

I «GIARDINI DI ADONE», METAFORA PLATONICA DELLA SCRITTURA

Paola Desideri

[...] l'écriture voile la vue de la langue:
elle n'est pas un vêtement, mais un travestissement.
(F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*)

1. TRA ORALITÀ E SCRITTURA: LA RIVOLUZIONE CULTURALE NELLA GRECIA ANTICA

In Grecia il passaggio dalla poesia orale arcaica alla letteratura scritta fu lento e graduale, e avvenne non per l'influenza di altre culture, ma per il progressivo sviluppo dell'economia e delle tecniche della comunicazione, le quali, alla fine del V secolo a.C., provocarono l'avvento del «libro»¹ e del commercio librario e, di conseguenza, il progressivo affermarsi della diffusione scritta delle opere rispetto alla tradizionale trasmissione orale del sapere acquisito secondo i processi dell'«oralità primaria»². Infatti, tra il V e il IV secolo, la struttura istituzionale e assembleare della *pólis* e la consueta oralità della comunicazione, due principi tra loro correlati e complementari, subirono lo stesso declino, in analogia con le grandi trasformazioni politiche e socio-economiche che in quel periodo avevano investito il mondo greco, mettendo in crisi il vecchio sistema culturale e democratico.

L'ascesa del libro, in quanto strumento di grande potenzialità, ma soprattutto di ampia accessibilità per la trasmissione delle conoscenze, pose

¹ A questo riguardo Havelock 1976 (1987, 73-74) precisa che la traduzione comunemente accettata di *biblos* con «libro» è scorretta, perché tale parola designa sia il papiro come sostanza materiale, sia l'oggetto vero e proprio costituito di papiro, su cui veniva steso il testo scritto. Infatti, come è noto, bisognava incollare le foglie di fibra di papiro una dopo l'altra per formare una lunga e ampia superficie adatta ad essere poi arrotolata e, al contrario, srotolata fino al punto desiderato per ritrovare un determinato passo.

² Per una fondamentale disamina delle culture a «oralità primaria», di quelle a «oralità secondaria» e delle loro rispettive implicazioni pragmatico-cognitive, cfr. Ong 1967, 1977, 1982.

dunque le basi per il rinnovamento delle tecniche della comunicazione culturale, una trasformazione di enorme portata che avrebbe rivoluzionato in maniera irreversibile la prospettiva e la dimensione del modo di vivere e di pensare orale e, necessariamente, avrebbe anche cambiato le strutture, le norme e le forme del discorso³. Conseguentemente la pagina scritta avrebbe in futuro indirizzato verso la specializzazione del sapere e, di rimando, verso la progressiva autonomia della prosa scientifica da quella letteraria: del resto, fino alla seconda metà del V secolo, non esistevano manuali di alcun genere, e la stessa istruzione doveva conformarsi alle condizioni di una cultura orale. La nascita della civiltà della scrittura inevitabilmente ridusse la categoria e l'area dei destinatari, non più identificabili con l'intera comunità dei cittadini, ma con singoli e selezionati individui dotati dei necessari prerequisiti culturali ed ermeneutici. L'orizzonte sociale a poco a poco si restrinse, tanto che, esempio eclatante, la poesia preferì ripiegarsi in una dimensione sempre più privata ed elitaria, privilegiando un pubblico scelto e dotto, in grado di interpretare e comprendere le raffinatezze stilistiche di un messaggio semanticamente elaborato e complesso⁴.

2. IL «FEDRO» DI PLATONE, ULTIMO BALUARDO DELLA CULTURA DELL'ORALITÀ

In questo vivace e interessantissimo contesto socio-culturale, il passaggio cruciale dalla civiltà dell'oralità (*légein*) alla civiltà della scrittura (*grá-*

³ Sulle dimensioni e sulle conseguenze storico-culturali dell'incremento del libro e quindi dell'alfabetizzazione, cfr. Turner 1952, Goody - Watt 1968, Lanza 1975, Nieddu 1984b.

⁴ Per comprendere le grandi trasformazioni della poesia greca, interpretate alla luce della teoria dell'oralità ed esaminate secondo gli aspetti della composizione, comunicazione, trasmissione e committenza, è fondamentale il lavoro di Gentili 1984. La scuola oralistica americana, riconducibile all'influenza decisiva di A.M. Parry, attivo intorno agli anni Trenta, ha dedicato molta attenzione ai problemi della cultura orale, a cominciare dal campo degli studi classici; cfr. Parry 1971. Per un'analisi del connotato rapporto tra letteratura e cultura orale, cfr. tra gli altri Lord 1960, Finnegan 1970 e 1977, Zumthor 1979 e 1983 per il settore della medievistica, Goody 1980, Segal 1982. Relativamente allo statuto e alle specificità della cultura orale dal mondo antico al mondo contemporaneo, investigata nell'ambito delle sue più ampie dimensioni interdisciplinari, cfr. Gentili - Paioni 1985.

phain)⁵ diede luogo ad un appassionato dibattito teorico ed epistemologico, come attesta autorevolmente l'opera di Platone, con il frequente riferimento, soprattutto nel *Fedro*⁶, a una serie di questioni e interrogativi circa l'essenza del vero sapere, se fondato sulla parola orale, e quindi sull'ascolto, o su quella scritta, e dunque sulla lettura. Il *Fedro*, dialogo della tarda maturità di Platone, che scriveva appunto nel momento di transizione tra le due culture, quando ancora l'«auralità» conservava gran parte della sua influenza e importanza, fu composto presumibilmente tra il 368 e il 363 a.C. ed è ritenuto, senza dubbio, una tra le opere più liriche e raffinate del filosofo ateniese; comunque è il primo testo in assoluto a fornirci una compiuta riflessione sulla natura della scrittura.

