

# PUERI E COMUNITÀ PASTORALE NELLE *BUCOLICHE* DI VIRGILIO

PUERI AND PASTORAL COMMUNITY IN VIRGIL'S ECLOGUES

GIACOMO DETTONI  
Università Ca' Foscari Venezia  
giacomo.dettoni98@gmail.com

## ABSTRACT

Nelle *Bucoliche* i giovani, figure assai presenti già in Teocrito, compaiono sempre accanto a personaggi più anziani. Questi ultimi, i *senes*, sono rappresentanti autorevoli della comunità pastorale, spesso in quanto depositari di una tradizione poetica prestigiosa; i *pueri*, anch'essi per lo più già poeti, aspirano al pieno riconoscimento poetico da parte della comunità, che viene loro conferito per bocca o tramite dei *seniores*. Tale consacrazione è talvolta segnalata dalla consegna della zampogna e, quindi, del patrimonio poetico del suo vecchio possessore. Si tratta di un momento di passaggio, in cui il giovane entra a pieno diritto nella comunità adulta dei pastori-cantori e diviene erede della sua tradizione: la continuità generazionale garantisce la continuità della tradizione poetica, che così può sopravvivere. Mentre nell'*Eneide* le morti premature di tanti *pueri* che aspirano al riconoscimento come *viri* mettono in discussione questo processo, nelle *Bucoliche* la speranza della continuità appare come l'unica via attraverso la quale la comunità può cercare, per quanto fragile, un suo equilibrio.

## PAROLE CHIAVE

Virgilio, *Bucoliche*, giovani e anziani, comunità pastorale, successione poetica, continuità generazionale

In Virgil's *Eclogues* young people, who are massively present already in Theocritus, appear always alongside older people. The elders, or *senes*, are authoritative representatives of the pastoral community, often as repositories of an illustrious poetic tradition. The *pueri* are already poets, but they seek or receive full poetic acknowledgment from the community by the mouth of the *seniores*. This consecration is sometimes sealed by the delivery of the Pan flute and consequently of the poetic legacy of its previous possessor. It is a moment of passage in which the young becomes a fully-fledged member of the adult community and the heir of its bucolic tradition: in this way, the generational continuity ensures the continuity of the poetic tradition. While in the *Aeneid* the premature death of many *pueri* aspiring to appear like *viri* challenges the validity of this process, in the *Eclogues* the hope for continuity appears as the only way through which the community can pursue its own balance, albeit fragile.

## KEYWORDS

Virgil, *Eclogues*, Young and Elders, Pastoral Community, Poetic Succession, Generational Continuity

---

## 1. I GIOVANI NEL MONDO PASTORALE, TRA *IDILLIE* E *BUCOLICHE*

Il mondo bucolico è fondamentalmente un mondo di giovani. Come osservava già Robert Coleman «old men are rare in the conventional pastoral world, which seems to be peopled by teenagers».<sup>1</sup> In Teocrito i *παῖδες* sono, in effetti, spesso protagonisti: nell'ottavo idillio pseudoteocriteo i contendenti sono i due giovani Dafni e Menalca (ἄμφω ἀνήβω, v. 3; χοῖ μὲν παῖδες ἄυσαν, v. 28); il Polifemo innamorato del celebre idillio 11 è un adolescente (v. 9) che sfoga le proprie frustrazioni con la madre (vv. 67-68); un pastorello è il cantore di *Id.* 20, amareggiato per un rifiuto amoroso (vv. 21-22, 41). Ciononostante, il mondo adulto non è affatto assente nel mondo teocriteo: Annemarie Ambühl, che ha offerto la più completa disamina sul tema della fanciullezza e giovinezza in Teocrito, ha infatti osservato come talvolta i *παῖδες* si trovino associati a figure adulte:<sup>2</sup> in

---

\* Ringrazio il prof. Massimo Gioseffì per le sue osservazioni a questo articolo, nonché i due anonimi revisori per i loro suggerimenti.

<sup>1</sup> COLEMAN 1977, p. 78.

<sup>2</sup> AMBÜHL 2021, p. 495.



contesti mitici, il παῖς è rappresentato in un momento di crescita e transizione dall'età infantile all'età matura, come evidente nel caso della relazione paideutico-pederastica di Eracle ed Ila in Theoc. *Id.* 13 e della scena di educazione del παῖς Eracle sotto Lino e Chirone in Theoc. *Id.* 24;<sup>3</sup> nel mondo pastorale, invece, giovani e adulti sono per lo più legati da una relazione omoerotica (Dameta e Dafni in Theoc. *Id.* 6, v. 42; Theoc. *Id.* 12 e 23; i due παιδικά, Theoc. *Id.* 29 e 30),<sup>4</sup> anche se talvolta la differenza d'età tra personaggi sembra avere un certo rilievo. Caso emblematico è senz'altro l'idillio 7, dove il giovane Simichida incontra il verosimilmente anziano Licida,<sup>5</sup> dal quale ottiene in dono il suo bastone in segno di riconoscimento poetico (vv. 43-45, 128-129). Accanto a *Id.* 7 si possono poi ricordare anche il quinto e decimo idillio. Il quinto idillio ha per protagonisti Comata e Lacone, il quale fu un tempo discepolo di Comata; quest'ultimo gli rimprovera la mancanza di rispetto nei suoi confronti (Theoc. *Id.* 5.37), ed infastidito dall'atteggiamento irriverente dell'ex discepolo gli rinfaccia a più riprese gli episodi di relazione omosessuale trascorsa tra i due, sempre negati da Lacone.<sup>6</sup> Sfidatisi in una gara di canto, durante l'agone Lacone fa vanto a sua volta delle sue nuove esperienze pederastiche (vv. 87, 90-91, 99), tra cui quella con l'amato Eumede al quale ha donato una σῦριγξ in cambio di un bacio (vv. 134-135). Questa vanteria è certamente funzionale a definire una posizione di potere equiparabile a quella dell'ex maestro (ed ex ἐραστής, di conseguenza), poiché «col passare del tempo Lacone è divenuto egli stesso un *erastés*»,<sup>7</sup> e dunque potenziale maestro di canto: Lacone rivendica il ruolo che fu del suo maestro nel contesto della continuazione della παιδεία pederastica, in cui è normale che chi fu ἐρώμενος divenga a sua volta, una volta raggiunta l'età necessaria, ἐραστής.<sup>8</sup> Di diverso tenore è il decimo idillio, che mette in scena lo scambio di battute tra Milone, bracciante d'esperienza, ed il giovane Buceo, preso da pensieri d'amore e quindi rallentato nello svolgimento del lavoro.<sup>9</sup> Milone lo invita dapprima ad intonare un canto d'amore, per poi rispondere a sua volta con un canto agreste tradizionale e sentenziare che questo è l'unico genere di canto che può essere permesso a un lavoratore (v. 56), stigmatizzando «la passione del compagno riconducendola alla sua poca esperienza».<sup>10</sup> Sia nell'idillio quinto che decimo l'età più avanzata conferisce una posizione di superiorità rispetto all'interlocutore più giovane: in *Id.* 5 Comata viene proclamato vincitore e in *Id.* 10 Milone è nella posizione di istruire Buceo sul mondo dei campi e le sue regole.

La presenza dei giovani resta centrale, come osservava Coleman, anche nelle *Bucoliche*, dove compaiono di frequente figure di *pueri* o giovani come protagonisti. Emblematiche le tre ecloghe al centro del *Liber: ecl.* 4, come ben noto, ha per protagonista il *puer* la cui nascita darà inizio all'avvento graduale di una nuova età dell'oro; *ecl.* 5 vede lo scambio di canti tra Menalca e il *puer* Mopso (*ecl.* 5.19, 49); e in *ecl.* 6 Sileno viene assaltato scherzosamente da Cromi e Mnasillo, due *pueri* (*ecl.* 6.14, 24). Secondo Philip Hardie tale presenza significativa si spiegherebbe non solo come portato del genere bucolico, ma anche per influenza del *De rerum natura* di Lucrezio,<sup>11</sup> in cui i *pueri* che popolano diverse immagini del poema sono *alter ego* del lettore al quale l'insegnamento epicureo è rivolto:<sup>12</sup> nelle ecloghe 4, 5 e 6, infatti, i *pueri* vengono rappresentati come destinatari di educazione (il *puer* di *ecl.* 4, vv. 26-27) o istruzione (Mopso in *ecl.* 5, vv. 85-87; Cromi e Mnasillo in *ecl.* 6, v. 25).<sup>13</sup> Virgilio manifesterebbe così in *nuce* l'aspirazione a una poesia di tipo didascalico quale verrà poi praticata nelle *Georgiche*.<sup>14</sup> Gregson Davis fa un ulteriore passo avanti, valorizzando il fatto che tali *pueri*, ai quali aggiunge anche il Licida di *ecl.* 9, siano talvolta affiancati a figure più anziane: accanto ai *pueri*

<sup>3</sup> Ivi, pp. 505-506.

<sup>4</sup> Laddove l'accostamento è ancora presente, si tratta di figure "mute": ivi, pp. 506-507 ricorda l'ἔκφρασις della coppa di Theoc. *Id.* 1, dove accanto a un vecchio pescatore (γριπεύς τε γέρον, v. 39) vi è un ragazzino che sorveglia la vigna (ὀλίγος τις κῶρος, v. 47); in Theoc. *Id.* 15 l'infante Zopirione è assieme alla madre Prassinia.

