

Studia Antiqua et Archaeologica, XII, Iași, 2006

EUGÈNE IONESCO LETTORE DELLE *CONFESSIONI* DI AGOSTINO

MARCELLO MARIN

Key words: Eugène Ionesco, Santo Augustino, Confessioni.

Résumé. *L'auteur fait un excurs biographique d'E. Ionesco en tant que lecteur de Saint Augustin.*

Abstract. *The author analyses E. Ionesco as lecturer of Saint Augustin.*

Rezumat. *Autorul oferă o ipostază mai puțin cunoscută a lui E. Ionesco, cea de cititor a Sf. Augustin.*

1. Chi si accosti alle *Confessioni* di Agostino di Ippona, la gemma della letteratura latina tardoantica, certamente non ignora la discendenza, ricca e diversa, dell'opera. Una discendenza che procede da Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia a Guiberto di Nogent e Aelredo di Rievaulx, da san Patrizio a san Bonaventura a san Francesco di Sales, da Petrarca a Maître Eckhart a Lutero, fino alle letterature moderne che sembrano rivelare un antenato comune di Jean-Jacques Rousseau, Alfred de Musset e André Gide; o anche, fra molti altri, di Michel de Montaigne, Ulric Guttinguer e Marcel Proust¹.

Certo, non bisogna lasciarsi ingannare dalla persistenza del titolo fra le tante *Confessioni* che rimandano al modello dell'Ipponense. Non troviamo, in Agostino, confidenze piccanti (come i ricordi delle avventure veneziane nel giovane Rousseau), né l'apologia di un letterato impegnato in giustificazioni, né un'autobiografia intesa nel senso che i moderni danno al termine. Le *Confessioni* agostiniane non mirano all'autocelebrazione né costituiscono un puro progetto letterario; e lo stesso sviluppo autobiografico è solo parziale: quanto basta perché un'esperienza vissuta e individuale fornisca materia e illustrazione a una continua preghiera di confessione e di lode indirizzata a Dio, misericordioso nei confronti del peccatore Agostino. Non si può, in definitiva, affrontare la lettura di queste

¹ Vedi, nel primo volume della grande edizione commentata per la Fondazione Lorenzo Valla, la bibliografia raccolta da José Guirau (Milano 1992, CLVIII-CLXI: *Posterità*) e le considerazioni di Jacques Fontaine (*Introduzione generale*, IX). Anche all'autore delle *Confessioni*, secondo Fontaine (*ibid.*), il lettore può chiedersi se applicare il giudizio formulato da Pascal nel dibattito sugli *Essais* di Montaigne (uno "sciocco progetto") o la vivace contestazione di Voltaire (un "progetto affascinante").

Confessioni con lo stesso atteggiamento di chi incontra le confidenze di un memorialista o di un romanziere moderno (FONTAINE 1992, IX-X; MARIN 1999, 188-190).

Ma indubbiamente proprio l'originalissimo titolo scelto da Agostino ha continuato a suscitare curiosità, ad attirare lettori, a incoraggiare nuovi tentativi di imitazione.

2. Qui intendo soffermarmi sulla presenza delle *Confessioni* in Eugène Ionesco, l'inventore del "teatro dell'assurdo", e specificamente nel diario intimo *La quête intermittente*, pubblicato nel 1988, sei anni prima della morte (IONESCO 1988; IONESCO 1989)². Se già nella prima autobiografia dello scrittore (IONESCO 1967), non sono tanto gli avvenimenti quotidiani a prendere posto, quanto piuttosto il pensiero della vita e della morte, gli interrogativi e le angosce, i dubbi e le ossessioni, i ricordi e le riflessioni morali, se questi temi vengono approfonditi e sviluppati in saggi successivi³, è l'ormai settantaseienne scrittore che torna a cimentarsi nel genere canonico e tradizionale del *journal intime* e incontra "seriamente" (l'avverbio, come vedremo, è dello stesso Ionesco) le *Confessioni* agostiniane.

