

Fato e maledizione nell'*Antigone* di Sofocle

Marco Dorati

Università di Urbino «Carlo Bo», Italia

Abstract The paper analyses the presence and function of curses in Sophocles' *Antigone*. In particular, it explores the interaction that the introduction of predetermined elements into the plot of the tragedy creates with the pre-existing fate. Scarcely relevant on the level of the actual development of events, the curse nevertheless plays a significant role on the semantic level.

Keywords Sophocles. *Antigone*. Curse. Tragedy. Narratology.

È merito di Ettore Cingano avere sottolineato con forza e illustrato la profonda innovazione che l'*Antigone* sofoclea opera rispetto alla tradizione precedente.¹ Le pagine che seguono intendono considerare all'interno di tale quadro la presenza della maledizione in questa tragedia.

In un momento cruciale del dramma *Antigone*, sul punto di essere condotta a morte, pronuncia alcune parole che, pur con qualche incertezza, suonano come una maledizione rivolta contro Creonte, responsabile della sua condanna (925-928). Maledizioni sono inoltre pronunciate o ricordate anche in altri momenti della tragedia (427-428; 867; 1304-1305).

Si tratta senza dubbio di un aspetto in sé notevole. Sia in quanto elemento centrale del sistema politico-religioso della città greca e punto di intersezione tra sfera pubblica e privata nella vita dei suoi

1 Cingano 2003.



abitanti, sia perché costituisce di norma un elemento 'pesante' all'interno dell'universo di racconto di una tragedia, la maledizione ha ricevuto notevole attenzione da parte degli studiosi.²

Tra gli sviluppi relativamente più recenti nello studio della maledizione, merita particolare attenzione, nell'ottica di questo discorso, un filone di ricerca che, attingendo alla *Speech Act Theory*, legge la maledizione come atto linguistico dotato di un particolare valore illocutorio,³ e sottolinea che essa utilizza quei verbi definiti *performatives* da J. Austin e *declarations* nella rielaborazione di J. Searle.⁴

Pur senza addentrarsi in una teoria complessa e in continua evoluzione, è oggi possibile affermare che la maledizione - nel modo in cui è concepita dagli antichi⁵ - rientra in una classe di verbi o di atti linguistici che modificano le condizioni del mondo per il semplice fatto di essere utilizzati o compiuti. Di particolare importanza risulta l'accento che in questa prospettiva viene a porsi su quelle che Austin chiamava *felicity conditions*, le condizioni necessarie affinché un atto linguistico performativo abbia successo.⁶ In quanto parola che modifica il mondo, la maledizione, se pronunciata nelle condizioni appropriate, si realizza inevitabilmente - o quanto meno se nei racconti accade quanto richiesto da una maledizione si deve intendere che ciò è accaduto in virtù della stessa.⁷ Condizione essenziale perché una maledizione sia efficace è che chi la scaglia sia stato effettivamente leso nei suoi diritti, e attraverso il suo atto linguistico ristabilisca una *dike* violata.⁸

La parola di maledizione non è d'altro canto l'unico elemento che condiziona l'azione dei personaggi nello *storyworld* dell'*Antigone*;⁹

2 Sintetizzo qui quanto esposto più ampiamente in Dorati 2018, 103-14, cui rinvio per maggiori indicazioni bibliografiche. Sulla maledizione in generale mi limito qui a ricordare Ziebarth 1909; Speyer 1969; Parker 1983, 192-6; Giordano 1999; West 1999; Graf 2005; Eidinow 2007. Per la prospettiva adottata in questo lavoro sui problemi connessi alla presenza del fato nei racconti, rimando in generale a Dorati 2015.

3 Cf. in part. Giordano 1999, in part. 13. Cf. anche Bowman 2007, 21.

4 Cf. Loxley 2007, 50.

5 Per le differenze tra maledizione nell'uso discorsivo proprio delle lingue e delle culture occidentali contemporanee e il suo valore nel contesto della stregoneria nel periodo di fine XVI-metà XVII sec., più vicino alla concezione greca della maledizione di quanto non sia il concetto moderno, cf. Culpeper, Semino 2000, 105-6.

6 Cf. Austin 1962, 12-24.

7 Cf. Giordano 1999, 13-6; Heuner 2006, 210-11; Bowman 2007, 21-3; Sewell-Rutter 2007, 58-9. Cf. anche West 1999, 33.

8 Per il rapporto *dike*-maledizione cf. Speyer 1969, 1161; Aubriot-Sévin 1992, 355-74, in part. 359-62; Giordano 1999, 32-5; Sewell-Rutter 2007, 52-3.

9 Sul concetto di *storyworld* («the world evoked by a narrative text or discourse; a global mental model of the situations and events being recounted»: Herman 2009, 193), che, non corrispondendo a quello di *fictional world*, si applica a qualunque narrazione, tanto finzionale quanto fattuale, cf. in generale Herman 2005.

vi è infatti operante anche il fato, della cui presenza la profezia di Tiresia (1064-1086) rappresenta una spia indubitabile. La scena del confronto tra Creonte e l'indovino svolge una vera e propria funzione di cerniera tra la prima parte della tragedia, nella quale poteva sembrare che l'azione umana si dispiegasse in un mondo totalmente libero da condizionamenti esterni, e la seconda, nella quale risulta chiaro che ci troviamo invece in un mondo nel quale non solo gli dèi sorvegliano quanto accade, ma anche che alcuni elementi sono pre-determinati.¹⁰ Emone - profetizza Tiresia - *deve* morire (1066-1067) e nella casa di Creonte uomini e donne *devono* levare i loro lamenti funebri (1079).

Prima di considerare più da vicino la presenza della maledizione nell'*Antigone*, è necessario chiarire alcune premesse.

