι καὶ Γανυμήδην οὐ σώματος ἀλλὰ ψυχῆς ἔνεκα ὑπὸ Διὸς εἰς Ὀλυμπόν ἀνεχθῆναι, VIII 30).

A differenza di Platone che non si occupa di raccontare il mito ma lo reinterpreta *ex novo*, Senofonte fornisce dei dettagli minimi. Il verbo per l'azione principale è ἀναφέρω con significato di 'sollevo in alto', senza allusione erotica; è menzionato il luogo di destinazione, l'Olimpo, ma non la località di provenienza; non è indicato il ruolo di Ganimede, ma alla fine Socrate precisa che vive onorato tra gli dèi per il piacere della mente e non del corpo (ἐξ οὖν συναμφοτέρων τούτων οὐχ ἡδυσώματος ὀνομασθεῖς ὁ Γανυμήδης ἀλλ' ἡδυσγνώμων ἐν θεοῖς τετίμηται).

Secondo il Socrate senofonteo tale interpretazione sarebbe giustificata dal significato del nome di Ganimede, essendo connesso alla radice del verbo γάνυμαι (gioisco, mi rallegro) e al sostantivo plurale μήδεα (consigli, pensieri).<sup>26</sup>

Sono riportati dei passi omerici che confermerebbero tale lettura: γάνυται δὲ τ' ἀκούων (gioisce ascoltando); πυκινὰ φρεσὶ μήδεα εἰδῶς (conoscendo nell'animo solidi consigli). Omero è utilizzato come modello giustificativo per l'interpretazione allegorica del mito; eppure sono citate espressioni senza un riscontro effettivo.<sup>27</sup> Non sappiamo se Senofonte sbagli consapevolmente oppure si riferisca a un'opera o un passaggio a noi non pervenuti. È possibile che si tratti di 'liberi' riferimenti ai poemi omerici, in cui compaiono sia γάνυμαι (e corradicali) sia μήδεα.<sup>28</sup> I termini non appaiono di uso corrente, tanto che nel testo sono fornite come delle glosse interne: γάνυται sta per ἡδεται, μήδεα sta per βουλευύματα. In ogni caso, si tratta di un'etimologia plausibile benché presenta-

ta in modo confuso.

In sintesi, non possiamo sapere se, effettivamente, il Socrate storico avesse proposto una sua rilettura di Ganimede che abbia influenzato sia Platone sia Senofonte. Si può considerare che, facendo pronunciare a Socrate siffatti discorsi morali, Platone e Senofonte lo abbiano voluto redimere dalla nota accusa di corruzione dei giovani per cui trovò la morte. Sebbene, a differenza di Senofonte, Platone mantenga soltanto implicita tale concezione, l'interesse di entrambi è quello di offrire un modello di amore pederastico alternativo a quello strettamente sessuale, parodiato in scena nelle coeve commedie.

In conclusione, ho inteso mostrare come il legame di Ganimede con il simposio sia uno degli aspetti fondamentali del mito. Esso si evolve in tre fasi: la prima arcaica – attestata in Omero e che potrebbe rimontare (anche ma non unicamente) a un'origine rituale-iniziatica, pone in rilievo il motivo della compensazione e dell'onore per Ganimede e la sua famiglia derivato dall'assunzione del ruolo di coppiere divino; la seconda fase, testimoniata dalla poesia (simposiale di Teognide, ma anche di Ibcio e Pindaro) e iconograficamente dalla ceramica ateniese del VI e V secolo (fino al teatro di Euripide), fa di Ganimede in modo più esplicito il prototipo di amasio, mantenendo il nesso con il simposio; la terza fase del IV secolo, caratterizzata dalle riletture filosofiche del mito di Platone e Senofonte, recupera sia la tradizione erotica di Ganimede come modello di *καλός παῖς*, sia il motivo dell'onorabilità per il ruolo di *οἰνοχόος* tipico della fase più arcaica. Viene quindi riformulata e rivitalizzata la sua figura grazie a una elevazione sul piano morale e ideale dell'anima, svincolando dalla sfera del puro godimento materiale.