Il suo diario copre il periodo dal 12 luglio 1986 (festeggiamento dei cinquant'anni di matrimonio con Rodica a San Gallo) fino a gennaio 1987, con la massima parte delle annotazioni redatte nel corso di agosto (non sempre è indicata la data precisa), quando Ionesco e moglie sono ospiti presso il castello di Le Rondon, di proprietà della Società degli Autori Drammatici (12-13, 73). Ionesco è improvvisamente divenuto vecchio, avverte improvvisamente il peso della vecchiaia; e commenta:

"E dire che ancora poco tempo fa, sedici mesi fa, a più di settantacinque anni, ero giovane, ma sono sprofondata psicologicamente, fisicamente, improvvisamente nella vecchiaia. A settantacinque anni «parlavo» di vecchiaia, adesso sono la vecchiaia?" (21).

Amaramente osserva, l'8 settembre, con una considerazione sorprendentemente vicina ad altre analoghe di Agostino, che "ti augurano di riuscire a invecchiare, quando si è giovani, ma non sanno che cosa ti augurano" (127)⁴. Si chiede cosa abbia fatto nei tre quarti di secolo in cui

² Debbo la suggestione dell'incontro con i diari di Ionesco a Emanuela Colombi, curiosa e appassionata lettrice.

³ *Présent passé, passé présent; Antidotes; Un homme en question*.

⁴ Per Agostino, vedi, ad esempio, *sermo* 108, 3 (NBA 30/2, 354) che sviluppa con ironico sorriso il paradosso del desiderio di vivere a lungo, equiparato ad una corsa verso una fine cui non si vuole arrivare, e l'implicita contraddizione dello stesso augurio *multos annos*

è vissuto; e, applicando – così mi pare – a se stesso la parabola delle vergini riportata nel Vangelo di Matteo (25, 1-13), si risponde:

“Ho dormito, mi sveglio: è tardi, molto tardi, è sera. Ho dormito, ho perso tempo; e il tempo mi ha perduto. Forse, non è mai troppo tardi? Egli può ancora venire. Io L’aspetto. Può apparire all’ultima ora, all’ultimo minuto, all’ultimo secondo” (10-11)⁵.

In questo ambiente “deprimente” (12), nel castello con il suo immenso parco, “di una bellezza tale che, paradossalmente, rasserena e al medesimo tempo rattrista” (13), vegliardo circondato da vegliardi (12), Ionesco cerca la divagazione e la meditazione nella lettura e la pratica terapeutica nella scrittura⁶. Il ricorso alla lettura procede a ritmi alterni: ora confessa che gli usuali motivi di interesse verso la lettura (la preoccupazione per le qualità letterarie, l’originalità, lo stile, ovvero la ricerca di informazioni) hanno smesso di esercitare qualunque attrattiva (8-9), ora riconosce di aver ritrovato questo piacere e di leggere libri che lo immergono nella spiritualità, alternati con polizieschi (9*). Così, il 4 settembre dichiara di avvicendare durante il giorno la lettura dei fatti e misfatti di Al Capone con il libro di Jean Baruzi su san Giovanni della Croce (124).

Fra le varie letture, ecco le *Confessioni*; un incontro impegnato, una lettura continuata, dichiara il nostro scrittore:

“Non ho nient’altro da fare. Però ci sono le *Confessioni* di sant’Agostino che ho cominciato a leggere, qui ... Non le avevo mai lette per intero, seriamente ...” (82).

A dire il vero, ci sono momenti in cui i vari impegni della giornata, prosaiche difficoltà e preoccupazioni che però provocano in Ionesco autentiche, penose angosce, impediscono la lettura dell’opera agostiniana (bisogna addirittura trovare il momento opportuno per frequentare i servizi

vivas. Per altri luoghi agostiniani cfr. il mio *I giovani e l’amicizia in Sant’Agostino*, nel volume miscelaneo *Giornate agostiniane*. Giornate di studio sul pensiero di Sant’Agostino (Conversano – Capurso – Cellamare – Noicattaro 1987), a cura di P. M. Cerulo OSA, Bari 1991, 223-245 (224-226); la convergenza dei due autori è sulla inevitabile presenza di tribolazioni, fastidi e problemi di salute che si accentuano nell’anziano, ma l’ipponense apre queste considerazioni a forti sviluppi morali ed escatologici.

⁵ Analogamente, nelle annotazioni del 21 agosto: “Vivo da molto tempo. Ho perduto molto, molto tempo ...” (105).

