

Simon Victor Pierre  
María de los Ángeles Utrero Agudo  
(eds.)

## **From the Tigris to the Ebro**

Church and Monastery  
Building under Early Islam

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

**SIMON PIERRE** (Charleville-Mézières, 1985) is an associated researcher at the Institut français du Proche-Orient (Ifpo, Beirut) and the laboratory Orient et Méditerranée (UMR 8167, Paris). He defended a doctoral thesis (2022) focusing on the "Christian Arab tribes in Syria and Northern Mesopotamia (7th-8th centuries)" (Sorbonne Université). He also takes part in diverse archaeological and architectural heritage missions in Saudi Arabia.

**MARÍA DE LOS ÁNGELES UTRERO AGUDO** (Madrid, 1974) is PhD on Archaeology and Tenured Researcher at the Escuela de Estudios Árabes (EEA, CSIC, Granada). Between 2021 and 2023, she has been also member of the Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma (EEHAR-CSIC).

Cover image: window of the monastic church of Santa María de Melque (Toledo, Spain). Image property of María de los Ángeles Utrero Agudo.



Serie Arqueológica – 19

**From the Tigris to the Ebro**  
Church and Monastery Building under Early Islam

ESCUELA ESPAÑOLA DE HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA  
EN ROMA-CSIC

*Dirección*

Antonio Pizzo, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, CSIC

*Secretaría*

Elena María García Guerra, Instituto de Historia (IH), CSIC

*Comité Editorial*

Marcella Aglietti, Università di Pisa  
Benedetta Albani, Max-Planck-Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie, Frankfurt  
Elena Calandra, Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo  
Antonio Duplá Ansuátegui, Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea  
Vincenzo Lavenia, Università di Bologna  
Daniele Malfitana, Università di Catania  
Manfredi Merluzzi, Università degli Studi Roma Tre  
Isabel Sánchez Ramos, Universidad Pablo de Olavide  
Esther Tello Hernández, Institución Milá y Fontanals de Investigación en Humanidades (IMF), CSIC  
María Ángeles Utrero Agudo, Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC

**From the Tigris to the Ebro**  
Church and Monastery Building under Early Islam

Simon Victor Pierre  
María de los Ángeles Utrero Agudo  
(eds.)



## TABLE

ACADEMIC PROFILES.....	11
INTRODUCTION .....	17
CHURCH AND MONASTERY-BUILDING. THE EARLY ISLAMIC DYNAMISM OF CHRISTIANITY Simon Pierre (Institut français du Proche-Orient)	
PART 1: CHRISTIAN CONTINUITY AND AFTERMATH IN TRANSJORDAN	
CHAPTER 1 .....	27
CONSTRUIRE, EMBELLIR, RÉNOVER, REMPLOYER. QUEL DEVENIR POUR LES ÉDIFICES DE CULTE CHRÉTIENS DE JORDANIE AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM ? Anne Michel (Institut Ausonius, UMR 5607 Université Bordeaux-Montaigne-CNRS)	
CHAPTER 2 .....	85
CHURCHES IN NORTH-EASTERN JORDAN AFTER THE ISLAMIC CONQUEST. REVISION OF MATERIAL REMAINS AND RESEARCH PERSPECTIVES Piero Gilento (Inrap, ArScAn [UMR7041], OrAM team)	
CHAPTER 3 .....	109
TWO CASES OF CHURCH ESTATE IN EARLY ISLAMIC SYRIA AND JORDAN, THROUGH THE ARCHAEOLOGY Pauline Piraud-Fournet (MSCA European Commission & Paris 1 Panthéon-Sorbonne)	
PART II: CHURCH BUILDING IN THE NORTH DURING EARLY ISLAM	
CHAPTER 4 .....	127
CHURCHES' BUILDING IN NORTHERN IRAQ FROM THE LATE SASANIAN TO THE EARLY ISLAMIC PERIOD Narmin Ali Amin (Salahddin University-Erbil) and Simon Brelaud (University of California, Berkeley)	
CHAPTER 5 .....	149
CREATING NEW CHURCHES AND MONASTERIES IN NORTHERN MESOPOTAMIA: THE SEVENTH TO NINTH CENTURIES Philip Wood (Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilisations)	
CHAPTER 6 .....	165
VARIETY IN THE DECORATION OF THE CHURCHES OF ṬŪR 'ABDĪN DURING THE EARLY ISLAMIC PERIOD Elif Keser-Kayaalp (Hacettepe University)	
PART III: SYRIAC, COPTIC, AND AFRICAN CHURCHES, AND THE ISLAMIC LAW	
CHAPTER 7 .....	187
BUILDING AND DESTROYING "NEW CHURCHES" AND THE EVOLUTION OF THE EARLY ISLAMIC LAW: THE SYRIAC CASE (FIRST-SECOND CENTURY AH) Simon Pierre (Institut français du Proche-Orient)	
CHAPTER 8 .....	211
«TŪ LES AUTORISES À CONSTRUIRE DES ÉGLISES?». RÉFLEXIONS SUR LES LIEUX DE CULTE CHRÉTIENS D'AL-FUṢṬĀṬ À L'ÉPOQUE PRÉ-FATIMIDE Audrey Dridi-Basilio (Sorbonne University)	
CHAPTER 9 .....	227
CHRISTIANITY AND THE FATE OF CHRISTIAN MONUMENTS FROM THE EARLY 8 <sup>TH</sup> TO 11 <sup>TH</sup> C. MAGHREB Hafed Abdouli (University of Sfax) and Anna Leone (Durham University)	

PART IV: NEITHER VISIGOTHIC NOR FRANKISH. THE ANDALUSI CHURCH

CHAPTER 10 ..... 237

THE ANDALUSI CHURCH UNDER ISLAMIC RULE. EPISCOPAL SEES IN THE LIGHT OF THE WRITTEN RECORD

Jesús Lorenzo Jiménez (Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea)

CHAPTER 11 ..... 253

BEYOND 711: BUILDING AND AFTERLIFE OF CHURCHES IN AL-ANDALUS

María de los Ángeles Utrero Agudo (Escuela de Estudios Árabes/Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, EEA/EEHAR-CSIC)

CHAPTER 12 ..... 267

ESCULTURA ALTOMEDIEVAL CRISTIANA EN AL-ANDALUS: PROPUESTA METODOLÓGICA Y PRINCIPALES RESULTADOS

Alejandro Villa del Castillo (Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid)

PART V: ON THE BORDER. LATER EXCHANGES AND REVIVALS IN SICILY AND ARMENIA

CHAPTER 13 ..... 289

MONASTERI E ISTITUZIONI RELIGIOSE NELLA FRONTIERA ARABO-BIZANTINA DELLA SICILIA ORIENTALE: PER UNA NUOVA AGENDA DELLA RICERCA

Lucia Arcifa (Università di Catania) and Michelangelo Messina (Università di Catania)

CHAPTER 14 ..... 317

ARMENIAN ARCHITECTURE DURING THE LATE PHASE OF ARAB OCCUPATION, WITH SPECIAL REFERENCE TO THE CHURCHES OF SHIRAK PROVINCE OF THE LATE-9<sup>TH</sup> TO MID-10<sup>TH</sup> CENTURY

Armen Kazaryan (Moscow State University of Civil Engineering, MGSU)

MONASTERI E ISTITUZIONI RELIGIOSE NELLA FRONTIERA  
ARABO-BIZANTINA DELLA SICILIA ORIENTALE:  
PER UNA NUOVA AGENDA DELLA RICERCA

MONASTERIES AND RELIGIOUS INSTITUTIONS  
AT THE ARAB-BYZANTINE FRONTIER OF THE EASTERN SICILY:  
FOR A NEW RESEARCH AGENDA

LUCIA ARCIFA E MICHELANGELO MESSINA<sup>1</sup>

RIASSUNTO

*La riflessione storiografica sulla presenza dei cristiani nella Sicilia islamica è stata fortemente condizionata dalla tipologia di fonti disponibili: fonti agiografiche relative alle vite di santi monaci focalizzate essenzialmente sul IX-X secolo; fonti archivistiche e cronache della seconda metà dell'XI secolo relative alla conquista normanna e alla conseguente azione di fondazione e rifondazione di monasteri di rito greco. L'utilizzo di tali fonti ha influenzato la percezione del contesto, indirizzando la lettura entro categorie propagandistiche che non sempre consentono di penetrare nella complessa realtà sociale ed economica che si costruisce tra IX e XI secolo. L'ultimo decennio è stato caratterizzato da una significativa inversione di tendenza con nuove riflessioni sulla presenza cristiana nella Sicilia islamica e sul monachesimo greco, sovente il solo punto di riferimento delle comunità cristiane, in un contesto marcato dal progressivo indebolimento della rete dei vescovadi isolani.*

*Il riconoscimento e la messa in valore di questo specifico profilo dei monasteri italogreci nel contesto della frontiera arabo-bizantina, ancora poco esplorato, comporta la necessità di rinnovare l'analisi territoriale esplorando la loro collocazione spaziale, i legami con le comunità rurali da una parte e con i kistra eminenti, punto di riferimento politico-amministrativo. Emerge una dimensione sociale dei monasteri che travalica l'impressione di isolamento di queste fabbriche nel territorio e che, in attesa di indagini archeologiche specifiche, comincia a cogliere significativi legami con la struttura gerarchica dell'insediamento nella Sicilia mediobizantina e islamica.*

PAROLE CHIAVE: *Frontiera arabo-bizantina, Sicilia medio bizantina, monachesimo greco-ortodosso, vescovadi, aristocrazia bizantina, Taormina*

SUMMARY

*The historiographic analysis concerning the presence of Christians in Islamic Sicily has been strongly influenced by the type of sources available. The latter are represented by: hagiographic texts on the lives of holy monks which focused essentially on the 9th-10th centuries; diplomatic sources and chronicles from the second half of the 11th century relating to the Norman conquest and to the subsequent foundation and re-establishment of Greek orthodox monasteries. The use of such written documents created a bias in the perception of their historical context, skewing the interpretation towards propagandistic categories that do not always allow us to understand the complex social and economic reality between the 9th and 11th centuries. In the last decade, new research has focused on Greek Orthodox monasticism in Sicily as the main religious, social and territorial reference point for Christian communities, at a time when the diocesan network seems to have suffered the brunt of the confrontation with the Muslims. The specific – and mostly unexplored – role of the Italo-Byzantine monasteries requires new analytical perspectives which take into account territorial aspects such as their spatial distribution, as well as their links with rural communities and main kistra, which represented changing political-administrative references in the region. The literary image which characterised past architectural studies on monasteries as isolated elements within the territory has been questioned in virtue of their emerging social dimension: further targeted archaeological investigations will provide significant evidence of their pivotal role in the hierarchy of settlements and productive landscapes of mid-Byzantine and Islamic Sicily.*

KEYWORDS: *Arab-byzantine frontier, middle-byzantine Sicily, Greek-orthodox monasticism, bishoprics, byzantine aristocracy, Taormina*

<sup>1</sup> Università di Catania.

## I. QUADRI GENERALI: PERCORSI STORIOGRAFICI TRA NOVECENTO E XXI SECOLO

La riflessione storiografica sulla presenza dei cristiani nella Sicilia islamica, condotta nel corso della seconda metà del secolo scorso, è stata fortemente condizionata dalla tipologia di fonti disponibili: fonti agiografiche relative alle vite di santi monaci focalizzate essenzialmente sul IX-X secolo; fonti archivistiche e cronache della seconda metà dell'XI secolo relative alla conquista normanna e alla conseguente azione di fondazione e rifondazione di monasteri di rito greco, intrapresa dal conte Ruggero (c. 1030-1101) nella Sicilia nord orientale (Val Demone; Borsari 1963; von Falkenhausen 1978, 137-55; Filangeri 1979; von Falkenhausen 1986, 135-74; Scaduto 1982).

L'utilizzo di tali fonti, in cui è evidente il ricorso a espedienti retorici, ha influenzato la percezione del contesto, indirizzando la lettura entro categorie ideologiche che non sempre consentono di penetrare nella complessa realtà sociale ed economica che si costruisce tra IX e XI secolo. Le fonti in questione, infatti, da un parte consentono di intravedere la posizione sociale crescente acquisita dalla figura del monaco nella società medio-bizantina, la sua mobilità e la complessa rete di rapporti sovraregionali con altre parti dell'impero; nel contempo esse ricostruiscono le vite attraverso il paradigma della fuga, del movimento centrifugo da ovest verso est, dai territori precocemente islamizzati della Sicilia occidentale verso i centri della Sicilia orientale ancora in mano bizantina (Taormina, Rometta) fino al loro rifugiarsi nell'Italia Meridionale (Calabria, Basilicata) a seguito del progredire della conquista islamica e delle grandi battaglie nei principali centri di resistenza bizantina (Re e Rognoni 2014, 119-28).

Sull'altro versante, le cronache della conquista normanna (Malaterra 1927-28) e i diplomi di fondazione dei monasteri italogreci di fine XI secolo sottolineano il rapporto di asservimento della popolazione cristiana del Val Demone verso il potere islamico, i mali sopportati, i guasti alle fabbriche patiti nel corso della guerra di conquista, la dimensione di 'nascondimento', di mera sopravvivenza della comunità cristiana tra IX-metà XI secolo, finalizzata ad una propaganda della conquista normanna in chiave di liberazione dal nemico saraceno, nel quadro di una più ampia giustificazione dell'azione militare intrapresa con l'appoggio del papato. Il testamento dell'egumeno Gregorio del monastero di S. Filippo di Fragalà,<sup>2</sup> in particolare, consente di accertare l'esistenza di fondazioni monastiche risalenti *tempore Agarenorum* "al tempo dei

discendenti di Agar", i.e. i Musulmani; questi riferimenti unitamente a ulteriori accenni delle fonti di età normanna forniscono un quadro piuttosto rado (e già da tempo noto) di monasteri italogreci esistenti in età islamica e concentrati per lo più nel nord-est dell'isola.

Questo quadro così ancorato al dato scritto ha fortemente disincentivato una ricerca archeologica specifica. Per certi versi la cronologia avanzata della conquista islamica in Sicilia, a partire dai primi decenni del IX secolo – congiuntamente alla rapida 'islamizzazione' dei territori della Sicilia occidentale – ha giustificato ulteriormente una scarsa attenzione per un tema che ha piuttosto classicamente riguardato i territori del Medio e Vicino Oriente nel contesto della fase precoce dell'espansionismo islamico. La letteratura archeologica del Novecento appare dominata dall'assunto di una sostanziale scomparsa di testimonianze cristiane dopo l'VIII secolo; nella Sicilia orientale in particolare la datazione di testimonianze architettoniche e pittoriche di età medio-bizantina tende a rintracciare nel IX secolo un *terminus ante quem* per la datazione di eventuali testimonianze cristiane, modellato aprioristicamente sulle date desunte dalle Cronache della conquista islamica che vedono nel corso del IX secolo la caduta dei *kastra* di Butera, Ragusa (848/9; 865), Modica (844/5), Noto (863/4; 865/6) e della stessa Siracusa (878).

La mancanza di indagini archeologiche unitamente al ritardo nell'individuazione dei markers archeologici specifici per l'VIII e IX secolo ha incentivato ulteriormente un approccio squisitamente storico-artistico per una serie di testimonianze architettoniche la cui cronologia risulta scarsamente definibile. È il caso degli edifici a pianta centrica, le cosiddette 'cube' diffuse essenzialmente nella Valle dell'Alcantara, la cui destinazione (monastica, chiese rurali?) e datazione (VIII-XI secolo) restano ancora incerte (Giglio 2003; Margani 2005).

Nell'ultimo decennio a fronte di una precisazione dei fossili guida per la stratigrafia di VIII e IX secolo è iniziata una significativa inversione di tendenza, volta a isolare, come tema specifico, la riflessione sulla presenza cristiana nella Sicilia islamica (Nef 2008). Il tema è stato posto a proposito di due città precocemente conquistate -Palermo (831) e Agrigento (828)- per le quali è oggi possibile elaborare una prima riflessione sull'occupazione degli spazi urbani e sulla dislocazione degli edifici di culto. Emerge da una parte la continuità delle aree sepolcrali che sembrano mantenere le scelte funerarie delle comunità paleocristiane e bizantine precedenti la conquista, dall'altro una certa marginalizzazione dei luoghi di culto

<sup>2</sup> Per il testamento dell'egumeno Gregorio, si veda Falkenhausen (1983) e le notazioni sul contesto storico in Martin (2018, 15-30).

rispetto al nucleo principale della *madīna* (Ardizzone e Pezzini 2014, 281-300).

La ricerca storico-artistica per converso ha ripreso su nuovi presupposti l'analisi di alcune importanti testimonianze pittoriche già note, superando il 'tabù' di una datazione posteriore al IX secolo: cominciano a emergere in questo senso importanti testimonianze pittoriche di una produzione artistica cristiana databile tra IX e X secolo che riguarda chiese rupestri all'interno di *kastra* come nel caso di Modica (Falla Castelfranchi 2005, 155-63), oratori devozionali nel caso di Siracusa (Arcidiacono 2019a, 171-96), chiese rurali nel caso di Pantalica, in cui è evidente la stretta connessione del linguaggio pittorico con le correnti artistiche coeve della Cappadocia e di area costantinopolitana (Arcidiacono 2019b, 203-28).

Di grande interesse ai fini di un più puntuale inquadramento dei complessi processi che interessano i contesti monastici tra IX e X secolo risultano i nuovi dati archeologici provenienti dal monastero di S. Pancrati presso Cava d'Ispica (RG) (Fiorilla *et al.* 2021, 407-35): ad una fase iniziale databile al VI-VII secolo, cui si ascrive il primo edificio religioso con planimetria a triconco, segue tra fine VIII e inizi IX secolo una seconda fase edilizia che trasforma la chiesa mononave in basilica a tre navate. La presenza di strutture murarie all'esterno della chiesa in connessione con i muri perimetrali dell'edificio ha consentito di accertare la presenza di corpi aggiunti e di un recinto perimetrale a delimitare il complesso ecclesiastico. L'attestazione di vasi con filtro e catini carenati tra X-XI secolo sembra confermare la continuità di vita dell'abitato circostante anche in età islamica; meno evidente, allo stato attuale dell'indagine, il destino dell'edificio religioso e del monastero che, secondo gli autori dell'indagine, potrebbe lasciare intravedere la persistenza delle istituzioni monastiche nella struttura sociale della Sicilia islamica.

Esistono dunque oggi le premesse per una presa in carico della tematica e per la costruzione di una nuova agenda delle ricerche che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, può oggi limitarsi ad una più puntuale messa a fuoco delle questioni e dei campi di indagine (Arcifa 2018).

## 2. UN QUADRO PECULIARE DI RIFERIMENTO:

### LA FRONTIERA ARABO-BIZANTINA

La frontiera arabo-bizantina e il suo progressivo divenire rappresentano una dimensione fondamentale sul piano socioeconomico oltre che geopolitico, innescando, peraltro, un processo di diversificazione territoriale di cui

è necessario tener conto nella valutazione archeologica dei contesti.

Andrà dunque valutato in modo specifico il ruolo assunto dalle comunità cristiane, in ambito rurale e urbano, all'interno di territori che tra IX e X secolo sono profondamente segnati dalla dimensione del *thaghr* "marca di frontiera" sia nel caso dei territori occidentali precocemente islamizzati, sia nel caso di quelle aree in cui il confronto tra Bisanzio e Islam passa attraverso assedi, ratifiche di accordi, pagamento di tributi: una accentuata mediazione tra le due parti in cui, come vedremo, i monaci e i monasteri assumono un ruolo di primo piano.

