

IL DONO DI MEDEA  
(A PROPOSITO DI OVIDIO, *MET.* 7.276)

*His et mille aliis postquam sine nomine rebus  
propositum instruxit mortali barbara maius...*

La *barbara* di cui si parla nei vv. 275-76 del settimo libro delle *Metamorfosi* di Ovidio<sup>1</sup> è ovviamente Medea, figura che grandeggia in tutto il libro. Nel passo preso in esame, Medea ha giusto portato a termine, con ingredienti che sono stati precedentemente nominati e descritti, e con altri innominabili, la confezione del filtro con cui ringiovanire il corpo del padre di Giasone, Esone. “Dopo aver portato a compimento un progetto più che mortale, maggiore di quanto è consentito ai mortali”: così secondo il testo di Anderson che accetta la lezione *maius* riportata, come recita il suo apparato, da N M<sup>1</sup> U<sup>3</sup>, mentre E F L M<sup>2</sup> P U<sup>1</sup> W hanno *munus*<sup>2</sup>, per cui si dovrebbe intendere “dopo aver confezionato, preparato il dono promesso al mortale, a chi era destinato a morire”.

Confrontando l'apparato di Anderson con lo stemma dei codici proposto da Reynolds<sup>3</sup>, si evince chiaramente che la lezione *maius* appartiene ad un gruppo di tre manoscritti completi<sup>4</sup>, derivanti dal ramo cosiddetto ‘lattanziano’ (per la presenza nei manoscritti dei *tituli* e delle *narrationes* attribuite a Lattanzio), dipendenti da un esemplare perduto comune, che Reynolds

<sup>1</sup> Il testo è quello di Anderson (P. Ovidii Nasonis *Metamorphoses*, ed. W. S. Anderson, Leipzig 1985).

<sup>2</sup> Erroneamente l'apparato di Anderson attribuisce la lezione *munus* alla terza mano di W (Vaticanus lat. 5859, 1275): tale lezione è riportata dalla prima mano del codice, e non vi è traccia in quel punto di intervento successivo sul manoscritto dovuto a mani diverse, come ho constatato personalmente. Anche per quanto riguarda la lezione riportata da M (Marcianus Florentinus 225, XI sec.), bisogna specificare che *maius* si legge in rasura, e quella che sembra essere la stessa mano del copista del codice corregge in *munus* sostituendo *ai* con *un*. (Per quanto riguarda gli altri codici utilizzati da Anderson, N = Neapolitanus Bibl. Naz. IV F. 3, XII sec.; U = Vaticanus Urbinas 341, XI/XII sec.; E = Vaticanus Palatinus lat. 1669, XII sec.; F = Marcianus Florentinus 223, XI/XII sec.; L = Laurentianus 36.12, XI/XII sec.; P = Parisinus lat. 8001, XII sec.).

<sup>3</sup> L. D. Reynolds, *Texts and Transmission. Survey of Latin Classics*, Oxford 1983, p. 282.

<sup>4</sup> Per l'esattezza, a due dei tre manoscritti e alla terza mano del terzo, U, che riporta invece di prima mano *munus*: *maius* compare soprascritto spostato verso il margine a destra, preceduto da *alias*, classificato quindi come variante a *munus*, attestazione che mi pare significativa in questo gruppo di manoscritti.

chiama  $\Delta$ ; allo stesso filone, ma diramatisi precedentemente all'antenato comune a M N ed U, appartengono i codici R W Z che presentano invece la lezione *munus*<sup>5</sup>; gli altri manoscritti che riportano *munus* (E F L P) sono i cosiddetti 'non lattanziani' per i quali Reynolds ammette non potersi provare con altrettanta certezza, come per il primo gruppo, la derivazione da una fonte comune, che tuttavia postula nello stemma, facendoli risalire all'esemplare perduto chiamato  $\Sigma$ .