⁶ “Che pratica terapeutica, la scrittura! La pagina bianca, che annerisco o coloro d’azzurro, a seconda dell’inchiostro, è il ricettacolo delle mie angosce. Un ricettacolo, un confessore” (20-21); “La scrittura come terapia. Autoanalisi, consigliata dallo psicologo” (15). Queste e numerose analoghe considerazioni sulla funzione della scrittura affidate da Ionesco al suo diario possono essere utilmente integrate alle riflessioni di un noto scrittore italiano, Gesualdo Bufalino (BUFALINO 1991).

igienici, in comune tra più persone, con gravi disagi e perdita di tempo⁷); ci sono momenti in cui lo scrittore avverte il vuoto totale, lo svuotamento dello spirito, che occorre alimentare con le più varie letture, perché non sempre libri più impegnativi gli si addicono:

“Mi sono istupidito mangiando troppo, facendo un poco di siesta (la siesta procura incubi, angoscia), facendo solitari ... e questo è il vuoto totale, sì, sì, lo spirito si svuota: occorre alimentarlo. Riprendiamo ad esempio il libro di Einstein sulla politica di Churchill nei confronti di Roosevelt, i vari *cattivi* trattati, oppure l'ultimo libro di Jean Dutourd, dato che oggi le *Confessioni* di sant'Agostino e i libri che trattano di spiritualità mi sono inaccessibili” (117).

3. Alcuni luoghi delle *Confessioni* colpiscono l'attenzione di Ionesco e lo sollecitano a considerazioni che spesso si propongono come un controcanto riferito a se stesso. Poco prima dell'11 agosto (33) annota:

“Ammirevole il passo di sant'Agostino sulla memoria e lo spirituale, la spiritualità e la necessità della memoria! Brutto colpo per me, visto che la mia (e, ahimè, anche quella di R.) ha dei cedimenti” (30).

È questa la prima menzione di Agostino nelle pagine della *quête*, e precede nettamente il richiamo alle *Confessioni* “che ho portato con me” (73) di domenica 17 agosto (70), ma il riferimento sembra essere – più che al cenno di 1, 8, 13 dove Agostino dichiara di aver acquisito la padronanza dei vocaboli e della parola grazie alla memoria che imprimeva nella mente i suoni con cui gli adulti chiamavano con un certo nome un certo oggetto (NBA 1, 16) – a qualche luogo del libro decimo delle *Confessioni*, che, come è noto, dedica una ampia sezione alla memoria e alle sue relazioni con lo spirito: nei vasti quartieri della memoria riposano le immagini di percezioni e sensazioni, di azioni e sentimenti, di esperienze e pensieri (10, 8, 12-14); la memoria è spirito (10, 14, 21), è una facoltà del nostro spirito (10, 8, 15), immane grembo (*sinus*) del nostro spirito (10, 8, 14), parte dello spirito, ventre (*venter*) dello spirito (10, 14, 21), per cui essere nella memoria è essere nello spirito (10, 17, 26) (NBA 1, 16; HÜBNER 1981, 245-263). E non è forse un caso che in 10, 19, 28 Agostino si soffermi a indagare anche sui ricordi perduti nella memoria, proponendo l'esempio dei nomi dimenticati: “Quando rivediamo con gli occhi o ripensiamo con la mente una persona nota, ma ne cerchiamo il nome, dimenticato, qualunque altro se ne presenti, non lo colleghiamo con quella persona, perché non avevamo l'abitudine di

⁷ “E nell'attesa, non posso leggere le *Confessioni* di sant'Agostino che ho portato con me” (73).

pensarlo con lei. Quindi lo respingiamo, finché ci si presenta quello, che soddisfa pienamente la nozione della persona ormai ad esso congiunta” (NBA 1, 324). Anche Ionesco, subito dopo l’annotazione che ho letto, continua:

“Nella mia memoria ritrovo soltanto «ricordi dimenticati»! Se è lecito esprimersi così. Bizzarri: fantasmi senza volto, buchi nell’essere, ombre, cose che brulicano e si disperdono nella notte anche se restano sempre lì, sempre lì, volti senza nome, nomi senza volto, voci non incarnate, soffi, spiriti? Echi di non so che cosa, di non so chi ... Facce trasparenti in cornici ovali. Vuoti dentro cornici ovali” (30).

