

LORENZO BORAGNO

Panico! La potenza di una epifania musicale.  
Alcune considerazioni fra sacro e profano

*Modelli a confronto.*

La cultura greca antica conosceva un fenomeno psicologico che era definito *panikon* le cui caratteristiche distintive non sono chiare né facilmente definibili agli occhi della storiografia moderna. Lo studio della natura del *panikon* come fenomeno psicologico, ovvero della portata semantica del termine stesso, ha in effetti più di un'anima.

Una doppia natura interessa il fenomeno stesso, che risulta essere ad uno stesso tempo qualcosa di pertinente alla sfera dell'uomo, e come tale provocabile o prevedibile, e qualcosa di pertinente alla sfera del divino, un potere che Pan può scatenare contro i suoi nemici o in soccorso dei suoi alleati.

Se da un lato occorre infatti precisare gli elementi che distinguevano il *panikon* da altri fenomeni e vissuti psicologici, ricostruendo la portata semantica del termine, dall'altro non può essere negletta la relazione intercorsa tra il fenomeno psicologico ed il dio Pan perché è anche alla luce di questa relazione che il panico deve essere definito. L'obiettivo del presente contributo è quello di studiare i differenti contesti letterari in cui viene impiegato il termine specifico per panico, cercando così di individuare elementi significativi il cui ricorrere possa aiutare a precisare la portata semantica del termine, e leggere la definizione così ottenuta alla luce del rapporto tra il panico ed il dio Pan al fine di comprendere non solo quali elementi distinguessero, secondo i Greci, il panico da altri fenomeni psicologici, ma anche per definire correttamente il posto del panico nella sua collocazione culturale e mitologica, cercando di precisare come e quando sia nato questo legame.

Diverse le strategie d'analisi ricercate ed adottate dalla storiografia contemporanea, forse in maniera non sempre rispettosa delle molteplici anime del problema.

Uno dei più evidenti ed importanti scogli all'analisi del concetto di panico è da riconoscersi nella discrasia esistente tra le fonti del V secolo a.C., che presentano degli episodi talvolta interpretati dalla storiografia moderna come descrizioni di crisi di panico, e l'emergere di termini specifici per questo fenomeno psicologico solo a partire dal IV secolo a.C., quando Enea Tattico, nei suoi *Poliorketica*, definisce esplicitamente il fenomeno psicologico ricorrendo, però, ad una forma (*paneion*) che sembra presto cadere in disuso e non viene più adoperata da altri autori, che le hanno forse preferito il termine *panikon*.

Le testimonianze precedenti ad Enea Tattico hanno tuttavia influenzato la ricerca sul fenomeno: se accettate, infatti, contribuiscono a precisare la dimensione semantica del termine e possono potenzialmente fornire un contesto cronologico e culturale preciso sia per quanto riguarda il momento in cui il panico è stato riconosciuto come fenomeno psicologico dotato di caratteristiche proprie e distintive, sia per quanto riguarda la fondazione del rapporto tra il panico ed il dio Pan.

In particolare, è la testimonianza di Erodoto ad aver in larga parte stimolato la moderna indagine sul panico nel mondo greco. Alla vigilia della battaglia di Maratona, secondo la testimonianza delle Storie, gli Ateniesi decisero di inviare a Sparta un emerodromo<sup>1</sup>, Fidippide<sup>2</sup>, per chiedere ai possenti Lacedemoni di affiancarli in vista dell'imminente scontro<sup>3</sup>.

Superata l'arcadica Tegea e giunto nei pressi del monte Partenio, l'araldo viene chiamato a gran voce dal dio Pan, senza che il dio gli si mostri nell'aspetto, e la voce del dio chiede agli ateniesi di onorarlo per gli aiuti che avevano da lui ricevuto in passato e di cui avrebbero potuto godere ancora in futuro<sup>4</sup>.

La battaglia fu, infine, combattuta dagli Ateniesi col solo aiuto degli opliti giunti da Platea, ma lo schieramento greco uscì nonostante tutto vittorioso dallo scontro.

<sup>1</sup> Liv. 31.24: *Hemerodromos vocant Graeci ingens die uno cursu emetientes spatium*.

<sup>2</sup> Il nome è talvolta letto come Filippide, cfr. Scott 2005, 368 per una *summa quaestionis* della discussione a questo proposito; cfr. Badian 1981, 163-165, che opta per la lettura Fidippide (*Pheidippides*) qui adottata. Il nome *Pheidippides* appare del resto anche in alcuni documenti epigrafici: IG XII.3.536 (VIII sec. a. C.), IG IX.9 246B 18 (IV-III sec. a.C.).

<sup>3</sup>Hdt. 6, 105-106.

<sup>4</sup>Hdt. 6, 105.

Memori del prodigio, tempo dopo la battaglia gli Ateniesi dedicarono a Pan una grotta che si apriva nella parete rocciosa dell'acropoli<sup>5</sup>.

Tutt'altro che piano, il racconto ha posto, e continua a porre, diversi problemi alla storiografia moderna e contemporanea<sup>6</sup>.

Non è chiaro, soprattutto, se e come il dio fosse intervenuto durante la battaglia, se avesse combattuto davvero accanto ai Greci o se invece di altra natura fossero i favori ai quali il dio alluse manifestandosi a Fidippide.

La testimonianza di Erodoto, forse l'esempio più significativo di questa *querelle*, ha molte volte aperto il dibattito sulla natura del "panico": pur in assenza dell'impiego sia di un termine specifico per il panico, sia della descrizione di un evento che possa essere interpretato come una crisi di panico, la narrazione erodotea è talvolta citata come prima testimonianza del fenomeno del panico nella letteratura greca. Lo storico ateniese sembra invero solo accennare ad un intervento di Pan al fianco degli Ateniesi durante la grande battaglia della Prima guerra persiana. Una interpretazione letterale del passo non autorizza, in realtà, ad ipotizzare che il dio fosse effettivamente sceso al fianco dei Greci sul campo di battaglia: i favori a cui viene fatta allusione restano vaghi ed indefiniti, né è necessario presumere che l'intervento del dio si fosse articolato con certezza in una crisi di panico a danno dei Persiani.

Una posizione più netta a favore di un diretto intervento di Pan durante la battaglia è tuttavia tenuta da Simonide che, in un epigramma conservato da Planudes nella sua raccolta antologica, si limita a ricordare l'intervento del dio senza aggiungere dettagli circa la maniera in cui il favore divino si sarebbe manifestato agli ateniesi<sup>7</sup>.

A conferma ulteriore sembra essere una grotta, prossima alla piana che fu teatro della battaglia e sacra al dio Pan<sup>8</sup>. L'antro aveva già conosciuto una frequentazione culturale dall'età neolitica, ma una ripresa delle attività religiose si segnala precipuamente nel corso del V secolo a.C.<sup>9</sup>.