Da quanto detto finora risulta evidente che la lezione *maius* è apparsa in un ramo basso della tradizione, rappresentata dal gruppo di codici collegati a  $\Delta$ , e già dall'analisi dello stemma di Reynolds una lezione che compare solo in M e in N, nonché nella terza mano di U, genera per lo meno sospetto<sup>6</sup>.

Ma la scelta compiuta da gran parte della critica ottocentesca, sulla base del criterio della *lectio difficilior*, ha condizionato senza ripensamenti anche la moderna critica ovidiana.

La fortuna di questa lezione è legata all'edizione di Riese<sup>7</sup> e, successivamente, di Magnus<sup>8</sup>, seguiti poi dalla maggioranza degli editori e degli studiosi ovidiani<sup>9</sup>: ultimi di questa serie, Anderson, come abbiamo visto<sup>10</sup>, e Bömer, che nel suo commento accetta la lezione *maius*<sup>11</sup>.

Il fatto poi che Anderson e Bömer non facciano menzione nei rispettivi commenti della variante *munus* fa pensare che la ritengano appunto una banalissima *lectio faciliior*. Bömer in verità qualifica la sua scelta confrontando la frase, definita, per la costruzione, brachilogica, con *Fast.* 2.503 (*Romulus pulcher et humano maior*).

Vale la pena, comunque, a mio avviso, di ripercorrere brevemente la sto-

<sup>5</sup> A questo gruppo appartiene anche S, che contiene però solo *Met.* 9.324-10.707.

<sup>6</sup> In realtà, se si accetta lo stemma proposto da Reynolds, dobbiamo concludere che la lezione *maius* non può risalire non dico all'archetipo, ma nemmeno all'antenato del filone lattanziano, aparendo solo dopo la biforcazione che vede il formarsi del ramo costituito da R W Z: questo sarebbe sufficiente, secondo un criterio meccanico (comunque non universalmente applicabile), a farle preferire la lezione *munus*.

<sup>7</sup> *P. Ovidii Nasonis Carmina*, ed. A. Riese, Lipsiae 1889. In realtà già Haupt (vd. ora M. Haupt-O. Korn-R. Ehwald-M. v. Albrecht, *P. Ovidius Naso Metamorphosen*, Zürich-Dublin 1966) aveva preferito *maius* a *munus*, ma la scelta della lezione *maius* da parte di Riese era confortata dal codice N che egli collazionò per primo, attribuendogli l'importanza che meritava nella tradizione ovidiana.

<sup>8</sup> *P. Ovidii Nasonis Metamorphoseon libri XV*, ed. H. Magnus, Berolini 1914.

<sup>9</sup> Si distingue Fabbri, che nella sua edizione paraviana accetta *munus* (*P. Ovidii Nasonis Metamorphoseon libri XV*, rec. P. Fabbri, Augustae Taurinorum 1918-21).

<sup>10</sup> Di Anderson va considerato anche *Ovid' Metamorphoses, Books 6-10*, ed. with introd. and comm., Norman 1972.

<sup>11</sup> *P. Ovidius Naso, Metamorphosen*, Kommentar v. F. Bömer, 7 Bde., Heidelberg 1969-86, *ad loc.*

ria di Medea in questo settimo libro ovidiano per verificare se la scelta dei due studiosi sia pienamente giustificata o se non rimanga lo spazio per più di un'ombra di dubbio riguardo alla lezione *munus*.

