

# “Come una commedia”: aspetti della fortuna del discorso di Aristofane nel *Simposio* dal mondo antico a Rabelais

MICHELE CORRADI

Università di Pisa  
michele.corradi@unipi.it

doi: <https://doi.org/10.62336/unibg.eac.34.551>

## Parole chiave

Platone  
Aristofane  
Commedia  
Rabelais  
Rinascimento

## Keywords

Plato  
Aristophanes  
Comedy  
Rabelais  
Renaissance

## Abstract

Il discorso di Aristofane è certamente uno dei passi più famosi del *Simposio* di Platone. In linea con il personaggio che lo pronuncia, il *logos*, come è stato spesso sottolineato dalla critica, risulta una sorta di *pastiche* costruito da Platone a partire da fonti varie, alcune delle quali riconducibili a opere conservate di Aristofane. Se la natura comica del discorso di Aristofane è stata ben compresa da Plutarco nelle *Questioni conviviali* (VII 710c), non sempre il testo è stato interpretato in questa prospettiva. I lettori antichi e moderni ne hanno spesso privilegiato gli aspetti filosofici, offrendo talvolta complesse interpretazioni allegoriche. Tuttavia, è possibile ricostruire una fortuna letteraria autonoma di alcuni motivi presenti nel brano. Ad oggi manca ancora uno studio completo del *Nachleben* del discorso di Aristofane. Questo contributo si propone di ricostruirne alcune tappe significative fino al Rinascimento: da Aristotele a Plutarco, dal romanzo ellenistico a Eusebio, da Ficino a Rabelais.

Aristophanes' speech is certainly one of the most famous passages in Plato's *Symposium*. In line with the character who delivers it, the *logos*, as has often been pointed out by critics, appears as a sort of *pastiche* constructed by Plato from a variety of sources, some of which can be traced back to the extant texts of Aristophanes. While the comic nature of Aristophanes' discourse was well understood by Plutarch in the *Table Talk* (VII 710c), the text has not always been interpreted from this perspective. Ancient and modern readers have often privileged its philosophical aspects, sometimes offering complex allegorical interpretations. However, it is also possible to reconstruct an autonomous literary fortune of some motifs present in the passage. A comprehensive study of the *Nachleben* of Aristophanes' speech is currently lacking. This contribution aims to reconstruct some significant stages up to the Renaissance: from Aristotle to Plutarch, from Hellenistic novel to Eusebius, from Ficino to Rabelais.

Collocato nel cuore del dialogo, prima del discorso del tragico Agatone e del filosofo Socrate, in una significativa *climax* di commedia, tragedia e filosofia,<sup>1</sup> il discorso di Aristofane è certo una delle pagine più celebri del *Simposio* di Platone. La trama è nota. Anticamente gli esseri umani avevano tre generi sessuali: il maschio, la femmina e l'androgino. Simili nel fisico a una palla, presentavano fianchi e schiena arrotondati, due volti, quattro mani, quattro gambe. In virtù della loro forza, sfidarono gli dei che, di fronte alla loro superbia, non sapevano come reagire: distruggere la stirpe umana avrebbe comportato la perdita degli onori e dei sacrifici, sopportarne l'impudenza era però intollerabile (189c-190c). Zeus decise allora di dividere gli uomini in due, così da renderli ad un tempo più deboli e ancora più utili per gli dei, con la minaccia di dividerli ulteriormente se non avessero cessato la loro arroganza. Incaricò infine Apollo di curare le ferite degli uomini e di volgerne il viso dal lato del taglio per ammonimento (190c-191a). Una volta effettuata la divisione, ogni metà delle creature cercava di ritrovare la metà perduta. Se le metà s'incontravano, si abbracciavano e non volevano più separarsi. Finivano così per morire di fame e inerzia, non volendo più fare nulla l'una senza l'altra. Impietosito, Zeus decise allora di trasferirne i genitali sul davanti perché si unissero nell'atto sessuale. Così, nel caso di metà di un androgino, sarebbe avvenuta la generazione, mentre le metà di un maschio o di una femmina, una volta sazie dell'atto sessuale, avrebbero potuto volgersi ad altre attività. Il racconto spiega per Aristofane perché ognuno è in cerca della propria metà: chi è la metà di un androgino ha gusti eterosessuali, chi di un uomo o di una donna omosessuali. Quando si ha la fortuna di incontrare la propria metà, ha origine un sentimento che trascende la passione sensuale (191a-192c). Se un giorno il dio Efesto proponesse a due metà, quando giacciono insieme, di unirsi in un solo essere per sempre, queste accetterebbero e comprenderebbero che ciò era quanto avevano sempre desiderato. A tale desiderio di ritrovare l'unità perduta si dà il nome di eros (192c-193e).

Com'è stato riconosciuto dalla critica, il racconto di Aristofane è intessuto di allusioni alla produzione letteraria del passato, che spaziano dall'epica alla filosofia, in particolare a Empedocle e alla sofistica, anche se il solo richiamo esplicito è a Omero, che, secondo Aristofane, parlando dei giganti Oto ed

Efialte si sarebbe riferito in realtà agli uomini-palla del racconto (cfr. *Od.* XI 305-320 e *Il.* V 385-391).<sup>2</sup> In linea con il personaggio che lo pronuncia, il *logos* non manca però di alludere alla commedia, più in particolare, ad Aristofane. Del resto, Plutarco nelle *Quaestiones convivales* (VII 710c) lo considera una sorta di commedia (ὡς κωμωδίαν), inserita da Platone nel dialogo.<sup>3</sup> Certo, non troviamo fra i drammi conservati di Aristofane una trama comparabile al racconto del *Simposio*. E non è neppure possibile ricostruire con certezza un qualche parallelismo con commedie perdute. Il tema dell'umanità delle origini, soprattutto in relazione al motivo dell'età dell'oro, certo era ampiamente sfruttato dall'*archaia*.<sup>4</sup> In proposito Kenneth Dover<sup>5</sup> richiama gli *Uomini-formica* di Ferecrate (117-129 *PCG*), i cui frammenti fanno pensare a una versione comica del mito di Deucalione e Pirra,<sup>6</sup> e la problematica presenza in *POxy* 427 di un titolo, ricostruibile come *Anthropogonia*, il cui autore, a seconda dell'integrazione accolta nel testo, fortemente lacunoso, potrebbe essere tanto Aristofane quanto, più probabilmente, Antifane (34 *PCG*).

