

# Un sepolcro a ore, una santa ragnatela, un folto rovo: alcune osservazioni sulla *Passio Sancti Canionis*<sup>1</sup>

Alessandro Rossi

"Ager Veleias", 18.12 (2023) [[www.veleia.it](http://www.veleia.it)]

## 1. Introduzione

*Canio*, o Canione, è uno dei numerosi santi campani cui la tradizione agiografica attribuisce un'origine africana: compagno di Prisco, Castrense e altri, sarebbe stato tra i vescovi giunti nella regione a seguito delle persecuzioni vandaliche<sup>2</sup> fra V e VI sec. e.v. Secondo la sua tardiva *Passio* (IX-X secolo), invece, Canione avrebbe esercitato l'ufficio episcopale in una città africana, *Iustiniana*, per poi essere trasferito a Cartagine dal prefetto Pigrasio nelle fasi più risalenti della persecuzione diocleziana<sup>3</sup>. La tendenza degli studi più recenti, che ritengono essere una pia invenzione medievale l'origine africana di Canione, ha portato a sottovalutare o trascurare questi dati facendone un personaggio locale, africanizzato solo per dargli il lustro assicurato da un'origine legata ai vescovi cattolici

---

<sup>1</sup> BHL (*Novum Supplementum*) 1541a-e. Per tutti i rinvii si farà riferimento all'edizione critica dei quattro manoscritti offerta da A. Vuolo, *Tradizione letteraria e sviluppo culturale. Il dossier agiografico di Canione di Atella (secc. X-XV)*, Napoli 1995; rispetto a Vuolo, che ritiene fondata la *Passio* redatta da Pietro Suddiacono nel X secolo (BHL 1541d), Fr. Dolbeau, *Le dossier de saint Canion d'Atella. A propos d'un livre récent*, «Analecta Bollandiana» 114 (1996), pp. 109-123 (ora in Id., *Sanctorum Societas. Récits latins de sainteté [IIIe-XIe siècles]*, Bruxelles 2005, vol. 1 pp. 297-312) ritiene che Pietro Suddiacono abbia utilizzato come fonte la redazione anonima classificata come BHL 1541b. La questione è irrilevante ai fini della disamina che presento in queste pagine, dunque non intendo entrare nel merito; tutte le citazioni saranno riferite alla redazione di Pietro Suddiacono, ma in nota saranno riportate le eventuali varianti. Su questo redattore, cfr. B. Pabst s.v. «Petrus Subdiaconus v. Neapel (=Petrus 69)» in *Lexicon des Mittelalters* 6, Stuttgart-Weimar 1999, col. 1980.

<sup>2</sup> La *Passio sancti Castrensis* (BHL 1644-1645) annovera a questo riguardo, Tamaro, Rosio, Eraclio, Secondino, Adiutore, Marco, Augusto, Elpidio, Vindonio e, per l'appunto Canione. Cfr. Antonio Vuolo, *La nave dei santi*, in G. Vitolo (ed.) *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Napoli 1999, pp. 57-66; Th. Granier, *Santi e reliquie tra terra e mare: il mare e il litorale nell'agiografia campana altomedievale (secoli VIII-XIII)*, in N. Jaspert, M. di Branco, Ch. A. Neumann (edd.), *Ein Meer und seine Heiligen. Hagiographie im mittelalterlichen Mittelmeer*, Paderborn 2018, pp. 161-176.

<sup>3</sup> *Passio Canionis* 4-5. Questo trasferimento è del tutto plausibile: i procedimenti giudiziari per cui fosse prevista la pena capitale erano celebrati al cospetto del Proconsole d'Africa per la Proconsolare, e a quello del Viceprefetto del Pretorio per l'Africa – sempre di stanza a Cartagine – per tutte le altre province della regione. È interessante segnalare che, a parte una breve parentesi in età costantiniana, fino alla conquista vandala a Cartagine la carica prefettizia era vicariale, soggetta a quella italiana, mentre dalla riconquista giustiniana fu istituita una stabile Prefettura d'Africa; la *Passio Canionis*, riportando la titolatura di Pigrasio come "prefetto", parrebbe pertanto coerente con il contesto dall'Africa bizantina: non si dimentichi, però, che il nome di questo funzionario dipende da materiali di officina agiografica (vedi *infra* nota 5), per cui esso non mi pare significativo per la possibile datazione della vicenda o per la sua collocazione geografica.

espulsi dalla persecuzione vandolica<sup>4</sup> o, alternativamente, all'epoca della grande persecuzione; considero del tutto certo, comunque, che l'inserimento di Pigrasio sia in effetti il risultato di una delle tipiche tecniche di cui le officine agiografiche facevano costante uso, reimpiegando materiali prelevati da altre *Passiones* per dare maggior spessore e credibilità al proprio racconto<sup>5</sup>.

Più interessante sembra essere l'indicazione della città di provenienza di Canione, *Iustiniana*: Vuolo, basandosi sulla fluidità di questa indicazione nella tradizione manoscritta (ove figurano anche, al suo posto, le probabili deformazioni di *Iuliana* e *Tusciana*), ne deriva come plausibile l'identificazione con la stessa Cartagine<sup>6</sup>. Credo invece che si debbano prendere in considerazione anche la città di Capsa, in Bizacena, che nel VI secolo prese il nome di *Felicissima Iustiniana Capsa*<sup>7</sup>, oppure la città di *Nova Iustiniana Zabi*, in Mauretania

---

<sup>4</sup> L'origine di questo mito agiografico è concordemente ricondotta alla notizia conservata in Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* 1,15; vedi inoltre *supra* nota 2. Accettata in passato da molti studiosi, questa provenienza aveva allora condotto a collocare la vicenda di Canione nel V sec.: cfr. Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., p. 8 nota 5.

<sup>5</sup> Finora sfuggito all'osservazione è che, fra le diverse varianti del suo nome (Pigasius / Pegasus / Pigasus, in alcune recensioni indicato come «*princeps*» o «*praeses*»), Pigrasio ricorre anche nella recensione latina della *Passio* di un celeberrimo santo egizio, Menas (BHL 5921-5923): cfr. R. Miedema, *De Heilige Menas*, Rotterdam 1913, pp. 61 (nota 2) e 111 (in apparato). La presenza della recensione latina di questa *Passio* (BHL 5921) è testimoniata in area campana dai manoscritti VII.B.2 (del sec. XI) e XV.AA.14 (del sec. XIII), conservati alla Biblioteca Nazionale di Napoli; per il rapporto con la *Passio Canionis*, cfr. Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., p. 43 nota 114; Dolbeau, *Le dossier* cit., pp. 118-120. Vuolo riconosce come *Passio Canionis* 3, che colloca la vicenda processuale del protagonista nel 290 «secundo imperii sui anno» di Diocleziano e Massimiano, sia un calco proprio della *Passio Mennas*: cfr. Miedema, *Heilige Menas* cit., pp. 24-25.

<sup>6</sup> Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., pp. 11-12. Se è vero che a Cartagine fu attribuito il titolo di «Iustiniana» (cfr. *Iustiniani Novella* 37 [de *Africana Ecclesia*] del 535 e 131.4 [de *Ecclesiasticis Titulis*] del 545), si può considerare come esso sembri attestare il ristabilimento delle autorità imperiali e la loro riorganizzazione territoriale dopo la riconquista bizantina: così, sono anche annoverate l'illirica «Iustiniana Prima», luogo d'origine dell'imperatore e sede episcopale (cfr. la relativa voce redatta da Vulić in RE 10,20 col. 1309; A. Talbert, *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Oxford 2000, Map 21 D7; *Iustiniani Novella* 11 [de *Privilegiis archiepiscopi Primae Iustinianae*]); la dardania «Iustiniana Secunda», antica Ulpiana, restaurata dal medesimo imperatore (Vulić in RE 10,20 col. 1309; cfr. Procopius, *De Aedificiis* 4,1, [267] 28-30; *Iustiniani Novella* 134,3 [de *Ecclesiasticis Titulis*]); «Petra Pia Iustiniana», nel Ponto Eusino (Talbert, *Barrington Atlas* cit., map 87 G3; *Iustiniani Novella* 28 *praef.* [de *moderatore Helenoponti*]). Per quanto riguarda l'Africa, vedi *infra* nota 7.

<sup>7</sup> Cfr. CIL 8,101 (= CIL 8,11228 = ILTun 290 = ILP Bardo 28 = ILCV 794 = EDCS-14900055); CIL 8,102 (= CIL 8,116 = CIL 8,11229 = CIL 8,11234 = ILTun 291 = EDCS-14900056). Già *municipium* probabilmente a partire dall'età traianea, sicuramente sotto Adriano (CIL 8,98 = HD030784 = EDCS-14900052), probabilmente a partire dall'età traianea; Giustiniano vi stabilì una delle sedi del *dux* di Bizacena: cfr. CI 1.27.2. Su questa città cfr. A. Audollent s.v. «Capsa» in DHGE 11, 965-968; C. Saumagne, *Capsa: les vestiges de la cité latine*, «Cahiers de Tunisie» 10 (1962), pp. 519-531; P. Troussel s.v. «Capsa» in *Encyclopédie berbère* 12, pp. 1757-176; J. Desanges et alii, *Carte des routes et des cités de l'Est de l'Africa à la fin de l'Antiquité*, Turnhout 2010, 126-127; per la sua localizzazione cfr. Talbert, *Barrington* cit., maps 33,C4 e 34,G3. Capsa fu sede episcopale già in età ciprianea («DONATULUS»: cfr. *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis* [Concilium Carthaginiense sub Cypriano anno 256 habitum, 69; cfr. Augustinus, *De Baptismo* 7,33,64); per quel che riguarda il prosieguo della presente ricerca vanno segnalati, nella frammentaria cronotassi episcopale ricostruibile dalle fonti, due vescovi donatisti («QUINTASIUS 1»: PCBE 1,938, attivo nel 393, aderente allo scisma interno «massimianista»; «CELER 2»: PCBE 1,203, che partecipò alla Conferenza di Cartagine del 411) e diversi vescovi cattolici tra cui «FORTUNATUS 7»: PCBE 1,496, (competitore di Celer alla Conferenza del 411); «VINDEMIALIS 2»: PCBE 1,1215, che sarebbe perito sotto la persecuzione vandala di Huneric alla fine del V secolo (cfr. *Passio beatissimorum martyrum qui apud Carthaginem passi sunt sub rege Hunerico VI Nonas Iulias* 3, ed. C. Halm in M.G.H., *Auctores antiquissimi* 3,1, pp. 59-62, qui a p. 60; è ricordato da Gregorio di Tours, *Liber Historiarum* 2,3, ed. B. Kursch in M.G.H., *Scriptores rerum merovingicarum* 1,1, pp. 42-43, associato a Eugenio di Cartagine e a Longino di Pomaria).

Sitifense<sup>8</sup>: questa indicazione, come si vedrà nel prosieguo, potrebbe rendere di nuovo plausibile l'origine afra di Canione.

Lasciando tuttavia da parte, per ora, la questione della possibile terra d'origine di Canione, vorrei concentrare l'attenzione su alcune curiose caratteristiche della sua vicenda, alcune delle quali mi paiono comunque convergere verso questa ipotesi.

### 1.b *Excursus*: una questione onomastica<sup>9</sup>

Già il nome di questo santo, ritenuto abbastanza inusuale, ha suscitato nel tempo qualche perplessità: è stato anche proposto di interpretare «Canio» come traduzione latina del nome greco «Cyon», un presbitero citato nella *Vita sancti Elpidii* (BHL *Novum Supplementum* 2520b)<sup>10</sup>: Vuolo tende invece a considerare il nome greco come corruzione di quello latino<sup>11</sup>, ipotesi che a me pare più convincente; in effetti, mentre Cyon non risulta altrimenti attestato, «Canio / Canius» non è ricorrenza isolata.

Per riassumere: non risultano Canii tra i clan senatorii / plebei d'età repubblicana / imperiale, uno tra i clan equestri (d'età repubblicana), alcuni tra i clan 'decurionali' dei municipia (→ nessuno, in ogni caso, percorse il *cursus honorum*).

Sono attestate epigraficamente anche le varianti «Kanius» (*nomen*) e «Kanio» (*cognomen* o nome unico): nel mondo latino era abbastanza frequente l'impiego dell'occlusiva velare sonora: CIL elenca K sotto C; Marco Buonocore scrive *tout court* «Kanio pro Canio»<sup>12</sup>.

È dunque il caso di proporre qui, per completezza, una panoramica sulle poche, ma non irrilevanti, ricorrenze di questo nome<sup>13</sup>, che ne testimoniano una diffusione a mio avviso nient'affatto trascurabile:

⇒ le fonti letterarie ricordano:

- ⇒ il facoltoso *eques Romanus* C. Canius, la cui disavventura è narrata da Cicerone<sup>14</sup>;
- ⇒ il poeta Canius Rufus di Cadice menzionato da Marziale<sup>15</sup>;

---

<sup>8</sup> Zabi in Mauretania Sitifense: Talbert, *Barrington Atlas* cit., map 33 C4 (il medesimo *Barrington Atlas* indica un'omonima località in Numidia: map 34 C2); in Mauretania Sitifense secondo S. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, vol. IV, Paris 1991, pp. 1530-1531 (cfr. anche M. Leglay s.v. «Zabi 1» in RE II 9,18, coll. 2206-2207; CIL 8,8805 [= ILCV 807 = EDCS-24900596], che parla anche di una possibile seconda località omonima in Mauretania Cesariense (per cui cfr. anche M. Leglay s.v. «Zabi 2» in RE II 9,18, col. 2207). Anch'essa sede episcopale donatista alla Conferenza di Cartagine col vescovo Lucio («LUCIUS 4»: PCBE 1, 652; un suo predecessore, «FELIX 15»: PCBE 1, 415, è ricordato in Optatus, *Tractatus* 2,18,1 in età giuliana; in età vandala è testimoniato il vescovo cattolico «POSSESSOR»: PCBE 1, p. 889).