<sup>5</sup> Non vi sono chiari riferimenti all'età dei personaggi, ma il fatto che Licida sia il più valente dei pastori-cantori (Theoc. *Id.* 7.27-29) e indossi un γέρον πέπλος (v. 17) lo lascia immaginare uomo di esperienza, e quindi anziano o quanto meno uomo maturo; la baldanza di Simichida (vv. 30-31) e, al contempo, la consapevolezza di non essere all'altezza di poeti affermati (vv. 39-41) sono invece compatibili con un carattere giovanile; Licida, inoltre, apostrofa Simichida come ἔρνος, giovane virgulto (v. 44).

<sup>6</sup> Theoc. *Id.* 5.41-43, 116-118.

<sup>7</sup> PRETAGOSTINI 1984, p. 141.

<sup>8</sup> Il ruolo del rapporto omosessuale come componente trasversalmente presente nella παιδεία greca, pur nelle differenze regionali, è mostrato da DOVER 1985, pp. 95-96. Cornelio Nepote ricorda nella sua *praefatio* come a Creta fosse motivo di vanto per gli *adulescentuli* aver avuto il maggior numero possibile di *amatores*, cioè ἐρασταί (Nep. *praef.* 4); sulle peculiarità del rapporto ἐραστής-ἐρώμενος nel mondo dorico cfr. BUFFIÈRE 1980, pp. 49-106; utile anche il profilo sintetico di SCHNAPP 1994, pp. 10-15.

<sup>9</sup> Milone afferma con sarcasmo di aver fatto crescere la barba invano, poiché non aveva potuto ascoltare prima i canti di Buceo (Theoc. *Id.* 10.40); viceversa, Buceo viene paragonato da Milone a un bambino che cerca il conforto materno (vv. 57-58), il che porta ad immaginarlo più giovane di Milone: cfr. LELLI 2015, p. 86. Sull'ironia che pervade le battute di Milone cfr. ivi, pp. 81-82.

<sup>10</sup> Ivi, p. 87.

<sup>11</sup> HARDIE 2006, p. 283.

<sup>12</sup> Ivi, p. 286; sulla figura del lettore-*puer* nel *De rerum natura* cfr. in particolare MITSIS 1993.

<sup>13</sup> HARDIE 2006, pp. 282-288.

<sup>14</sup> Ivi, p. 282.

Mopso, Cromi e Mnasillo e Licida vi sono, rispettivamente, i *senes* Menalca (*maior*, *ecl.* 5.4), Sileno (*ecl.* 6.18) e Meris (*ecl.* 9.51).<sup>15</sup> Secondo Davis tale relazione *senex-puer* si può leggere in ottica epicurea: il *senex* sarebbe il depositario di una visione filosofico-sapientziale che consente al *puer* di affrontare i turbamenti dell'esistenza.<sup>16</sup>

Le analisi di Hardie e Davis, cercando di valorizzare l'evidente centralità della figura del *puer*, colgono due aspetti importanti: innanzitutto come il mondo bucolico non sia popolato solo da *pueri* ma veda la compresenza di figure giovani e figure più anziane; e che il rapporto tra un *senex* e un *puer* possa essere qualificato in termini didattici, per cui il *puer* è ritratto mentre apprende la sapienza posseduta dal *senex*. Tale aspetto didattico non viene però ulteriormente sviluppato dai due studiosi, e lo stesso rapporto *senex-puer* (o, più generalmente, *senior-iunior*) risulta in realtà ben più presente di quanto finora evidenziato. Già nella prima ecloga, infatti, la relazione tra i personaggi è inquadrabile dentro uno schema *senior-iunior*: Tiro è anziano, come indica il dettaglio della barba che si faceva *candidior* (*ecl.* 1.28), e soprattutto sembra più anziano di Melibeo (di cui invece non è possibile stabilire l'età anagrafica), dato che quest'ultimo lo apostrofa ben due volte come *senex* (*ecl.* 1.46, 51).<sup>17</sup> Nella seconda ecloga Coridone è senz'altro più maturo del *puer* Alessi, secondo la tradizione dei *παῖδικά* teocritei,<sup>18</sup> ma soprattutto Coridone stesso ricorda come tempo addietro (*olim*, *ecl.* 2.37) Dameta morente gli diede la *fistula* che Coridone possiede e che ora vorrebbe donare ad Alessi: quest'ultimo si troverebbe cioè nella stessa posizione che fu di Coridone da *puer*, il quale venne onorato del dono della zampogna da parte di un autorevole pastore adulto. Nella terza ecloga Dameta e Menalca, entrambi definiti *pueri* alla fine della competizione (*ecl.* 3.111),<sup>19</sup> affidano la risoluzione della loro contesa a Palemone (*ecl.* 3.50-54): questi appare come esperta ed autorevole figura di pastore-cantore,<sup>20</sup> il che induce a ritenerlo più anziano dei due pastori.<sup>21</sup> In *ecl.* 7 i due contendenti Coridone e Tirsi sono detti giovani (*ambo florentes aetatibus*, *ecl.* 7.4) dalla voce narrante di Melibeo, il quale per contrasto appare come una figura adulta: egli infatti è dedito con zelo (v. 6) e senso di responsabilità (vv. 14-15) alle occupazioni pastorali, da lui stesso definite *seria* (v. 17) in opposizione al *ludus* dei due giovinetti.<sup>22</sup>

Non solo, dunque, Virgilio recupera la relazione tra pastore giovane e pastore anziano già in parte presente in Teocrito, ma la rende un tratto stabile del mondo bucolico, collocandola dentro uno schema che esula completamente dalla classica relazione paideutico-pederastica degli *Idilli*.<sup>23</sup> Lo scopo di questo articolo è quindi di prendere in esame come Virgilio costruisce la relazione tra *pueri* e comunità di pastori delle *Bucoliche*. Da questa analisi saranno consapevolmente tralasciati il *puer* della quarta ecloga, estraneo al mondo pastorale; il caso atipico del Dafni della quinta ecloga, anch'egli un *puer* (*ecl.* 5.54);<sup>24</sup> e l'ottava e decima ecloga, le quali non hanno per protagonisti dei *pueri* ma poeti eccellenti (Damone e Alfesibeo in *ecl.* 8, Cornelio Gallo in *ecl.* 10).<sup>25</sup>

<sup>15</sup> DAVIS 2012, p. 54.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. DICKEY 2002, p. 197 a proposito dell'apostrofe *senex*: «the speaker is often younger than the addressee, but as with other terms expressing age this is not a necessary restriction».

<sup>18</sup> La dipendenza dell'*incipit* di *ecl.* 2 (*formosum pastor Corydon ardebat Alexin*) da quello di [Theoc.] *Id.* 23 (ἀνὴρ τις πολὺφίλτρος ἀπηνέος ἦρατ' ἐφάβω) lascia supporre che Virgilio immaginasse Coridone adulto; per la relazione dell'*incipit* di *ecl.* 2 con Meleagro *AP* 12.127 (= 79 G.-P.) cfr. l'analisi di FERNANDELLI 2008, in particolare pp. 283-289.

<sup>19</sup> Di per sé l'apostrofe *puer* non è però garanzia di giovane età: Enea apostrofa i contendenti della gara di corsa come *pueri* (Verg. *Aen.* 5.349) e così il *iuvenis deus* apostrofa Tiro, ovviamente in quanto schiavo: *pascite ut ante boves, pueri; summittite tauros* (*ecl.* 1.45). Inoltre un *puer* può chiamare un coetaneo *puer*, come fa Iulo con Eurialo in *Aen.* 9.276: cfr. DICKEY 2002, p. 192. Il Menalca di *ecl.* 3 è certamente giovane, essendo un *filiius familias* che non può disporre liberamente del gregge per i serrati controlli paterni e della matrigna (*ecl.* 3.32-34), mentre non ci sono indicazioni esplicite su Dameta; sono certamente entrambi giovani (GIOSEFFI 2005, p. 93; CUCCHIARELLI 2023, p. 196), ma HUBBARD 1998, p. 105, GAGLIARDI 2018a, p. 205 e CUCCHIARELLI 2023, p. 243 ritengono che Menalca sia più giovane di Dameta.

<sup>20</sup> La battuta di Palemone (*ecl.* 3.55-59) da una parte esibisce la descrizione di un perfetto *locus amoenus* (*ecl.* 3.55-57), rappresentando così «un modello di eleganza formale» (GIOSEFFI 2005, p. 60) che prova piena maestria della poesia bucolica; dall'altra essa emana, come molti commentatori notano, un'aura di grave autorevolezza: cfr. LA PENNA 1981, p. 145; GIOSEFFI 2005, p. 78. Per CUCCHIARELLI 2023, p. 174 «Palaemon's first words characterize his style as old-fashioned and somewhat austere».

<sup>21</sup> MONTELEONE 1994, p. 46 ipotizza che il nome «Palemone» possa essere ricondotto a *πάλα/παλαίος*, per cui anche il nome stesso emanerebbe «un'*auctoritas* legata all'esperienza e all'età» (ivi, p. 48).

<sup>22</sup> CUCCHIARELLI 2023, p. 356; già Serv. *ad ecl.* 7.10 *nam loquitur ad hominem amantem laboris*.

<sup>23</sup> Naturalmente presenti nelle *Bucoliche* i *pueri* oggetto di desiderio omoerotico (Alessi, *ecl.* 2.17, 45; Menalca, *ecl.* 2.15; Dafni, *ecl.* 3.14; Aminta, *ecl.* 10.38), ma con l'eccezione di Alessi rivestono un ruolo del tutto marginale. Relazioni omoerotiche che coinvolgono un *puer* compagno in quanto soggetto poetico all'interno degli scambi amebici: in *ecl.* 3 Aminta (vv. 66-67, 70-71, 74-75); in *ecl.* 7 Alessi (vv. 55-56) e Licida (vv. 67-68).

<sup>24</sup> Sul Dafni di *ecl.* 5 cfr. DETTONI 2024.