Poche pagine prima Ionesco aveva confidato la “spaventosa, avvilita dimenticanza dei nomi propri”, “l’angoscia di questi vuoti improvvisi” (23); il tema torna ancora il 21 e il 22 agosto, ora nell’angustata interrogazione (“Perché leggere se ci si dimentica di ciò che si legge? Perché parlare se ci si dimentica ciò che ci diciamo, ciò che ci è stato detto?”: 99), ora nella sorpresa riscoperta di ciò che si era dimenticato (109-111).

Il 18 agosto una nuova osservazione:

“Sant’Agostino si lagnava (con Dio) della propria pigrizia. Se la rimproverava. Ma era pigro da giovane. Io ero pigro da giovane. Lo sono ancora da vecchio” (79).

Qui pare evidente che Ionesco abbia letto *Confessioni* 2, 3, 6, dove Agostino confessa: “Quando però nel corso di quel sedicesimo anno tornai presso i miei genitori [conclusi a Madaura gli studi di letteratura ed eloquenza] e fui ridotto all’ozio, senza alcun impegno scolastico, dalle strettezze della mia famiglia, i rovi delle passioni crebbero oltre il mio capo senza che fosse là una mano a sradicarli”(NBA 1, 42).

Dopo il 4 settembre (122), considerazioni sul desiderio di gloria, che “non è, forse, solo il futile desiderio di brillare, tanto severamente condannato da sant’Agostino” (125). C’è solo l’imbarazzo della scelta fra i tanti passi cui può richiamarsi la breve annotazione: in 1, 17, 27 Agostino ricorda gli elogi e gli applausi tributati ai suoi esercizi scolastici, qualificandoli come “fumo e vento”; in 1, 19, 30 menziona nuovamente, in relazione al periodo scolastico della fanciullezza, le lodi delle persone, il cui compiacimento costituiva allora per il giovanissimo allievo l’onore della vita; in 3, 3, 6 è il primato alla scuola di retorica, a Cartagine, che causa in Agostino una gioia altera e lo gonfia di vento; ancora nel libro decimo (il libro della memoria!), Agostino ricorda, tra i pericoli connessi alla sua vita presente, il rischio dell’orgoglio per le lodi degli uomini, la vanagloria, il compiacimento di sé (10, 36, 59 – 39, 64) (NBA 1, 30. 32. 60. 352-356).

Con gennaio 1987 il diario si chiude con altri tre riferimenti, quasi consecutivi, ad Agostino. La prima nota dichiara che “sant’Agostino si stupiva del magnifico ordine del Mondo” (160), per osservare, di contro, che l’Ipponense non conosceva le termiti-soldati e la loro funzione, che permette di riconoscere un ciclo vitale (valido per le termiti e in gran parte anche per gli uomini), segnato da alimentazione riproduzione combattimento carnicina: altro che ordine! È difficile individuare il luogo agostiniano: si potrebbe pensare alla sezione conclusiva delle *Confessioni*, che ringrazia Dio per la bella armonia del creato, costituito da tante singole opere, tutte buone una per una e buone assai tutte insieme, singolarmente belle e di gran lunga più belle nel loro complesso con la loro armoniosissima riunione⁸. Ma è da notare la forte dissonanza che Ionesco evidenzia nei confronti dell’asserzione agostiniana.

Anche la seconda di queste considerazioni finali indirizza una chiara critica al vescovo di Ippona:

“Sant’Agostino non aveva (sufficiente) coscienza del male. (Non insiste abbastanza, ad esempio, sulla passione che i suoi amici nutrono per i combattimenti dei gladiatori. Quasi capisce, si direbbe, tale passione, passione per il sangue, quasi l’ammette, se ne scandalizza molto poco ... Sì, sì, il fatto era quasi «normale», essendo nella norma, nei costumi della società del tempo. Non ha potuto rendersi conto che la cosa è molto più che orribile. Ci parla del piacere provato da un suo amico alla vista del sangue che cola ... Ed è come se parlasse di un piacere anche suo)” (161).