<sup>9</sup> Per questo *excursus* sono debitore di molti suggerimenti (e di qualche giustificato rimprovero) nei confronti del prof. Nicola Criniti, cui non sarò mai abbastanza grato.

<sup>10</sup> G. Cioffari, *San Canio tra storia e leggenda*, in P. Belli D'Elia – C. Gelao (edd), *La cattedrale di Acerenza. Mille anni di storia*, Venosa 1999, pp. 323-332 spec. p. 328. Al di là di questa singola citazione letteraria, «Cyon» non risulta attestato da altre fonti di qualsivoglia genere.

<sup>11</sup> Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., p. 25 e nota 68; così anche D. Marchese, *San Canione. Vescovo o martire?*, «Raccolta Rassegna storica dei comuni» 30 (2017), pp. 202-210 spec. p. 203.

<sup>12</sup> Cfr. M. Buonocore ed., *Corpus Inscriptionum Latinarum, voluminis noni Supplementum, pars prima, consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editum, Inscriptiones Calabriae Apuliae Samnii Sabinorum Piceni Latinae, Regio Italiae Quarta - Supplementum, fasciculus quartus - Sabini* [CIL IX, 8188 - 9004], Berlin-Boston 2022, pp. CLXXXI - CCXXXIX, 2117 - 2650, p. 2569.

<sup>13</sup> Ho trascurato l'apparentemente affine «Caninius», di cui già RE riporta 18 ricorrenze (3,6, coll. 1476-1479), perché mi è parso meno assimilabile (si tratta di una *gens* plebea romana che ebbe magistrati, ma è noto anche un ramo senatorio, ad esempio a Piacenza).

<sup>14</sup> Cicerone, *De officiis* 3,14,58; Id., *De oratore* 2,69,278. Cfr. «79. C. Canius» in C. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine (312-43 av. J.C.)*, 2 (Prosopographie des chevaliers Romains), Paris 1974, p. 825.

<sup>15</sup> Martialis *Epigrammata* 1,61 / 3,20 / 10,48; «Canius Rufus»: PIR<sup>2</sup>, C 0397: E. Groag, s. v. «Canius Rufus» in RE 3,6, col. 1483. Cfr. il recente A. Lagioia, *Il Risus di Canio Rufo e il Lusus di Marziale (3,20)*, «Lexis» 38 (2020), pp. 252-266 (liberamente disponibile all'indirizzo web [https://edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/article/lexis-journal/2020/1/art-10.14277-Lexis-2210-8823-2020-01-011\\_o8ahrXS.pdf](https://edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/article/lexis-journal/2020/1/art-10.14277-Lexis-2210-8823-2020-01-011_o8ahrXS.pdf) [consultato il 25.05.2023]).

- ⇒ un altrimenti sconosciuto Canius Probus, destinatario di *Codex Iustiniani* 4.32.9 (post 4 ottobre 215)<sup>16</sup>.
- ⇒ Per le fonti di carattere epigrafico, decisamente più numerose (alcune apparse dopo le ricognizioni di Schulze e Solin per i *nomina*, di Kajanto e Solin per i *cognomina*<sup>17</sup>) occorre preliminarmente distinguere tra il *nomen* «Canius / Kanius», per cui è possibile riconoscere anche una vera e propria *gens* Cania, e il *cognomen* «Canio» di origine spesso schiavile<sup>18</sup>.
- ⇒ Per quanto riguarda il *nomen* «Canius», sono attestati:
- ⇒ nell'Aquileiese, nel I sec. e.v., il liberto Titus Canius e, tra II e III sec. e.v., il clan familiare di Titus Canius Restitutus<sup>19</sup>.
  - ⇒ un probabile clan di «Canii» ad Amiternum tra il II e I sec. a.e.v.<sup>20</sup>.
  - ⇒ un toponimo veleiate, «saltus Canianus», che rimanda a un pascolo ubicato nel distretto amministrativo Ambitrebio, circoscrizione rurale Flania dell'Ager Veleias; è dichiarato nel 107/114 e.v. dal ricco proprietario terriero Marcus Mommeius Persicus nell'ipoteca 13<sup>21</sup>. Il toponimo rimanda al nome Canius, raramente attestato nella Cisalpina, non nella Regio VIII. Tuttavia, a Roma, nel 178, è attestata la presenza del pretoriano piacentino Marcus Canio Restutus<sup>22</sup>.
  - ⇒ a Centumcellae, fra II e III sec. e.v., Canius Eutyclus<sup>23</sup>, appartenente a una coorte di vigili.
  - ⇒ a Pisa, agli inizi del I sec. e.v., il duoviro Caius Canius Saturninus<sup>24</sup>.
  - ⇒ a Roma, fra I sec. a.e.v. e I sec. e.v., il liberto Lucius Canius Lepidi<sup>25</sup>; nel I sec. e.v., Marcus Canius Pudens<sup>26</sup>, *iunior* urbano<sup>27</sup>; della stessa epoca, Marcus Canius Zethus<sup>28</sup>; nel II sec. e.v., Marcus Canius Romanus<sup>29</sup>; fra I e II sec. e.v., <Lucius> Canius Martialis<sup>30</sup> e il liberto Publius Canius Privatus<sup>31</sup>.

<sup>16</sup> Su questa costituzione cfr. R. Vigneron, *Offerre aut deponere: de l'origine de la procédure des offres réelles suivies de consignation*, Liège 1979, pp. 192-193.

<sup>17</sup> W. Schulze, *Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1933; O. Salomies, *Die Römischen Vornamen. Studien zur Römischen Namengebung*, Tammisaari / Eneäs 1987; I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Roma 1982; H. Solin - O. Salomies, *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, n. ed., Hildesheim-Zürich-New York 1994.

<sup>18</sup> Cfr. Solin - Salomies, *Repertorium cit.*, p. 308.

<sup>19</sup> CIL 5,978 (= EDCS-01600255); CIL 5,8353 (= EDCS-01601175); vedi *infra* nota 47.

<sup>20</sup> «Marcus Canius»: CIL 9,4471 cfr. pp. 683 e 2164 (= EDR185568 + EDR185569), liberto; Quintus Canius, liberto (CIL 9,8264); «Quintus Canius Cai filius Labeo», cittadino romano: CIL 9, 8281 (= EDR100130 = EDCS-10801528). Per il possibile collegamento con il clan familiare dei Canii/Kanii di Aquileia vedi *infra*, nota 48.

<sup>21</sup> Tabula Alimentaria II, 64; cfr. N. Criniti, «Tabula alimentaria» veleiate: testo critico e versione italiana [8<sup>a</sup>], in *Id.*, *Grand Tour a Veleia: dalla "Tabula alimentaria" all'ager Veleias*, Piacenza 2019, pp. 158-217.

<sup>22</sup> CIL 6,2382a (= CIL 6,32638b = EDR074389 = EDCS-10400008). Sempre a Roma è testimoniato un «Canius», in epigrafe traslitterata in greco, tra II e III sec. e.v.: «Ἀντίσθεια Πίσ/τη φηκίτ μα/ρεπω μεω / Κανίω Κοδρα/τω δουλκισσι/μω ετ φειλι/αι Κλαυδειαι / Σαβειναι κα/ρισσιμε» (CIL 6,11933 = CIG 6715 = EDR110987 = EDCS-17201602).

<sup>23</sup> CIL 11,3520 (= ILS 2168 = EDR127038 = EDCS-22600326); probabilmente il medesimo Cani(u)s Eutyc(h)es della dedica a Cania Elpis di CIL 6,14358 (= EDCS-15)600262.

<sup>24</sup> CIL 11,1420 (p. 1263) (= EDCS-20402890).

<sup>25</sup> CIL 6,10407 (=EDCS-16200280).

<sup>26</sup> CIL 6,200 (p 3004, 3755, 4134) (= CIL 6,30712e = CIL 6,36747e = CIL 11, \*50,1 = ILS 06049 = EDR101263 = EDCS-17200127).

<sup>27</sup> CIL 6,1057 (p 3071, 3777, 4320, 4340) (= CIL 6,1058 = CIL 6,31234 = ILS 02157 = EDR104508 = EDCS-20200005).

<sup>28</sup> CIL 6,9282 (p 3895) (= ILS 07616 = EDR183366 = EDCS-1900073).

<sup>29</sup> EDR079559 (= HD 002249 = EDCS-08300035); forse il medesimo di EDR0296614 (vedi *infra* nota 42).

<sup>30</sup> CIL 6,16673 (= ECDS-12001572).

<sup>31</sup> CIL 6,15448 (= EDCS 15600265).

- ⇒ a Praeneste, alla fine del III sec. a.e.v. i fratelli Caius Canio(s) e Marcus Canio(s)<sup>32</sup>; la presenza del patronimico rivela il possesso della cittadinanza romana.
  - ⇒ a Capua, nel I sec. a.e.v., un gruppo di liberti<sup>33</sup>.
  - ⇒ in Britannia, fra II e III sec. e.v., Canio[--- V]indicatus<sup>34</sup>.
  - ⇒ in Gallia Narbonense, Publius Canius<sup>35</sup>, con cittadinanza romana.
  - ⇒ in Dalmazia, a Salona, una Cania Quadratia e il figlio illegittimo Canius Luciferus tra II e III sec. e.v.<sup>36</sup>; Lucius Canius Rufus e la liberta Cania Nebris<sup>37</sup>.
  - ⇒ in Pannonia, nel I sec. e.v., un clan familiare di Canii appartenenti all'*ordo decurionum* (uno dei quali decurione e *sevir Augustalis*)<sup>38</sup>.
  - ⇒ in Dacia, Quintus Canius Restitutus nel II sec. e.v., con cittadinanza romana, veterano e cittadino illustre di Ad Mediam; con lui sono attestati i figli Canius Respectus e Cania Atticilla<sup>39</sup>.
  - ⇒ in Achaia, nel I sec. a. e.v. è attestato Caius Canius S[---]<sup>40</sup>.
- ⇒ la variante «Kanius», come *nomen*, è attestata:
- ⇒ a Roma, nel I sec. e.v., i liberti Kania Sabbathis<sup>41</sup> e Marcus Kanius Romanus<sup>42</sup>; un Marcus Kanius Crescentianus cui nel II / III sec. e.v. lo schiavo da lui cresciuto e poi manomesso Marcus Kanius Hermes e la sorella Kania Casta - dedicano un'iscrizione <sup>43</sup> (e, nel medesimo complesso, la dedica del marito a Kaniae M(arci) f(iliae) Phoebe<sup>44</sup>).
  - ⇒ a Ostia, tra II e III secolo e.v., Quintus <K>anius Felix<sup>45</sup>.
  - ⇒ in Britannia, nel 205 e.v., i *centonarii* Kanius Dignus e Kanius Valentinus<sup>46</sup>.
  - ⇒ ad Aquileia, un nutrito clan familiare con molti liberti<sup>47</sup> fra I sec. a e.v. e II sec. e.v. attivo in un fiorente commercio fittile a largo raggio<sup>48</sup>.

<sup>32</sup> Rispettivamente CIL 1<sup>2</sup>,2452 (p. 869) (= EDCS-26100284) e CIL 1<sup>2</sup>,2454 (p. 869) (= EDCS-26100286).

<sup>33</sup> CIL 10,4058 (= EDR005859 = EDCS-19400179).

<sup>34</sup> RIB 3, 3324 (= EDCS-44600155).

<sup>35</sup> CIL 12,776 (= EDCS-08401396).

<sup>36</sup> CIL 3,14263 (= EDCS-32201092).

<sup>37</sup> EDCS-78800071; epigrafe non datata.

<sup>38</sup> EDCS-09900090; vedi *infra* nota 49.

<sup>39</sup> ILD 1, 90 (= EDCS-16100743 = HD012680).

<sup>40</sup> CIL 3,7259 (= CIL 1,2230 = EDCS-26001123); dedicatario di un'iscrizione a Cania [---] Aresqus[a].

<sup>41</sup> CIL 6,14364, cfr. p. 3515 (= EDR119263).

<sup>42</sup> EDR029614: forse il medesimo di EDR079559 (= HD 002249 = EDCS-08300035): vedi *supra* nota 29.

<sup>43</sup> CIL 6,14357 (= EDR127043).

<sup>44</sup> CIL 6, 14364, cfr. p. 3515 (= EDR127045).

<sup>45</sup> CIL 14,1384 (= EDR162581 = EDCS-05701398). La <K> è stata iscritta su una *F* erasa.

<sup>46</sup> EDCS -49100360.

<sup>47</sup> CIL 5,755 (=EDR116842 = EDCS-01600031); CIL 5,776 (= CIL 05,\*00429 = ILS 3483 = EDR116860 = EDCS-01600053); CIL 5,992 (= CIL 5,8307 = EDR117717 = EDCS-01600269); CIL 5,1269 (= EDR116960 = EDCS-01600548); CIL 5, 1270 (= EDCS-01600549); CIL 5,8218 (= EDR116995 = EDCS-01601046). Vedi *supra* nota 17.

