

Un indovinello neopitagorico nella *Theano* di Michele Coniata  
[A Neopythagorean Riddle in Michael Choniates' *Theano*]

Marco Carrozza\*  
Universidade de Coimbra

**Sinossi:** Il presente contributo mira a sciogliere un enigma neopitagorico che compare in un testo invero poco noto, ossia la *Theano* di Michele Coniata. Esso costituisce una singolare testimonianza poetica della sopravvivenza del monismo ontologico di matrice neopitagorica, che assume qui implicazioni teologiche che lo avvicinano alla dottrina trinitaria, al punto tale che il poeta vi ricorre per elaborare una sorta di indovinello in cui ai principi neopitagorici corrispondono, se attentamente analizzati, le ipostasi dell'ontologia trinitaria.

**Abstract:** This paper aims to solve a Neopythagorean enigma that occurs in a little-known poem, namely the *Theano* by Michael Choniates. It constitutes a peculiar poetic evidence about the survival of Neopythagorean ontological monism, which here takes on theological implications bringing it closer to the Trinitarian Doctrine, so that the poet resorts to it in order to elaborate a sort of riddle where we witness to a complex intermingling between the Neopythagorean principles and the hypostases of the Trinitarian Ontology.

**Palabras clave:** *Theano*; Michele Coniata; poesia bizantina; Neopitagorismo; teologia ortodossa; indovinelli letterari.

**Keywords:** *Theano*; Michael Choniates; Byzantine poetry; Neopythagoreanism; Orthodox Theology; literary riddles.

**Recepción:** 07/03/2024  
doi.org/10.6018/myrtia.607521

**Aceptación:** 05/06/2024

---

\* **Dirección para correspondencia:** Faculdade de Letras, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), Universidade de Coimbra. Largo Porta Férrea, 3000-370, Coimbra (Portugal). orcid.org/0000-0002-8413-1440. Correo electrónico: marco.carrozza@uc.pt.

Il lavoro qui proposto è stato concepito nell'ambito del progetto "Pythagoras Byzantinus" promosso dell'Accademia d'Atene in collaborazione con il CNRS e il LEM (Laboratoire d'études sur les monothéismes); esso costituisce pertanto una rielaborazione della conferenza tenutasi dall'autore presso l'Accademia d'Atene in data 09/10/2023, dal titolo "The Reception of NeoPythagorean Theories in Michael Choniates' *Theano*".

La *Theano*<sup>1</sup> di Michele Coniata (1140-1220 ca.)<sup>2</sup>, epillio composto nella *Kunstsprache* epica all'indomani della fondazione del ducato di Nasso<sup>3</sup>, si caratterizza per una densità letteraria e simbolica che ha meritato, negli ultimi anni, di essere indagata da svariati punti di vista<sup>4</sup>.

L'ex-metropolita d'Atene, che si è rifugiato presso l'isola di Ceo<sup>5</sup> per sottrarsi al dominio dei Latini<sup>6</sup>, dichiara sin da subito di voler elogiare, secondo l'*ethos* seriocomico denunciato nel proemio (vv. 1-7), l'albero di fico che adorna il vestibolo della sua nuova dimora, pianta di cui si ripercorre la genesi attica (vv. 8-80) e che, dopo le rivelazioni della (neo)pitagorica *Theano*, va soggetta a un processo di allegorizzazione aritmologica che ne fa un simbolo tangibile della Trinità (vv. 95-319)<sup>7</sup>. A questa curiosa aretologia botanica fa seguito l'elogio dell'isola di Ceo che ha accolto il poeta, il quale anzitutto si produce in una serie di *exempla* biblico-mitici che hanno per oggetto il tema della *ξενία*, per poi passare alla celebrazione degli illustri abitanti a cui l'isola diede i natali (vv. 320-381); da ultimo, prende forma un encomio particolarmente elaborato dei Cei e delle loro fantasmagoriche imprese (vv. 382-457)<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Nel presente contributo si riproduce il testo critico stabilito da S.P. Lampros, 1879-1880, vol II, pp. 380-381. Per una panoramica dell'opera cf. M. Carrozza, 2020.

