

GIOVANNI RAVENNA

Warburg, Ovidio e Nigidio Figulo (73 Swoboda)

Questa relazione sarà divisa in due parti, perché nasce dall'incontro fortuito di due circostanze ben distinte: la prima, alquanto estemporanea, è la mia lettura del saggio di Aby Warburg *La nascita di Venere e la primavera di Sandro Botticelli*¹, lettura che, almeno all'inizio, non aveva mire filologiche particolari, salvo appagare una più che allettante, ancorché sempre differita, curiosità culturale. La seconda circostanza è invece l'impegno continuativo sul tema generale dei nostri incontri, tema già fin dal suo primo annuncio foriero di buone prospettive, che non a caso sono state pienamente confortate dai risultati della prima sessione del «Calamo della memoria»²: intendo la riflessione a più voci sul riuso di testi in età tardo antica, che ci imporrebbe, giunti ormai alla seconda sessione, di ipotizzare un salto di qualità programmatico e organizzativo.

Ora, lasciando alla discussione o a momenti operativi specifici questa opportunità, certo non marginale, per entrare senz'altro in tema dirò che, durante una lettura complessiva del *corpus* dei frammenti di Nigidio Figulo, mi si è presentata l'opportunità di utilizzarne uno al fine di chiarire un particolare, almeno in apparenza, problematico del saggio di Warburg appena citato. La mia relazione farà dunque seguire a un breve *status* del problema, con la mia proposta di soluzione, qualche considerazione più ampia, suggerita dal frammento stesso, sul riuso – in un contesto diverso – di materiali che nel caso specifico hanno rilevanza filosofica e teologica piuttosto che letteraria. Una parte di queste riflessioni sarà comunque dedicata a contestualizzare il frammento nel testo che lo trasmette. È peraltro del tutto chiaro che l'accezione di riuso nell'ambito proposto richiederebbe di per sé un'attenzione per la quale non basterebbe neppure un convegno apposito: tuttavia credo valga ugualmente la pena di cominciare a riflettervi, procedendo intanto per analogia con quanto è già stato elaborato sul fronte specificamente letterario.

¹ *La nascita di Venere e la primavera di Sandro Botticelli. Un'indagine sulle rappresentazioni dell'Antico nel primo Rinascimento italiano* in Warburg 2004, 77-161 (cito dalla più recente edizione italiana che, offrendo testi inediti rispetto alla stessa edizione critica tedesca, si qualifica come la più completa). La prima pubblicazione del saggio risale al 1892 (tutti i particolari *ibidem* 75 nota 1).

² *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità* (Trieste, 21-22 aprile 2004) in *Incontri triestini di filologia classica III* (2003-2004), a cura di Lucio Cristante e Andrea Tessier, Trieste 2004, 161-342.

Il tono che ho scelto³ è intenzionalmente discorsivo sia per l'elemento (o pretesto) estemporaneo, sia per lo stato del lavoro, che è *in fieri*: potrei considerare già un buon risultato se riuscisse convincente la soluzione che proporrò per il passo di Warburg, mentre demanderei alla discussione la verifica della pertinenza di rilievi che, per essere del tutto esplorativi, non possono aspirare a entrare nei dettagli di complesse questioni filosofiche e teologiche. Naturalmente, a maggior ragione non intendo azzardare interpretazioni nuove o contributi a temi di letteratura artistica che non sono di mia competenza, ma solo proporre lo scioglimento dell'aporia che parrebbe inficiare (qui il modo condizionale è d'obbligo) l'argomentazione di Warburg. Questo è reso possibile dalla testimonianza isolata, offerta da un passo dei *Saturnalia* di Macrobio, il quale utilizza ai propri fini compositivi (in questo caso non direi meramente compilatori), alcune tesi di autori indeterminati, mentre nomina il solo Nigidio Figulo, e ci offre qualche opportunità di studiare moventi e procedimenti di tale riuso. Naturalmente a suo luogo non potrò esimermi da un accenno alla questione delle fonti di Macrobio e degli autori da lui nominati o, rispettivamente, taciuti.

La prima parte del mio discorso non richiederà troppo tempo, in quanto confido che l'evidenza del riscontro consenta di passare presto alla seconda parte: se ci dia anche «occhi per vedere» è un altro paio di maniche. Prendiamo le mosse da Ou. *met.* II 23-30:

Purpurea uelatus ueste sedebat
in solio Phoebus claris lucente smaragdis.
25 A dextra laeuaque Dies et Mensis et Annus
Saeculaque et positae spatiis aequalibus Horae;
Verque nouum stabat cinctum florente corona,
stabat nuda Aestas et spicea sarta gerebat,
stabat et Autumnus calcatis sordidus uuis,
30 et glacialis Hiems canos hirsuta capillos.