<sup>48</sup> Cfr. M. B. Carre, *Les amphores de Kanius*, in V. Blanc-Bijon, M. B. Carre, A. Hesnard, A. Tchernia (edd.), *Recueil de sur amphores romaines*, II (1989-1990 et compléments 1987-1988), Aix-en-Provence 1998, pp. 301-306; D. Nonnis, *Produzione e distribuzione nell'Italia repubblicana. Uno studio prosopografico*, Roma 2015<sup>2</sup>, p. 157: Nonnis parla di una *gens Cania/Kania*, ritenendola imparentata con gli esponenti di Preneste (cfr. *ibidem*, s.v. «V Canius») e di Amiternum (per cui vedi *supra* nota 23). Cfr. anche D. Nonnis, *Appunti sulle anfore adriatiche d'età repubblicana: aree di produzione e di commercializzazione*, in C. Zaccaria (ed.), *Strutture portuali e rotte marittime nell'Adriatico di età romana*, Trieste – Roma 2001, pp. 467-499, spec. p. 482 nota 53 (liberamente disponibile all'indirizzo web <https://www.openstarts.units.it/server/api/core/bitstreams/0af68986-64e7-4bbc-9daf-b38e30ed2bde/content> [consultato il 17.06.2023]).

- ⇒ in Pannonia e Norico sono ricordati diversi Kanii, alcuni dei quali presumibilmente legati al circuito dei commerci aquileiesi<sup>49</sup>.
- ⇒ Il *cognomen* «Canio» è considerato poco attestato sul piano epigrafico, almeno per quanto riguarda il mondo romano, da Iro Kajanto<sup>50</sup>; può forse essere considerato affine a «Canis», per la probabile comune derivazione da nomi di animali<sup>51</sup>. Si trova comunque sia come *cognomen* nei *tria nomina*, sia da solo:
  - ⇒ per quanto riguarda l'area africana, più specificamente cartaginese, è registrata una sola occorrenza per la variante «Canis»<sup>52</sup>, cui forse si può aggiungere il Canius di probabile origine afra testimoniato a Lutetia Parisiorum<sup>53</sup>.
  - ⇒ in Italia:
    - a Roma, nel 137, Tiberius Claudius Canio in un'epigrafe collettiva che celebra il congedo di un gruppo di militari («honestia missio»)<sup>54</sup>; è testimoniato un altro Canio, in data indecidibile<sup>55</sup>.
    - ⇒ a Cerveteri, a metà del II sec. a.e.v., è attestata una Cannia<sup>56</sup>.
    - ⇒ a Sulmona è attestato un Vibius Helvius Canio nel I sec. a.e.v.<sup>57</sup>; il patronimico ne attesta il possesso della cittadinanza romana.
    - ⇒ a Capua, nel I sec. a.e.v., figura un cristiano di nome Canio<sup>58</sup>.
    - ⇒ a Pompei, su graffito murario è menzionato un Canio<sup>59</sup>.
  - ⇒ in Britannia, è attestato un Canio tra II e III sec. e.v.<sup>60</sup>.
  - ⇒ nel Norico, agli inizi del III sec. e.v. è attestato un Canio<sup>61</sup>.
  - ⇒ in Macedonia, nel II sec. e.v. Caius Sudius Canio è attestato come componente di un collegio sacerdotale dedicato ad Apollo<sup>62</sup>.
- ⇒ la variante «Kanio», come *cognomen*, è attestata a Trebula Mutuesca, ove risulta il cittadino romano e ottoviro Quintus Vibius Kanio<sup>63</sup> nella prima metà del I sec. e.v.

## 2. Il “sepolcro a ore”

Già liberato e tenuto nascosto per angelico intervento a Cartagine<sup>64</sup>, elemento abbastanza frequente nella letteratura agiografica e di sicura derivazione da At 12,7-10,

<sup>49</sup> Nel municipium Claudium Virunum nella prima metà del I sec. e.v. «Titus Kanius Philocrates»: HD065339 (= EDCS-51100471) + EDCS-51100472; una liberta «Kania Urbana» a Scarbantia, nella prima metà del I sec. e.v.: EDCS-09900077 (=HD 027000); «Kania Utsia» ad Aquincum, nella seconda metà del I sec. e.v.: CIL 3,3599 (= HD068628 =EDCS-28600058); «Kanias Tertullinus» a Flavia Solva nella prima metà del II sec. e.v.: HD027730 (= EDCS-14400543); «Kanias Crescens» a Savaria nel 188 e.v.: CIL 3,4150 (= HD 74502 = EDCS-54500971); «Kanias Dignus» e «Kanias Valentinus» a Flavia Solva nel 205: EDCS-49100360 (= HD000674); «Kania Ursula» a Teurnia, fra I e III sec. e.v.: CIL 3,4761 (= HD067115 = ECDS-14500050). Vedi nota 38.

<sup>50</sup> Kajanto, *Latin Cognomina* cit., p. 163 (= 326); cfr. anche H. Solin, *Die Stadtrömischen Sklavennamen. Ein Namenbuch*, Stuttgart 1996, p. 156.

<sup>51</sup> Kajanto, *Latin Cognomina* cit., p. 85 (= 326).

<sup>52</sup> CIL 8,12797 (= EDCS-25001798); si tratta di un bimbo morto a cinque anni, forse un liberto (mancanza del patronimico).

<sup>53</sup> CIL 13,\*325 (= EDCS-41700217); forse, però, soltanto un incaricato alla gestione di beni in Africa.

<sup>54</sup> CIL 6,31145 (= EDCS-18700106).

<sup>55</sup> CIL 6,36856 (= EDCS-19700650).

<sup>56</sup> CIL 11,7703 (= EDR142425); la presenza del patronimico la indica come figlia di un cittadino romano.

<sup>57</sup> CIL 9,3109 (p. 1340) (= CIL 1<sup>2</sup>, 321 = EDCS-14804110).

<sup>58</sup> ILCV 1966A (= EDCS-42600057).

<sup>59</sup> CIL 4,8983b (= EDCS-24800234).

<sup>60</sup> CIL 7,616 (= EDCS-00790029).

<sup>61</sup> EDCS-49100360; la menzione è nel patronimico di Classicianus.

<sup>62</sup> EDCS-20900044.

<sup>63</sup> CIL 9,8902 = EDR 100495. Su questo personaggio, cfr. A. Buonopane, *Un octovir da Trebula Mutuesca*, in P.M. Martin – R. Bedon (edd.), *Mélanges Raymond Chevallier*, Limoges, 1995, vol. 2, pp. 167-174.

<sup>64</sup> *Passio Canonis* 17,6: «Descendit angelus Domini de caelo et eripuit eum de medio illorum et custodivit ac protexit nec inveniri potuit».

Canione giunge in Campania accompagnato dal medesimo angelo che gli fa da nocchiero<sup>65</sup> e si stabilisce in Atella, ove comincia a operare prodigi.

Avendo ivi operato molti e straordinari miracoli, Canione attira l'attenzione di un non meglio identificato gruppo di *carnifices*, che cominciano a inseguirlo; egli, resosi conto di poter essere raggiunto a breve, si rifugia nella casa di un'anziana donna: ivi trova momentaneo riparo e nascondimento in un sarcofago (*memoria monumenti*)<sup>66</sup>. La donna, dopo aver orientato in altra direzione gli inseguitori *commonita ab Spiritu Sancto*<sup>67</sup>, invita poi Canione a fuggire altrove per non rischiare di essere travolta dall'ira degli sgherri quando, tornati, avessero trovato in casa sua il ricercato.

Se il lettore moderno può restar colpito dalla breve durata della protezione procurata dallo Spirito attraverso la donna, occorre tenere presenti i due diversi pubblici a cui questo genere letterario era destinato: per gli indotti, che avessero *ascoltato* la narrazione, la brevità dell'episodio si sarebbe naturalmente armonizzata nel ritmo serrato della sequenza di miracoli-inseguimenti-nascondimenti-miracoli, secondo un modello narrativo che si ripresenterà più oltre - nelle cattedrali - nell'esperienza visiva degli antelli vitrei con storie di santi; per i devoti chierici che avessero *letto* il testo, l'episodio avrebbe svolto la funzione di un "marcatore di santità", stimolando il riconoscimento non tanto di un intero ipotesto, quanto almeno di un *topos* già incontrato. Nel caso del rifugio trovato in una tomba, dunque, il primo e più immediato riferimento corre al fondatore del monachesimo orientale, Antonio, la cui azione era stata fatta conoscere in Occidente da Atanasio di Alessandria nel IV secolo, durante il suo peregrinante esilio e le concitate fasi della lotta antiariana: il suo *Βίος Ἀντωνίου* ebbe grande fortuna editoriale anche in latino, venendo rapidamente tradotto da Evagrio<sup>68</sup>. Antonio, nelle fasi iniziali del suo lungo percorso ascetico, si fece rinchiudere in un sepolcro con l'intenzione di restarvi molti giorni; ivi affrontò le battiture e gli spaventosi assalti del Nemico, respinti i quali si sentì pronto ad affrontare nuove sfide<sup>69</sup>. Anche nella biografia di Pacomio è riportato che trascorresse spesso le notti in preghiera all'interno di sepolcri<sup>70</sup>; *Amma Sincletica* di Alessandria, loro contemporanea e tra le poche donne eremite di cui siano stati tramandati i detti negli *Apothegmata Patrum*, abbandonando il mondo andò a vivere presso il sepolcro di un suo parente<sup>71</sup>. In tutti questi casi, però, e nei successivi emuli<sup>72</sup>, la paradossalità del sepolcro sottolinea la dimensione della sfida che il santo lancia al demonio e a sé stesso, e ne esce esaltata la sua forza; nel caso di Canione, invece, il sepolcro è semplice e momentaneo rifugio dalla pressione degli eventi esterni: per

---

<sup>65</sup> *Passio Canionis* 19,2: «... relicto africano litore, gubernante illo angelo Domini, sicut praedictum est ..., perventi in Italiam, in partibus Campaniae ...»

<sup>66</sup> *Passio Canionis* 24,1: «Erat autem in ipsa domo memoria monumenti. In ipsa enim se celavit episcopus».

<sup>67</sup> *Passio Canionis* 24,12.

<sup>68</sup> Più tardiva, una seconda traduzione anonima è forse più aderente all'originale: cfr. l'*Introduzione* di Chr. Mohrmann in G.J.M. Bartelink (ed.), *Vita di Antonio*, Milano 2007<sup>8</sup>, pp. LXXI-LXXXIII, spec. LXXI-LXXIV.

<sup>69</sup> *Vita di Antonio* 8-10, pp. 24-30.

<sup>70</sup> Così riferisce la versione in antico etiope della sua vita: cfr. L. Th. Lefort, *S. Pachomii vita bohairice scripta*, Leuven (CSCO 89) 1925, che leggo nella traduzione francese dello stesso studioso: L. Th. Lefort, *Les vies coptes de Saint Pachôme*, Leuven 1966 (=1943), *Codex bohairique* 12, p. 87: «Quand le jeune Pachôme eut constaté le courage du senior apa Palamon, il prit l'habitude de s'éloigner de sa demeure rérquemment, de se rendre dans des tombeaux pleins de morts, et d'y passer toute la nuit du soir au matin à prier devant Dieu».

<sup>71</sup> La *Vita Syncleticae* (BHG 1694) non ha ricevuto edizioni recenti: si fa ancora riferimento a quella riprodotta in PG 28, coll. 1488-1557, che riprende l'edizione parigina del 1698 di B. de Montfaucon (inserita nell'*Opera Omnia* atanasiana), ristampata anche dai Maurini. L'episodio si trova in *Vita Syncleticae* 11, PG 28 col 1492.

<sup>72</sup> Cfr., ad esempio, Abbas Macario che, dovendo dormire in una tomba, sceglie di usare un cadavere come cuscino: *Apothegmata Patrum series alphabetica*, *Macarius* 13, in PG 65, coll. 72-440, qui col. 268; la sua vicenda era nota nel medioevo latino, come testimonia Iacobus da Voragine, *Legenda Aurea* 18 («Macarius abbas descendit per vastitatem deserti et intravit dormire in monumentum, ubi sepulta erant corpora paganorum et extraxit unum corpus sub caput suum tamquam pulvinarium»).

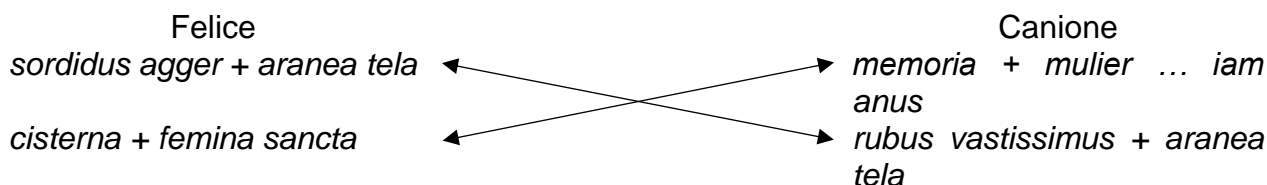
questo motivo, mi pare che il riferimento più attinente possa essere quello alla vicenda dello stesso Atanasio di Alessandria che per quattro mesi, al termine della sua tumultuosa vita, si nascose nel sepolcro del padre: «τέσσαρας ὅλους μῆνας ἐν μνημείῳ πατρῶν ἀπέκρυπτεν ἑαυτὸν»<sup>73</sup>.

Come s'è accennato, la breve durata dell'episodio è funzionale, dal punto di vista narrativo, all'introduzione di un altro intervento divino, a mio avviso assai più interessante nella definizione della santità di Canio: l'ispirazione divina, dopo la pia vecchietta, coinvolge un ragno.

### 3. La “santa ragnatela”

Allontanandosi dal sepolcro, Canione decide di nascondersi all'interno di un folto rovo<sup>74</sup>; qui si svolge un nuovo miracolo: ispirato dalla misericordia divina, un ragnetto tesse la sua tela all'ingresso della cavità nel rovo, nascondendo il fuggitivo alla vista dei suoi inseguitori ormai di ritorno<sup>75</sup>; infine, gli sgherri si accostano alla ragnatela ed apertamente ne deducono che nessuno potrebbe essere passato di lì senza lacerarla, per cui soprassedono all'esplorazione per seguire più oltre<sup>76</sup>.