<sup>2</sup> Sulla figura dell'intellettuale arcivescovo d'Atene cf. C.A. Thallon, 1973<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> La fondazione del ducato, ufficializzata con l'investitura di Marco Sanudo a duca dell'arcipelago, risale al 1207: cf. J.K. Fotheringham - L.F.R. Williams, 1915; H. Kretschmayr, 1920, pp. 17-18, 21 e 566; G. Ravegnani, 2009, pp. 64-71. Sulla datazione dell'evento, tuttavia, non c'è pieno accordo fra gli studiosi: G. Saint-Guillain (2006), per esempio, propone di posticipare la fondazione del ducato a un periodo compreso fra il 1212 e il 1216. Di conseguenza, la datazione dell'epillio, che presuppone tale evento, oscilla tra il 1207 e il 1216.

<sup>4</sup> In merito alla plurivocità dell'epillio cf. M. Carrozza, 2020, p. 177. Sul giudizio stroncante che Trypanis formula sul poemetto, invero del tutto immeritato, cf. *Id.*, 1990, p. 118.

<sup>5</sup> Quanto all'isola di Ceo cf. E. Malamut, 1988, pp. 99-104 e 269.

<sup>6</sup> Sulla quarta crociata cf. almeno C.M. Brand, 1984; A.E. Laiou, 2005 e J. Harris, 2014<sup>2</sup>. Quanto all'esilio del metropolita d'Atene a Ceo cf. Mich. Chon., *Ep.* 101, p. 146, ed. F. Kolovou. Sulle sorti della Chiesa ateniese sotto il papato di Innocenzo III cf. J. Longnon, 1948 e G. Fedalto, 1974, pp. 73-78.

<sup>7</sup> Per una visione d'insieme dell' *ἐκφρασις* e di altri aspetti notevoli dell'epillio si rinvia, qui e in seguito, a M. Carrozza, 2020, pp. 178-187; *Id.* 2024.

<sup>8</sup> Cf. M. Carrozza, 2022.

Tale contributo si propone, nello specifico, di interpretare l'enigma neopitagorico che costituisce il fulcro ludico-esegetico dell'ἔκφρασις aritmosofica del fico come emblema dell'ordine voluto da Dio, ma ferocemente scardinato dall'ἀσέβεια latina.

Di seguito si riporta il testo del γρῖφος accompagnato dalla mia traduzione.

Ἀὐτὰρ ἐγὼ νοερώτερον εἰδομένοις ἐπιβάλλων,  
 φημί γε κεγχαμίδα, κραδίνου δένδροιο σπέρμα,  
 ἰνδάλλειν μονάδα, πρωτίστην μητέρ' ἀριθμοῦ. (150)  
 Τυτθομερῆς γὰρ κεγχαμίς ἐγγυτάτη τ' ἀτόμοιο,  
 ἀλλ' ὅσον τὸ δένδρον [χ'] ὕλημανὲς ἐξέθρεψεν!  
 Ὡς δ' αὐτως μονὰς ἀρχὴ εἴοσ' ἄτομός τ' ἀμερῆς τε  
 ὀλκὸν ἄπειρον ἀριθμοῦ χεύατ' ἀπειράκις αἰεὶ,  
 πρὸς δ' αὖ καὶ σημήϊον ὅττι θετὴ μονὰς ἄλλη (155)  
 ὡς ἄθετον σημήϊον ἢ μονὰς ὄπτο περιπτῶν.  
 Τοῦ κε ρύέντος πᾶν μεγεθῶν γένος ἐξεφάνθη,  
 πρῶτον ἐφ' ἔν, μετέπειτα διχῆ τριχθὰ τε, χυθέντων  
 τοῖσι περαίνεται δέμας ἅπαν [καὶ] σύμπας ρυθμός.  
 Ὡδε μὲν ἢ κεγχαμίς ἢ φυτοῖο ρίζα (160)  
 σήματος ἢ μονάδος κε σαῶζοι πως εἶδωλον,  
 πρέμνα δὲ δοιὰ πρεσβυτάτης δυάδος λάχεν εἰκῶ  
 ὡς ἂν ὑλήεντα πρό τε ὀμμάτων ὄντα θετά τε  
 κάρτ' ἐνύλοιο νοητῆς τε ἰδ' ἄθετου τε.  
 Ὡς γὰρ κεγχαμίδος μιῆς ἔφου δοιὰ πρέμνα, (165)  
 τῶς μονάδος πρώτη δυὰς ἔκθορε τολμήεσσα.