L'introduzione di elementi pre-determinati in un universo narrativo è *sempre* problematica, a causa delle pesanti limitazioni alla libertà d'azione dei personaggi che essa comporta: le azioni che porterebbero a esiti devianti rispetto a quanto ormai stabilito dal fato, e conseguentemente le decisioni e i pensieri che ad esse condurrebbero, devono essere bloccate a monte, o in alternativa vanificate a valle. D'altro canto, in un racconto l'azione, comunque intesa *in teoria*, non può essere *di fatto* rappresentata se non come se fosse frutto di libere scelte: ancor prima di essere riflesso di una *Weltanschauung* dei Greci, più o meno peculiare rispetto ad altri popoli,¹¹ la libertà d'azione dei *personaggi* è la precondizione di qualunque *racconto*. Quand'anche sul piano 'teologico' la visione del mondo sia quella di una totale pre-determinazione, la libertà espulsa a livello di teoria deve essere in un modo o nell'altro reintrodotta di fatto nello *storyworld* - e dunque nel racconto, che è per definizione indissociabile dalle azioni e dalle soggiacenti intenzioni dei personaggi¹² - affinché questi ultimi possano agire. Il poeta che intenda trasmettere l'immagine di un mondo soggetto al fato deve sempre venire a patti con questa fondamentale limitazione del racconto e far passare l'idea della determinazione attraverso le maglie di un linguaggio della libera scelta, quand'anche questa sia presupposta come inesistente o fortemente limitata.¹³

Lungi dal rivelarci qualcosa sulla natura dello *storyworld* in cui essi agiscono, la libertà di fatto riscontrabile nell'azione dei personaggi - dell'*Antigone* come di qualunque altra tragedia - non è altro che l'elemento *nonostante* il quale può essere costruito un universo di racconto concepito come un mondo totalmente o parzialmente de-

¹⁰ Cf. Riemer 1991, 7-9, 13.

¹¹ Cf. Winnington-Ingram 1980, 154.

¹² Cf. Ryan 2005, in part. 347.

¹³ Per una trattazione più estesa rimando a Dorati 2015, 184-95 e 2016, 19-24.

terminato.¹⁴ Consapevolmente o inconsapevolmente, come cedimento o come 'assenso',¹⁵ le 'libere' scelte dei personaggi devono coincidere con quanto stabilito dal fato. Edipo, naturalmente, non *vuole* uccidere il padre e sposare la madre, ma 'liberamente', almeno in apparenza, *decide* di non tornare a Corinto e di muovere in direzione di Tebe, e *sceglie* di reagire alla provocazione di Laio invece di ignorarla e proseguire per la sua strada. Dove questo non accada spontaneamente - come nel *Filottete*, dove fino all'ultimo il protagonista si oppone ai dettami del fato e *non* sceglie, come dovrebbe, di andare a Troia - l'intervento esterno di una potenza superiore riporta l'azione sui giusti binari.

Presenza del fato e presenza di una volontà divina, che può spingersi fino all'intervento diretto nelle vicende umane, non possono essere fatte automaticamente coincidere, poiché esse operano in realtà per canali diversi. L'opposizione fondamentale non è tra mondo umano e mondo divino, ma tra un mondo nel quale operano solo forze antropomorfe - dotate quindi di volontà e intenzioni - sia umane che divine, e uno che, oltre a queste ultime, includa anche forze astratte e impersonali che predeterminano alcuni eventi.¹⁶

In un mondo libero e puramente umano, oppure dominato da potenze superiori rappresentate come agenti più forti dotati di volontà analoga a quella degli uomini ma di mezzi infinitamente superiori per realizzarla, i personaggi possono infatti liberamente *scegliere*, andando incontro alle conseguenze delle loro scelte. Un mondo di questo genere, popolato di uomini e dèi, si dispone in una gerarchia di agenti più forti e più deboli, dove i primi possono annientare i secondi, così come Dioniso annienta Penteo nelle *Baccanti* euripidee.

In un mondo invece nel quale sia operante il fato, e dunque alcuni eventi siano predeterminati, non è più solo questione di disparità di forze, ma di scelte che non possono essere compiute (non ci si può ad esempio suicidare, come tenta di fare Filottete, qualora il fato ci riservi ad altri eventi): alle azioni antropomorfe umane e divine si aggiungono così i 'blocchi' imposti da forze astratte e impersonali (giunto al bivio fatale, Edipo non 'può' *non* reagire alla

14 Per quanto problematica sul piano filosofico, a livello di racconto opera di fatto una distinzione tra parziale e totale determinazione - tra un mondo nel quale solo alcuni elementi, e uno in cui tutti gli eventi sono predeterminati - e la prima opzione è nettamente dominante. Se in un mondo totalmente determinato lo spazio per il libero volere degli agenti e il caso è per definizione inesistente, in un mondo parzialmente determinato restano spazi (probabilmente solo illusori, sul piano filosofico) per la *rappresentazione* di azioni libere e di eventi casuali - intendendo questi ultimi come elementi non chiaramente riconducibili a un agente antropomorfo.

15 Cf. Mogyoródi 1996, 365-6.

16 Per l'antropomorfismo cognitivo, cf. Dorati 2015, in part. 24-5, 45-9, 60-1, 71-2, 229-32, 245-6.

provocazione di Laio) e il racconto deve mettere in atto strategie atte a far coincidere l'azione umana con le linee già scritte nel libro del destino: l'impossibile suicidio di Filottete non è scongiurato da una barriera invisibile che impedisce all'eroe di gettarsi da una rupe, ma da un tempestivo intervento dei marinai, reso a sua volta possibile dalla scelta di manifestare ad alta voce il proposito suicida invece che tradurlo silenziosamente in atto.¹⁷ Se abbinata a quella del fato, l'azione degli dèi è, come quella degli uomini, sottoposta a limitazioni: dove esiste il fato, gli agenti antropomorfici di statuto divino possono solo, in un modo o nell'altro, assecondarlo, trasformarsi in fedeli esecutori, o scomparire dalla scena. Come per gli uomini, i problemi sorgerebbero se gli dèi si mettessero di traverso e cercassero di imporre agli eventi una direzione diversa da quella prevista dal fato, ma essi, come mostrano ad esempio i poemi omerici, regolarmente 'cedono' prima che la situazione raggiunga un punto critico.¹⁸

In un simile quadro, l'introduzione di ulteriori elementi pre-determinati a causa di una maledizione non può non creare difficoltà, poiché fato e maledizione si pongono in un rapporto di potenziale conflitto o di necessaria sovrapposizione. Oltre a comportare profondi sconvolgimenti sul piano familiare e antropologico, una maledizione è infatti potenzialmente destabilizzante anche su quello narrativo. Accomunate *sul piano narrativo* dal loro carattere prolettico, profezia e maledizione differiscono profondamente rispetto al loro statuto ontologico all'interno dello *storyworld*: la profezia rivela che, nel momento in cui essa è pronunciata da una persona dotata di specifica autorità, alcuni eventi sono *già* (almeno parzialmente) determinati, mentre la maledizione vincola l'esito di alcuni eventi, *rendendoli* pertanto determinati con la forza di un atto linguistico performativo, e quindi può cambiare la condizione di un personaggio *a partire dal momento* in cui è pronunciata.