Questo contesto abbraccia in prima istanza la Sicilia orientale a est del fiume Platani. Nel corso del IX secolo tende a restringersi ulteriormente secondo un processo che in modo non lineare è tuttavia scandito da momenti topici quali la caduta delle rocche di Modica e Ragusa, Noto, Butera, nel sud est dell'Isola, cui farà seguito la caduta di Siracusa nell'878; alla fine del IX secolo, in concomitanza con la fase fatimide della conquista, il conflitto si concentrerà essenzialmente nella cuspide nord-orientale dell'Isola in connessione al controllo dello Stretto di Messina; in questa fase la dimensione della frontiera abbraccerà sostanzialmente i territori montuosi del massiccio nebroideo-peloritano e del versante settentrionale dell'Etna e si impignerà su una serie di centri lungo la dorsale peloritana quali Taormina, Rometta, Demenna, *Miq.š.*<sup>3</sup>

Per oltre un secolo, fino alla caduta di Taormina e Rometta nel 965, questi territori costituiranno un terreno di scontro e di confronto che, oltre che sul piano militare, coinvolge istituzioni politiche e religiose. Come vedremo a breve, i monasteri italo-greci sembrano svolgere un ruolo importante, contribuendo all'inquadramento della popolazione e al mantenimento della struttura socioeconomica di questi territori. Un ruolo che allo stato attuale delle ricerche sembra emergere dalle fonti di varia natura (agiografiche, narrative) ancor più che dalle indagini di tipo archeologico. La dimensione della frontiera fa in qualche modo da sfondo alle vite avventurose dei monaci, plasmando la dimensione socioeconomica dei monasteri italogreci fin qui fortemente sottaciuta dagli studi storico-archeologici.

Ad un'analisi più approfondita delle agiografie dei secoli IX-X, che tenga conto di altri tipi di fonti per una più efficace contestualizzazione, sembra possibile leggere in modo molto pregnante il rafforzamento del ruolo delle istituzioni monastiche nel quadro socioeconomico dell'Isola, nonché il loro pieno inserimento in questa società peculiare rappresentata dalla Sicilia islamica e dalla sua dimensione di *thaghr min thughūr al-Rūm* ("una delle

<sup>3</sup> Per una nuova analisi e nuova proposta di interpretazione di questo toponimo ripreso dalle fonti arabe, *infra*.

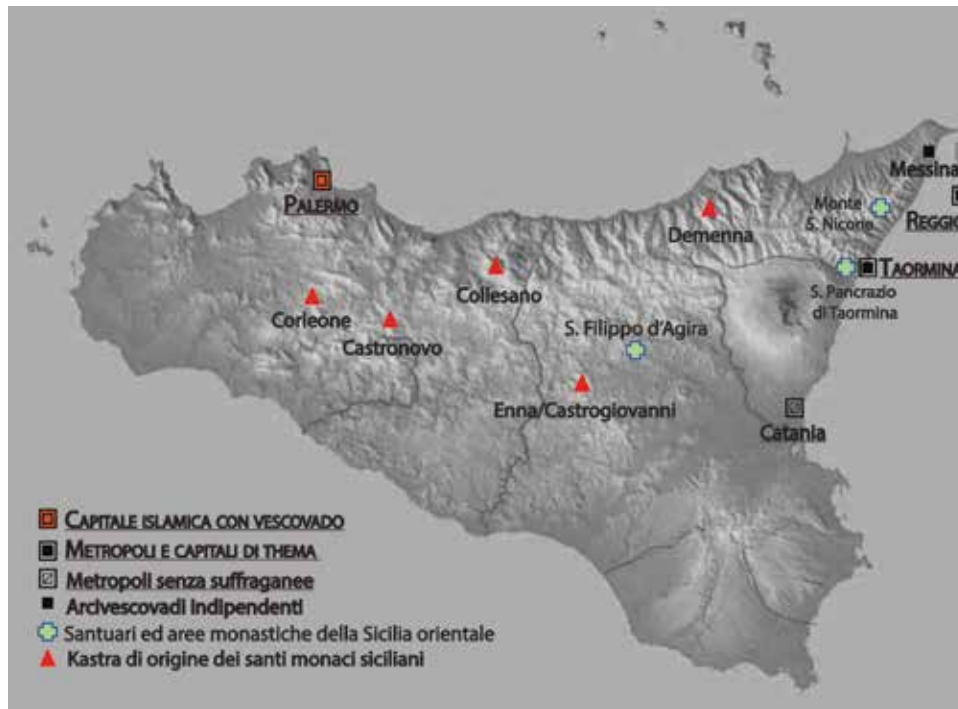


Fig. 1. Carta delle istituzioni monastiche in Sicilia citate nelle agiografie dei monaci siculo-calabresi in relazione alle diocesi note per il tardo IX-X secolo (elab. M. Messina).

[marche di] frontiera con i Romei”), secondo la definizione di Ibn Hawqal (1992, 120). Il primo dato interno alla letteratura agiografica da sottolineare è proprio la netta inversione di rotta sui protagonisti di queste fonti: già Vivien Prigent ha sottolineato il forte indebolimento della rete episcopale siciliana, in questa fase, la cui disintegrazione progressiva è testimoniata tanto dall’assenza di fonti sfragistiche<sup>4</sup> quanto dalle mancate citazioni in liste conciliari ed in opere come la *Diatyposis* di Leone VI (886-912); la produzione agiografica riflette questo indebolimento, registrando un evidente disinteresse per figure di santi vescovi ed in generale appartenenti al clero secolare, proprio a partire dal tardo IX e nel corso del X secolo (Prigent 2014, 89-102) (Fig. 1).

Questa inversione di tendenza è il riflesso del declino della rete vescovile nell’isola che si consuma nel corso del X secolo; una crisi, secondo Prigent, tutta interna all’evoluzione della chiesa imperiale, connessa al reclutamento dei titolari delle sedi siciliane all’esterno del clero isolano, dopo la fine dell’iconoclasmo, e la conseguente residenza in Oriente dei vescovi titolari per lunghi periodi. L’indebolimento della struttura diocesana deve aver rafforzato istituzioni religiose quali i monasteri che restano il solo punto di riferimento delle comunità cristiane. Un riferimento che, come evidenzia l’analisi che segue, travalica il ruolo religioso includendo precise forme

di rappresentanza politico-istituzionale, nel caso delle trattative a fronte di accordi, pagamento di riscatti ecc., in virtù delle strette relazioni con le élites aristocratiche locali di cui spesso i monasteri sono diretta emanazione.

Lucia ARCIFA

### 3. MONACI E MONASTERI NELLE FONTI AGIOGRAFICHE ITALO-GRECHE: VALORIZZAZIONE DELLE ARISTOCRAZIE LOCALI E RIDEFINIZIONE DELLE POLARITÀ TERRITORIALI

In quest’isola progressivamente privata dei suoi riferimenti vescovili, fu probabilmente uno sviluppo piuttosto naturale quello che portò il monaco ed il monastero ai vertici della rappresentatività aristocratica dei Cristiani di Sicilia, in quel periodo compreso tra il IX e l’XI secolo in cui per la cristianità siculo-calabrese sarebbero fiorite numerose figure di santi monaci: questi soppiantarono irrimediabilmente la figura del vescovo come protagonista del paesaggio agiografico almeno fino al consolidamento della conquista normanna (Pricoco 1992; Follieri 1998; Motta 2004; Re 2011; Re e Rognoni 2014; Prigent 2014). L’analisi complessiva del *corpus* agiografico italogreco consente di delineare le due direttive di questo processo che resero il monaco il principale riferimento

<sup>4</sup> Tra X e XI secolo il dato sfragistico registra il solo sigillo di Leone metropolita di Sicilia: Prigent (2014, 100).

per la ridefinizione del paesaggio cristiano in questa frontiera arabo-bizantina: da un lato, la progressiva centralità della figura del monaco nel mondo sociale cristiano e la sua rappresentatività per le comunità tra Sicilia ed Italia meridionale; consequenzialmente, l'importanza dell'*instrumentum* monastico nella riqualificazione territoriale e nell'adesione ai principali processi di valorizzazione di aree che, nelle diverse fasi di questa frontiera, assunsero una centralità che risulta perfettamente contestuale alle principali scelte politiche e socioeconomiche delle aristocrazie locali e dell'Impero.

Ad una analisi complessiva, il nutrito *corpus* di fonti agiografiche italo-greche riflette lo sviluppo diacronico e geografico del paesaggio cristiano bizantino tra l'VIII e l'XI secolo tra Sicilia ed Italia meridionale (Messina 2022a). Dovendo rinviare ad altra sede i ragionamenti sul gruppo più antico con figure non monastiche,<sup>5</sup> in questa sede si è scelto di valorizzare due macrogruppi in particolare, ricollegabili rispettivamente a paesaggi agiografici lievemente diversi:

a) Il primo è relativo alla tradizione agiografica che collega due *bioi* del gruppo più antico – San Pancrazio di Taormina e San Fantino di Taureana – con la valorizzazione di un mondo monastico impostato tra la cuspide nord-orientale dell'isola e la Calabria meridionale, avente come riferimento istituzionale i monasteri fondati nella cosiddetta Eparchia delle Saline:<sup>6</sup> i santi monaci che vi giungono e vi passano la maggior parte della loro vita esicastica sono S. Elia il Giovane da Enna (Rossi-Taibbi 1962), S. Elia lo Speleota da Reggio (*AASS Septembris* III 1868, 843-888) e S. Nicodemo di Kellarana (Saletta 1964).<sup>7</sup> Su questo gruppo di santi che vive in grotte e monasteri di questa eparchia che si “affaccia” sull'isola – l'immagine è quella di un noto passo del *bios* di S. Elia il Giovane – si possono evidenziare due aspetti principali che risultano importanti in questa analisi. Il primo è relativo alla fondazione del monastero di Seminara da parte

di S. Elia il Giovane, santo originario di Enna dalla vita estremamente densa e segnata da relazioni mediterranee tra i due imperi: per questa istituzione, probabilmente ulteriormente rifiorita nella tarda età islamica, sappiamo che dovette essere effettivamente beneficiaria di δωρεά (“donazioni”) dell'imperatore Leone VI (Rossi-Taibbi 1962, 120-21) o comunque di personaggi legati alla casata imperiale, grazie alle quali la μονή di Sant'Elia avrebbe sempre portato l'appellativo βασιλική (“imperiale”);<sup>8</sup> inoltre, quest'area monastica sembrerebbe la più legata al territorio di Taormina ed al destino di alcuni areali della cristianità della cuspide nord-orientale, come si evince dall'esempio dell'Altissima Montagna di San Nicone che esamineremo a breve.

b) Un altro gruppo, ricollegabile alla tradizione di S. Filippo di Agira ed al monastero fondato sul suo sepolcro,<sup>9</sup> ha per protagonisti santi nati nella “famosissima Sicilia” (ἡ τῶν νήσων περιφανῆς Σικελία), in zone ove il controllo musulmano di Palermo ed Agrigento è ben consolidato, ovvero in “rocche che hanno ottenuto l'*amān* (*al-qilā' al-musta'mana*)” come Collesano, Corleone e Castronovo, cui si aggiunge il caso più complesso di San Luca da Demenna:<sup>10</sup> un primo punto comune tra questi santi sarebbe dunque il loro probabile statuto di *mustāminūn*, abitanti di quella “Sicile conquise” di cui discuteremo a breve (Nef 2013); un altro elemento è appunto la loro formazione monastica presso il monastero di San Filippo di Agira il “cacciatore di demoni” (Cozza-Luzi 1891-92, 39). In questi *bioi*, l'isola diventa progressivamente il posto dove gli “eserciti degli Agareni” (Ἀγαρηνῶν στρατιά) trasportano i prigionieri catturati in Sud Italia,<sup>11</sup> mentre i protagonisti in Calabria fondano monasteri dedicati a santi siciliani – come il “santissimo santuario di Filippo il cacciatore di demoni” (πάνσεπτον ναὸν τοῦ πνεύματος διόκτου Φιλίππου) presso Lagonero (Cozza-Luzi 1891-92, 148-49, 165-66) – e condividono il paesaggio religioso con coloni Siracusani e Tauromenitani, ciascuno con la

<sup>5</sup> Composto, appunto, dai *bioi* di martiri e protovescovi, vescovi e confessori ambientati in modo nettamente prevalente in Sicilia, la cui data di composizione sembra mantenersi entro il IX secolo; per l'analisi di questo *corpus* più antico, Pricoco (1992), Follieri (1998), Motta (2004), Re (2011), Re e Rognoni (2014), Prigent (2014). Le tradizioni agiografiche pre-islamiche che hanno portato alla formazione di questo primo nucleo più antico presentano, in realtà, una complessa stratificazione letteraria, profondamente legate anche al contesto di riproduzione delle diverse copie disponibili, *ibidem*, part. Re (2011, 245-48).

<sup>6</sup> Circoscrizione amministrativa bizantina della Calabria meridionale, Guillou 1976.

<sup>7</sup> Su questo gruppo di santi in particolare e sul posizionamento del loro spazio agiografico, Strano (2019).

<sup>8</sup> Documento del 1062, diploma di Roberto il Guiscardo duca di Puglia e di Calabria; Ménager (1981, 44). Cf. Peters-Custot (2009, 180), Benoit-Meggenis (2017, nn. 157-58). Altro esempio di monastero imperiale in Sud Italia è quello di San Pietro di Taranto (τοῦ ἁγίου Πέτρου τοῦ βασιλικοῦ), gestito in carismatico da uno spatarocandidato, Cristoforo Bochomakè (Benoit-Meggenis 2017, n. 159-60).

<sup>9</sup> Per un inquadramento storico-letterario dell'agiografia di san Filippo attribuita al monaco Eusebio, nonché sul suo rapporto col resto del *corpus* agiografica ed innografica, Pasini (1981, 1988, 2000a, 2000b e 2018).

<sup>10</sup> Centro fortificato con relativo territorio fondamentale per il controllo della rotta tirrenica lungo la cuspide nord-orientale, corrispondente oggi ai centri posti intorno a San Marco d'Alunzio (ME), Nef (2005), Arcifa *et al.* 2022), Messina (2020).

<sup>11</sup> Cozza-Luzi (1891-92, 49, 135). Cf. nel più breve *bios* di Cristoforo e Macario, rispettivamente padre e fratello di Saba, Cozza-Luzi (1891-92, 392-93): Κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν διεπέρασεν ἀπὸ τῆς Σικελίας πρὸς τὴν τῶν Καλαβρῶν γέαν ὁ ἐπάρατος στρατὸς τῶν θεοστυγῶν Ἰσμηλιτῶν, καὶ κατεδειόντο αὐτὴν, λυγρῶς καταθρόντων καθ' ὅλον τοῦ θέματος; una spedizione che costringe Saba con i suoi a trasferirsi nel Latiniano, in particolare nel *choron* di San Lorenzo sul fiume τοῦ ποταμοῦ Σίγνου, dove si incontrarono anche con dei cittadini di Rossano.

propria μονή.<sup>12</sup> Il gruppo conta le due agiografie scritte da Oreste – monaco e poi patriarca di Gerusalemme, *infra* – e dedicate a Saba, Cristoforo e Macario da Collesano – le uniche giunte nell’originale greco (Cozza-Luzi 1891-92) – nonché le *vitae* di Leo-Luca da Corleone (*AASS Martii I* 1865, 97-102), Luca di Demenna abate di Armento (*AASS Octobris VI* 1853, 332-342) e Vitale da Castronovo (*AASS Martii II* 1668, 26-34), giunte solo in traduzione latina. Alcune di queste personalità avrebbero conosciuto, secondo gli agiografi, S. Elia lo Speleota, possibile espediente letterario per costituire l’immagine di un’unità generale del paesaggio cristiano italogreco (ad esempio S. Luca di Demenna, abate ad Armento, *AASS Octobris VI* 1853, 333). Questi personaggi hanno tutti l’obiettivo di colonizzare aree di recente acquisizione da parte di Bisanzio, ovvero il Mercurio ed il Latiniano, regioni storiche comprese tra l’odierna Basilicata e la Calabria settentrionale e in diretta relazione con i principati longobardi di Salerno e Benevento<sup>13</sup> (Fig. 2). Sul piano storico, alcuni di questi *bioi* sono di una certa rilevanza poiché gli eventi riportati sembrerebbero perfettamente inquadrabili nella complessa serie di relazioni diplomatiche tra Fatimidi e Bizantini, così come nei rapporti con gli Ottoni (969-982) e le congiunte ambascerie romano-bizantine (Messina 2022a). È proprio questo network di aristocrazie cristiane siculo-calabresi in cui sono inseriti questi santi originari delle rocche che hanno ottenuto l’*amān* che, in qualche modo, potrebbe far riflettere anche sullo stesso statuto che i Musulmani hanno concesso agli abitanti di queste rocche della Sicilia centro-occidentale così come, probabilmente, ad altri centri della Sicilia orientale (*infra*). Intorno alla storicità della loro azione in Sud Italia, Annick Peters-Custot ha segnalato un interessante atto del gennaio 986, contenuto negli archivi dell’abbazia di Cava dei Tirreni vicino Salerno, con cui due proprietari longobardi fanno donazione della chiesa di San Giovanni da loro fondata a Saba, *presbiter et abbas*, ed a Cosma, *presbiter*, di cui si specifica *qui fuerunt natibi ex genere grecorum*: se per il primo, che si firma in greco Σάβας ἀμαρτολὸς ἡγούμενος (“testimone l’igumeno Saba”), è già stata proposta l’identificazione con il santo siciliano originario di Collesano (*Codex Diplomaticus Cavensis II*, n. 382, 233-34, Peters-Custot 2014, 188-89, nn. 41-44), per Κόσμας πρεσβύτερος (“il presbitero

Cosma”) si potrebbe anche ipotizzare che si tratti del fratello di San Fantino il Giovane citato, insieme all’altro fratello Luca ed al resto della sua famiglia, come fondatore di monasteri nell’eparchia del Merkourion (Follieri 1993, 420-23, nonché *infra*). Tuttavia, il *bios* di San Fantino il Giovane, insieme a quello di S. Nilo da Rossano, si può considerare già appartenente ad un altro gruppo di *bioi*, ove santi di origine calabrese, compartecipati nel processo di occupazione dell’eparchia del Mercurio, finiscono la loro vita monastica riposizionandosi in relazione ad altre polarità religiose: San Fantino, originario della “terra di Calabria, che è vicinissima alla Sicilia” (χώρας δὲ τῆς Καλαβρίας, τῆς καὶ πλησιαιτάτα ἐχούσης Σικελίαν, Follieri 1993, 402-03) e formatosi anch’esso da Sant’Elia lo Speleota, è considerato uno dei principali fondatori di cenobi e romitori nell’area, ma dopo aver lasciato la famiglia ad occuparsi della zona avrebbe finito i suoi giorni da monaco a Tessalonica (Follieri 1993, 400-71); S. Nilo di Rossano si spostò invece più a nord prima nel territorio di Salerno, poi a Serperi presso Gaeta ed infine nella Badia di Grottaferrata da lui fondata (Giovannelli 1966, 13-118).<sup>14</sup>

Come risulta evidente e a prescindere dall’effettiva storicità di eventi e personaggi di questi *bioi*, l’obiettivo principale della santità bizantina e del genere agiografico resta la valorizzazione di determinati areali geografici in una certa fase di questa frontiera centro-mediterranea: la rifunzionalizzazione paesaggistica del territorio e dei suoi santuari rappresenta, essenzialmente, la personificazione letteraria di nuovi poli di riferimento della cristianità, e la *paideia* di questi racconti edificanti mira anzitutto ad incanalare l’attenzione di aristocrazie cristiane laiche e monastiche verso queste aree.<sup>15</sup> In questa prospettiva, l’immagine dell’*insula nostra* “agitata dalle violente incursioni dei Musulmani, e destinata all’abbandono dell’abitante cristiano” (*violentis agarenorum incuribus agitetur, et pro certo Christiano habitatore desoletur, Vita di S. Leo-Luca da Corleone, AASS Martii I* 1865, 99) andrebbe probabilmente letta in questa ricercata ripolarizzazione: è molto probabile, infatti, che per i *bioi* dei santi delle *qilā’ al-musta’mana* l’obiettivo principale non fosse testimoniare l’esodo di aristocrazie cristiane dalla Sicilia, quanto piuttosto reindirizzarne il capitale sociale ed economico verso i nuovi fulcri nel Mezzogiorno bizantino.