Nondimeno io, applicando l'intelletto alle apparenze, affermo che il seme dell'albero di fico assomiglia alla monade, madre primigenia del numero.

Il suo piccolo seme, infatti, è prossimo all'atomo, ma quanto rigoglioso è cresciuto l'albero!

E così la monade, principio originario come l'atomo indivisibile, innesca, sempre e illimitatamente, l'infinito circuito del numero, ed è inoltre riprova che vi è un'altra unità immanente, giacché la monade fu intesa come simbolo inadatto della serie dei numeri dispari. Man mano che fluisce, ogni genere di grandezza geometrica si rivela, dapprima singolarmente, poi articolandosi in due e in tre parti che, diffondendosi, danno forma a ogni corpo e ad ogni simmetrica disposizione.

Così, il seme o la radice della pianta,  
 della monade sono in un certo senso il simulacro,  
 mentre i due ceppi ottennero in sorte di evocare l'immagine della venerandissima diade,  
 in quanto corporei e innanzi agli occhi affissi,  
 di essa che è corporea, spirituale e inestesa.  
 Così appunto da un solo seme nascono due fusti,  
 come dalla monade spicca ardimentosa la prima diade.

Anzitutto occorre considerare che tale indovinello si differenzia dalla consolidata tradizione degli indovinelli greci, che normalmente si presentano come enigmi autonomi e non sintatticamente integrati all'interno di un testo, il che rende l'enigma in questione più difficilmente riconoscibile anche dal punto di vista formale, poiché non è esplicitamente introdotto.

Anche sotto un profilo contenutistico esso diverge dagli indovinelli di età antica e bizantina, che normalmente propongono enigmi in cui l'entità da identificare è un animale, una pianta o una persona; in questo caso, invece, l'indovinello non solo si caratterizza per una certa complessità dottrinale, in linea peraltro con il gusto erudito degli intellettuali del XII secolo, ma anche per la funzione esplicativa che si propone di adempiere rispetto al passo precedente di un poema peraltro involuto e ricco di voli pindarici<sup>9</sup>.

Tale sequenza si colloca, per l'appunto in funzione illustrativa, immediatamente dopo l'ἔκφρασις geoaritmologica della pianta di fico, ispirata dall'esortazione di Theano a intraprendere un nuovo sentiero gnoseologico al fine di cogliere l'ἀλήθεια che si cela dietro l'apparenza dei sensi, ovvero quello già anticamente tracciato da Pitagora (vv. 122-123 χρῆ δέ σε μεμνησθαί πη Πυθαγόρου νοεοῖο. / Χρειῶ γάρ τοι ἰδμοσύνης κείνου διφώωντι): Michele allora, d'improvviso e senza nessun indizio di una rinnovata presa di coscienza, acquisisce *ex abrupto* una straordinaria forza di penetrazione intellettuale, e l'albero di fico, fin'allora esteriormente descritto, si tramuta in una creazione naturalistica in cui si annida una fitta trama di messaggi allegorici. Si tratta senz'altro di un pretesto per poter dare forma a un autentico indovinello che mira a sfidare l'intelligenza del πεπαιδευμένος bizantino, innescando una serie di velate corrispondenze fra nozioni neopitagoriche ed altre implicitamente teologiche, processo che peraltro ben si attaglia a un poema così schizofrenico, ma sostanzialmente improntato a un παίγνιον di marca spiccatamente erudita.