I problemi che si delineano sono intuibili. In un mondo totalmente determinato, nel quale tutto è già definito fin nei minimi dettagli, la maledizione non sarebbe altro che un 'atto dovuto', poiché, come qualunque altra azione - ad esempio la scelta di Edipo di *non* tornare a Corinto nell'*Edipo Re* - sarebbe parte di catene causali già interamente prefissate *ab ovo*. Se al contrario l'ipotesi ontologica è quella più comune della parziale determinazione la maledizione può indirizzarsi verso elementi liberi, oppure pre-determinati e rivelati come tali già da una profezia. In quest'ultimo caso la maledizione rischia di apparire ininfluente, in quanto riassorbita in un quadro

¹⁷ Cf. Dorati 2015, 190-5; 2016, 43-5.

¹⁸ Cf. Dorati 2015, 51-82.

già di per sé fatale,¹⁹ e compito del racconto sarà far 'dimenticare' al destinatario che la maledizione è in realtà (ontologicamente) vuota. Se, in alternativa, la maledizione si orienta verso elementi ancora liberi e non determinati all'interno di un quadro per altri aspetti già tracciato dal fato, il racconto deve assicurarsi che i personaggi si permettano solo maledizioni e azioni compatibili con quanto già scritto nel libro del destino: e poiché, una volta colpiti da maledizione, i personaggi non sono più liberi di compiere quelle scelte che - fino a un istante prima ancora disponibili - li sottrarrebbero a un destino ormai fissato, diviene necessario, come accade anche per gli oracoli, che la loro 'libera' scelta sia disattivata laddove essa porterebbe a esiti devianti.²⁰

Un'ulteriore possibilità è che la maledizione sia tanto indeterminata da rendere incerto il suo effettivo contributo: in questo modo essa è presente in quanto atto in sé, ma di fatto non aggiunge nulla e resta dunque ininfluenza sul piano del *plot*, anche se può essere importante su quello semantico. Il primo caso è quello dell'*Edipo a Colono*, dove la profezia si inserisce negli stretti margini di manovra rimasti liberi, accordandosi con le linee predisposte dal fato, il secondo quello dell'*Antigone*.

Le conseguenze per l'analisi di un racconto che includa una maledizione sono notevoli anche per altri aspetti. Il carattere automatico della ἀπά esclude in primo luogo un elemento di potenziale instabilità all'interno di uno *storyworld* nel quale è stato introdotto un corso di eventi almeno in parte predeterminato, in quanto la sua realizzazione non dipende dalla volontà, dall'arbitrio o dal capriccio di una divinità.²¹ Le potenze superiori non intervengono e le cose procedono da sé, oppure, se lo fanno, possono farlo solo in accordo con le linee predisposte dalla ἀπά. In questo modo è di per sé scongiurato un problema sempre potenzialmente presente all'interno di un rac-

19 Così ad es. Telemaco invoca gli dèi affinché i pretendenti siano annientati nel palazzo (Hom. *Od.* 1.380 = 2.145: δόμων ἔντοσθεν), ma il fato dei Proci è già determinato, come apprendiamo da Tiresia (*Od.* 11.119-120), che ne profetizza a Odisseo la morte nel palazzo (ἐνὶ μεγάροισι). Al di là del fatto che costituiscono una vera e propria maledizione, le parole di Telemaco, di molto posteriori al vaticinio di Tiresia, non *determinano* in alcun modo la rovina dei pretendenti, né ne precisano le condizioni (a differenza di quanto accade nella maledizione di Edipo nell'*Edipo a Colono*: cf. Dorati 2018), ma sono ininfluenti o devono essere a loro volta predeterminate dal fato (cf. Dorati 2015, 150 nota 3).

20 Cf. Heuner 2006, 211.

21 Cf. Aubriot-Sévin 1992, 353: «l'ἀπά n'est pas une requête confiée au bon vouloir de la divinité, c'est 'une force qui va'». Qualora intervengano, le Erinni in linea di principio costituiscono una forza impersonale interposta tra gli dèi e gli uomini; non sono una semplice personificazione della volontà degli dèi, e anzi disattivano quest'ultima, sostituendosi come forza meccanica. Nell'*Antigone* le Erinni, sebbene menzionate, non hanno - come accade anche nell'*Edipo a Colono* (cf. Dorati 2018, 107 nota 4, con bibliografia, e 110) - un ruolo specifico sul piano del *plot*: cf. *infra*.

conto 'fatale', almeno in forma latente, e cioè il fatto che gli dèi, in quanto personaggi cognitivamente antropomorfici, *potrebbero* anche 'non volere' quel che invece debbono volere, e tentare (naturalmente senza successo) di agire contro il fato.²² Il carattere automatico della maledizione traccia limiti ben definiti a quel che può accadere nello *storyworld*: l'azione dei personaggi deve mantenersi all'interno di questo stretto margine di manovra, ed è compito del 'racconto' - in senso lato, intendendo come genere narrativo anche il teatro²³ - scongiurare le potenziali aporie che possono derivarne.