Il dialogo tra Socrate e Fedro, i due protagonisti, si svolge a poca distanza da Atene, in campagna, all'ombra di un platano lungo le incantevoli rive del fiume Ilisso, un inizio idilliaco scelto non a caso per ambientare quell'atmosfera agreste adatta ad ascoltare la lettura del discorso di Lisia sull'amore, il grande retore del momento, dal quale l'opera platonica prende le mosse e ciclicamente si chiude.

Procedendo secondo il metodo della dialettica, l'unico che conduce alla verità, al contrario della retorica ritenuta seducente e fallace, nella conclusiva Parte quinta del *Fedro* Platone critica, senza alcuna eccezione, la scrittura, ampiamente analizzata come mezzo di espressione e di comunicazione del pensiero, per pervenire infine alla conclusione che il *gráphein* è uno strumento inadeguato e del tutto inferiore al discorso orale, più duttile ed efficace per l'interazione viva tra i partecipanti allo scambio dialogico.

A questo punto è d'obbligo la citazione della favola egiziana narrata da Platone, nella quale Theuth (l'equivalente di Hermes), il dio della sapienza, considerato anche l'inventore della scrittura insieme ai numeri, al

⁵ Per un'analisi delle complesse questioni pertinenti al dibattito oralità/scrittura fino all'epoca di Platone, cfr. Cerri 1969, Watson 1973, Findlay 1974, Fantuzzi 1980, Baumann 1986, Cambiano *et al.* 1988, Trabattoni 2005. Sull'antitesi oralità/scrittura nel mondo di Platone e di Quintiliano, anche in vista di una nuova concezione della testualità e della didattica della scrittura, cfr. Desideri 2008. Va opportunamente ricordato che, da molti anni a questa parte, E.A. Havelock è ritenuto il punto di riferimento più importante per gli studi e le riflessioni sulla cultura orale e sull'alfabetizzazione nel mondo greco. Nella sterminata bibliografia, ci limitiamo a segnalare particolarmente Havelock 1963, 1980, 1984, 1986.

⁶ Nel corso del presente contributo tutte le citazioni riferite al *Fedro* sono attinte dalla seguente edizione: Platone, *Fedro*, testo a fronte, trad. it. di P. Pucci, introd. di B. Centrone, Roma - Bari, Laterza, 1998.

calcolo, alla geometria, all'astronomia, al gioco dei dadi e da tavolo, presenta le sue creazioni a Thamus, re di Tebe e di tutto l'Egitto, allo scopo di rendere gli Egiziani più colti e dotati di maggiore memoria con l'ausilio dell'arte della scrittura. Thamus però argomenta la sua tesi del tutto contraria a quella di Theuth, difendendo tenacemente l'oralità.

In piena civiltà della scrittura questo è il celebre passo platonico posto a salvaguardia del *lógos* (*Fedro*, 274b-275b):

SOCR. Ma ci rimane la questione dell'opportunità e inopportunità dello scrivere, cioè da dire le condizioni che lo rendono opportuno e inopportuno. No?

FEDR. Sì.

SOCR. Ora sai tu come si possa meglio piacere al dio, in materia di discorsi, in pratica e in teoria?

FEDR. No. E tu?

SOCR. Sì, posso dirti un racconto degli antichi. Essi conoscono la verità; se potessimo scoprirla da noi, forse che ci preoccuperemmo ancora delle opinioni degli uomini?

FEDR. Che domanda ridicola! Ma raccontami questa storia.

SOCR. Ho sentito narrare che a Naucrati d'Egitto dimorava uno dei vecchi dèi del paese, il dio a cui è sacro l'uccello chiamato Ibis, e di nome detto Theuth. Egli fu l'inventore dei numeri, del calcolo, della geometria e dell'astronomia, per non parlare del gioco del tavoliere e dei dadi e finalmente delle lettere dell'alfabeto. Re dell'intero paese era a quel tempo Thamus, che abitava nella grande città dell'Alto Egitto che i Greci chiamano Tebe egiziana e il cui dio è Ammone. Theuth venne presso il re, gli rivelò le sue arti dicendo che esse dovevano esser diffuse presso tutti gli Egiziani. Il re di ciascuna gli chiedeva quale utilità comportasse, e poiché Theuth spiegava, egli disapprovava ciò che gli sembrava negativo, lodava ciò che gli pareva dicesse bene. Su ciascuna arte, dice la storia, Thamus aveva molti argomenti da dire a Theuth sia contro che a favore, ma sarebbe troppo lungo esporli. Quando giunsero all'alfabeto: «Questa scienza, o re – disse Theuth – renderà gli Egiziani più sapienti e arricchirà la loro memoria perché questa scoperta è una medicina per la sapienza e la memoria». E il re rispose: «O ingegnossissimo Theuth, una cosa è la potenza creatrice di arti nuove, altra cosa è giudicare qual grado di danno e di utilità esse posseggano per coloro che le useranno. E così ora tu, per benevolenza verso l'alfabeto di cui sei inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò

che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente. Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento, si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti».