<sup>9</sup> Sugli indovinelli letterari antichi *cf.*, *e.g.*, S. Monda, 2019 e S. Beta, 2022.

Il *lusus* neopitagorico, così come si confà a un indovinello bizantino, è disseminato da una moltitudine di apparenti incongruenze teoretiche, complicate inoltre dalle norme prosodiche che presiedono alla costruzione dell'esametro dattilico e da una certa imprecisione terminologica, tipica in genere della filosofia antica, ma riconducibile anche ai limiti imposti dal metro e, chissà, all'adesione di Michele a una specifica corrente di pensiero, dacché il neopitagorismo, come è noto, non si configurava certo come un monolite di dottrine rigidamente sistematizzate.

Il testo si apre con un'affermazione che riconduce immediatamente al neopitagorismo<sup>10</sup>: il poeta afferma infatti che il seme dell'albero assomiglia alla monade (vv. 149-150)<sup>11</sup>, citando così un termine che allude al principio ontologico del *κόσμος*, che si regge sull'intelaiatura concreta del numero, struttura portante dell'universo<sup>12</sup>.

Segue tuttavia un'ulteriore analogia del seme con l'atomo, la quale non è del tutto corretta: bisogna in effetti considerare che l'ontologia neopitagorica si configura come del tutto trascendente e rifiuta in modo categorico il materialismo di altre filosofie antiche o coeve<sup>13</sup>: la monade pertanto non può essere assimilata all'atomo, poiché essa è un'entità incorporea e inestesa.

Successivamente compare un altro termine che rimanda alla medesima scuola filosofica: si accenna infatti a un'altra unità, normalmente definita seconda monade, che costituisce il mondo inintelligibile, ovvero il regno delle forme platonicamente intese<sup>14</sup>. Tale entità è impropriamente definita immanente, senza considerare che poco prima si afferma che dalla monade si

<sup>10</sup> Per un'ampia retrospettiva sul neopitagorismo cf. Reale 2018, pp. 1919-1953.

<sup>11</sup> Sulla monade neopitagorica e la sua ascendenza platonica cf. E.R. Dodds, 1928 e B. Centrone, 2015. Quanto alla metafora della monade come seme cf. Numenio di Apamea, fr. 13: si osservi tuttavia che Numenio definisce la monade come primo Dio, precorrendo in un certo senso la teologia plotiniana.

<sup>12</sup> Cf. Moderato, presso Porfirio, *Vita di Pitagora*, 52; Nicomaco, *Intr. arithm.*, *passim*.

<sup>13</sup> Sulla riscoperta dell'incorporeo e della sua preminenza ontologica cf. le seguenti testimonianze: Simplicio, *In Arist. Phys.*, 9, p. 181, rr. 7 ss.; Fozio, *Biblioth.*, cod. 249, p. 438b, r. 34; Sesto Empirico, *Contro i matem.*, 10, 249-258; Siriano, *In Arist. Metaph.*, p. 151, rr. 17 ss.; Nicomaco, *Intr. arithm.*, 1, 1.

<sup>14</sup> È più che plausibile che il ricorso a *μονὰς ἄλλη* in luogo del più appropriato *μονὰς ἑτέρη* sia da attribuirsi a ragioni prosodiche, evenienza che peraltro sarà risultata funzionale alla complessificazione dell'*αἰνιγμα* neopitagorico.

origina l'infinito circuito del numero: ci troviamo anche in questo caso di fronte a un'incongruenza dottrinarica, poiché nel pensiero neopitagorico il numero non deriva dalla prima monade, bensì dal "sinolo" di unità e diade indeterminata<sup>15</sup>, principio quest'ultimo che rappresenta la materia inintelligibile, intesa come quantità priva di forma<sup>16</sup>.