<sup>5</sup>Hdt. 6. 105.

<sup>6</sup>Non sembrano sussistere dubbi circa la storicità dell'invio dell'araldo ai Lacedemoni. Lo stesso Erodoto, tuttavia, sembra se non scettico almeno attento a non avallare personalmente il racconto del prodigio: cfr. Scott 2005, 369.

<sup>7</sup>Simonides, *Anth. Palat.* 16.232.

<sup>8</sup>Già nota a Paus. 1.32.7.

<sup>9</sup>Rapporto degli scavi di Papadimetriou pubblicato in *To ergontes Archaïologikes etaireias* vol. 5 (1958) pp. 15-22. Cfr. Borgeaud 1988, 95 nota 38. Cfr. Lupu 2001, 119-124 a proposito delle leggi sacre vigenti nel luogo.

Tale credenza sembra essersi comunque consolidata nel corso dei secoli: Luciano<sup>10</sup>, Pausania<sup>11</sup> e Nonno di Panopoli<sup>12</sup> menzionano l'intervento del dio arcade nel corso della battaglia.

La storiografia contemporanea si è approcciata in vario modo al problema, raggiungendo talvolta conclusioni discordanti.

Borgeaud<sup>13</sup> ha ipotizzato che una crisi di panico, più o meno immotivata, abbia colpito la flotta persiana mentre, in un disperato tentativo di ribaltare le sorti della giornata, faceva rotta verso Atene per espugnare la città con un assalto a sorpresa. Il panico avrebbe rallentato la flotta, permettendo agli opliti di tornare a difendere le mura.

Secondo Garland<sup>14</sup>, che sembra mantenere una sostanziale sinonimia tra *panikon* e *phobos*, gli Ateniesi tributarono omaggio al dio non tanto per aver seminato il terrore tra le fila nemiche, quanto piuttosto per aver impedito che la città sprofondasse nella paura.

La spiegazione recentemente proposta da Ellinger<sup>15</sup> è invece leggermente differente: Pan avrebbe impedito che gli Ateniesi cadessero nello sconforto per esser stati lasciati soli ad affrontare il nemico.

Le ipotesi appaiono, in realtà, artificiose e motivate dal principio che il dio arcade potesse intervenire in battaglia solo in ragione del suo controllo sul panico.

Sembra tuttavia ingiustificato escludere, su queste basi piuttosto labili, la testimonianza di Elio Aristide circa la “danza mortifera di Pan<sup>16</sup>”, bollata da Ellinger come semplice artificio retorico<sup>17</sup> ma che potrebbe invece alludere ad un effettivo coinvolgimento del dio nella mischia.

L'ipotesi doveva sembrare meno assurda agli antichi che agli studiosi moderni se la stessa Souda<sup>18</sup> riconosce nel *phasma* visto da un oplita ateniese durante la battaglia proprio il dio Pan. L'apparizione si dimostrò tuttavia ostile

<sup>10</sup> Luc. *Dial. D.* 22.3, *Philops.* 3, *Bis Accusatus* 9.

<sup>11</sup> Paus. 1.28.4, 8.54.6.

<sup>12</sup> Nonn. *Dionys.* 27 vv. 299-302.

<sup>13</sup> Borgeaud 1988, 95

<sup>14</sup> Garland 1992, 53.

<sup>15</sup> Ellinger 2002, 327 – 330.

<sup>16</sup> Ael Arist. *Panath.* 108.

<sup>17</sup> Ellinger 2002, 327 : “Quant à la 'danse de Pan' qu'évoque Aelius Aristide pour clore sa description de la bataille, elle ne peut guère être comprise que comme la métaphore de celle-ci, un combat qui se déroule en un clin d'œil, quasi onirique, amplifiant à outrance les clichés de l'oraison funèbre classique ... elle n'est que son interprétation toute personnelle de la même tradition”.

<sup>18</sup> Souda s. v. *Hippias* 2.

agli ateniesi, uccidendo un guerriero greco e rendendo cieco Epizelo, l'oplita che, secondo Erodoto, sarebbe stato testimone del prodigio.

Identico problema si pone per la battaglia di Salamina. Eschilo<sup>19</sup> parla di uno scoglio poco distante dal luogo dello scontro: un'isoletta, ancoraggio difficile ed insidioso per le navi, lungo le cui coste era solito andare a caccia Pan.

L'isola a cui allude Eschilo è quella di *Psyttaleia*. Serse vi schierò un battaglione di soldati scelti con l'intenzione di intercettare e distruggere quei Greci che, messi in fuga dalla sua potente flotta, avessero cercato scampo a terra<sup>20</sup>.

Quando però la battaglia volse in favore dei Greci, la trappola si ritorse contro i soldati di Serse e la compagnia, isolata ed abbandonata dal resto dell'armata, fu assalita e massacrata.

Il dio non interviene direttamente in battaglia secondo Eschilo: la sua presenza incombe sul luogo, gli stessi persiani credono che un dio abbia arreso ai loro nemici<sup>21</sup>, e Pan sembra rappresentare il candidato più ovvio<sup>22</sup>.

La testimonianza di Sofocle aggiunge poco in tal senso: nell'*Aiace*<sup>23</sup>, il coro, composto da marinai di Salamina, sembra mostrare una particolare venerazione per il dio, a cui si rende omaggio con l'epiteto *haliplanktos* (che "ruggisce come il mare"). Il lessico bizantino Souda riprende l'epiteto di Sofocle spiegando come *haliplanktos* possa riferirsi all'aiuto prestato agli Ateniesi, probabilmente proprio in occasione dello scontro di Salamina, ma senza menzionare il panico<sup>24</sup>. Il lessicografo, non essendo evidentemente in grado di sciogliere con certezza l'epiteto, propone anche di vedervi un riferimento alla musicalità del dio, o perché Pan danza cantando ad alta voce o perché è un dio rumoroso come è rumoroso il mare, o ancora alla particolare venerazione di cui godeva presso i marinai e i pescatori, o infine perché avrebbe immobilizzato Tifone con una rete<sup>25</sup>.

Si è cercato di leggere nelle testimonianze dei due tragediografi un'allusione al panico, ipotizzando che questo si fosse diffuso tra i Persiani in

<sup>19</sup> Aesch. *Pers.* vv. 449-478.

<sup>20</sup> Hdt. 8.76; Aesch. *Pers.* 447-471, in particolare vv. 449-471. Per la posizione dell'isola cfr. Strabo 9.1.14.

<sup>21</sup> Aesch. *Pers.* vv. 454 e sgg.