Per quanto sia impossibile trovare una corrispondenza diretta con Aristofane, non pochi sono gli elementi del discorso per i quali è plausibile un contatto con la produzione del poeta. Innanzitutto, la distinzione, su cui Aristofane insiste prima d'iniziare il discorso, tra γελοῖα e καταγέλαστα, tra l'ambito del comico e quello della semplice derisione (189b), appare in armonia con la serietà che Aristofane rivendica per il proprio impegno poetico in più di una commedia, sin dai giovanili *Acarnesi* (646-651).<sup>7</sup> Del resto, la funzione pedagogica che in relazione all'eros Aristofane si attribuisce nel *Simposio* ("io cercherò pertanto di illustrarvi la sua potenza, e voi ne sarete διδάσκαλοι ad altri", 189d) è in linea con il ruolo che lo stesso Aristofane assegna ai poeti e rivendica per sé nelle commedie.<sup>8</sup> Il timore da parte degli dei di perdere le offerte degli uomini (191c) è presente in almeno tre drammi: *Pace* (403-422),<sup>9</sup> *Uccelli* (186-193, 1515-1552),<sup>10</sup> *Pluto* (1112-1119). Il riferimento all'omosessualità degli uomini politici ricordata nel mito (192a) si trova alla fine dell'agone delle *Nuvole* (1093-1094)<sup>11</sup> e nei *Cavalieri* (878-880).<sup>12</sup> Il paragone degli uomini-palla divisi con la sogliola (191d) riecheggia *Lisistrata* (115-116), in cui Mirrina s'impegna a contribuire al progetto pacifista di Lisistrata anche a costo di dividersi in due come una

sogliola e offrire metà di se stessa.<sup>13</sup> Ma altre immagini, pur senza precisi paralleli, richiamano l'inventiva aristofanea:<sup>14</sup> il paragone dell'operazione chirurgica di Apollo con le borse che si stringono con il cordoncino (191a), l'anacronistica allusione al διοικισμός degli Arcadi (193a), il gioco del saltellare sull'otre (190d),<sup>15</sup> il paragone tra la divisione degli uomini-palla e il taglio di sorbe e uova (190d-e).<sup>16</sup> Se potessimo infine accogliere l'ipotesi di Richard Hunter,<sup>17</sup> secondo il quale l'immagine dell'amato o dell'amico come altra metà di sé, attestata ad esempio nella poesia ellenistica e imperiale,<sup>18</sup> precedeva quale espressione proverbiale o modo dire diffuso il *logos* del *Simposio* e non era da questo derivata, ci troveremmo di fronte a un'altra caratteristica tipica dell'arte di Aristofane, ossia la tendenza a dare vita concreta al linguaggio metaforico.

Insomma, la presenza della musa comica caratterizza in modo chiaro la pagina del *Simposio*, al punto che un illustre interprete platonico quale Léon Robin immaginava una plausibile trama di commedia con un coro formato da uomini-palla: l'ardito tentativo di scalare l'Olimpo, il concilio degli dei, la punizione, la ricerca della metà perduta, l'intervento risolutivo di Efesto.<sup>19</sup> L'ipotesi è suggestiva e certo l'evocazione, alla fine del discorso di Aristofane (193d), della beatitudine degli uomini (μακαρίους και εὐδαίμονας), che Eros riconduce alla loro antica natura medicandone le ferite, è da mettere in rapporto con quel μακαρισμός che spetta in genere all'eroe comico quando il dramma si avvia alla conclusione.<sup>20</sup>

Del resto, la presenza di una sorta di commedia all'interno del *Simposio* ben si accorda con le celebri riflessioni che Socrate sviluppa alla fine del dialogo (223d): è proprio dello stesso uomo saper comporre commedia e tragedia (κωμωδίαν και τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν) e chi per τέχνη è τραγωδοποιός è anche κωμωδοποιός. Platone, alla cui arte del dialogo implicitamente fanno riferimento le parole di Socrate,<sup>21</sup> dà prova con il discorso che attribuisce ad Aristofane di saper gareggiare nella costruzione di una trama comica con il grande poeta ateniese.

Se il carattere di commedia del *logos* di Aristofane era stato ben colto, come abbiamo sottolineato, da Plutarco, non sempre il testo è stato interpretato in questa prospettiva. I lettori antichi e moderni hanno infatti spesso privilegiato aspetti filosofici, offrendo talora complesse esegesi allegoriche. Ma è possibile

ricostruire anche un'autonoma fortuna letteraria di alcuni motivi presenti nel passo. Uno studio complessivo del *Nachleben* del discorso ad oggi manca.<sup>22</sup> In queste pagine cercheremo di metterne in luce alcune tappe salienti.

La fortuna del discorso di Aristofane inizia, in qualche misura, all'interno del *Simposio* stesso. Socrate vi allude infatti servendosi della maschera di Diotima, per la quale l'amore non è amore né della metà né dell'intero, se questi non sono buoni, ma è soltanto amore dell'ἀγαθόν: gli uomini, infatti, giungono persino ad amputarsi gli arti se li ritengono πονηρά (205e). Che Diotima si riferisca qui al discorso di Aristofane è confermato in seguito: Apollodoro osserva infatti che Aristofane, prima dell'irrompere di Alcibiade, stava per commentare le parole di Socrate, perché gli sembrava si riferissero al proprio discorso (212c).<sup>23</sup> Ma, al di là del *Simposio*, il primo a prendere posizione sul *logos* di Aristofane è il grande allievo di Platone, Aristotele, che nella *Politica* (II, 1262b11-13) rileva come, nel caso dei due amanti che vogliono diventare un solo essere, almeno uno debba venire meno, se non entrambi.<sup>24</sup> Sfortunatamente, scarse sono le informazioni sulla fortuna del discorso di Aristofane nell'ambito della scuola di Platone. Abbiamo soltanto notizia di un commentario medioplatonico dello stesso autore anonimo del commentario al *Teeteto* di *PBerol.* 9782 (LXX 10-12).<sup>25</sup> Certo il *Simposio* sarà oggetto di riflessione in ambito neoplatonico: il testo faceva parte del canone di letture dei dialoghi di Giamblico, Porfirio aveva composto un Περὶ ἔρωτος τοῦ ἐν Συμπόσιῳ (177T, 178F Smith) e Proclo un commentario al discorso di Diotima, discorso che del resto era oggetto di puntuale esegesi in Plotino (cfr. ad es. *Enn.* III 5).<sup>26</sup>