L'episodio, apparentemente minore in questa narrazione, è chiaramente ispirato all'analogia vicenda di Felice di Nola, come ha perspicuamente colto Antonio Vuolo<sup>77</sup>: secondo la narrazione di Paolino, Felice si sarebbe rifugiato dapprima in una grotta con la sola protezione di una ragnatela, tessuta da un ragno per divina ispirazione<sup>78</sup>, poi in una vecchia cisterna abbandonata, ove per alcuni mesi sarebbe stato inconsciamente nutrito da una pia donna<sup>79</sup>. Come si può constatare, l'assonanza tra le caratteristiche fondamentali di questo episodio e quelle della vicenda del Nolano potrebbe apparire sufficiente a spiegare questo particolare della vicenda di Canione:



Sebbene il tema della santa ragnatela non sembri aver poi goduto di ulteriore fortuna nella letteratura agiografica medievale, esso però presenta significative assonanze con altre tradizioni mediterranee: per esempio, il rifugio (in una caverna) protetto da un rovetto e dalla tela di un ragno divinamente ispirato torna nelle tradizioni riguardanti il profeta Muhammad,

<sup>73</sup> Socrates, *Historia Ecclesiastica* 4,13,4; mediato per l'Occidente da Cassiodorus – Epiphanius, *Historia Ecclesiastica Tripartita* 7,27: «timens, ne malorum faciendorum ipse causa esse videretur, quattuor mensibus semetipsum in sepulchro patris abscondit».

<sup>74</sup> *Passio Canionis* 25,1: «Tunc beatus episcopus, exiens de memoria illa, fugit circa ipsum locum ubi nunc requiescit, in quo erat rubus vastissimus et sub ipso ingressus est».

<sup>75</sup> *Passio Canionis* 25,2: «Et ecce affluit misericordiam Domini, qui telam araneam praeparavit et clausit ipsum ingressum ubi se celaverat».

<sup>76</sup> *Passio Canionis* 25, 2-5: «Fatigati autem ministri iniquitatis reversi sunt, qui, dum venissent ad locum ubi Dei famulus latitabat, dixerunt: “Videamus ne sub isto rubo celetur”. Inquirentes autem invenerunt ipsum locum araneae tela clausum, qui dixerunt: “Si hic introisset istam areneam telam dissipasset omnimodo”.

<sup>77</sup> Vuolo, *Tradizione letteraria* cit. p. 20.

<sup>78</sup> Paulinus Nolanus, *Carmina* 16, 93-135.

<sup>79</sup> Paulinus Nolanus, *Carmina* 16, 155-191.



associate al particolare del colombo che vi posa delle uova davanti (in questo caso, mettendosi a covarle)<sup>80</sup>.

Penso sia probabile che queste due memorie parallele, che ritengo non direttamente correlate, abbiano un'origine comune in una tradizione giudaica che attribuisce la protezione aracnidea, all'interno di una grotta, a Davide inseguito da Saul: avendo quegli trovato rifugio nella profondità di una grotta, secondo il racconto biblico, il re sarebbe entrato nella grotta per espletare i propri bisogni; Davide avrebbe rifiutato il consiglio dei suoi accompagnatori, rinunciando ad approfittare della situazione per colpire il re, e quest'ultimo sarebbe uscito dall'antro senza essersi reso conto della presenza dei nemici al cui inseguimento si era lanciato (1Sam 24, 4-12). Nella tradizione Targumica (e in riferimento alla vicenda di 1Sam), il *midrash* del versetto 3 del Salmo 57 (56<sup>Vulg</sup>) introduce il ragno che – per volontà di Dio – tesse la sua tela nella grotta in cui Davide è nascosto, ponendolo al riparo dallo sguardo di Saul<sup>81</sup>.

### 3.b *Excursus*: la lunga vita di una ragnatela

Per un lungo torno d'anni la santa ragnatela sembra aver esaurito la sua capacità di “segnare” la santità; fa tuttavia la sua ricomparsa con il predicatore ugonotto francese Pierre du Moulin («Petrus Molinaeus»): nel 1572 questi, ancor bambino, fu salvato dalle persecuzioni seguenti la notte di San Bartolomeo per essere stato affidato dal padre Joachim – insieme a una sorellina di poco più grande – a una buona donna, ancorché cattolica. Nella sua autobiografia, pubblicata postuma<sup>82</sup>, du Moulin si limita a raccontare che la donna nascose i piccoli su un po' di paglia, sotto un letto<sup>83</sup>; la narrazione della sua vicenda era stata però nel frattempo trasformata e arricchita di elementi agiografici, tra cui appunto una santa ragnatela: ormai adulto (nell'evoluzione della leggenda du Moulin perde il connotato della tenera età), rifugiatosi all'interno di un forno in mattoni (che potrebbe richiamare non solo sepolcri e grotte, ma anche la fornace dei sette fratelli in 2Mac 7,1-6), l'immediato intervento di un ragnetto ispirato da Dio lo protegge dalla vista degli inseguitori, uno dei quali esclama «No one

---

<sup>80</sup> Muhammad Ibn Garir Al-Tabari, *Vita di Maometto XIX*, a cura di S. Noja (trad. G. Buzzi), Milano 2002 (=1985; 1991 – estratto dalla *Storia dei profeti e dei re*): «La stessa notte il Profeta, accompagnato da Abu Bakr, si mise in cammino per raggiungere Medina. Sulla strada c'era una caverna. Il Profeta disse ad Abu Bakr: “Bisogna nascondersi da qualche parte, perché si metteranno subito sulle mie tracce”. Entrarono dunque nella caverna e Dio ne nascose l'ingresso con un cespuglio di rovi; per ordine divino un ragno venne a fare la tela sull'imboccatura, un colombo venne a deporvi le uova e subito si mise a covarle. Lasciata la casa di Maometto gli infedeli si erano detti che, essendosi fatto giorno, bisognava cercarlo. Presero dunque una guida che conosceva bene la strada di Medina e seguendo le orme di Maometto giunsero all'ingresso della caverna. Si dice anche che Iblis fosse con loro, e facesse da guida. Interrompendosi le orme di Maometto e di Abu Bakr, la guida disse: “Non riesco più a trovare le loro tracce; eppure è giorno inoltrato, e fin qui le ho seguite; devono essere in quella caverna”. Gli altri esclamarono: “Idiota! È coperta da una tela di ragno, e un colombo vi ha fatto il nido e cova i suoi piccoli; se qualcuno ci fosse entrato, non sarebbe così”». Al-Tabari è pressoché coevo di Pietro suddiacono: pur conservando materiali e tradizioni assai risalenti, non è possibile stabilire a quale altezza cronologica debba situarsi l'origine di questo particolare racconto. La leggenda entrò in circolazione in Europa almeno a partire dalla pubblicazione di J. Gagnier, *La vie de Mahomet; traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes*, Amsterdam 1732, vol. 1 pp. 289-290.

<sup>81</sup> D.M. Stec, *The Targum of the Psalms. Translated with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, Collegeville [MN], 2004, pp. 115-116; cfr. S.E. Gillingham, *Psalms Through the Centuries. A Reception History Commentary on Psalms 1-72*, vol. 2, Oxford 2018, p. 333. Cfr. anche *L'alfabeto di Ben Sira X*, che ho consultato nella traduzione inglese offerta da N. Bronznick et alii in D. Stern - M. J. Mirsky (edd.), *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Skokie [IL] 2001 (=1998; 1990), p. 186.

<sup>82</sup> L'autobiografia fu pubblicata in tre puntate sul *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*: vol. 7, 1858, pp. 170-182; *ibidem*, pp. 333-344; *ibidem*, pp. 465-477.

<sup>83</sup> «... cette bonne femme nous jetta sur de la paille et nous couvrit d'un lict et d'une couverture, tellement que nous ne fusmes point descouverts»: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*: vol. 7, 1858, p. 173.

could have been in that oven for several days!»<sup>84</sup>. Una simile vicenda viene attribuita anche, nel secolo successivo, a tal Henry Havers, costretto alla fuga dopo l'*Act of Uniformity* del 1662, durante i torbidi della Restaurazione inglese; rifugiatosi in una malteria – presumibilmente annessa a un birrificio – e più precisamente all'interno di un forno, anche nel suo caso uno degli inseguitori, alla vista della "santa ragnatela", avrebbe concluso: «Look at that spider's web, he could never have got in there without breaking it»<sup>85</sup>.

Sempre in occasione del massacro degli Ugonotti un altro pastore protestante francese, Pierre Merlin (cappellano dell'ammiraglio de Coligny), sarebbe sfuggito ai persecutori nascondendosi per tre giorni e mezzo nell'intercapedine di un fienile: la narrazione della sua vicenda arricchisce lo schema con l'intervento di una gallina che avrebbe deposto un uovo alla sua portata, salvandolo da sicura morte per inedia<sup>86</sup>. Il miracolo del nutrimento da parte di una gallina finirà con l'essere attribuito in seguito anche a du Moulin<sup>87</sup>, confermando una delle caratteristiche più affascinanti dell'agiografia, ossia la "mobilità" delle unità elementari della narrazione, capaci di ricombinarsi e mescolarsi caleidoscopicamente con una sorprendente vitalità.

A conferma di quest'ultima considerazione può essere qui riportata la vicenda di un "fedele / missionario" statunitense, Frederick Nolan: non mi è riuscito di trovare dati attendibili sulla sua vicenda, ma di lui numerosi predicatori del XX-XXI secolo – sia in omelie pubblicate sul web, sia in pubblicazioni destinate a fornire spunti per le omelie altrui – affermano un operato genericamente "in Nord Africa", ove per sfuggire ad altrettanto generici persecutori si sarebbe rifugiato in una grotta, al cui ingresso un ragno avrebbe tessuto la propria tela ingannando così gli inseguitori.

Le diverse narrazioni riportano spesso il commento di questi ultimi, che vedendo la ragnatela ne deducono l'ormai topica impossibilità che qualcuno possa essere entrato nella grotta; alcuni riportano anche il commento di Nolan, al termine di questa avventura: «Where God is, a web is like a wall. / Where God is not, a wall is like a web»<sup>88</sup>; pure in questo caso, si tratta del reimpiego di materiali già presenti in letteratura agiografica, poiché Paolino di Nola, commentando l'opera del ragno divinamente ispirato a protezione di Felice, ebbe a scrivere che «sic ubi Christus adest nobis, et aranea muro est; / at cui Christus abest, et murus aranea fiet»<sup>89</sup>.

Infine, a chiusura di questa breve digressione, si può ricordare come la combinazione ragnatela/uovo ritorni frequentemente, nel folklore dell'Europa centro-settentrionale, anche nelle leggende sviluppatesi attorno alla "Fuga in Egitto": rifugiatisi la Sacra Famiglia in una grotta, anche in questo caso un ragno avrebbe provveduto a sigillarne l'ingresso, mentre un volatile, deponendovi un uovo, avrebbe confermato la schermatura inducendo i persecutori – in questo caso "giudei" – a proseguire le proprie ricerche altrove<sup>90</sup>.

---

<sup>84</sup> Cfr. la breve notizia in J. Flavel, *Divine Conduct, or, The Myserie of Providence*, London 1678, p. 30, da cui credo dipenda l'anonima, breve raccolta di miracoli intitolata *God's Providence*, pubblicata sulla rivista *The Friend. A Religious and Literary Journal* 65,19 (1891), p. 151.

<sup>85</sup> Cfr. J. Stoughton, *History of Religion in England, from the Opening of The Long Parliament to the End of the Eighteenth Century*, London 1881<sup>2</sup>, vol. IV (*The Church of the Restoration*) p. 98 (nell'edizione Londinese del 1870 la miracolosa vicenda di Havers è confinata alla nota 151); C. H. Spurgeon, *Memories of Stambourne*, London 1891, pp. 17-18.

<sup>86</sup> Cfr. le indicazioni bibliografiche nella nota precedente, ove è riportata anche l'avventura di Merlin. L'origine di quest'ultima narrazione sembra da rintracciarsi in A. d'Aubigné, *Histoire universelle* 2,1,4, Maille 1618, pp. 22-23: «se laissa choir dans un grenier à foin entre le tas & la muraille, se trouva la teste cachee de ce qu'il avoit fait tomber sur lui, & fut ainsi trois iours & demi, où il fust mort de faim sans une poule qui en ce temps lui vint pondre trois œufs en la main».

<sup>87</sup> Cfr., ad esempio, E. Cobham Brewer, *A Dictionary of Miracles. Imitative, Realistic, and Dogmatic*, Philadelphia 1894, p. 128 (la "santa ragnatela" è riportata a p. 294).

<sup>88</sup> A puro titolo di esempio, considerando la variabile mutevolezza di questo genere di fonti sul web, cfr. <https://thecripplegate.com/only-in-god-our-stronghold-in-the-wilderness/> (consultato il 09.05.2023).

<sup>89</sup> Paulinus Nolanus, *Carmina* 16, 147-148. La fragilità della tela di ragno deriva Giob 8,13-15, ove caratterizza le false sicurezze dei malvagi: è questa l'unica ricorrenza biblica della ragnatela.

<sup>90</sup> Cfr., ancora a puro titolo d'esempio, L. Schishmánoff, *Legendes religieuse bulgares*, Paris 1896, pp. 102-103: in questo caso, l'uovo è deposto da una colomba. Non ho trovato testimonianze antecedenti al secolo XIX.

#### 4. Un folto rovo

Come s'è accennato, uscito dal sepolcro il fuggitivo Canione si sarebbe poi rifugiato in un folto rovo («*rubus vastissimus*»), la cui ubicazione viene individuata dal narratore nei pressi del luogo della sua successiva sepoltura<sup>91</sup>: il particolare del rovo può a mio avviso essere considerato una di quelle «informazioni involontarie» di cui Marc Bloch asseriva il fondamentale interesse per il “mestiere dello storico”<sup>92</sup>.

