sulted directly, but through the selective filter of intermediate sources (Schevill etc.). Once the dust has settled, Verdicchio is the only one remaining in the lists, sheltered beneath the shield of “ironic” allegory (22) emblazoned with Foquet’s “ironic” smile.

This smile becomes the visual emblem of the irony that presumably underpins the whole of the *Paradiso* (x) and is none other than “Dante’s ironic smile that the reader can capture when he/she is prepared to read the cantica allegorically and ironically” (171). Through this sort of rhetorical strategy, Verdicchio leaves no doubt that it is the readers’ state of preparation that is in question, not his interpretation. Indeed, Verdicchio’s regular deployment of such phrases as “we now know,” (89; 93; 118 etc.) assumes, on the one hand, that his reading is not an interpretation, but a revelation, and, on the other, that his readers are willing to be implicated in this dubious hermeneutics. Since, however, this alleged knowledge is often unsubstantiated, misleading, or incorrect, his habit of casting interpretations as truths is a disservice to any readers who, lacking expertise in the field of Dante studies, have no reason to doubt him. For instance, an unsuspecting student might well be left with the belief that: Justinian’s heresy consisted not in monophytism, but “monotheism” (39); Christ was “reincarnated” (44); “no” actually means “yes” (82); Caesar founded Florence and is therefore Dante’s ancestor (83); Cacciaguida was a pagan miscreant “born” and “baptized” in the pre-Christian Temple of Mars before it became San Giovanni (92); the number of rebel angels created (rather than the seconds elapsed) before Satan’s mutiny “hardly amount to twenty” (157) and so forth.

Even the most naive reader, however, may find it difficult to stomach Verdicchio’s summary removal of a tercet (*Par.* 16, 61-3) to bring Dante’s text into better alignment with his interpretation (98), and will certainly be baffled by Verdicchio’s incoherent translation of this same excised tercet: “this fact is Florentine who changes and trades, who would have lived in Semifonte, where his grandfather went begging” (99). When facts, rather than new-minted Florentines, are thus allowed to change and trade, I guess it’s only fair that exegetic fictions—like Shakespeare’s dog—should also have their day.

TOBIAS FOSTER GITTES
Concordia University

Antonio Rossini. *Il Dante sapienziale. Dionigi e la bellezza di Beatrice.* Quaderni della “Rivista di cultura classica e medioevale” 10. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2009. Pp. 178. ISBN 978-88-6227-079-3 (paperback). n.p.

Il volume di Antonio Rossini, *Il Dante sapienziale. Dionigi e la bellezza di Beatrice*, propone un’analisi seria, rigorosa e ampiamente documentata sulla presenza e influenza dello Pseudo-Dionigi e del *corpus* sapienziale — in particolare della *Sapienza di Salomone* — nella rappresentazione di Beatrice e dell’amore di Dante per Beatrice alla fine del *Purgatorio* dantesco (*Purg.* 28-33). La tesi centrale di

Rossini è che in questa rappresentazione la figura di Beatrice non si limita ad essere una *personificazione statica* della Sapienza salomonica, ma diventa un modello equiparabile ad essa a livello narratologico — cioè, come nodo del viaggio e della tensione amorosa del poeta-pellegrino — e a livello teologico — in quanto *figura Christi* che dimostra la sua dimensione di *Verbo-Logos*.

Il percorso proposto da Rossini si muove costantemente su questi due fondamentali livelli del testo che si integrano attraverso i sette capitoli del volume e, sebbene la fondazione testuale dell'analisi sia costituita dagli ultimi sei canti del *Purgatorio*, Rossini trascende tali limiti per elaborare una proposta molto più ampia e profonda da un punto di vista teorico. In questo modo, il primo capitolo analizza l'influenza della sapienza salomonica in due dimensioni del testo dantesco: la similitudine fra l'amore di Dante per Beatrice e quello di Salomone per Sofia, e la percezione del potenziale retorico-poetico e gnoseologico-teologico che Dante come autore osserva nelle fonti sapienziali. Da queste e altre osservazioni che Rossini sviluppa all'inizio del suo saggio possono sorgere domande che permetterebbero di aprire nuove porte agli studi della letteratura sapienziale nei testi danteschi: per esempio, fino a che punto Dante si propone come il nuovo Salomone? — come accenna Rossini, *autore-attore* del testo — e quali sarebbero le conseguenze più visibili a livello poetico, filosofico e teologico di questa proposta?