<sup>25</sup> Cornelio Gallo è detto *divinus poeta* (*ecl.* 10.17), un epiteto condiviso solo con Mopso (*ecl.* 5.45), e al canto di Damone e Alfesibeo vengono attribuite proprietà orfiche (*ecl.* 8.1-4), come a Sileno in *ecl.* 6 (*ecl.* 6.27-30). Gli effetti orfici sulla natura sono simbolo di

## 2. IL RICONOSCIMENTO DENTRO LA COMUNITÀ E LA SUCCESSIONE POETICA

Nell'ambito della relazione *senex-puer* è possibile individuare dei tratti ricorrenti che caratterizzano le due figure. Per quanto riguarda il *senex*, questo occupa sempre una posizione di riconoscibilità agli occhi del più giovane. In *ecl.* 5 Mopso riconosce a Menalca il diritto di scelta del luogo dello scambio poetico proprio perché più anziano (*tu maior; tibi me est aequum parere, Menalca, ecl.* 5.4); soprattutto, il *puer* lascia intendere che il canto di Menalca per Dafni sia già noto all'interno del mondo pastorale poiché ne ha già sentito parlare in modo elogiativo da Stimicone (vv. 54-55), tradendo così un impaziente desiderio di ascoltarlo.<sup>26</sup> Tali caratteristiche ricorrono anche in *ecl.* 6 e 9: Cromi e Mnasillo hanno più volte ricercato il *senex* Sileno per poter ascoltare il suo canto (vv. 18-19), un canto tanto agognato (v. 25) che infine viene loro concesso di conoscere (*cognoscite*), il che concorre ulteriormente a presentare Sileno come figura autorevole;<sup>27</sup> in *ecl.* 9 Menalca è personaggio per il quale il giovane Licida (vv. 17-22; Licida definisce i *carmina* di Menalca *solacia*, v. 18) e l'intero mondo pastorale nutrono ammirazione incondizionata, tanto da essere diffusa la voce (*fama*, v. 11), in realtà senza fondamento, che grazie alla forza dei suoi canti Menalca sia sfuggito alle espropriazioni (v. 10). Licida non nasconde di voler conoscere questi canti, la cui perdita equivarrebbe alla scomparsa del repertorio bucolico per eccellenza (vv. 19-20), e così incalza il vecchio Meris, che gode ai suoi occhi di una considerazione simile a quella per Menalca (*tuus Moeris*, v. 16), a dividerne la rievocazione (vv. 21-22). L'autorevolezza del *senex*, dunque, si fonda su un repertorio di canti eccellenti, che godono di prestigio presso l'intera comunità pastorale e la cui conoscenza appare desiderabile agli occhi dei *pueri* che con questi *senes*, direttamente o meno, si relazionano.

Quanto ai *pueri*, caratteristica comune è il forte desiderio di affermarsi come poeti eccellenti. La sede privilegiata per tale prova di valore è naturalmente il *certamen*, che viene presentato sempre, non a caso, come un momento decisivo (*res est non parva, ecl.* 3.54; *certamen...magnum, ecl.* 7.16) e che si svolge alla presenza di una figura adulta. In *ecl.* 3 Dameta, dopo che Menalca ha messo pesantemente in discussione le sue doti poetiche (vv. 25-27), lancia una sfida per provare chi tra i due sia vero poeta e si appella all'anziano Palemone come giudice: la posta in gioco non è la semplice vittoria (vv. 28-29) ma la dimostrazione di eccellenza assoluta, tale da impedire all'avversario di competere nuovamente in futuro (v. 51). In *ecl.* 7 Coridone e Tirsi aprono il canto rivolgendosi rispettivamente alle Ninfe e a una giuria di Arcadi, i poeti-pastori per eccellenza.<sup>28</sup> Il primo, invocando su di sé la protezione e sostegno divino, chiede la concessione di una *valentia* pari a quella di Codro, poeta eccellente che ai suoi occhi quasi eguaglia Apollo in abilità poetica (vv. 22-23);<sup>29</sup> il secondo, invece, chiede per sé, figura emergente, il riconoscimento di poeta a pieno titolo (*pastores, hederam crescentem ornate poetam, / Arcades*, vv. 25-26); un riconoscimento che, se possibile, lo consacri come superiore allo stesso Codro rievocato con ammirazione da Coridone (v. 26). Come in *ecl.* 3, anche in *ecl.* 7 l'affermazione poetica è presentata in termini assoluti: senza la protezione delle Ninfe Coridone è pronto ad abbandonare l'attività poetica (v. 24), mentre Tirsi già immagina per sé un futuro da *vates* (v. 28).<sup>30</sup> Il desiderio di emulazione di Coridone e Tirsi si ripropone, pur con un atteggiamento diverso, in Licida: ben consapevole di essere solo uno sgraziato paperotto in confronto a maestosi cigni come Vario e Cinna (*ecl.* 9.35-36), il *puer* è desideroso di apprendere i canti di Menalca per bocca di Meris, così da poter cercare di emulare i grandi maestri e rendersene pienamente degno.<sup>31</sup> In tutti questi casi è evidente che i *pueri* non cercano una generica certificazione di abilità poetica: Licida afferma di essere già considerato un poeta di valore (*me quoque dicunt / vatem pastores, ecl.* 9.33-34),<sup>32</sup> così come lo sono anche Mopso (*montibus in nostris solus tibi certat Amyntas,*

eccellenza poetica nelle *Bucoliche*: LIEBERG 1981, p. 236 (su *ecl.* 6); GIOSEFFI 2004, pp. 42-43; KANIA 2012, p. 673; GAGLIARDI 2013, pp. 109-110.

<sup>26</sup> GIOSEFFI 2005, p. 139; KANIA 2016, p. 65.

<sup>27</sup> Sul personaggio sapienziale di Sileno cfr. CUCCHIARELLI 2023, pp. 303-305.

<sup>28</sup> La menzione del Mincio al v. 13 conferma l'ambientazione mantovana dell'ecloga e costringe a rivedere il senso dell'appellativo *Arcades* riferito prima a Tirsi e Coridone (*ecl.* 7.4) e poi alla giuria di pastori invocata da Tirsi. Come già notava Servio *ad ecl.* 7.4, "arcade" è un epiteto di eccellenza poetica: così anche JENKYN 1989, p. 32 e GIOSEFFI 2005, pp. 184 e 192. Sull'*Arcadia* nelle *Bucoliche* cfr. in particolare JENKYN 1989, GAGLIARDI 2014, pp. 44-49 e da ultimo GIOSEFFI 2019.

<sup>29</sup> Non vi sono dettagli anagrafici, ma il fatto che sia presentato come punto di riferimento lo lascia immaginare adulto; inoltre «Codrus' name evokes remote antiquity» (CUCCHIARELLI 2023, p. 255).

<sup>30</sup> CUCCHIARELLI 2023, p. 362; importante la menzione dell'edera che, aldilà dell'implicazione dionisiaca, è simbolo di trionfo e di piena consacrazione poetica (cfr. *ecl.* 4.19; *ecl.* 8.13): COLEMAN 1977, p. 214; CLAUSEN 1994, p. 221. Sulla vittoria di Coridone su Tirsi come vittoria simbolica di Virgilio su Teocrito cfr. la lettura offerta da PARASKEVIOTIS 2014; sul rapporto con Teocrito in *ecl.* 7 cfr. anche GAGLIARDI 2019.

<sup>31</sup> GIOSEFFI 2005, p. 254.

<sup>32</sup> Il modello è il Simichida dell'*Idillio* 7, vv. 37-39: καὶ γὰρ ἐγὼ Μοισῶν κατῦρὸν στόμα, κημὲ λέγοντι / πάντες αἰοῖδὸν ἄριστον· ἐγὼ δὲ τις οὐ ταχῦταιθής, / οὐ Δᾶν.

ecl. 5.8) e Tirsi e Coridone (*Arcades ambo, / et cantare pares et respondere parati*, ecl. 7.4-5). Come si è visto, essi aspirano a qualcosa di più: essere pienamente consacrati come poeti eccellenti, al pari di precise figure adulte di riferimento (Codro, ecl. 7; Menalca, Vario e Cinna, ecl. 9).

Quando ottenuta, tale consacrazione si configura spesso nella forma della consegna della zampogna dal più anziano al più giovane, un gesto che comporta la trasmissione del repertorio di canti di cui il *senex* è depositario. Questo momento, come evidenziato da Michael von Albrecht, viene sviluppato estesamente nella seconda e nella quinta ecloga.<sup>33</sup> In ecl. 2 il dono della zampogna da parte di Dameta a Coridone implica la conoscenza di canti dal valore inestimabile: questi varrebbero ad Alessi il prezzo dell'abbandono dell'agiata vita cittadina per la vita rustica, poiché apprenderebbe canti per conoscere i quali il rivale Aminta avrebbe fatto qualunque cosa (ecl. 2.35).<sup>34</sup> Alla fine della quinta ecloga, concluso lo scambio di canti, Menalca dona a Mopso la sua *cicuta*, dalla quale (ovvero, dal cui precedente proprietario) Menalca apprese i canti di ecl. 2 e 3, che dunque ora diverranno patrimonio anche di Mopso (ecl. 5.85-87).<sup>35</sup> In entrambi i casi, inoltre, la consegna della zampogna certifica non solo il riconoscimento di valore poetico, ma una vera e propria dinamica di successione: facendo il proprio ingresso nel novero dei poeti eccellenti, il *puer* può dirsi erede della tradizione poetica di cui si è reso degno. Così Dameta designa in Coridone il suo successore (*te nunc habet ista secundum*, ecl. 2.38) e Menalca proclama Mopso vero erede del suo *magister* (*fortunate puer, tu nunc eris alter ab illo*, ecl. 5.49).<sup>36</sup>