Così il lato erotico e quello spirituale di Ganimede, figura emblematica dell'amato che ricolma di nettare l'amante al simposio, continueranno a sopravvivere nei secoli ben oltre il mondo classico, da Dante a Tasso a Goethe, fino alla contemporaneità (cf. Ottonello 2023: 293-941).



## Note

<sup>1</sup> Wilson discute la compensazione per la perdita di una persona che non ha perso la vita: propone come esempio il rapimento di una sposa, che nell'*Iliade* riguarda il solo personaggio di Elena, rispetto al quale ritiene analogo il caso di Ganimede, "even if it is not sexualized" (2002: 27).

<sup>2</sup> La vicenda dei cavalli rifletterebbe un disaccordo tra casate reali, originatosi dalla scelta di Troo di non distribuire i cavalli tra i fratelli di Ganimede – ovvero Ilo e Assaraco (*Il. XX* 232) – ma di darli solo al primo: erede al trono e fondatore di Ilio (cf. Anderson 1997: 68).

<sup>3</sup> Generalmente il nettare è la bevanda mentre l'ambrosia è il cibo degli dèi, ma quest'ultima è spesso usata anche come unguento per la toeletta e a volte i termini per indicare cibo e bevanda sono scambiati. Entrambi sono legati all'immortalità con una differenza: "il nettare protegge la vita sconfiggendo ('attraversando') la morte prematura che la interrompe; l'ambrosia assicura la giovinezza eterna eliminando la vecchiaia e perciò la morte naturale. Questa differenza, probabilmente, era già stata dimenticata al tempo della composizione dei poemi omerici: \*nek- e \*mrt- sono dei fossili e la morte ha un nome nuovo: θάνατος" (Lazzeroni 1998: 75; cf. Mirto 2012: 814).

<sup>4</sup> Il mito è trattato anche nella *Piccola Iliade* (fr. 6 West) con una genealogia alternativa per cui Ganimede è figlio di Laomedonte (cf. Eur. *Tro.* 822; Cic. *Tusc.* I 65.4-10). Come oggetto per il riscatto compare eccezionalmente una vite d'oro (cf. Aloni 2012: 3-28; Strolonga 2018: 190-217). In questa sede, non ho modo di sviluppare approfonditamente le diverse versioni; per maggiore completezza di riferimenti mi permetto di rimandare alla mia tesi dottorale: Ottonello (2023).

<sup>5</sup> L'origine del motivo dell'aquila rapitrice di Ganimede può provenire dalla celebre iconografia di Leocare, databile tra 380 e 350, ricordata anche da Plinio (*Nat. XXXIV* 79); oppure può essere legata alla messa in scena, tra 390 e 350, delle perdute commedie di mezzo dal titolo *Ganimede* di Alceo (2-9 Kassel-Austin), Antifane (74-75 K.-A.), Eubulo (16-17 K.-A.). Cf. Gelli (2012: 349-360); Ottonello (2023: 128-151).

<sup>6</sup> La connessione tra mito di Ganimede e rituale cretese fu proposta da Jeanmaire 1939: 453-455; poi ripresa in vari studi tra cui Willetts 1962: 116-117; Buffière 1980: 60-61; Sergent 1984: 237-247; Koehl 1986: 101-110; Barkan 1991: 30-31; ma rigettata da altri (vd. Topper 2012: 64-65). Bremmer 1990: 137-141, in particolar modo, fa di Ganimede il prototipo dell'οἰνοχόος mortale anche nel contesto del simposio ateniese, essendo al contempo un iniziato e un amato (cf. Bremmer 1980: 278-298).

<sup>7</sup> Anche Ateneo nei *Deipnosophisti*, opera del II d.C. ispirata alla tradizione del simposio filosofico, chiarisce che presso Creta οι ἐρώμενοι sono detti κλεινοί (XI 20) e che per un bel ragazzo è deplorabile non avere un amante. Si ricorda poi che i ragazzi rapiti sono detti παρασταθέντες e che la στολή ricevuta in dono a completamento del rituale è indossata anche da anziani.