Il confezionamento della notizia è incastonato in un blocco narrativo nel quale alla sequenza del rifugio nel rovo segue un rapido trasferimento in un vicino luogo caratterizzato dalla presenza di due basiliche – su cui è necessario tornare – ove Canione invoca di poter deporre la «tunica mortale» del corpo e di essere ammesso al «refrigerio eterno», e dove in seguito riceverà sepoltura; ivi viene subito esaudita la sua richiesta, come accade alle orazioni dei santi, e la sua anima ascende al cielo mentre il suo corpo giace lì intatto per molti giorni finché un corvo, avendo vegliato per decreto divino a che nessuna fiera potesse toccarlo, volteggiando su di esso ne segnali la presenza ai fedeli che, confermati dal canto degli angeli, riconoscendone la santità lo seppelliscono con tutti gli onori. In seguito, avvertito da un angelo, il vescovo titolare di Atella Elpidio si reca sul luogo in cui i fedeli hanno tumulato Canione e vi erige un «cubiculum in musoleo» e una basilica<sup>93</sup>: anche in questo caso è interessante notare che di Elpidio viene a questo punto affermato che «*magno dilectionis nectare beato Canioni episcopo copulatus erat*»<sup>94</sup>, mentre di questo legame fraterno nulla si era detto nei capitoli precedenti. Indubbiamente, il legame è funzionale a giustificare il ruolo avuto da questo presule nella “canonizzazione” del santo, testimoniato dall'epigrafe da lui stesso dettata e ancora presente al tempo di Pietro suddiacono<sup>95</sup>: ma forse è significativa anche l'assenza di notizie su eventuali rapporti intercorsi tra i due vescovi quando ancora Canione era in vita, il che – se derivasse da una tradizione più risalente invece che essere solo il frutto di una perdita di notizie - potrebbe essere segno di un certo imbarazzo iniziale fra loro.

Se la presenza del corvo può essere considerata ancora dipendente da materiali di officina agiografica<sup>96</sup>, il rovo costituisce – a quanto ne so – un vero e proprio *hapax*: eppure

---

<sup>91</sup> Vedi *supra*, nota 71.

<sup>92</sup> Faccio qui riferimento alla brillante intuizione di March Bloch che, reagendo allo scetticismo positivista sull'attendibilità delle fonti per la ricostruzione storica, individuò uno dei campi di più fecondi per l'esercizio del “mestiere dello storico” nella possibilità di riconoscere le “testimonianze involontarie” o, almeno, una quota di informazioni involontariamente inserite all'interno di un nucleo narrativo più coscientemente strutturato. Le sue intuizioni, ancora in uno stato piuttosto discorsivo, si trovano nell'incompiuto M. L. B. Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou métier d'historien* (edito postumo per la prima volta a-) Paris 1949, specialmente nel secondo capitolo.

<sup>93</sup> *Passio Canionis*, recensio A, 26-27 (Vuolo, *Tradizione letteraria*, pp.97-98).

<sup>94</sup> *Passio Canionis* 27,5.

<sup>95</sup> *Passio Canionis* 27,8: «*Elpidius praesul hoc templum condidit alium / o Canio martyr, ductus amore tuo*».

<sup>96</sup> Nella tradizione cristiana il corvo può assumere una duplice valenza: animale legato all'impurità (Lev 11,11; Dt 14,14), alla saprofagia (si pensi al bellissimo corvo raffigurato nel mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto, intento a cibarsi di quel che resta della gamba di una delle vittime del diluvio), alla punizione divina (Prov 30,17; Is 34,11) e più genericamente al malaugurio, esso per solo apparentemente paradossale inversione può assumere il connotato di “indicatore di santità” (per cui si pensi, in prima battuta, a Elia nutrito dai corvi divinamente ispirati [1Re 17,4 e 6]; per una prima sintesi, cfr. S. Braunfels s.v. «Rabe» in E. Kirschbaum et alii, *Lexicon der Christlichen Ikonographie*, Freiburg im Breisgau 1968–1976, vol. 3 coll. 489-491. Nella tradizione più specificamente agiografica, oltre al riferimento diretto (già segnalato da Vuolo, *Tradizione letteraria*, p. 20 n.52) a Vincenzo di Saragozza (BHL 8627-8655d), il cui corpo viene protetto da un corvo, altri santi vengono posti in relazione con dei corvi, spesso presenti nelle loro rappresentazioni iconografiche: Paolo di Tebe (BHL 6596-6598), Erasmo di Formia (BHL 2578- 2586; entrambi sono nutriti da corvi, come Elia: cfr. C. Weigert s.v. «Paulus von Theben» in Kirschbaum, *Lexicon* 8, coll. 149-151; O. A.

esso sembra assumere un ruolo centrale nelle ultime fasi della dipartita di Canione. L'unica correlazione che mi sia riuscito di trovare rimanda alla notizia riportata da Ottato - ripetutamente ripresa dagli eresiology successivi - relativa alla comunità donatista romana: i suoi componenti (che dal posizionamento topografico del loro luogo di culto sarebbero stati chiamati «montenses») si sarebbero riuniti in una cavità protetta da fascine di canne intrecciate<sup>97</sup>. Ho già avuto modo di proporre una interpretazione di questa scarna notizia in chiave ecclesiologica (trasposizione dell'immagine della vera Chiesa come vigna del Signore), le cui radici sarebbero da ritrovarsi nella riflessione teologica africana<sup>98</sup>; se questa pista fosse da ritenersi percorribile, diverse informazioni "involontarie" contenute nella *Passio Canionis* troverebbero un quadro di riferimento sorprendentemente unitario. In primo luogo l'asserita origine africana di Canione non farebbe più problema, se effettivamente si trattasse di un vescovo donatista costretto all'esilio<sup>99</sup>; in secondo luogo la significativa necessità, provata dai redattori, di sostenere la decisione di Canione nell'abbandonare l'Africa non solo con l'intervento di una voce dal cielo<sup>100</sup> e poi di una figura angelica che, liberatolo dal carcere<sup>101</sup>, gli avrebbe fatto da nocchiero fino allo sbarco in Campania<sup>102</sup>, ma mediante la conferma derivante dall'esplicita citazione di Mt 10,23<sup>103</sup> potrebbe rafforzare la

---

Nygren s.v. «Erasmus [Elmo] von Formio», in Kirschbaum, *Lexicon* 6, coll. 156-158) e infine Espedito (raffigurato mentre calpesta un corvo: cfr. J. Myslivec s.v. «Expeditus von Melitene» in Kirschbaum, *Lexicon* 6, col. 212).

<sup>97</sup> Optatus, *Tractatus* 2,4,5 («sic speluncam quamdam foris a civitate cratibus sapserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent, unde Montenses appellati sunt»).

<sup>98</sup> Cfr. A. Rossi, *Muscae moriturae donatistae circumvolant. La costruzione di identità "plurali" nel cristianesimo dell'Africa Romana*, Milano 2013, pp. 193-206; cfr. inoltre M. Dalvit, *Montenses. The Ecclesiological Reflection of the Donatists Based on the Habacuc's Prophecy*, Augustiniana 63 (2013), pp. 173-188.

<sup>99</sup> Le espulsioni dall'Africa sarebbero state almeno due: una in età costantiniana, con provvedimento più volte ripreso dagli imperatori successivi (cfr. A. Rossi, *Il punto di vista di Caino: l'autocomprensione e la narrazione donatista della repressione costantiniana. Considerazioni a proposito di un recente articolo di É. Fournier*, «*Vetera Christianorum*» 58 [2021], pp. 199-214 spec. 201-203); l'altra in età onoriana, in conseguenza degli esiti della Conferenza di Cartagine del 411, espulsione sulla quale si avrà modo di tornare tra poco. Si veda, comunque, la polemica sintesi sul passato presentata dai vescovi donatisti alla conferenza di Cartagine del 411, in *Gesta collationis Carthaginensis* 3,14.

<sup>100</sup> *Passio Canionis* 14,5: «Et facta est vox de caelo dicens: "Canio serve bone, constans esto, quoniam quidem in Campaniam migrabis et ibi erit tibi requies et memoria in saecula saeculorum». La voce dal cielo a conforto del martire trova il suo primo e prestigioso modello agli albori della storia cristiana, in *Passio Policarpi* 9,1: «Ἰσχυε, Πολύκαρπε, και ἀνδρίζου» (Dan 10,19<sup>LXX</sup>); mentre «serve bone, constans esto», rivolto a Canio, deriva dalla combinazione di Mt 25,21+At 23,11, la promessa di «requies et memoria» dopo la *migratio* sembra riecheggiare – rovesciandone il senso - Is 23,12 («Atqui etiam illic non erit tibi requies<sup>Vulg</sup>»), ove la "figlia di Sidone" riceve questa parola in un analogo contesto migratorio. Is 23,12 avrà fortunato impiego in altre composizioni agiografiche medievali, ove verrà pronunciato come maledizione nei confronti dei persecutori (cfr. *Passio Sanctae Christinae* 25 [BHL 1748-1762], nella variante pubblicata da J. E. Cross – C. J. Tuplin, *An Unrecorded Variant of the "Passio S. Christinae" and the "Old English Martyrology"*, «*Traditio*» 36 [1980], pp. 161-236 qui a p. 187: «Sancta Christina respondit: "Infelicissime, tuam ipsius animam considera quia iam perit nec ulla iam requies tibi erit in futuro saeculo»); *Passio Ascicli et Victoriae* 15, (BHL 0026 e 0027) in Á. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico* 2, Madrid – Barcelona 1955, pp. 12-18 qui a p. 17: «Impie Dion, amodo non erit tibi requies, neque in seculo isto, neque in perpetuum»; le due *Passiones* sono in stretta correlazione: cfr., in prima battuta, B. de Gaiffier, *La source littéraire de la Passion des SS. Aciscle et Victoria*, «*Analecta Sacra Tarraconensia*» 38 [1965], pp. 205-209); probabilmente il rovesciamento di Is 23,12 nella *Passio Canionis* deriva dalla contaminazione con Sal 131,14<sup>Vulg</sup> («haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam»).

<sup>101</sup> Vedi *supra* nota 50.

<sup>102</sup> Vedi *supra* nota 65.

<sup>103</sup> *Passio Canionis* 19,1: «Si vos persecuti fuerint in una civitate fugite in aliam». Nella primitiva riflessione patristica l'esegesi del passo matteo è dibattuta: ad esempio Tertulliano ne limitava la valenza ai soli tempi apostolici, quando la fuga era funzionale alla diffusione del Vangelo (cfr. Tertullianus, *De fuga in persecutione*

possibilità di ricondurre al contesto della repressione antidonatista la figura di questo vescovo: è infatti nel corso delle ultime fasi della lotta che quel versetto acquisisce la sua specifica pregnanza di giustificazione per l'allontanamento "volontario" dei presuli dalle proprie sedi, sotto la pressione della repressione imperiale<sup>104</sup>. Rispetto al suo più comune impiego nel IV / V secolo<sup>105</sup>, ciò che accomuna la presa di posizione agostiniana e l'impiego di Mt 10,23 nella *Passio Canionis* è l'assenza di qualsiasi considerazione circa la possibilità di sfruttare la fuga davanti alla persecuzione in funzione della conservazione di una successiva attività pastorale da parte dei vescovi: questo è tanto più sorprendente, quanto più le fasi successive dello sbarco di Canione in Campania risulteranno effettivamente caratterizzate da una intensa – per quanto genericamente descritta – attività pastorale<sup>106</sup>.

## 5. Una duplice basilica

Il folto rovo presso il quale Canione trova prima rifugio e poi la morte si sarebbe trovato accanto a due chiese "gemelle", accomunate non solo dalla vicinanza topografica ma anche dalla omonimica intitolazione: entrambe, infatti, sarebbero state dedicate a una coppia di santi Felice / Vincenzo<sup>107</sup>; la prossimità tra il rovo e le basiliche si desume dall'indicazione relativa al primo<sup>108</sup> e dalla notizia della sepoltura *ad sanctos* nel cimitero annesso a uno dei due edifici di culto<sup>109</sup>. La stranezza della duplicazione delle chiese e delle titolature costituisce un problema di gran momento: Vuolo, dopo aver dedotto dalla testimonianza di Pietro suddiacono l'effettiva sussistenza dei due edifici ancora nel X secolo<sup>110</sup>, ulteriormente corroborata da alcune evidenze toponimiche attuali<sup>111</sup>, nella sua disamina osserva come la variante delle indicazioni circa il *dies natalis* di questi martiri riportata nella redazione A (quella considerata più risalente da Dolbeau<sup>112</sup>) possa condurre ad ipotizzare – con molta prudenza - che almeno una delle coppie potrebbe essere costituita da due dei martiri Abitinesi<sup>113</sup>, appartenenti al santorale africano; a quell'area geografica rimanderebbe anche l'indicazione circa il nome «Argentaria» riferito a uno degli edifici<sup>114</sup>. Il culto tributato agli Abitinesi, martiri africani di epoca diocleziana, fu oggetto di un aspro confronto tra cattolici

---

6-11 e Idem, *Ad uxorem* 1,3-4); sempre in ambito africano, Cipriano considerava invece la fuga preferibile al cedimento (Cyprianus, *De lapsis* 10).

<sup>104</sup> Augustinus, *Contra Gaudentium* 1,18; cfr. A. Rossi, «Non lingua, sed causa defecit» (Aug. C. Gaud 1,14). *Declinazioni conflittuali del magistero ambrosiano in terra d'Africa: l'assedio della basilica di Thamugadi*, in E. Ghelfi (ed.), «Satis episcopaliter me dilexit». *Ambrogio e Agostino*, Milano 2021, pp. 47-68.