Questa dinamica viene riprodotta in ecl. 6 nella scena di consacrazione poetica di Cornelio Gallo.<sup>37</sup> Lino dona a Gallo i *calami* che le Muse stesse donarono, un tempo, al *senex* di Ascra Esiodo (vv. 69-70), rendendo così Gallo pieno erede della poesia praticata da Esiodo.<sup>38</sup> Lino è una figura significativa: egli è ritratto come pastore-cantore eccellente (*divino carmine pastor*, v. 67) e in ecl. 4 è detto figlio di Apollo (v. 58); sia nell'*Herakliskos* di Teocrito (*Id.* 24) che nel *Linos* di Alessi (fr. 135.1-8 K.-A.) egli compare nei panni del precettore di Eracle, e in Teocrito si specifica che Lino è anziano (γέρων Λίνος, Theoc. *Id.* 24.105),<sup>39</sup> inoltre, la tradizione lo ricorda come maestro di grandi poeti come Orfeo stesso (Diod. Sic. 3.67.2).<sup>40</sup> Virgilio crea un parallelismo evidente tra Sileno, anziano maestro che nello spazio sacro della grotta consegna ai due *pueri* il canto sapienziale composto da Apollo,<sup>41</sup> e Lino, anch'egli vecchio maestro che nello spazio – anch'esso sacro – dell'Elicona suggella il riconoscimento del poeta Gallo attraverso la consegna dei *calami* di Esiodo. Non è senza importanza che Gallo venga detto *vir*:<sup>42</sup> la consegna dei *calami*, accompagnata dal massimo tributo onorifico da parte delle Muse (v. 66), coincide con il pieno riconoscimento della *virtus* del poeta, mediato da un passaggio di consegne da una figura anziana, il *senex Ascraeus*, a quella più giovane di Cornelio Gallo. Come in ecl. 2 e 5, i canti di un maestro riconosciuto divengono patrimonio di un poeta più giovane attraverso il dono della zampogna; tale consegna suggella e, allo stesso tempo, legittima lo *status* del nuovo poeta quale erede di una tradizione di valore. In questo modo, dunque, essa può trovare continuità attraverso il passaggio da una generazione all'altra: la consegna dei *calami* comporta che Cornelio Gallo canti, nello stile della

<sup>33</sup> VON ALBRECHT 2012, pp. 60-61. Sulla quinta ecloga cfr. CLAUSEN 1994, p. 166, che ricorda il precedente dell'*Epitafio di Bione*, vv. 95-97: ἄλλ' ἄντε διδάξασο σεῖο μαθητάς / κλαρονόμος μοῖσας τὰς Δωρίδος, ἧ με γεραίρων / ἄλλοις μὲν τὸν δῶλον ἐμοὶ δ' ἀπέλειπε ἀοιδάων. Doni di zampogne sono presenti anche negli *Idilli* (Theoc. *Id.* 4.29-30, Coridone riceve la σῦριγξ da Egone in partenza per Pisa; Theoc. *Id.* 5.8, la zampogna donata da Licone a Lacone), ma senza implicazioni di successioni poetiche.

<sup>34</sup> PUTNAM 1970, p. 102: «Alexis will immediately become part of a tradition of bucolic song extending from Damoetas to Corydon and then to him».

<sup>35</sup> KANIA 2016, p. 67.

<sup>36</sup> CUCCHIARELLI 2023, pp. 136-137; da osservare che la struttura metrica di ecl. 2.38 ed ecl. 5.49 è la stessa, quasi a sottolineare l'identità tra i due momenti.

<sup>37</sup> Di celebrazione e non di iniziazione poetica preferiscono parlare D'ANNA 1989, p. 70 e GAGLIARDI 2012; cfr. anche FERNANDELLI 2009, p. 261.

<sup>38</sup> Cfr. VON ALBRECHT 2012, p. 62: «Il rapporto tra Gallo ed Esiodo, in effetti, assomiglia non tanto al discepolato personale come è rappresentato nella seconda e nella quinta ecloga quanto piuttosto – nello spirito della tradizione romana – al passaggio delle consegne di una carica pubblica». Sulla relazione tra la celebrazione di Gallo e l'iniziazione di Esiodo narrata nella *Teogonia* cfr. FERNANDELLI 2009, pp. 255-258.

<sup>39</sup> EBBELER 2010, p. 188; sull'iconografia di Lino anziano cfr. CUCCHIARELLI 2023, p. 332.

<sup>40</sup> STEPHENS 2002/2003, p. 17 distingue, sulla base delle diverse tradizioni mitiche, tre diversi Lino: Lino figlio di Apollo e Psamate, divorato dai suoi stessi cani (Callim. *Aet.* fr. 27-31 a Pf.); Lino figlio di Urania, da cui originò il canto di Lino menzionato già in Omero (Hom. *Il.* 18.570); infine Lino maestro di musica (ricordato anche da Callim. *Aet.* fr. 23 Pf.: Vos 2017, p. 104). Sulla figura di Lino nelle *Bucoliche* cfr. EBBELER 2010.

<sup>41</sup> La grotta è luogo di iniziazione poetica (KARAKASIS 2011, p. 155) e misterica (CUCCHIARELLI 2023, p. 303).

<sup>42</sup> Nelle *Bucoliche* il termine *vir* si trova solo in ecl. 3.7 *parcius ista viris tamen obicienda memento*, con senso enfatico («a veri uomini», in opposizione alle illazioni di Menalca); ecl. 8.32 *o digno coniuncta viro* (nel senso tecnico di «marito»; il termine allude – ironicamente – alle qualità di Mopso, ed è tipico del genere epitalamico: CUCCHIARELLI 2023, p. 401); ecl. 7.7 *vir gregis ipse caper*, «maschio del gregge»; ecl. 4.37 *ubi iam firmata virum te fecerit aetas*, per segnalare il passaggio del *puer* dalla *adulescentia* alla piena maturità.

tradizione ricevuta, l'origine del bosco grineo, perché in tale canto Apollo possa trovare pieno compiacimento (*ecl.* 6.72-73);<sup>43</sup> Gallo, nuovo poeta eccellente, può garantire la continuità della tradizione di ispirazione esiodea in qualità di suo erede, come Coridone e Mopso sono eredi delle tradizioni loro trasmesse. La stessa struttura della sesta ecloga conferma l'importanza di questo processo di consegna di un patrimonio poetico: i *carmina* finalmente disvelati a Cromi e Mnasillo pervengono loro attraverso una lunga tradizione, che origina direttamente da Apollo (vv. 82-84) e che è stata consegnata di volta in volta a diversi attori: la natura stessa, attraverso il "passaparola" dall'Eurota ai lauri (v. 83); il vecchio Sileno; i due *pueri*; di nuovo la natura, con il canto di Sileno che sale fino alle stelle (v. 84); ed infine Titiro, voce narrante (vv. 6-8).

In *ecl.* 6 il passaggio di consegne avviene per tramite del vecchio Lino, ma coinvolge attivamente anche l'intera comunità poetica divina che tributa onori al nuovo poeta (*viro Phoebi chorus adsurrexerit omnis*, *ecl.* 6.66). Già nel caso di Mopso emerge in filigrana tale coinvolgimento comunitario: Menalca celebra il valore di Mopso *montibus in nostris* (*ecl.* 5.8), cioè dentro lo spazio geografico abitato dalla comunità pastorale di cui, evidentemente, riporta il giudizio;<sup>44</sup> allo stesso modo si è visto come Licida affermi che siano i *pastores*, o almeno alcuni di essi, a definirlo già *vates*, anche se a suo avviso a sproposito. Il ruolo centrale della comunità è ben evidente anche in *ecl.* 7. Alla fine del canto Melibeeo riporta il giudizio di vittoria a favore di Coridone e il prestigio che questi ottenne dopo il *certamen*: *ex illo Corydon Corydon est tempore nobis* (*ecl.* 7.70).<sup>45</sup> Questo verso dipende da [Theoc.] *Id.* 8.92 κῆκ τούτω πρῶτος παρὰ ποιμέσι Δάφνις ἔγεντο, con cui la voce narrante chiarisce l'eziologia della nascita del "mito" di Dafni come eroe pastorale.<sup>46</sup> Come ha sottolineato Paola Gagliardi, una differenza importante tra i due passi riposa nello scarto tra l'aoristo ἔγεντο ed il presente *est*: il primo colloca l'evento nel tempo del mito, al quale Dafni appartiene e che il narratore marca come remoto e distante; il secondo, invece, sottolinea la vitalità delle conseguenze del *magnum certamen*.<sup>47</sup> Queste conseguenze, poi, non sono espresse in modo equivalente nei due testi: mentre il narratore di *Id.* 8 enfatizza la supremazia assoluta (πρῶτος) ottenuta da Dafni sull'intero mondo pastorale (παρὰ ποιμέσι) in quanto, naturalmente, eroe bucolico, per Melibeeo è importante sottolineare la posizione di chiara riconoscibilità (*Corydon Corydon est*) che Coridone riveste da allora agli occhi dell'intera comunità, di cui Melibeeo stesso è portavoce (*nobis*).<sup>48</sup> Il meccanismo di *ecl.* 7, in questo senso, ripropone perfettamente quello sviluppato in *ecl.* 6: un poeta (Cornelio Gallo, *ecl.* 6; Coridone, *ecl.* 7) alla presenza di una divinità autorevole (Apollo, dio della poesia; Dafni, dio bucolico) viene consacrato come cantore eccellente dentro la comunità di appartenenza (il *chorus* di Apollo; la comunità di pastori) per bocca di una figura adulta che lo proclama tale (Lino; Melibeeo). In entrambi i casi è la comunità che deve tributare il riconoscimento del valore del poeta mediante i suoi rappresentanti adulti – spesso anziani – ed autorevoli,<sup>49</sup> i quali hanno il compito tanto di sancire i vincitori quanto di escludere i vinti, disegnando così equilibri e gerarchie all'interno del mondo pastorale. Per ogni novello poeta affermato esiste spesso uno sconfitto al quale l'agognato riconoscimento viene negato: così Mopso si dimostra superiore ad Aminta (*ecl.* 5.16-18) e Coridone trionfa sia su Tirsi (*ecl.* 7.69) che su Aminta, al quale Dameta rifiutò la *fistula* (*ecl.* 2.39).<sup>50</sup> Caso particolare quello di *ecl.* 3: l'esperto Palemone dichiara, sorprendentemente, di non essere in grado di promuovere una riconciliazione tra le parti (*non nostrum inter vos tantas componere lites*, v. 108) e proclama un inaspettato pareggio, chiudendo l'agone con un riconoscimento che è, quindi, solo parziale.<sup>51</sup>