Nell'ambito della tradizione platonica, come già abbiamo avuto modo di ricordare, significativo è però il contributo di Plutarco. Particolarmente interessante è il caso dell'*Amatorius*, in cui l'autore offre, sulla scia di Platone, la propria meditazione sull'eros. Elemento caratteristico è la forte rivalutazione dell'amore coniugale rispetto all'amore per i fanciulli.<sup>27</sup> Nell'ambito di questa rivalutazione è proposta una rilettura del racconto di Aristofane, al quale Plutarco, protagonista del dialogo, allude chiaramente nella propria macrologia (767c-e). Secondo Plutarco, l'eros può essere ispirato tanto da fanciulli quanto da donne. La bellezza e la virtù vanno infatti al di là delle distinzioni di

genere. Le critiche nei confronti dell'amore e più in particolare dell'amore per le donne vengono da uomini δύσκολοι e nemici di eros, che si legano a donne disgraziate in rapporti conflittuali basati sul calcolo o che, bisognosi di figli più che di donne, generano, in modo simile alle cicale (ὡσπερ οἱ τέπιγες), con la prima donna che incontrano e, una volta raccolto il frutto, lasciano perdere il matrimonio o, se lo mantengono in vita, se ne disinteressano.<sup>28</sup> Plutarco evoca allora, attraverso il legame paraetimologico del verbo στέργειν, 'amare', con il verbo στέγειν, 'proteggere', il progressivo sorgere dell'affetto reciproco.<sup>29</sup> Fra i due amanti è difficile stabilire una perfetta comunione fin da principio. Ma, proprio come le due metà del discorso di Aristofane, alcuni, pur essendo separati in due corpi, uniscono e fondono (συνάγουσι καὶ συντήκουσι) le anime con forza, né volendo né pensando di essere due (μήτε βουλόμενοι δὴ εἶναι μήτε νομίζοντες).<sup>30</sup> La fusione sembra comunque più graduale rispetto a quanto avviene per le metà nel *Simposio*. In linea con la riflessione erotica sviluppata da Plutarco in altre opere, l'amore induce in un primo momento uno stato di turbolenza, ma il risultato col tempo diventa stabile.<sup>31</sup> Come si precisa in seguito (769f-770a), l'unione di chi si ama veramente è completa (ἡ δὲ ὅλων λεγομένη κρᾶσις), ben diversa da una convivenza basata su presupposti differenti, simile ai contatti e ai nessi di Epicuro, sempre soggetti a urti e a repulsioni, e incapace di raggiungere quella ἐνότης che si crea quando Eros presiede un'unione coniugale (γαμικῆς κοινωνίας ἐπιλαβόμενος).<sup>32</sup> Per descrivere il carattere incostante che invece contraddistingue i παιδικοί ἔρωτες Plutarco richiama un'analogia che ancora una volta sembra derivare dal *Simposio* (190d-e): la φιλία tipica di queste relazioni si rompe come un uovo tagliato in due con un capello (ὥδὲν [...] τριχὶ διαιρεῖσθαι, 770b).<sup>33</sup>

Il dialogo dell'*Amatorius* s'inserisce in una cornice narrativa particolare, la storia d'amore tra la matura Ismenodora e il giovane Baccone, che si dipana in un raffinato contrappunto con la discussione. Più di uno studioso ha colto un rapporto con la narrativa tipica del romanzo ellenistico.<sup>34</sup> Proprio nel romanzo ellenistico è stata giustamente individuata una traccia significativa del racconto di Aristofane. Il *logos* offre infatti un modello paradigmatico per la mutua e totalizzante devozione che caratterizza in molti casi le coppie di innamorati dei romanzi. Alla ricerca dell'altra metà che connota l'azione degli uomini-palla se-

parati per volere di Zeus corrisponde l'ossessiva ricerca del partner affrontata dai protagonisti, separati dalla *Tykhe*, che costituisce l'ossatura narrativa del romanzo.<sup>35</sup> Se un più generale rapporto tra dialoghi di Platone e romanzo era del resto stato intuito già da Friedrich Nietzsche nella *Nascita della Tragedia* (pp. 89, 4-90, 10 Colli-Montinari), alcuni studiosi moderni hanno messo in evidenza puntuali echi intertestuali tra il discorso di Aristofane e pagine di Achille Tazio, Longo Sofista, Senofonte Efesio.<sup>36</sup> Può valer la pena richiamare alcuni esempi tratti dal *Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio.<sup>37</sup> Com'è stato messo in evidenza da Marcelle Laplace,<sup>38</sup> la trama del romanzo, difficile da condensare in poche righe e caratterizzata da tutti gli effetti e i colpi di scena tipici di questo genere letterario, sembra riprendere elementi del racconto di Aristofane. Richiamiamo brevemente alcuni dati sottolineati dalla studiosa. All'inizio della vicenda (I 3, 3-4), è collocato un sogno che ricorda da vicino la scissione degli uomini-palla nel discorso del *Simposio*. Clitofonte, promesso sposo della sorellastra Calligone, sogna di essere unito alla ragazza fino all'ombelico. Una donna dall'aspetto terribile taglia con la spada i due corpi laddove se ne trovava la giuntura (αἱ συμβολαί) e così li separa.<sup>39</sup> In seguito, Clitofonte incontra Leucippe di cui s'innamora perdutamente. Alla separazione dalla sorellastra nel sogno, fanno seguito le separazioni reali dall'amata Leucippe. I giovani sono separati a Tiro, prima che consumino il loro amore, in seguito, in Egitto, sono separati, una prima volta per opera dei briganti che vogliono sacrificare la ragazza, una seconda volta, in modo quasi definitivo, per opera di pirati che rapiscono la giovane. La seconda scissione della quale Zeus minaccia gli esseri derivati dagli uomini-palla nel *Simposio* (190d) si realizza, almeno in apparenza, nel romanzo. Il ventre di Leucippe è aperto in due da un brigante in Egitto (III 15, 4) – si scoprirà però in seguito che era stata utilizzata una spada da attore e che Leucippe indossava sul ventre una pelle riempita di viscere di animali (III 19, 22) –, la ragazza è in seguito decapitata dai pirati e il suo corpo è gettato in mare (V 7, 3-5) – si apprenderà poi che in realtà i pirati avevano ucciso una prostituta (VIII 16, 2). Paralleli con il discorso di Aristofane possono essere individuati anche nelle immagini relative al ricongiungimento della coppia. Forse nel primo bacio fra i due giovani, descritto come incontro, come συμβολαί<sup>40</sup> delle labbra (II 8, 2), può essere colta

una sottile allusione ai due σύμβολα (termine su cui Achille Tazio gioca a più riprese nel romanzo) nei quali sono scissi gli uomini-palla. Più chiara è l'allusione al discorso di Aristofane quando Clitofonte ritrova Leucippe in Egitto: la ragazza lo abbraccia (περιπλέκεται), i due si uniscono (συνέφυμεν) e cadono entrambi a terra (III 17, 7). Così le metà nel discorso di Aristofane, una volta ritrovatesi, si abbracciano (συμπλεκόμενοι), desiderose di unirsi (συμφύναί, 191a).<sup>41</sup> Come mostra il caso del *Leucippe e Clitofonte*, è dunque possibile cogliere nel romanzo un'eredità del discorso di Aristofane quale modello prezioso per la descrizione del processo con cui, attraverso una serie di peripezie, la coppia dei protagonisti ritrova la perduta unità.