<sup>22</sup> Paus. 1.36.2 segnala che sull'isola esisteva un idolo ligneo del dio. Si noti che né Pausania né Erodoto fanno menzione di un episodio di panico durante la battaglia o di qualche intervento ascrivibile a questo dio.

<sup>23</sup> Soph. *Ajax.* vv. 695- 699.

<sup>24</sup> Souda s.v. Ἀλικλαγκτος 1 (Adler *alpha* 1241).

<sup>25</sup> Souda s.v. Ἀλικλαγκτος 2-3 (Adler *alpha* 1241).

qualche momento della battaglia e che i Greci avessero creduto che un dio avesse scatenato una simile crisi.

Eschilo parla, in effetti, dello sgomento di Serse alla vista del massacro delle sue truppe, di come il Gran Re volse infine l'esercito in una precipitosa fuga<sup>26</sup> ma la descrizione sembra più rispondere all'idea moderna di panico piuttosto che a quella greca: è la sconfitta a turbare l'animo del re, e la decisione, presa sull'onda del trasporto emotivo, spinge l'intera armata ad una ritirata precipitosa.

Le fonti parlano, invece, di una certa confusione che avrebbe turbato lo schieramento persiano in un momento della battaglia, anche se la cagione di tale scompiglio è variamente individuata.

Per Eschilo<sup>27</sup> l'incapacità della flotta persiana di manovrare in un braccio di mare tanto angusto avrebbe portato disordine e caos nello schieramento. Falla nel piano di Serse che è nota anche ad Erodoto<sup>28</sup>, che ne fa solo un rapido cenno, mentre Diodoro Siculo<sup>29</sup> sembra attribuire maggior peso alla morte di uno degli ammiragli persiani già nelle fasi iniziali della battaglia.

Il disordine è compatibile con il panico così come descritto da altre fonti, anche se in nessun caso, neppure nel relativamente tardo Diodoro Siculo, questo viene interpretato come un fenomeno soprannaturale.

Ancora più esile il collegamento di Pan con Platea, qui riportato solo per completezza: Aristide, secondo la biografia di Plutarco, avrebbe interpellato l'oracolo di Delfi ottenendo per responso la raccomandazione di rivolgere preghiere a diversi eroi (*Androcrates, Leucon, Pisandros, Damocrates, Hyspion, Actaeon, Polydis*) e figure divine (*Zeus ed Hera Cithaeron; Demetra e Kore* se la battaglia si fosse combattuta nella piana di Eleusi), tra i quali figurano anche Pan e le Ninfe Sfragitide<sup>30</sup>.

Sembra quindi potersi distinguere una prima fase nella quale Pan viene onorato per esser sceso al fianco dei Greci in più di un'occasione ma la cui azione non viene ancora connessa, in maniera univoca o preponderante, ad episodi di panico.

L'ipotesi mi appare confermata considerando il confronto tra la testimonianza di Senofonte e quella di Diodoro Siculo in merito alla sconfitta patita dai Trenta Tiranni a *Phyle*, confronto che rende tanto più evidente la discrasia tra le fonti del V secolo a.C. e quelle successive in quanto solo l'autore più tardo fa esplicita menzione del panico.

<sup>26</sup> Aesch. *Pers.* vv. 465-471.

<sup>27</sup> Aesch. *Pers.* vv. 413-418.

<sup>28</sup> Hdt. 8.86.

<sup>29</sup> Diod. Sic. 11.18.5.

<sup>30</sup> Plut. *Arist.* 11.

Ancora una volta, sebbene non se ne faccia menzione nella letteratura antica, un santuario dedicato a Pan era non distante dalla fortezza occupata dai democratici di Trasibulo<sup>31</sup>.

Senofonte non menzione né il dio né, soprattutto, il panico o un fenomeno ad esso equiparabile: la ritirata appare piuttosto motivata da avverse condizioni meteorologiche, tali da rendere impossibile stabilire il campo nei pressi della fortezza, e da una iniziale sconfitta subita portando uno sconsiderato attacco alla roccaforte dei ribelli<sup>32</sup>. Diverso, dunque, dalla versione trasmessaci da Diodoro Siculo<sup>33</sup>, secondo il quale le operazioni di spostamento dell'accampamento, resosi necessario a causa del sopraggiungere di avverse condizioni meteorologiche, furono complicate dal sopraggiungere di una crisi di panico. Per Diodoro, quindi, il collasso psicologico degli assediati ne avrebbe condannato l'impresa, anche se lo stesso Senofonte<sup>34</sup> ricorda alcune vittime tra i soldati degli oligarchi, rendendo meno improbabile l'ipotesi che, visti i nemici momentaneamente disorganizzati, i democratici avessero effettivamente tentato un veloce assalto.

Si può aggiungere che, volendo considerare il panico come chiara manifestazione del favore di Pan,

Senofonte, che militò probabilmente come ipparco del regime dei Trenta Tiranni<sup>35</sup>, potrebbe in effetti aver volutamente taciuto ogni diceria o racconto circa il favore accordato dal dio a Trasibulo per non legittimare la fazione democratica attribuendole protettori divini.

A sua volta, Trasibulo potrebbe aver sfruttato le coincidenze, la tempesta e la prossimità di un luogo di culto dedicato al dio arcade, per annoverare Pan tra gli dei suoi protettori.

Val la pena pertanto sottolineare che Trasibulo preparò il colpo di stato dal suo esilio Tebano<sup>36</sup> e che proprio dalla città beotica mosse, dopo aver reclutato i primi compagni, verso l'Attica<sup>37</sup>.

La presenza di stranieri tra le fila degli insorti è un dato accertato, sebbene sia sorto un certo dibattito circa l'entità numerica di questo contingente, ed è possibile che alcuni di questi venissero proprio da Tebe<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> Men. *Dysc. passim*. Cfr. iscrizioni pertinenti al sito pubblicate da A. N. Skias AE 1918, 1-28.

<sup>32</sup> Xen. *Hell.* 2.4.2-3.

<sup>33</sup> Diod. Sic. 14.32.3.

<sup>34</sup> Xen. *Hell.* 2.4.3.

<sup>35</sup> Come recentemente sostenuto da Canfora 2013, 95-111.

<sup>36</sup> Diod. Sic. 14.32.6.

<sup>37</sup> Xen. *Hell.* 2.4.2.

La *polis* beotica aveva del resto un interesse strategico nel sostenere un simile colpo di stato e, dopo un lungo periodo in cui la scena politica era stata dominata dalle fazioni filo-spartane, negli anni del colpo di stato di Trasibulo era al potere una fazione più vicina agli interessi di Atene o che vedeva nella rinascita della città attica la possibilità di controbilanciare il potere, che andava facendosi troppo invadente, dei Lacedemoni<sup>39</sup>.