Secondo Warburg il Poliziano, nel leggere questi versi ovidiani dedicati alla *regia Solis*, in cui la Primavera si erge in tutta la sua presenza, sottolineata dall'anafora di *stabat*, davanti al trono di *Phoebus Apollo* (in particolare *met.* II 27: *Verque nouum stabat cinctum florente corona*), fornirebbe all'amico Botticelli un'ulteriore suggestione visiva, elaborando dal participio *cinctum* il sostantivo omografo, che come 'cinto' ('cintura') diventa così «un attributo evidente, ancorché 'antico' per la Primavera»⁴. Le Ore sono qui le stagioni, ma si veda il commento di Alessandro Barchiesi⁵, propenso a un ampliamento della prospettiva che si estenderebbe anche alle ore del giorno.

³ Questa redazione scritta ne ripropone volutamente le caratteristiche.

⁴ Warburg 2004, 94.

⁵ Barchiesi 2005, 241 (ad *met.* II 26).

Ora, prosegue Warburg, anche altri lettori nel Rinascimento trovano in Ovidio motivi per cui la ‘cintura di fiori’ è caratteristica della personificazione di Primavera, come per esempio Vincenzo Cartari⁶:

Il passo seguente, tratto da *Le immagini de i dei* di Vincenzo Cartari, ci mostra come anche altri dotti rinascimentali interpretavano la cintura di fiori in quanto segno distintivo della Dea della primavera:

[...] le Ore, le quali dicono essere i quattro tempi dell’anno et aprire e serrar le porte del cielo, sono date talora al Sole, e tale altra a Cerere, e perciò *portano due ceste, l’una di fiori, per la quale si mostra la primavera*, l’altra piena di spiche, che significa la està. Et Ovidio parimente dice ne i Fasti⁵⁰ che queste stanno in compagnia di Iano (Apollo⁵¹) alla guardia delle porte del cielo; e quando poi racconta di Flora, in potere della quale sono fioriti i prati, dice che le Ore, vestite di sottilissimi veli, vengono in questi talora a raccogliere diversi fiori da farsene belle ghirlande. [...]

50. Svista per *Metamorphoseon* II [in realtà *Fasti*, I, v. 125]

51. [L’identificazione di Iano con Apollo fatta da Warburg in doppia parentesi è incomprendibile.].

Per comodità di lettura e maggiore comprensibilità, la citazione comprende anche due note, la prima di Warburg, con la giusta rettifica del curatore, l’altra con l’aporia rilevata dal curatore stesso. Le note 50 e 51, ad ogni buon conto, sono da considerarsi unitariamente. Vediamole nell’ordine. Con buona pace di Warburg, la svista è certamente sua: mentre egli pensa alle *Metamorfosi*, ha ragione Cartari a rinviare ai *Fasti*, dove decisivo per l’identificazione del passo, al di là di alcuni tratti comuni, è *praesideo foribus*, detto da Giano (Ou. *fast.* I 125-130):

125 Praesideo foribus caeli cum mitibus Horis:
it, redit officio Iuppiter ipse meo.
Inde uocor Ianus; cui cum Ceriale sacerdos
imponit libum farraque mixta sale,
nomina ridebis: modo namque Patulcius idem
130 et modo sacrifico Clusius ore uocor.

Pur sapendo che quanto segue è solo un’ipotesi, comunque non determinante per la soluzione, mi pare assai plausibile che Warburg, fidando nella sua memoria, e forse influenzato dalla presenza delle Ore in entrambi i contesti, si sia lasciato fuorviare e distrarre da un’identificazione, reperibile in Macrobio ma che doveva riuscirgli preziosa, perché attestata da

⁶ Warburg 2004, 95 e note 48-51.

un'unica fonte, di *Ianus* con *Apollo*, a tal punto da inibirgli il rinvio puntuale a *Ianus* nei *Fasti*. E poiché gli stava a cuore quell'identificazione così poco comune, anzi esclusiva, si lasciava inconsciamente ricondurre dalla memoria appunto là dove Ovidio descrive la reggia di Febo-Apollo, cioè alle *Metamorfosi*. Ora lasciamo pure da parte il lapsus, che peraltro si spiega ancor meglio alla luce del testo macrobiano, nel quale, come presto vedremo, Giano è Apollo a tutti gli effetti: è comunque palese che l'aporia segnalata alla nota 51 si risolve nel modo più semplice ed economico postulando la familiarità di Warburg con quanto attesta Macrobio, là dove l'esposizione di Pretestato, relativa alla festa dei Saturnali, dedica a Giano una sezione piuttosto ampia, di cui fornisco almeno la parte che interessa più da vicino (*Macr. Sat. I 9,1-9*)⁷:

[1] Et quia Ianum cum Saturno regnasse memorauimus, de Saturno autem quid mythici, quid physici aestiment, iam relatam est, de Iano quoque quid ab utrisque iactetur in medium proferemus. [2] Mythici referunt regnante Iano omnium domos religione et sanctitate fuisse munitas idcircoque ei diuinos honores esse decretos et ob merita introitus et exitus aedium eidem consecratos. [3] Xenon quoque primo *Italicum* tradit Ianum in Italia primum dis templa fecisse et ritus instituisse sacrorum. Ideo eum in sacrificiis praefationem meruisse perpetuam. [4] Quidam ideo eum dici bifrontem putant, quod et praeterita sciuerit et futura prouiderit. [5] Sed physici eum magnis consecrant argumentis diuinitatis. Nam sunt qui Ianum eundem esse atque Apollinem et Dianam dicant, et in hoc uno utrumque exprimi numen adfirmant. [6] Etenim, sicut Nigidius⁸ quoque refert, apud Graecos Apollo colitur qui *Θυράιος* uocatur, eiusque aras ante fores suas celebrant, ipsum exitus et introitus demonstrantes potentem: idem Apollo apud illos et *Ἄγυιεύς* nuncupatur, quasi uis praepositus urbanis: illi enim uias quae intra pomeria sunt *ἀγυιάς* appellant; Dianae uero ut *Triuia* uiarum omnium tribuunt potestatem. [7] Sed apud nos Ianum omnibus praeesse ianuis nomen ostendit, quod est simile *Θυράϊωτι*. Nam et cum clauis ac uirga figuratur, quasi omnium et portarum custos et rector uiarum. [8] Pronuntiauit Nigidius Apollinem Ianum esse Dianamque Ianam, adposita 'd' littera, quae saepe 'i' litterae causa decoris adponitur: 'reditur, redhibetur, redintegratur' et similia. [9] Ianum quidam solem demonstrari uolunt et ideo geminum quasi utriusque ianuae caelestis potentem... [11] Alii mundum, id est caelum, esse uoluerunt... [14] Saliorum quoque antiquissimis carminibus 'deorum deus' canitur... [15] In sacris quoque inuocamus...

I frammenti di Nigidio in Macrobio, secondo l'edizione canonica di Anton Swoboda⁹, sono in tutto quattro: 113 Sw. (*Sat. III 16,7*: Macrobio ne attesta la provenienza dal *De ani-*

⁷ La presentazione del frammento è decisamente irrituale, ma ai fini della contestualizzazione era necessario fornire un quadro assai ampio.

⁸ *Macr. Sat. I 9, 6-8* = Nigid. 73 Swoboda.

⁹ Swoboda 1889 = 1964. I frammenti grammaticali e i *testimonia* anche in Funaioli 1907; traduzione con note del testo critico di Swoboda in Liuzzi 1983.

malibus), 69 Sw. (*Sat.* III 4,6: Macrobio ne attesta la provenienza dal *De dis*), 73 Sw. (*Sat.* I 9,6-8: senza indicazione di provenienza, ma concordemente assegnato dalla critica al *De dis*), 76 Sw. (*Sat.* I 12,20: Macrobio non ne indica la provenienza ma fa il nome di Cornelio Labeone; attribuito dubbiosamente da Swoboda al *De dis*, compare in forma più estesa come quinto frammento nella più recente edizione labeoniana)¹⁰. Comunque stiano le cose e con tutte le cautele del caso, non sarà avventato riscontrare nella teologia un motivo centrale dell'interesse di Macrobio per Nigidio. Proprio questo sarà l'ambito in cui verificare la distanza tra Nigidio e Macrobio, in altri termini il senso del suo riuso.