Il discorso di Aristofane conosce una sopravvivenza anche presso gli autori cristiani. Secondo Eusebio, con esso Platone farebbe allusione alle vicende della *Genesi* e più in particolare alla creazione di Eva. Nel quadro di un'ampia sezione della *Praeparatio evangelica* consacrata al presunto debito della cultura classica nei confronti della rivelazione giudaica,<sup>42</sup> Eusebio giunge al caso del *logos* del *Simposio* (XII 12): Platone avrebbe conosciuto (οὐκ ἀγνοήσας) il racconto della creazione di Eva da una costola di Adamo senza coglierne (μὴ συνείς) però il senso (οἷα εἴρηται διανοίᾳ). Ciò emergerebbe proprio dal discorso di Aristofane, poeta comico abituato a deridere anche soggetti seri, del quale Eusebio cita un'ampia sezione. Il parallelo istituito da Eusebio (o più probabilmente dalla sua fonte) tra la creazione di Eva dal fianco di Adamo e il mito degli uomini-palla di Aristofane conoscerà un'ampia fortuna nella cultura europea fino a Freud.<sup>43</sup>

Una tappa significativa del *Nachleben* del discorso di Aristofane, nel segno della convergenza di platonismo e cristianesimo, è certo da collocarsi nel cuore del Rinascimento. Mi riferisco più in particolare al *Commentarium in Convivium Platonis* di Marsilio Ficino, del quale, com'è noto, possediamo una versione latina del 1469 e una volgare più o meno coeva.<sup>44</sup> Ficino fonda l'interpretazione del discorso di Aristofane su un procedimento di tipo allegorico, affidandola, non a caso, al personaggio di Cristoforo Landino, grande esegeta di Dante (IV).<sup>45</sup> Dietro i *velamina* del mito si nascondono per Landino *divina mysteria* (IV 2): gli uomini a cui Platone si riferisce sono in realtà le anime che, avendo trascurato la conoscenza soprannaturale e confidando nella sola conoscenza natura-

le, sono costrette a incarnarsi (IV 4). La conoscenza naturale permette però di scorgere dietro l'ordine della natura un divino architetto. Ciò accende il desiderio di attingere Dio attraverso la conoscenza soprannaturale (IV 5). Pur non essendo possibile giungere a una piena conoscenza del divino nella vita terrena, l'amore nei confronti di Dio permette all'uomo di sedere dopo la morte nel convito celeste (IV 6).<sup>46</sup> In rapporto e in contrasto con l'interpretazione di Ficino è da porre un'altra lettura allegorica della pagina platonica, quella di Leone Ebreo nei *Dialoghi d'amore*.<sup>47</sup> Come Eusebio, Leone ritiene che Platone abbia ripreso il racconto biblico della creazione attribuito a Mosè. Platone lo avrebbe ampliato ornandolo secondo i canoni dell'oratoria greca. Leone, partendo dall'analisi della *Genesi* (in particolare 1, 27 e 5, 1-2: «Dio li creò maschio e femmina»), immagina, sulla base di «commentari ebraici antichi in lingua caldea», che il primo uomo sia stato creato da Dio in forma simile all'androgino del *Simposio* (p. 278 Giovannozzi).<sup>48</sup> La separazione della parte maschile da quella femminile segnerebbe il passaggio da una condizione pressoché angelica a una mortale. Le due parti tornerebbero a integrarsi nell'unione sessuale e nel matrimonio. Da questo racconto per Leone «pigliò Platone la divisione de l'androgino in dui mezzi separati, maschio et femmina, et il nascimento de l'amore, che è l'inclinazione che resta a ciascuno de li due mezzi a reintegrarsi col suo resto ed essere per carne una» (p. 279 Giovannozzi). Nella generazione le due metà riacquistano l'immortalità persa a causa della divisione e del peccato originale. Ma, come il racconto biblico, anche quello platonico nasconde una verità più profonda: la parte maschile e quella femminile dell'androgino indicano la parte corporea e quella intellettuale dell'uomo. Il loro ritrovarsi garantisce all'uomo armonia e felicità. Con un ribaltamento della prospettiva di Ficino e più in generale del punto di vista neoplatonico, Leone giunge a cogliere, nel ricongiungimento fra maschile e femminile, il superamento di quella dicotomia tra corpo e anima, tra sensibile e ideale che, forse con eccesso di semplificazione, la tradizione filosofica occidentale proprio a Platone tende a ricondurre.<sup>49</sup>

L'ultima tappa del *Nachleben* del discorso di Aristofane su cui vorrei pur brevemente soffermarmi ci conduce in Francia, con uno dei più celebri testi dell'umanesimo transalpino, il *Gargantua et Pantagruel*. Com'è noto, Platone è uno degli autori antichi

più presenti in Rabelais, che del resto aveva una conoscenza di prima mano dei dialoghi: il frontespizio dell'edizione posseduta dallo scrittore è conservato nella biblioteca di Montpellier.<sup>50</sup> Nel capitolo VII del *Gargantua* si descrive lo straordinario abbigliamento del gigante all'età di un anno e dieci mesi. Così è presentato un particolare ornamento del cappello:

Pour son image avoit en une platine d'or pesant soixante et huyt marcs, une figure d'esmail competent: en laquelle estoit pourtraict un corps humain ayant deux testes, l'une virée vers l'autre, quatre bras, quatre piedz, et deux culz, telz que dict Platon *in symposio*, avoir esté l'humaine nature à son commencement mystic. Et au tour estoit escript en lettres Ioniques  
ΑΓΑΠΗ ΟΥ ΖΗΤΕΙ ΤΑ ΕΑΥΤΗΣ.

Come emblema aveva, in una piastrina d'oro che pesava sessantotto marchi, una figura di smalto in proporzione; nella quale era ritratto un corpo umano con due teste, rivolte l'una verso l'altra, quattro braccia, quattro piedi e due culi: così come dice Platone, *in Symposio*, essere stata l'umana natura nel suo mistico cominciamento; e intorno c'era scritto, in lettere greche ioniche: ΑΓΑΠΗ ΟΥ ΖΗΤΕΙ ΤΑ ΕΑΥΤΗΣ.<sup>51</sup>