<sup>105</sup> Rispetto agli esordi della sua esegesi, Mt 10,23 venne giudicato poi positivamente riprendendo ed estendendo nel tempo il valore della possibilità di proseguire la predicazione: cfr. ad esempio Hilarius Pictaviensis, *Commentarium in Matthaum* 10,15; Hieronimus, *In Matthaum* 1,10,23; Cirillus Alexandrinus, fr. 117.

<sup>106</sup> *Passio Canionis* 20-23.

<sup>107</sup> *Passio Canionis* 26, 1-2: «... venit ad locum per quem ad duarum ecclesiarum aditus nunc dicitur, idest beati Felicis et Vincentii sacerdotum et confessorum [...], sed et beatissimorum confessorum, idest Vincentii et Felici requiescentium in basilica quae Argentaria nuncupatur (quotum natalis unius celebratur sexto idus augustas, alterius autem tertio idus septembris)».

<sup>108</sup> *Passio Canionis* 25,1: «[...] circa ipsum locum ubi nunc requiescit, in quo erat rubus vastissimus».

<sup>109</sup> *Passio Canionis* 27,3: «[...] sepelierunt eum in eo loco, in cimiterio sanctorum Felicis et Vincentii [...]».

<sup>110</sup> Vedi *supra* nota 107: l'indicazione è esplicitamente correlata da un toponimo ancora in uso al tempo in cui Pietro redasse la *Passio*: «ad duarum ecclesiarum aditus nunc dicitur».

<sup>111</sup> Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., p. 48 nota 117.

<sup>112</sup> Vedi *supra* nota 1.

<sup>113</sup> Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., p. 17 nota 42.

<sup>114</sup> Vedi *infra* § 5b.

e donatisti nel corso del IV secolo, teso a rivendicarne l'esclusiva memoria<sup>115</sup>: l'influsso del santorale africano è fortemente marcato nei martirologi medievali europei<sup>116</sup> e specialmente nelle tradizioni culturali dell'Italia meridionale, dunque l'ipotesi appare pienamente plausibile.

Mi pare che questa pista possa rafforzare l'ipotesi di un'origine africana e forse donatista di Canione: nel processo di normalizzazione seguito alla Conferenza di Cartagine del 411, la presa di possesso da parte cattolica delle basiliche donatiste (non sempre scevra da conflitti, come è testimoniato dall'agostiniano *Contra Gaudentium*) sembra in qualche caso aver seguito un'interessante strategia di sostituzione dei loro santi titolari.

### 5a. *Excursus*: il caso della basilica donatista di Uzalis

In un mio precedente lavoro<sup>117</sup> ho proposto di riconoscere, nelle vicende relative all'arrivo e alla solenne allocazione delle reliquie del protomartire Stefano a Uzalis<sup>118</sup>, in Africa Proconsolare, una strategia di normalizzazione della comunità di quella diocesi: un disegno sapientemente costruito attraverso la sostituzione della venerazione di Stefano a quella di due martiri – anche in questo caso, probabilmente del gruppo degli Abitinesi<sup>119</sup> – cui era precedentemente dedicato un edificio di culto donatista fuori città, da poco forzosamente sottoposto all'autorità del vescovo cattolico Evodio<sup>120</sup> e rinominato «*ecclesia Restituta*». Le modalità attraverso cui le più recenti reliquie possono rispondere alla nuova necessità cui sono destinate rimandano a standard la cui elaborazione in Occidente risale ad Ambrogio di Milano<sup>121</sup>: non solo esse sono accompagnate da sogni e visioni, che ne garantiscono l'origine rivelandone fin dall'inizio quella *virtus* catalizzatrice di potenza divina che si manifesterà attraverso i miracoli, ma spesso giungono attraverso una rete di relazioni episcopali<sup>122</sup> che rafforzano la posizione del destinatario di questi passaggi, il vescovo della località di destinazione. Il modello ambrosiano, con la diffusione delle reliquie di Protaso e Gervaso presso i vescovi in stretto contatto

---

<sup>115</sup> Sul dibattito a proposito di questo testo e della sua datazione, cfr. da ultimi M. Dalvit, «Rogo Christe, tibi laudes»: *analisi della passio SS. Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum, «Ager Veleias»* 4.05 (2009), pp. 1-43 e 4.09 (2009) pp. 1-48; E. Zocca, *Antropologia e filologia: il caso della Passio dei martiri di Abitene (BHL 7492)*, in A. Santemma (a cura di), *Scritti in onore di Gilberto Mazzoleni*, Roma 2010, pp. 389-427.

<sup>116</sup> Una accurata ricognizione di questo influsso è stata offerta nella sua tesi di dottorato da M. Dalvit, *Ecclesia Martyrum. Analisi del corpus martirologico donatista*, Università degli Studi di Padova, 2013 (disponibile all'indirizzo web <https://www.research.unipd.it/handle/11577/3422569>, consultato il 01.05.2023), pp. 145-149.

<sup>117</sup> A. Rossi, *Muscae moriturae cit.*, pp. 322 e 324-330. Le vicende relative alle reliquie di Stefano a Uzalis sono narrate nell'anonimo *De miraculis sancti Stephani libri duo*, il cui testo è edito in J. Meyers (ed), *Les Miracles de Saint Étienne: recherches sur le recueil pseudo-augustinienne (BHL 7860-7861), avec édition critique, traduction et commentaire*, Turnhout 2006, pp. 263-355. Cfr. ora anche A. Monaci Castagno, *Adventus e traslazione di reliquie a Uzalis tra realtà storica e memoria*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 88 (2022), pp. 50-64.

<sup>118</sup> Talbert, *Barrington Atlas cit.*, map 32 F2; Desanges, *Carte des Routes cit.*, pp. 298-299.

<sup>119</sup> La precedente titolarità donatista dell'edificio di culto (una *memoria*) è riportata in *De miraculis sancti Stephani* 1,2 e 7; in quel contesto sono indicati i precedenti dedicatari, i martiri Felice e Gennadio (inseriti nel *Martirologio Romano* al 16 maggio): per la proposta di riconoscervi due degli Abitinesi cfr. Rossi, *Muscae moriturae cit.*, p. 321 nota 238.

<sup>120</sup> «EVODIUS»: PCBE 2, 366-373; alla conferenza di Cartagine del 411, cui Evodio non prese parte, è registrata la presenza del vescovo donatista Felice di Uzalis («FELIX 52»: PCBE 1, pp. 427-428): vedi *Gesta Conlacionis Carthaginensis* 1,204,2

<sup>121</sup> Cfr. A. Bonfiglio, *Il culto dei martiri secondo Ambrogio: la formazione di un paradigma tra Roma e Costantinopoli*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 95 (2019), pp. 163-206.

<sup>122</sup> Questo è accertato per tutte le reliquie di provenienza ambrosiana (vedi nota successiva); nel caso specifico di Uzalis, invece, le reliquie di Stefano sembrano però già essere presenti in città *prima* che il vescovo ne prenda possesso, in un contesto nel quale la pressione popolare gioca un ruolo importante: cfr. Monaci Castagno, *Adventus e traslazione cit.*, pp. 55-56. La veicolazione delle reliquie attraverso reti relazionali tra laici, più significativa in epoca medievale, risulta già testimoniata nel Tardo Antico: si veda, ad esempio, il caso di Fussala (vedi *infra* nota 121): forse, il caso più risalente potrebbe essere riconosciuto nella *potens et factiosa femina* Lucilla, accusata di essere all'origine dello scisma donatista, che in un tempo precedente, seppur prossimo, alla persecuzione diocleziana già disponeva privatamente della reliquia di un martire, di cui faceva un uso paraliturgico durante i riti eucaristici (Optatus, *Tractatus* 1,16; cfr. sintesi in Rossi, *Muscae moriturae cit.* pp. 103-112 e 304-305).

con la diocesi milanese - come quelle dell'area gallica<sup>123</sup> - offre la principale linea-guida per la sua applicazione: l'*inventio* delle sepolture, la traslazione delle reliquie all'interno delle basiliche (quando non la costruzione di *memoriae* specificamente dedicate al loro culto, come nel caso milanese di Nabore e Felice o quello rotomagense per le pur minuscole reliquie di diversi martiri, o, nella diocesi di Ippona, con l'edificazione di un luogo di culto a Fussala dedicato a una modestissima quantità di terra santa proveniente da Gerusalemme<sup>124</sup>) - al fine di rinsaldare il controllo episcopale sugli edifici di culto contesi dalla corte imperiale filoariana - possono risultare efficaci solo se poggiano sul concorso entusiastico della massa dei fedeli, sollecitata dalla dimensione miracolosa degli avvenimenti che costituiscono uno dei fulcri fondamentali delle narrazioni a gloria dei martiri stessi.

Il trionfale ingresso delle reliquie di Stefano a Uzalis si conforma appieno al modello ambrosiano-occidentale: esse sono rinvenute in Palestina grazie a una serie di visioni oniriche, confermate nella loro autenticità dal vescovo Giovanni di Gerusalemme e da numerosi miracoli; traslate in Occidente dal presbitero Orosio<sup>125</sup>, al fine di offrire loro consona sede nella sua chiesa matrice, a Braga, esse non giungono alla destinazione inizialmente prevista a causa dell'occupazione visigotica della penisola iberica.

Le tracce del viaggio di rientro di Orosio da Gerusalemme conducono prima a Cartagine e a Ippona, ove su pressione di Agostino compose le *Storie contro i pagani*; dopo circa due anni, egli sarebbe ripartito alla volta di Braga, destinazione finale delle reliquie che trasportava. È pressoché certo che Orosio si sia fermato a Minorca, nelle Baleari, forse a causa della difficile situazione politico-militare della penisola iberica; in ogni caso, e per motivi di difficile ricostruzione<sup>126</sup>, proprio a Minorca egli avrebbe lasciato le reliquie di Stefano: il vescovo locale Severo, della diocesi di Iamona, racconta in una lettera circolare del pogrom innescato dalla loro presenza, fino alla "miracolosa" conversione degli ebrei concentrati nella vicina città di Magona.

Reliquie di Stefano, in quel torno d'anni<sup>127</sup>, ricompaiono poi presso Agostino, e oltre a Ippona fanno la propria comparsa in alcune diocesi d'Africa altre reliquie del Protomartire: nella già citata Uzalis, il

---

<sup>123</sup> Cfr. almeno Gregorius Turonensis, *Liber in gloria martyrum* 46; Idem, *Historiae* 10,1 e 31; Victricius Rotomagensis, *De laude sanctorum*; Gaudentius Brixiensis, *Sermo* 17.

<sup>124</sup> Fussala: Talbert, *Barrington Atlas* cit., map 31 (Unlocated); cfr. P. Barrau, *Breve note à propos de la localisation de Fussala*, «Africa Romana» 8 (1990), pp. 317-20. Sulla vicenda cfr. Augustinus, *De civitate dei* 22,8: la reliquia fu offerta dall'ex tribuno Esperio («HESPERIUS»: PCBE 1, p. 555). Fussala divenne in seguito sede episcopale della *catholica*: il suo primo vescovo, Antonino, creò grave scandalo con i suoi comportamenti, coinvolgendo anche la sede romana («ANTONINUS 3»: PCBE 1, pp. 73-75; cfr. S. Lancel, *L'affaire d'Antoninus de Fussala: Pays, choses et gens de la Numidie d'Hippone saisis dans la durée d'une procédure d'enquête épiscopale*, in AA.VV., *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris 1983, pp. 267-285; Ch. Munier, s.v. «Antoninus fussaliensis episcopus» In *Augustinus Lexicon* 1, pp. 378-380; J. E. Merdinger, s. v. «Antoninus of Fussala», in A. Fitzgerald [ed.], *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids [MI] - Cambridge 1999, pp. 47-48; da ultimo, cfr. B. D. Shaw, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011, pp. 396-404).

<sup>125</sup> Cfr. l'*Epistola Aviti ad Palchonium episcopum Bracharense de reliquis s. Stephani* (in PL 41, coll. 805-808), nella quale il presbitero iberico Avito descrive le fasi del ritrovamento e offre la traduzione latina della relazione da lui richiesta al presbitero locale Luciano, protagonista principale dell'*inventio*, da costui composta in greco. L'epistola costituisce la "lettera di accompagnamento" affidata a Orosio insieme alle preziose reliquie.

<sup>126</sup> Per i molti dubbi che circondano i tentativi di ricostruzione induttiva del percorso di Orosio da Ippona alla volta di Braga, oltre che al destino delle reliquie che egli portava con sé, cfr. P. M. Caveró - D. Beltrán Corbalán, *La desaparición de Orosio en Menorca (Espacio y tiempo en la percepción de la antigüedad tardía: homenaje al profesor Antonino González Blanco)*, 2006, pp. 591-600 [disponibile all'indirizzo web: <https://revistas.um.es/ayc/article/view/50101> (consultato il 10.07.2023)].