<sup>12</sup> Sulla μονή dei Siracusani, posta nell’area del Merkourion, Cozza-Luzi (1891-92, 138-40); sulla τῆ τῶν Ταυρομενιτῶν περιφανεστάτῃ μονῇ, Cozza-Luzi (1891-92, 155-57).

<sup>13</sup> Sul monachesimo nell’area del Mercurio, Burgarella (2003), Di Lorenzo, Martin e Peters-Custot (2016). Come esempio di quest’opera di proselitismo monastico nel mondo lucano, si può citare la fondazione dell’importante monastero di s. Elia di Carbone, opera di un discepolo di Saba alla fine del x secolo, Di Lorenzo, Martin e Peters-Custot (2016).

<sup>14</sup> Su questo importante bios e sulla storicità degli avvenimenti ivi riportati, Luzzi (2004).

<sup>15</sup> Malamut (1993). Sulla subordinazione dell’elemento storico alla valorizzazione del santo e del suo paesaggio con molti *topoi* letterari, Luzzi (2004, 175). La circolazione di questi testi non dovesse essere particolarmente ampia, rappresentando spesso opere d’uso liturgico o catechetico, utili alla formazione delle successive generazioni di monaci e a perpetrare il ricordo della fondazione, Malamut (1993) e Cilento (2000).

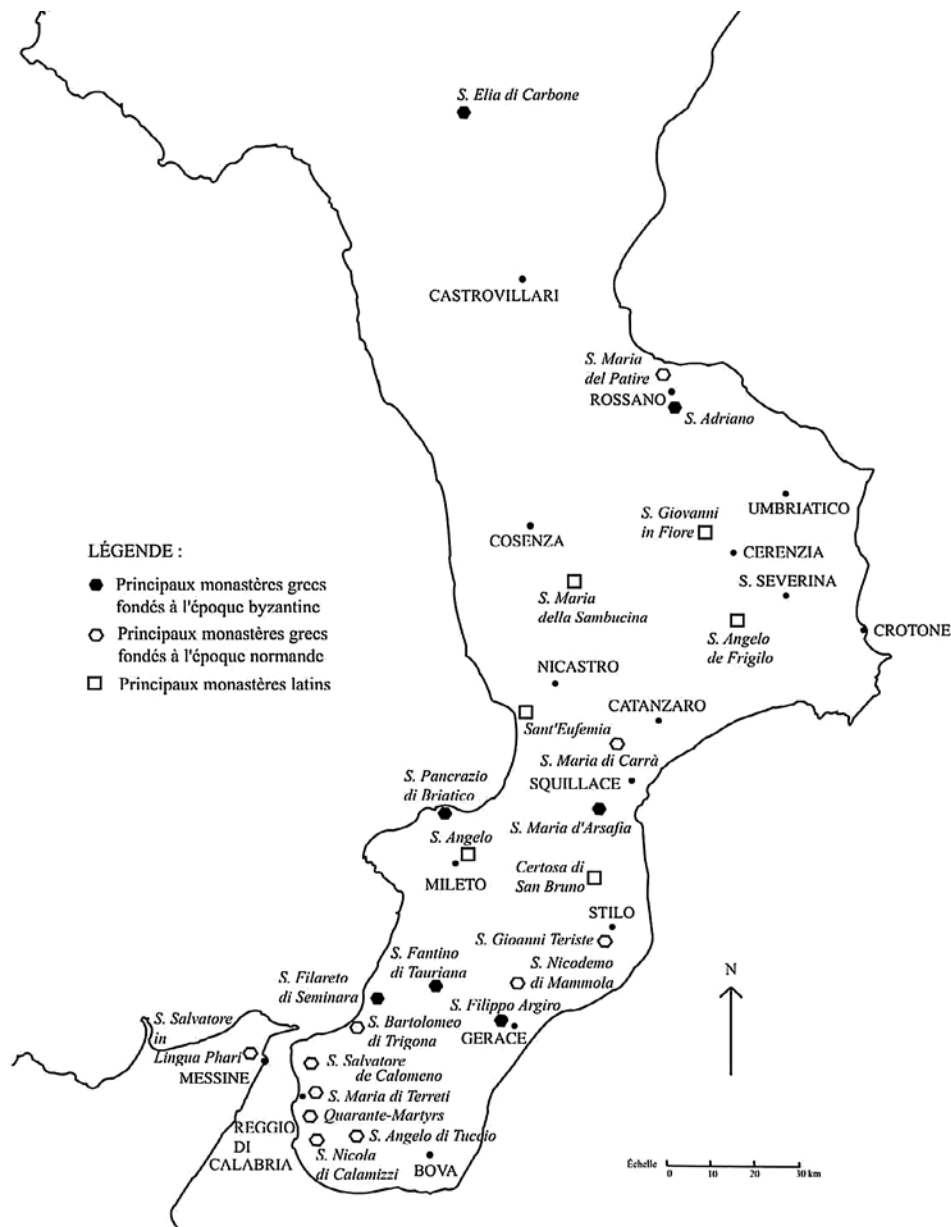


Fig. 2. Carta monastica della Calabria (IX-XII secolo) (Peters-Custot 2009, 600).

Allo stesso tempo, la valorizzazione socioeconomica delle aree monastiche rappresentate da questi santi monaci ridisegna geografie e polarità per la circolazione di beni e persone, un aspetto che risulta evidente nonostante non rappresenti l'argomento centrale delle agiografie.<sup>16</sup> Si percepisce la capacità dei monaci di riposizionare capitale sociale ed economico, portando con sé la memoria storica di culti passati eventualmente valorizzati e reinterpretati o, in alternativa, sposando l'arrivo di ideologie e culti sopraggiunti e/o riformulati: il territorio viene così riplasmato seguendo gli sviluppi diachronici del mondo sociale, ed è oggetto della continua riscrittura del paesaggio storico da parte di comunità

cristiane dove i monaci sono ormai parte fondamentale delle aristocrazie "arcontali" (Cilento 2000, 67-88; von Falkenhausen 1978a; Guillou 1976; Zanini 2007), tematica su cui ci soffermeremo a breve in questo paragrafo. Sull'importanza socioeconomica dei monasteri, particolarmente eloquenti risultano le considerazioni di Michel Kaplan, per cui queste istituzioni sono delle "machines à acquérir des terres par milliers de modioi" e degli "organismes rompus à toutes les finesses de la mise en valeur économique, de la pression, discrète ou non, sur les faibles d'une part et sur la puissance publique de l'autre". Il fatto che spesso ai monasteri, oltre alle proprietà fondiarie (*proasteia*, *chorafia*, *metochia* gestiti da

<sup>16</sup> A quelli già espressi si possono aggiungere gli eloquenti esempi di Luca di Demenna, abate di Armento che fu anche *oeconomus totius congregationis* (AASS Octobris VI, 340-41), o ancora dei familiari di San Fantino il Giovane, fondatori ed οικόνομοι di monasteri, Follieri (1993, 418-23).

economi, etc.), siano associati anche vari tipi di fondazioni pie (fondaci, ospedali, rifugi per poveri ed anziani, scuole),<sup>17</sup> contribuisce a renderli degli imprescindibili poli socioeconomici di riferimento per l'amministrazione territoriale, tanto quanto per la *cura animarum* soprattutto in milieu rurale, dotati di un certo grado di indipendenza legato alle modalità di formazione. Quando il monastero non è legato all'*oikos* ("proprietà") imperiale o di personaggi molto vicini alla corte, è fondata da quel ceto di *archontes* che componevano un'aristocrazia amministrativa e militare localmente disponibile, che fossero originari della regione o sopraggiunti successivamente (Kaplan 1983 e 1992, 281-319, part. 293-94; Guillou 1976; Cilento 1996 e 2000). In questa prospettiva, i monasteri rappresentano sia degli strumenti di valorizzazione delle risorse territoriali, sia delle istituzioni di riferimento per le aristocrazie regionali grazie al loro ruolo sociale e contestualmente amministrativo e politico-religioso. In questa frontiera, le reti monastiche diventano l'interfaccia sovragregionale con il centro dell'Impero, il fulcro degli interessi delle personalità imperiali che, contestualmente alla loro azione di governo del territorio, investono su determinate istituzioni o cercano di reindirizzarne il capitale sociale in altre aree di maggiore interesse in un preciso momento storico.

Il riconoscimento della rappresentatività monastica per le comunità rurali sembrerebbe evincersi anche dal paesaggio umano rappresentato nelle agiografie: a beneficiare o testimoniare i θαύματα dei santi sono tanto gli esponenti del ceto arcontale – "toparchi" (τοπάρχεις), "arconti" (ἄρχοντες) e uomini genericamente definiti κύριοι ("signori") e πλουσίοι ("ricchi") – quanto il ceto dei lavoratori della terra, specialmente rappresentati da quei μίσθοι ("salarati"; Kazhdan 1992, 77) che lavorano negli κτήματα ("possedimenti") e nei χωρία, tessuto insediativo ed economico del mondo rurale, la cui presenza in queste opere è ovviamente funzionale alla rappresentazione letteraria della *pietas* del santo (Cilento 1996 e 2000). Con "ceto arcontale" si intende invece una classe sociale variamente composta, presente tanto nelle opere letterarie quanto nei documenti, che a vario titolo è legittimata dalla detenzione di potere – laico e/o ecclesiastico, politico ed economico – e da contatti più o meno diretti con le autorità maggiori. Essi costituivano il ceto emergente dei *kastra*, ed il loro potere politico dipendeva direttamente dalla fortuna del *kastron* di riferimento.

Gli *archontes* partecipano dunque a vario titolo all'amministrazione territoriale, tanto da proprietari quanto da funzionari, ricoprendo varie cariche ed ottenendo titoli nobiliari di diverso livello; al tempo stesso, i monaci e le famiglie da cui provengono appartengono allo stesso ceto degli *archontes*, per il quale la via del monachesimo esicastico e cenobitico avrebbe rappresentato uno strumento per concentrare ed accumulare capitale sociale, economico ed amministrativo (Cilento 2000, 69-81).

Questa dimensione di rappresentanza delle aristocrazie locali da parte del monaco e, al tempo stesso, della sua potenziale indipendenza dalle gerarchie smantellate da conquiste e ripolarizzazioni dei due imperi, potrebbe aver rappresentato la fortuna stessa della figura del monaco anche in ambito diplomatico: tanto le fonti giuridiche quanto quelle cronachistiche sembrerebbero, infatti, rimarcare il ruolo di rappresentanza che i monaci avrebbero avuto per le élites cristiane regionali ed interregionali, in veste di personaggi chiave nella gestione degli equilibri tra comunità greco-cristiane della Sicilia islamica e l'Italia meridionale romea, aspetto su cui rifletteremo nel dettaglio più avanti. Qui si può giusto anticipare come, nel contesto di queste relazioni complesse, la letteratura agiografica avrebbe reso la liberazione di cristiani catturati dai Saraceni un tema fondamentale anche per la celebrazione della *parrhesia* del santo,<sup>18</sup> e sebbene si tratti per lo più di scene stereotipate ed astoriche, non mancano casi con protagonisti dai contorni storici più delineati, che sembrerebbero la raffigurazione idealizzata di eventi realmente accaduti. Un caso molto noto è quello contenuto nella vita di S. Nilo di Rossano, relativo al riscatto dei tre monaci di un monastero di Calabria catturati dall'emiro kalbita Abū al-Qāsim 'Alī (969-982), per il quale il santo avrebbe trattato con il "segretario di quel Capo-tribù, il quale per fortuna, era un ottimo e piissimo cristiano" (Giovanelli 1966, 87).<sup>19</sup>

Proprio per una migliore contestualizzazione di questi rapporti tra comunità di Sicilia e cristianità italogreca in questa frontiera arabo-bizantina può essere utile, a nostro avviso, riflettere sui principali strumenti con cui il *sultān* ("potere centrale") sembrerebbe aver gestito le diverse parti di questo *thaghr*: un argomento che può aiutare a comprendere anche l'effettiva distribuzione ed estensione di questa rete aristocratica prevalentemente monastica che, almeno per tutto il corso del x secolo, sembrerebbe distribuirsi tra Sicilia ed Italia meridionale bizantina.

<sup>17</sup> Cf. i contributi di Wood e Piraud-Fornet in questo volume, rispettivamente per la Mesopotamia e l'Arabia settentrionali.

<sup>18</sup> Si tratta di un termine molto utilizzato nelle agiografie greche per definire la capacità del santo di tener testa ai potenti, di confrontarsi alla pari con loro, Cilento (1996 e 2000).

<sup>19</sup> Sul complesso quadro sociopolitico in cui si inserisce S. Nilo e sulla storicità di molti degli eventi idealizzati nella sua agiografia, Luzzi (2004).

#### 4. LE FONTI GIURIDICHE E CRONACHISTICHE ARABE: COMUNITÀ CRISTIANE E RAPPRESENTANZA MONASTICA IN SICILIA TRA BISANZIO E ISLAM

Si è già accennato alle difficoltà di impostare in modo pregnante la questione della presenza di popolazione ed istituzioni cristiane nel corso dell'età islamica, tra il tardo IX e il pieno XI secolo. In questa prospettiva, crediamo sia d'importanza cruciale valutare in modo più preciso il possibile apporto delle fonti giuridiche e cronachistiche arabe: tali fonti, ridefinendo la giusta prospettiva d'indagine, consentono di inquadrare in modo molto più pregnante non soltanto i quadri istituzionali delle comunità cristiane nella frontiera arabo-bizantina siciliana, ma anche di definire meglio il ruolo degli attori monastici nei sistemi socioeconomici basculanti tra Bisanzio e Islam.

I pochi studi squisitamente storico-filologici sulle comunità cristiane della Sicilia islamica risultano, allo stato attuale, di scarso interesse per le questioni storico-insediative e socioeconomiche (Bresc e Nef 1998; Nef 2013; Mandalà 2014; 2018). In questa sede può essere tuttavia utile recuperare in particolare due questioni trattate in un lavoro di Annliese Nef intorno a cristianità e *dhimmiyyūna* nella Sicilia islamica: la prima è la totale assenza di attestazioni del termine *dhimmī* in questa marca di frontiera; la seconda è la ripartizione tra quanto risulta sin dai primi decenni più saldamente controllato dal potere musulmano – una “Sicile conquise”, coincidente grossomodo con l'area delle *qilā' al-musta'mana* tra Palermo ed Agrigento – ed una rimasta ben più a lungo contesa tra i due imperi – la “Sicile qui échappe longtemps au contrôle arabo-musulman” (Nef 2013). Tra le due aree risulta ovviamente impossibile definire una linea precisa, in quanto profondamente connesso ad un divenire storico per il quale molte sono ancora le lacune storico-documentarie ed archeologiche per periodi cruciali di questa diacronia. Cionondimeno, queste due peculiarità possono considerarsi delle buone basi per impostare la discussione sullo statuto delle comunità cristiane di questo *thaghr*, ove la mancanza della definizione della *dhimma* potrebbe essere legata proprio alla considerazione pressoché unitaria di questa realtà frontaliera “partagée”.

Per ragionare ulteriormente su questi aspetti, può essere utile riprendere anche la definizione di *ahl al-ṣulḥ* riportata nel capitolo del *Kitāb fi'at al-amwāl* (“Libro sulla tassazione dei beni”) di al-Dāwudī (m. 1011) dedicato alla Sicilia: il giurista malikita riporta la definizione

di *ahl al-ṣulḥ* (lett. “la popolazione dell'accordo”), ovvero abitanti che continuavano a godere della proprietà delle loro terre pagando, al tempo stesso, una *jizya 'alā arḍ-him* ed un'altra *jizya 'alā jamā'imi-him*, la tassa fondiaria e quella di capitazione; quest'ultima decadeva su “quanti di loro si convertivano” (*man aslama min-hum*) (Al-Dāwudī 2008, 81; Abdul-Wahab e Dachraoui 1962, 411, 431).

La definizione *ahl al-ṣulḥ* impiegata da al-Dāwudī resta molto generica ed è influenzata, ovviamente, da una concezione del rapporto con l'*ahl al-kitāb* – e dunque la *dhimma* – ormai consolidata sul piano della letteratura giuridica, mentre risulta alquanto probabile che la realtà amministrativa soprattutto della fiscalità con le singole rocche e comunità cristiane dovette rimanere ben più fluida.<sup>20</sup> Cionondimeno, è la totale assenza del concetto di *dhimma* non solo per i Cristiani delle aree maggiormente contese, ma soprattutto per le rocche della Sicilia occidentale e per la loro peculiare definizione che ci conduce ad ulteriori riflessioni utili nel quadro complessivo: gli abitanti di centri come Castronovo, Corleone, Platani, Collesano e Caltabellotta, interessati da rivolte ancora nel corso del X secolo, nelle cronache vengono spesso definiti, appunto, come *ahl al-qilā' al-musta'mana*,<sup>21</sup> un aspetto che farebbe pensare ad un loro inquadramento teorico più come *musta'minūn* (“persone [*ḥarbī*] che hanno ottenuto l'*amān*”) che non, appunto, come *dhimmī*. Si tratta di due concetti non sempre distinguibili soprattutto nelle fonti per i primi secoli dell'Islam,<sup>22</sup> tuttavia è lo stesso al-Dāwudī che sembra proporre una distinzione piuttosto netta, in un *faṣl* dedicato specificatamente alle relazioni con l'*ahl al-ḥarb* (“la gente [abitante del territorio] della guerra”) ed allo strumento dell'*amān* per quegli *ḥarbiyyūn* che volevano passare nella *dār al-islām*. In particolare, l'autore riporta due situazioni relative allo statuto di ambasciatori e *musta'minūn*, cui risponde con una “controvertoria giuridica” (*ikhtilāf*, ovvero la trasmissione di diverse tradizioni non concordanti): “Si è discordi in merito a quell'ambasciatore che si converte (*fi' al-rasūl [alladhī] yuslimu*), o che voglia rimanere presso di noi al fine di diventare [parte della] *dhimma* (*aw yuridu al-maqām 'indānā, 'alā an yakūna dhimma<sup>m</sup>*):

Si risponde: gli è possibile farlo.

[Secondo altre tradizioni] si risponde: venga restituito a colui che l'ha mandato (*yarudd ilā man arsala-hu*)

Il *musta'min* che muore presso di noi [Musulmani] sia trasferito con i suoi beni ai suoi eredi, e se lo ha ucciso un

<sup>20</sup> Sul possibile rapporto tra *jizya* islamica e *kapnikon* bizantino, Nef e Prigent (2019).

<sup>21</sup> Su questo argomento in particolare, Nef (2013, 121-26).

<sup>22</sup> Per i primissimi decenni della storia islamica sembrerebbe infatti che tra i termini *amān*, *ahd* e *dhimma* non vi fossero nette distinzioni semantiche, Schacht (1991).

musulmano gli venga inviata anche l'indennità per la sua morte (*wa-man māta 'inda-nā min al-mustāminīna bu'itha bi-māl'-hi ilā warathat'-hi, wa-in qatala-hu muslim'um bu'itha bi-diyyat'-hi ilay-him*).

[In una tradizione diversa] si dice: i suoi beni diventano *fay'*. (*wa-qīla: huwa [i.e. al-māl] fay'um*)" (Al-Dāwudī 2008, 141).

Questo passo risulta ovviamente importante anche per le questioni diplomatiche e i relativi beni mobili e immobili che coinvolgono, ma in questa prospettiva è importante perché induce ad una serie di riflessioni sul perché si sia scelto di definire come *mustāminūn* anche quei Cristiani di Sicilia che abitano in parti anche molto prossime ai principali centri di potere musulmani nella parte occidentale dell'isola. Ci si potrebbe interrogare sul fatto che sia in al-Dāwudī sia soprattutto nelle più specifiche fonti storiche si sia preferito utilizzare dei termini più diplomatici che non prettamente legati all'amministrazione di territori "presso di noi" (*'inda-nā*): di fatto, questo renderebbe gli abitanti di questi centri assimilabili quasi a degli *harbiyyūna*, ovvero degli abitanti della *dār al-ḥarb* che, ottenuto il "salvacondotto" (*amān*), hanno la possibilità di rimanere in questo spazio conteso tra i musulmani e i loro nemici. Se da un lato questo renderebbe di fatto la stessa amministrazione del *thaghr* siciliano parte integrante della pratica della *ghazwa* ("razzia" gestita dagli emiri), dall'altro l'*amān* tutelerebbe le relazioni sociali ed economiche con le terre bizantine, a patto che queste non fossero condotte – almeno ufficialmente – a detrimento dei *muslimūn* (Al-Dāwudī 2008, 122-23).