<sup>8</sup> Aristotele (*Pol.* II 10) fornisce una spiegazione razionalistica della larga diffusione dei rapporti sessuali tra maschi nell'isola di Creta: furono istituzionalizzati dal re mitico Minosse (figlio di Zeus) per evitare il pericolo della sovrappopolazione in un territorio limitato. Ancora, la fonte sulla pederastia cretese, può essere incrociata con la versione evermeristica del mito di Ganimede con Minosse rapitore (vd. *supra*).

<sup>9</sup> Sull'interpretazione di Bremmer del mito di Ganimede in confronto a quelle di Fulgenzio, Natale Conti e Affeld-Niemeyer vd. Fang 2018.

<sup>10</sup> Vi sono altre riappropriazioni del mito: come riporta Ateneo (XIII 77

Kaibel) pure i Calcidesi ritennero la loro patria come luogo di nascita di Ganimede. Il giovane fu rapito da Zeus presso un mirteto e il luogo era chiamato Ἀρπύγιον.

<sup>11</sup> Resta aperto il dibattito sulla paternità dei versi, cioè l'ipotesi che autore di questa sequenza non sia Teognide (come sostenuto da Condello 2009: 193-218; cf. Ferreri 2020: 136-137), ma Eveno di Paro (cf. Catenacci 2017: 21-37).

<sup>12</sup> Non ho qui modo di approfondire altre attestazioni, tra le prime, in cui Ganimede è associato al ruolo di amato: Ibico (fr. 289) e Pindaro (*O.* I 40-45; X 99-106). Pure Saffo (168F) potrebbe rappresentare Ganimede come "amasio di Zeus" (Prauscello 2005: 51-67), ma per la natura del frammento (note esegetiche di commento a odi di Saffo), la sequenza του μειρακίου του Διός non necessariamente restituisce il testo di un'ode di Saffo: "potrebbe costituire altresì un semplice *locus similis* come quelli ipotizzati anche in precedenza (l'ὄνος ἀλέτης, Callimaco), in questi brandelli esegetici" (Neri 2021: 857). Il mito è ripreso anche nel teatro del V secolo: S. fr. 350 Radt; E. *Tr.* 820-838; *Or.* 13911-1393; *IA* 1049-1053; *Cyc.* 577-589; *Ar. Pax* 720-725.

<sup>13</sup> È anche possibile che la sequenza 1345-50 non costituisca unità autonoma ma sia o da connettere ai versi 1341-44 o da intendere come risposta ai versi 1063-68 (cf. Vetta 1980: 118-119).

<sup>14</sup> Paradigmatico dell'approccio all'ἔρως παιδικός tra VI e V secolo è anche un aneddoto riportato in uno scolio antico alla seconda *Istmica* di Pindaro (*Isth.* 2.1b = III 213 Drachmann): quando chiesero al poeta Anacreonte perché scrivesse inni per i ragazzi invece che per gli dèi, il poeta di Teo rispose: "perché i ragazzi sono i nostri dei" ('Ανακρέοντα γούν ἐρωτηθέντα, φασί, διατί οὐκ εἰς θεοὺς ἀλλ' εἰς παῖδας γράφεις τοὺς ὕμνους; εἰπεῖν, ὅτι οὗτοι ἡμῶν θεοὶ εἰσιν).

<sup>15</sup> Per Colesanti (2011; cf. Vetta 1983; Ferrari 1987: 177-197) la formazione di gran parte del *corpus Theognideum* sembra derivare da un'antica tradizione simposiale, suggerendo che nella sua interezza possa essere il risultato della trascrizione di elegie eseguite oralmente nei simposi.

<sup>16</sup> Si consideri che "l'uso di παιδοφιλεῖν e παιδοφίλης è dovuto all'impossibilità di παιδεραστεῖν, παιδεραστής di entrare nel distico elegiaco" (Vetta 1980: 97).