Troviamo il termine in questione per la prima volta nel VII libro al v. 93, *servabere munere nostro*: sono le parole di Medea a Giasone, la promessa al tempo stesso d'amore e di salvezza pronunciata da una fanciulla che si è finalmente piegata alla forza del sentimento e che ha deciso di fornire all'amato l'aiuto di cui è capace, un aiuto risolutivo, concesso contro la volontà paterna, l'aiuto che discende dalla potenza di cui è dotata, la magia. Tutto questo è definito da Medea stessa *munus*: è chiaro che qui Medea sta ponendo le basi per il rapporto d'amore con Giasone, e che quindi la valenza di mutua reciprocità connessa al termine *munus*<sup>12</sup> trova la sua ragion d'essere nell'instaurarsi di un rapporto erotico. Ma, fin dal primo comparire nel nostro contesto, il termine risulta connotato da uno spessore semantico particolare, perché dietro il carattere amoroso del dono è pur sempre presente la natura eccezionale di cui si riveste, la natura magica, evocatrice di valenze fortemente ambigue nella loro polarità di bene e di male. Il dono di Medea non può non riflettere la duplicità della donatrice, fanciulla innamorata e quindi portatrice di valenze positive di generosità e dedizione, ma anche maga di grande potenza e come tale elemento di turbamento di qualsiasi ordine naturale e sociale.

Al v. 157 ricompare il termine *munus*, identificato questa volta nell'oggetto dell'acquisizione ottenuta con l'aiuto determinante di Medea, il vello d'oro: *et auro / heros Aesonius potitur spolioque superbus / m u n e r i s auctorem secum, spolia altera, portans, / victor Iolciacos tetigit cum coniuge portus* (vv. 155-58). Si riconferma tuttavia, pur nello slittamento semantico, l'inscindibilità del dono da Medea stessa, definita appunto *muneris auctor*. Ed anche in questo *munus* si possono veder evocate le doti eccezionali di Medea, data la tramatura ironica<sup>13</sup> che sembra percorrere il contesto, in cui un *heros superbus* si illude di possedere, *victor*, ben due spoglie di grande valore: il vello d'oro e la donna-maga che del vello ha permesso la conquista. Nel passaggio della definizione di Medea da *muneris auctor* a *spolia altera*<sup>14</sup>,

<sup>12</sup> Vd. M. Citroni, *munus*, in 'Enc. Verg.' III, 1987, 619-21.

<sup>13</sup> Anderson coglie in questa che lui chiama "epic periphrasis" la presenza dell'ironia ovidiana, quando afferma "the adjective *superbus* causes smiles" (comm. *ad loc.*, p. 261).

<sup>14</sup> La definizione *spolia altera* riferita a Medea richiama *munus... quodlibet* di Ov. *Her.* 12.110, così come lo ha inteso G. Rosati in *Medea esule: Ovidio, Her. 12, 110*, "RFIC" 117, 1989, 183, quando traduce "ho sopportato di essere, in esilio, un qualunque trofeo", intendendo quindi *munus* come preda di guerra del vincitore: la sua interpretazione risulta avvalorata dal nostro contesto, in cui le prede di guerra sono appunto due, il vello d'oro e Medea, anche se qui con *munus* si definisce il solo vello, riconducendolo, in quanto tale, alla sfera dell'azione magica di Medea.

di cui il lettore può intuire l'intrinseca ambiguità, conoscendo gli sviluppi delle vicende legate ai due amanti, si viene ad evidenziare maggiormente il primo termine del confronto, data l'ironica valenza del secondo.

Ritroviamo ancora *munus* al v. 175, nella vibrata risposta di Medea alla richiesta di Giasone di sottrarre alcuni anni alla sua stessa vita per aggiungerli alla vita del padre, ovviamente attraverso le arti magiche (*quid enim non carmina possunt?*, v. 167):

*excidit ore tuo, coniunx, scelus? ergo ego cuiquam  
posse tuae videor spatium transcribere vitae?  
nec sinat hoc Hecate, nec tu petis aequa, sed isto,  
quod petis, experiar m a i u s dare m u n u s , Iason.  
arte mea soceri longum temptabimus aevum,  
non annis renovare tuis, modo diva triformis  
adiuvet et praesens ingentibus adnuat ausis (vv. 172-78).*