La vera sapienza (*sophía*) – sostiene Platone per bocca del re Thamus – non può essere acquisita senza un vero insegnamento che, per essere tale, deve procedere socraticamente da maestro a discepolo secondo la consueta modalità dialogica della parola orale: su tali imprescindibili fondamenti si devono quindi esercitare la memoria e la mente. È solo attraverso il continuo scambio euristico di domande e di risposte, di obiezioni e di repliche che si costruisce dinamicamente l'esatta cognizione dei valori, della conoscenza scientifica (*epistémē*), della verità (*alétheia*). La scrittura quindi non è il contenitore di conoscenza autentica, ma soltanto di nozioni che possono essere utili unicamente a chi già possiede un consolidato e sicuro sapere; infatti la scrittura è concepita da Platone come un *phármakon*⁷: non già una «medicina» della memoria (*mnémē*), bensì del richiamare alla memoria⁸.

In sostanza, le «lettere dell'alfabeto» (*grámmata*) sono un espediente strumentale per poter rammentare *hic et nunc* le cose; in altri termini,

⁷ A proposito delle platoniche implicazioni «farmacologiche» della scrittura, cfr. il noto lavoro di Derrida 1968, che fu oggetto di un dibattito molto intenso tra i decostruzionisti.

⁸ Vale la pena precisare che la Grecia arcaica sacralizza a tal punto la reminiscenza che il *pántheon* greco annovera una divinità denominata Memoria (*Mnemosýne*), dea incaricata di presiedere alla funzione poetica e di dispensare ai suoi eletti – gli aedi – la *sophía*, la sapienza, concepita come una sorta di onniscienza di tipo divinatorio. Per una puntuale analisi storica della memoria nell'età greca, cfr. Vernant 1965. Sul ruolo fondamentale della memoria e sulle complesse implicazioni della *mnémē* nel mondo antico, e greco in particolare, cfr. Nieddu 1984a e Assmann 1992. Circa il modo diverso con cui operano la memoria e l'apprendimento del sapere nelle società dotate o meno di scrittura, cfr. Goody 1977a. Sul binomio inscindibile memoria-conoscenza e sulle modificazioni irreversibili provocate dalla scrittura nella maniera di organizzare i pensieri in forma comunicabile, cfr. Goody 1977b; Cardona 1981, 132-153, e 1985, 21-34; Bereiter - Scardamalia 1987; Neisser - Winograd 1988. Quanto al potere esercitato dalla scrittura per l'organizzazione della società e per la trasmissione delle conoscenze, cfr. Goody 1986, 1987 e 2000. Più in generale, sulle differenti culture dell'oralità e della scrittura esaminate secondo la prospettiva etnolinguistica, cfr. Cardona 1983, mentre sull'evoluzione storica del dibattito tra oralità e scrittura, cfr. Bernardelli - Pellerey 1999. Infine, per una messa a punto funzionale e tipologica dell'oralità e della scrittura risultano particolarmente significativi Nencioni 1976, AA.VV. 1982, Tannen 1982, Halliday 1985, Koch 2001.

secondo la concezione platonica, i cosiddetti «segni estranei» possono aiutare a ricordare soltanto «dal di fuori» e non «dall'interno di se stessi», quindi gli scritti possono apportare un contributo conoscitivo a condizione che se ne siano appresi i contenuti secondo una corretta acquisizione didattico-gnoseologica: in conclusione, i libri parlano solo a chi già sa. La conseguenza nociva della pratica «diamesica»⁹ della scrittura per gli esseri umani è che essi crederanno erroneamente di conoscere quello che invece ignorano, giacché la loro è soltanto un'apparente *sophía* acquisita senza il giusto dominio epistemico, senza cioè un'adeguata assimilazione frutto della costruttiva oralità dialettica. Il risultato finale – argomenta sempre il faraone Thamus – è dunque esattamente l'opposto dei vantaggi esaltati dal dio inventore dell'alfabeto: l'indebolimento della memoria, la quale, in virtù della possibilità di consultare sempre lo scritto mediante segni esterni, si deresponsabilizza proprio della sua prerogativa più alta. D'altra parte Socrate, al termine del racconto del mito egizio, avverte l'esigenza di sottolineare la funzione ipomnemativa della scrittura, cioè il ruolo di promemoria, ad uso dello stesso autore e utile a chi ha bisogno di richiamare alla mente gli argomenti già intimamente posseduti, per colui che ha necessità di riepilogare.

Infatti, come attesta la *Lettera VII* (341b3-344e5)¹⁰, ritenuta autenticamente platonica fin dall'inizio del secolo scorso, la *mnéme*, insieme all'intelligenza e alla nobiltà d'animo, rappresenta uno dei tre requisiti fondamentali per intraprendere il faticoso cammino della filosofia finalizzato a pervenire alla meta ultima, che si identifica nella verità riservata a quei «pochi», agli *oligoí* in grado di recepire, appunto, l'insegnamento filosofico. Gli scritti dunque non permettono in alcun modo di suscitare le condizioni che conducono alla *alétheia*, a quei «principi primi e supremi della realtà» (*Lettera VII*, 344d) riservati ai filosofi, i quali, una volta appresi, non dovrebbero mai sfuggire alla memoria «dato che si riducono a brevissime proposizioni» (344e). Giacché comunque la scrittura ha un valore strettamente ipomnemativo, soltanto chi già ha acquisito una profonda conoscenza previa attraverso l'oralità dialettica – da vero sapiente e

⁹ Il termine *diamesico* è stato introdotto da Mioni 1983 sul modello di *diafasico*, *diastatico*, *diatopico* e *diacronico*, per indicare la particolare variazione linguistica dipendente dall'uso di mezzi espressivi diversi (lingua orale/lingua scritta).