<sup>17</sup> Soltanto in età ellenistica Ganimede subisce un catasterismo ed è associato a Ὑδροχόος (*Aquarius*), da Eratostene (*Cat.* I 26, I 30; cf. Man. IV 22; Hyg. *Astr.* II 16, II 29; Ov. *Fast.* I 652, II 145-146; Germ. 315-320, fr. IV 133-135; Manil. II 446, V 486-488; Avien. *Arat.* 550, 645-649, 694, 827, 838, 1008-1009, 1105, 1258, 1273) (cf. Ottonello 2023: 272-290).

<sup>18</sup> La ventina di raffigurazioni di Ganimede in Olimpo non ha coerenza rappresentativa, a differenza delle numerose scene modellate sulla pederastia ateniese del V secolo, raffiguranti Zeus rapitore/inseguitore e Ganimede che spesso maneggia il cerchio e/o il galletto. Cf. Sichtermann 1988: 154-169 (= LIMC); González Zymia 2007: 158-161.

<sup>19</sup> Si tende a ritenere il *Simposio* platonico antecedente a quello di Senofonte. Anche il *Fedro* è successivo al *Simposio* platonico, ed è da datare possibilmente ai primi anni sessanta. È molto plausibile che il *Simposio* senofonteo sia stato scritto intorno al 360, servendosi dell'omonima opera platonica e del *Fedro* (cf. Reale 1998; De Martinis 2013).

<sup>20</sup> Secondo White (1993: 163-164) si possono individuare tre motivi per spiegare la scelta di Ganimede: rappresenta "the most vibrant degree of physical beauty" e di lui si innamora Zeus che è dio dei

filosofi; la discesa di Zeus sulla Terra “disguised in eagle’s feathers” mostra “(although in reverse direction) the winged imagery of soul in pursuit of true beauty”; “Ganymede was raised to Olympus in order to be Zeus’ cupbearer” e contribuisce quindi a fornire a Zeus una parte del suo nutrimento essenziale, proprio come la visione della bellezza, realtà al di là dei confini del cielo, contribuisce a definire la divinità di Zeus. Secondo lo studioso, il riferimento alla relazione tra Zeus e Ganimede nel *Fedro* non solo collega il desiderio dell’amante per l’amato a quello di Zeus, poiché connette “the lover’s soul to what it saw when in the company of Zeus during the banquet of reality”, ma incarna anche, in molti dei suoi dettagli mitici, le circostanze metafisiche astratte che stanno alla base della manifestazione dell’amore.

<sup>21</sup> A suggerire un senso di elevazione platonica è una custodia bronzea di uno specchio greco di metà IV a.C. (Staatliche Museen zu Berlin, misc. 192), che presenta una delle raffigurazioni più antiche dell’*abductio* di Ganimede da parte dell’aquila. Non è ritratto un rapimento esplicitamente erotico: un fanciullo guarda verso l’alto negli occhi dell’aquila, aggrappandosi al suo collo con slancio quasi estatico. E il ragazzo sembra fondersi nell’abbraccio alato dell’aquila. La lettura platonica può avere influito anche sulla singolare rappresentazione di Ganimede elevato da un genio alato nella volta della Basilica sotterranea di Porta Maggiore a Roma.

<sup>22</sup> Ognuno persegue il suo eros secondo il proprio carattere. E anche in questo caso sono utilizzate simbolicamente le divinità: a differenza dei seguaci di Ares, Era o Apollo, quelli di Zeus amano chi è filosofo e predisposto all’affermazione, facendo di tutto affinché l’amato si realizzi come tale (252c-e).

<sup>23</sup> Nel *Simposio* platonico, come riporta il discorso di Pausania (180c-185c), l’amore sublimante che riguarda Afrodite Urania, ossia celeste, può essere rivolto solo ai ragazzi, mentre quello per il corpo, sia femminile sia maschile, afferisce ad Afrodite Pandemia, ossia volgare. L’eros celeste non è effimero perché non si consuma nell’atto fisico, pur non essendo quest’ultimo necessariamente escluso (a differenza delle più rigide impostazioni delle *Leggi*).

<sup>24</sup> Dibattuta però la questione attributiva degli epigrammi erotici, per cui rimando alla discussione di Page (1981, 125-127), che rigetta la tesi dell’autorialità di Platone (cf. Massimo 2020; Coughlan 2023).