Al tempo stesso, questo possibile legame tra le rocche *musta'mana* e Bisanzio tra IX e X secolo potrebbe spiegare anche perché, com'è stato segnalato per gli eventi intercorsi nella prima metà del X secolo, sembrerebbe esservi una correlazione tra spedizioni bizantine maggioritarie e rivolte degli abitanti di questi centri.<sup>23</sup> Sarebbero anzi proprio questi eventi ad ammorbidire la differenziazione tra le "deux Siciles" almeno sul piano meramente amministrativo-diplomatico: è probabilmente proprio la durevole permanenza di aree rimaste legate al Sud Italia bizantino a creare la necessità, per il *sultān*, di definire *amān*

e non *dhimma* questo peculiare rapporto con le comunità cristiane di Sicilia. Senza che sia possibile delineare con certezza per quanto tempo gli abitanti di rocche come Caltabellotta (*Qal'at al-Ballūt*), Corleone (*Q.r.llūn*), Collesano, Castronovo e tutti gli altri centri riottosi tra il IX e il X secolo sarebbero stati definiti *mustāminūn*,<sup>24</sup> questo statuto assegnato alle popolazioni dei singoli centri doveva probabilmente facilitarne la mobilità in un *thaghr* che sembrerebbe piuttosto variegato sul piano sociale e demografico: gli stessi termini *ahl* o *qawm*, utilizzati per definire gruppi di individui tanto nelle fonti storiche quanto in quelle giuridiche, poco o nulla dicono sugli sviluppi interni alla popolazione dei singoli siti nel divenire storico.<sup>25</sup> Altrettanto incerta è la possibilità che l'ultima ricorrenza del termine *mustāmana*, risalente alla rivolta del 969 (359H) in cui a farne maggiormente le spese fu proprio l'*ahl al-qīlā' al-musta'mana* (Ibn al-Athīr 1987, vol. 7, 322), si riferisca agli stessi centri precedentemente citati, trattandosi probabilmente di accordi di *amān/ṣulḥ/hudna* firmati puntualmente con le singole città e fortezze secondo le complesse variazioni negli equilibri tanto demografici quanto politico-militari e diplomatici: è attraverso questo tipo di accordi che il "sovrano di Costantinopoli" (*malik al-Qusṭantīniyya*) sembra consolidare costantemente il legame di lungo periodo con almeno una fetta piuttosto ampia della popolazione cristiana di Sicilia e Calabria, in quanto proprio l'imperatore si premurava a pagare la *jizya* "per la sua comunità" (*'an ahl millatibi*) (Al-Qāḍī al-Nu'mān 1986 [*Ifṭitāḥ al-da'wa*], 336-37).

È evidente che, per la comprensione dei complessi equilibri demografici interni al *thaghr* di Sicilia, sarà necessario intraprendere una onnicomprensiva analisi sociologica degli attori principali e della stessa gestione dei loro quadri di riferimento "concorrenti" tra le diverse parti del Mediterraneo.<sup>26</sup> In questo lavoro sui Cristiani di questa frontiera, è importante sottolineare e valorizzare come anche dalle fonti arabe coeve emerga in modo chiaro il ruolo che monaci e istituzioni monastiche avrebbero avuto come punti-cardine di questi equilibri: nello scorso paragrafo abbiamo

<sup>23</sup> Cf. gli eventi analizzati in Prigent (2010) per quanto concerne il periodo di Romano I Lecapeno e della sua politica in Italia meridionale e in Sicilia.

<sup>24</sup> Le "rocche che hanno ottenuto l'*amān*" su cui abbiamo notizie di rivolte sono: *Qal'at/Hiṣn al-Ballūt, Iblātanū* (da identificare con un centro lungo il fiume Platani, forse il sito di Monte della Giudecca), [*Qal'at*] *Mawr, S.t.r., Ab.lā/Iblā, Qal'at 'Abd al-Mu'min, Qal'at Abi Tawr, Qal'at al-Mušāra'a* (Sant'Angelo Muxaro? *BAS ita*, cap. VII, 95, cap. XXXV, 382, n. 5). Sia per la *Qal'at 'Abd al-Mu'min* che per il *Ġabal Abi Mālik* Amari propone soltanto un possibile posizionamento in Sicilia occidentale sulla base degli avvenimenti, cap. XXXV, 380 ss. Ibn al-Athīr (1987, 6: 49, 114, 143-45; 7: 116-17).

<sup>25</sup> Sull'impossibilità di trarre elementi etnici o religiosi da questi termini, Nef (2010) e Nef e Prigent (2019).

<sup>26</sup> Oltre al tema delle comunità cristiane e del loro rapporto con il *balad al-Rūm*, trattato in questa sede, ci si prospetta di approfondire in altra sede anche il tema della gestione delle aristocrazie musulmane nella frontiera arabo-bizantina di Sicilia, le cui prime promettenti elucubrazioni sono state già evidenziate in Messina (2022).

analizzato la prospettiva delle fonti agiografiche, ove emerge una spiccata predilezione delle comunità bizantine coeve per santi monaci rispetto a vescovi e clero in generale a partire dal tardo IX-inizi X secolo; ci si può soffermare adesso sui dati dagli stessi trattati giuridici musulmani e dai racconti delle cronache arabe, da cui si traggono ulteriori elementi di riflessione su questa predilezione per il milieu monastico.

Particolarmente preziose risultano le informazioni contenute in diversi capitoli del terzo volume d'*Al-nawādir wa-l-ziyādāt 'alā mā fi al-mudawwana min ghayri-hā min al-ummahāt*, opera del giurista di Kairouan Ibn Abī Zayd (m. 996): in questo volume integralmente dedicato al *jihād*, è proprio l'attenzione per i diversi attori coinvolti in diplomazia, scambi di prigionieri e gestione di beni di bottino dei Cristiani tra *balad al-islām* e *balad al-Rūm* che permette di precisare molti elementi rimasti vaghi nel libro sull'imposta fondiaria di al-Dāwudī (Ibn Abī Zayd 1999, vol. 3, 60-63). In particolare, un paragrafo presenta un titolo particolarmente lungo ma suggestivo: "Sui monaci e sul divieto di ucciderli: i loro beni vanno mantenuti [in loro proprietà]? Sull'anziano, sull'uccisione dei diaconi, e sulla possibilità di chiedere la *jizya* su chi si fa monaco presso di noi" (*fi al-ruhbān wa al-nahy 'an qatl-him wa-hal la-hum amwāl-hum? Wa-l-šaykh al-kabīr, wa fi qatl al-šamāmisa, wa-hal tu'akhhadu al-jizya mimman tarahhaba 'inda-nā min-hum?*) (Ibn Abī Zayd 1999, vol. 3, 60). In questo paragrafo, a partire dal divieto di uccisione dei monaci attribuito allo stesso Profeta, si concentrano tutta una serie di fattispecie volte espressamente a delineare la distinzione di trattamento tra quanti "hanno legato le proprie anime a Dio, ovvero i monaci" (*alladhīna ḥabbasū anfus-hum li-Llāh, ya'nī: al-ruhbān*) e "coloro che invece è stato necessario prendere con la spada, ovvero i diaconi" (*mā faḥaṣū 'an-hu bi-l-sayf, ya'nī al-šamāmisa*), fino a giungere al concetto chiaro e conciso di Saḥnūn "si uccidano il prete ed i diaconi escludendo i monaci" (*Qāla Saḥnūn: wa-yuqṭalu al-qissī wa-l-šamāmisa bi-khalāf al-ruhbān*). Stando alle diverse tradizioni riportate, i monaci sarebbero i Cristiani più portati al raziocinio (*i'tizāl*), sebbene talora percepiti in modo diverso a seconda che si tratti di monaci in "grotta" (*ghār*), su "colonna" (*ṣawma'a*, originariamente gli "stiliti", ma in questo testo possono forse intendersi anche come "eremiti" generici) o "celle/cenobi" (*diyārāt*). Pur riservandosi di cambiare il loro atteggiamento al momento in cui palesino vicinanza ai *Rūm*, ai monaci è persino consentita la tutela giuridica dei loro beni contro le razzie di "truppe" (*sarāyā*) ed "eserciti" (*asākīr*) dei Musulmani, sia per colui "che si fa monaco nella Terra dell'Islam" (*man tarahhaba min-hum fi arḍ al-islām*) (Ibn Abī Zayd 1999, vol. 3, 60-62), sia per il monaco che segnali alle truppe beni di propria pertinenza in terre da loro razziate, come risulta evidente nel seguente passaggio:

"Ibn Nāfi' ha riportato la tradizione di Mālik intorno al monaco che abbia un ovile o un piccolo campo nella Terra dei Romani (*qāla Ibn Nāfi' 'an Mālif fi al-rāhib la-hu al-ghunayma wa-l-zuray' fi arḍ al-Rūm*), secondo la quale dice: non venga preso di mira se esiguo, e non si colpiscano i bovini o le pecore se è noto che siano sue, e che abbiano un simbolo che ne consenta il riconoscimento, e che [il monaco] abbia informato su come riconoscerlo (*lā yu'raḍu la-hu wa-dhālīka yasīr, wa-lā yu'raḍu li-baqar-hi wa-lā li-ghanam-hi idhā 'urifa anna-hā la-hu wa-li-dhālīka wajh<sup>m</sup> yu'rafu bi-hi, wa-mā adrā kayfa yu'rafu*)" (Ibn Abī Zayd 1999, 3, 62).

Pur nel loro interesse generale, questi passaggi riportati nei trattati di giurisprudenza rappresentano, ovviamente, dei tentativi di generalizzazione della società secondo precisi criteri interni al campo della giurisprudenza islamica, e non è semplice definirne l'aderenza con le complesse realtà sociali analizzate. Cionondimeno, un elemento come la possibile rete di istituzioni monastiche tra l'una e l'altra parte di questa frontiera risulta di estremo interesse considerando anche quanto segnalato nello scorso paragrafo. La possibilità di "segnalare" attraverso un "simbolo" evidente (un *wajh* che "informasse" della proprietà monastica di un bene) emerge in modo particolarmente simile anche nel già citato passo della *vita* di San Nilo di Rossano per il recupero dei monaci condotti in Sicilia da truppe dell'emiro Abū al-Qāsim: quest'ultimo avrebbe rimproverato il santo proprio per non essersi fatto conoscere precedentemente e, contestualmente, lo avrebbe invitato a raggiungerlo e ad esporre il suo stendardo presso il monastero, a tutela da qualsiasi altra azione di preda dei Musulmani (*supra*, n. 19).

Il diverso rapporto con clero e monaci segnalato nella giurisprudenza arabo-islamica coeva, nonché il ruolo stesso che i monaci potevano avere nella gestione della diplomazia tra i due imperi, si possono valutare in maniera piuttosto pregnante anche analizzando le informazioni disponibili dalla cronachistica. Si può confrontare ad esempio l'unica citazione di un "vescovo di Sicilia" con i diversi passi relativi a monaci che gestiscono armistizi e pagamenti di tributi: il solo passo in cui si cita un vescovo si ritrova infatti nella *Cronaca di Cambridge*, risalente all'anno 6433 AM (924/5), quando il ciambellano del Califfo (*ḥājib amīr al-mu'minīn*), dopo aver conquistato Bruzzano, giunse fino ad Oria e solo lì trovò e prese in ostaggio il "vescovo di Sicilia Leone ed il governatore della Calabria (*Lāwh usqufu Šiqillīyya wa-wālī Qillawriyya, Tārīkh jazīrat Šiqillīyya*, 169-70), un dato che potrebbe far pensare ad una sede del vescovado trasferita al di fuori dell'Isola. Se per questo evento la ricerca di questi due personaggi sembrerebbe piuttosto mirata all'imprigionamento a fini ricattatori, in tre occasioni diplomatiche sarebbe stato direttamente coinvolto un monaco

con obiettivi mirati alla firma di armistizi ed allo scambio di prigionieri: dopo le rivolte del 948, risolte da al-Ḥasan il kalbita (948-953), fu un monaco (*rāhib*) a portare “il tributo per l’armistizio per i tre anni (*māl al-hudna li-thalāthat sinīn*)”<sup>27</sup> insoluti; cinque anni dopo, dopo la sconfitta di Malakēnos nel 952/3, fu, l’anno seguente (6462 AM, 953/4), l’arrivo del “monaco Asdrubale/Assiropulo a convincere le armate di Farah/Faraj al rientro in Ifriqiya” (*Aṣ.rūb.l.s al-rāhib wa-‘aqada ma‘ahum al-hudnat wa-raja ‘at al-‘asākir ilā Ifriqiya*) (*Tārīkh jazīrat Šiqillīyya*, 170); infine, abbiamo il caso del monaco Oreste, futuro patriarca di Gerusalemme e fondamentale riferimento per le relazioni bizantino-fatimidi di tardo x-inizi xi secolo, sulla cui missione diplomatica in Sicilia avremo modo di soffermarci a breve.

Per questo tipo di accordi, l’impero sembrerebbe trovare proprio nel milieu monastico i suoi agenti intermediari, come nel caso del *rāhib* per il pagamento del *māl al-hudna* (“il tributo per l’armistizio”) di tre anni nel 948, e gli eventi successivi sono altrettanto eloquenti per comprendere la scala di questa amministrazione diplomatica: dopo le vittorie in Calabria degli anni successivi, al-Ḥasan pose come clausola per la tutela della moschea da lui costruita a Reggio la minaccia che, qualora fosse stata danneggiata, “sarebbero state distrutte tutte le loro chiese in Sicilia e in Ifriqiya” (*hadamat kanā’is-hum kull-hā bi-Šiqillīyya wa-Ifriqiya*, Ibn al-Athīr 1987, 7, 224-25). Sembrerebbe dunque piuttosto probabile che, almeno in questa fase, per “loro chiese” si debba intendere le istituzioni pertinenti a quei “Romei che si trovano in Sicilia” (*Rūm alladhīna bi-Šiqillīyya*) che, di lì a poco, avrebbero affiancato l’esercito bizantino in difesa delle rocche calabresi prima e di Taormina e Rometta poi (Ibn al-Athīr 1987, 239, 275-76, 284-85). In un quadro di questo tipo, le istituzioni monastiche tra Sicilia islamica ed Italia meridionale bizantina si definiscono sempre più come una potenziale rete interregionale di riferimento per entrambi i poteri imperiali, potenzialmente un tessuto connettivo fondamentale per la tenuta dell’economia dello Stretto di Messina (Messina 2022a).

In questo processo di progressiva ridefinizione delle polarità della cristianità siculo-calabrese, risulta di estremo interesse ricontestualizzare proprio le evidenze emergenti per la Sicilia orientale e le comunità ivi attestata nel lungo periodo: da un lato, nel corso del x secolo, le dinamiche di continuo basculamento amministrativo e diplomatico all’interno dell’isola potrebbero forse contribuire a spiegare quel ruolo di fulcro della cristianità siciliana assunto dal monastero di San

Filippo d’Agira, vera e propria frontiera tra le “rocche che hanno ricevuto l’*amān*”, da cui provengono i santi monaci, e quella “Sicile qui échappe longtemps au contrôle musulman” che rappresentava la testa di ponte per i rapporti con l’Italia meridionale bizantina. Ma è proprio nella diacronia di questo processo e nell’indagine su agenti e istituzioni che lo definirono che probabilmente si può comprendere in maniera sempre più netta il ruolo della Sicilia nord-orientale, vero e proprio territorio cardine per quei *Christiani tributari* greci che, alla fine dell’età islamica, sarebbero stati anche il nerbo aristocratico principale su cui si imposterà l’occupazione normanna dell’isola.

Per analizzare agenti ed istituzioni di questa parte dell’isola in particolare, nei prossimi paragrafi si presenterà il caso studio delle problematiche inerenti alla estrema cuspide nord-orientale dell’isola: con un primo paragrafo si propone la contestualizzazione storico-topografica della principale diocesi attualmente attestata sul piano storico (Taormina) e l’apparente ruolo dei monasteri fondati al suo interno; dall’altro, l’analisi dell’area monastica di San Nicone, attestata da fonti che consentono di coprire tutto il periodo VIII-XI ma purtroppo non ancora analizzata sul piano archeologico, rappresenta l’unico caso-studio che ci consente di riflettere in modo più pregnante e documentato sul possibile ruolo di lungo periodo dei monasteri come riferimento socioeconomico nella diacronia di questa frontiera.

Michelangelo MESSINA

##### 5. LA DIMENSIONE TERRITORIALE DEI MONASTERI IN SICILIA NORD-ORIENTALE: IL RUOLO DI TAORMINA E LA SUA DIOCESI

Il territorio facente parte dell’antica diocesi di Taormina costituisce un distretto di grande interesse per il quale l’approccio archeologico e topografico consente di individuare già alcuni nodi particolarmente significativi. Si tratta di un territorio di grande rilevanza strategica specie nelle fasi finali dello scontro quando, dopo la caduta di Siracusa, Taormina assume un ruolo strategico per la tenuta di tutto il Valdemone bizantino. Dopo l’VIII secolo la militarizzazione di questa fascia territoriale si coglie perfettamente attraverso la fortificazione di una serie di punti forti, in connessione con l’esigenza di controllo della viabilità lungo il corso del fiume Alcantara, spartiacque tra il versante settentrionale etneo e il versante meridionale dei monti Nebrodi, da sempre via di penetrazione verso

<sup>27</sup> Ibn al-Athīr (1987, 7, 224). Ibn Khaldūn (2000, 266-67) riporta le medesime notizie, scrivendo però *jizya* al posto di *māl al-hudna* per indicare il tributo di tre anni pagato dal monaco.

l'interno dell'isola; in questa fase questo asse sostituisce per importanza strategica la via romana Catania-Termini spostando più a nord l'asse dei collegamenti tra la parte orientale e quella centro occidentale dell'isola. Il controllo di questa vallata garantisce in questa fase anche il rapido collegamento tra costa jonica e costa tirrenica attraverso le fiamme del Patrì e del Seriani presidiata dal sito d'altura di Rocca di Novara. La rilettura dell'epigrafe di Costantino sulla fortezza di Castelmola consente di collocare agli inizi del IX secolo la costruzione del recinto fortificato a protezione dell'accesso da ovest al *kastron* di Taormina;<sup>28</sup> è probabile in questa stessa fase la costruzione di un castello a presidio dell'ingresso portuale al porto di Naxos.<sup>29</sup> I recenti dati archeologici consentono di accertare la fortificazione dell'altura di Calatabiano tra VIII e IX secolo (Magro 2015; Arcifa c.d.s.) a controllo del guado sull'Alcantara, dove ancora nel XII secolo erano visibili i resti del ponte romano, mentre ancora da chiarire è il ruolo del sito di Castiglione che compare già nelle carte normanne come centro popolato.<sup>30</sup> Poco oltre Randazzo il sito archeologico di contrada Edera (Arcifa *et al.* 2020) va probabilmente interpretato come una sorta di *katouna*, di accampamento militare, lungo un importante punto di snodo attorno al massiccio etneo; mentre la recente e ancora inedita scoperta del sito fortificato di Rocca di Novara (Arcifa *et al.* 2022.) consente di chiarire l'esistenza di un importante punto di controllo a presidio di un passaggio essenziale tra la costa tirrenica e quella jonica lungo la viabilità naturale che sfrutta il corso del torrente Fantina affluente del Patrì.