Tebe reclamava, a sua volta, un legame speciale con Pan, dio che era entrato nel pantheon cittadino dai tempi di Pindaro<sup>40</sup>. Trasibulo può dunque aver colto l'occasione per mettersi sotto la protezione di una divinità e, allo stesso momento, omaggiare i propri alleati sul piano culturale e religioso.

Le fonti non permettono di concludere, al di là di ogni ragionevole dubbio, che un attacco di panico segnò le sorti dello scontro a Maratona, a Salamina o a

<sup>38</sup> Contro la proposta di Trasibulo, che proponeva di concedere la cittadinanza a chiunque si fosse schierato con lui durante il colpo di stato, aveva fatto resistenza Archino, che aveva cercato di limitare il provvedimento solo a chi si era schierato con i democratici già al tempo dei fatti di Phyle: Arist. *Ath. Pol.* 40.2. Il dibattito si è in particolar modo acceso attorno alla possibilità che le forze di Trasibulo fossero composte, soprattutto all'inizio, da un contingente di stranieri particolarmente numeroso, se non preponderante come ritenuto ad esempio da Raubitschek 1941, 284-295. Ad una differente conclusione giunge Taylor, che fornisce anche una esauriente *summa quaestio-nis* del problema, secondo il quale il provvedimento di Archino era inteso a colpire piuttosto quegli schiavi che, cercando di approfittare dell'imminente cambio di regime, si erano prontamente schierati al fianco di Trasibulo. Cfr. Taylor 2002, 377-397.

<sup>39</sup> Sorprende, del resto, che se alla fine della Guerra del Peloponneso erano stati proprio i Beoti a proporre la distruzione di Atene (Xen. *Hell.* 2.2.19; Isokr. 14.31; Demosth. 19.65; Plut. *Lysand.* 15.2 e Diod. Sic. 15.63.1), già nello stesso anno dessero aiuto agli esuli ateniesi e osteggiassero, anche mediante diplomazia, la controffensiva guidata da Pausania nel 403 a.C. (Xen. *Hell.* 2.4.30; 3.5.5-8; Lys. 12.66). Si possono individuare almeno due fazioni alla guida di Tebe nel periodo compreso tra il 404 a.C. ed il 395 a. C.: il partito filo-spartano, guidato da Leontiade, e quello "anti-spartano", capeggiato da Ismenias, giunto al potere "qualche tempo prima" lo scoppio della Guerra di Corinto (*Hell. Oxy.* 12.1-5). La presa al potere della fazione legata ad Ismenias sembra datarsi proprio al 404 a.C., quando il cambiamento politico sarebbe stato marcato dall'appoggio dato alla fazione di Trasibulo: già Beloch *Griechische Geschichte* III, P (1922), 62 aveva proposto di vedere nell'aiuto fornito a Trasibulo il momento di affermazione della fazione di Ismenias, così anche Morrison 1942, 72, Kagan 1961, 330-332, e Lendon 1989, 301-302. *Contra* Perlman 1964, 65, Hack 1978, 213 e soprattutto Cloché 1918, 333-343 che ritiene che tra il 404 ed il 395 a.C. le due fazioni fossero in sostanziale equilibrio ma che, al di là delle lotte interne, la linea di governo fosse ancora tenuta dalla fazione di Leontiade. Si noti, come sottolineato da Lendon 1989, 301-302 e come sottolineato dalle stesse *Hellenicae Oxyrinchianae*, che la fazione di Ismenias era anti spartana, non democratica né filo ateniese. La posizione di Atene, soprattutto all'alba del colpo di stato, doveva essere tuttavia alquanto precaria e mi sembra plausibile ipotizzare che Trasibulo cercasse se non degli alleati al nord almeno di mantenere dei rapporti di cordiale neutralità con la potente *polis* beotica.

<sup>40</sup> Pin. fr. 95 (Snell) e sgg. Per una discussione cfr. J. A. Haldane 1968, 18-31.

Phyle. Anche ammettendo che nella cultura greca del V secolo a.C. fosse già diffusa la credenza che Pan in persona si fosse schierato al fianco degli Elleni, è solo attraverso una evidente forzatura metodologica che è possibile affermare che l'aiuto divino si fosse declinato in una forma "panica". L'assunto riposa infatti su una identità tra intervento divino e crisi di panico, identità che a sua volta si fonda su una lettura non imparziale delle stesse testimonianze.

Il gruppo di testimonianze fino a qui presentato è relativo ad eventi culturalmente e storicamente rilevanti per la storia greca, eventi per i quali autori posteriori hanno talvolta esplicitamente menzionato o Pan o il panico. Vi è tuttavia un secondo gruppo di testimonianze che sembrano indicare che la relazione tra il dio ed il fenomeno psicologico affondi le proprie radici in un periodo forse addirittura di molto antecedente l'epoca classica.

Anche l'interpretazione dei testi di questo secondo gruppo è dubbia e non scevra di difficoltà.

Un passaggio dai Catasterismi di Eratostene<sup>41</sup>, in particolare, sembra non solo rappresentare una testimonianza per un uso del concetto di panico nei secoli precedenti al IV a.C. ma potrebbe confermare che un legame, sul piano mitologico e culturale, tra Pan ed il panico fosse già stato istituito in quelle epoche relativamente remote.

Secondo lo studioso di Cirene, la costellazione del Capricorno deriverebbe la sua forma da *Aegipan*, onorato come fratellastro di Zeus e ricordato da Epimenide nella sua Storia di Creta, per aver combattuto al fianco del re degli dei contro i Titani: in questa occasione avrebbe utilizzato una conchiglia per produrre un suono, definito conseguentemente come "rumore panico", capace di mettere in fuga i nemici<sup>42</sup>.

Ad un'indagine più specificatamente scientifica, ovvero compiutamente astronomica, si accompagna senza soluzione di continuità uno studio mitologico e mitografico<sup>43</sup>. L'osservazione della volta celeste si completa nella sua lettura in chiave religiosa: nel caso del passo precedentemente citato, l'osservazione del Capricorno diviene motivo per un breve excursus mitografico sulla figura di Pan.

Il materiale a cui Eratostene sembra in questo caso fare riferimento è quello pertinente al patrimonio mitologico cretese, materiale che lo studioso di Cirene

<sup>41</sup> L'opera, perduta nella sua originale interezza, è preservata nella forma di alcuni estratti a commenti dell'opera di Arato: la raccolta nota come *Epitome*, tradita principalmente dal manoscritto noto come *Edimburgensis* (Adv. Ms. 18.7.15) ed i *Fragmenta Vaticana* (Vat. gr. 1087), meno completi. Circa le problematiche legate alla ricostruzione del testo dei Catasterismi, le differenti tradizioni e le edizioni critiche cfr. Geus 2002, 211-223.