¹⁰ Si precisa che per le citazioni riferite alla *Lettera VII* è stata adottata la seguente edizione: Platone, *Lettere*, presentaz., trad. it. e note di R. Radice, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani (Il Pensiero Occidentale), 2010, 1791-1843. In particolare, sulla rilevanza linguistico-ermeneutica della *Lettera VII* in merito alla dialettica e alla critica platonica della scrittura, cfr. Galli 1946 e 1948, Tulli 1989.

non da presunto tale, convinto infondatamente di esserlo – può servirsi di questo promemoria come richiamo alla mente; di sicuro non colui che si basa unicamente e pericolosamente sulla pratica della lettura, di per sé impossibilitata a generare un autentico sapere.

Socrate, narrata la leggenda, prosegue il dialogo argomentativo con Fedro convincendo euristicamente l'allievo dell'inefficacia iconica dell'alfabeto, simulacro molto parziale della vera dottrina, che è integra e sistematica (*Fedro*, 275d-e):

SOCR. Perché vedi, o Fedro, la scrittura è in una strana condizione, simile veramente a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano le parole scritte; crederesti che potessero parlare quasi che avessero in mente qualcosa; ma se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa. E una volta che sia messo in iscritto, ogni discorso arriva alle mani di tutti, tanto di chi l'intende tanto di chi non ci ha nulla a che fare; né sa a chi gli convenga parlare e a chi no. Prevaricato ed offeso oltre ragione esso ha sempre bisogno che il padre gli venga in aiuto, perché esso da solo non può difendersi né aiutarsi.

FEDR. Ancora hai perfettamente ragione.

Viene qui affrontata la complessa questione dei discorsi scritti paragonati alle figure dipinte dai pittori, che, ugualmente statiche e immutabili, sono di gran lunga inferiori alla variabilità del parlato e alle creative trasformazioni della parola orale. Infatti, i testi sembrano illusoriamente veri, in realtà sono finti, in quanto immagini del discorso vivente. Del resto, essi non sono capaci di rispondere alle domande che vengono loro rivolte, anzi ripetono perennemente gli stessi enunciati senza peraltro potersi difendere in caso di critica e, di conseguenza, privi di autonomia, per essere pienamente compresi necessitano del soccorso del padre-autore con nuovi discorsi chiarificatori. Infine gli scritti, in assenza dell'autore, o comunque di qualcuno che ermeneuticamente si faccia carico delle tesi esposte, e cadendo nelle mani di tutti indiscriminatamente, sia dei sapienti che degli incompetenti, non sanno selezionare la tipologia dei destinatari, cioè con chi bisogna parlare e con chi invece bisogna tacere: in pratica sono alla mercé dei loro fruitori senza alcuna facoltà di scelta.

In effetti, tra il V e il IV secolo a.C., il mondo greco viveva la grande trasformazione della cultura del libro con la conseguente diffusione del sapere, che poneva irrimediabilmente le basi per un nuovo atteggiamento da parte dell'utente: una lettura attenta e, soprattutto, solitaria, una lettura

sottratta all'intermediazione autorevole dell'insegnamento personale, prerogativa dell'oralità, con il risultato di essere «imbottiti di opinioni invece che sapienti», come con molta coerenza sottolinea Socrate (*Fedro*, 275b). In definitiva, l'opposizione *légein/gráphein* si pone tra due differenti concezioni del *lógos*: da una parte il discorso dialogico, dall'altra il discorso monologico. Il primo, che procede euristicamente, è sempre aperto ad accogliere il confronto tra tesi diverse e, proprio per questa ragione, è privo di una struttura rigida e predeterminata poiché la pianificazione testuale assume lo svolgimento *in itinere* del dibattito; il secondo invece, finalizzato a sostenere fin dall'inizio una tesi deliberata, è pianificato e costruito da un autore singolo e destinato ad altri senza entrare in interazione con loro, pertanto un discorso organizzato e inalterabile che non ammette il dialogo¹¹.

3. LA FUNZIONE LUDICA DELLA SCRITTURA: I «GIARDINI DI ADONE» COME GIOCO ILLUSORIO

Chiarita in maniera inequivoca la concezione critica della scrittura come sussidio ipomnemato e come prodotto sprovvisto di autonomia e di capacità di selezionare l'istanza ricevente, a differenza della superiore oralità dialettica, Platone passa a dirimere un altro aspetto altrettanto importante e significativo: la scrittura è come un gioco (*paidiá*). Al fine di rendere chiara e credibile la propria argomentazione, il filosofo ateniese mette in bocca a Socrate un'immagine particolarmente simbolica, rievocatrice di un mito-rito¹² estivo molto noto e praticato, i cosiddetti «giardini di Adone» (*Adônidos kêpoi*) realizzati in occasione delle feste dedicate ad Adone¹³.