L'episodio del ringiovanimento di Esone è introdotto dunque dal *topos* del dono della vita alla persona amata, ampiamente diffuso nell'ambito letterario latino<sup>15</sup>. Medea rifiuta comunque come *scelus* la richiesta di Giasone, ma promette un *maius munus*, che consiste nell'ottenere il ringiovanimento del vecchio padre, attraverso la magia, senza intaccare gli anni del figlio<sup>16</sup>: il dono è maggiore in quanto va al di là di quanto è stato chiesto. La potenza magica di Medea supera anche le possibilità di immaginazione di Giasone. Il nesso allitterante *maius munus* riconferma comunque come ogni intervento di Medea operatrice di magia si configuri, per ora, quale dono concesso all'amato: la figura della maga e quella della fanciulla innamorata continuano insomma a sovrapporsi nello scenario prospettato da Ovidio.

A ringiovanimento avvenuto, ed espressamente riferito proprio all'effetto dell'azione magica appena compiuta da Medea, *munus* ricompare al v. 296:

*Viderat ex alto tanti miracula monstri*

<sup>15</sup> Si veda in proposito Giulia Danesi Marioni, *Il dono della vita alla persona amata: sviluppi del motivo nella letteratura latina*, "Prometheus" 19, 1993, 211-24 (in particolare 220 sgg.).

<sup>16</sup> La motivazione di empietà addotta da Medea nel rifiuto opposto a Giasone sembrerebbe riferirsi più al desiderio del giovane di sottrarre anni alla propria vita che al voler trascendere i limiti imposti dal fato a ciascuna vita umana. Il ringiovanimento di Esone, infatti, in qualunque modo avvenga, è di per sé un andare contro quanto stabilito dai fati o dalla legge naturale che sostanzialmente con il fato si identifica. È per l'appunto caratteristica della magia quella di sovvertire il naturale ordine degli eventi: tutte le maghe che si rispettino, dalla Canidia oraziana alla Erichtho lucanea, non trascurano di evidenziarlo come credenziale di potenza magica, e la stessa Medea ovidiana ne menerà vanto nella lunga *precatio* che seguirà (vv. 192-219; sull'argomento si veda quanto scrivevo in *Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della «Farsaglia» di Lucano*, "SIFC" 1976, 147 sgg. e 168 sg.).

*Liber et admonitus iuvenes nutricibus annos  
posse suis reddi capit hoc a Colchide munus.*

In questo caso, il termine è usato al di fuori del tessuto lessicale connesso al rapporto erotico dei due personaggi principali: comunque definisce ancora una volta come dono il prodotto dell'*ars magica* della Colchide.

In un contesto simile si inserisce l'ultima presenza del termine nell'episodio di Medea: è lei stessa che, rivolta alle figlie di Pelia imploranti il suo intervento magico sul vecchio padre, ripropone l'azione del ringiovanimento come *munus* (v. 310):

*quo sit fiducia maior  
muneris huius, ait, qui vestras maximus aevo est  
dux gregis inter oves, agnus medicamine fiet.*

L'accostamento in 'enjambement' di *maior* e *muneris* evoca il *maius munus* del v. 175, ma questa volta il dono di Medea si riveste davvero di tutta l'ambiguità connessa al personaggio, all'*auctor muneris*, destinato com'è a diventare lo strumento di una feroce vendetta compiuta nei confronti di un padre attraverso le mani inconsapevolmente empie delle figlie: uno *scelus* degno di tanta maga.

Alla luce di quanto detto finora, risulta evidente come nel lungo episodio ovidiano il termine *munus*, e il significato ad esso sotteso, costituisca una specie di filo conduttore attraverso il quale si dipana l'azione: gli eventi significativi della storia di Medea e Giasone – la conquista del vello d'oro, il ringiovanimento di Esone, la vendetta compiuta su Pelia – sono tutti presentati da Ovidio come risultanti dal *munus* di Medea, con tutte le implicazioni che ne derivano. Il *munus*, come abbiamo detto, è elemento caratterizzante il rapporto d'amore fra due amanti<sup>17</sup>, e sembra quasi che il poeta dell'erotismo romano ne voglia fare la chiave di lettura anche dell'episodio di Medea, portatrice di un dono, che alla fine si rivela però nella sua essenza di amore e morte.