Ora, un tratto comune a questi esclusi è il loro atteggiamento superbo ed irriverente, spesso nei confronti della autorità: Dameta e Menalca si caratterizzano per una forte aggressività, che permea il loro scambio di battute iniziale (*ecl.* 3.3-27); il baldanzoso Aminta menzionato in *ecl.* 5 è talmente tracotante da pensare di poter sfidare anche Apollo (*ecl.* 5.9); infine Tirsi, come visto, vorrebbe che il proprio successo faccia esplodere di invidia il tanto rispettato Codro (*ecl.* 7.26). Viceversa, i *pueri* che ottengono il riconoscimento poetico guardano sempre ai *seniores* con ammirazione: il loro personale desiderio di affermazione non comporta l'annichilimento della tradizione perché si affermi il nuovo (come vorrebbe Tirsi), ma l'integrazione dentro

<sup>43</sup> GIOSEFFI 2005, pp. 174-175; FERNANDELLI 2009, pp. 266-267.

<sup>44</sup> GIOSEFFI 2005, p. 127: «l'intero nesso risulta del resto enfatico, in luogo di *inter nos*, "fra noi pastori"».

<sup>45</sup> GIOSEFFI 2005, p. 204; PARASKEVIOTIS 2014, p. 270.

<sup>46</sup> MOCH 2017, p. 71; sul dialogo tra il Dafni di *Id.* 8 e il Dafni archetipico di *Id.* 1 cfr. GUTZWILLER 1983.

<sup>47</sup> GAGLIARDI 2019, p. 93.

<sup>48</sup> Per la connessione del nome Coridone con il greco κορυδών/κόρυδος e le sue possibili implicazioni cfr. EGAN 1996, HARRISON 1998, PARASKEVIOTIS 2014, pp. 269-270.

<sup>49</sup> Così già osservava KANIA 2016, p. 68: «poetic excellence is not self-evident but subject to the judgment of the community».

<sup>50</sup> Cfr. CUCCHIARELLI 2023, p. 137.

<sup>51</sup> A sostegno della parzialità di tale riconoscimento, diversi commentatori notano come Palemone dichiara i due degni della *vitula* (*ecl.* 3.109-110) ma non delle coppe messe in palio da Menalca (*ecl.* 3.35-43): cfr. BOYLE 1975, p. 194; LA PENNA 1981, p. 154; SCHULTZ 2003, pp. 219-220; KARAKASIS 2011, p. 88.

quel sistema di poeti riconosciuti di cui l'adulto, o anziano, fa già parte. Se senz'altro in questo processo "intergenerazionale" i *pueri* sono i destinatari di un riconoscimento conferito dai *seniores* e, quindi, dall'intera comunità, implicitamente esiste anche un movimento inverso: i *pueri* accolgono appieno l'*auctoritas* dei *seniores*, da loro visti costantemente quali termini di paragone per misurare il proprio valore. In questo modo anche i *pueri*, in una certa misura, tributano il loro personale riconoscimento al valore della tradizione poetica incarnata dai pastori più anziani. La quinta ecloga sembra confermare appieno questa dinamica. Alla consacrazione di Mopso segue infatti un tributo all'*auctoritas* di Menalca attraverso il dono del bastone (*ecl.* 5.88-90). Questo scambio di doni richiama quello di *Id.* 6, dove lo scambio di zampogne tra Dafni e Dameta (v. 43) indica tanto la conclusione della competizione quanto l'armonia tra i due, legati da una relazione omoerotica.<sup>52</sup> Proprio l'armonia è, io credo, l'esito ultimo del dono di Mopso a Menalca. Menalca gode già, evidentemente, di autorevolezza, e la giovane età di Mopso non lo pone nella condizione di poter investire Menalca, del quale aveva già riconosciuto la superiorità (v. 4);<sup>53</sup> d'altra parte, lo scambio di doni ha chiare motivazioni di ordine poetico, non erotico come in *Id.* 6.<sup>54</sup> Questo dettaglio di *ecl.* 5 aggiunge piuttosto un ulteriore tassello alla caratterizzazione del rapporto generazionale *senior-iunior* finora delineato: cioè che, a differenza di quanto accade in *Id.* 5 dove il discepolo sconfessa apertamente le qualità del suo maestro, il giovane non mette in discussione il valore della tradizione; il dono di Mopso è un omaggio al tipo di tradizione poetica che Menalca incarna e che gli è stata consegnata. Perché l'equilibrio sia armonioso, il *puer* deve riconoscere la validità di ciò che è stato trasmesso e raccoglierne la memoria, così da trovare a sua volta posto tra i pastori riconosciuti.

Si può dunque comprendere la portata dell'innovazione virgiliana rispetto al modello di Teocrito. Virgilio sembra riprendere e sviluppare, in parte, la relazione singolare tra Simichida e Licida nell'idillio settimo: il capraio Licida occupa una posizione di riconoscibilità dentro la comunità pastorale in virtù della sua bravura poetica con la *σῦριγγ* (*Theoc. Id.* 7.27-29),<sup>55</sup> mentre Simichida, per quanto detto a sua volta cantore eccellente, ha invece la percezione di non essere ancora all'altezza di grandi nomi come Asclepiade e Filita di Cos (vv. 37-41); anche il modello dell'idillio quinto è, in parte, recuperato, dato che Lacone è un giovane che rivendica per se stesso una posizione autorevole. Per i *pueri* di Virgilio di riconosciuto valore, tuttavia, tale rivendicazione è scevra non soltanto, come già detto, di ogni implicazione omoerotica, ma anche di ogni tratto irriverente e aggressivo: l'affermazione personale non vuole e non può avvenire in termini di supremazia assoluta (se non per Tirsi in *ecl.* 7, non a caso perdente), ma in piena continuità con i *seniores* della comunità. Proprio per questo la dinamica che si instaura tra generazioni diverse è di movimento inverso rispetto a quella che opera in *Id.* 10: mentre nell'idillio il patrimonio di saggezza di Milone è trasmesso verticalmente come insegnamento morale che il giovane Buceo, sprovveduto, è tenuto ad assimilare, nelle *Bucoliche* sono i *pueri* stessi ad aspirare al possesso del patrimonio poetico autorevole di cui i *senes* sono depositari, poiché solo così potranno essere a loro volta visti come poeti autorevoli.

### 3. LA VIA DELLA CONTINUITÀ

Nel mondo "finzionale" delle *Bucoliche*,<sup>56</sup> dunque, Virgilio disegna una comunità pastorale fatta di *iuniores* e *seniores*, secondo quella che forse era, in età arcaica, l'articolazione fondamentale del corpo civico di

<sup>52</sup> Cfr. HUNTER 1999, pp. 243, 261; in [*Theoc.*] *Id.* 9 è invece l'anonimo narratore, arbitro dell'agone, a consegnare dei doni ai due contendenti Dafni e Menalca (vv. 22-25).

<sup>53</sup> Notevole il contrasto con il modello di *Id.* 7: Licida fa dono a Simichida del proprio bastone (*Theoc. Id.* 7.43, 128-129) come riconoscimento dell'abilità poetica del giovane, ma Simichida non ricambia con alcun dono, il che è «a further sign of the latter's [*i.e.* Lycidas'] superiority» (ivi, p. 163).

<sup>54</sup> In coerenza con questa interpretazione si può leggere il dettaglio che il bastone sia stato richiesto da un altro cantore, Antigene, di cui si dice che *et erat tum dignus amari* (v. 89). È possibile che Mopso contrapponga un dono motivato da ragioni erotiche (Antigene) a quello spinto da motivazioni poetiche (Menalca); tuttavia *amor* e *amare* sono spesso usati nelle *Bucoliche* per indicare predilezione poetica (DAVIS 2012, pp. 124-125; cfr. *ecl.* 3.62, 84, 88, 90; *ecl.* 6.10; *ecl.* 7.21; *ecl.* 9.56): è quindi anche possibile che Mopso intenda dire che Antigene era degno di essere considerato una *auctoritas* poetica, ma ciononostante non lo riconobbe mai come maestro attraverso il dono del bastone in suo possesso; a maggior ragione se ne è dimostrato indegno, ora che Menalca ha dato ulteriore prova della propria autorevolezza. Riconoscimento poetico e affetto personale si intrecciano in *ecl.* 5.52 *amavit nos quoque Daphnis*, ed *ecl.* 10.73-74.

<sup>55</sup> In Teocrito un'altra figura di riconosciuta abilità poetica è Tirsi (*Theoc. Id.* 1.20), del quale sono noti i successi passati (*Theoc. Id.* 1.23-24).