Il passo cui lo scrittore si riferisce è *Confessioni* 6, 8, 13, in cui Agostino descrive come il giovane amico e allievo Alipio, già guarito dalla passione forsennata per i giochi nel circo, sia travolto a Roma dalla passione ancora più sfrenata per gli spettacoli gladiatori in anfiteatro. Bisogna dire che il commento di Ionesco rivela una lettura decisamente superficiale della pagina agostiniana. Basta semplicemente scorrere gli aggettivi e gli avverbi che contrappuntano il racconto di Agostino per individuare il suo atteggiamento critico nei confronti dell’episodio e dell’amico e per verificare, di conseguenza, l’infondatezza delle osservazioni di Ionesco. Alipio è travolto incredibilmente (dopo la sua prima vittoria sui giochi del circo) da una incredibile passione per quegli spettacoli gladiatori che pur evitava e detestava: giochi efferati e funesti, che scatenano le più bestiali soddisfazioni. Condotto a forza all’anfiteatro, chiude gli occhi davanti allo spettacolo, ma per effetto di un enorme boato

⁸ Vedi *Conf.* 13, 28, 43 cit. p. 494 (*ordinatissimo conventu*); 13, 32, 47 – 35, 50 pp. 498-502, che si chiude con la menzione di *iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum*.

del pubblico è vinto dalla curiosità: “la sua anima – dichiara Agostino – ne subì una ferita più grave di quella subita dal corpo di colui che volle guardare, e cadde più miseramente di colui che con la propria caduta aveva provocato il grido”; il suo spirito era più temerario che robusto, tanto più debole, quanto più aveva contato su di sé invece che su Dio; “vedere il sangue e sorbire la ferocia fu tutt’uno, né più se ne distolse, ma tenne gli occhi fissi e attinse inconsciamente il furore, mentre godeva del criminale combattimento e s’inebriava di una voluttà sanguinaria. Non era ormai più la stessa persona venuta in anfiteatro ... Osservò lo spettacolo, gridò, s’infiammò, se ne portò via un’eccitazione forsennata, che lo stimolava a tornarvi ...” (NBA 1, 160-162). In poche battute Agostino delinea lo straniamento che conduce Alipio ad una inattesa *insania*, forsennata eccitazione che lo precipita in una rovinosa caduta: debole e temerario, presume delle proprie forze invece di affidarsi alla mano potentissima e misericordiosissima del Signore. E mentre descrive la folle voluttà degli spettatori e il feroce sanguinario inebriarsi di Alipio, certamente Agostino non partecipa – come vorrebbe Ionesco – quasi con “un piacere anche suo”, certamente non dimostra di scandalizzarsene “molto poco”. Quanto poi l’affermazione iniziale, che l’Ipponense “non aveva (sufficiente) coscienza del male”, sia destituita di fondamento non è nemmeno il caso di argomentare.

L’ultima considerazione che concerne Agostino non ha più diretto richiamo alle *Confessioni* ma si configura come un tentativo di definire la personalità del vescovo di Ippona:

“Sant’Agostino era un ideologo, non un mistico. Credeva nel mistero, non lo sentiva, non lo viveva in modo, si direbbe oggi, «esistenziale», dall’interno. Sì, era un religioso, non un mistico; un dottore; un religioso essoterico, non esoterico. Non era «esistenziale» o «essenziale», sprofondato, non era sprofondato nell’insondabile, nella mistica, nella notte mistica, come lo sarà Giovanni della Croce, come lo saranno anche Teresa d’Avila o Bernadette Soubirous. Non aveva visioni. Era un vero dottore in teologia, un ideologo. Non era neanche simile agli Esicasti. Era cattolico, gran conoscitore delle cose religiose nel mondo ...” (161-162).

Qui Ionesco propone, certamente senza averne consapevolezza, i termini di un dibattito che ha occupato alcuni decenni del secolo scorso, se Agostino sia un mistico o un “intellettualista” o un “entusiasta”, se il misticismo in senso stretto appartenga solo all’età moderna (gli esempi più noti sono proprio S. Teresa e S. Giovanni della Croce) o se sia fiorito anche nell’età patristica, se intellettualismo e misticismo siano termini

conciliabili o antitetici. Ionesco prende nettamente posizione: ma gli studiosi moderni considerano le *Confessioni* (per non parlare di molti altri scritti dove questa dottrina, sotto l'aspetto teoretico, è svolta più diffusamente) come un libro non solo di storia autobiografica, di filosofia e di teologia, ma anche, anzi principalmente, di mistica; almeno nel senso generico e ampio di elevazione interiore, preghiera intensa, esperienza del divino (TRAPÉ 1975, CIV-CVII). Ionesco lettore delle *Confessioni* non sembra conoscere il racconto della contemplazione di Ostia, l'estasi di Agostino e Monica (*Conf.* 9, 10, 23-26: NBA 1, 278-282), o altri possibili testi sull'alta esperienza mistica di Agostino (*Conf.* 7, 17, 23; 10, 40, 65: NBA 1, 206. 358).