Come tento di mostrare in un altro lavoro,²⁴ nell'*Antigone* il fato gioca un ruolo nel complesso limitato: è presente, ma non costituisce il vero motore degli eventi. Come il mondo dell'*Aiace*, anche quello dell'*Antigone* resta un mondo essenzialmente umano, fatto di libere scelte e di contrasti antropomorfici, e la profezia di Tiresia si limita ad aggiungere spessore semantico alla tragedia - in particolare, contribuendo al rimpianto retrospettivo del 'troppo tardi!' - ma non serve a dimostrare concretamente, attraverso una particolare costruzione del *plot*, la presenza di un fato cui è impossibile sfuggire; è un universo narrativo che *potrebbe* presentare i tipici problemi della parziale determinazione, ma che di fatto non ne pone in primo piano nessuno, poiché in esso, diversamente da quanto accade nell'*Edipo Re* e nel *Filottete*, i personaggi non cercano di operare contro il fato, ma cooperano alla sua realizzazione e tutto quel che è necessario avviene puntualmente e senza intoppi.

Scopo di questo lavoro è esplorare, lungo una linea di ricerca iniziata in un precedente contributo,²⁵ i rapporti tra fato e maledizione, e il ruolo di quest'ultima, in un dramma in cui entrambi gli elementi risultano non 'forti', come nell'*Edipo a Colono*, ma 'deboli'.

²² Cf. Dorati 2015, in part. 116-17, 202-3.

²³ Cf. Dorati 2016, 18-22.

²⁴ Cf. Dorati 2020.

²⁵ Dorati 2018.

Le maledizioni nell'*Antigone*

Sebbene il caratteristico termine ἄρα non vi compaia,²⁶ il passo più importante per il nostro tema è costituito dai vv. 925-928. Nel contesto del discorso finale di Antigone questi versi sfiorano punti che hanno profonde implicazioni per il senso del dramma nel suo complesso,²⁷ ma nell'ottica di questo discorso l'attenzione può essere senz'altro circoscritta al rapporto che intercorre tra quanto espresso in 927-928 e il reticolo degli eventi predeterminati successivamente rivelato dalla profezia di Tiresia.

Sul punto di essere condotta a morte, Antigone rivendica l'azione compiuta: se ha infranto l'editto di Creonte e la volontà della *polis*, dice la fanciulla, è stato solo per rendere al fratello defunto i dovuti onori funebri; per questa azione è ora costretta a scendere viva tra i morti. Di fronte al silenzio degli dèi e al loro apparente consenso a quanto sta accadendo – laddove essi in precedenza avevano chiaramente manifestato il proprio sdegno per la mancata sepoltura di Polinice attraverso i segni riferiti da Tiresia (998-1022) – Antigone si chiede se la sorte che deve subire sia giusta o ingiusta, e conseguentemente se la sua precedente azione in favore di Polinice sia stata pia o empia, e conclude (925-928):

ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλὰ,
παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες
εἰ δ' οἶδ' ἄμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ
πάθοιεν ἢ καὶ δρωσὶν ἐκδίκως ἐμέ.

E se questo è bello dinanzi agli dèi, soffrirei riconoscendo d'aver peccato: ma se i peccatori sono questa gente, possano soffrire mali non maggiori di quelli che a me fanno contro giustizia. (trad. Cantarella 1977, 321)

L'interpretazione dei primi due versi, e in particolare del v. 926, è per più aspetti problematica; in essi è tuttavia posta una premessa nel complesso chiara (se gli dèi approvano τάδε, vale a dire quanto sta accadendo ad Antigone), anche se la conseguenza risulta meno perspicua.²⁸

²⁶ È opportuno sottolineare che la presenza del sostantivo ἄρα, o del verbo ἄραομαι, che più comunemente corrispondono al nostro concetto di 'maledizione', non è necessaria né sufficiente per identificare tale atto. Essi possono infatti anche semplicemente indicare la 'preghiera', una 'richiesta' di carattere negativo o positivo, per gli altri o per sé stessi (cf. Speyer 1969, 1174; Aubriot-Sévin 1992, 205-401; Giordano 1999, 14-15; Burkert 2003, 176; Graf 2005, 248-9).

²⁷ Sul passo cf. in part. Cropp 1997, con ulteriori indicazioni bibliografiche.

²⁸ I punti più dibattuti sono rappresentati dal valore che deve essere attribuito all'ottativo ξυγγνοῖμεν e dalla costruzione sintattica dei participi παθόντες e ἡμαρτηκότες.

Altrettanto lineari, almeno nel loro significato immediato, appaiono i vv. 927-928, che costituiscono il punto di maggiore interesse per questo discorso, nei quali è posta una seconda protasi, apparentemente alternativa alla prima, con la relativa apodosi: se sono invece costoro (= Creonte,²⁹ come già intende lo scolio *ad loc.*) a sbagliare, aggiunge Antigone, possano soffrire 'non più' di quanto (= 'tanto quanto')³⁰ lei stessa soffre ingiustamente.

Premesso che, a dispetto delle antitesi e dei parallelismi che vi si possono notare,³¹ i versi 925 e 927 non pongono in realtà un'alternativa rigorosa a quanto precede, ma presentano condizioni diverse e che non si escludono a vicenda,³² l'aspetto più rilevante è che le due coppie di versi differiscono per il modo in cui si pongono nei confronti della realtà: nel primo caso si tratta di constatare quanto è avvenuto o sta avvenendo nella realtà e di trarne in un modo o nell'altro le dovute conseguenze; nel secondo, di modificarla con un atto linguistico, posto che sussistano le precondizioni necessarie.

Con questo, si entra con ogni verisimiglianza nello specifico terreno della maledizione. Le parole di Antigone ai vv. 927-928 non possono essere intese come una preghiera, poiché in una preghiera la realizzazione di un determinato desiderio è delegata agli dèi e dipende pertanto dal loro assenso.³³ Nell'*Antigone* tuttavia le divinità sono di fatto assenti, non solo nelle parole della ragazza ma più in generale dagli eventi, e anzi la loro assenza - nel senso di mancato intervento in quanto sta accadendo - è proprio il punto da cui muovono le sue considerazioni.³⁴ In direzione di una vera e propria maledizione condizionale, che non si limita ad esprimere un generico auspicio ma si rivolge direttamente alla realtà che cerca di modificare,³⁵ procedo-

Cf. Rosivach 1989 e Cropp 1997, 140-3.

29 Cf. Griffith 1999, 281, *ad* 925-928.

30 L'espressione (sarcastica: Cropp 1997, 140) non deve essere intesa in senso letterale (Kamerbeek 1978, 181, *ad* 1076) e sottolinea che non è possibile richiedere una riparazione sproporzionata: Creonte dovrà soffrire 'mali altrettanto gravi, della stessa intensità', ma non necessariamente speculari o identici a quelli provocati.