<sup>127</sup> Una datazione precisa è, allo stato attuale della documentazione, estremamente difficile: se, da una parte, il silenzio agostiniano lascerebbe intendere che nel periodo della sua permanenza a Ippona Orosio non avrebbe riferito del prezioso carico che portava con sé (o che Agostino non gli abbia attribuito alcuna importanza), la soluzione comunemente accettata di un viaggio a ritroso del medesimo Orosio alla volta di Ippona, durante il quale egli avrebbe distribuito le reliquie ancora in suo possesso prima a Uzalis e Calama, e solo alla fine a Ippona, suscita a mio avviso ancora maggiori perplessità. Di questo viaggio a ritroso, in effetti, non risulta alcuna traccia nelle fonti: potrebbe anche parere plausibile che Orosio avesse lasciato ad Agostino una parte delle reliquie e che questi vi abbia fatto ricorso solo in un secondo momento, ma nel *de Miraculis* si afferma esplicitamente che le reliquie provengono dalle Baleari. Infine Augustinus, *De civitate dei* 22,8 afferma: «Uzali etiam, quae colonia Uticae vicina est, multa praeclara per eundem martyrem facta cognovimus; cuius ibi memoria longe prius quam apud nos ab episcopo Evodio constituta est». Sebbene possa anche essere

loro arrivo è preceduto da visioni oniriche che ne attestano l'appartenenza al santo, mentre il loro trionfale ingresso in città è accompagnato e seguito da miracoli.

### **5b. Excursus: la memoria dei santi Gervaso e Protaso, nei pressi di Ippona (Augustinus, Sermo 286).**

Come già accennato, Agostino era presente a Milano nel giugno del 386 (con Evodio), quando avvenne la miracolosa *inventio* dei corpi di Gervaso e Protaso: egli poté seguirne da vicino le successive vicende, con la traslazione nella *Basilica Martyrum* (attuale Sant'Ambrogio), la miracolosa guarigione del cieco Severo e l'entusiastico concorso di popolo<sup>128</sup>.

In una data finora individuata nella forchetta cronologica tra il 425 e il 430, l'Ipponense tenne un sermone in occasione della *inventio* ambrosiana dei corpi di Gervaso e Protaso, dunque in data 17 giugno, in una località a una trentina di miglia da Ippona che egli indica come *Villa Victoriana*<sup>129</sup> ma che, in una singola attestazione della tradizione manoscritta dei *Sermones*, viene indicata come *Argentarium*<sup>130</sup>: si tratta dell'unica notizia della presenza delle reliquie dei santi milanesi nella sua diocesi.

La deposizione di quelle reliquie a *Villa Victoriana / Argentarium*, in una località come s'è visto abbastanza distante da Ippona, parrebbe in prima battuta una sorta di inspiegabile esilio: in realtà, potrebbe trattarsi di un caso – forse il primo – di impiego di reliquie allo scopo di normalizzare una comunità in origine donatista.

Due vescovi afri risultano in effetti aver avuto una sede dal toponimo di Vittoriana: uno fu presente al concilio donatista di Cebarsussi del 386, ove risulta la sottoscrizione del vescovo vittoriano Getulico, ma la sua sede viene induttivamente collocata in Bizacena<sup>131</sup>; così anche la firma di un Saturnino di Vittoriana alla conferenza di Cartagine del 411 dovrebbe essere riferita al vescovo donatista della stessa località della Proconsolare, in base all'ordine di sottoscrizione<sup>132</sup>. Invece, fra il 409 e il 410 il presbitero donatista Restituto di Vittoriana<sup>133</sup>, passato alla Chiesa cecilianista, venne pesantemente maltrattato da chierici donatisti della zona e da circoncellioni: dalle testimonianze di Agostino si deduce che questa località si trovava nella diocesi di Ippona e che il presbitero in oggetto

---

ipotizzata una potenziale discrepanza tra il momento in cui Agostino sarebbe entrato in possesso delle reliquie e quello in cui Evodio avrebbe organizzato la devozione, mi pare chiaro che l'iniziativa della diffusione del culto di Stefano vada ascritta a quest'ultimo che, del resto, era stato a propria volta presente a Milano durante il soggiorno agostiniano e, dunque, aveva potuto assistere agli sviluppi impressi al culto martiriale dal magistero ambrosiano. A quest'ultimo proposito, segnalo come già Ambrogio potrebbe aver attivato il processo di "sostituzione" nei confronti di martiri il cui culto fosse fuori del suo controllo: cfr. A. Rossi, *Sepulture ad sanctos, culto dei defunti e "controllo" delle reliquie al tempo di Agostino*, in P. de Vingo – Y. A. Marano – J. Pinar Gil (edd.), *Sepulture di prestigio nel bacino del Mediterraneo (secoli IV-IX). Definizioni, immagini, utilizzo (Atti del convegno, Pella [NO], 28-30 giugno 2017, Sesto Fiorentino (FI) 2021*, pp. 429-440 spec. 430-432.

<sup>128</sup> Cfr. Augustinus, *De civitate dei* 22,8,2; Id., *Sermo* 286.

<sup>129</sup> Augustinus, *De civitate dei* 22,8,2; cfr. S. Lancel s.v. «Victorianensis Plebs» in *Gesta collationis carthaginiensis* vol. 4, p. 1521; è probabilmente in tale località che si trovava quel *fundus* che il futuro presbitero ipponense Barnabas (all'epoca dei fatti ancora allo stato laicale; «BARNABAS»: PCBE 1, p. 135) aveva ricevuto in dono da un devoto possidente, Eleusino («ELEUSINUS»: PCBE 1, pp. 335-336) e sul quale era stato edificato un monastero: cfr. Augustinus, *Sermo* 356, 15 (datato al 426).

<sup>130</sup> L'indicazione si trova nell'intestazione del sermone: «Sermo beati augustini episcopi habitus argentarii...». Si tratta del manoscritto *Parisinus Lat. 3798 (olim Colbertinus 1954 – Regius 4007<sup>s</sup>)*, f. 51v: datato al XII secolo (liberamente scaricabile all'indirizzo web <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10032458f> [consultato il 08.05.2023]), è ritenuto copia di un omeliario del VI secolo, proveniente da San Lorenzo fuori le mura (Roma): cfr. <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc617599> (consultato il 08.05.2023). Senza addurre altre fonti S. Ferdi, *Saint Augustin en visite pastorale dans les campagnes d'Hippone*, in S. Lancel - S. Guédon – L. Maurin (edd.), *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps (actes du colloque SEMPAM-Ausonius, Bourdeaux, 10-11 octobre 2003)*, Paris 2005, pp. 110-113 spec. p. 112 registra Argentarium come una località diversa da Vittoriana, postulando dunque l'esistenza di due differenti santuari dedicati a Protaso e Gervaso; V. Saxer, *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premier siècles*, Paris 1980, pp. 181-182 ipotizza invece che la località dovesse chiamarsi "Argentarium", e che "Villa Victoriana" indicasse una *possessio* sul suo territorio ove si trovava l'edificio dedicato ai santi milanesi.

<sup>131</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 36/2.20; «GETULICUS 2»: PCBE 1, p. 539.

<sup>132</sup> «SATURNINUS 11»: PCBE 1, p. 1040; *Gesta conlationis* 1,201,8.

<sup>133</sup> Augustinus, *Epistolae* 105.2; Id., *Contra Cresconium* 2,48; «RESTITUTUS 6»: PCBE 1, p. 972.



– insieme ai suoi persecutori – dipendeva ecclesiasticamente dal vescovo donatista della medesima città, Proculiano<sup>134</sup>.

La comunità numida di Vittoriana, dunque, insieme a quelle circconvicine risulta essere stata attraversata da forti tensioni già prima dell'apertura della conferenza del 411 (il successore di Proculiano, Macrobio, era già in cattedra nel 410<sup>135</sup>); presumibilmente interamente donatista, il suo presbitero Restituto avrebbe già allora tentato di riallinearla alla *catholica*: il pesante trattamento cui fu sottoposto viene ascritto da Agostino a soggetti che si desume provenissero dall'esterno (i circoncellioni) e dai villaggi circconvicini (i chierici). È dunque nell'edificio di culto di questa comunità, che dopo la conferenza del 411 doveva essere stata definitivamente aggregata alla *catholica*<sup>136</sup>, che Agostino fece disporre le reliquie di Gervaso e Protaso.

L'omelia tenuta in quella sede dall'Ipponense si apre, significativamente, con la ripresa dell'incipit del *Sermo* 299F, di incerta datazione e dedicato alla celebrazione del *dies natalis* dei martiri di Scili, presumibilmente tenuto a Cartagine nella basilica a loro dedicata<sup>137</sup>: dall'etimologia greca del termine «martyr» traslato nel latino «*testimones*», Agostino prende le mosse per avviare una riflessione sull'opposizione tra “veri” e “falsi martiri”; la medesima considerazione ritorna nel *Sermo* 315, dedicato al protomartire Stefano tra il 416 e il 417. Si tratta di un argomento che attraversa buona parte della produzione antidonatista dell'Ipponense: si vedano a puro titolo di esempio i *Sermones* 302 (comunemente datato al 400, in onore di San Lorenzo) e 313E (tenuto a Cartagine in anno non identificabile, dedicato a San Cipriano), o il più tardo *Contra partem Donati post gesta* 1,1; l'elaborazione più compiuta di questa distinzione si trova nella famosa formula «*martyres non facit poena, sed causa*»<sup>138</sup>.

Il sermone, dopo questa petizione di principio, illustra ai fedeli il motivo per cui Gervaso e Protaso meritino di essere riconosciuti come “veri” martiri: a far fede della loro condizione non è solo l'*inventio* da parte di Ambrogio, ma la serie di prodigi che accompagnarono la traslazione delle loro reliquie, tra cui viene citata esplicitamente solo la guarigione del cieco Severo. La riflessione prosegue portando una giustificazione per l'assenza di miracoli, anche quando impetrati con fede: unitamente alla conclusione del sermone, ove si cita il caso di una donna che, invece della guarigione, avrebbe ricevuto la visita di un martire pronto a rimproverarla per la debolezza della sua fede, lascia intendere che vi potesse essere una certa perplessità tra i fedeli, forse delusi nell'aspettativa di assistere a prodigi in presenza delle reliquie<sup>139</sup>; altri miracoli sono comunque attestati successivamente, con la liberazione di un giovinetto indemoniato e la miracolosa guarigione dell'occhio che il suo demone, fuggendo, gli aveva quasi staccato, oltre ad altri cui l'Ipponense rinvia genericamente<sup>140</sup>.

Sarebbe interessante poter ricostruire con precisione le modalità dell'acquisizione agostiniana di quelle stesse reliquie: la risposta più interessante potrebbe essere quella di riconoscere il tramite in Paolino di Milano e il mittente nel vescovo milanese Venerio<sup>141</sup>, successore di Simpliciano sulla cattedra di Ambrogio e già discepolo di Simpliciano come gli stessi Ambrogio e Agostino. La sede milanese (insieme a quella romana) era già stata interpellata dall'episcopato cecilianista africano nel concilio ipponense del 393<sup>142</sup>, esplicitamente nel concilio cartaginese del 397 (al tempo dell'episcopato

<sup>134</sup> «PROCULIANUS»: PCBE 1, pp. 924-926.

<sup>135</sup> «MACROBIUS 2»: PCBE 1, pp. 662-663.

<sup>136</sup> Stando ad Augustinus, *Epistola* 139,2 sembra sensato ritenere che – almeno nella diocesi di Ippona – fossero stati applicati i provvedimenti repressivi decisi subito dopo la conclusione della conferenza: evidentemente espulso dalla città, il suo competitore Macrobio percorreva ormai le campagne accompagnato da bande di circoncellioni, facendo riaprire con la forza gli edifici di culto confiscati e chiusi dalle autorità.

<sup>137</sup> Così avvenne anche per i *Sermones* 299D e 299E, anch'essi dedicati agli Scilitani.

<sup>138</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 34,2,1 (datato fra il 412 e il 414); la formula, meno icastica, era comunque già presente in Id., *Epistola* 108,5,14 (datata al 409/410).

<sup>139</sup> I “mancati miracoli” ricevono una sistemazione teologica attraverso l'equiparazione di una malattia sopportata con la perseveranza nella fede: cfr. Augustinus, *Sermo* 318,3 datato al 425.

<sup>140</sup> Cfr. Augustinus, *De civitate dei* 22,8,8.

<sup>141</sup> Sull'intenso legame tra Agostino e Simpliciano cfr. Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (datato al 396); Id., *Epistola* 37 (datata al 397); Id. *Confessiones* 8,1-2. Deve uscire la voce su di lui in Augustinus *Lexikon* 5.3/4; c'è la voce su Paolino: «PAULINUS DIACONUS» (a cura di C. Sotinel, Paris). Paolino è dato in Africa non prima del 406/407 (cfr. la sintesi in L. Cracco Ruggini, *Tra Ambrogio e Agostino, tra Milano e l'Africa*, in *Annali di Studi Religiosi* 2 [2001], pp. 503-517).

<sup>142</sup> Cfr. *Breviarium Ipponense* 37, in Ch. Munier (ed.), *Concilia Africae a. 345 – a. 525*, Turnhout 1974, 44; cfr. anche J. Merdinger s.v. «Breviarum Hipponense», in D.G. Hunter, P.J.J. van Geest, B.J. Lietaert Peerbolte (edd.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online* (consultato il 26.12.2021).

di Simpliciano)<sup>143</sup>, e in quello cartaginese del 401, al tempo appunto dell'episcopato di Venerio<sup>144</sup>: mentre nel 397 veniva sottoposta alle transmarine la deliberazione di accoglimento dei chierici donatisti nella *catholica* conservando la loro condizione, purché non avessero operato dei ri-battesimi, nel 401 si riproponeva la questione alla luce delle necessità impellenti delle comunità africane, molte delle quali ormai prive di chierici di qualsivoglia grado. Paolino risulta in Africa già almeno dal 411, ma non è possibile sapere quando vi fosse giunto con l'incarico di sovrintendere ai beni della Chiesa milanese in quella regione; il suo legame con Agostino prende le mosse dopo tale anno, almeno per quanto è dato ricostruire dalle notizie disponibili<sup>145</sup>. Come si vede, l'ipotesi di Paolino come tramite tra Venerio e Agostino e intermediario tra i due delle reliquie dei martiri milanesi è molto fragile: per essere plausibile, occorrerebbe postulare una partenza di Paolino mentre Venerio era ancora vivente, quindi entro il 407/408, un suo arrivo a Cartagine portando con sé reliquie destinate ad Agostino che tuttavia non avrebbe incontrato per alcuni anni, infine un trattenimento "silenzioso" delle stesse reliquie da parte dell'Ipponense fino alla loro comparsa ad Argentarium / Vittoriana nella data comunemente accettata del 425; d'altra parte, immaginare un altro canale attraverso cui le reliquie potrebbero essere giunte a Ippona, in una data più prossima al 425, è del tutto privo di qualunque sostegno documentario. Di certo, il silenzio di Agostino sul precedente possesso, da parte sua, di quelle reliquie, insieme alla sottolineatura della loro ascendenza ambrosiana, lascia intendere che egli ne riconosca il valore di legame con la cattedra milanese e – contemporaneamente – una certa qual freddezza iniziale nel loro impiego. Rimane comunque altamente probabile la collocazione delle reliquie milanesi nel luogo di culto di una comunità precedentemente donatista: pur in assenza di notizie specifiche, alla luce delle dinamiche illustrate per il caso delle reliquie di Stefano non è illegittimo concludere che Protaso e Gervaso siano stati chiamati in causa per sostituire un precedente culto dedicato a martiri donatisti.