<sup>25</sup> Anche Ganimede assumerà un significato simbolico legato alla morte prematura nell’iconografia funeraria romana (Sichtermann 1992), ed è possibile che questo valore fosse veicolato anche in alcune ceramiche del VI/V a.C. mediante il motivo del cerchio (Dasen 2019; cf. Boyancé 1972: 73-89).

<sup>26</sup> L’interesse per l’indagine dei nomi deriva verosimilmente da Aristotele ed è presente anche in alcuni passi del *Fedro* (251c, 255c). Anche Euripide nel *Ciclope* mostra, seppure implicitamente, una coscienza del significato etimologico del nome di Ganimede insieme a quello di Ebe: γάνυμαι <δὲ> δαιτὸς ἦβας (‘gioisco nella giovinezza del banchetto’, 504). Polifemo pronuncia la frase proseguendo una precedente metafora nautica, in un discorso che si intesse “anche nel lessico, di richiami specificatamente simposiali” (Napolitano 2003: 137; cf. Ambrose 1996: 91-95). Il protagonista esprime una preferenza del *côté* omoerotico, anteponendo Ganimede alle Grazie: una scelta aristocratica con valore parodistico. Il rozzo Polifemo si è aristocratizzato nel simposio a tal punto da scacciare la bellezza femminile e preferire i ragazzi, paragonandosi con ὕβρις a Zeus (577-589).

<sup>27</sup> Sull’uso di riferimenti omerici in Platone e Senofonte con riferimento a Socrate rimando a Yamagata (2012: 130-144), che conclude l’analisi ritenendo plausibile che anche il Socrate storico utilizzasse riferimenti omerici.

<sup>28</sup> Il verbo γάνυμαι indica originariamente il brillare, dunque l’essere radiante di gioia, l’essere gaio e il godere. Ha la stessa radice indoeuropea \*geh<sub>2</sub>u- del verbo latino *gaudēo*, connesso alla sfera della gioia, innanzitutto, e poi a quella del piacere (cf. Beekes 2010: 260; Vaan 2008: 255-256; Pokorny 1959: 53; Ernout, Meillet 1956: 476-477; Chantraine 1968: 210). Omero utilizza l’espressione γάνυται φρένα con riferimento a Enea (*Il.* XIII 493), e il termine μῆδεα solo al plurale (*Il.* VII 278; XVII 325; XVIII 363; XXIV 88, 282, 674; *Od.* II 38; XI 445; XIX 353; XX 46). Eppure, già in Omero, τὰ μῆδεα sono anche i genitali (*Od.* VI 129; XVIII 67, 87; XXII 476), il che potrebbe far pensare come anche nella lettura etimologica si possa individuare una duplicità tra Ganimede spirituale e carnale.