Significativo è che Ovidio trascuri il dono per cui Medea è generalmente ricordata: *tabo munus imbutum*, così si esprime Orazio per bocca di Canidia, quando menziona il mantello che *novam / incendio nuptam abstulit*<sup>18</sup>, il

<sup>17</sup> Sull'uso di *munus* nelle opere erotiche di Ovidio vd. M. Labate, *L'arte di farsi amare. Modelli culturali e progetto didascalico nell'elegia ovidiana*, Pisa 1984, 111 e 220 sgg. C'è semmai da dire che nel rapporto Medea-Giasone è la donna a caratterizzarsi come portatrice di doni, contrariamente a quanto avviene nei rapporti codificati nelle opere erotiche di Ovidio, dove è l'uomo a ricorrere al dono come mezzo di conquista della donna amata: ma la donna-maga è un'amante particolare (sta interagendo la categoria dell'inversione-sovrersione tipica della magia?).

<sup>18</sup> *Epod.* 5.65 sg. (Canidia sta operando un confronto fra i suoi *venena* e quelli della Colchide); cfr. anche *ibid.* 3.13 sg., (*Medea*) *hoc delibutis ulta donis paelicem / serpente fugit*

dono nuziale inviato cioè da Medea a Creusa, per mano dei figli, come sottolinea Seneca<sup>19</sup>, che causerà la morte della novella sposa di Giasone nonché del padre di lei Creonte. Ovidio si limita ad un rapido accenno nel concludere la storia del rapporto che lega Medea a Giasone: *sed postquam Colchis arsit nova nupta venenis / flagrantemque domum regis mare vidit utrumque, / sanguine natorum perfunditur inpius ensis, / ultaque se male mater Iasonis effugit arma* (vv. 394-97). Sono condensati in quattro versi gli eventi culminanti del dramma e il dono fatale di Medea è definito dal termine *venenis* al v. 394, senza ulteriori specificazioni: in realtà, io credo, il poeta non può più ascrivere il prodotto dell'*ars* di Medea al *munus amoris*; le azioni magiche dell'eroina non sono più a favore di Giasone, ispirate dall'amore, ma contro Giasone, dettate dall'odio e dal desiderio di vendetta: la donna innamorata ha lasciato ormai il posto alla maga nefasta e scellerata, e in questo scenario conclusivo il termine *munus* non trova possibilità di impiego, almeno nell'accezione semantica che lo ha caratterizzato nell'intero episodio ovidiano.

Detto questo, la scelta della lezione *maius* al v. 276, e il conseguente rigetto di *munus*, mi pare debbano meritare comunque un'attenzione meno frettolosa di quella che hanno espresso gli editori del testo ovidiano.

Per quanto riguarda poi il senso dell'intera frase, il nesso *propositum... maius* dovrebbe esprimere, in relazione a *mortali*, la sottolineatura della straordinarietà della magia, del superamento dei limiti umani acquisito da Medea<sup>20</sup>: una sottolineatura che suona in realtà ridondante relativamente ad un filtro, di cui si sono fino ad allora specificati gli straordinari ingredienti, e che risulta singolare definire come *propositum mortali maius* quando, più che un *propositum*, il filtro è il mezzo con cui questo casomai si realizza. E la potenza sovrumana della magia, e di Medea maga, non ha certo bisogno di essere ulteriormente ricalcata, dopo la *precatio* in cui la maga stessa si è vantata di imporre il proprio volere al cielo e alla terra: lo sfondo costituito dallo scenario magico è a questo punto scontato.