<sup>56</sup> Il concetto è fondamentale in KANIA 2016, ma già GIOSEFFI 2010, p. 124 aveva osservato l'autonomia del mondo creato dai pastori virgiliani; sul mondo bucolico teocriteo come *fiction* cfr. PAYNE 2007.

Roma.<sup>57</sup> Di questa comunità i *seniores* (il Dameta di *ecl.* 2, Palemone, Menalca in *ecl.* 5, Sileno e Lino, il Melibeo di *ecl.* 7, Meris, nonché personaggi solo menzionati come Codro in *ecl.* 7) sono i rappresentanti autorevoli, spesso in quanto depositari di una tradizione poetica di valore; gli *iuniores* (Coridone, Dameta e Menalca in *ecl.* 3, Mopso, la coppia Cromi-Mnasillo e Cornelio Gallo, Tirsi e Coridone, Licida), anch'essi per lo più già poeti, desiderano oppure ricevono pieno riconoscimento poetico da parte della comunità, spesso per bocca o tramite dei *seniores*, così da trovare il proprio posto al suo interno.<sup>58</sup> Tale consacrazione è spesso segnalata dalla consegna della zampogna e, quindi, del patrimonio poetico del suo vecchio possessore (*ecl.* 2, 5, 6), secondo una dinamica di vera e propria successione poetica; si tratta di una sorta di momento di passaggio dentro alla comunità, in cui il giovane entra a pieno diritto nella comunità adulta dei pastori-cantori. In questo modo, la continuità generazionale tra pastori realizza la continuità della stessa tradizione poetica, che venendo trasmessa di depositario in depositario può così sopravvivere e mantenersi vitale.

A Roma integrazione e continuità erano, non a caso, due aspettative sociali fondamentali nutrite nei confronti di un *puer*. Il passaggio dalla *pueritia* alla adultità era un momento ben codificato e marcato, che avveniva attraverso il rito della deposizione della *bulla* e *toga praetexta* e l'iscrizione nella leva militare.<sup>59</sup> In questa occasione collettiva il *puer*, che è una sorta di "adulto in potenza" privo delle caratteristiche, *in primis* biologiche, della adultità su cui si affaccia,<sup>60</sup> diveniva *iuvenis*, cioè – secondo l'etimologia antica – in grado di *iuvare rem publicam*.<sup>61</sup> Il giovane veniva quindi dichiarato nelle condizioni di poter essere parte attiva nella vita della collettività, soprattutto dal punto di vista militare, e faceva così il suo ingresso in quella fase di transizione che lo avrebbe portato ad essere un *vir*.<sup>62</sup> Al contempo, il novello *iuvenis* doveva essere anche il degno continuatore della presenza della propria *gens* nella sfera pubblica;<sup>63</sup> perché ciò fosse possibile, e dunque per poter avere posto dentro i sistemi di potere in ambito militare, politico e forense,<sup>64</sup> l'educazione del *puer* era improntata alla perfetta imitazione del modello comportamentale e morale incarnato dai *patres*.<sup>65</sup> Nella logica di continuità generazionale tipica delle famiglie gentilizie romane, il figlio deve succedere al padre aspirando ad essere del tutto simile a quest'ultimo: in questo modo, ed attraverso la ricezione degli *exempla* degli antenati, il *mos maiorum* può trasmettersi da una generazione all'altra, garantendo il corretto funzionamento e la stabilità della società.<sup>66</sup>

Ora, la questione dell'integrazione sociale dei *pueri*, come noto, è cara a Virgilio nell'*Eneide*, dove viene ampiamente sviluppato il problematico rapporto tra *pueri* e codice eroico.<sup>67</sup> Mark Petrini ha dimostrato come nel poema i giovani vengano rappresentati in una fase di transizione, quasi di iniziazione, verso l'età adulta;<sup>68</sup> dentro questo genere di caratterizzazione si colloca l'invenzione virgiliana dei *pueri* morti anzitempo, che spinti dal desiderio di essere riconosciuti come *viri* tentano un'impresa superiore alle loro forze, andando così

<sup>57</sup> NÉRAUDAU 1979, p. 100: «*Iuuentus* s'oppose à *senectus* et on pourrait avoir la tentation de penser qu'ils désignent les deux rouages essentiels de l'Etat, correspondant au couple *iuniores-seniores* de l'organisation centuriate». Ivi, p. 222, ricorda anche *Aen.* 8.287 per questa articolazione in ambito religioso. Sulla gioventù a Roma cfr. NÉRAUDAU 1979, NÉRAUDAU 1984, EYBEN 1993, HARLOW - LAURENCE 2002, pp. 34-78.

<sup>58</sup> KARAKASIS 2011, p. 117: «it is by means of their excellence in bucolic song that they [*i.e.* herdsmen] are valued as members of the bucolic community and not through their accomplishment of other tasks, menial or not, associated with everyday rustic activities».

<sup>59</sup> NÉRAUDAU 1984, pp. 145-155; HARLOW - LAURENCE 2002, pp. 65-69.

<sup>60</sup> HARLOW - LAURENCE 2002, p. 37.

<sup>61</sup> Cens. 14.2; Isid. *diff.* 2.81; *orig.* 11.2.16: cfr. NÉRAUDAU 1979, p. 98; GIOSEFFI 2021b, p. 50. Analoga l'etimologia varroniana di *iuvencus*: *iuvare qui iam ad agrum colendum posset* (Varro *ling.* 5.96). Sulla terminologia a Roma per indicare la giovinezza cfr. BALBO 1997.

<sup>62</sup> HARLOW - LAURENCE 2002, p. 64.

<sup>63</sup> HARLOW - LAURENCE 2002, p. 68.

<sup>64</sup> REINHOLD 1970, p. 363; GIOSEFFI 2008, pp. 110-111; MEBAN 2009, pp. 100-107; BAROIN 2010. Questa preoccupazione ricorre spesso in Cicerone: FUÀ 1995, p. 204 ricorda la *Pro Caelio* come luogo dove emerge l'esigenza che lo stile di vita dei giovani si riassorba nel sistema morale tradizionale del *mos maiorum* (Cic. *Cael.* 28); sulla continuità generazionale in Cicerone cfr. inoltre RAMBAUD 1953, pp. 104-105 (citato da NÉRAUDAU 1979, p. 8 nt. 11). Tra gli *exempla* tipici vi sono le *images* degli antenati che accompagnavano il defunto in processione e che occupavano l'*atrium* della casa: si trattava di «a system of family memory and ideology that provided *exempla* which the next generation might live by» (HARLOW - LAURENCE 2002, p. 133). Cfr. anche BETTINI 2005, pp. 191-192 che ricorda Plin. *nat.* 35.6: *semperque defuncto aliquo totus aderat familiae eius qui umquam fuerat populus*. Sulla partecipazione dei giovani alla vita pubblica adulta cfr. EYBEN 1993, pp. 41-78.

<sup>65</sup> La partecipazione agli spazi del mondo adulto – politici e religiosi – è in funzione, ancora, dell'assimilazione per imitazione ai modelli paterni: NÉRAUDAU 1984, p. 149.

<sup>66</sup> NÉRAUDAU 1979, p. 176: «la fin suprême de cette éducation est de donner à chacun le sentiment sécurisant, en même temps que contraignant, qu'il est un rouage bien déterminé d'un ensemble. Futur citoyen, futur romain, il est aussi membre de telle ou telle famille».

<sup>67</sup> Non è questa la sede per una disamina della questione, per la quale rimando in particolare a PETRINI 1997 (sul passaggio da *pueritia* ad età adulta), SISUL 2018 (sul tema della *mors immatura*) e al recente articolo di GIOSEFFI 2021b.

<sup>68</sup> PETRINI 1997, p. 4.



incontro alla morte.<sup>69</sup> Nella lettura, proposta da Massimo Gioseffi, dell'*Eneide* come vero e proprio romanzo di formazione di Enea,<sup>70</sup> la *Bildung* di questi giovani promettenti viene stroncata sul nascere proprio laddove cerca la sua massima espressione; e alla radice della loro rovina vi è l'insana ambizione di dimostrarsi, fin troppo precocemente, all'altezza del codice eroico dei padri,<sup>71</sup> rimanendo da questo fatalmente schiacciati.<sup>72</sup> Nell'*Eneide*, cioè, viene messo in scena il cortocircuito del normale meccanismo di integrazione dei *pueri*: l'aspirazione alla continuità valoriale spezza drammaticamente il percorso di crescita di molti *pueri*, segnando una fatale battuta d'arresto nella speranza di continuità generazionale e rinnovamento.<sup>73</sup>