¹¹ Su queste e su altre fondamentali problematiche platoniche relative alla dicotomia oralità/scrittura, cfr. Szlezák 1985, Vegetti 1989, Cambiano 1991, Cerri 1991, in part. 93-117.

¹² Per una dettagliata analisi delle implicazioni del mito di Adone è fondamentale lo studio di Frazer 1921.

¹³ Divinità di origine assira, nel mito greco Adone è un adolescente di straordinaria bellezza, nato dall'incesto tra Mirra e il padre Cinira, re di Cipro, sedotto a sua insaputa dalla figlia. Secondo il racconto mitologico, quando il padre si accorse dell'empietà commessa, si slanciò contro la figlia per pugarla, ma gli dèi, mossi a compassione dalle preghiere della giovane, per renderla invisibile la trasformarono in un albero dalla resina profumata, che appunto prese il nome di Mirra, il cui tronco in primavera si aprì per far nascere Adone. Conteso ad Afrodite da Persefone, Zeus fu chiamato a fare da arbitro tra le dee; egli decise quindi di dividere l'anno in tre parti: Adone avrebbe trascorso un

Amato appassionatamente da Afrodite e morto tragicamente nel fiore della giovinezza e della bellezza, fu ucciso da un cinghiale infuriato mentre si rifugiava in un'aiuola di lattuga per sottrarsi ai colpi dell'animale.

Il culto delle Adonie, feste esotiche consacrate al dio, si celebrava ad Atene per diversi giorni nel periodo della Canicola, intorno alla metà di luglio, come ci tramanda Teofrasto. Il rituale aveva un carattere privato e prevedeva che le donne portassero dei giardini in miniatura sui tetti a terrazza, salendo su una scala a pioli¹⁴, dopo aver deposto in piccoli vasi di terracotta, in cocci, in conchiglie o in canestri riempiti di terra alcuni grani di frumento e orzo insieme alla lattuga e al finocchio. Questi semi, esposti al calore ardente del sole, avrebbero velocemente germogliato e sarebbero giunti a maturazione in soli otto giorni, con una repentina ed effimera fioritura, per subito seccarsi senza produrre alcun frutto. Successivamente, sempre secondo le cerimonie, le donne devote, dedite nei giorni della festa a sfrenate pratiche sessuali, gettavano questi vasi con il loro contenuto nell'acqua fredda delle sorgenti o nel mare, dove rapidamente scomparivano. L'apparenza verdeggiante e lussureggiante, degli *Adônidos kêpoi* in realtà nasconde solo morte e desolazione: sono dei «giardini di pietra». Come tali, inferti e illusori, passando repentinamente dal verde al secco, dal rigoglio all'appassimento, simboleggiano, per *transfert* metaforico, la morte precoce di Adone, il frivolo dio ellenico della vegetazione e della rinascita. La rapida successione germinazione-avvizzimento degli steli di queste ingannevoli e aeree coltivazioni sui tetti sovverte e viola in modo eclatante il sistema di regole di un'agricoltura corretta e si pone, per antitesi, come un'«antiagricoltura»¹⁵, uno sterile gioco privo delle positive virtù produttrici del lento e faticoso lavoro dei campi, prerogativa prettamente maschile.

Nel *Fedro* (276b-277a) le parole di Socrate comparano l'opposizione tra la cerealicoltura e il giardinaggio di Adone con la dicotomia tra l'attività riflessiva, dominata dall'ordine, e la condotta ludica, governata dal disordine:

terzo dell'anno da solo, Persefone avrebbe avuto un altro terzo e infine Afrodite l'ultimo terzo. Il figlio di Mirra concesse però a quest'ultima dea anche la propria parte di anno.

¹⁴ La scala a pioli, che costituisce per antonomasia il tratto distintivo iconografico delle pitture vascolari del IV secolo a.C. rappresentanti le feste delle Adonie, è il tramite simbolico per congiungere il basso con l'alto, la terra con il cielo, di cui i giardini di Adone, sebbene in forma estremamente ridotta, sono l'espressione più tangibile, come dimostra il contatto più ravvicinato, e quindi più rovente, con il sole.

¹⁵ Per un'analisi dettagliata e a tutt'oggi insuperata della rituale coltivazione dei giardini di Adone e della ricca simbologia legata al culto di questa trasgressiva e licenziosa divinità di origine semitica, diffuso in diverse civiltà antiche, cfr. Detienne 1972.