4. Converrà a questo punto esaminare un ultimo aspetto che può dare luce ulteriore alle relazioni fra i due scrittori: il pubblico cui essi si indirizzano, i lettori (ascoltatori) che presumono o sperano di raggiungere. In Agostino la *confessio*, racconto di una conversione che continua, assume carattere esplicitamente dialogico e interpersonale, mentre si spinge dal passato verso il presente e l'avvenire (MARIN 1999, 189-190). Il primo interlocutore della confessione è Dio stesso: un dialogo intimo con un Dio personale si apre sotto il segno dei Salmi e continua fino agli ultimi libri, dove nella meditazione dei testi biblici la parola dell'uomo può dialogare con quella di Dio nel modo più diretto. Il secondo interlocutore è il destinatario del racconto: gli uomini spirituali, cui in prima istanza probabilmente Agostino intendeva indirizzare le *Confessioni*, i contemporanei che ardentemente desiderano ascoltarlo mentre confessa il suo presente ("vogliono sentirmi confessare chi io sia dentro di me") (*Conf.* 10, 3, 4; NBA 1, 300);, l'intero popolo cristiano e tutti gli uomini chiamati a farne parte, l'austero manicheo e il platonico pagano. In qualche passo il ruolo dei destinatari appare determinante:

"Ma a chi narro questi fatti? Non certo a te, Dio mio. Rivolgendomi a te, li narro ai miei simili, al genere umano, per quella piccolissima particella che può imbattersi in questo mio scritto. E a quale scopo? All'unico scopo che io ed ogni lettore valutiamo la profondità dell'abisso da cui dobbiamo lanciare il nostro grido verso di te (cfr. *Ps* 129, 1)" (*Conf.* 2, 3, 5: NBA 1, 40).

"Anch'io, Signore, pure così mi confesso a te per farmi udire dagli uomini. Prove della veridicità della mia confessione non posso fornire loro; ma quelli, cui la carità apre le orecchie alla mia voce, mi credono. (...) Perciò farò la mia confessione non alla tua sola presenza ... ma altresì nelle orecchie dei figli degli uomini credenti, partecipi della mia gioia e

consorti della mia mortalità, miei concittadini e compagni del mio pellegrinaggio”(Conf. 10, 3, 3; 10, 4, 6: NBA 1, 300. 302).

Il terzo interlocutore è Agostino stesso, che nel dialogo con se stesso, nelle forme della controversia dialettica o del discorso persuasivo, cerca il dialogo con Dio: Agostino ne aveva fatto l’esperienza più di dieci anni prima nei *Soliloqui*, opera di forte interiorizzazione e di grande innovazione. Il racconto di confessione si rivolge dunque a Dio *coram hominibus*, agli uomini *coram Deo*, a se stesso in presenza di entrambi: la confessione del passato si prolunga nella confessione dei nuovi compiti del presente, l’esplorazione spirituale dell’esistenza umana, le responsabilità pastorali nei confronti della comunità, per volgersi risolutamente verso l’avvenire nella confessione di fede che si nutre della meditazione e comprensione spirituale delle Scritture.

A sua volta, Ionesco ha ben presenti i tre possibili interlocutori del suo diario, dal quale inizialmente tende ad escludere se stesso e Dio; le varie considerazioni sul pubblico cui si indirizza si intrecciano spesso con riflessioni sul valore della scrittura e sulla efficacia/inefficacia del linguaggio in funzione della trasmissione del vero pensiero e della volontà autentica di chi parla o scrive. Categorie appaiono le prime annotazioni, attorno all’11 agosto (33):

“Non parlo a Dio, parlo a questa folla piena di speranza, parlo agli uomini disperati. Dialogo ancora, anche se non mi rispondono. Quaggiù parlo continuamente agli uomini, anche se non mi ascoltano, anche se mi ascoltano, e i miei monologhi sono dialoghi. Strizzo loro l’occhio. (...) Le mie parole si rivolgono agli uomini, a questa umanità, agli ancora-esistenti, agli ancora-qui. Nell’orizzontalità, non nella verticalità” (32).