Sulla base dell'analisi condotta, è chiaro come la preoccupazione per temi quali l'ingresso dei giovani nel mondo adulto ed il loro rapporto con il sistema di valori ad esso associato non faccia la sua prima comparsa nell'*Eneide*, ma sia già ben presente nelle *Bucoliche*. Soprattutto, all'interno del *Liber* la "via della continuità" fondata su integrazione sociale e trasmissione della tradizione poetica sembra non solo possibile, a differenza che nell'*Eneide*, ma l'unica percorribile perché ad essa si affidi l'integrità della comunità. Non è casuale che il problema della continuità sia centrale nella prima ecloga nel dramma delle espropriazioni. Il grande dolore che colpisce Melibeo in *ecl.* 1 è proprio il venir meno della continuità, in ambito sia pastorale che agricolo: la capretta da lui trascinata a forza ha abbandonato la coppia di gemelli appena partoriti (*ecl.* 1.13-15), lasciando morire sulla nuda roccia la *spes gregis* (v. 15),<sup>74</sup> cioè la speranza di continuità e sopravvivenza del gregge; e Melibeo stesso, colpito dalle espropriazioni, sa che la sua terra coltivata con cura non potrà andare alla sua discendenza (*ecl.* 1.71-73).<sup>75</sup> La continuità della terra, ormai spezzata per Melibeo, sembrava invece ancora possibile quando Menalca cantava dell'avvistamento dell'astro di Cesare e della speranza che questo segno potesse inaugurare una nuova era di fecondità e certezza del diritto (vv. 46-50), poste sotto il segno della continuità generazionale: *insere, Daphni, piro: carpent tua poma nepotes* (*ecl.* 9.50).<sup>76</sup> In *ecl.* 9 ad essere minacciata non è però solo la continuità tra generazioni, ma anche quella del canto: senza Menalca un intero patrimonio sembra destinato a svanire per sempre, e la memoria dei canti del vecchio Meris sta ormai sbiadendo, portata via dall'*aetas* (*ecl.* 9.51). Una comunità dispersa, senza prospettive di continuità, è una comunità senza canto: Melibeo, allontanato dalla sua terra, non potrà più cantare (*ecl.* 1.77), e in *ecl.* 9 solo un nuovo incontro con Menalca potrà rendere di nuovo possibile il canto (*carmina tum melius, cum venerit ipse, canemus*, *ecl.* 9.67). Se però, come ha sostenuto David Meban, la memoria sociale del canto è nelle *Bucoliche* strumento fondamentale, per quanto precario, per «establish continuity and create community»,<sup>77</sup> allora la speranza fragile del mondo bucolico è che la via dell'integrazione tra generazioni, che nell'*Eneide* sarà compromessa nei suoi risvolti più ambigui, possa garantire l'equilibrio della comunità nella continuità del canto, suo fondamentale orizzonte di valore. Certo, si tratta di un «precarious balance of cooperation and competition» che comporta dichiarare vincitori e vinti, integrati ed esclusi:<sup>78</sup> ma è forse l'unico modo in cui la

<sup>69</sup> GIOSEFFI 2008, pp. 120-121; GIOSEFFI 2021b. *Pueri* o *iuvenes* sono Troilo, rappresentato nel fregio che corre lungo le mura del tempio di Cartagine (*Aen.* 1.475 *infelix puer*), Pallante (*Aen.* 8.581, 11.42), Lauso (*Aen.* 10.825), Eurialo e Niso (*Aen.* 5.349; è insistita in particolare la *pueritia* di Eurialo: PETRINI 1997, pp. 21-25; GIOSEFFI 2021b, pp. 59-60), Ascanio (detto *puer* ancora in *Aen.* 9.656, quando viene salvato per intervento di Apollo) e Marcello stesso (*Aen.* 6.875 *puer Iliaca de gente*; 6.882 *miserande puer*).

<sup>70</sup> Cfr. GIOSEFFI 2008.

<sup>71</sup> GIOSEFFI 2008, p. 121.

<sup>72</sup> GIOSEFFI 2021b, p. 66: «nel riconoscimento del valore di questo sforzo eroico è insito anche il riconoscimento del pericolo di affidarsi, quando che sia, a figure troppo giovani e inesperte, caricandole di compiti e prerogative che non sempre competono loro». L'ambiguità del rapporto tra codice eroico e *pueritia* è al centro dell'interpretazione di Petrini, ancora più pessimistica: «the rewards and values of the heroic world emerge as illusions, which threaten and finally destroy childhood and the values it represents» (PETRINI 1997, p. 48).

<sup>73</sup> PETRINI 1997, p. 9. Sul problema della continuità generazionale in relazione alla figura di Ascanio cfr. ROGERSON 2017.

<sup>74</sup> L'importanza dell'espressione *spes gregis* è colta da PETRINI 1997, p. 10, che ricorda come Servio la accosti a *spes tanta nepotum* di *Aen.* 2.503 (Serv. *ad loc.*).

<sup>75</sup> CUCCHIARELLI 2023, p. 105. Significativo il fr. 210 R.<sup>3</sup> di Cecilio Stazio: *serit arbores quae saeclo prosint alteri*, che trova poi riscontro in Verg. *georg.* 2.57-58 *arbos / tarda venit, seris factura nepotibus umbram*; in negativo, Hor. *carm.* 2.13.1-4 *ille et nefasto te posuit die, / quicumque primum, et sacrilega manu / produxit, arbos, in nepotum / perniciem opprobriumque pagi*; Sen. *epist.* 86.14 *nemo non olivetur alteri ponit*; cfr. CIPRIANI 2010, pp. 141-142. Il frammento di Cecilio Stazio è citato da Cicerone nel *Cato maior*, e così commenta: *nec vero dubitat agricola, quamvis sit senex, quaerenti cui serat, respondere: 'dis immortalibus, qui me non accipere modo haec a maioribus voluerunt, sed etiam posteris prodere'* (Cic. *Cato* 25). Per altri luoghi su questo motivo cfr. POWELL 1988, p. 155. Sull'importanza della caratterizzazione di Melibeo come attento coltivatore cfr. GIOSEFFI 2022a.

<sup>76</sup> Giustamente GAGLIARDI 2018b, p. 54 sottolinea come il frammento possa rievocare un forte senso di disillusione per il contrasto stridente tra le speranze nate nel 44 a.C., anno di apparizione della cometa, e la dura realtà delle espropriazioni messe in atto tre anni dopo.

<sup>77</sup> MEBAN 2009, p. 125. Il rapporto tra memoria e comunità è evidente nella quinta ecloga, dove la comunità pastorale si riunisce attorno al culto di Dafni: cfr. *ivi*, p. 123; sulla stessa linea VON ALBRECHT 2012, p. 66.

<sup>78</sup> KANIA 2012, p. 683; per la particolare enfasi sulla competizione nelle *Bucoliche* cfr. MOCH 2017.

comunità può tentare di trovare stabilità, nonostante le forze avverse, esterne e interne, che continuamente minacciano di disgregarla.<sup>79</sup>

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALBRECHT VON 2012 : M. von Albrecht, *Virgilio. Un'introduzione. Bucoliche, Georgiche, Eneide*, a cura di A. Setaioli, Milano, Vita e Pensiero, 2012.
- AMBÜHL 2021 : A. Ambühl, *Childhood and Youth in Theocritus*, in *Brill's Companion to Theocritus*, a cura di P. Kyriakou, E. Sistikou, A. Rengakos, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 494-516.
- BALBO 1997 : A. Balbo, *Chi è il giovane: ovvero quando comincia e quando finisce la gioventù*, in *Seneca e i giovani*, a cura di I. Lana, Venosa, Edizioni Osanna, 1997, pp. 11-28.
- BAROIN 2010 : C. Baroin, *Remembering one's Ancestors, Following in their Footsteps, Being like Them: The Role and Forms of Family Memory in the Building of Identity*, in *Children, Memory and Family Identity in Roman Culture*, a cura di V. Dasen, T. Späth, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, pp. 19-48.
- BETTINI 2005 : M. Bettini, *Death and its Double: Imagines, Ridiculum and Honos in the Roman Aristocratic Funeral*, in *Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, a cura di K. Mustakallio, J. Hanska, H.-L. Sainio, V. Vuolanto, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 2005, pp. 191-202.
- BOYLE 1975 : A. J. Boyle, *A Reading of Virgil's Eclogues*, «*Ramus*» 4 (1975), pp. 187-203 (= A. J. Boyle, *The Chaonian Dove: Studies in the Eclogues, Georgics and Aeneid of Virgil*, Leiden, Brill, 1986, pp. 15-35).
- BUFFIERE 1980 : F. Buffière, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- CIPRIANI 2010 : M. Cipriani, *Homo homini Deus: la malinconica sentenziosità di Cecilio Stazio*, «*Philologia Antiqua*» 3 (2010), pp. 117-159.
- CLAUSEN 1994 : *A Commentary on Virgil. Eclogues*, a cura di W. Clausen, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- COLEMAN 1977 : *Vergil. Eclogues*, a cura di R. Coleman, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- CUCCHIARELLI 2023 : *A Commentary on Virgil's Eclogues*, a cura di A. Cucchiarelli, Oxford, Oxford University Press, 2023.
- D'ANNA 1989 : G. D'Anna, *Virgilio. Saggi critici*, Roma, Lucarini, 1989.
- DAVIS 2012 : G. Davis, *Parthenope: The Interplay of Ideas in Vergilian Bucolic*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
- DETTONI 2024 : G. Dettoni, *Amat bonus otia Daphnis (Verg. Ecl. V 61). L'ideale della concordia nella Ecloga V*, «*Erga/Logoi*» 12, 1 (2024), in corso di stampa.
- DICKEY 2002 : E. Dickey, *Latin Forms of Address from Plautus to Apuleius*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002.
- DOVER 1985 : K. J. Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, a cura di M. Menghi, Torino, Einaudi, 1985.
- EBBELER 2010 : J. Ebbeler, *Linus as a Figure for Pastoral Poetics in Vergil's Eclogues*, «*Helios*» 37, 2 (2010), pp. 187-205.
- EGAN 1996 : R. B. Egan, *Corydon's Winning Words in Eclogue 7*, «*Phoenix*» 50, 3/4 (1996), pp. 233-239.
- EYBEN 1993 : E. Eyben, *Restless Youth in Ancient Rome*, London, Routledge, 1993.

<sup>79</sup> GIOSEFFI 2021a, p. 26. GIOSEFFI 2022b, p. 46.