Prima di procedere, peraltro, sarà bene ribadire che parlare di rapporti tra Nigidio e Macrobio non implica affatto la necessità che il secondo dipenda dal primo direttamente, né che si accetti la teoria di Wissowa¹¹, relativa a una pretesa coerenza nella tecnica di citazione macrobiana, per cui il compilatore tacerebbe sistematicamente sugli autori che ha di fronte, salvo esibire quelli che vi fossero a loro volta esplicitamente indicati. Il problema è troppo delicato per essere riesposto qui in dettaglio, ma era doveroso almeno accennarvi, anche se ora la tesi sembri accantonata; a questo aggiungerei che oggi sarebbe riduttivo limitarsi a riproporre i giudizi, peraltro in sé non infondati, su Macrobio come *simia Gellii*, mentre pare sensato vedere nei *Saturnalia* un tentativo, *qualecumque*, di andare oltre la pura compilazione, almeno in presenza di certi temi che si sottraggano alla futilità, come nel caso della teologia solare¹², che ha grande spazio nella successiva dissertazione di Pretestato.

Il frammento 73, come ho premesso, è di norma accreditato, sulla scia di Swoboda, al *De dis* di Nigidio Figulo, e si trova in un punto importante dell'esposizione di Pretestato, della quale non sarà inutile ricapitolare qui i tratti salienti. Per comodità di esposizione dichiarerò subito il mio debito nei confronti del lavoro di Ekkehart Syska¹³, che analizza minuziosamente la rassegna su Giano di Macrobio. La materia si può riassumere nel modo seguente: nel rievocare l'origine dei Saturnali, Pretestato ha ricordato come Giano avesse regnato assieme a Saturno, con gli esiti di buon governo che si addicono a un *aureum saeculum*. Giano è concepito (I 9,2-4) secondo la prospettiva dei *mythici* come l'iniziatore dei culti resi in onore degli dèi (nel caso specifico, di Saturno) e come mediatore umano tra dio e uomini, quindi come *daimon*¹⁴. Dal canto loro i *physici* ne valorizzano i caratteri divini: in armonia con tale natura, egli è investito del ruolo di mediatore tra il divino e i vari piani del

¹⁰ Mastandrea 1979. Il problema dei rapporti tra Cornelio Labeone e Nigidio Figulo è tuttora aperto, nonostante le apparenti sicurezze della teoria di Baehrens (vedi *infra* nota 17).

¹¹ Wissowa 1880, 7.

¹² Flamant 1977, 652-680; Marinone 1977², Introduzione, *passim*; Syska 1993, tutto il cap. III.

¹³ Syska 1993, 28-51.

¹⁴ *Ibidem* 28.

cosmo¹⁵, che nel contesto sono tre e riguardano rispettivamente Giano sulla terra (I 9,5-8), Giano e gli astri (I 9,9-10), Giano e il cielo (I 9,11-14); la trattazione si conclude poi con una rassegna degli appellativi di Giano (I 9,15-18).

La contrapposizione *mythici vs physici*, che ricorre altrove nei *Saturnalia* (I 7,18; 8,6; 9,1; 9,5), è un aspetto della *theologia tripertita* di Varrone, quale ci è resa nota dal sesto libro del *De ciuitate Dei* di Agostino¹⁶: Wilhelm Baehrens la faceva risalire all'influenza di Cornelio Labeone¹⁷, ma su questa ipotesi credo sia bene usare tuttora la massima cautela, anche se il problema andrebbe riconsiderato. In particolare, poi, là dove inizia la trattazione relativa all'origine dei Saturnali, Macrobio combinerebbe quegli elementi con la teoria dei miti di Porfirio¹⁸.

Per tornare ai due livelli della teologia tripartita di Varrone che appaiono in Macrobio, in contrasto con la lettura 'umana' di Giano fornita dai *mythici*, i *physici* individueranno le prove di una sua natura divina (I 9,5 *magnis... argumentis diuinitatis*) nelle funzioni che accomunano Giano alla coppia greca Apollo – Diana (=Artemide), in quanto egli assommerebbe in se stesso le une e le altre. Nel contesto di Macrobio che segue, Nigidio non è solo, ma uno tra i tanti (*sunt qui... dicant ~ sicut Nigidius quoque refert*), per cui la sua concezione delle funzioni di Giano non è esclusiva, ma condivisa; e poiché i contorni del frammento non sono determinabili, cerchiamo di verificarne la *ratio* assumendo l'assetto fornito da Swoboda.

Per il momento mi limiterei al sesto e settimo paragrafo di Macrobio, riservandomi poi di pronunciarmi sulla notizia paretimologica dell'ottavo.