Rabelais riprende qui la descrizione degli uomini-palla del *Simposio*. Ma, diversamente dalle coeve riletture del mito, non ci troviamo di fronte a una rielaborazione del testo volta a sviluppare una particolare dottrina filosofica.<sup>52</sup> L'immagine platonica è rievocata in tutta la sua comica concretezza di figura mostruosa, quale prefigurazione del carattere smisurato di Gargantua. I due volti delle creature sono rivolti l'uno verso l'altro: si tratta dunque della fase in cui attraverso l'amore carnale le metà si congiungono.<sup>53</sup> Con arte sapiente all'immagine si uniscono, in una prospettiva che oggi potremmo definire intersuivale,<sup>54</sup> le parole del motto inciso sul monile, significativamente in lingua greca. Si tratta della citazione del celeberrimo inno alla carità della *I lettera ai Corinzi* di Paolo di Tarso (13). La carità, l'*agape* non cerca il proprio interesse. Nell'accostamento fra le immagini è stata letta o la volontà da parte di Rabelais di un'ironica contrapposizione tra l'amore carnale dell'immagine e l'amore cristiano del motto o quella di offrire con il motto una chiave di lettura dell'immagine, che in senso cristiano/neoplatonico alluderebbe al ricongiungersi della coppia nel matrimonio, prefigurazione del ricongiun-

gersi dell'anima con Dio.<sup>55</sup> Ma forse le parole di Paolo debbono essere lette quale ambiguo riferimento alle parole stesse di Aristofane: se per Paolo ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, per Aristofane ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον.<sup>56</sup> Nel gioco raffinato, proprio del rovesciamento carnevalesco che caratterizza la creazione rabelaisiana, non è dunque più il *Simposio* ad aver bisogno di essere cristianizzato, ma è la rarefatta e spirituale *agape* della lettera paolina ad essere ricondotta alla potenza carnale dell'eros dell'Aristofane platonico. È forse possibile concludere che nella singolare rilettura di Rabelais, la celebre pagina di Platone, in modo analogo alle metà del racconto di Aristofane, riacquista infine la sua "natura originaria" di commedia.<sup>57</sup>

## Note

<sup>1</sup> Tale posizione, certo da mettere in rapporto con la discussione tra Socrate, Agatone e Aristofane sulla poesia alla fine del dialogo (223b-d), è sottolineata dalla celebre scena del singhiozzo (185c-e). Cfr. Clay (2000: 63-64 e 137-139).

<sup>2</sup> Per un quadro dettagliato dei riferimenti, cfr. Corradi (2022: 103-132).

<sup>3</sup> Cfr. Hunter (2004: 60).

<sup>4</sup> Cfr. Gatz (1967: 114-128).

<sup>5</sup> Dover (1966: 41-42).

<sup>6</sup> Cfr. Franchini (2020: 129-175).

<sup>7</sup> Per la distinzione non sempre coerente tra γελοῖον e καταγέλαστον nel dialogo, cfr. Jazdzewska (2018: 187-207). Sulla serietà dell'impegno poetico di Aristofane si veda Lauriola (2010: 39-149).

<sup>8</sup> Cfr. Nieddu (2007: 254-255).

<sup>9</sup> Per Bonanno (1975-1977: 103-112), i versi della *Pace* costituirebbero il modello di Platone, che in qualche modo ribalterebbe la trama della commedia: ciò emergerebbe anche dal ruolo che in essa svolgono Helios e Selene, ricordati nel *Simposio* quali progenitori degli uomini-palla (190a-b).

<sup>10</sup> Ludwig (2002: 69-118) coglie un parallelismo con il discorso di Aristofane nella più generale struttura ideologica degli *Uccelli*: gli uomini-palla sarebbero espressione di quello stato di natura che Pisetero ed Evelpide raggiungono negli *Uccelli* con la fondazione di Nubicuculia per sfuggire a un *nomos* rappresentato dagli dei.

<sup>11</sup> Cfr. Corrigan, Glazov-Corrigan (2004: 71).

<sup>12</sup> Cfr. Rowe (1998: 156-157).

<sup>13</sup> Ipotizza un rapporto più profondo tra *Lisistrata* e la trama del discorso Stuttard (2010: 6-8).

<sup>14</sup> Cfr. Hunter (2004: 64-65).

<sup>15</sup> Il gioco è richiamato nel *Pluto* (1129). Cfr. Bury (1932<sup>2</sup>: 59).

<sup>16</sup> Cfr. Beltrametti (2004: 105-106), che rinvia in proposito alla celebre cosmogonia "orfica" degli *Uccelli*, in cui è descritta la nascita di Eros da un uovo cosmico (693-699).

<sup>17</sup> Hunter (2004: 65).

<sup>18</sup> Si pensi ad es. a Mel. *AP* XII 52; Callim. *Epigr.* 41; Hor. *Carm.* I 3, 8, che però potrebbero derivare, anche se non direttamente, da Platone. Cfr. Corradi (2014: 62-63).

<sup>19</sup> Robin (1958<sup>6</sup>: LIX-LX).

<sup>20</sup> Hunter (2004: 70) cita in proposito *Acarnesi*, *Lisistrata* ed *Ecclesiastuse*.

<sup>21</sup> Seguo la canonica ricostruzione di Gaiser (1984: 55-76 = 2021: 83-104). Cfr. Capra (2014: 178-179).

<sup>22</sup> Utili indicazioni si trovano però ad es. in Hunter (2004: 113-135),

Corradi (2014: 62-71) e Ludueña (2018: 259-336).

<sup>23</sup> Sheffield (2006: 76) coglie nella critica di Diotima la volontà di ri-elaborare la posizione di Aristofane nella prospettiva del bene. Non mancano del resto motivi del discorso di Aristofane ripresi dalla sacerdotessa. Cfr. Manuwald (2012: 101-103).

<sup>24</sup> Aristotele inserisce queste riflessioni nel quadro della critica alla *Repubblica*, più in particolare per il problema dell'unità della *kallipolis* e l'uso per i suoi abitanti del pronome ὁ ἐμός in riferimento ai rapporti familiari. Cfr. Ludwig (2002: 214-215). Il punto di vista espresso da Aristofane nel dialogo potrebbe inoltre essere confrontato con la concezione aristotelica dell'amicizia: un vero amico dovrebbe essere un altro sé, ἕτερος ο ἄλλος αὐτός (*EN* 1166a31-32, 1170b6-7, *EE* 1245a29-30), e due amici sarebbero una sola anima in due corpi separati (*EN* 1168b6-8, *EE* 1240b1-3). In proposito si veda anche la definizione di amicizia che Diogene Laerzio attribuisce ad Aristotele (*V* 20). Sottolinea però la specificità del punto di vista aristotelico Price (1997<sup>2</sup>: 110-114).

<sup>25</sup> Sul problema dell'identità dell'autore, cfr. Bastianini, Sedley (1995: 251-254). Gellio (*XVII* 20) è testimone del particolare approccio al dialogo del medioplatonico Tauro, suo maestro (T 12 Petrucci), che non trascurava aspetti retorici e stilistici. Cfr. Petrucci (2018: 8-10).

<sup>26</sup> Cfr. Erler (2007: 199). È uno scolio laurenziano al *Commento alla Repubblica* (II 371, 14 Kroll) ad attribuire a Proclo un commentario εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας. Sul cosiddetto canone di Giamblico, cfr. Tarrant (2014: 23-25).

<sup>27</sup> Un'ampia presentazione dell'opera si trova in Gotteland, Oudot (2005: 7-79). Sul dialogo a distanza con Platone, gestito con gli strumenti dell'arte allusiva, cfr. Hunter (2012: 185-222) e, ora, Pelling (2020: 23-27). Com'è noto, Foucault (1984: 193-209) sottolinea l'importanza decisiva del dialogo nella storia della sessualità. Per il contesto sociale in cui s'inserisce la rivalutazione dell'amore coniugale operata da Plutarco, cfr. Georgiadou (2019).