Propone parole che vengono dalle labbra, parole che non vengono capite, parole estranee e banali, linguaggio inefficace: non parole che vengono dal profondo, *de profundis*, le uniche che avrebbero capacità di elevarsi (32). E poco dopo:

“Non è per mettere al corrente me stesso su me stesso che scrivo ciò che scrivo e neppure per mettere al corrente Dio. Voglio mettere al corrente gli altri” (33).

Ma a breve distanza:

“Tuttavia mi dico: so perché scrivo; tra l’altro per me, per constatare se riesco ancora ad allineare due parole, due frasi ... Se penso, se articolo, se possiedo ancora una qualche coerenza nell’incoerenza. Scrivo anche per i miei simili, benché sappia che essi non potranno serbare a lungo nella loro memoria il ricordo di ciò che hanno letto, in quanto spariranno con i loro ricordi. Per vanità” (34).

Poco dopo Ferragosto (64) anche per Ionesco si definisce il triplice riferimento del suo scrivere:

“Annoto tutto questo, inutilmente, la qualità spirituale di ciò che scrivo non ne risulta che abbassata: al massimo può trattarsi di letteratura (per di più cattiva), di cronaca intima giornaliera, di annotazioni di decima categoria, di informazioni su di me ... che non interessano nessuno, ma di cui non posso disinteressarmi ...

*

Volevo, speravo che questo fosse un dialogo con Dio – il Dio del mio livello – o, meglio, una sorta di monologo attorno a Dio – sempre al mio livello – ricerca della (verso la) divinità; un primissimo approccio. Ma già vi si mescolano impurità letterarie, personali, interessate e non interessanti, ammiccamenti a un possibile pubblico, sottintesi” (65).

A partire da questo momento, i due interlocutori privilegiati tornano con frequenza (“Parlare a Dio sopra la testa degli uomini. No. Parlare a Dio, in mezzo agli uomini. Assieme con gli uomini. Dio ne udrà il rumore”: 136): uno sguardo a Dio, un ammiccamento, una strizzata d’occhio al pubblico, agli uomini della “letteratura”; un rapporto a volte confessato parallelo (“Uno sguardo a Dio. Ahimè, sempre un ammiccamento agli uomini, agli uomini della «letteratura»”: 118), a volte riconosciuto sbilanciato:

“Volevo parlare d’altre cose, non della mia storia, della storia della mia famiglia. Io che pretendevo d’essere «alla ricerca» dell’Assoluto. Ricerca *vana*, forse, se non certamente, ma ricerca *necessaria*! Volevo scrivere perché «mi interessavo alle Cose Divine». Mi sono però già accorto che in realtà volevo interessare i mortali, i miei simili” (101)⁹.

In questa dimensione Ionesco trova una giustificazione del desiderio di gloria e si riconosce una precisa missione¹⁰; l’inizio del primo testo lo conosciamo già, per la menzione ad Agostino che abbiamo poco fa esaminato¹¹:

“Il desiderio di gloria non è, forse, solo il futile desiderio di brillare, tanto severamente condannato da sant’Agostino, e neppure vanità o quella cosa intaccata dalla tristezza di scrivere per agonizzanti, come diceva Henry de Montherlant, ma anche il desiderio alquanto nobile, o

⁹ Ancora: “Parlo di Dio. Tuttavia mi preoccupa di più della gloria letteraria, di ciò che voglio lasciare ai viventi, i morenti di domani” (163).

¹⁰ “Chissà, può darsi che esistiamo per qualche motivo, per una missione ... L’ho forse compiuta? Forse, sì, ho fatto ciò che dovevo fare, forse, forse. Mi ribello all’idea di essere qui senza ragione” (80).