- SOCR. [...] Ed ora dimmi: forse il contadino giudizioso che avesse alcuni semi che gli stanno a cuore e da cui volesse dei frutti, li seminerebbe con tutta serietà in estate, nei «giardini d'Adone» e rigongolerebbe attendendosi i bei frutti in otto giorni? O piuttosto non lo farà per gioco e per solennizzare la festa, ammesso pure che lo faccia? Mentre per i semi per i quali ha davvero serie intenzioni li seminerà nel terreno adatto servendosi della tecnica agricola, e si rallegrerà se quanti ne ha seminati verranno a maturazione in otto mesi?
- FEDR. Ma certo così, o Socrate; e nel secondo caso lo farà con intenzioni serie, nel primo caso no, come dici tu.
- SOCR. E diremo ora che chi ha la conoscenza del bello e del giusto è meno giudizioso, riguardo le sue sementi, del contadino?
- FEDR. Assolutamente no.
- SOCR. Allora non le scriverà con intenzioni serie nell'acqua nera, seminandole mediante la penna con parole che non possano parlare a propria difesa, né possono insegnare in modo sufficiente il vero.
- FEDR. Non è certo probabile che le scriva.
- SOCR. No, non lo è. Ma egli spargerà le sue sementi nei giardini letterari, io credo, e scriverà, quando scriva, solo per gioco, al fine di raccogliere un tesoro di ricordi per suo uso, contro la «vecchiaia che porta oblio» quando essa giunga, e per uso di chiunque si metta sulla stessa orma; e gioirà mirando i teneri germogli rinverdire. E quando gli altri si daranno a divertimenti diversi, affogandosi nei banchetti e in quant'altre gioie che s'accompagnano a questi, lui, invece, probabilmente vivrà degli svaghi che io dico.
- FEDR. Bellissimo svago descrivi, o Socrate, di fronte agli altri sciocchi, lo svago di potersi dilettere delle parole, fantasticando discorsi sulla giustizia e su le altre virtù che tu dici!
- SOCR. Mio caro Fedro, è proprio così. Ma molto più bello, io penso, è occuparsene seriamente quando usando l'arte della dialettica e prendendo un'anima congeniale vi si piantano e vi si seminano parole con scientifica consapevolezza. Le quali sono sempre in grado di venire in aiuto a se stesse e a coloro che le hanno seminate e non sono sterili; ma poiché racchiudono in sé un germe da cui nuove parole germogliano in altre indoli esse sono capaci di rendere questo seme immortale, e rendono beato chi lo possiede, quanto può esserlo un umano.
- FEDR. Oh! Il modo che dici è molto più bello!

L'agricoltore assennato che abbia interesse al suo raccolto, parimenti a «chi ha la conoscenza del bello e del giusto» (*Fedro*, 276c3-5), non porrà mai le sementi che gli stanno a cuore negli *Adônidos kêpoi*, rallegrandosi

del precoce germogliare delle piante dopo soli otto giorni, se lo farà sarà unicamente per gioco e per la partecipazione alle feste in onore del figlio di Mirra, seduttore sia di Afrodite che della dea dell'Ade. Invece il contadino avveduto pianterà il seme da cui vuole trarre veri frutti in luoghi adatti, nei modi e nei tempi giusti, seguendo precisamente le regole dell'arte agricola, in base alla quale dovranno trascorrere otto mesi per la lenta maturazione dei cereali.

La contrapposizione espressa dal mito è molto chiara: da una parte il giardinaggio sterile di Adone, dall'altra l'agricoltura feconda di Demetra, come la sregolatezza sessuale tipica delle Adonie si oppone alla gravità e alla solennità della festa greca dedicata alla materna e rassicurante protettrice dei campi e delle messi. Adone dunque è antitetico a Demetra, così come lo è il verde eccessivamente splendente, ma debole e subito sfiorito e inaridito, rispetto al grano maturo che, germinando con i suoi ritmi naturali, nutre da tempo memorabile gli esseri umani.

A tale proposito, i paremiografi greci tramandano un consistente *corpus* di proverbi imperniato semanticamente su questo tipo di coltivazione rituale estiva, priva di radici e di frutti: la formula «Sei più sterile dei giardini di Adone» designa proprio chi non mette le radici ed è improduttivo. Non a caso, Aristotele paragona Adone a quei grani troppo precoci, che crescono rapidamente, senza essere ben affondati nelle zolle di terra da cui trarre l'*humus*.

La similitudine platonica è palese: l'operazione di scrivere è analoga a quella di seminare nei giardini di Adone, perché il *gráphein* non è mai portatore di serietà e di profondità gnoseologica, in quanto è funzionale a un'informazione che, affidata a un mezzo improprio e limitato, è analogamente inutile ed effimera, come del resto la metafora socratica dello scrivere «nell'acqua nera» esplicita senza alcuna ambiguità. Chi vuole trasmettere pensieri profondi e desidera che non vengano dimenticati rapidamente non li consegnerà certo alla scrittura, di per sé sussidio incapace di infondere nel lettore la conoscenza autentica delle realtà. Qui appare in tutta la sua evidenza la diffidenza di Platone nei confronti dello strumento grafico, del quale peraltro ha già evidenziato nel *Fedro* (275a5) l'ausiliario ruolo ipomnematoico di «richiamare alla mente».

L'*hypómnesis*, in quanto promemoria, è antitetica alla *mnéme*; infatti recupera soltanto un sapere già interiorizzato, quelle vere conoscenze pregresse che implicano necessariamente un precedente apprendimento da parte dei soggetti. L'insegnamento, nella sua intrinseca valenza, non consiste del resto in una trasmissione meccanica di nozioni, come avviene nelle criticate Scuole dei Sofisti e dei Retori, imperniate su una prassi

didattica di tipo contrattuale e sulla netta distinzione gerarchica tra insegnante e discenti, ma nella comunicazione delle idee attraverso una viva interazione creativa. In ultima analisi, il confronto è tra il «metodo logografico» della grande oratoria di matrice sofistica, fortemente criticata da Platone per l'adattabilità manipolativa e persuasiva del discorso alla moltitudine di coloro che giudicheranno, e il «metodo psicagogico», precipuo della linea gnoseologica socratico-platonica.