## 6. La basilica "Argentaria" di Canio ad Atella

La curiosa indicazione conservata in *Passio Canionis* 26,2, secondo la quale una delle due basiliche di Atella presso cui si trovava il rovo e dedicata ai «confessores» Vincenzo e Felice (così distinti dagli omonimi «sacerdotes et confessores») si chiamava ancora ai suoi tempi «Argentaria»<sup>146</sup>, costituisce a mio avviso la più interessante delle "informazioni involontarie" conservate dal testo. Già Vuolo aveva ipotizzato che potesse trattarsi di una reminiscenza agostiniana<sup>147</sup>, prudentemente rinunciando a trarne altra conclusione; il toponimo non era comunque ignoto in antico, indicando persone o luoghi urbani in qualche modo legati all'argento: addetti ai servizi bancari, quartieri o edifici destinati a monetazione

<sup>143</sup> Si veda la chiusa dei lavori del concilio cartaginese di quell'anno: *Registrorum ecclesiae Carthaginiensis excerpta* 47, in Ch. Munier (ed.), *Concilia Africae a. 345 – a. 525*, Turnhout (CCSL 149), 1974, 186. Cfr. anche *Breviarium Ipponense* 37, in Ch. Munier (ed.), *Concilia Africae a. 345 – a. 525*, Turnhout (CCSL 149), 1974, 4: riguarda la richiesta di approvazione da parte delle Chiese transmarine, in cui è sensato riconoscere Roma e Milano.

<sup>144</sup> Cfr. *Registrorum ecclesiae Carthaginiensis excerpta* VI in Ch. Munier (ed.), *Concilia Africae a. 345 – a. 525*, Turnhout 1974, 194-195.

<sup>145</sup> Cfr. la sintesi offerta da E. Zocca, *La Vita Ambrosii alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio*, in L. F. Pizzolato – M. Rizzi, *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 Aprile 1997)*, Milano 1998, pp. 803-826.

<sup>146</sup> Cfr. *Passio Canionis* 26,1-2: «Beatissimum autem Dei famulus, exiens inde,» [dal rovo, N.d.A] «venit ad locum per quem ad duarum ecclesiarum aditus nunc dicitur, idest beati Felicis et Vincentii sacerdotum et confessorum [...] sed et beatissimorum confessorum, idest Vincentii et Felicis requiescentium in basilica quae Argentaria nuncupatur [...]» (corsivi miei). Sulle difficoltà causate ai tentativi di identificazione dalla qualifica di «confessores» attribuita a tutti i titolari delle basiliche, cfr. Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., p. 17 nota 42; quanto al presente indicativo «nuncupatur», esso potrebbe indicare – come a me pare più probabile – la permanente continuità dell'antico toponimo o, invece, il fatto che esso sia di origine più recente (i due presenti indicativi, che nella citazione ho riportato in corsivo, potrebbero dipendere entrambi da «nunc»: sulla maggiore probabilità della prima interpretazione, si veda il prosieguito di questo paragrafo.

<sup>147</sup> Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., p. 17 nota 42; per il riferimento agostiniano vedi *supra*, nota 130.

e servizi finanziari, località deputate all'estrazione o alla commercializzazione del prezioso metallo<sup>148</sup>.

Il toponimo potrebbe certo essere di origine più recente, ma rimane sorprendente se riferito a un luogo di culto: esso, infatti, anche in età medievale permane legato alla estrazione / lavorazione dell'argento, alla sua custodia e alla sua commercializzazione<sup>149</sup>; se invece l'attribuzione del nome «Argentaria» in riferimento alla chiesa atellana fosse di origine più risalente, esso potrebbe conservare traccia di un legame con l'origine africana di Canione e forse essere dipeso direttamente da lui, come memoria della sede da cui aveva dovuto allontanarsi o di quella di provenienza delle reliquie che avesse portato con sé. In tal caso, alcune delle tessere scomposte e confuse del mosaico potrebbero trovare sistemazione: un vescovo donatista, scacciato dalla propria diocesi in una delle fasi in cui si articolò la repressione imperiale<sup>150</sup>, avrebbe messo in salvo portandole con sé le reliquie di due martiri<sup>151</sup>, probabilmente abitinesi, mentre il loro culto sarebbe stato sostituito da quello di Gervaso e Protaso, secondo un processo già sperimentato in Africa; così, giunto in Campania (si tenga presente che fuor d'Africa un vescovo donatista sarebbe stato del tutto indistinguibile da un cattolico, non essendoci differenze dottrinali tra le due Chiese), egli avrebbe dedicato un edificio di culto consacrato ai due martiri Vincenzo e Felice, sebbene ne esistesse già uno omonimo, e lo avrebbe nostalgicamente chiamato col nome della loro precedente sede: «Argentaria».

A dispetto di questo tentativo ricombinatorio, altre tessere del mosaico rimangono comunque fuori posto: ad esempio, non è attestata la presenza di una sede episcopale donatista a Vittoriana / Argentaria e se, come si è ipotizzato all'inizio, la diocesi di Canione potesse essere riconosciuta in Capsa / Iustiniana<sup>152</sup>, la collocazione di quest'ultima in Bizacena la pone a una distanza decisamente eccessiva da Vittoriana / Argentarium<sup>153</sup>; lo

---

<sup>148</sup> «Argentorate» era, ad esempio, l'antica Strasburgo: cfr. TLL 2.520.83-2.521.31 e s.v. «Argentorum» in E. De Ruggiero (ed.), *Dizionario Epigrafico e di Antichità Romane*, Roma 1895, vol. 1, col. 662; «Argentovaria» corrisponde all'attuale Horburg: cfr. TLL 2.521.36-46, con indicazione di altri toponimi simili (l'indice generale del *Barrington Atlas* ne contiene dieci). Per il legame con i servizi finanziari, cfr. TLL 2.516.38-82 e G. Humbert s. v. «Argentarii» in Ch. Daremberg – Edm. Saglio (edd.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* 1.1, Paris 1873, pp. 406-408; il termine può anche indicare una «taberna» (in questo caso, «ufficio di banchieri»): TLL 2.516.83-2.517.17 e L. Richardson jr., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore – London 1992 s. vv. «Tabernae circum forum», pp. 375-376 e «Clivus Argentarius», p. 88. A Roma esisteva una «Basilica Argentaria», destinata alle contrattazioni relative ai servizi finanziari e la cui edificazione prese avvio sotto Domiziano: cfr. *ibidem*, pp. 50-51 e De Ruggiero, *Dizionario Epigrafico* cit., s. v. «Basilica Vascularia» coll. 977-978.

<sup>149</sup> Cfr. le diverse voci riferite ai lemmi derivati da «argentum» in Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1883<sup>2</sup>, vol. 1, pp. 383-384 e in A. Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Turnholt 1975 p. 68.

<sup>150</sup> Vedi *supra* nota 99. Se questa ipotesi fosse accolta, Canio sarebbe l'unico vescovo donatista cui fosse esplicitamente associabile l'esilio oltre a Silvano di Circa («SILVANUS 1»: PCBE 1, pp. 1078-1080) e Donato il Grande (cfr. Hieronymus, *Chronicon, ad annum 355*; «Donatus 5»: PCBE 1, pp. 292-303, spec. p. 301; Augustinus, *Contra donatistas* 16,20; Ps-Augustinus, *Contra Fulgentium donatistam* 2,6), comunque collocati entro la prima metà del IV sec. e.v.; né di Silvano né di Donato è noto il luogo di destinazione.

<sup>151</sup> Su questi flussi di reliquie dall'Africa verso l'Europa tardoantica e altomedievale cfr. J. P. Conant, *Europe and the African Cult of Saints, circa 350-900: An Essay in Mediterranean Communications*, «Speculum» 85 (2010), pp. 1-46.

<sup>152</sup> Vedi *supra* nota 7.

<sup>153</sup> La distanza tra Capsa e Ippona (si rammenti che Vittoriana / Argentarium, secondo Agostino, distava circa 30 miglia dalla sede episcopale) è stimabile, valutando il sistema viario dell'epoca, in almeno 279 miglia, corrispondenti indicativamente a 19 giorni di viaggio (queste indicazioni sono tratte dal sito <https://omnesviae.org/it/>, consultato il 04.06.2023; ipotizzando una parte di tragitto via mare, il viaggio si ridurrebbe a poco più di 10 giorni: cfr. <https://orbis.stanford.edu/>, consultato il 04.06.2023); non è quindi possibile in alcun modo ritenere che la località potesse appartenere al territorio della diocesi donatista di Capsa.

stesso dicasi per l'ipotesi di identificazione della diocesi a Zabi / Iustiniana<sup>154</sup>. Quanto alla datazione della partenza di Canione dall'Africa, essa potrebbe collocarsi in una forchetta che parte da non prima del 412<sup>155</sup> e giunge al 425, anno in cui a Vittoriana / Argentarium Agostino avrebbe tenuto l'omelia dedicata a Protaso e Gervaso: l'attribuzione del nome di Iustiniana alla città di Capsa risale però al VI secolo, dopo la riconquista bizantina e dunque più di un secolo dopo la presumibile partenza di Canione.

## 7. Appunti per una sintesi provvisoria

Come si è visto, l'ipotesi di un Canione donatista sarebbe in grado di spiegare una buona parte delle "informazioni involontarie" più interessanti contenute nella sua *Passio*, come l'inconsueto impiego di Mt 10,23, il provvidenziale rovo collegato alla basilica, il toponimo di «Argentaria» collegato alla chiesa che diventerà sua sepoltura, insieme alla assodata presenza di una coppia di edifici di culto dedicati a una duplice coppia di santi omonimi: questo renderebbe ragione dell'ipotesi che il redattore Pietro Suddiacono abbia effettivamente avuto accesso a un documento più antico e in pessime condizioni, come da lui stesso dichiarato<sup>156</sup>, il quale gli abbia trasmesso i particolari altrimenti estranei rispetto ai materiali tipicamente agiografici sopra escussi. D'altra parte, il fatto che queste tessere «combacino» non è da solo dirimente poiché, se può essere ipotizzato il legame tra Canione e Capsa / Iustiniana, esso collide con quello tra il medesimo presule e Vittoriana / Argentarium e con le ipotesi relative alla datazione degli avvenimenti<sup>157</sup>: credo infine che, alla luce delle riflessioni condotte in questo studio, possa comunque essere rivalutata la soluzione di un'origine africana del santo, lasciando nel novero delle congetture ancora bisognose di approfondimento la sua supposta appartenenza donatista; il legame tra una fonte più risalente che abbia conservato queste informazioni e la redazione di Paolo Suddiacono potrebbe infine essere portato a sostegno della tesi di Vuolo, quando ne predica la primogenitura rispetto alle altre redazioni pervenute<sup>158</sup>.

© – Copyright — [www.veleia.it](http://www.veleia.it)

---

<sup>154</sup> Vedi *supra* nota 8. La distanza tra Zabi e Ippona è stimabile, valutando il sistema viario dell'epoca, in almeno 275 miglia, corrispondenti indicativamente anche in questo caso a 19 giorni di viaggio (queste indicazioni sono tratte dal sito <https://omnesviae.org/it/>, consultato il 04.06.2023; la località non è registrata sul sito <https://orbis.stanford.edu/>).

<sup>155</sup> Alla Conferenza di Cartagine del 411 il vescovo donatista di Capsa era Celer (vedi *supra* nota 7) e quello di Zabi era Lucius (vedi *supra* nota 8).

<sup>156</sup> *Elogii versus* (attribuito a Pietro Suddiacono), vv. 12-14: «Namque diu tecta tenebroso tegmine verbi / Nec <l>egebatur enim populis, nec lucem <a>gebat / sedibus insignis ubi sancti corpus habetur»; Cfr. Vuolo, *Tradizione letteraria* cit., pp. 23 e 81.

<sup>157</sup> In effetti, l'adozione del toponimo «Iustiniana» è di circa un secolo posteriore alla repressione seguita alla Conferenza: la sua presenza nella *Passio Canionis* è certamente frutto di intervento redazionale, che però mi parrebbe assai poco plausibile nel X secolo e dunque attribuibile al perduto documento da cui Pietro suddiacono avrebbe tratto le sue informazioni; anche in questo caso, comunque, la presenza del toponimo indicherebbe una redazione di quel documento collocabile dopo il VI secolo e la riconquista bizantina, dunque a una distanza cronologica significativa dalla vicenda del santo.

<sup>158</sup> Vedi *supra* nota 1.