## Bibliografia

- AGUDO ROMEO M. (2011), “El rapto de Ganimedes en libros de emblemas del siglo XVI”, in MARTÍNEZ B.A., MUÑOZ JIMÉNEZ M.S. (éd.), *Estudios sobre florilegios y emblemas. “Manet Semper Virtus Odosque Rosae”*. Homenaje a la memoria de la Profesora Ana María Aldama Roy, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 87-98.
- ALONI A. (2012), “Collane e cavalli. Tradizioni mitiche e colonizzazione”, in RIU X., PÒRTULAS J. (ed.), *Approaches to Archaic Greek Poetry*, Dipartimento di Scienze dell’Antichità dell’Università di Messina, Messina, pp. 3-28.
- AMBROSE Z.P. (1996), “Ganymede in Euripides’ Cyclops: a study in homosexuality and misogyny”, in *NECN*, XXIII:3, pp. 91-95.
- ANDERSON M.J. (1997), *The Fall of Troy in Early Greek Poetry and Art*, Clarendon Press, Oxford.
- BARKAN L. (1991), *Transuming Passion. Ganymede and the Erotics of Humanism*, Stanford University Press, Stanford.
- BEEKES R. (2010), “Etymological Dictionary of Greek”, in LUBOTSKY A. (ed.), *Indo-European Etymological Dictionary*, I, Brill, Leiden.
- BOYANCÉ P. (1972), “Funus acerbum”, in *Etudes sur la religion romaine*, XI, pp. 73-89.
- BREMMER J.N. (1990), « Adolescents, symposion, and pederasty », in Murray O. (ed.), *Symptica: a symposium on the symposion*, Clarendon Press, Oxford, pp. 135-148.
- BREMMER J.N. (1980), “An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty”, in *Arethusa*, XIII:2, pp. 279-298.
- BUFFIÈRE F. (1980), *Eros adolescent: la pédérastie dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris.
- CATENACCI C. (2017), “Teognide, Eveno e Simonide: una revisione e una nuova ipotesi (con un’appendice)”, in *QUCC*, CXV:1, 21-37.
- CHANTRAINE P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksiek, Paris.
- COLESANTI G. (2011), *Questioni teognidee. La genesi simposiale di un corpus di elegie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- CONDELLO F. (2009), “Due presunte elegie lunghe nei ‘Theognidea’”, in *Prometheus*, XXXV, 193-218.
- CORRADI M. (2022), “Callia nella letteratura socratica: un paradigma complesso”, in C. MARSICO (ed.), *Socrates and the Socratic Philosophies* (International Socrates Studies, XI), pp. 65-78.
- COUGHLAN T. (2023), “Platon”, in: URLACHER-BECHT C. (éd.), *Dictionnaire de l’épigramme littéraire dans l’Antiquité grecque et romaine*, vol. II, Brepols, Turnhout, pp. x-x.
- DASEN V. (2019), “Hoops and Coming of Age in Greek and Roman Antiquity”, in *8th International Toy Research Association World Conference*, Jul 2018, Paris, France.
- DE MARTINIS L. (2013), SENOFONTE, *Tutti gli scritti socratici: Apologia di Socrate-Memorabili-Economico-Simposio*, a cura di L. DE MARTINIS, con un’introduzione di G. REALE, Bompiani, Milano.