Il territorio così determinato viene a formare una sorta di triangolo che ha la sua base sulla costa ionica tra Taormina e il torrente Macchia (Giarre – Riposto) e il suo ideale vertice in prossimità delle sorgenti dell'Alcantara, ad ovest di Randazzo; è un'area aspramente contesa come si ricava dalle cronache arabe già in occasione della

prima presa di Taormina del 902 e nei decenni successivi fino alla caduta del centro nel 962; lungo questo territorio alla metà dell'XI secolo si muoverà l'impresa di Maniace. In questo lasso di tempo, la rifondazione della *madina* di Paternò<sup>31</sup> rafforzerà la presenza islamica sul versante meridionale dell'Etna, collocandosi a presidio degli itinerari di circumnavigazione del vulcano da sud-ovest e da sud-est. Da questa posizione di forza, una volta conquistata anche Catania nel corso del X secolo, prenderà forza la direttrice preferenziale da sud/sud-est seguita dalle truppe islamiche in direzione di Taormina: l'attestazione delle fasi islamiche a Nunziata di Mascali e al castello di Calatabiano, databili tra X e XI secolo, evidenziano la strategia perseguita finalizzata al rafforzamento del controllo della costa jonica e delle sue risorse economiche, in vista della conquista di Taormina.

È in questo difficile contesto di affrontamento tra X e XI secolo che secondo l'ipotesi di Vivien Prigent deve essersi verificata la scomparsa della rete episcopale siciliana; nel caso della diocesi di Taormina l'ultima menzione ufficiale della sede tauromenitana è quella della Notizia 7 risalente ai primi anni del X secolo (Prigent 2014, 99-100).<sup>32</sup> La documentazione della prima età normanna, d'altra parte, ci restituisce sparuti ma interessanti elementi di valutazione sulla probabile persistenza di una gerarchia ecclesiastica in questo territorio: nel 1103 il diploma in greco del vescovo Iacobos relativo alla donazione del monastero di S. Giovanni di Fiumefreddo alla chiesa di Catania<sup>33</sup> consente di individuare un personaggio insignito della dignità vescovile, ma privo di sede, al quale precedentemente il conte Ruggero aveva donato il suddetto monastero, sito a sud di Taormina.<sup>34</sup> La donazione di Iacobos è fatta in favore del vescovo e categumeno Ansergio e  $\pi\alpha\sigma\eta\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\epsilon(\lambda\phi\omicron\iota\varsigma)\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\epsilon\rho(\omicron\iota\varsigma)$ :<sup>35</sup> il riferimento ai confratelli sembra supportare l'identità monastica del

<sup>28</sup> Erroneamente datata alla fine del IX secolo da Guillou che la attribuisce allo stratega Costantino Karamallos (Guillou 1996, n. 185) essa va attribuita, secondo V. Prigent, a Costantino stratega e patrizio, in carica nei primi anni del IX secolo, unico tra i diversi omonimi attestati a portare il titolo di patrizio (Nef e Prigent 2006, 43-44).

<sup>29</sup> Sul tesoro monetale rinvenuto nei pressi di Capo Schisò composto da oltre 180 solidi, occultati nel corso dell'ultimo quarto dell'VIII secolo *cf.* Agnello (1953, 311), Fallico e Guzzetta (2002, 716); sulle fasi bizantine di Naxos si veda Lentini (2000, 13-39).

<sup>30</sup> Itato con un beneficio ecclesiastico e praticamente pensionato Ménager II (1959, 16). Secondo l'interpretazione di V. von Falkenhausen il vescovo Iacobos il titolare del vescovado di Taormina, un residuo dell'organizzazione di epoca bizantina o più semplicemente il capo della comunità cristiana della sua città responsabile di fronte alle autorità cristiane: von Falkenhausen (1978, 162).

<sup>31</sup> Sui dati archeologici relativi alla ripresa insediativa di età islamica messi in luce nella collina storica di Paternò si veda Messina (2016), Messina (c.d.s.) e Messina *et al.* (2018).

<sup>32</sup> Per il secolo precedente è nota la citazione di Zaccaria, prete costantinopolitano, inviato di Metodio a Roma, nominato vescovo di Taormina da parte del vescovo di Siracusa Gregorio Asbesta: Prigent (2014, 101).

<sup>33</sup> White (1984, 406. docum. del giugno 1144, Ind. VI), Menager (1956-57, 167-69, docum. del 20 maggio 1103, XI Ind.) e Longhitano (2003, 397).

<sup>34</sup> Un processo simile anche ad alcune rifondazioni di vescovadi nella Penisola Iberica durante la riconquista castigliana, *cf.* Lorenzo in questo volume.

<sup>35</sup> «e a tutti i miei attuali [con]fratelli»: ringrazio Cristina Rognoni per avere discusso con me il documento che è ora disponibile nella revisione critica all'interno del progetto Advanced Grant ERC DocuMult *Documenting Multiculturalism. Co-existence, law and multiculturalism in the administrative and legal documents of Norman and Hohenstaufen Sicily, c.1060-c.1266*. (University of Oxford e Università degli Studi di Palermo dir J. Johns, N. Jamil, B. Pasciuta, C. Rognoni, U. Bongianino, D. Burt).

personaggio, grecofono.<sup>36</sup> Alla data di emissione del documento, 1103, la riorganizzazione delle nuove partizioni diocesane è in atto da almeno un decennio: l'antica diocesi di Taormina è stata soppressa e il suo territorio redistribuito tra le due diocesi di Catania e Messina. Il contesto normanno dell'ultimo decennio dell'XI secolo non giustifica in alcun modo l'attribuzione della dignità episcopale in assenza di una sede specifica e invita a collocare nei decenni precedenti, tra l'impresa di Maniace e i primi anni della conquista normanna, l'elezione vescovile presumibilmente associata in origine alla sede tauromenitana; nell'ambito della riorganizzazione diocesana normanna, il vescovo Iacobos citato dal nostro documento potrebbe avere mantenuto la dignità episcopale, pur essendo stato privato, di fatto, della titolarità di una sede. La perdita del documento relativo alla primitiva donazione del conte Ruggero non consente di verificare se si tratti di una sorta di risarcimento a seguito della soppressione della sede tauromenitana, o piuttosto di una conferma o riassegnazione di beni già nella disponibilità di Iacobos.

Non appare del tutto inverosimile, infatti, che i reiterati tentativi di ripresa di Taormina e del suo territorio da parte bizantina abbiano implicato anche un mantenimento in vita delle antiche partizioni diocesane e che dunque il vescovo Iacobos possa essere stato l'ultimo titolare della sede prima della sua soppressione voluta dal conte Ruggero. Di grande interesse, ai nostri fini, appare inoltre l'ipotesi relativa all'identità monastica di Iacobos, la cui elezione vescovile sembra maturare all'interno di quel *milieu* monastico italo-greco che costituisce la cifra peculiare di quest'area già dalla prima età bizantina e ancora tra IX e X secolo, fino alle soglie dell'età normanna.

Fin da età protobizantina questo territorio si segnala per la densità di insediamenti monastici che è possibile censire su base archeologica e/o documentaria. Essi sembrano disporsi privilegiando i grandi assi viari che interessano questo territorio nel lungo periodo: da una parte la viabilità nord-sud da Messina a Catania che ricalca la romana via Valeria (Sirena 2011), dall'altro la viabilità est-ovest che dalla costa jonica si dirige verso l'interno, seguendo il corso del Fiume Alcantara, circumnavigando il versante settentrionale e occidentale dell'Etna e proseguendo ancora in direzione di Enna. I dati mostrano

con una certa evidenza che questi monasteri si situano in continuità topografica con la grande proprietà tardo antica segnalata da *villae* e *stationes*.

A questo contesto potrebbe appartenere il monastero di S. Giovanni di Fiumefreddo (Fig. 3, n. 22), fulcro dell'attività di Iacobos *episcopus*; Iacobo aveva provveduto a restaurare ed accrescere il patrimonio edilizio e fondiario donatogli dal conte Ruggero, implementando la coltivazione a vigna dei terreni circostanti. L'identificazione di questo monastero, evidentemente preesistente all'arrivo dei normanni, resta ancor oggi incerta; tra le ipotesi più accreditate la sua localizzazione nei pressi del Fiumefreddo<sup>37</sup> in località la Chiesazza dove sono ancora visibili i resti di una chiesa medievale, non datata, la cui costruzione utilizza resti di mattoni romani; quest'area ricade all'interno della contrada Liberto-san Biagio dove sono stati rilevati i resti di una villa romana (contrada Torrerosa) e impianti produttivi (contrada Liberto).<sup>38</sup>

Maggiormente ancorato al dato archeologico è il caso del monastero di Nunziata di Mascali, un caso studio di grande rilevanza che racchiude in sé molti dei temi di ricerca e tratti caratteristici delle dinamiche insediative di questo territorio che fa capo alla Piana di Mascali. Il sito è noto per la presenza dell'edificio normanno identificato con la prioria di S. Maria Annunciata (Fig. 3, n. 21) dipendente dal monastero di S. Agata di Catania. In anni recenti scavi archeologici in occasione del restauro hanno evidenziato la presenza di un edificio absidato datato tra VI e VII secolo dotato di mosaici a tema cristiano (Fig. 3, n. 14; Fig. 5). Piuttosto complesse e ancora da approfondire sono le diverse fasi costruttive e le modifiche subite dalla basilica paleocristiana, per la quale appare ben fondata la proposta di identificazione con il monastero di S. Andrea *super Mascalas* citato dalle *Epistulae* di Gregorio Magno (Gregorii Magni, *Ep.*, III 56, agosto 593), in relazione all'ordine impartito dal pontefice di distruggere il fonte battesimale e ricostruirvi un altare. I dati di scavo non chiariscono la continuità di vita dell'impianto nel corso dell'età tematica; un *foliis* di Teofilo (829-842) rinvenuto a contatto con il pavimento della basilica paleocristiana sembra indiziare la sua persistenza ancora nel corso del IX secolo, lo scavo degli strati soprastanti il crollo del tetto mostra materiali datati tra XI e XII secolo (lo strato superiore) e tra

<sup>36</sup> Le ipotesi fin qui avanzate hanno piuttosto attenzionato gli aspetti connessi alla titolarità della carica di Iacobos: secondo Scalia Iacobos era titolare della diocesi di Taormina poiché Fiumefreddo apparteneva a questa diocesi (Scalia 1955-56, 43-44). Ménager invece considera la carica un residuo di epoca bizantina che 'dopo la conquista normanna ma prima della costituzione della diocesi latina di Catania onorato ma privato del potere fu tacitato con un beneficio ecclesiastico e praticamente pensionato Ménager II (1959, 16). Secondo l'interpretazione di V. von Falkenhausen il vescovo Iacobos il titolare del vescovado di Taormina, un residuo dell'organizzazione di epoca bizantina o più semplicemente il capo della comunità cristiana della sua città responsabile di fronte alle autorità cristiane: von Falkenhausen (1978, 162).

<sup>37</sup> Si veda a questo proposito l'ipotesi di G. Longhitano che propone di ubicare i resti del monastero di S. Giovanni nei pressi della contrada Liberti-san Biagio in località la Chiesazza dove sono ancora visibili i resti di una chiesa medievale non datata la cui costruzione utilizza resti di mattoni romani: Longhitano (2003, 392). Per una ulteriore proposta di ubicazione nei pressi del torrente Macchia, poco più a sud, Sorbello (2014, 29-30).

<sup>38</sup> Cf. Schede aree di interesse archeologico del Piano Paesaggistico della provincia di Catania - Dipartimento dei Beni Culturali - Assessorato BB.CC. della Regione Sicilia: [www2.regione.sicilia.it/beniculturali/dirbenicult/bca/ptpr/documentazioneTecnicaCatania.html](http://www2.regione.sicilia.it/beniculturali/dirbenicult/bca/ptpr/documentazioneTecnicaCatania.html)

viii e xi secolo lo strato inferiore. La probabile dismissione della basilica paleocristiana, d'altra parte, non necessariamente implica la fine dell'impianto monastico che ancora in età normanna mostra evidenti tracce di riorganizzazione edilizia. I materiali ceramici attualmente in corso di studio indicano anche per le fasi tardo islamiche la persistenza dell'insediamento rurale nell'area che mantiene intatta la sua vitalità tanto che alla metà del xii secolo Edrisi ricorda la popolosa *qarya* di Mascali.<sup>39</sup> Dati archeologici e documentari consentono di comprendere come il monastero nel tempo abbia rappresentato un fulcro territoriale importante ancora nel corso dell'età tematica e islamica, punto di riferimento per l'insediamento rurale circostante. La sua ricchezza appare connessa allo sfruttamento delle risorse boschive, congiuntamente all'impianto del vigneto in stretta relazione con la possibilità di esportazione dei prodotti grazie al controllo della sottostante insenatura di *Mascalas* (oggi identificabile nella Gurna di Mascali) (Fig. 3, n. 24): l'ipotesi di un suo uso quale bacino naturale,<sup>40</sup> destinato all'alaggio delle imbarcazioni, in connessione con l'istituzione monastica richiama le installazioni portuali ecclesiastiche indipendenti (*εκκλησιαστική σκάλα*), che registrano una crescita nel mondo bizantino tra vi e vii secolo (Arcifa c.d.s.). Per quanto scarsamente documentata per le fasi intermedie è evidente che il ruolo dell'istituzione monastica in questi secoli intermedi è alla base del 'successo' dell'area evidente nei documenti della prima età normanna, quando Mascali e il suo territorio sono interessati da una serie di attività economiche (cantieristica navale, coltivazione dei maiali, sfruttamento del bosco) di un certo rilievo (Arcifa c.d.s.), controllate oramai dal vescovo di Catania, nonché abate di S. Agata.

Ulteriori nuclei monastici si sviluppano verosimilmente nel corso dell'viii e ix secolo lungo la viabilità che dalla costa jonica si inoltra verso l'interno seguendo il corso dell'Alcantara. Le diverse cube disseminate lungo questo tracciato rappresentano la documentazione archeologica di una espansione del monachesimo italo-greco che valorizza questo distretto a cavallo tra Etna e il suo versante settentrionale e i Nebrodi (Arcifa 2018, 113-14). Per molti di questi edifici possediamo soltanto i resti architettonici a pianta quadrangolare sovente mal datati e di cui va ancora compreso il contesto territoriale del loro sviluppo (Giglio 2003; Margani 2005). Un areale di grande interesse è rappresentato dal territorio della media valle dell'Alcantara in relazione ad uno snodo viario di primaria importanza sia per le possibilità

di attraversamento del fiume prima delle Gole che per l'innesto dell'affluente S. Paolo-Torrente Zavianni, tratto finale di una via di penetrazione naturale dalla costa tirrenica verso sud attraverso il sistema di fiumare Patri-Fantina. A ridosso e a presidio di questo snodo sorgono i centri medievali di Castiglione e Francavilla (Fig. 4); il primo, quasi certamente, insediamento fortificato nel corso della media età bizantina nel contesto della fortificazione di quest'area la cui dimensione strategica emerge con tutta evidenza quale presidio del guado sull'Alcantara e dello sbocco della viabilità che staccandosi dal golfo di Tindari consente di superare la catena peloritana verso sud.

Dati archeologici e documentari consentono di inquadrare l'esistenza di due fondazioni monastiche che sembrano in stretta connessione con le dinamiche di popolamento di questo territorio in età altomedievale. Il monastero greco di S. Salvatore la Placa (Fig. 5, n. 3) è noto da una copia manoscritta tarda di un originale privilegio in greco del 1092 (Becker 2013, 127-30) con il quale il conte Ruggero incarica il monaco Clemente della riedificazione delle fabbriche, con il concorso degli uomini di Castiglione, dotando il monastero di terreni, boschi e campi tra il fiume Alcantara e il suo affluente S. Paolo. Attualmente le fabbriche dirute visibili sull'altura della Placa sono riconducibili alla costruzione di età normanna e poco possiamo dire del precedente monastero bizantino (Arcifa 2008).

Ben altra consistenza ha invece il secondo monastero noto come Cuba di S. Domenica (Fig. 5, n. 2) distante 2 km da Castiglione di Sicilia, centro attestato alla fine dell'xi secolo; si tratta di un edificio a pianta centrica cupolato, preceduto da un narcece oggi scomparso, variamente datato da età protobizantina fino al xii secolo (Fig. 6). L'appartenenza dell'edificio ad una fabbrica monastica è indiziata dai resti murari visibili fino al secolo scorso nel terreno immediatamente circostante. Le recenti indagini geofisiche e le analisi di termoluminescenza indirizzano ora ad una datazione della fabbrica o del suo restauro al ix-x secolo. Le rilevazioni effettuate al di sopra del portale d'ingresso e sulla ghiera dell'ingresso laterale consentono di concentrare i campioni attorno a due range cronologici principali: vi-vii secolo e ix-x secolo. A differenza di quanto ipotizzato dagli autori del campionamento (che hanno interpretato questi dati nell'ottica di due diverse fasi costruttive l'una di età protobizantina, l'altra mediobizantina) riteniamo che la presenza di mattoni di

<sup>39</sup> Bresc e Nef (1999, 337): «De là a Mascali, village (*qarya*) situé à l'angle du mont Etna orienté vers la mer, au sommet d'une haute montagne, bien peuplé d'autochtones et traversé en son milieu par des cours d'eau...».

<sup>40</sup> Dal lemma greco *μασχάλη* 'ascella' che, nel greco tardo, si amplia alla sfera semantica connessa ai termini 'baia insenatura'; cfr. Caracausi (1993, s.v. *Mascalì*). Con riferimento al porto di Messina e alla sua forma falcata il lemma è già attestato in Strabone, *Geographica*, VI, 2, 3: «...ή μὲν Μεσσήνη τῆς Πελοποννήσου ἐν κόλπῳ κεῖται, καμφομένης ἐπὶ πολὺ πρὸς ἕω καὶ μασχάλην τινὰ ποιοῦσης...».