31 Cf. Rosivach 1989, 118; Cropp 1997, 140.

32 Come sottolinea Jebb 1888, 166-7, *ad* 925-926, gli dèi potrebbero non impedire quanto sta accadendo, e Creonte potrebbe ugualmente essere nel torto. Gli dèi possono infatti non intervenire sia perché quanto accade è giusto, sia perché essi non necessariamente intervengono anche quando quel che accade è ingiusto. Cf. anche Griffith 1999, 281, *ad* 925-928. Di qui il dilemma di Antigone.

33 Cf. Dorati 2018, 107.

34 Nell'*Antigone* gli dèi sono ovviamente ricordati e presenti sullo sfondo, ma essi non intervengono *direttamente* nel *plot*, come fanno ad es. nel *Filottete* o nell'*Aiace*, e il loro ruolo effettivo nelle vicende è limitato - come nell'*Edipo Re* - all'invio di segnali che denunciano una situazione di crisi (vv. 999-1011) e mettono in moto una serie di eventi (nel nostro caso l'intervento di Tiresia). Cf. Sewell-Rutter 2007, 117-20.

35 Cf. Giordano 1999, 17-25, in part. 22-3. Cf. anche Sewell-Rutter 2007, 53.

no anche l'uso dell'ottativo, che costituisce una delle forme più comuni nel linguaggio della maledizione, e il presupposto (espresso in forma ipotetica) di una violazione della *dike*, che rappresenta la pre-condizione necessaria perché una ἀρά risulti efficace.³⁶

Questa maledizione viene tuttavia a collocarsi in un contesto nel quale agiscono anche altre forze. Tra queste – è opportuno sottolineare – non devono a mio avviso essere incluse la colpa ancestrale o la maledizione ereditaria che, secondo un'interpretazione che posa in particolare sul secondo stasimo della tragedia, sarebbero responsabili della rovina di Antigone.³⁷ La maledizione si colloca invece sen-

36 Cf. Giordano 1999, in part. 19-20, 31-5.

37 Cf. in part. Lloyd-Jones 1971, 115-17; cf. anche, più recentemente, Liapis 2013, 93-5. Non è possibile entrare nel dettaglio della complessa interpretazione di questo canto corale (per la quale in generale cf. ora Sewell-Rutter 2007, 70-1, 116-20; Gagné 2013, 362-76, con bibliografia precedente; cf. anche Cairns 2016, 68-9); pur citate dai personaggi e in generale associate alle vicende della famiglia dei Labdacidi che costituiscono lo sfondo del dramma, maledizione e colpa ancestrale sono senza dubbio parte integrante e ineliminabile dell'arredamento' dello *storyworld* e in quanto tali oggetto di ripetute allusioni (cf. Gagné 2013, 362-3), ma non costituiscono forze che effettivamente determinano l'azione nello specifico universo narrativo dell'*Antigone* (cf. Greene 1963, 145-6; West 1999, 40-1; Sewell-Rutter 2007, 114-20, in part. 115-16; Gagné 2013, 376). Né vi giocano un ruolo maggiore le Erinni (ricordate ai vv. 603 e 1075), che pure hanno indubbiamente un rapporto privilegiato con la maledizione (cf. West 1999, 32; cf. Speyer 1969, 1196; Aubriot-Sévin 1992, 351-2; Burkert 2003, 377. Per il ruolo delle Erinni nella tragedia in generale, cf. Sewell-Rutter 2007, 78-109; per le Erinni in Sofocle, cf. Winington-Ingram 1980, 205-16): per quanto possano essere rilevanti sul piano 'teologico', le Erinni sono in realtà prive di un ruolo specifico sul piano del *plot* (sul quale giustamente richiama l'attenzione Sewell-Rutter 2007, 78, 118-19). Il mondo di questo canto corale (e questo vale più in generale per le forze chiamate in causa da tutti i personaggi) è un mondo del resto nel quale le entità superiori chiamate in causa si moltiplicano e si accumulano (oltre alle Erinni, gli dèi inferi, Zeus, *ate*, ecc.); ne risulta un quadro tradizionale che mira più a trasmettere un forte senso di interferenza da parte di un livello superiore con la realtà umana che a chiarire i rapporti che sussistono tra tali forze nella specificità della tragedia per fornirne una chiave di lettura (cf. Dorati 2015, 41 e nota 4). Che questo canto corale non costituisca solo un elemento puramente esornativo intessuto di luoghi comuni, è fuori discussione (cf. Lloyd-Jones 1971, 115; Gagné 2013, 371). Il coro cerca con tutte le sue forze di dare un senso a quanto sta accadendo; nel far questo, tuttavia, esprime solo un'opinione, secondo la quale esiste una connessione tra il passato della famiglia e le sventure di Antigone (lo stesso dicasi di ἀραῖος, detto da Antigone al v. 867: cf. Cairns 2016, 68). Le opinioni del coro non sono necessariamente corrette (cf. Griffith 1999, 220, ad 582-625; Gagné 2013, 376; cf. Dorati 2015, 138-9), e non c'è alcuna ragione per vedere nelle parole del coro il significato profondo della tragedia e la spiegazione del suo sfondo 'teologico'. Come sottolinea Griffith 1999, 219, ad 582-625, il coro pone interrogativi ma non fornisce risposte. Fra tanti riferimenti «sparse and unspecific» alla saga dei Labdacidi – la quale, come ha ben mostrato Cingano 2003, non costituisce una realtà oggettiva a monte dei riferimenti che ad essa vengono fatti nei testi specifici, ma un insieme di elementi tradizionali che possono essere di volta in volta attivati o restare anestetizzati sullo sfondo – quel che è veramente presente è «the basic idea that Antigone's actions and their consequences fall into a pattern that is repeated in the history of her family» (Cairns 2016, 69); altro è tuttavia dire che una casata è soggetta a una ricorrente sfortuna, altro è affermare che esiste una forza che condiziona inesorabilmente le azioni, le scelte che stanno a monte, e ancor prima i pensieri dei personaggi. Si può concludere, con Gagné 2013, 376, che la colpa ancestra-

za dubbio in un mondo nel quale, come lo spettatore apprende da Tiresia pochi versi più tardi, è operante anche un fato che vincola il corso degli eventi. Si impongono pertanto, in linea con quanto visto sopra, due interrogativi: 1) la maledizione di Antigone è compatibile con la profezia di Tiresia? 2) quali degli eventi che hanno luogo nello *storyworld* del dramma possono essere ricondotti con certezza alla maledizione di Antigone, a riprova della sua efficacia?