Il secondo capitolo possiede, a mio avviso, un'enorme originalità critica, giacché svolge l'argomento della relazione tra la letteratura biblico-sapienziale — vista in certo modo come una “proposta didattica” e poetica — e l'esperienza vitale di Dante. Secondo Rossini, il percorso di Dante è simile al percorso del Sapiente verso la bella Signora Sapienza; e in questo percorso l'autore tematizza poeticamente il viaggio verso la conoscenza, il quale diventa una “tensione verso Beatrice” (28). La domanda che nasce naturalmente è se e in che modo questa “liturgia universale dell'amore generativo” — come la denomina bellamente Rossini (29) — si relazioni con il percorso generale della *Commedia*. In altre parole, se esista un rapporto fra la particolare tensione verso Beatrice e la generale tensione verso Dio — la quale diventa il motore del poema —, e quale sia il ruolo della letteratura sapienziale in questo rapporto. Infine, concentrandosi sui capitoli centrali della *Sapienza di Salomone* (*Sap.* 7-9), Rossini accenna quello che sarà uno degli argomenti principali del suo saggio: la bellezza di Beatrice si specchia nella bellezza della Sapienza salomonica.

Nel capitolo terzo, tale bellezza è concepita come *via unitiva*, in quanto possiede una chiara dimensione soteriologica di *figura Christi*. Molti critici avevano già menzionato l'aspetto cristologico di Beatrice — da Mandonnet a Singleton, per citare solo due figure emblematiche — ma l'originalità dell'analisi di Rossini risiede nell'accentuazione dell'aspetto estetico di questa dimensione soteriologica. Il valore della bellezza così intesa si avvicina alla teologia mistica dello Pseudo-Dionigi e di Bonaventura, e viene spiegato alla luce di Von Balthasar nel successivo capitolo del libro.

In effetti, il quarto capitolo è un'esauriente analisi della Bellezza di Beatrice come elemento posto al centro dell'opera di Dante. Alla luce del *Dante* di Hans Urs Von Balthasar, Rossini allude al potere della bellezza corporale di Beatrice e ai

diversi elementi che la compongono: cristologici, sapienziali, mariani. In questa visione di Beatrice, Rossini osserva la traccia della teologia dionisiana, nella quale un ruolo epistemologico fondamentale è svolto dalla descrizione — poetica e retorica — dell'amore di Dio per l'uomo, visto come fusione di *eros* e *agape*. La medesima fusione si ritroverebbe nella Beatrice purgatoriale.

Il quinto capitolo presenta una delle idee più interessanti dell'intero volume, cioè l'idea dell'*anakefalàiosis* di Beatrice. L'*anakefalàiosis* o *recapitulatio* allude alla figura di Cristo che 'ricapitola' in sé la storia umana. Secondo Rossini, quando Dante conferisce a Beatrice uno status cristologico, egli effettua tale elevazione collocandola "all'apice della Storia della Salvezza" (73), presentandola non solo come corpo ma anche come testo, nella processione simbolica che si svolge alla fine del *Purgatorio*. L'importanza degli ultimi sei canti purgatoriali risiede, per Rossini, nel valore di questa parte del poema come "programma di poetica, di autobiografia e di teologia simbolica" (76).

Infine, i capitoli sesto e settimo tendono a una sintesi degli aspetti più significativi del ruolo di Beatrice e dei canti 28-33 del *Purgatorio*. Nel capitolo sesto, Rossini vede nell'incontro purgatoriale fra Dante e Beatrice una vera e propria offerta mistico-sponsale, dove la bellezza luminosa di Beatrice promette a Dante — come la Sapienza a Salomone — "la pienezza della felicità escatologica" (102). Questo incontro, afferma Rossini, rappresenta la fondamentale "fusione di cristologia e problema dell'eros" (110). Il capitolo settimo, infine, riflette sull'arduo problema della teoria poetica dantesca, del valore della poesia e del suo rapporto con la teologia, nel contesto dei canti finali del *Purgatorio*. Per Rossini, la liturgia delle immagini dei canti purgatoriali è una riproposizione della *theologia amatoria* che, secondo lo Pseudo-Dionigi, si trova negli scritti sapienziali veterotestamentari.

In conclusione, si può dire che il volume di Rossini — del quale ho voluto ripercorrere alcune idee che considero fondamentali — si profila nel panorama della critica dantesca attuale come un'opera non solo importante ma *necessaria*. La necessità di questo testo risiede, da un lato, nell'analisi rigorosa e seria dell'influenza della tradizione sapienziale-dionisiana nel modo poetico del *Purgatorio*; e dall'altro — ed è l'aspetto chiave del lavoro — illumina la dimensione teologica e, più concretamente, cristiana del poema. Come afferma Rossini, "tante verità e sensibilità teologiche che per il critico sono oggi [...] soltanto mediate, furono, per Dante e i suoi coevi, un polline vivo e vitale, assorbito liturgicamente, omileticamente e attraverso la lettura del mondo illuminata dall'esegesi patristica" (107). Il libro *Il Dante sapienziale. Dionigi e la bellezza di Beatrice* di Antonio Rossini è una chiara e solida evidenza di questa affermazione.

MARIA CLARA IGLESIAS
Yale University