- DOVER J.K. (2016), *Greek Homosexuality*, with forwards by S. HAL-LIWELL, M. MASTERSON, J. ROBSON, Bloomsbury, London-New York (1 ed. 1978; ed. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1985).
- ERNOUT A., MEILLET A. (1956), *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire de mots*, III ed., Klincksieck, Paris (1 ed. 1932).
- FANG Y. (2018), "Ganymede the Cup Bearer: Variations and Receptions of the Ganymede Myth", in *Berkeley Undergraduate Journal of Classics*, VII:1.
- FERRARI F. (1987), "Sulla ricezione dell'elegia arcaica nella silloge teognidea: il problema delle varianti", in *Maia*, n.s. XXXIX, pp. 177-97.
- FERRERI L. (2020), *Coppie e catene simposiali nella silloge teognidea*, EUT, Trieste 2020.
- FOLGAR BREA M.J. (2022), *El capricho de Zeus: Ganymedes desde la Antigüedad a la Edad Media*, Tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela.
- GELLI E. (2012), "Il mito di Ganimede nella commedia attica del IV secolo", in BASTIANINI G., WALTER LAPINI W., TULLI M. (a cura di), *Harmonia: scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, Firenze University Press, Firenze, pp. 349-360.
- GONZÁLEZ ZYMLA H. (2007), "Consideraciones sobre la iconografía e iconología del mito de Ganimedes, el troyano, a través del arte antiguo y medieval", in *Troianalexandrina*, VII, pp. 147-187.
- HAKANEN V. (2022), *Ganymede in the Art of Roman Campania. Ancient Roman Viewers' Experience of Erotic Mythological Art*, Doctoral dissertation, University of Helsinki.
- JEANMAIRE H. (1939), *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans V antiquité hellénique*, Bibliothèque universitaire, Lille.
- KOEHL R.B. (1986), "The Chieftain Cup and a Minoan Rite of Passage", in *Journal of Hellenic Studies*, CVI, pp. 105-107.
- KRUSZYNSKI A. (1985), *Der Ganymed-Mythos in Emblematik und mythographischer Literatur des 16. Jahrhunderts*, Wernersche Verlagsgesellschaft, Worms.
- LAZZERONI R. (1998), *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- MARONGIU M. (2002), *Il mito di Ganimede: prima e dopo Michelangelo*, Mandragora, Firenze.
- MASSIMO D. (2020), "Defining a 'Pseudo-Plato' Epigrammatist", in BERARDI R., FILOSA M., D. MASSIMO D. (ed.), *Defining Authorship, Debating Authenticity*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 47-66.
- MAYO P.C. (1967), *Amor spiritualis et carnalis: aspects of the myth of Ganymede in art*, Ph.D. dissertation, New York University.
- MIRTO M.S. (2012), "Commento", in OMERO, *Illiade*, introduzione a cura di M.S. MIRTO e G. PADUANO, traduzione di G. PADUANO, illustrazioni di L. MAINOLFI, contributi di M.S. MIRTO, Einaudi, Torino, pp. 755-1168 (1 ed. 1997).
- NAPOLITANO M. (2003), EURIPIDE, *Ciclope*, a cura di M. NAPOLITANO, introduzione di L.E. ROSSI, Marsilio, Venezia.
- NERI C. (2021), *Saffo, testimonianze e frammenti. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021.
- OTTONELLO F. (2023), *Ganimede: elaborazioni del mito dal mondo classico alla letteratura italiana*, Tesi di Dottorato, Università degli studi di Bergamo.
- PAGE D.L. (1981), *Further Greek Epigrams*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PERCY W.A. III (1996), *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- POKORNY J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch I*, Francke, Tübingen.
- PRAUSCELLO L. (2005), 7. *Note di commento a testi poetici*, in AA.VV., "Comunicazioni dell'Istituto papirologico 'G. Vitelli'", VI, Istituto papirologico G. Vitelli, Firenze, pp. 51-67.
- PROVENCAL V. (2005), "«Glukus himeros»: pederastic influence on the myth of Ganymede", in VERSTRAETE B.C., PROVENCAL V. (ed.), *Same-sex desire and love in Greco-Roman antiquity and in the classical tradition of the West*, Harrington Park Press, Binghamton, pp. 87-136.
- REALE G. (1998), PLATONE, *Fedra*, a cura di G. REALE, testo critico di J. BURNET, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
- SASLOW J.M. (1986), *Ganymede in the Renaissance. Homosexuality in Art and Society*, Yale University Press, New Haven-London.
- SERGENT B. (1984), *L'homosexualité dans la mythologie grecque, préface de Georges Dumézil*, Payot, Paris (ed. it. *L'omosessualità nella mitologia greca*, Laterza, Bari 1986).
- SICHTERMANN H. (1953), *Ganymed. Mythos und Gestalt in der antiken Kunst*, Verlag Gebr. Mann, Berlin.
- ID. (1988), "Ganymedes", in *LIMC: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, IV:1, pp. 154-169.
- ID. (1992), *Die mythologischen Sarkophage. 2: Apollon, Ares, Bellero-phon, Daidalos, Endymion, Ganymed, Giganten, Grazien*, Gebr. Mann, Berlin.
- STROLONGA P. (2018), "Variations on the Myth of the Abduction of Ganymede", in *Yearbook of Ancient Greek Epic Online*, II:1, pp. 190-217.
- TOPPER T. (2012), *The Imagery of the Athenian Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VAAN M. de (2008), "Etymological Dictionary of Latin (and the other Italic Languages)", in LUBOTSKY A. (ed.), *Indo-European Etymological Dictionary*, VII, Brill, Leiden.
- VETTA M. (1983), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Laterza, Bari.
- WHITE D. A. (1993), *Rhetoric and Reality in Plato's "Phaedrus"*, State University of New York Press, Albany.
- WILLETTTS R.F. (1962), *Cretan Cults and Festivals*, Routledge and Kegan Paul, London.
- WILSON D.F. (2002), *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge University Press, Cambridge.
- YAMAGATA N. (2012), "Use of Homeric References in Plato and Xenophon", in *The Classical Quarterly*, LXII:1, pp. 130-144.