Un'ulteriore ambiguità interdottrinale è ravvisabile poco oltre in un richiamo all'antico pitagorismo, più precisamente alla dicotomia fra numeri pari e dispari: si afferma infatti che la monade costituisce un simbolo inadatto alla serie dei numeri dispari<sup>17</sup>, ma ciò appare quantomeno discutibile, poiché nella visione dei pitagorici i numeri dispari rappresentavano, in quanto principio limitante, perfezione e armonia<sup>18</sup>.

Alla fine del brano si cita l'ultimo elemento irrinunciabile del sistema neopitagorico, ovvero la diade, principio che rappresenta la diversificazione del creato e che è concepito, insieme con l'unità, come fonte indiretta del mondo sensibile. Anche questo principio, assolutamente immateriale, è identificato, nella metafora arborea del passo, con i due ceppi che sorgono dalla radice dell'albero (vv. 162-164); tuttavia, pure in questo frangente, la diade è qualificata in modo contraddittorio come corporea e, allo stesso tempo, trascendente e inestesa, il che è incompatibile con la metafisica neopitagorica.

Se ora provassimo però a reinterpretare tali concetti alla luce della teologia ortodossa, risulterà evidente come le incongruenze appena rilevate possano assumere una propria logica interna.

La prima monade, citata all'inizio del brano come madre primigenia del numero<sup>19</sup>, potrebbe essere identificata con Dio, origine di ogni cosa e, quindi, del numero che, seppure non discenda formalmente dalla monade, costituisce

<sup>15</sup> Sull'opposizione fra diade indeterminata e diadi fenomenologico-aritmetiche cf. Sesto Empirico, *Contro i matem.*, 10, 261.

<sup>16</sup> Sulla diffusione, specie nella tradizione platonica, di cui quella neopitagorica è largamente debitrice, della dottrina di un principio superiore rispetto a due principi opposti cf. J. Mansfeld, 1988, pp. 98-103.

<sup>17</sup> Per la classificazione dei numeri in pari e dispari cf. T.H. Heath 1921a, I, pp. 70-74; E.A. Maziarz - T. Greenwood, 1968, pp. 18-20.

<sup>18</sup> Sulla dottrina pitagorica del limitato e del limitante cf. T. Cardini, 1958-1964, II, p. 200; G. Reale, 2018, pp. 115-118; J.A. Philip, 1966, pp. 46-53.

<sup>19</sup> La monade è definita dallo Pseudo-Giamblico "padre e madre di tutto", poiché da essa deriva ogni cosa: cf. *Theologoumena arithmeticae*, p. 5, ed. V. de Falco. Per un'analoga concezione della monade cf. anche Eusebio di Cesarea, *De laudibus Constantini*, 6, 11.

ad ogni modo il principio primo di ogni entità mondana: è necessario, insomma, per comprendere la reale natura del passo, non arrestarsi alla fenomenologia meramente teoretica descritta dai filosofi neopitagorici, ma adattarsi alla dizione ellittica e metaforica del verso.

Allo stesso modo, come già rilevato, la monade è paragonata all'atomo: a prima vista si tratta di una comparazione inappropriata ma, se non si cede alla tentazione di fermarsi alla superficie del testo, potremmo intendere l'affermazione come una metafora filosofico-poetica: la monade condivide con l'atomo una delle sue principali caratteristiche, ovvero l'indivisibilità, che contraddistingue ovviamente anche Dio, che della monade è simbolo. A suffragare tale identificazione della monade con Dio compaiono anche alcuni significativi indizi lessicali, i quali insistono sui concetti di eternità e illimitatezza temporale: cf. v. 154 ὁλκὸν ἄπειρον ἀριθμοῦ χεῦατ' ἀπειράκις αἰεὶ.