Il nesso *propositum... munus* ci riconduce invece all'idea portante, al concetto dominante dell'episodio, all'interpretazione di ogni atto magico di Medea come espressione del *munus amoris* concesso a Giasone<sup>21</sup>.

*alite.*

<sup>19</sup> *Med.* 845 sgg.: *ite, ite, gnati, matris infaustae genus, / placate vobis m u n e r e et multa prece / dominam ac novercam*; cfr. anche 570 sgg., 834 e 882.

<sup>20</sup> “*propositum mortali maius* (sc. *proposito*) = *maius quam mortale proposito*”: così Haupt-Ehwald *ad loc.* Quanto all'uso di *propositum* come sostantivo, non è insolito in Ovidio, ma lo stesso numero di attestazioni (10 per l'esattezza) si riscontrano per quanto riguarda *propositus* aggettivo (cfr. R.J. Deferrari-M.J. Barry-M.R.P. Mc Guire, *A Concordance of Ovid*, Hildesheim 1968, rist. an.).

<sup>21</sup> In questo caso *mortali* andrebbe inteso come dativo riferito a Esone, cosa che non

Siamo di fronte ad un caso in cui la ripetitività del motivo è funzionale alla caratterizzazione del personaggio, quasi un 'leit-motiv' wagneriano, potremmo dire, o ancora, con Traina e Gombrich, un caso in cui "il codice genera il messaggio"<sup>22</sup>: *munus* caratterizza Medea come eroina innamorata anche nel momento in cui dispiega le proprie straordinarie potenzialità di maga, e l'insistenza della comparsa del termine nello svolgersi degli eventi si viene configurando come un codice espressivo non influente alla comprensione dell'intero episodio.

Una conferma alla lettura *propositum... munus* sembra venire anche dalla testimonianza delle *Narrationes Lactantianae*: nella II *narratio* del VII libro denominata *Aeson ex senem in iuvenem* si ripercorre l'episodio del ringiovanimento di Esone, dalla richiesta di Giasone all'intervento di Medea. Vale la pena di riportare questa seconda parte: (15) *at illa nondum amore deposito, quem ex eius iuventute ceperat, nihil denegando ei aenum constituit herbarumque genera, quarum scientiam habebat, variis regionibus conquisita incoquens postquam animadvertit stipitem, quo versabat herbas, in arborem oleam oneratam bacis esse conversum, quae despumata aeno in terram deciderant, in laetissimam herbam esse conversa, maturatum tempus existimans, Aesonem interemptum madentibus herbis immiscuit et, ut promiserat coniugi, ex senectute in pristinum vigorem videtur perduxisse*<sup>23</sup>.

Come si vede, mentre si condensano in circa tre righe più di cento versi del poema ovidiano (all'incirca i vv. 171-274), il resto della *narratio* segue molto più da vicino i vv. 275-93, in particolare evidenziando gli elementi di trasformazione prodotti dal *venenum* di Medea: proprio in questa ottica di

toglierebbe nulla al rapporto Medea–Giasone: nell'ottica della donna, il dono preparato per il padre è soprattutto a beneficio del figlio; quanto al riferirsi ad Esone come *mortalis*, questo non fa difficoltà in Ovidio in cui il termine è usato spesso come sostantivo, e in particolare si può ben adattare ad un contesto in cui si opera magicamente per ringiovanire un vegliardo destinato altrimenti ad una morte imminente, come si sottolinea proprio all'inizio dell'episodio relativo a Esone: la richiesta di Giasone a Medea scaturisce dal fatto che il padre, ormai vicino alla morte, non può prendere neppure parte ai festeggiamenti in onore degli Argonauti vittoriosi (*sed abest gratantibus Aeson / iam propior leto fessusque senilibus annis*, v. 162 sg.).