¹¹ *Supra*, p. 5.

comprensibile, legittimo, di vivere tra gli altri, con gli altri: comunicazione e comunione, partecipazione. (...) Se ci si rivolge contemporaneamente a Gesù e agli uomini, se, come ho detto più sopra [65, 118], si «ammicca» al pubblico – non è unicamente per fatuità, ma anche per il bisogno di essere ascoltati, rassicurati, aiutati dai propri simili” (125-126)¹².

“Ho capito l'utilità di scrivere per gli uomini: avvertirli di cominciare per tempo e non all'ultimo momento, come ho fatto io, scolaro che non ha imparato la lezione, che non sa pregare, che non sa meditare, contemplare; amare.

*

Scrivo anche (soprattutto?) nella speranza che forse il mio sconcerto, il mio smarrimento di uomo disorientato commuoverà il Signore” (150).

La vanità del letterato si apre così allo spirituale, alla ricerca di un Dio inaccessibile (“La divinità mi è inaccessibile. Sto precipitando, precipitando. È come se mollassi la mano di Dio che mi reggeva”: 9), ma, attraverso Gesù, accessibile (“Dio inaccessibile. Ma, attraverso Gesù, accessibile. Per questo Lui, l'indicibile, si è fatto Gesù, si è dato un nome: GESÙ”: 48). Soffia a tratti un breve alito di spiritualità, che traspare nel diario intimo:

“Talvolta, talvolta, soffia un vento di spiritualità. E questo breve soffio è la risposta a tutte le domande ingenui, ma angosciose, a tutti i problemi che mi tormentano, e che mi hanno tormentato negli ultimi due mesi, due mesi durante i quali ho ripreso il mio diario intimo” (112).

L'angosciato, il dubbioso, il vanitoso Ionesco ammette di poter credere, prega di poter credere:

“Ma può darsi che anch'io creda, senza credere di credere, senza saper troppo bene di credere o di non credere. «Dio mio, fa' che io creda in Te!»” (93).

Allora innalza la preghiera, per essere liberato da tanti errori, inganni, viltà, stupidaggini (105), per domandare perdono “a tutti, ai miei parenti, al mondo intero” (120), a Dio, alla moglie, alla figlia (143), chiede

¹² All'immagine dello scrivere per agonizzanti Ionesco ha già fatto ricorso all'inizio del suo diario: “Si scrive nella speranza, incerta, di trasmettere qualcosa a coloro che moriranno dopo di noi, che vivranno e moriranno dopo, la posterità, anche noi, resti; gli agonizzanti parlano ai resti, agli agonizzanti, ma tutti finiscono per essere dimenticati, sia gli amici che i rivali” (15-16). Vedi anche 74: “Si scrive per gente che sta morendo”.

per Rodica l'aiuto di Dio¹³, invoca il Signore (121) per amarlo attraverso il figlio ("è un amico. È mio fratello": 163).

Il vecchio Ionesco cerca di vivere nella spiritualità con la maggiore intensità possibile, con ardore, con febbre, con "ardenza" ("se è lecita la parola": 63); ricerca, in modo intermittente ma continuo, il senso del tempo e della realtà, della vita e della morte, il senso oltre la vita (51).

BIBLIOGRAFIA

BUFALINO G.

1991 *Le ragioni dello scrivere*, a cura di Lisania Giordano, Catania.

FONTAINE J.

1992 *Introduzione*, in *Santo Aurelio Augustino, libri I-III*, Milano, I-CLXVII.

HÜBNER, W.

1981 *Die «praetoria memoriae» in zehnten Buch der Confessiones. Vergilisches bei Augustin*, *Revue des Études Augustiniennes*, 27, p. 245-263.

IONESCO, E.

1967 *Journal en miettes*, Paris.

1988 *La quête intermittente*, Paris.

1989 *La ricerca intermittente*, Parma.

MARIN, M.

1999 *Percorsi agostiniani*, Rudiae. Ricerche sul mondo classico, 11, p. 185-195.

TRAPÉ, A.

1975 *Introduzione a Sant'Agostino, Le Confessioni*, Roma (NBA 1), CIV-CVII.

¹³ "Aiutami, mio Dio, aiutami a sapere, volere, riuscire a non rovinarle la vecchiaia. Gesù, fa' che sia un po' contenta, un po' allegra, Dio mio, le ho fatto tanto, tanto male" (143).