Quanto alla prima domanda, un punto cruciale riguarda l'errore di Creonte menzionato al v. 927 (εἰ δ' οἶδ' ἀμαρτάνουσι).³⁸ A quale 'errore' di Creonte si fa riferimento in questi versi? Il termine potrebbe riferirsi tanto alla morte incombente di Antigone (data ormai per certa ma in realtà ancora evitabile), quanto alla sepoltura negata di Polinice (situazione già in atto, ma rimediabile). Nel primo caso - a mio avviso preferibile - la maledizione è senz'altro compatibile con i fatti successivi, sia se si considera il corso di eventi effettivamente accaduti (Creonte non si ravvede per tempo ed 'erra', Antigone muore e il re soffre 'tanto quanto' la ragazza), sia se si considera il corso di eventi alternativo e non attualizzato (Creonte si ravvede, non 'erra' e libera la fanciulla): nel primo caso abbiamo una chiara corrispondenza tra il (generico) contenuto della maledizione e gli eventi occorsi; nel secondo, la maledizione non si attiva, essendone venuta meno la precondizione,³⁹ ma non per questo costituisce, in quanto atto linguistico, un 'colpo a vuoto'.⁴⁰ Intendendo invece con ἀμαρτάνουσι un riferimento alla mancata sepoltura di Polinice, ci si troverebbe di fronte a un'aporia, in quanto la maledizione, pur essendone già soddisfatta la precondizione (Creonte ha violato la *dike*), potrebbe risultare inefficace, qualora Creonte, ascoltando il monito di Tiresia, si ravvedesse per tempo, restando pertanto, come atto linguistico, un 'colpo a vuoto'.

Il fatto che la maledizione sia compatibile con gli scenari (attualizzati e non) presenti all'interno dello *storyworld*, non significa tuttavia che essa sia anche efficace. È soprattutto il corso di eventi effet-

le diviene «a powerful instrument of characterisation, not a narrative explanation or a theological key», e che il dramma resta in primo luogo «a play about Antigone's agency» (Sewell-Rutter 2007, 117, che tuttavia non assegna a mio avviso il giusto peso alla presenza di elementi predeterminati nello *storyworld* del dramma).

38 Per l'importanza del verbo ἀμαρτάνειν in un dramma nel quale torto e ragione sono appassionatamente dibattuti (cf. Cairns 2016, 37-57), cf. Cairns 2016, 51, con ulteriore bibliografia (cf. anche 67-76 sull'importanza della contigua nozione di ἄτη, che, è bene sottolineare, non implica di per sé alcuna forma di predeterminazione).

39 Anche nel caso in cui si identifichi l'errore di Creonte con la pronuncia della condanna, a prescindere dall'effettiva esecuzione, la maledizione non andrebbe a vuoto: Creonte avrebbe sì 'errato' condannando ingiustamente a morte Antigone, ma, restando in vita la fanciulla, soffrirebbe 'tanto quanto' Antigone, vale a dire nulla - a parte il temporaneo stato di angoscia.

40 *Misfire*, nella terminologia di Austin 1962, in part. 16-18.

tivamente attualizzatosi a creare difficoltà. Creonte, infatti, soffre sì infine 'tanto quanto' Antigone, come richiesto da quest'ultima, ma non in virtù dell'errore da lei posto come preconditione, bensì per un'altra decisione sbagliata: l'errore *decisivo* e che chiude definitivamente il fato del re è dato da un evento che cade dopo l'uscita di scena di Antigone, e che la fanciulla non può naturalmente prevedere: il rifiuto del re di cogliere la *chance* di ravvedimento che gli è offerta attraverso l'esortazione di Tiresia (1023-1032). È difficile pensare che intento di Sofocle sia presentare un Creonte condannato *solo* in virtù della maledizione di Antigone, preesistente e congelata in attesa della sua ultima mossa, e che senza tale maledizione egli avrebbe potuto salvarsi anche dopo una risposta che al perseverare in un comportamento condannato aggiunge un grave atto di *hybris* (1040-1043);⁴¹ piuttosto, dal momento che nulla nel testo autorizza a pensare che la maledizione si attui *costringendo* Creonte a compiere la scelta sbagliata, la maledizione di Antigone allunga di un ulteriore anello la catena degli eventi e costituisce un doppiante di quanto fisserà comunque il fato nel momento in cui il re non coglierà la *chance* offertagli da Tiresia.

Il contributo della maledizione di Antigone al corso degli eventi in 927-928 appare dunque nel migliore dei casi dubbio ed elusivo, e molto più verisimilmente nullo.⁴² Il quadro è in sintonia sia con il fatto

⁴¹ Sulla blasfemia di Creonte in questo e in altri passi, cf. Knox 1964, 108-9; Riemer 1991, 15; Cairns 2016, 35-6.