In seguito, come precedentemente osservato, appare un secondo elemento, ossia l'unità, che viene erroneamente definita immanente; tuttavia, l'allusione alla serie dei numeri dispari offre al lettore un indizio risolutivo al fine di ricomporre l'*impasse*: essa, infatti, evoca la dottrina pitagorica per cui a un certo punto si realizza un'inevitabile fusione creazionale fra limitante e limitato<sup>20</sup>; in questo senso andrà dunque intesa l'asserzione secondo cui la presenza della prima monade costituisce la prova incontrovertibile dell'esistenza di una seconda entità immanente dal momento che, anche secondo l'ontologia neopitagorica, la prima monade coopera con l'unità, che a propria volta si lega alla diade con il fine di generare il mondo intelligibile<sup>21</sup>. Si potrebbe allora avanzare l'ipotesi secondo cui l'unità potrebbe rappresentare Cristo che, in quanto seconda ipostasi, da una parte mantiene la natura divina del padre; dall'altra si corrompe per generare il cosmo, esattamente come avviene per il principio limitante pitagorico, che si macchia al contatto con il limitato costituito dalla serie dei numeri pari: trascendenza e immanenza, pertanto, coesistono tanto nella seconda monade quanto in Cristo.

Veniamo da ultimo alla diade: innanzitutto essa viene fatta derivare solo dalla monade (vv. 165-166), il che risulta incongruo stando alla dottrina neopitagorica; in secondo luogo, viene definita tanto corporea quanto

<sup>20</sup> Cf. G. Reale, 2018, p. 117.

<sup>21</sup> Cf. Ivi, pp. 1926-1928.

trascendente. Detto ciò, se consideriamo la dislocazione sequenziale dei tre principi e la dimostrabile corrispondenza della monade con Dio e dell'unità con Cristo, potremmo tentare di identificare la diade con la terza ipostasi della Trinità, ovvero lo Spirito Santo. Procedendo in tal modo, risulterà più agevole sciogliere il grumo di incongruenze deliberatamente plasmate dal poeta al fine di realizzare un barocchismo di ardua decifrazione.

Il fatto che la diade venga fatta derivare esclusivamente dalla monade potrebbe alludere alla controversia del *Filioque*<sup>22</sup>, secondo cui lo Spirito è generato solo dal Padre, e ciò si adatterebbe bene anche alla dottrina ortodossa della cosiddetta “monarchia di Dio”<sup>23</sup>.

In seconda istanza, la funzione precipua dello Spirito è quella di stabilire un primo contatto con l'umanità in seguito alla rivelazione del Figlio e, attraverso quest'ultimo, del Padre: si tratta insomma di una sorta di “presenza kenotica” che ha lo scopo di manifestare l'attività demiurgica di Dio e di rendere visibile tanto l'esito della creazione quanto la salvezza dispensata all'umanità da Cristo<sup>24</sup>: in buona sostanza, la diade è definita qui corporea e incorporea allo stesso tempo poiché è simbolo dello Spirito, che può essere definito corporeo nel senso che rende tangibili gli atti creazionali e salvifici delle prime ipostasi, tant'è che i due ceppi sono prospettati anch'essi come la manifestazione estesa e visibile della radice dell'albero di fico, ovvero dell'allegoria che rappresenta la *τάξις* della creazione<sup>25</sup>.

### Bibliografia

- H. Ahrweiler, 1975, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris.  
 S. Beta, 2022, “Lessing e gli enigmi. I quattro indovinelli bizantini del Gudianus gr. 77”, *RCCM* 44/2, pp. 359-385.  
 C.M. Brand, 1984, “The Fourth Crusade. Some Recent Interpretations”, *Mediaevalia et Humanistica* 12, pp. 33-45.  
 T. Cardini, 1958-1964, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, I-III, Firenze.

<sup>22</sup> Per un ampio e dettagliato approfondimento della questione cf. A.E. Sicienski, 2012.

<sup>23</sup> Cf. J. Meyendorff, 1974, 183.