<sup>42</sup> Erath. *Cat.* 1.27.

<sup>43</sup> Geus 2002, 218. Struttura ripresa dallo stesso Igino, cfr. Martin 1956, 73-125.

dichiara di conoscere anche attraverso il filtro di Epimenide. Non v'è ragione di dubitare che Epimenide conoscesse e parlasse del ciclo mitologico cretese, ciclo che presenta quell'alleanza tra Pan e Zeus che sembra essere il modello archetipale da cui procede il mitema dell'alleanza tra Pan e Dioniso<sup>44</sup>.

Esiste tuttavia la possibilità che il riferimento al panico sia stato aggiunto posteriormente, da Eratostene stesso o da uno degli epitomatori che hanno permesso la trasmissione dell'opera altrimenti perduta<sup>45</sup>, giungendo così ad una sorta di crasi tra differenti patrimoni mitici: quello arcade, all'interno del quale è sicuro lo sviluppo del concetto di panico, e quello cretese, nel quale Pan affianca il re degli dei nella sua lotta per la supremazia ma che non necessariamente contemplava il panico<sup>46</sup>.

Il panico potrebbe essersi legato ai miti della Titanomachia, determinando l'unione delle due tradizioni, solo in un momento successivo, quando il fenomeno psicologico era ormai noto nel mondo greco e già collegato al dio Pan.

Il caso rappresentato dalla tragedia "*Rhesos*" è particolarmente interessante perché viene fatto riferimento ad una improvvisa confusione che si diffonde tra le sentinelle troiane e che Ettore, in una battuta scambiata con le guardie accorse a chiedere il suo consiglio, pensa possa essere attribuita all'intervento di Pan. Non viene tuttavia fatta menzione esplicita del "panico"

La tragedia attinge all'epica omerica e si ricollega ad un episodio dell'Iliade<sup>47</sup>: Reso, principe di Tracia figlio del dio fluviale Strimone e di una Musa, giunge a prestare soccorso ad Ilio, già posta sotto assedio dagli Achei.

L'arrivo dell'armata dei Traci non passa inosservato né ai Greci, il cui campo sprofonda nel disordine e nell'agitazione, né alle sentinelle troiane. La notte, tuttavia, impedisce alle ronde di riconoscere nella fiamma di fiaccole e torce che avanza all'orizzonte degli alleati o dei nuovi nemici. I soldati, spaventati, vanno a cercare il proprio comandante e, nel cuore della notte, svegliano il prode Ettore. Il principe troiano apostrofa allora i suoi uomini:

<sup>44</sup>Borgeaud 1979, 100.

<sup>45</sup>Difficoltà nella trasmissione del manoscritto segnalate dallo stesso Geus 2002, 213-214. Circa i problemi e le modificazioni incorse durante la trasmissione delle immagini che erano a corredo del testo di Eratostene cfr. Santoni 2013, 91-112.

<sup>46</sup>Del resto, differenze tra i due cicli appaiono evidenti fin dalla tradizione relativa alla nascita del dio: nella cultura arcadica, che vanta ben 14 varianti rilevate da Jost, Pan non appare mai come fratello di latte di Zeus, come invece è testimoniato da Euripide. Cfr. Jost 1986, 460-464.

<sup>47</sup>La tragedia riprende il contenuto del decimo libro dell'Iliade, con un interessante ribaltamento del punto di vista che, in Hom. *Il.* 10.576 segue le vicende nell'accampamento greco mentre nel *Rhesos* si sposta nel campo troiano.

(Ps.) Eurip. *Rh.* vv. 34-40: τὰ μὲν ἀγγέλλεις δείματ' ἀκούειν, τὰ δὲ θαρσύνεις, κούδεν καθαρῶς. ἀλλ' ἦ Κρονίου<sup>48</sup> Πανὸς τρομερᾶ μάστιγι φοβῆ; φυλακὰς δὲ λιπῶν κινεῖς στρατιάν. τί θροεῖς; τί σε φῶ νέον ἀγγέλλειν; πολλὰ γὰρ εἰπῶν οὐδὲν τρανῶς ἀπέδειξας<sup>49</sup>.

Il termine “panico” non è impiegato ma la situazione presenta diverse similitudini con alcuni passi, che saranno discussi nei capitoli a seguire, che possono essere letti come vere descrizioni di momenti di panico. Sono in particolare la situazione, una notte di pausa tra i combattimenti, ed il disordine gli elementi che accomunano la situazione presentata dal *Rhesos* con le crisi di panico descritte da altri autori.

La datazione dell'opera, così come la sua stessa paternità, pongono tuttavia non pochi problemi e più volte, con diversi argomenti, è stato sollevato il dubbio che l'attribuzione della tragedia ad Euripide debba essere considerata spuria<sup>50</sup>. Più recentemente, rilevando il ricorrere nel *Rhesos* di alcuni termini che sono propri del gergo militare macedone posteriore alle riforme di Filippo II ed Alessandro, è stato proposto di considerare l'opera come un prodotto dell'ambiente culturale di Pella, abbassandone la datazione al IV secolo a.C.<sup>51</sup>.

Alla tradizione antica era nota una omonima tragedia ad Euripide ed esiste il sospetto che al testo pervenutoci sia stata attribuita la paternità euripidea solo per un errore occorso nella sua trasmissione e nella catalogazione operata in

<sup>48</sup> Una doppia genealogia era nota ad Eschilo, che distingueva un Pan figlio di Crono da un Pan figlio di Hermes. Fries rileva tuttavia che il presentare Pan come “figlio di Crono” è fatto piuttosto inusuale. Fries 2014, 133.

<sup>49</sup> *Some of your report is alarming to hear, some is encouraging; nothing is clear. Can it be that the goad of Pan, Cronus's son, has made you afraid? [You have left your guard post and throw the army into confusion.] What are you saying? What strange business must I think you are reporting? You have said nothing clearly for all your many words.*

Nella traduzione di D. Kovacs Cambridge – London (Loeb) 2002, 360-361.

<sup>50</sup> Dibattito scatenatosi con l'accusa mossa da Scälinger al testo, ripresa successivamente, e con alterne fortune, da altri studiosi, tra i quali Wilamowitz *De Rhesi scholiis*, 10–12 = *KS I*, 9–12 e *Einleitung*, 155–6. Si noti anche la tesi proposta da Goossens 1932, 93-134 e da Grégoire 1933, 91-133, ripresa successivamente dai due studiosi in un articolo, firmato assieme (Goossens e Grégoire 1934, 431-436), in polemica con le obiezioni sollevate da Sinko 1934, 223-229 e 411-429. Grégoire e Goossens proponevano di vedere nel *Rhesos* una allusione alle vicende politiche dell'Atene del V secolo a.C. e al pericolo costituito dal potente Sitalce, re dei Traci. Pur operando secondo simili presupposti mitologici, Iliescu 1976, 367-376 optava per una datazione più bassa, al IV secolo a.C., ipotizzando che la tragedia riflettesse le relazioni tra la città attica e il re trace Kotys I.