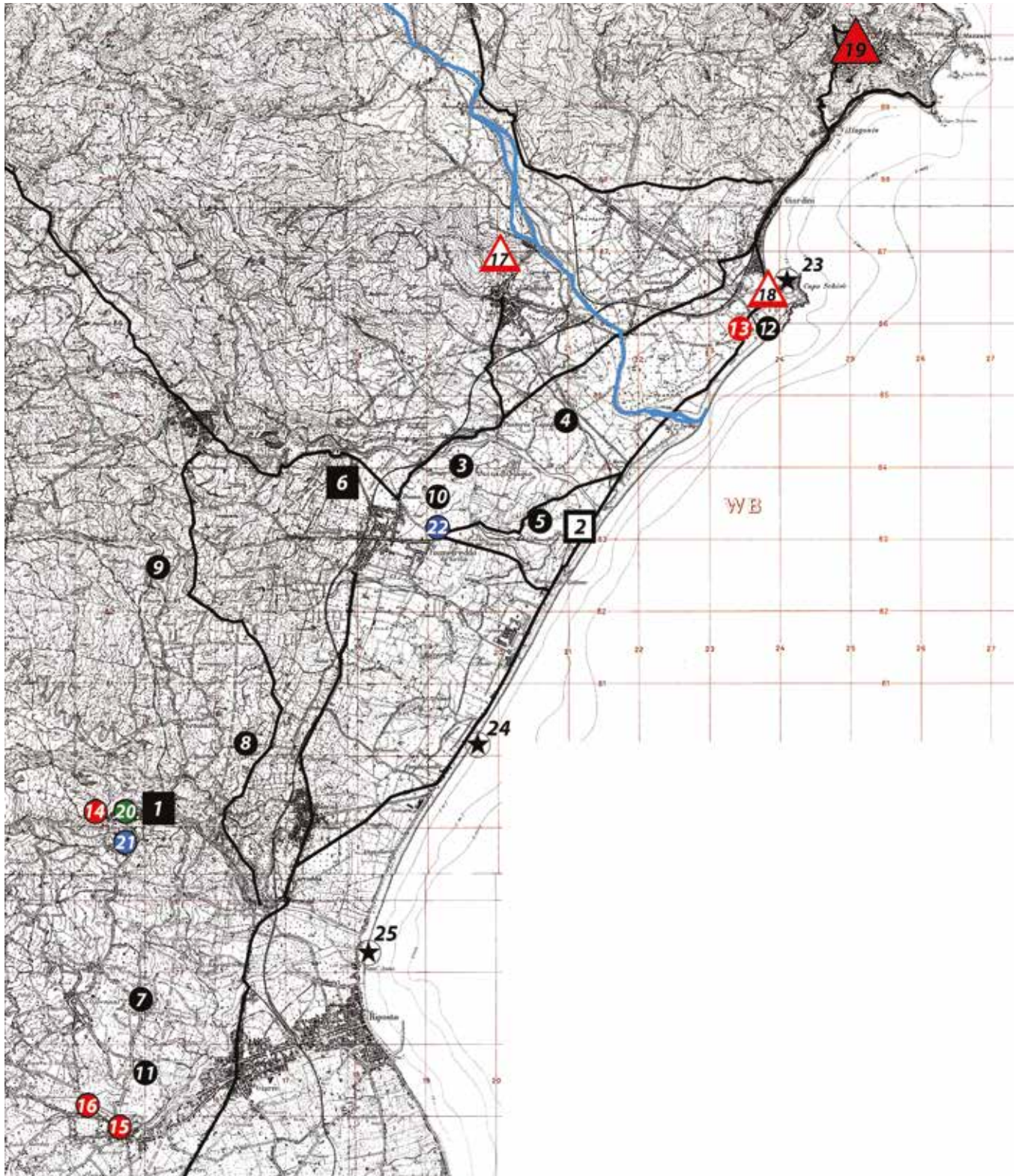


Fig. 3. Il territorio di Mascali (CT) (I.G.M. 25.000): evidenze archeologiche, viabilità e gerarchie insediative tra tardo antico e altomedioevo (elab. G. Marino). Ville romano imperiali: 1. Nunziata (Mascali), via dei Giardini; 6. Fiumefreddo, ctr. Torrerossa; Statio: 2. Calatabiano, contrada Pianotta. Siti rurali, area di frammenti fittili di età romana: 3. Calatabiano, ctr. S. Biagio; 4. Calatabiano ctr. Imperio; 5. Calatabiano chiusa Carpinato; 7. Giarre, Tagliaborse; 8. Mascali, ctr. Cuzzulù; 9. Mascali ctr. S. Venera; 10. Fiumefreddo; 11. Giarre, ctr. Coste; 12. Giardini-Naxos. Siti rurali di età bizantina, necropoli: 13. Giardini-Naxos; 14. Nunziata (Mascali); 15. Giarre, alveo torrente Macchia; 16. Giarre, campo sportivo S. Giovanni. Fortificazioni, kastre minori bizantini: 17. Calatabiano, castello; 18. Giardini-Naxos, Schisò. Kastrà/polis: 19. Taormina. Siti rurali di età islamica: 20. Nunziata (Mascali). Priorie normanne: 21. Nunziata (Mascali), S. Maria Annunziata; 22. Fiumefreddo, S. Giovanni. Porti, approdi, arsenali: 23. Naxos; 24. Mascali, la Gurna; 25. Torrente Macchia/S. Anna.

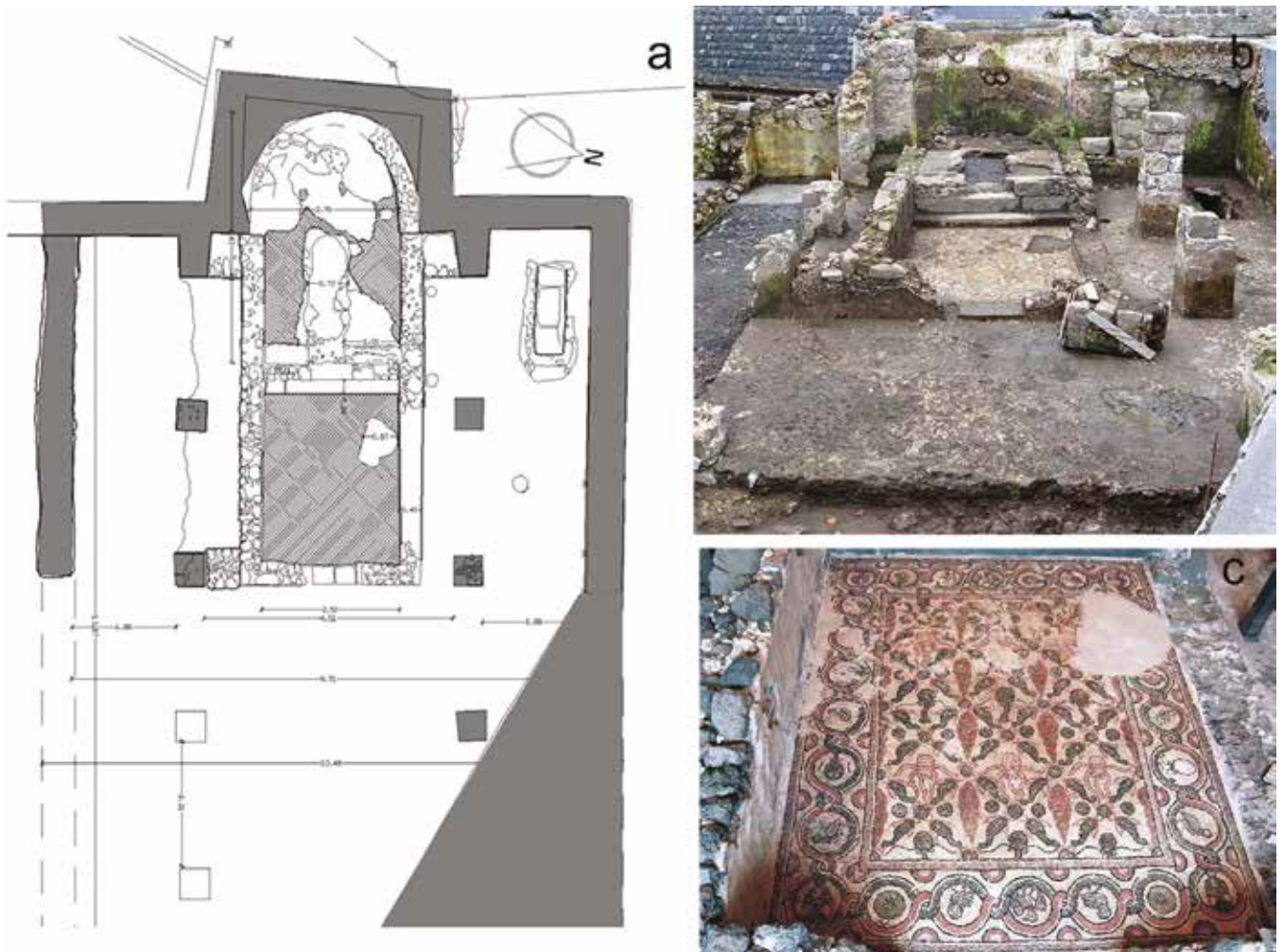


Fig. 4. Mascali (CT), basilica paleocristiana VI-VII secolo: planimetria e particolare dei mosaici (da BUDA, *La Nunziatella*, cit., 42 fig. 29; 50 fig. 44).

diversa datazione all'interno della stesse parti di fabbrica possa far propendere per un riutilizzo di materiale da costruzione precedente nell'ambito di una struttura architettonica estremamente coerente, che anche sul piano planimetrico sembra inquadarsi coerentemente con gli sviluppi dell'architettura mediobizantina di IX-X secolo. La sua rilevanza architettonica tradisce una committenza di rilievo che sembra poter rimandare a quelle élites aristocratiche cui abbiamo sopra accennato. In questo caso l'apparente assenza di un insediamento rurale nei pressi del monastero e la vicinanza con l'insediamento di Castiglione induce a ipotizzare un più stretto legame con questo centro di popolamento che, per il suo ruolo strategico in questa fase, potrebbe avere attirato nuovi investimenti da parte delle aristocrazie locali.

Il quadro ivi presentato è caratterizzato da un cogente deficit scientifico, che riguarda la quasi totalità di tutti i

siti e gli edifici chiesastici finora citati: l'impossibilità di coprire in modo soddisfacente la diacronia tra IX-XI. Alla mancanza di dati archeologici chiari e pregnanti, va aggiunta la complessa affidabilità delle tarde attestazioni documentarie delle rifondazioni, difficili da valutare nella loro significatività storica. Si può ad esempio evidenziare che le aree delle rifondazioni risultano, attualmente, completamente ignorate dal mondo agiografico sopra analizzato: le pochissime attestazioni di comunità cristiane per la cuspide nord-orientale non coincidono con quanto presentato per questo territorio, limitandosi alle notizie delle comunità di Rometta fondate dai santi di Collesano,<sup>41</sup> ed alla provenienza da Demenna di s. Luca.<sup>42</sup> L'unica testimonianza che può probabilmente coprire questa scarsa corrispondenza tra fonti è rappresentata da un'area monastica scarsamente considerata da studi precedenti, definita "l'Altissima Montagna di San Nicone", citata nel *bios* di

<sup>41</sup> Nella τὴν τῶν Ἐρουμάτων πολίχνην, raggiunta "attraversando i deserti monti" (δι' ἐρήμων ὄρεων διαβιβάσας αὐτοῦς), Saba ed i familiari avrebbero lasciato un *laòs*, prima di trasferirsi in Calabria, Cozza-Luzi (1891-92, 45-46 e 384-86), cui si aggiunge il possibile *naon* di S. Michele Arcangelo nel non meglio posizionabile τοῦ Κρίσματος χώρον, da posizionarsi probabilmente in Sicilia nord-orientale e verosimilmente un *metochion* della confederazione monastica di San Filippo d'Agira, Cozza-Luzi (1891-92, 40-42 e 376-86).

<sup>42</sup> Sul *kastron* di Demenna e sul suo ruolo in Sicilia nord-orientale, Nef (2005) e Messina (2020, nonché *supra*, n. 12).



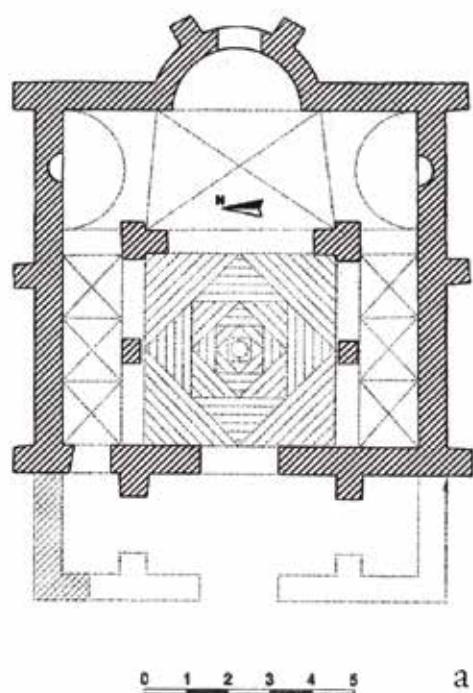


Fig. 6. Castiglione di Sicilia (CT), Cuba di S. Domenica.

quest'area consacrata al culto di questo santo sembrerebbe essere associato tra età bizantina ed età islamica un monastero per cui abbiamo due attestazioni nelle fonti, ovvero il “tempio” (*naos*) dedicato a Sant'Aussenzio (Auxentius): la prima attestazione riguarda la sua associazione al culto di Santo Stefano il Giovane, un martire delle persecuzioni iconoclaste morto nel 765 e registrato nei sinassari costantinopolitani, un aspetto che dovette donare una certa rilevanza al monastero in questione (Scorza Barcellona 1999, 218); risale invece già alla prima metà del x secolo – dunque nel pieno del periodo della frontiera arabo-bizantina nell'area – il passaggio di Sant'Elia lo Speleota “nel santuario di Sant'Aussenzio che si trova sulla strada dell'Altissimo Monte di San Nicone” (ἐν τῷ ναῶ τοῦ ἁγίου Αὐξεντίου, τῷ ὄντι ὑπὸ τὴν ὁδοπορίαν τοῦ ὑψηλοῦ βουνοῦ τοῦ ἁγίου Νίκωνος), dove avrebbe passato parte della sua vita eremitica insieme al compagno Arsenio, morto per mano musulmana alla sua partenza dopo aver scelto di abbandonare la vita eremitica (*AASS Septembris* III, 850-51).

L'associazione dell'Altissimo Monte di San Nicone ad una ὁδοπορία (“strada”) sembrerebbe ricalcare la stretta relazione di quest'area monastica con una viabilità fondamentale per le comunicazioni interne, imperniato sul sistema di *kastra* e *phrouria* (“torri d'avvistamento”) della dorsale del Dinnamare su cui i Romeni sembrerebbero aver impostato la difesa del territorio nel lungo periodo (Arcifa 2005 e 2019; Arcifa *et al.* 2022). Ma è proprio questa stretta relazione tra il *kastron*, l'area sacra e la viabilità principale che ci consente di tornare sul problematico toponimo *Miq.š*: l'analisi della tradizione manoscritta consente di rifiutare questa trascrizione del toponimo, proposta da Amari solo sulla base della sua lettura dei manoscritti di Edrisi (Al-Idrīsī 2002, 622; BAS ita., 118-19, n. 1; Bresc e Nef 1999, 337); l'osservazione di tutte le attestazioni di questo toponimo nelle edizioni critiche delle diverse fonti fa pensare piuttosto ad una lettura *Niqunus* o in alternativa *Niqus*,<sup>43</sup> e dunque che la *qal'a* di *Niqunus* delle fonti arabe possa essere riconosciuta nel καστέλλιον τοῦ Ἁγίου(ου)

<sup>43</sup> Ad una più attenta analisi della tradizione manoscritta di questo toponimo, si nota come la trascrizione *Miq.š* (ميشق/منيس), Al-Idrīsī 2002, 622, n. 3) proposta finora sulla sola base della lettura di Amari dell'opera di al-Idrīsī risulta tutt'altro che scontata, anche perché hanno influenzato le letture di tutte le altre opere in cui è citata:

- Le lezioni dei tre manoscritti di al-Muqaddasī تيقش / B ديقش / C بيقش – dove non ricorre in nessun caso la *mīm* – sono state corrette dal De Goeje in ميشق proprio riprendendo l'edizione amariana (Al-Muqaddasi 1991, 55, 221, n. o);

- In tutte le altre edizioni dei manoscritti delle cronache, possiamo trovare in nessun caso ricorra la *mīm*, ma che nonostante tutto in ogni occasione corregge con *Miq.š*: بيقش in Ibn al-Atīr, تيقش in al-Nuwayrī e بيقش in Ibn Ḥaldūn (Amari Bas ar., 242);

- Nell'unica opera la cui edizione non è stata curata da Amari, ovvero la cronaca di Ibn al-Ḥaṭīb, Abdul-Wahab riporta ulteriori lezioni del toponimo, che ricorre nelle varianti بيقش و قيويس (Abdul-Wahab 1910, 413, 479). Il confronto di queste versioni con la lettura topografica della zona ci consente di rileggere il nome di questa *qal'a* secondo due versioni alternative più probabili, ovvero *Niqunus* o *Niqus* (نقش/نيقش), il che renderebbe dunque il toponimo completo la *qal'at Niqunus*, “la rocca di [san] Nicone”.

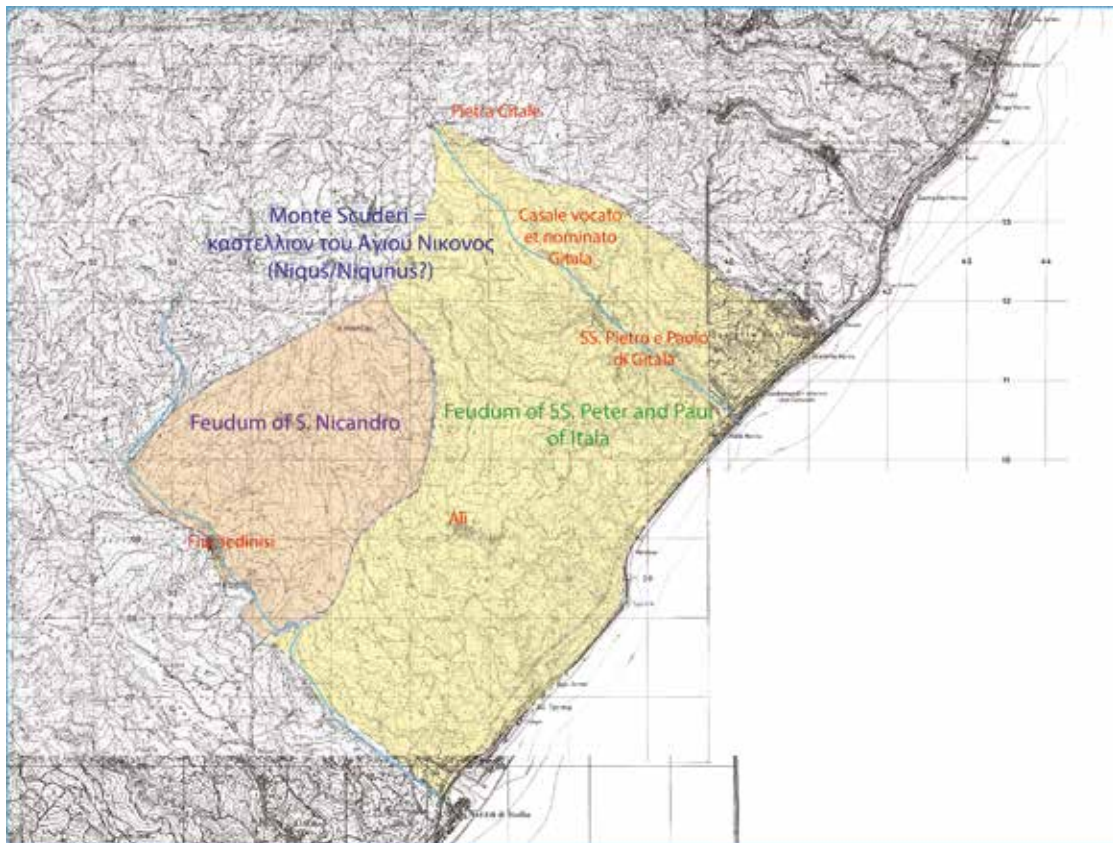


Fig. 7. Posizionamento approssimativo del καστέλλιον τοῦ Ἀγίου Νίκωνος sulla base dei riferimenti topografici segnalati nella documentazione della prima età normanna (elab. M. Messina).