<sup>28</sup> È qui da cogliere una prima possibile allusione al discorso di Aristofane, più precisamente dove si afferma che gli uomini-palla in origine procreavano deponendo il proprio seme nella terra, ὥσπερ οἱ τέτιπες (191c). Cfr. Billault (1999).

<sup>29</sup> Sul gioco paretimologico, cfr. Görgemanns (2011<sup>2</sup>: 179, n. 373).

<sup>30</sup> L'allusione è al discorso di Efesto (192d-e): θέλω ὑμᾶς συνήξει και συμπυσησαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε οὐ ὄντας ἕνα γεγονέναι. Curiosamente, come nel già citato esempio della *Politica* di Aristotele (II 1262b7-17), il riferimento al discorso di Aristofane è in relazione con il problema dell'uso di τὸ ἐμὸν e τὸ οὐκ ἐμὸν nella *kallipolis*.

<sup>31</sup> Per il rapporto che l'*Amatorius* intrattiene con la riflessione sull'eros sviluppata nelle altre opere, cfr. Brenk (2022).

<sup>32</sup> Sull'impiego della metafora della κρᾶσις per l'unione coniugale, cfr. Scannapieco (2009). Rist (2001: 569-571) mette in luce i principali aspetti della polemica antiepicurea che Plutarco sviluppa nell'*Amatorius*.

<sup>33</sup> Cfr. Hunter (2012: 188).

<sup>34</sup> Cfr. Biraud (2009).

<sup>35</sup> Cfr. Hunter (2004: 128-129).

<sup>36</sup> Significativi i risultati raggiunti da Laplace (1992: 201-205; 1994:

442-450; 2007: 417-462). Cfr. anche Fusillo (1989: 186-187), Hunter (1996: 193-194), Morales (2004: 52-53) o Whitmarsh (2020: 133-137). Di un *fil rouge* che collega in particolare il *Simposio* al romanzo greco parlano Nobili, Saccenti (2023: 14). Coglie in questo genere letterario echi di poetica platonica Nardi (2024). Vi legge tracce della psicologia del filosofo Repath (2011).

<sup>37</sup> Sull'autore del romanzo e sul contesto storico-letterario, cfr. Whitmarsh (2020: 1-17). Sull'importanza che assume la riflessione sull'eros nel romanzo, cfr. Zanetto (2022).

<sup>38</sup> Laplace (2007: 417-462).

<sup>39</sup> Hunter (2004: 128) pensa a una voluta distorsione di Platone: "Caligone is not Clitophon's 'other half' in the Aristophanic sense". Nel riuso del *logos* di Aristofane nel romanzo non si possono escludere intenti ironici di Achille Tazio, in linea con il carattere della narrazione. Cfr. Brethes (2001).

<sup>40</sup> Cfr. Whitmarsh (2020: 202).

<sup>41</sup> Riconosce una chiara allusione al *Simposio* (191a) anche Hilton (2024: 167). Laplace (2007: 448, n. 63) segnala la presenza di due scene analoghe, sempre nel segno del discorso di Aristofane, nelle *Etiopiche* di Eliodoro (II 6, 3 e V 4, 4-5).

<sup>42</sup> Cfr. l'ampia ricerca sul tema di Ridgins (1995: 141-196, in particolare su Eusebio). Sui presunti plagii di Platone si veda Corradi (2023: 189-191), con la relativa bibliografia.

<sup>43</sup> Cfr. Brisson (1997: 73-74). L'idea qui espressa da Eusebio era forse già nota a Filone di Alessandria che nel *De officio mundi* (151-152) sembra evocare, come sottolinea Runia (2001: 358), il discorso di Aristofane in relazione ad Adamo ed Eva, definiti quali διττὰ τμήματα διεσπικτότα di un solo essere vivente che ἔρωσ spinge a ricongiungersi. Lo stesso Filone nel *De vita contemplativa* (63) svaluta però i πλάσματα sulle creature a due corpi del *Simposio*. Cfr. Miroshnikov (2018: 92-93).

<sup>44</sup> Cfr. Niccoli (1987: V-VI). Per i principali problemi storico-filologici relativi al commento ficiniano e sulla sua genesi, si veda Laurens (2002: IX-LXVIII e CVII-CXXXII).

<sup>45</sup> Per un panorama sull'allegoria e la sua storia fino a Dante, cfr. Zambon (2021). Sulle specificità dell'esegesi proposta per *lemmata* da Landino, cfr. Clay (2006: 346-351). Più in generale, sui caratteri dell'ermeneutica platonica di Ficino, classiche sono ormai le pagine di Hankins (1991<sup>2</sup>: I 341-359).

<sup>46</sup> Secondo Blum (2022: 203), Ficino trasforma in questo modo il racconto di Aristofane in «a psychological anthropology of wholeness and dispersion». Conformemente al principio secondo cui si deve spiegare Platone con Platone, Ficino riprende per la propria esegesi il mito del *Fedro* (248a-249d). Cfr. Clay (2006: 347).

<sup>47</sup> Per una dettagliata presentazione dell'opera e dell'autore, cfr. l'introduzione di E. Canone in Canone, Giovannozzi (2008), da cui riprendo il testo a cura D. Giovannozzi. Un recente confronto fra i *Dialoghi* e il *Commentarium* si trova in Horowitz (2022).

<sup>48</sup> Secondo Pescatori (2007), per l'androginità di Adamo, Leone riprenderebbe la tradizione cabalistica e più in particolare lo *Zohar*. In proposito, si veda anche l'ampia bibliografia di Ariani (1984: 223-229).

<sup>49</sup> Cfr. Kodera (2005: 36-52). L'interpretazione del discorso di Aristofane di Leone s'iscriverebbe nel quadro della psicologia averroista

per Dagron (2006: 17-37).

<sup>50</sup> Cfr. Menini (2011: 33-35). Sulla biblioteca di Rabelais, cfr. Menini (2021: 128-133).

<sup>51</sup> Il testo è di Huchon (1994), la traduzione di Bonfantini (1953).

<sup>52</sup> Come sottolinea Menini (2009: 155), Rabelais si misura direttamente con il testo di Platone, "car à l'époque où paraît le *Gargantua* [...] le motif platonicien n'a semble-t-il, encore rien de 'topique'". Il *Gargantua* precede di poco il poema di Antoine Héroët, *L'Androgyne de Platon* (1536). Sul motivo dell'androginità nella cultura francese della prima età moderna, cfr. Rothstein (2015).

<sup>53</sup> Cfr. Carpenter (1953).

<sup>54</sup> Sul tema dell'intervisualità, oggi al centro del dibattito critico, si veda, per l'ambito della letteratura greca, Capra, Floridi (2023).