Il ragionamento è coerente e motivato¹⁹: le contrapposizioni *apud Graecos ~ apud nos* evidenziano che le funzioni espletate da Apollo (*Thyraios/Agyieus*) e da Diana (*Triuia* come Ecate) si unificano in Giano (I 9,7) *quasi omnium et portarum custos et rector uiarum*. L'elemento specificamente latino di *Ianus* è la sua signoria sulle porte, resa 'parlante' già nel teonimo, vale a dire per mezzo dell'etimologia, anziché di un semplice epiteto come *Thyraios* o *Agyieus*. Qualunque sia l'origine di questa concezione (dei *physici*, di Nigidio o di entrambi), è un fatto che la coppia Apollo – Diana trovi coerentemente in latino la sua sintesi in Giano, di cui è *argumentum diuinitatis*, anche se questo dovesse mettere Diana in una posizione marginale, cosa che peraltro non avviene.

¹⁵ *Ibidem* 30.

¹⁶ Frammenti e commento in Cardauns 1976; problematica generale con approfondita discussione critica presso Lieberg 1973.

¹⁷ Mastandrea 1979, 215.

¹⁸ Syska 1993, 12.

¹⁹ *Ibidem* 32 nota 23.

Quanto segue all'ottavo paragrafo (*pronuntiauit Nigidius*), se dobbiamo credere a Macrobio, come dovremmo, almeno fino a prova contraria, sarà invece da far risalire a Nigidio, se non a conoscenza più antica. In questo caso la sua paretimologia, fondata su una serie di esempi non pertinenti, perché tutti caratterizzati da consonante intervocalica, sembra dettata da un intento eziologico, in cui il passaggio asserito da *Iana* a *Diana* (*adposita 'd' littera*) ricostruirebbe una coppia originaria *Ianus – Iana*, che, oltre a ribadire la divinità di Giano, non poteva avere altro scopo se non riprodurre la funzionalità (si direbbe: la 'dignità') di quella greca, insistendo ancora sul fattore etimologico, che già era la forza di *Ianus* come *nomen* parlante, nonché sul produttivo modello di coppie corradicali come *Faunus – Fauna*, *Liber – Libera*, *Triuius – Triuia*. Per quanto concerne il teonimo *Iana*, esso è solo sporadicamente attestato, comparando due volte in uno stesso passo di Varrone (come *Iana luna*) e in un contesto assai problematico di Tertulliano²⁰.

Possiamo dunque ricapitolare: astruendo dal quesito se la concezione di *Ianus – Iana* risalga a Nigidio o ad altri, il contributo relativo alle funzioni assunte da Giano è da Macrobio attribuito in generale ad alcuni *physici*, non meglio specificati, con i quali Nigidio condividerebbe l'accostamento ad Apollo *Thyriaios*. D'altro canto la cifra specifica di quella sapienza riservata a pochi, che ci è solitamente nota come peculiare di Nigidio, sembrerebbe messa in evidenza da Macrobio con la chiamata in causa dell'etimologo, che da un lato garantisce con la sua *auctoritas*, dall'altro, proprio perché nominato da solo, appare nella sua consueta posizione di dotto isolamento. Forse questo è il fatto che chiarisce meglio il procedimento di Macrobio: in un quadro di paganesimo dai modi sempre urbani ma intrinsecamente già sconfitto, egli cerca di costruire una sua risposta al cristianesimo ormai affermato (quanto alla cronologia macrobiana propendo per la datazione più bassa). Tale risposta si avvale tra l'altro della riduzione di molti dèi a una figura predominante, non necessariamente unica (enoteismo anziché monoteismo, vedi *infra* nota 21), e a questo mirerà appunto la teologia solare impostata a partire da *Sat. I 17*, dove con il Sole si identifica prima Apollo, quindi Libero (I 18), poi Marte (I 19,1-6), Mercurio (I 19,7), Ercole (I 20,6), Serapide, Adoni e altri ancora, da cui si può qui prescindere. In questo orientamento non può che tornare utile

²⁰ Varro *rust. I 37,3*, su cui vedi Pasquazi 1988, 224-227, che discute anche importante bibliografia precedente. Secondo una prima ipotesi, *Diana* originario potrebbe essere passato a *Iana* nella pronuncia dei rustici (una trafila opposta alla spiegazione etimologica di Nigidio, destituita di ogni fondamento); secondo un'altra ipotesi, *Iana* viceversa sarebbe un teonimo popolare originario, coniato su *Ianus*, con riferimento a una fase in cui l'astro presenta un aspetto bifronte, che, secondo l'interpretazione molto ingegnosa suggerita dall'autrice, sarebbe la luna piena. Un restauro per congettura di *Iana* (come *diua Arquis*) è nel testo tormentato di Tert. *nat. II 15*. Per la vastissima bibliografia sul problema di *Iana* come divinità autonoma si rinvia a Syska 1993, 33 nota 25.