È il dialogo invece a costruire quel rapporto attivo tra anime, l'una del maestro e l'altra dell'allievo, quest'ultima scelta per essere, secondo l'arte della dialettica, «inseminata» di parole dalle quali germogliano altri semi per altre anime, secondo un ciclo imperituro e immortale. I discorsi più veri e pregnanti non sono pertanto quelli che si scrivono sugli instabili rotoli di papiro, ma sono quelli più profondi «realmente scritti nell'anima», perché «in essi soli c'è lucidità, perfezione e motivo di seria cura», come si legge in un passo conclusivo del *Fedro* (278a). Il compito del vero sapiente è allora quello di prendere l'anima di chi è in grado di recepire adeguatamente i discorsi e di scrivere appunto in quell'anima, perché i semi della conoscenza germoglieranno soltanto in quella sede, una sede che, per definizione, è indipendente ed epistemologicamente autentica.

La scrittura è ridotta così a un ruolo subordinato e, in tale veste ancillare, è utilizzata come svago, come *paidiá* per quei vecchi che, per rimediare all'oblio proprio della senescenza e per ricordare i begli anni giovanili, hanno avuto cura di preparare per tempo i loro «giardini di scrittura» dove, per gioco, hanno depositato storie allo scopo di «potersi dilettere delle parole, fantasticando discorsi sulla giustizia e su altre virtù» da esporre in età avanzata. Ricettacoli di discorsi scritti, i metaforici giardini di scrittura, al pari di quelli estivi già portatori di morte offerti al giovane dio seduttore, debbono essere accuratamente gestiti con la perfetta consapevolezza che solo l'oralità dialettica, la parola dialogica scritta nell'anima, veramente incide, germmina e produce quella sapienza che Platone non si è mai stancato di esaltare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- | | |
|--------------|---|
| AA.VV. 1982 | AA.VV., «La scrittura: funzioni e ideologie», <i>La ricerca folklorica</i> 5 (1982), numero monografico a cura di G.R. Cardona. |
| Assmann 1992 | J. Assmann, <i>Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen</i> , |

- München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1992 (*La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997).
- Baumann 1986 G. Baumann (ed.), *The Written Word. Literacy in Transition*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Bereiter - Scardamalia 1987 C. Bereiter - M. Scardamalia, *The Psychology of Written Composition*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1987 (*Psicologia della composizione scritta*, Firenze, La Nuova Italia, 1995).
- Bernardelli - Pellerey 1999 A. Bernardelli - R. Pellerey, *Il parlato e lo scritto*, Milano, Bompiani (Strumenti), 1999.
- Cambiano 1991 G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma - Bari, Laterza, 1991 (ed. riveduta e aggiornata).
- Cambiano et al. 1988 G. Cambiano et al., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988 (trad. it. parziale *Sapere e scrittura in Grecia*, a cura di M. Detienne, Roma - Bari, Laterza, 1989).
- Cardona 1981 G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Torino, Loescher, 1981.
- Cardona 1983 G.R. Cardona, «Culture dell'oralità e culture della scrittura», in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, II. *Produzione e consumo*, Torino, Einaudi, 1983, 25-101; ristampato in Id., *I linguaggi del sapere*, a cura di C. Bologna, prefaz. di A. Asor Rosa, Roma - Bari, Laterza, 1990, 207-294.
- Cardona 1985 G.R. Cardona, «Memoria e conoscenza», in Id., *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Roma - Bari, Laterza, 1985, 21-34.
- Cerri 1969 G. Cerri, «Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 8 (1969), 119-133.
- Cerri 1991 G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, prefaz. di B. Gentili, Milano, il Saggiatore, 1991.
- Derrida 1968 J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *Tel Quel* 32 (1968), 3-48; 33 (1968), 18-59 (*La farmacia di Platone*, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1985).
- Desideri 2008 P. Desideri, «Alle radici della testualità e della didattica della scrittura: l'attualità dell'Institutio oratoria' di Quintiliano», in U. Cardinale (a cura di), *Nuove chiavi per insegnare il classico*, Torino, UTET Università, 2008, 330-348.

- Detienne 1972 M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972 (*I Giardini di Adone*, introd. di J.-P. Vernant, Torino, Einaudi, 1975).
- Fantuzzi 1980 M. Fantuzzi, «Oralità, scrittura, auralità. Gli studi sulle tecniche della comunicazione nella Grecia antica», *Lingua e Stile* 15 (1980), 593-612.
- Findlay 1974 J.N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Finnegan 1970 R. Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- Finnegan 1977 R. Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Frazer 1921 J.G. Frazer, *Adonis. Étude de religions orientales comparées*, trad. franç. par Lady Frazer, Paris, Geuthner, 1921.
- Galli 1946 U. Galli, «Il problema del linguaggio secondo la VII epistola platonica», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* s. VIII, 1 (1946), 69-90.
- Galli 1948 U. Galli, *Il problema del linguaggio secondo la VII epistola platonica*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1948.
- Gentili 1984 B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma - Bari, Laterza, 1984.
- Gentili - Paioni 1985 B. Gentili - G. Paioni (a cura di), *Oralità, cultura, letteratura, discorso*, Atti del Convegno internazionale di studi (Urbino, 21-25 luglio 1980), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.
- Goody 1977a J. Goody, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre», *L'Homme* 17 (1977), 29-52.
- Goody 1977b J. Goody (ed.), *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (*L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano, Franco Angeli, 1981).
- Goody 1980 J. Goody, «Les chemins du savoir oral», *Critique* 34 (1980), 186-196.
- Goody 1986 J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1986 (*La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino, Einaudi, 1988).