⁴² Le altre maledizioni cui si fa riferimento nel testo dell'*Antigone* si collocano sulla stessa linea. In 853-6 il coro, mentre Antigone è ormai condotta a morte, avanza un'ipotesi: la fanciulla, afferma, sta scontando una colpa paterna. Antigone replica richiemandosi al *πότημος* della propria famiglia e all'incesto da cui lei stessa, 'maledetta' (867: ἄρσιος), è nata. Connesso con il verbo *πίπτω*, *πότημος* (che ricorre anche in 1296 e 1346) è un termine ambiguo, neutrale (Kamerbeek 1978, 50, *ad* 83), che può indicare tanto il fato in senso stretto quanto 'quel che accade', un 'destino' colloquiale e ontologicamente non impegnativo: cf. vv. 83, 881. Cf. Greene 1963, 402, *App. 4*: «'chance', or 'doom', never of good luck»; Chantraine 1968-80, 3, 906, s.v. «πίπτω», «ce qui tombe sur quelqu'un, destin»; Winnington-Ingram 1980, 151; Sarischoulis 2008, 116-21. Anche in questo caso il rinvio al possibile ruolo di una colpa ereditaria o maledizione ancestrale resta tuttavia solo sullo sfondo (cf. *supra*). Delle ἄρσι κακαί contro coloro che hanno vietato la sepoltura di Polinice, delle quali Antigone è attivamente artefice in 427-428, non è specificato il contenuto, grazie all'uso del discorso indiretto da parte della guardia: anche in questo caso è pertanto impossibile determinarne il reale contributo alla catastrofe finale, il che equivale a dire che esso nello *storyworld* del dramma è di fatto nullo, senza contare il fatto che se tali maledizioni fossero efficaci, il destino di Creonte risulterebbe chiuso al momento dello scontro con Tiresia, mentre esso è ancora aperto e si chiude per effetto del comportamento di Creonte. In quale rapporto queste terribili maledizioni iniziali stiano con la maledizione tenue e quasi impercettibile di 927-928, costituisce un ulteriore problema: dal momento che Antigone non era stata ancora condannata a essere chiusa viva in un sepolcro, il loro contenuto non può essere lo stesso; un contenuto diverso, per contro, riproporrebbe le medesime difficoltà, rischiando di creare una maledizione inefficace o che interferisce con il fato. Una volta di più l'indeterminatezza del contenuto risolve di fatto i problemi. In 1304-1305 è Euri-

che non è la morte di Antigone ma la mancata sepoltura di Polinice il vero nodo posto dal dramma,⁴³ sia con l'indeterminatezza dei termini nei quali è espressa la maledizione (Creonte, si dice, dovrà soffrire 'tanto quanto' soffre ingiustamente Antigone, ma non è specificato quale volto dovrà assumere la sua sofferenza): la ragazza non chiede che si verifichi un determinato, particolare evento, ma solo che a Creonte tocchi provare un livello di sofferenza pari al suo, quale che ne sia la causa. La maledizione resta senza un contenuto preciso sia perché sarebbe difficilmente concepibile che Antigone, pur non nominando mai il fidanzato Emone, giunga ad auspicarne la morte, sia perché in questo modo il contributo effettivo della maledizione resta non valutabile – e comunque, nella sua genericità, compatibile con le più specifiche sventure predette da Tiresia – e quindi il problema generato dal suo inserimento in un tessuto fatale resta nascosto.

Come sempre in rapporto alle aporie generate dalla presenza di elementi predeterminati all'interno del *plot*, anche questa indeterminatezza deve essere a mio avviso considerata non come un casuale incidente di percorso, ma come il frutto di una consapevole strategia, ed è ragionevole supporre che se Sofocle avesse voluto fare della maledizione di Antigone il vero cardine degli eventi, l'avrebbe presentata come tale con chiarezza.

Al pari del mancato colpo di spada di Emone (1220-1239), che permette a Creonte di rimanere in vita per provare il dolore e sentire i lamenti funebri, secondo quanto profetizzato da Tiresia (1078-1079), anche le maledizioni sono importanti sul piano semantico, in quanto esprimono efficacemente l'odio che Creonte ha saputo generare nelle persone che lo circondano, ma problematiche su quello del *plot*, e Sofocle ha posto attenzione a non oltrepassare i ristretti margini entro i quali esse sono compatibili con la profezia. Una maledizione attiva fin dal momento in cui è pronunciata distruggerebbe il significato di una scena fondamentale per l'economia dell'*Antigone* (il contrasto tra Creonte e Tiresia), poiché in tal caso l'indovino giungerebbe a giochi ormai chiusi per dare inutili ammonimenti al re. Una maledizione vaga e a effetto differito, ma subordinata al verificar-

dice a scagliare terribili maledizioni contro Creonte (σοὶ κακὰς | πράξεις ἐφουμνήσασα τῷ παιδοκτόνῳ), ma anche in questo caso il loro contenuto non è specificato e pertanto non sappiamo se e in quale relazione esse entrino con il futuro profetizzato da Tiresia – in un futuro che in ogni caso cade al di là della conclusione del dramma – o se, come pare più probabile, si limitino implicitamente a duplicarlo, risultando pertanto ridondanti, o costituendo un semplice 'atto dovuto'; il che ancora una volta equivale in definitiva a dire che nello *storyworld* della tragedia le maledizioni di Euridice non svolgono una vera funzione a livello di *plot*. La maledizione ha ancora una volta solo un valore semantico. Non si può pertanto affermare, con Segal 1995, 126-7, che le maledizioni di Antigone in 427-428 e di Euridice in 1304-1305 siano collegate tra loro e si realizzino nel corso del dramma.

43 Rinvio per questo a Dorati 2020.

si di una data preconditione, lascia che per un certo tempo gli eventi successivi possano ancora giocarsi in un campo libero, ma entra ugualmente in attrito con l'elemento predeterminato che da un certo momento in poi è inserito nel reticolo degli eventi.

Apparentemente consapevole delle difficoltà prodotte dal sovrapporsi a breve distanza (circa centocinquanta versi) di maledizione e profezia, Sofocle accumula contro Creonte materiale 'semantico' che colora di tinte sempre più fosche la sventura che sta per abbattersi sul re, ma sfuma i contorni della maledizione, in modo che non ne risulti troppo evidente l'interferenza con la profezia: un processo che si spiega meglio nel quadro della profonda rielaborazione sofoclea dei materiali tradizionali illustrato da Ettore Cingano. Nel concreto sviluppo del *plot* i problemi posti dalla maledizione restano invisibili perché la realizzazione di un fato specifico dopo lo scontro con Tiresia ingloba e rende superflua la maledizione generica scagliata da Antigone.

La differenza tra *Antigone* ed *Edipo a Colono* risulta sotto questo profilo evidente: le maledizioni, che nel dramma più recente sono centrali e, nei ristretti margini disponibili, aggiungono qualcosa al già fitto tessuto causale nel quale si inseriscono, restano marginali nel dramma più antico e non rappresentano forze effettivamente attive nel *plot*.