qualunque tradizione più antica, eventualmente anche mediata da Cornelio Labeone (su questo punto si dovrà ancora riflettere), e tanto meglio se orgogliosamente elitaria, purché in grado di confermare la capacità in alcuni dèi di assumere le funzioni di altri, semplificandone la pluralità, come abbiamo visto già nel caso di Giano presso Nigidio. Ancora, il fatto che in *Sat. I* 17,64 al sole sia assimilato lo stesso Giano, questa volta nella veste di Apollo Didimeo, vale come verifica del riuso operato da Macrobio, che integra nell'ambito della teologia solare questa ulteriore identificazione di Giano come Apollo, senza contare il suo ruolo di *deus deorum*, a sua volta pienamente funzionale a tale disegno.

Sul fenomeno della *theokrasia* solare dei neoplatonici, a cui Macrobio dà rilievo nella sua opera, mi limito qui a rinviare ancora al lavoro di Paolo Mastandrea²¹. Per chiudere provvisoriamente con una formulazione sintetica queste prime riflessioni sul riuso di aspetti di una teologia, direi che l'orizzonte neoplatonico nell'opera di Macrobio sembra riconoscere funzione salvifica a una sacralità ormai meramente ridotta ai vari appellativi del dio preminente, dopo avere da tempo soppiantato la teologia dei *physici* e di Nigidio, imperniata invece su effettive funzioni delle varie divinità individuali. Il riuso, coerentemente, non può che esserne a sua volta condizionato.

²¹ Mastandrea 1979, 180 sgg. e relativa bibliografia; *ibidem* 177 e nota 60 per una definizione di 'enoteismo eliolatrato', infine 176 e nota 58 per la tesi di Reitzenstein sul ruolo di Cornelio Labeone nella sintesi che avrebbe offerto a Macrobio tra le due «tradizioni stoico-romana (Nigidio, Varrone, Cornificio...) e neoplatonico-greca (Numenio, Plotino, Porfirio)», tesi che, risultando tuttora plausibile, dovrebbe comunque porsi alla base di ulteriori indagini.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Barchiesi 2005

Ovidio, *Metamorfosi*, I. Libri I-II, a cura di Alessandro Barchiesi, con un saggio introduttivo di Charles Segal, testo critico basato sull'edizione di Richard Tarrant, traduzione di Ludovica Koch, Milano 2005.

Cardauns 1976

M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum, I. Die Fragmente; II. Kommentar, von B.Cardauns, Wiesbaden 1976 [«Abhdl. der Geistes- u. Sozialwiss. Kl./Akad. der Wissenschaften und der Literatur, Mainz: Einzelveröffentl.»].

Flamant 1977

J.Flamant, *Macrobe et le Néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leiden 1977.

Funaioli 1907

Grammaticae Romanae fragmenta, collegit recensuit H.Funaioli, I, Lipsiae 1907 (rist. Roma 1964).

Lieberg 1973

G.Lieberg, *Die "Theologia tripertita" in Forschung und Bezeugung*, «ANRW» I 4, Berlin 1973, 63-115.

Liuzzi 1983

Dora Liuzzi, *Nigidio Figulo, astrologo e mago*. Testimonianze e frammenti, a cura di Dora Liuzzi, Lecce 1983.

Marinone 1977

I Saturnali di Macrobio Teodosio, a cura di N.Marinone, Torino 1977² (1967).

Mastandrea 1979

P.Mastandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone* (Testimonianze e frammenti), Leiden 1979.

Pasquazi 1988

Anna Pasquazi, *Varroniana*, «GIF» XL (1988), 217-227: 224-227 (su *Iana luna*).

Syska 1993

E.Syska, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*, Stuttgart 1993.

Swoboda 1889

P. Nigidii Figuli *Operum reliquiae, collegit emendavit enarravit, Quaestiones Nigidianas praemisit* Antonius Swoboda-Pragae, Vindobonae-Lipsiae 1889 (=Amsterdam 1964).

Warburg 2004

A.Warburg, *Opere, I. La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1889-1914)*, a cura di Maurizio Ghelardi, Torino 2004.

Wissowa 1880

G.Wissowa, *De Macrobi Saturnaliorum fontibus*, Vratislaviae 1880.