Nίκovo(ς), il “Castello di San Nicone”, e nel sistema fortificato attestato nella documentazione della primissima età normanna, relativa proprio alla rifondazione di eremi preesistenti – in particolare l'eremo con monastero di San Nicandro “sotto il castello di San Nicone” – al momento del consolidamento della Contea (Becker 2013, doc. 29, 131-35; doc. 34, 147-49) (Fig. 7). Seppure in modo problematico, l'analisi di questa documentazione di poco più tarda associata alla storia della “rocca di (San) *Niquunus*” ci può dire molto sul possibile destino di quest'area monastica in età islamica. Rileggendo le fonti arabe, gli episodi salienti per il sito di *Niquunus* sembrerebbero tre: 1) durante la campagna dell'emiro aghlabide Ibrahim II (875-902) del 902 che avrebbe condotto alla conquista “con la forza” (*anwar<sup>m</sup>*) di Taormina ed all'assoggettamento di diversi siti siculo-calabresi, gli abitanti di *Niquunus* avrebbero accettato la dismissione delle fortificazioni in cambio dell'*amān*, insieme a Rometta e Demenna, e sulla base del ragionamento proposto nello scorso paragrafo possiamo ipotizzare che si trattasse di rocche soggette a pagamenti più o meno occasionali di tributi diplomatici (*supra*). 2) dopo un gap di diversi decenni – in cui si

inserisce verosimilmente l'episodio riportato nel *bios* di Elia lo Speleota – sappiamo che nel quadro delle lotte per la conquista di Rometta tra i conquistatori kalbiti ed il generale Manuele Foca, cugino dell'imperatore Niceforo II (962-969), il *wālī* al-Ḥasan b. 'Ammār fu in grado di bloccare gli eserciti romei dall'accesso alle fortezze posizionando parte delle sue truppe sul “vallone” (*maḍīq*) di *Niquunus*; 3) infine, sappiamo che la stessa *Niquunus* rientrava tra le *qilā'* siciliane che l'emiro Ġa'far (983-985) avrebbe dovuto restituire al monaco Oreste, ovvero lo stesso (futuro) patriarca melchita di Gerusalemme autore dei *bioi* dei santi di Collesano, che doveva ottenere anche tutti i prigionieri fatti durante le campagne kalbite degli anni precedenti (Abdul-Wahab 1910, 478/52 ss.; Ibn al-Khaṭīb 2003, vol.2, 347 ss.; al-Maqrīzī 1991, III, 60, no. 1081).<sup>44</sup> Ed è probabile che proprio al suo inserimento in queste trattative possa associarsi un'altra citazione, stavolta come ὁ ἄγιος νίκων, registrata nella sola versione greca della Cronaca greco-araba di Cambridge e relativa ad un suo “abbandono” qualche anno prima della missione, nel 978/9 (Cozza-Luzi 1891-92, 48, 80, 108, 116; *Chronique grecque de Cambridge*, 339), probabilmente in

<sup>44</sup> Questa campagna diplomatica, interessante proprio per il ruolo svolto dai protagonisti di queste trattative concluse con lo scontro con l'emiro Ġa'far, meriterà di essere approfondita in altra sede.

seguito alle operazioni di ripopolamento con *'ulamā'* e *ṣālihūn* condotte da Abū al-Qāsim 'Alī riportate per l'anno precedente (Ibn al-Athīr 1987, 7, 322, 362, 399-400).

Questo complesso quadro ci consente di riflettere proprio sulle dinamiche di occupazione di quest'area di frontiera da parte musulmana, per la quale possiamo riprendere alcune interessanti citazioni dai medesimi documenti normanni: se nell'area del καστέλλιον τοῦ Ἀγίου Νίκου(ς) registriamo le persistenze monastiche di cui si è detto, nell'area più a valle una serie di toponimi e microtoponimi – Alì, una probabile *qal'a* detta *Elcuyrrat*, cui si aggiungono *Elunzepa* (?) e probabilmente *Gitala* – si trovano associati ad un *χανδάχιος* – dall'ar. *kbandaq*, “vallone, fossato” – e ad una *κατοῦνα* – “accampamento”, stavolta un termine medio-greco – ricollocabili invece lungo i “valloni” che consentivano gli accessi ai monti dal mare. Sebbene tali aspetti vadano sostanziati con dati archeologici pregnanti, queste attestazioni documentarie potrebbero rimandare ad un controllo dell'area monastica e del suo sistema socio-economico attraverso l'occupazione degli accessi all'area montana dal mare: tale aspetto consentiva, da un lato, di controllare i centri demici associati alle comunità monastiche che garantivano lo sfruttamento delle preziose risorse territoriali – *in primis* le aree metallurgiche di Fiumedinisi, in relazione alle quali si pone anche la viabilità dell'eremo di San Nicandro;<sup>45</sup> dall'altro, il potere musulmano poteva impedire – come nel caso delle campagne degli anni 962-965 – l'accesso via mare a consistenti rinforzi bizantini che avrebbero potuto reimpostare il sistema fortificato del Dinnamare ed il *kastron* di *Niqunuš*. Il diverso approccio al controllo di questa frontiera da parte dei due imperi avrebbe avuto dunque una costante fondamentale: il mantenimento del ruolo socioeconomico dei monasteri nel garantire lo sfruttamento del territorio e lo stesso popolamento degli insediamenti che vi si relazionano.

L'area monastica dell'Altissima Montagna di San Nicone, la cui analisi archeologico-topografica nel sistema insediativo di riferimento va ancora quasi integralmente impostata, potrebbe rappresentare un interessante esempio per un futuro studio del ruolo territoriale dei monasteri nella frontiera arabo-bizantina tra Sicilia e Calabria. Come vedremo in conclusione, per questo come per altri territori è molto complesso comprendere quali fossero le sedi diocesane di riferimento nel corso del X ed XI secolo, ma contestualmente il ruolo dei monaci e

delle loro istituzioni sembra sopperire almeno in parte al *vulnus* di rappresentanza comunitaria causato dalla crisi delle reti vescovili.

Michelangelo MESSINA

## CONCLUSIONI

Con questo lavoro si è tentato di aprire una discussione multidisciplinare sul ruolo dei monasteri nel quadro sociale e nel tessuto insediativo delle comunità cristiane della frontiera siciliana, presentando in particolare alcuni casi-studio sulla Sicilia orientale. In sede di conclusione e come filo conduttore per tutte le riflessioni storico-territoriali ivi proposte, crediamo possa essere interessante rileggere un aspetto chiave per la comprensione di un processo di regionalizzazione delle strutture di rappresentanza territoriale e comunitaria della cristianità siciliana di questo periodo: il rapporto tra congregazioni monastiche di una certa importanza e la formazione e riorganizzazione delle gerarchie ecclesiastiche regionali e interregionali in seno al divenire storico della frontiera.

Le riflessioni proposte per il territorio di Taormina e la sua diocesi potrebbero rappresentare un possibile modello di rapporto tra comunità monastiche locali e vescovadi in seno a questa frontiera. La cittadina portuale etneopeloritana, vero e proprio baluardo della cristianità romea in Sicilia su cui Bisanzio avrebbe reimpostato le gerarchie insediative e le connesse strutture ecclesiastiche, divenne anche il fulcro dei rapporti diplomatici tra l'Impero ed il Califfato, ed in questa veste divenne verosimilmente anche la principale metropoli dell'isola.<sup>46</sup> Il pullulare delle strutture monastiche archeologicamente rilevate nel suo territorio potrebbe testimoniare una più frequente attestazione del binomio istituzionale confederazione monastica-vescovado che valorizzava, di fatto, il ruolo delle aristocrazie locali e regionali nella selezione dei prelati, formati entro le famiglie più o meno importanti che agivano nel tessuto socioeconomico del territorio proprio attraverso la fondazione dei monasteri e la gestione delle proprietà associate. In questo senso potrebbe forse interpretarsi lo stesso esempio tardo della *μονή* di S. Giovanni di Fiumefreddo, di cui si è proposta la possibile pertinenza a Iacobo *ἐπίσκοπος* come esponente del clero italogreco e dunque delle aristocrazie locali che ne influenzavano il capitolo (*supra*).

Date le carenze di questo resoconto storico e topografico, minato da una evidente scarsità di fonti

<sup>45</sup> Sulle risorse di quest'area e sulle sue miniere in particolare, Berdar *et al.* (1995).

<sup>46</sup> Per una riflessione sul ruolo ideologico e politico-amministrativo di Taormina a partire dalla seconda metà del IX secolo, nonché sulla sua possibile identificazione nella metropoli ἡ Σικελία, al 13° posto nella lista del patriarca Nicola I Mistico, Messina c.d.s., nonché *Nicholai I Constantinopolitani Patriarchae opuscola diversa*, Doc. 191A-B, 2-7.

documentarie ed archeologiche, soltanto l'allargamento delle prospettive d'indagine e la diversificazione delle domande possono contribuire ad arricchire l'indagine sulla cristianità siculo-calabrese di questa frontiera arabo-bizantina, e in particolar modo sul ruolo che i monaci ebbero nel mondo sociale di questo contesto storico peculiare. Come si è detto, in passato si era già accennato al possibile ruolo della comunità di San Filippo d'Agira come "vivaio" per i vescovi della diocesi di Palermo,<sup>47</sup> una prospettiva che si sofferma tuttavia soltanto sugli aspetti religioso-pastorali del rapporto monasteri-clero secolare.

D'altronde, anche per quanto concerne il quadro della Sicilia nord-orientale, su cui ci siamo concentrati nella seconda parte di questo lavoro, sono numerose le problematiche ancora aperte: per quanto concerne nello specifico l'area monastica dell'Altissima Montagna di San Nicone, non è facile comprendere con quali centri principali ed approdi si relazionasse, non avendo ancora contezza delle strutture insediative del territorio della sua *gal'a*; ancor più complesso è capire con quali centri urbani sedi di diocesi si relazionasse sul piano amministrativo ed economico, probabilmente ravvisabili tra Taormina, Messina e le diocesi suffraganee meridionali della metropoli di Reggio a seconda del periodo storico;<sup>48</sup> altrettanto impalpabili risultano gli eventuali rapporti con comunità e clero della Palermo cristiana di età islamica, qualora la gestione della fiscalità sulla "comunità" (*milla*) dei *Rūm* di questa parte dell'isola potesse passare anche tramite referenti della cristianità *musta'mana* della *madīna Ṣiqilliyya*.

Tuttavia, crediamo che tutti i fattori concorrenti evidenziati in questo lavoro consentano di reimpostare la prospettiva d'indagine sui monasteri anche ad una problematica più prettamente storico-topografica intorno alle dinamiche insediative sull'isola: anzitutto, l'interdipendenza tra le comunità dell'entroterra con istituzioni monastiche più o meno importanti nel lungo periodo e le principali città portuali con sedi del potere basculanti tra un impero e l'altro, che siano diocesi in pieno servizio o sedi assoggettate e/o tributarie e/o vacanti; tali città sarebbero come degli *emporia* contesi che furono anche i fulcri dell'imperialità dell'isola, facendo rimontare a livello mediterraneo la storia socioeconomica delle microregioni di questa come di altre parti del *bahr al-Rūm* ("Mare dei Romei", Picard 2015; Horden e Purcell 2000). Importanti

istituzioni monastiche fungono da centri propulsori della vita sociale ed economica del territorio e delle sue risorse umane e naturali, garantendone una certa continuità di sfruttamento, mentre la contesa intorno alle città portuali determina ed amplifica l'incertezza della possibilità di reindirizzare tali risorse tramite i flussi di ricchezze mossi dalle reti ecclesiastiche imperiali: un discorso che, per il Mezzogiorno, si può ampliare anche al di là del confronto Islam-Bisanzio, toccando ovviamente anche il problema del rapporto tra arcidiocesi latine e metropoli greco-bizantine tra Calabria settentrionale, Lucania, Campania meridionale e Puglia.<sup>49</sup>

Potrebbe esser stata questa dimensione storica di incertezza delle polarità di riferimento a determinare la proliferazione di figure di *abbas* e *presbiter* o *episcopus*, in questo come in altri territori in cui la presenza di una importante istituzione monastica abbia comportato la preminenza delle aristocrazie ad essa legate nei capitoli dei centri vicini.<sup>50</sup> La formazione di importanti sedi monastiche nel territorio, rappresentazione del sostegno – effettivo o sperato – delle classi aristocratiche locali al mantenimento socioeconomico dei vescovadi, spiegherebbe in modo piuttosto pregnante anche gli strumenti di rifondazione delle diocesi impiegati dai Normanni: proprio Ansgerio, beneficiario della donazione di Iacobo, che fu allo stesso tempo arcivescovo ed abate del monastero di Sant'Agata a Catania, divenne indissolubilmente sia il principale vettore delle risorse socioeconomiche della diocesi verso il rinnovato polo di riferimento per la cristianità siciliana – la Roma dei Papi –, sia il riorganizzatore del territorio attraverso la detenzione di beni e privilegi chiave che gli garantirono il controllo sulle principali strutture socioeconomiche dell'Etna e della Piana di Catania.<sup>51</sup>

È proprio l'esempio tardo della donazione di Iacobo che può contribuire a definire una possibile problematica in parte comune con la storia del resto del Mezzogiorno italiano:<sup>52</sup> in una società di frontiera dove il ceto degli *archontes* fu il principale referente della fiscalità diplomatico-militare di questa frontiera tra più imperi, in quanto rappresentante dei *kastra* principali con tutte le strutture amministrative ed istituzionali di riferimento, il monastero avrebbe rappresentato lo strumento principe con cui tali aristocrazie perpetrarono lo sfruttamento di un

<sup>47</sup> Considerata da Henri Bresc come l'unica diocesi della Sicilia "islamica", Bresc e Nef (1998, 9).

<sup>48</sup> Sul quadro diocesano siciliano e calabrese tra IX e X secolo, Guillou (1974, 123-26) e Prigent (2014).

<sup>49</sup> Un esempio prossimo possono essere considerate, ad esempio, anche le comunità monastiche dell'Italia centro-meridionale, poste sulla "faglia" prima tra Franchi e potentati longobardi del Mezzogiorno e poi tra Impero latino e Bisanzio, Marazzi (2018).

<sup>50</sup> Oltre ai casi sopracitati per Saba e Cosma d'area salentina, si possono citare alcuni esempi dell'Italia meridionale bizantina e di Bari in particolare, come Mele *clericus* – altrove *subdiaconus* – et *abbas [cu]stos et rector ecclesie sancti Gregorii*, CDB IV, doc. 13, 26-28.

<sup>51</sup> Sulla fondazione del vescovado di Catania con privilegi e beni assegnati dal Gran Conte Ruggero (Bresc 1995).

<sup>52</sup> Per la prospettiva del Mezzogiorno altomedievale come territorio di frontiera, Wolf e Herbers (2018).

determinato territorio, qualunque fosse la loro condizione – prigionieri, *musta`minūn* o Romei in territorio di pertinenza romea. La valorizzazione di questa funzione di rappresentanza sociale ed economica per le comunità locali consente di reimpostare anche gli indirizzi della ricerca archeologica sulle strutture relative a queste istituzioni complesse: l'indagine sui monasteri di questa fase cruciale non può esaurirsi nella semplice individuazione e descrizione architettonica delle evidenze, ma va contestualizzata all'interno di un quadro più ampio in

cui la fondazione di monasteri e *metochia* viene interpretata come strumento per la riorganizzazione sociale ed economica tanto degli insediamenti vicini, quanto delle specifiche risorse territoriali con cui si relazionano. Nell'ambito di gerarchie territoriali costantemente riorganizzate nel divenire storico, il monastero si inserisce quale punto di riferimento della maglia insediativa di un territorio garantendone l'inquadramento religioso e lo sfruttamento economico.

Lucia ARCIFA e Michelangelo MESSINA

## FONTI

- AMARI, Michele. 1857. *Biblioteca arabo-sicula ossia raccolta di testi arabi che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia*, Lipsia: F. A. Brockhaus.
- BRESC, Henri e Annliese NEF. 1999. *Idrisi. La première géographie de l'Occident*. Paris: Flammarion.
- Codex Diplomaticus Cavensis, vol. II*. 1875. a cura di Mauro Schiani, Michele Morcaldi e Silvano De Stefano. Milano-Napoli: Archivio della Latinità Italiana del Medioevo.
- COZZA-LUZI, Giuseppe. 1891-1892. "Orestes Patriarcha Hierosolymitanus de Historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorum". *Studi e documenti di Storia e Diritto* 12-13: 33-168, 311-23, 375-400.
- Chronique grecque de Cambridge*. 1975. In *Die Byzantinischen Kleinchroniken, 1*, a cura di Peter Schreiner, 326-40. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1.
- AL-DĀWUDĪ. 2008. *Kitāb al-amwāl*, a cura di Riḍā Muḥammad Sālim Ṣaḥādah. Rabat: Markaz ihyā' al-turāt al-maghribī.
- De S. Elia Spelaeote Abb. Conf. in Calabria*. 1868. *Acta Sanctorum Septembris III*, 843-88.
- De S. Leone Luca Corilionensi, Abbate Mulensi in Calabria*. 1865. In *Acta Sanctorum Martii I*: 97-102.
- De S. Luca Abbate Conf. Armenti in Lucania*. 1853. *Acta Sanctorum Octobris VI*, 332-42.
- De S. Vitale Siculo Abbate Ordinis S: Basilii, Armenti et Rappollae in Italia*. 1668. *Acta Sanctorum Martii II*: 26-34.
- FOLLIERI, ENRICA. 1993. *La Vita di S. Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici*. Subsidia hagiographica 77. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- GIOVANNELLI, Germano. 1966. *Vita di S. Nilo fondatore e patrono di Grottaferrata*. Grottaferrata: Badia di Grottaferrata.
- IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ. 1999. *Al-Nawādir wa-al-ziyādāt 'alā mā fi al-Mudawwana min ghayri-hā min al-ummahāt*, 15 vol., a cura di Muḥammad Ḥajjī. Beirut: Dār al-gharb al-islāmī.
- IBN AL-ĀTĪR. 1987. *al-Kāmil fī al-tārikh*, a cura di Abū al-Fidā' 'Abd Allāh al-Qādī. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- IBN ḤALDŪN. 2000. *Tārikh Ibn Ḥaldūn*, a cura di Ḥalīl Ṣaḥāda e Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr.
- IBN ḤAWQAL. 1992. *Ṣūrat al-ard*. Beirut: Dār Maktaba al-Ḥayāt.
- MARTINO, Ugo. dir 2014. *Vita di San Filareto di Seminara*. Reggio Calabria: Falzea.
- AL-IDRĪSĪ, AL-ḤAMMŪDĪ. 1880. *Nuzhat al-muštāq fī ikhtirāq al-āfāq*, in *BAS* ita., a cura di Michele Amari, 31-133. Torino-Roma: Ermanno Loescher ; 1992. *Nuzhat al-muštāq fī ikhtirāq al-āfāq*, Maktaba al-Taḳāfat al-Dīniyya. Cairo.
- MÉNAGER, Léon-Robert. 1981. *Recueil des actes des ducs normands d'Italie (1056-1127), I. Les premiers ducs (1046-1087)*. Bari: Grafica Bigiemme.
- PASINI, Cesare. 1981. *Vita di S. Filippo d'Agira attribuita al monaco Eusebio. Introduzione, edizione critica, traduzione e note*. Roma: Orientalia Christiana.
- PASINI, Cesare. 2000a. "Edizione della vita pseudoatanasiana di San Filippo d'Agira vergata da Georgios Basilikòs nel codice Athen. Gennad. 39". *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* 36: 177-222.
- AL-QĀDĪ AL-NU'MĀN. 1986. *Iftitāh al-da'wa*, a cura di Farhat Dachraoui. Tunis: al-Sharikah al-Tūnisīyah lil-Tawzī'.
- ROSSI TAIBBI, Giuseppe. 1962. *Vita di Sant'Elia il Giovane*. Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci.
- SALETTA, Vincenzo. ed. 1964. *Vita inedita di S. Nicodemo di Calabria dal cod. messan. XXX*. Roma: Studi meridionali.
- SCHIRÒ, Giuseppe. ed. 1954. *Vita di S. Luca vescovo di Isola Capo Rizzuto*. Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci.
- Tārikh jazīrat Ṣiqillīyya*. 1 in *BAS* ar., 165-76. Leipzig: Brockhaus.