<sup>51</sup> Liapis 2009, 71 – 88, ponendo in particolare l'attenzione su terminologie militari riconducibili agli ordinamenti macedoni: il particolare uso del termine *pelta* (pp. 73-76); la menzione degli *hypaspisti* (p.77) e della cavalleria dei compagni (pp. 78 – 79).

ambiente alessandrino, mentre l'originale, del V secolo a.C., sia andato nel frattempo perduto<sup>52</sup>.

La datazione bassa del *Rhesos* esclude tuttavia che, si possa parlare compiutamente di una concezione culturale e mitologica del panico nel mondo greco al di fuori dell'Arcadia per i secoli anteriori al IV secolo a.C..

L'assenza del termine *panikon* in Erodoto, così come nelle altre fonti letterarie precedenti al V secolo a.C., è un problema variamente affrontato e risolto dalla storiografia contemporanea.

La Gallini aveva cercato di aggirare il problema ipotizzando che il concetto fosse già comunemente noto nei tempi più antichi e che, di conseguenza, potesse essere indicato con un relativamente ampio spettro di termini e di perifrasi mantenendo senza che ne venisse alterata la portata semantica: φόβος, θορύβος e ταραχή<sup>53</sup>. Solo per circostanze fortuite, dunque, il termine *panikon* non sarebbe apparso che a partire dal IV secolo a.C..

Coerentemente con la propria impostazione, la Gallini riconosce in altri due episodi presentati da Erodoto delle descrizioni di situazioni di panico.

Il comune denominatore è la presenza di elementi soprannaturali, o ritenuti tali, ed il ricorso al termine *phobos*.

Attraverso un ispirato stratagemma, i Focesi, in grave inferiorità numerica ed esposti ad un mortale pericolo, riescono ad avere la meglio sui più numerosi invasori Tessali ed i loro alleati. Ormai ridotti ad un'ultima difesa sul monte Parnaso, i Focesi accolgono il suggerimento di Tellia di Elide, un indovino, ed inviano un corpo scelto di 600 guerrieri in una spedizione notturna contro l'accampamento nemico. Ogni guerriero è coperto, corpo ed armi, di gesso e la schiera appare così sinistra e spettrale che le sentinelle dei Tessali, colte da spavento, abbandonano i posti e diffondono tra i compagni la paura per quello che appare come un evento soprannaturale<sup>54</sup>.

Non è chiaro se i Tessali si siano ritirati senza combattere o se invece uno scontro si sia consumato, nel qual caso i Focesi avrebbero avuto la meglio, seppur in grave inferiorità numerica, cogliendo i nemici mentre questi erano così spaventati da non poter opporre resistenza.

<sup>52</sup> Fries 2014, 22 – 28.

<sup>53</sup> Gallini 1961, 231. Secondo Gallini 1961, 233 Pan avrebbe in questa sua funzione sostituito una più antica divinità, Phobos figlio di Ares, una figura sempre più negletta nel corso dei secoli. L'ipotesi, a cui la Gallini fa esplicito riferimento, sembra essere quella già proposta da Bernert R.E. XXI,1,313 s.v. *Phobos*.

<sup>54</sup> Hdt. 8.27.

Del grande bottino ammassato in seguito allo scontro, i Focesi ne dedicarono una parte al santuario di Delfi e l'altra a quello di Abe: in entrambi i casi, Apollo venne onorato con ricche donazioni<sup>55</sup>.

La Gallini interpreta in maniera analoga anche l'episodio del sacrificio di Serse a Troia.

Erodoto riporta che il Re dei Re, il cui esercito era accampato nei pressi dell'antica città di Priamo, decise di officiare un sacrificio ad Atena Iliaca, forse per stornare dall'esercito le ire delle divinità del luogo oppure per proporsi come vendicatore dell'Asia su i discendenti degli Achei. Durante la notte, però, una paura si impossessò dell'accampamento persiano. Erodoto non descrive cosa accada ai soldati quando questo timore, ispirato da una divinità, scende su di loro<sup>56</sup>.

I due passi presentati sono accomunati da una identica dimensione temporale, la notte, e da un elemento soprannaturale come origine della paura: nel caso dello scontro tra Tessali e Focesi è una impressione visiva a trarre in inganno le sentinelle tessali facendo loro credere che una spettrale armata sia sul punto di attaccarli; nell'episodio di Serse ad Ilio è, invece, una non meglio specificata volontà divina.

La proposta della Gallini appare tuttavia debole da un punto di vista metodologico: gli episodi citati sono interpretati alla luce della supposta sinonimia tra *phobos* e *panikon*, ma sono allo stesso tempo delle prove a sostegno di questa tesi.

La forza argomentativa è dunque minata dal ricorso alla *petitio principii*. Non viene inoltre specificato quando si possa accettare una completa sinonimia e quando, invece, i singoli termini mantengano un significato proprio ed irriducibile. La sovrapposizione dei due termini appare quindi estesa, in assenza di fattori limitanti, a tutti i casi di paura di massa, determinando di conseguenza una perdita di specificità nella dimensione semantica del panico.

Un ulteriore problema si pone considerando la specifica dimensione bellica del panico, dimensione che non trova reale raffronto nella figura di Pan.

Il legame tra Pan e la guerra rappresenta uno snodo teorico di non facile soluzione.

La divinità teriomorfa non sembra mai apparire come un nume compiutamente guerriero, se non nelle testimonianze piuttosto tarde di Longo,

<sup>55</sup>Hdt. 8.27.4-5. Il collegamento con Pan mi sembra dunque assai labile: non sembra in effetti essere una crisi di panico quanto, invece, un reale spavento. L'assenza di una causa soprannaturale non deve sorprendere, come nei reali casi di panico la causa scatenante ha dimensione reale e spiegazione razionale (in questo caso: guerrieri coperti di gesso) interpretata però in maniera errata.

<sup>56</sup>Hdt. 7.43.

che lo definisce *stratiotes*<sup>57</sup>, e di Polieno, che lo presenta come comandante dell'esercito dionisiaco<sup>58</sup>.

Jost, seguendo una intuizione già di Launey<sup>59</sup>, sembra presumere che Pan, forse in quanto divinità che aveva potere su quelle regioni selvagge in cui si consuma effettivamente la guerra, avesse già in tempi relativamente remoti una connotazione guerriera<sup>60</sup>.