<sup>55</sup> Per una rassegna delle principali interpretazioni del passo, cfr. Rothstein (2015: 58-60). Insiste a mio avviso in maniera corretta sugli aspetti comici Berlioz (1985: 219-221). Menini (2009: 155-177) offre una raffinata lettura simbolica dell'immagine in termini di geroglifico, con riferimento al testo di Orapollo noto a Rabelais.

<sup>56</sup> Ludueña (2018: 300-301) pensa che Rabelais voglia alludere alla replica di Diotima: οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἶμα ἕκαστοι ἀσπάζονται (205e).

<sup>57</sup> Non si può fare a meno di richiamare in proposito il celebre saggio di Bachtin (1965). Per la possibile applicazione della prospettiva dello studioso ad Aristofane, cfr. almeno Platter (2007: 1-41).

## Bibliografia

- ARIANI M. (1984), *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei "Dialoghi d'amore" di Leone Ebreo*, Bulzoni, Roma.
- BACHTIN M. (1965), *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Chudozestvennaja literatura, Moskva, trad. it. a cura di ROMANO M. (1979), Einaudi, Torino.
- BASTIANINI G., SEDLEY D. (1995), "Commentarium in Platonis Theaetetus", in ADORNO F. (a cura di), *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF)*, III, *Commentari*, Olschki, Firenze, pp. 227-562.
- BELTRAMETTI A. (2004), "La vena comica. *Extrema ratio* o *principium sapientiae*? Quando Euripide e Platone, nei loro dialoghi, fanno la commedia e non (solo) per far ridere", in *Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 20, pp. 87-113.
- BERLIOZ M. (1985), *Rabelais restitué*, II, *Gargantua*, Didier Érudition, Paris.
- BILLAULT A. (1999), "Le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque et les dialogues de Platon sur l'amour", in PÉREZ JIMÉNEZ A., GARCÍA LÓPEZ J., AGUILAR R. M. (a cura di), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 201-213.
- BIRAUD M. (2009), "L'*Eroticos* de Plutarque et les romans d'amour: échos et écarts", in *Rursus*, 4, [on-line] <http://rursus.revues.org/250>.
- BLUM P. R. (2022), "Human and Divine Love in Marsilio Ficino", in O'BRIEN C. S., DILLON J. (a cura di), *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 201-210.
- BONANNO M. G. (1975-1977), "Aristofane in Platone (*Pax* 412 et *Symp.* 190c)", in *Museum Criticum*, 10-12, pp. 103-112.



- BONFANTINI M. (1953), *Rabelais. Gargantua e Pantagruel*, Einaudi, Torino.
- BRENK F. E. (2022), "Plutarch. Expanding the Horizons of Platonic Love", in O'BRIEN C. S., DILLON J. (a cura di), *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 83-110.
- BRETHES R. (2001), "Clitophon ou une anthologie de l'anti-héros", in POUDERON B. (a cura di), *Les Personnages du roman grec. Actes du colloque de Tours, 18-20 novembre 1999*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, Lyon, pp. 181-191.
- BRISSON L. (1997), *Le Sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Paris.
- BURY R. G. (1932<sup>2</sup>), *The Symposium of Plato. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary*, Heffer and Sons, Cambridge.
- CAPRA A. (2014), *Plato's Four Muses. The Phaedrus and the Poetics of Philosophy*, Center of Hellenic Studies, Washington.
- ID., FLORIDI L. (2023) (a cura di), *Intervisuality. New Approaches to Greek Literature*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- CARPENTER N. C. (1953), "Rabelais and the Androgyne", in *Modern Language Notes*, 68, pp. 452-457.
- CLAY D. (2000), *Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- ID. (2006), "The Hangover of Plato's *Symposium* in the Italian Renaissance from Bruni (1435) to Castiglione (1528)", in LESHER J. H., NAILS D., SHEFFIELD F. (a cura di), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Center for Hellenic Studies, Harvard, pp. 341-359.
- CORRADI M. (2014), "Retrouvailles platoniciennes: le discours d'Aristophane dans le *Banquet* et son héritage", in D'AMICO S., MAIGRON M. (a cura di), *Les retrouvailles des époux dans la littérature et les arts de l'Antiquité à nos jours*, Université de Savoie, Chambéry, pp. 53-71.
- ID. (2021), "La préhistoire de l'humanité dans le mythe d'Aristophane du *Banquet* de Platon, entre poésie, sophistique et philosophie", in RUGGIERO R., VOX O. (a cura di), *Miti e mitologie tra creazione e interpretazione - Mythes et mythologies entre création et interprétation*, Pensa MultiMedia, Lecce, pp. 97-136.
- ID. (2023), "Protagoras on Being: Between ὁρθοέπεια and the Eleatic Legacy", in *Rhizomata*, 11, pp. 189-207.
- CORRIGAN K., GLAZOV-CORRIGAN E. (2004), *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- DAGRON T. (2006), "Introduction", in DAGRON T., ANSALDI S., [Juda Abravanel] *Léon Hebreu. Dialogues d'amour. Traduction de Pontus de Tyard (1551)*, Vrin, Paris, pp. 7-39.
- DOVER K. J. (1966), "Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*", in *The Journal of Hellenic Studies*, 86, pp. 41-50.
- ERLER M. (2007), "Platon", in FLASHAR H. (a cura di), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, II, Schwabe, Basel.
- FOUCAULT M. (1984), *Histoire de la sexualité*, 3, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris, trad. it. a cura di GUARINO L. (1985), Feltrinelli, Milano.
- FRANCHINI E. (2020), *Ferecrate. Krapataloi - Pseudherakles (frr. 85-163). Introduzione, Traduzione, Commento*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- FUSILLO M. (1989), *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Marsilio, Venezia.
- GAISER K. (1984), *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli = ID. (2021), *Tre studi platonici*, a cura di CENTRONE B., Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli, pp. 55-186.
- GATZ B. (1967), *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Olms, Hildesheim.
- GEORGIADOU A. (2019), "Marriage, Cult and City in Plutarch's *Erotikos*", in LEÃO D. F., ROIG LANZILLOTTA L. (a cura di), *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic. Essays in Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, Brill, Leiden-Boston, pp. 280-294.
- GIOVANNONZO D., CANONE E. (2008), *Leone Ebreo. Dialoghi d'amore*, Laterza, Roma-Bari.
- GÖRGEMANNS H. (2011<sup>2</sup>), *Plutarch. Dialog über die Liebe. Amatorius*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von GÖRGEMANNS H., FEICHTINGER B., GRAF F., JEANROND W., OPSOMER J., Mohr Siebeck, Tübingen.
- GOTTELAND S., OUDOT E. (2005), *Plutarque. Dialogue sur l'amour. Introduction, traduction, notes et bibliographie*, Flammarion, Paris.
- HANKINS J. (1991<sup>2</sup>), *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-New York.
- HILTON J. L. (2024), *A Commentary on Books 3 and 4 of Achilles Tatius' Leucippe and Clitophon*, Brill, Leiden-Boston.
- HOROWITZ M. C. (2022), "Marsilio Ficino and Leone Ebreo on Beauty", in O'BRIEN C. S., DILLON J. (a cura di), *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 211-221.
- HUCHON M. (1994), *Rabelais. Œuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée avec la collaboration de MOREAU F., Gallimard, Paris.
- HUNTER R. (1996), "Response to Morgan", in SOMMERSTEIN A. H., AHERTON C. (a cura di), *Education in Greek Fiction*, Levante, Bari, pp. 191-205.
- ID. (2004), *Plato's Symposium*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- ID. (2012), *Plato and the Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JAZDZEWSKA K. (2018), "Laughter in Plato's and Xenophon's *Symposia*", in DANZIG G., JOHNSON D., MORRISON D. (a cura di), *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Brill, Leiden-Boston, pp. 187-207.
- KODERA S. (2005), "Renaissance Readings of the Myth of Aristophanes from Plato's *Symposium* (189C-193D): Marsilio Ficino, Leone Ebreo, Giordano Bruno", in *Quaderni di Italianistica*, 26: 1, pp. 213-249.
- LAPLACE M. (1992), "Les *Éthiopiennes* d'Héliodore, ou La genèse d'un panégyrique de l'amour", in *Revue des Études Anciennes*, 94, pp. 199-230.
- ID. (1994), "Récit d'une éducation amoureuse et discours panégyrique dans les *Éphésiaques* de Xénophon d'Éphèse: le romanesque antitragique et l'art de l'Amour", in *Revue des Études Grecques*, 107, pp. 440-479.
- ID. (2007), *Le Roman d'Achille Tatios: «discours panégyrique» et imaginaire romanesque*, Lang, Bern-New York.
- LAURENS P. (2002), *Marsile Ficin. Commentaire sur le Banquet de Platon. Commentarium in convivium Platonis, De amore*, Les Belles Lettres, Paris.
- LAURIOLA R. (2010), *Aristofane serio-comico. Paideia e geloion*, ETS, Pisa.
- LUDUEÑA E. (2018), *Platón. Banquete. Traducción, introducción y notas*, Colihue, Buenos Aires.
- LUDWIG P. W. (2002), *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- MANUWALD B. (2012), "Die Rede des Aristophanes (189a1-193e2)", in HORN C. (a cura di), *Platon. Symposium*, Akademie, Berlin, pp. 89-104.
- MENINI R. (2009), *Rabelais et l'intertexte platonicien*, Droz, Genève.
- ID. (2011), "Rire de Platon ou avec Platon? Panurge et les platoniciens dans le *Tiers livre* de Rabelais", in *Littératures classiques*, 74, pp. 31-47.
- ID. (2021), "Greco-Roman Tradition and Reception", in RENNER B. (a