## BIBLIOGRAFIA

- ABDUL-WAHAB, Husni 1910. *Contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord et de la Sicile. Extrait du «A'māl al-lām» d'Ibn al-Khaṭīb*. Palermo: Archivio di Stato.
- ABDUL-WAHAB, Husni e Farhat DACHRAOUI. 1962. "Regime foncier en Sicile aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles". In *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. II, 403-44. Parigi: Maisonneuve et Larose.
- AGNELLO, Santi-Luigi. 1953. "Ripostiglio di solidi bizantini rinvenuto a Capo Schisò presso Taormina". In *Atti del VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini I*, 311. Roma: Associazione Italiana di Studi Bizantini.
- ARCIDIACONO, Giulia. 2019a. "Aldilà dell'oggetto. Gli attributi dei Santi nella decorazione pittorica dell'Orotorio dei Quaranta Martiri a Siracusa". In *Arti Minori e Arti Maggiori. Relazioni e interazioni tra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, a cura di Fabrizio Bisconti, Matteo Braconi, e Mariarita Sgarlata, 171-96. Roma: TAU Editrice.
- ARCIDIACONO, Giulia. 2019b. "Le ultime fasi di Pantalica: le chiese rupestri e la loro decorazione pittorica". In *Pantalica e la Sicilia nelle età di Pantalica*. Atti del Convegno (Sortino (SR), 15-16 dicembre 21017), a cura di Mario Blancato, Pietro Militello, Dario Palermo, e Rosalba Panvini, 203-28. Padova: Ausilio Editore.
- ARCIFA, Lucia. 2005. *Viabilità e insediamenti nel Val Demone. Dall'età bizantina all'età normanna*. In *La Valle d'Agrò: un territorio, una storia, un destino. I Letà antica e medievale*. Convegno Internazionale di Studi (Forza d'Agrò 2004), a cura di Clara Biondi, 97-114. Palermo: Officina di Studi Medievale.
- ARCIFA, Lucia. 2008. "Il territorio di Francavilla in età medievale". In *FrancaVilla di Sicilia. L'anonimo centro di età greca. L'area archeologica e l'antiquarium*, a cura di Umberto Spigo, Cettino Rizzo, Elvira D'Amico, e Maria Grazia Vanaria, 73-80. Soveria Mannelli: Rubettino Editore.
- ARCIFA, Lucia. 2018. "Monasteri bizantini nella Sicilia altomedievale: dati archeologici e contesto territoriale". In *Monasteri italo greci (secoli VII-XI). Una lettura archeologica*, a cura di Federico Marazzi, e Chiara Raimondi, 105-19. Cerro al Volturno: Volturina Edizioni.
- ARCIFA, Lucia. 2019. "La Sicilia medio bizantina: dati archeologici e ipotesi di ricerca". In *Byzantino-Sicula VII. Ritrovare Bisanzio, Atti delle Giornate di studio sulla civiltà bizantina in Italia meridionale e nei Balcani dedicate alla memoria di André Guillou*, (Palermo, 26-28 Maggio 2016), a cura di Mario Re, Cristina Rognoni, e Francesca Paola Vuturo, 249-65. Palermo: ISSBI.
- ARCIFA, Lucia. c.d.s.. "Tra Catania e Taormina: il territorio di Mascali nell'altomedioevo". In *Studi in onore di Marina Falla Castelfranchi*, a cura di Manuela De Giorgi. Bari: Associazione Italiana di Studi Bizantini.
- ARCIFA, Lucia, Francesco LEANZA, Antonino LUCA e Michelangelo MESSINA. 2020. "Evidenze archeologiche e temi di ricerca per la Sicilia medio-bizantina: il sito di contrada Edera di Bronte (CT) nel IX secolo". *Archeologia Medievale* 47: 153-79.
- ARCIFA, Lucia, Francesco LEANZA, Antonino LUCA e Michelangelo MESSINA. 2022. "Ripensare la frontiera arabo-bizantina in Sicilia". In *La Difesa Militare Bizantina in Italia (sec. VI-XI)*, Convegno Internazionale di Studi (Squillace, 2021). Studi Volturnensi 30, a cura di Chiara Raimondo, Federico Marazzi, e Giuseppe Hyeraci, 389-410. Cerro al Volturno: Volturina Edizioni.
- ARDIZZONE, Fabiola e Elena PEZZINI. 2014. "La presenza dei cristiani in Sicilia in età islamica: considerazioni preliminari relative a Palermo e Agrigento". In *Le dinamiche dell'islamizzazione nel Mediterraneo centrale e in Sicilia: nuove proposte e scoperte recenti*. Collection de l'École Française de Rome, 487, a cura di Annliese Nef, e Fabiola Ardizzone, 281-300. Roma - Bari: Edipuglia.
- BECKER, Julia. 2013. *Documenti latini e greci del conte Ruggero I di Calabria e Sicilia*. Ricerche dell'Istituto storico germanico di Roma 9. Roma: Viella.
- BENOIT-MEGGENIS, Rosa. 2017. *L'Empereur et le Moine. Les relations du pouvoir impérial avec les monastères à Byzance (IXe-XIIIe siècle)*, 139-72. Lyon: MOM Editions.
- BERDAR, Adolfo, Franz RICCOBONO e Rosa SCHIPANI DE PASQUALE. 2005. *Monte Scuderi. La montagna del tesoro*. Messina: EDAS Ed.
- BORSARI, Silvano. 1963. *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanna*. Napoli: il Mulino.
- BRESC, Henri. 1995. "Dominio feudale, consistenza patrimoniale e insediamento umano". In *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna*, a cura di Gaetano Zito, 91-107. Torino: UTET.
- BRESC, Henri e Annliese NEF. 1998. "Les Mozarabes de Sicile (1100-1300)". In *Cavalieri alla conquista del Sud - Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a cura di Enrico Cuozzo, e Jean-Marie Martin, 134-56. Centro Europeo di Studi Normanni, Bari: Laterza.
- BRODBECK, Sulamith, Manuela DE GIORGI, Marina FALLA CASTELFRANCHI, Catherine JOLIVET-LÉVY e Marie-Patricia RAYNAUD. dir. 2018. *San Filippo di Fragalà. Monastero greco della Sicilia normanna*

- *San Filippo de Fragalà. Monastère grec de la Sicile normande*. Collection de l'École française de Rome 533. Rome: Adda.
- BURGARELLA, Filippo. 2003. "L'eparchia di Mercurio: territorio e insediamenti". *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 39: 59-92.
- CARACAUSI, Girolamo. 1993. *Dizionario onomastico della Sicilia*. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani.
- CILENTO, Adele. 1996. "Santità e potere nell'agiografia italo-greca dei secoli X-XII". *Quaderni Medievali* 42: 6-41.
- CILENTO, Adele. 2000. *Potere e monachesimo. Ceti dirigenti e mondo monastico nella Calabria bizantina (secoli IX-XI)*. Firenze: Nardini.
- DA COSTA-LOUILLET, Ginette. 1959-60. "Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles". *Byzantion* 29-30: 89-173.
- DI LORENZO, Adele, Jean-Marie MARTIN e Annick PETERS-CUSTOT. 2016. "Le monastère de S. Elia di Carbone, ses archives et l'histoire de la Basilicate médiévale". *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge* 128, no. 2: 345-61.
- FALKENHAUSEN (VON), Vera. 1978a. *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*. Roma: Ecumenica Editrice.
- FALKENHAUSEN (VON), Vera. 1978b. "Chiesa greca e chiesa latina in Sicilia prima della conquista araba". *Archivio Storico siracusano* 5: 137-55.
- FALKENHAUSEN (VON), Vera. 1983. "Die Testamente des Abtes Gregor von San Filippo di Fragalà". In *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students. Harvard Ukrainian Studies*, 7, a cura di Cyril Mango, Omeljan Pritsak, e Uliana Pasicznyk, 174-95. Cambridge (MS): Ukrainian research institute.
- FALKENHAUSEN (VON), Vera. 1986. "Il monachesimo greco in Sicilia". In *La Sicilia rupestre nel contesto della civiltà mediterranea, Convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medievale nel Mezzogiorno d'Italia* 6, a cura di Cosimo Fonseca, 135-74. Galatina: Congedo Editore.
- FALLA CASTELFRANCHI, Marina. 2005. "La decorazione pittorica bizantina della Crypta detta di S. Nicolò inferiore a Modica (RG): una significativa testimonianza di epoca araba". In *Studi in memoria di Patrizia Angiolini Martinelli*, a cura di Almarella Mandolesi, 155-63. Bologna: Ante Quem.
- FALLICO, Anna Maria e Giuseppe GUZZETTA. 2002. "Recenti apporti alle testimonianze sugli abitati nella Sicilia orientale". In *Byzantino sicula IV, Atti del I Congresso Internazionale di Archeologia della Sicilia Bizantina*, a cura di Rosa Maria Bonacasa Carra, 687-744. Palermo: Istituto siciliano di Studi bizantini e neoellenici.
- FILANGERI, Camillo. 1979. *Monasteri basiliani di Sicilia: mostra dei codici e dei monumenti basiliani siciliani*. Palermo: STASS.
- FIORILLA SALVINA, Giuseppe GUZZETTA, Anna Maria SAMMITO e Saverio SCERRA. 2021. "Recenti indagini archeologiche nell'area di San Pancrati a Cava d'Ispica". *Cronache di Archeologia* 4: 407-34.
- FOLLIERI, Enrica. 1998. "I santi dell'Italia greca". *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 34: 3-36.
- GARUFI, Carlo. 1899. *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*. Palermo: Lo Statuto.
- GIGLIO, Salvatore. 2003. *Sicilia bizantina. L'architettura religiosa in Sicilia dalla tarda antichità all'anno mille*. Acireale - Roma: Bonanno Editore.
- GUILLOU, André. 1968. *Saint-Nicodème de Kellarana (1023/1024-1232)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- GUILLOU, André. 1976. *Aspetti della civiltà bizantina in Italia. Società e cultura*. Bari: Ecumenica.
- KAPLAN, Michel. 1983. "Les monastères et le siècle à Byzance: les investissements des laïques au XI<sup>e</sup> siècle". In *L'Eglise et le siècle de l'an mil au début du XII<sup>e</sup> siècle*, a cura di Bernard Guillemain, 71-83. Poitiers: Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public.
- KAPLAN, Michel. 1992. *Les hommes et la terre à Byzance du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Propriété et exploitation du sol*. Parigi: Sorbonne.
- KAZHDAN, Alexander. 1992. "Il contadino". In *L'uomo bizantino*, a cura di Guglielmo Cavallo, 47-93. Roma-Bari (ried. 2005).
- LENTINI, Maria Constanza. 2000. "Naxos di Sicilia dall'età ellenistica all'età bizantina". In *Naxos di Sicilia in età romana e bizantina*, a cura di Maria Constanza Lentini, 13-39. Bari: Edipuglia.
- LONGHITANO, Adolfo. 2003. "La donazione del monastero di S. Giovanni di Fiumefreddo all'abbazia S. Agata di Catania (1103-1106)". *Synaxis* 21, no. 2: 383-402.
- LUZZI, Andrea. 2004. "La Vita di San Nilo da Rossano tra genere letterario e biografia storica". In *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?* a cura di Paolo Odorico, e Panagiotis Agapitos, 175-89. Parigi: De Boccard.
- MAGRO, Maria Teresa. 2015. "Note di topografia antica nel territorio". In *La Nunziatella sopra Mascali*, a cura di Giovanna Buda, 89-95. Palermo: Assessorato Beni Culturali e identità siciliana.
- MALAMUT, Elisabeth. 1993. *Sur la route des saints byzantins*. Parigi: CNRS.

- MALATERRA, Gaufredo. 1927-1928. *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardii ducis fratris eius*. Rerum Italicarum Scriptores 5.1. Bologna: E. Pontieri.
- MANDALÀ, Giuseppe. 2014. "Tra minoranze e periferie. Prolegomeni a un'indagine sui cristiani arabizzati di Sicilia". In *"Guerra santa" e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, a cura di Marco Di Branco, e Kordula Wolf, 95-124. Roma: Viella.
- MANDALÀ, Giuseppe. 2016. "The Martyrdom of Yūḥannā, Physician of Ibn Abī al-Ḥusayn Ruler of the Island of Sicily. Editio Princeps and Historical Commentary". *Journal of Transcultural Medieval Studies* 3, no. 1-2: 33-118.
- MARGANI, Giuseppe. 2005. *Celle tricore. Edifici a pianta trilobata nella tradizione costruttiva siciliana*. Dipartimento di Architettura e urbanistica, Documenti 28. Catania: Enna.
- MARTIN, Jean-Marie. 2018. "Il monastero di S. Filippo di Fragalà, il contesto storico". In *San Filippo di Fragalà. Monastero greco della Sicilia normanna – San Filippo de Fragalà. Monastère grec de la Sicile normande*. Collection de l'École française de Rome 533, a cura di Sulamith Brodbeck, Manuela De Giorgi, Marina Falla Castelfranchi, Catherine Jolivet-Levy, e Marie-Patricia Raynaud, 15-30. Rome: Adda.
- MÉNAGER, Léon-Robert. 1956-57. "Notes critiques sur quelques diplomes normands de l'Archivio capitolare di Catania". *Bullettino dell'Archivio Paleografico Italiano*, n.s. II-III: 145-74.
- MÉNAGER, Léon-Robert. 1958-1959. "La byzantinizzazione religiosa de l'Italie méridionale (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie". *Revue d'histoire ecclésiastique* 53: 747-74.
- MESSINA, Michelangelo. 2016. "La Collina Storica di Paternò: produzioni locali e ceramiche importate dal X al XVI secolo". In *Dopo l'Antico. Catalogo della mostra*, a cura di Lucia Arcifa, e Laura Maniscalco, 81-104. Giarre: Bracchi Editore.
- MESSINA, Michelangelo. 2020. "Sulle tracce di Demenna: risultati preliminari delle indagini a Piano Grilli (Torrenova, ME)". *Archivio Storico Messinese* 100: 253-78.
- MESSINA, Michelangelo. 2022a. *Dinamiche insediative e paesaggi produttivi in un contesto di frontiera: per un approccio sociologico all'archeologia della Sicilia orientale tra Bisanzio e Islam (secoli IX-XI)*, Tesi di dottorato in cotutela.
- MESSINA, Michelangelo. 2022b. "L'analisi dei resti monumentali del sistema di captazione per l'acqua piovana rinvenuto a nord del Cimitero dei Bianchi: riflessione sulle modalità di occupazione dell'acropoli della *madīna* di Paternò". In *Mediae aetatis vestigia Terrae Paternionis*. Atti del Convegno di Studi medievali, (Paternò 7 giugno 2019), a cura di Barbara Cavallaro, Mimmo Chisari, e Alfio Mirena, 31-56. Paternò (CT): Lussografica.
- MESSINA, Michelangelo, Lucia ARCIFA, Germana BARONE, Claudio FINOCCHIARO e Paulo MAZZOLENI. 2018. "Islamic Pottery production in Eastern Sicily (10th-11th centuries): preliminary archaeometric data on local and imported products from Paternò (Sicily)". *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 18, no. 5: 207-23.
- MOTTA, Daniela. 2004. *Percorsi dell'agiografia. Società e cultura nella Sicilia tardoantica e bizantina*. Catania: Edizioni Prisma.
- NEF, Annliese. 2005. *Les monts Péloritains et les Nébrodes orientales de la domination islamique à l'époque des Hauteville*. In *La Valle d'Agrò. Un territorio una storia un destino*, a cura di Clara Biondi, 19-38. Palermo: Officina di Studi Medievali.
- NEF, Annliese. 2008. "L'histoire des "mozarabes" de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux matériaux". In *Existe una identidad mozarabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Collection de la Casa de Velazquez 101, a cura di Cyrille Aillet, Mayte Penelas, e Philippe Roisse, 255-86. Madrid: Casa de Velazquez.
- NEF, Annliese. 2010. "La fiscalité en Sicile sous la domination islamique". In *La Sicile de Byzance à l'Islam*, a cura di Annliese Nef, e Vivien Prigent, 131-56. Parigi: De Boccard.
- NEF, Annliese. 2013. "Le statut des *dhimmī*-s dans la Sicile aghlabide (212/827-297/910)". In *The Legal Status of Dhimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)*, a cura di Maribel Fierro, e John Tolan, 111-30. Turnhout: Brepols.
- NEF, Annliese e Vivien PRIGENT. 2018. "Contrôle et exploitation des campagnes en Sicile. Le rôle du grand domaine et son évolution du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle". In *Authority and Control in the Countryside. From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (Sixth-Tenth Century)*, a cura di Alain Delattre, Marie Legendre, e Petra Sijpestein, 313-66. Leiden-Boston: Brill.
- PASINI, Cesare. 1988. "Osservazioni sul dossier agiografico ed innografico di san Filippo di Agira". In *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*, Atti del Convegno di Studi (Catania, 20-22 maggio 1986), a cura di Salvatore Pricoco, 173-208. Soveria Mannelli (CZ): Rubettino.
- PASINI, Cesare. 2000b. "La figura di Filippo d'Agira nella tradizione agiografica e innografica italogreca". In *S. Filippo d'Agira: agiografia, storia, ambiente*, Atti

- del Convegno (Agira, maggio 1999), 7-25. Agira: Parrocchia S. Filippo.
- PASINI, Cesare. 2018. "San Filippo d'Agira nell'agiografia e innografia italo-greche". In *San Filippo di Fragala. Monastero greco della Sicilia normanna – San Filippo de Fragala. Monastere grec de la Sicile normande*. Collection de l'École française de Rome 533, a cura di Sulamith Brodbeck, Manuela De Giorgi, Marina Falla Castelfranchi, Catherine Jolivet-Levy, e Marie-Patricia Raynaud, 213-21. Rome: Adda.
- PETERS-CUSTOT, Annick. 2009. *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) : une acculturation en douceur*. Collection de l'École française de Rome 420. Rome, École française de Rome.
- PETERS-CUSTOT, Annick. 2014. "Grecs et Byzantins dans les sources latines de l'Italie (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)". In *Nation et nations au Moyen Âge. Actes du 44<sup>e</sup> Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Prague 2013)*, 181-91. Paris: Editions de la Sorbonne.
- PICARD, Christophe. 2015. *La mer des califes. Une histoire de la Méditerranée musulmane (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Seuil (Univers Historique).
- PRICOCO, Salvatore. 1992. *Monaci Filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*. Soveria Mannelli (CZ): Rubettino Editore.
- PRIGENT, Vivien. 2010. "La politique sicilienne de Romain I<sup>er</sup> Lécapène". In *Guerre et société au Moyen Âge. Byzance-Occident (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, a cura di Dominique Barthélemy, e Jean-Claude Cheynet, 63-84. Parigi: Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance.
- PRIGENT, Vivien. 2014. "L'évolution du réseau épiscopal sicilien (VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)". In *Le dinamiche dell'islamizzazione nel Mediterraneo centrale e in Sicilia: nuove proposte e scoperte recenti*. Collection de l'École Française de Rome 487, a cura di Annliese Nef, e Fabiola Ardizzone, 89-102. Roma-Bari: Edipuglia.
- RE, Mario. 2011. "Italo-Greek Hagiography". In *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, I: Periods and Places*, a cura di Stephanos Efthymidis, 227-58. Farnham: Surrey.
- RE, Mario e Cristina ROGNONI. 2014. "Cristiani e musulmani nella Sicilia islamica. La testimonianza delle fonti letterarie italogreche". In *Le dinamiche dell'islamizzazione nel Mediterraneo centrale e in Sicilia: nuove proposte e scoperte recenti*. Collection de l'École Française de Rome, 487, a cura di Annliese Nef, e Fabiola Ardizzone, 119-28. Roma-Bari: Edipuglia.
- SCADUTO, Mario. 1982. *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza (XI-XIV secolo)*. Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 18. Roma: Storia e Letteratura.
- SCALIA, Giuseppe. 1955-56. "La pergamena del vescovo Jacopo del 1103 e le sorti della sede vescovile di Catania durante la dominazione araba". *Archivio Storico per la Sicilia orientale* 4<sup>a</sup> s. 8-9: 21-46.
- SCHACHT, Joseph. 1991. "Amān, s.v". In *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 2 ed., 429-30. Leiden: Brill.
- SIRENA, Giuseppina. 2011. *Via Pompeia – L'antico tracciato tra Messina e Siracusa. Topografia antica I*. Catania: Bonanno Editore.
- SCORZA BARCELLONA, Francesco. 1999. "Note sui martiri dell'invasione saracena". In *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società*, a cura di Rossana Barcellona, e Salvatore Pricoco, 205-20. Soveria Mannelli: Rubettino Editore.
- SORBELLO, Santa Casa. 2014. "La fortezza del Mediterraneo. Il sistema delle difese sul litorale della Contea di Mascali". *Agorà* 49: 26-33.
- WHITE, Lynn 1984. *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*. Catania: Dafni Editore.
- ZANINI, Enrico. 2007. "Monasteri, territorio e società sulla frontiera orientale dell'Impero bizantino". In *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, a cura di Jorge López Quiroga, Artemio Martínez Tejera, e Jorge Morín de Pablos, 429-54. Oxford: British Archaeological Reports.