- FERNANDELLI 2008 : M. Fernandelli, *Coridone e il fuoco d'amore*, «Pallas» 78 (2008), pp. 279-308.
- FERNANDELLI 2009 : M. Fernandelli, Poeta diuinus. *Nota a Virgilio Ecloghe 6, 64-73*, «Eos» 96, 2 (2009), pp. 251-277.
- FUÀ 1995 : O. Fuà, *Da Cicerone a Seneca*, in Senectus. *La vecchiaia nel mondo classico II*, a cura di U. Mattioli, Bologna, Pàtron, 1995, pp. 183-238.
- GAGLIARDI 2012 : P. Gagliardi, *Cornelio Gallo e le Muse nelle Bucoliche virgiliane*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité» 124, 1 (2012), pp. 185-204, <http://journals.openedition.org/mefra/172>, ultimo accesso: 23 gennaio 2024.
- GAGLIARDI 2013 : P. Gagliardi, *Orfeo e l'ombra di Cornelio Gallo nei poeti augustei*, «Wiener Studien» 126 (2013), pp. 101-126.
- GAGLIARDI 2014 : P. Gagliardi, *Commento alla decima ecloga di Virgilio*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2014.
- GAGLIARDI 2018a : P. Gagliardi, *Novità e tradizione nell'ecl. 3 di Virgilio*, «Eos» 105, 2 (2018), pp. 201-220.
- GAGLIARDI 2018b : P. Gagliardi, *Carmina tum melius cum venerit ille canemus: una lettura dell'ecl. 9 di Virgilio*, «Antike und Abendland» 64, 1 (2018), pp. 52-65.
- GAGLIARDI 2019 : P. Gagliardi, *Ecloga haec paene tota Theocriti est: riflessioni sull'Ecloga VII di Virgilio*, «Emerita» 87, 1 (2019), pp. 83-98.
- GIOSEFFI 2004 : M. Gioseffi, *Due punti di snodo in Virgilio (Il canto di Damone – Il banchetto di Didone)*, in *Il diletto monte: raccolta di saggi di filologia e tradizione classica*, a cura di M. Gioseffi, Milano, LED, 2004, pp. 39-78.
- GIOSEFFI 2005 : *Publio Virgilio Marone. Bucoliche*, a cura di M. Gioseffi, Milano, CUEM, [1998] 2005.
- GIOSEFFI 2008 : M. Gioseffi, *Alla ricerca del libro perduto: romanzi di formazione nella letteratura latina*, in *Leggere l'adolescenza*, a cura di B. Peroni, Milano, Unicopli, 2008, pp. 105-128.
- GIOSEFFI 2010 : M. Gioseffi, *Passeggiate in un bosco bucolico (a partire dalla Einführung di Michael von Albrecht)*, «Aevum Antiquum» n.s.10 (2010), pp. 111-127.
- GIOSEFFI 2019 : M. Gioseffi, *Virgilio e l'Arcadia*, in *Atti del XXI Certamen Vergilianum (21-22 aprile 2017). Giornata di studi virgiliani (21 aprile 2017)*, a cura di M. Grimaldi, Napoli, Paolo Loffredo, 2019, pp. 25-44.
- GIOSEFFI 2021a : M. Gioseffi, *Huc ades! Una nota al lessico di Virgilio*, in *Paulo maiora canamus. Raccolta di studi per Paolo Mastandrea*, a cura di M. Manca, M. Venuti, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2021, pp. 21-32.
- GIOSEFFI 2021b : M. Gioseffi, *Puer, iuvenis, vir. Morte di giovani eroi nell'Eneide*, «Achilles Orlando Quixote Ulysses» 2, 2 (2021), pp. 43-73.
- GIOSEFFI 2022a : M. Gioseffi, *Novalia (Verg. ecl. 1, 70)*, in *Epistulae a familiaribus. Per Raffaella Tabacco*, a cura di A. Borgna, M. Lana, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2022, pp. 269-278.
- GIOSEFFI 2022b : M. Gioseffi, *Da Virgilio a Servio: il cammino delle Bucoliche*, in *Forme di accesso al sapere in età tardoantica e altomedievale VII. Atti del Convegno (Milano 26-28 ottobre 2016)*, a cura di M. Gioseffi, Milano, Biblion, 2022, pp. 27-76.
- GUTZWILLER 1983 : K. Gutzwiller, *Character and Legend in Idyll 8*, «Transactions of the American Philological Association» 113 (1983), pp. 171-182.
- HARDIE 2006 : P. Hardie, *Cultural and Historical Narratives in Virgil's Eclogues and Lucretius*, in *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, a cura di M. Fantuzzi, T. Papanghelis, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 275-300 (= P. Hardie, *Lucretian Receptions: History, the Sublime, Knowledge*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 13-40).

- HARLOW - LAURENCE 2002 : M. Harlow, R. Laurence, *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome: A Life Course Approach*, London, Routledge, 2002.
- HARRISON 1998 : S. Harrison, *The Lark Ascending: Corydon, Corydon (Virgil, Ecl. 7.70)*, «Classical Quarterly» n.s. 48, 1 (1998), pp. 310-311.
- HUBBARD 1998 : T. K. Hubbard, *The Pipes of Pan: Intertextuality and Literary Filiation in the Pastoral Tradition from Theocritus to Milton*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- HUNTER 1999 : *Theocritus. A Selection*, a cura di R. L. Hunter, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1999.
- JENKYN 1989 : R. Jenkyns, *Virgil and Arcadia*, «Journal of Roman Studies» 79 (1989), pp. 26-39.
- KANIA 2012 : R. Kania, *Orpheus and the Reinvention of Bucolic Poetry*, «American Journal of Philology» 133, 4 (2012), pp. 657-685.
- KANIA 2016 : R. Kania, *Virgil's Eclogues and the Art of Fiction. A Study of the Poetic Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- KARAKASIS 2011 : E. Karakasis, *Song Exchange in Roman Pastoral*, Berlin-New York, De Gruyter, 2011.
- LA PENNA 1981 : A. La Penna, *Lettura della terza bucolica*, in M. Gigante, *Lecturae Vergilianae I: le Bucoliche*, Napoli, Giannini, 1981, pp. 129-169.
- LELLI 2015 : E. Lelli, *Lettura folklorica di Theocr. Id. 10, 38-58*, in *A più mani: linee di ricerca tracciate in "Sapienza"*, a cura di L. Bettarini, Pisa, Fabrizio Serra, 2015, pp. 79-88.
- LIEBERG 1981 : G. Lieberg, *Lettura della sesta bucolica*, in M. Gigante, *Lecturae Vergilianae I: le Bucoliche*, Napoli, Giannini, 1981, pp. 225-246.
- MEBAN 2009 : D. Meban, *Virgil's Eclogues and Social Memory*, «American Journal of Philology» 130, 1 (2009), pp. 99-130.
- MITTIS 1993 : P. Mitsis, *Committing Philosophy on the Reader: Didactic Coercion and Reader Autonomy in De Rerum Natura*, in *Mega nepios: il destinatario nell'epos didascalico*, a cura di A. Schiesaro, P. Mitsis, J. S. Clay, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 31 (1993), pp. 111-128.
- MOCH 2017 : K. E. Moch, *Certamen Magnum: Competition and Song Exchange in Vergil's Eclogues*, «Vergilius» 63 (2017), pp. 63-91.
- MONTELEONE 1994 : C. Monteleone, *Palaemon. L'ecloga III di Virgilio: lusus intertestuale ed esegesi*, Napoli, Loffredo, 1994.
- NERAUDAU 1979 : J.-P. Néraudau, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- NERAUDAU 1984 : J.-P. Néraudau, *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- PARASKEVIOTIS 2014 : G. C. Paraskeviotis, *Eclogue 7, 69-70. Vergil's Victory over Theocritus*, «Rivista di cultura classica e medioevale» 56, 2 (2014), pp. 265-271.
- PAYNE 2007 : M. Payne, *Theocritus and the Invention of Fiction*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007.
- PETRINI 1997 : M. Petrini, *The Child and the Hero: Coming of Age in Catullus and Vergil*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.
- PRETAGOSTINI 1984 : R. Pretagostini, *La rivalità tra Comata e Lacone: una paideia disconosciuta (Theocr. 5, 35-43, 116-9)*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 13 (1984), pp. 137-141.

- POWELL 1988 : *Cicero: Cato Maior De Senectute*, a cura di J. G. F. Powell, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- PUTNAM 1970 : M. C. J. Putnam, *Virgil's Pastoral Art. Studies in the Eclogues*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- RAMBAUD 1953 : M. Rambaud, *Cicéron et l'histoire romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- REINHOLD 1970 : M. Reinhold, *The Generation Gap in Antiquity*, «Proceedings of the American Philosophical Society» 114 (1970), pp. 347-365 (= M. Reinhold, in *The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome*, a cura di S. Bertman, Amsterdam, Grüner, 1976, pp. 15-54).
- ROGERSON 2017 : A. Rogerson, *Virgil's Ascanius. Imagining the Future in the Aeneid*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2017.
- SCHNAPP 1994 : A. Schnapp, *L'immagine dei giovani nella città greca*, in *Storia dei giovani 1: Dall'antichità all'età moderna*, a cura di G. Levi, J.-C. Schmitt, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3-53.
- SCHULTZ 2003 : C. E. Schultz, *Latet anguis in herba: A Reading of Vergil's Third Eclogue*, «American Journal of Philology» 124, 2 (2003), pp. 199-224.
- SISUL 2018 : A. C. Sisul, *La mors immatura en la Eneida*, Córdoba, Brujas, 2018.
- STEPHENS 2002/2003 : S. A. Stephens, *Linus Song*, «Hermathena» 173/174 (2002/2003), pp. 13-28.
- VOS 2017 : G. Vos, *Weaving together the Present and Past: Theocritus' Linus and the Reinvention of Time and Literature in Idyll 24*, in *Past and Present in Hellenistic Poetry*, a cura di M. A. Harder, R. F. Regtuit, G. C. Wakker, Leuven-Paris, Peeters, 2017, pp. 101-136.