- Goody 1987 J. Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (*Il suono e i segni: l'interfaccia tra scrittura e oralità*, Milano, il Saggiatore, 1989).
- Goody 2000 J. Goody, *The Power of the Written Tradition*, Washington - London, Smithsonian Institution Press, 2000 (*Il potere della tradizione scritta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002).
- Goody - Watt 1968 J. Goody - I. Watt, «The Consequences of Literacy», in J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, 27-68.
- Halliday 1985 M.A.K. Halliday, *Spoken and Written Language*, Victoria, Deakin University, 1985 (*Lingua parlata e lingua scritta*, Firenze, La Nuova Italia, 1992).
- Havelock 1963 E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1963 (*Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, introd. di B. Gentili, Roma - Bari, Laterza, 1973).
- Havelock 1976 (1987) E.A. Havelock, *Origins of Western Literacy*, Toronto, Ontario Institute for Studies in Education, 1976 (*Dalla A alla Z. Le origini della scrittura in Occidente*, Genova, Il Melangolo, 1987).
- Havelock 1980 E.A. Havelock, «The Oral Composition of Greek Drama», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 35 (1980), 61-113.
- Havelock 1984 E.A. Havelock, «The Orality of Socrates and the Literacy of Plato», in E. Kelly (ed.), *New Essays on Socrates*, Washington, University Press of America, 1984, 67-93.
- Havelock 1986 E.A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven - London, Yale University Press, 1986 (*La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma - Bari, Laterza, 1987).
- Koch 2001 P. Koch, «Oralità/scrittura e mutamento linguistico», in M. Dardano - A. Pelo - A. Stefinlongo (a cura di), *Scritto e parlato. Metodi, testi e contesti*, Atti del Colloquio internazionale di studi (Roma, 5-6 febbraio 1999), Roma, Aracne, 2001, 15-29.
- Lanza 1975 D. Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Roma - Bari, Laterza, 1975.

- Lord 1960 A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1960.
- Mioni 1983 A.M. Mioni, «Italiano tendenziale: osservazioni su alcuni aspetti della standardizzazione», in P. Benincà et al. (a cura di), *Scritti in onore di Giovan Battista Pellegrini*, I, Pisa, Pacini, 1983, 495-517.
- Neisser - Winograd 1988 U. Neisser - E. Winograd, *Remembering Reconsidered: Ecological and Traditional Approaches to the Study of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (*La memoria. Nuove prospettive secondo gli approcci ecologici e tradizionali*, Padova, CEDAM, 1994).
- Nencioni 1976 G. Nencioni, «Parlato-parlato, parlato-scritto, parlato-recitato», *Strumenti critici* 10 (1976), 1-56; ristampato in Id., *Di scritto e di parlato. Discorsi linguistici*, Bologna, Zanichelli, 1983, 126-179.
- Nieddu 1984a G.F. Nieddu, «La metafora della memoria come scrittura e l'immagine dell'animo come 'deltos'», *Quaderni di storia* 19 (1984), 213-219.
- Nieddu 1984b G.F. Nieddu, «Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica», *Scrittura e civiltà* 8 (1984), 213-261.
- Ong 1967 W.J. Ong, *The Presence of the Word*, New Haven - London, Yale University Press, 1967 (*La presenza della parola*, Bologna, il Mulino, 1970).
- Ong 1977 W.J. Ong, *Interfaces of the Word*, Ithaca (NY) - London, Cornell University Press, 1977 (*Interfacce della parola*, Bologna, il Mulino, 1989).
- Ong 1982 W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London - New York, Methuen, 1982 (*Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, il Mulino, 1986).
- Parry 1971 M. Parry, *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of M. Parry*, ed. by A.M. Parry, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Segal 1982 C. Segal, «Tragédie, oralité, écriture», *Poétique* 50 (1982), 131-154.
- Szlezák 1985 T.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1985 (*Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un*

- nuovo paradigma ermeneutico, Milano, Vita e Pensiero, 1988).
- Tannen 1982 D. Tannen (ed.), *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*, Norwood, Ablex Publishing Corporation, 1982.
- Trabattoni 2005 F. Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma, Carocci, 2005.
- Tulli 1989 M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa, Giardini, 1989.
- Turner 1952 E.G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, London, H.K. Lewis, 1952 («I libri nell'Atene del V e IV secolo a.C.»), in G. Cavallo [a cura di], *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma - Bari, Laterza, 1975, 3-24).
- Vegetti 1989 M. Vegetti, «Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone», in G. Cambiano *et al.*, *Sapere e scrittura in Grecia*, a cura di M. Detienne, Roma - Bari, Laterza, 1989, 201-227.
- Vernant 1965 J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965 (*Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1970-1978).
- Watson 1973 G. Watson, *Plato's Unwritten Teaching*, Dublin, Talbot Press, 1973.
- Zumthor 1979 P. Zumthor, «Pour une poétique de la voix», *Poétique* 40 (1979), 514-524.
- Zumthor 1983 P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983 (*La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, Bologna, il Mulino, 1984).