Per altri, invece, il concetto di panico si sviluppa e assume importanza nell'arte bellica solo in età ellenistica, quando la figura del dio si è ormai evoluta<sup>61</sup>.

Secondo Borgeaud, invece, la dimensione guerriera del dio procederebbe da quella della caccia e della pastorizia, rappresentando quindi un momento successivo nell'evoluzione mitopoietica del dio<sup>62</sup>. Come divino cacciatore, Pan può essere invocato da un arciere, impegnato nella caccia o nella guerra, per assicurarsi che le proprie frecce colpiscano il bersaglio<sup>63</sup>.

Anche la spada, arma che appare tra le mani del dio in una moneta da Heraia<sup>64</sup> (IV secolo a.C.) ed in un *kantharos* di fabbricazione Apula<sup>65</sup>, è interpretata da Borgeaud fuori da un contesto puramente militare: l'arma sarebbe

<sup>57</sup> Long. *Daph.* 2.23.4.

<sup>58</sup> Polyæn. 1.2.

<sup>59</sup> Launey 1949-50 vol. 2, 933.

<sup>60</sup> Jost 1985, 472-474.

<sup>61</sup> Lonis 1979, 182-183. A tal proposito, si ricordi la particolare importanza tributata dagli Antigonidi a Pan, centralità cultuale che è possibile ricondurre alla vittoria nella battaglia di *Lysimacheia*. Tuttavia, nonostante quanto sostenuto da Tarn 1928 p.106 e Launey 1944 p. 226, le fonti non menzionano chiaramente un attacco di panico, né a danno dei nemici di Antigono né fortunosamente scongiurato tra le fila dei greci cfr. Diog. Laert. 2.17.141; Pomp. Trog. *Prolog.* 25; Iustin. 25.2.6-8.

<sup>62</sup> Borgeaud 1988, *passim*. Idea, del resto, che Borgeaud sembra riprendere dal Roscher 1897-1902 cc. Vol. 3 parte 1 (Nabaiotes - Pasicharea) cc. 1388-1390.

<sup>63</sup> "Therimachus the Cretan suspended these his hare-staves to Lycaean Pan on the Arcadian cliff. But may you, country god, in return for his gift, direct aright the archer's hand in battle, and in the forest dells stand beside him on his right hand, giving him supremacy in the chase and supremacy over his foes" - *Anth. Gr.* 6.188, traduzione di Patton 1916, 395-397.

<sup>64</sup> Brit. Mus. Cat. Coins Peloponnesus. 182.

<sup>65</sup> Furtwängler 1885 II vol. no. 3373: *Am Henkelansatz unbärtiger Satyrkopf von edlerem Typus (volles Haar, wie es scheint bekränzt). Bauch: A) Pan als Jüngling, mit Hörnchen, sitzt auf Gewand, mit gelber Keule in der R., zwei Jagdspeere in der L. aufstützend. R. und I. eine ionische Säule; eine Schale zur Füllung. B) Frau mit Vogel auf der Hand und Zweig im Arm; jederseits eine Säule.*

*Panico! La potenza di una epifania musicale*

infatti necessaria ad un pastore per difendere le proprie greggi da razziatori e da belve feroci<sup>66</sup>.

Si aggiunga che cacciatori e pastori avevano fama, nel mondo greco, di essere uomini particolarmente atti ad essere reclutati ed arruolati nelle fila di un esercito perché costantemente impegnati in attività, soprattutto la caccia, che li rendevano forti e capaci in guerra<sup>67</sup>.

La guerra stessa poteva essere paragonata metaforicamente alla caccia, come in Eschilo<sup>68</sup>, o ricollegata alla pastorizia, presentando il gregge che segue il proprio mandriano come allegoria di un esercito e del suo comandante<sup>69</sup>.

Aristotele spinge l'allegoria ad un ulteriore livello, presentando la guerra e la caccia come un identico stato di natura, essendo la prima una lotta tra uomini e la seconda una lotta tra uomini e bestie<sup>70</sup>.

Per Borgeaud la più profonda ed intima natura del panico, e la sua fondamentale connessione col dio, non deve dunque essere cercata nel mondo e nella dimensione della guerra.

L'idea di capovolgimento, di ribaltamento furioso e caotico di una condizione naturale, è centrale a partire dalla definizione stessa che lo studioso dà del panico: una subitanea cessazione, un crollo brusco e repentino delle comunicazioni<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Borgeaud 1988, 91 nota 24. Il riferimento va alla spada portata da Eumaios come arma per difendere il gregge (dai lupi) cfr. Hom. *Od.* 14.528.

<sup>67</sup> La caccia come utile addestramento per la guerra: Xen. *Cyneg.* 1.18 e 12.1; *Cyrop.* 8.1.34-35 e Plato *Lg.* 823 e sgg. Circa l'impiego, e l'apprezzamento, di pastori in guerra: Arist. *Pol.* 6.2.7 e Plut. *Crass.* 9.3. Si noti, tuttavia, che la caccia come attività solitaria sussisteva in una specie di antitesi preparatoria rispetto al combattimento del vero guerriero: diverse società greche chiedevano ai propri giovani di affrontare, quali sorte di riti di passaggio, prove concernenti la caccia e la sopravvivenza in territori ostili e selvaggi armati "alla leggera", con un equipaggiamento ridotto al minimo. Naquet riconosce la natura preparatoria di questi processi ma ne rileva anche la natura liminale: come cacciatore solitario, il giovane è qualcosa di altro e di precedente al vero guerriero. Cfr. Naquet 1986, 06-128, in particolare a pagina 113 e le pagine 117 e seguenti.

<sup>68</sup> Aesch. *Ag.* vv. 694-695.

<sup>69</sup> Non sono del resto infrequenti nell'Iliade i passi in cui i comandanti dell'esercito sono presentati come pastori ed i loro uomini come greggi: ad esempio: Hom. *Il.* 2.474-476, 4.273-292, 5.133-143. Nell'epigrafe di Tegea BCH 1901, 276, Borgeaud 1988, nota 24 a pp. 230-231, contro la lettura proposta da Herbig 1949, 82 e legge προκαθηγέτης come "conduttore di greggi" piuttosto che come capitano militare. Analoga considerazione si estende all'epigramma di Antipatro di Sidone (Page 1959 - *Select Papyri* III 109,4) ed in particolare alla lettura di "παν καθέτων".

<sup>70</sup> Aristot. *Pol.* 1256 b 20, ne consegue che la guerra sia non solo una giusta legge di natura ma anche una perenne condizione della realtà. Cf Plato *Leg.* 626a circa la guerra come legge di natura.

<sup>71</sup> Borgeaud 1988, 102.

È il Pan *lusoon* ad instillare il panico nei loro cuori, lo stesso Pan che si dedica a sfrenate attività sessuale e che può possedere o rendere folli gli uomini<sup>72</sup>.