<sup>24</sup> Cf. Ivi, 168-179.

<sup>25</sup> Sul concetto di *τάξις*, inteso come principio gerarchico-ordinativo del mondo, cf. Dionigi l'Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, PG, 3, 537a; H. Ahrweiler, 1975, pp. 141-147. Cf. anche *supra* p. 155 con relativa bibliografia.



- M. Carrozza, 2020, “La *Theano* di Michele Coniata (vv. 1-166): uno studio preliminare”, *Estudios Bizantinos* 8, pp. 173-215.
- M. Carrozza, 2022, “L’ encomio dei Cei nella *Theano* di Michele Coniata”, *MEG* 22, pp. 111-119.
- M. Carrozza, 2024, “La *Theano* di Michele Coniata fra *παίγνιον* erudito e rivelazioni ispirate”, *Synthesis* 30/2, pp. 1-17.
- B. Centrone, 2015, “Medioplatonismo e Neopitagorismo: un confronto difficile”, *Rivista di Storia della Filosofia* 70/2, pp. 399-424.
- E.R. Dodds, 1928, “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”, *CQ* 22, pp. 129-142.
- G. Fedalto, 1974, “La Chiesa latina e la sua provincia ecclesiastica 1204-1453”, *Θησαυρίσματα* 11, pp. 73-88.
- J.K. Fotheringham, L.F.R. Williams, 1915, *Marco Sanudo, Conqueror of the Archipelago*, Oxford.
- J. Harris, 2014<sup>2</sup>, *Byzantium and the Crusades*, London.
- T.H. Heath, 1921, *A History of Greek Mathematics*, I-XXI, Oxford.
- H. Kretschmayr, 1920, *Geschichte von Venedig*, II, *Die Blüte*, Gotha.
- A.E. Laiou, 2005, *Urbs Capta: The Fourth Crusade and Its Consequences*, Paris.
- S.P. Lampros (ed.), 1879-1880, *Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου Τὰ σωζόμενα*, I-II, Athinai.
- J. Longnon, 1948, “L’organisation de l’Église d’Athènes par Innocent III”, in *Mémorial Louis Petit. Mélanges d’Histoire et d’Archéologie byzantines*, Bucarest, pp. 336-346.
- E. Malamut, 1988, *Les îles de l’Empire Byzantin VIII-XII siècles*, I-II, Paris.
- J. Mansfeld, 1988, “Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception”, in *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, R. Van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (eds.), Leiden, pp. 92-117.
- E.A. Maziarz, T. Greenwood, 1968, *Greek Mathematical Philosophy*, New York.
- J. Meyendorff, 1974, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York.
- S. Monda, 2019, “Gli indovinelli letterari antichi come testimonianza di contesti ludici e agonali”, *Enthymema* 23, pp. 390-400.

- G. Ravegnani, 2009, “Il ducato dell’arcipelago dalla conquista veneziana all’indomani della caduta dell’impero latino”, in *Il Ducato dell’Egeo. Atti dell’incontro di studio* (Nasso- Atene 2007), N. Moschonas, M.G. Lily Stylianoudi (eds.), Athinai, pp. 55-71.
- J.A. Philip, 1966, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto.
- G. Reale, 2018, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano.
- G. Saint-Guillain, 2006, “Les Conquérants de l’Archipel: l’Empire latin de Constantinople, Venise et les premiers seigneurs des Cyclades”, in *Quarta Crociata: Venezia-Bisanzio-Impero Latino*, G. Ortalli, G. Ravegnani, P. Schreiner (eds.), Venezia, pp. 125-237.
- A.E. Sicienski, 2012, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford.
- C.A. Thallon, 1973<sup>2</sup>, *A Medieval Humanist: Michael Akominatos*, New York.
- K.A. Trypanis, 1990, *La poesia bizantina: dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia* (ed. orig. *Greek Poetry. From Homer to Seferis*, London, 1981), Milano.