Bibliografia

- Aubriot-Sévin, D. (1992). *Prière et conception religieuse en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle a.J.C.* Lyon; Paris.
- Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198245537.001.0001>.
- Bowman, L. (2007). «The Curse of Oedipus in *Oedipus at Colonus*». *Scholias*, 16, 15-25.
- Burkert, W. [1977] (2003). *La religione greca di età arcaica e classica*. 2a ed. italiana con aggiunte dell'Autore a cura di G. Arrigoni, Milano (ed. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart; Berlin; Köln, 1977).
- Cairns, D. (2016). *Sophocles: Antigone*. London; New York.
- Canterella, R. (trad.) (1977). *Tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*. Milano.
- Chantraine, P. (1968-80). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 4 voll. Paris.
- Cingano, E. (2003). «Figure eroiche nell'*Antigone* di Sofocle e nella tradizione mitografica arcaica». Avezzù, G. (a cura di), *Il dramma sofocleo. Testo, lingua, interpretazione = Atti del seminario internazionale* (Verona, 24-26 gennaio 2002). Stuttgart; Weimar, 69-84. https://doi.org/10.1007/978-3-476-02909-6_5.
- Cropp, M. (1997). «Antigone's Final Speech (Sophocles, *Antigone* 891-928)». *Greece & Rome*, 44, 137-60. <https://doi.org/10.1093/gr/44.2.137>.

- Culpeper, J.; Semino, E. (2000). «Constructing Witches and Spells. Speech Acts and Activity Types in Early Modern England». *Journal of Historical Pragmatics*, 1, 97-116. <https://doi.org/10.1075/jhp.1.1.08cul>.
- Dorati, M. (2015). *Finestre sul futuro. Fato, profezia e mondi possibili nel plot dell'Edipo Re di Sofocle*. Pisa; Roma.
- Dorati, M. (2016). «Il pensiero sulla scena. Plot e rappresentazione del pensiero nel *Filottete* di Sofocle». *Dionysus ex machina*, 7, 17-56.
- Dorati, M. (2018). «Fato, oracoli e maledizioni nell'*Edipo a Colono* di Sofocle». *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 60, 103-38.
- Dorati, M. (2020). «Fato e profezia nell'*Antigone* di Sofocle». *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 62, 303-40. <https://doi.org/10.19272/202006502001>.
- Eidinow, E. (2007). *Oracles, Curses and Risk Among the Ancient Greeks*. Oxford; New York. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199277780.001.0001>.
- Gagné, R. (2013). *Ancestral Fault in Ancient Greece*. Cambridge; New York. <https://doi.org/10.1017/CB09781139626606>.
- Giordano, M. (1999). *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*. Pisa; Roma. Biblioteca di Quaderni Urbinati di Cultura Classica 7.
- Graf, F. (2005). s.v. «Fluch und Verwünschung». *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, vol. 3, 247-70.
- Greene, W.C. [1944] (1963). *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. New York. Ed. or. Cambridge (MA).
- Griffith, M. (ed.) (1999). *Sophocles: Antigone*. Cambridge.
- Herman, D. (2005). s.v. «Storyworld». Herman, D.; Jahn, M.; Ryan, M.-Laure (eds), *The Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. London; New York, 569-70. <https://doi.org/10.4324/9780203932896>.
- Herman, D. (2009). *Basic Elements of Narrative*. Oxford; Malden. <https://doi.org/10.1002/9781444305920>.
- Heuner, U. (2006). «Killing Words. Speech-Acts and Non-Verbal Actions in Sophoclean Tragedy». de Jong, I.; Rijksbaron, A. (eds), *Sophocles and the Greek Language. Aspects of Diction, Syntax and Pragmatics*. Leiden; Boston, 201-12. https://doi.org/10.1163/9789047417422_014.
- Jebb, R.C. (ed.) (1888). *Sophocles. The Plays and Fragments*. Vol. III, *The Antigone*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CB09780511695964>.
- Kamerbeek, J.C. (ed.) (1978). *The Plays of Sophocles. Commentaries. Part III, The Antigone*. Leiden.
- Knox, B. (1964). *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley; Los Angeles; London. <https://doi.org/10.1525/9780520341777>.
- Liapis, V. (2013). «Creon the Labdacid: Political Confrontation and the Doomed Oikos in Sophocles' *Antigone*». Cairns, D. (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea; London, 81-118. <https://doi.org/10.2307/j.ctv-vnb06.8>.
- Lloyd-Jones, H. (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley; Los Angeles.
- Loxley, J. (2007). *Performativity*. London; New York. <https://doi.org/10.4324/9780203391280>.
- Mogyoródi, E. (1996). «Tragic Freedom and Fate in Sophocles' *Antigone*: Notes on the Role of the 'Ancient Evils in 'the Tragic'». Silk, M.S. (ed.), *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*. Oxford, 358-76.

- Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Riemer, P. (1991). *Sophokles, Antigone - Götterwille und menschliche Freiheit*. Stuttgart. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abh. d. Geistes- und Sozialwissensch. Klasse, 12.
- Rosivach, V.J. (1989). «The Interpretation of Sophocles *Antigone* 926». *Classical Philology*, 84, 116-9. <https://doi.org/10.1086/367147>.
- Ryan, M.-L. (2005). s.v. «Narrative». Herman, D.; Jahn, M.; Ryan, M.-L. (eds), *The Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. London; New York, 344-8. <https://doi.org/10.4324/9780203932896>.
- Sarischoulis, E. (2008). *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit in den Epen Homers*. Stuttgart.
- Segal, C. (1995). *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*. Cambridge (MA); London. <https://doi.org/10.2307/j.ctvj2t2xt>.
- Sewell-Rutter, N.J. (2007). *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford; New York. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199227334.001.0001>.
- Speyer, W. (1969). s.v. «Fluch». *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 7, 1160-288. Stuttgart.
- West, M.L. (1999). «Ancestral Curses». Griffin, J. (ed.), *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*. Oxford, 31-44.
- Winnington-Ingram, R. (1980). *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CB09780511586194>.
- Ziebarth, E. (1909). s.v. «Fluch». *RE*, 6(12), 2771-3.