<sup>22</sup> Alfonso Traina concludeva con questa citazione di Gombrich (E. H. Gombrich, *Freud e la psicologia dell'arte*, trad. it., Torino 1967, 29) la prima parte di un interessante articolo su Seneca tragico vertente su 'L'antroponimo Medea' (*Due note a Seneca tragico*, "Maia" 31, 1979, 273-76, ora in *Poeti Latini (e Neolatini). Note e saggi filologici*, II Serie, Bologna 1991<sup>2</sup>, 123-32), riferendola al livello stilistico della *Medea* senecana, in cui (p. 129 e nn. 22 e 23) rilevava la funzionalità dell'allitterazione che accompagna, in forme varie, l'antroponimo Medea nel corso della tragedia.

<sup>23</sup> Il testo è quello dato da Slater (D. A. Slater, *Towards a text of the Metamorphosis of Ovid*, part II, *Lactantius*, Oxford 1927).

maggior aderenza al racconto delle Metamorfosi, il sottolineare come l'azione del ringiovanimento risponda ad una promessa fatta a Giasone – *ut promiserat coniugi* – mi pare debba corrispondere ad un tratto del testo ovidiano, che individuerei appunto nel nesso *propositum... munus*, ‘il dono promesso’. Chiaramente la lettura *propositum... maius* non trova invece alcun riscontro nella *narratio* lattanziana, e questo confermerebbe l'ipotesi che si tratti di una lezione comparsa tardi nella tradizione ovidiana.

Non mi sembra possibile, in conclusione, eliminare, come è stato fatto finora dai critici ovidiani, e senza alcun commento, *munus* dal testo citato a favore di *maius*, soprattutto riconsiderando gli elementi offerti dalla tradizione, sia diretta che indiretta. Anche disperando di risolvere con sistemi meccanici i problemi della tradizione ovidiana, e rimanendo nell'ambito di una critica che considera le due lezioni entrambe attestate dai codici e quindi equivalenti, più che una *lectio difficilior*, *maius* sembra piuttosto una glossa che originariamente doveva richiamare, a margine di *munus*, il *maius munus* del v. 175<sup>24</sup>, ben memorizzato a causa dell'allitterazione, e penetrata nel testo in una fase successiva al costituirsi dei due rami della tradizione espressi da  $\Delta$  e  $\Sigma$ , nonché della ramificazione che da  $\Delta$  ha portato al gruppo R W Z: come abbiamo già visto, infatti, i codici derivati da  $\Sigma$  e il gruppo R W Z riportano tutti *munus*. Il *maius* semieraso del codice M ne sembrerebbe la conferma tradizionale, in quanto spia della presenza della glossa penetrata appunto nel testo per la copia frettolosa di un copista che, accortosi dell'errore, avrebbe ripristinato la lezione *munus*<sup>25</sup>.

In conclusione, mi pare di poter affermare che il senso dell'intero episodio e i dati della tradizione manoscritta indichino questa come lezione da preferire.

LORETTA BALDINI MOSCADI

<sup>24</sup> La glossa risulterebbe giustificata dal fatto che il *munus* del v. 276 è effettivamente il mezzo attraverso il quale si compie quanto promesso al v. 175: già Merkel (*P. Ovidius Naso, Metamorphoses*, rec. R. Merkel, Lipsiae 1888) aveva supposto, di fronte alla lezione *maius* di M poi corretta in *munus*, la presenza di una glossa in margine che riportasse le parole del v. 175 *experiar maius dare munus, Iason*. Peccato che le sue osservazioni siano state trascurate, o meglio, travolte dalla generale ripulsa della sua congettura, effettivamente insostenibile, relativa al secondo emistichio del verso 276 (*propositum instruxi remorari Tartara munus*).

<sup>25</sup> All'esame autoptico del manoscritto, come ho già detto (vd. n. 2), la mano del correttore sembra essere la stessa di chi ha copiato il codice: costui doveva disporre di entrambe le lezioni, e la scelta di *maius* operata in un primo tempo potrebbe derivare dall'averla erroneamente considerata una correzione, non una glossa.