- cura di), *A Companion to François Rabelais*, Brill, Leiden-Boston, pp. 121-142.
- MIROSHNIKOV I. (2018), *The Gospel of Thomas and Plato. A Study of the Impact of Platonism on the "Fifth Gospel"*, Brill, Leiden-Boston.
- MORALES H. (2004), *Vision and Narrative in Achilles Tatius' Leucippe and Clitophon*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- NARDI M. (2024), *Il romanzo greco e il dialogo di Platone. Un contributo di storia della poetica*, Baden-Baden [in corso di stampa].
- NICCOLI S. (1987), *Marsilio Ficino. El libro dell'amore*, Olschki, Firenze.
- NIEDDU G. F. (2007), "Aristofane a simposio: buffoneria o comicità 'urbana'?", in *Lexis*, 25, pp. 243-266.
- NOBILI C., SACCENTI R. (2023), "Introduzione. Il dialogo conviviale come modello filosofico dalla Grecia arcaica al Medioevo", in NOBILI C., SACCENTI R. (a cura di), *Filosofia e convivialità. Dall'antichità al Medioevo*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 13-28.
- PELLING C. (2020), "Intertextuality in Plutarch: What's the Point?", in SCHMIDT T. S., VAMVOURI M., HIRSCH-LUIPOLD R., CLERC D. (a cura di), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Brill, Leiden-Boston, pp. 11-27.
- PESCATORI R. (2007), "The Myth of the Androgyne in Leone Ebreo's *Dialoghi d'Amore*", in *Comitatus*, 38, pp. 115-128.
- PETRUCCI F. M. (2018), *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, Routledge, London-New York.
- PLATTER C. (2007), *Aristophanes and the Carnival of Genres*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- PRICE A. W. (1997<sup>2</sup>), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.
- REPATH I. (2007), "Emotional Conflict and Platonic Psychology in the Greek Novel", in MORGAN J.R., JONES M. (a cura di), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Barkhuis Publishing & Groningen University Library, Groningen, pp. 53-84.
- RIDINGS D. (1995), *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.
- RIST J. M. (2001), "Plutarch's *Amatorius*: A Commentary on Plato's Theories of Love?", in *Classical Quarterly*, 51, pp. 557-575.
- ROBIN L. (1958<sup>2</sup>), *Platon. Œuvres complètes - Tome IV, 2<sup>e</sup> partie. Le Banquet*, Les Belles Lettres, Paris.
- ROTHSTEIN M. (2015), *The Androgyne in Early Modern France. Contextualizing the Power of Gender*, Palgrave Macmillan, New York.
- ROWE C. J. (1998), *Plato. Symposium. Edited with an Introduction and Notes*, Aris & Phillips, Oxford.
- RUNIA D. T. (2001), *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary*, Brill, Leiden-Boston-Köln.
- SCANNAPIECO R. (2009), "Krasis oinou diken: amore coniugale e linguaggio del simposio nell'*Amatorius* di Plutarco", in RIBEIRO FERREIRA J., LEÃO D., TRÖSTER M., BARATA DIAS P. (a cura di), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, pp. 313-332.
- SHEFFIELD F. C. C. (2006), *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- STUTTARD D. (2010), "Introduction to *Lysistrata*", in ID. (a cura di), *Looking at Lysistrata. Eight Essays and a New Version of Aristophanes' Provocative Comedy*, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney, pp. 1-10.
- TARRANT H. (2014), "Platonist Curricula and Their Influence", in REMES P., SLAVEVA-GRIFFIN S. (a cura di), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, London-New York, pp. 15-29.
- WHITMARSH T. (2020), *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon. Books I-II*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ZAMBON F. (2021), *Allegoria. una breve storia dall'antichità a Dante*, Carocci, Roma.
- ZANETTO G. (2022), "Lezioni di anatomia: il romanzo di Achille Tazio", in BRUGNATELLI V., MAGINI L. (a cura di), "Suaditi?" *Scritti di amici e colleghi in memoria di Francesco Aspesi*, Centro Studi Camito-Semitici, Milano, pp. 355-365.