Dodds<sup>73</sup> e Meillier<sup>74</sup> hanno cercato invece una chiave di lettura nella sfera della psicologia.

Il panico sembrerebbe derivare dalle allucinazioni e dagli immotivati timori che potevano assalire i pastori e i cacciatori fisicamente psicologicamente provati dai continui sforzi.

La fatica fisica e mentale, il terribile caldo estivo o la spaventosa notte avrebbero influenzato tanto i cacciatori ed i pastori da esercitare loro una potente suggestione e spingerli infine ad una crisi di panico. Fidippide avrebbe vissuto un'esperienza simile a quella di un cacciatore anche senza dedicarsi all'attività venatoria: la paura e l'ansia per il grave pericolo corso dalla città, la fatica di attraversare di corsa una così grande distanza<sup>75</sup> lo avrebbero posto in una condizione psico-fisica tale da fare esperienza di un fenomeno panico. Il termine sarebbe poi passato ad indicare quelle improvvise crisi di paura che potevano colpire i soldati, sottoposti a loro volta ad un inteso stress psico fisico, specie quando incombeva la battaglia o il combattimento li lasciava spossati e demoralizzati, e spesso costretti a passare la notte in territori ostili o selvaggi.

Cardete del Olmo riprende il tentativo, già operato da Borgeaud, di comprendere il panico all'interno di una visione complessiva del dio Pan, attribuendo al fenomeno non solo una dimensione puramente fisica o psichica ma anche, e soprattutto, una dimensione simbolica<sup>76</sup>.

Il panico viene quindi accostato alla panolepsia, della quale presenta effetti identici o simili ma in una dimensione sempre plurale, di massa<sup>77</sup>.

<sup>72</sup>Borgeaud 1988, 102 e seguenti. In particolare Borgeaud 1988, 110.

<sup>73</sup> Dodds 1951, 77 nota 89: per Dodds la connessione tra Pan ed il panico, un fenomeno che lo studioso accomuna anche all'epilessia per il tramite della testimonianza Euripidea (*Med.* 1172) passa attraverso la relazione del dio con le montagne e con le attività legate alla pastorizia. L'implacabile luce del sole ed i suoi terribili sarebbero stati così interpretati dai pastori Arcadi come l'ira del dio. Appare poco chiaro, tuttavia, la connessione esistente tra il panico così descritto e quei *παράγαι* che, con tanta maggiore intensità, potevano colpire le greggi all'improvviso (in questo caso va a *Philodemos* – frag. no.26 nella raccolta di Scott, *Fragmenta Herculaniensis*).

<sup>74</sup> Meillier 1975, 126 in particolare.

<sup>75</sup>Circa lo stress fisico patito da Fidippide ed una stima circa la reale possibilità di compiere una simile impresa (correre per 3 giorni e 2 notti quasi 500 km) rimando allo studio di Christensen, Nielsen e Schwartz 2009, 148 – 169, in particolare pagina 161 e seguenti.

<sup>76</sup>Cardete del Olmo 2008, 76

<sup>77</sup>Cardete del Olmo 2016, 226.

### *Panico! La potenza di una epifania musicale*

I due fenomeni condividono in effetti diversi elementi: gli uomini presi dal panico e i panoleptici si comportano in maniera tale da rendere impossibile la convivenza civile ed il sopravvivere delle strutture comunitarie<sup>78</sup>.

La dimensione “plurale”, che contraddistingue il panico tra altri fenomeni psicologici e lo rende intellegibile, viene tuttavia a perdersi adottando la chiave di lettura clinico-psicologica.

Il panico risulterebbe essere infatti la somma di vissuti psicologici individuali, siano essi motivati da condizioni psico-fisiche eccitate da particolari circostanze o da un intervento divino, e non un fenomeno propriamente di massa, che non può presentarsi a livello di un singolo individuo.

#### *Panico!*

Occorre allora riprendere l'analisi dell'occorrenza del termine *panikon* nelle fonti letterarie e precisarne così, a partire dall'analisi del contesto, la portata semantica e la sua evoluzione nel corso del tempo.

Come già menzionato in apertura del presente contributo, il fenomeno panico sembra entrare davvero nell'orizzonte della letteratura greca solo nel corso del IV secolo a.C.. Il primo a farne esplicita menzione è Enea Tattico in un trattato, i *Poliorketica*, dedicato alla guerra d'assedio. Introducendo il termine πάνειον, Enea Tattico stesso ne fornisce una definizione: “Τοὺς δὲ περὶ πόλιν ἢ στρατόπεδα ἑξαίρνης θορύβους καὶ φόβους γενομένους νυκτὸς ἢ μεθ' ἡμέραν, ἅπερ ὑπὸ τινῶν καλεῖται πάνεια ἔστιν δὲ τὸ ὄνομα Πελοποννήσιον καὶ μάλιστα Ἀρκαδικόν”<sup>79</sup>.

Il termine viene quindi impiegato per far riferimento ad un fenomeno psicologico con caratteristiche specifiche e proprie.

Si riconosce generalmente nell'autore dei *Poliorketica* un comandante arcade, Enea di Stymphalo, già noto alla letteratura antica<sup>80</sup> e vissuto nella prima metà del IV secolo a.C.<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Nello specifico, il panolepto sembra essere incapace di parlare e cerca di fuggire il consorzio umano essendo irresistibilmente attratto dagli spazi della natura selvaggia: Jambl. *Mist.* 3.10. Si noti, tuttavia, che la possessione panica può comportare anche elementi, quali risate incontrollabili (*P. Oxy.* III, 50) ed itifallismo (*Ar. Lys.* v. 998), che sono assenti nel fenomeno del panico.

<sup>79</sup> Aen. *Tact.* 27.1. *The confusions and terrors that suddenly arise in a city or a camp, by night or by day, are by some called panics – the word is a Peloponnesian, particularly an Arcadian one*. Traduzione in inglese: Illinois Greek Club 1948 (Loeb), 139.

<sup>80</sup> Polyb. 10.44 ed Aelian. *Tactica Theoria* 1.2. Quest'ultimo, in particolare, riporta che Cineas il Tessalo avrebbe realizzato un'epitome del corpus di Enea Tattico destinandola al re Pirro. L'autore dei *Poliorketica* non va dunque confuso con l'Enea di Stinfalo menzionato da Senofonte, un comandante arcade morto durante l'anabasi dei Diecimila. Il comandante menzionato da Senofonte

L'autore sembra quindi introdurre un termine tecnico sospettando che questi, probabilmente perché tratto dal dialetto della sua regione natia, non sia noto a tutti i suoi potenziali lettori.

Πάνειον non sembra ricorrere nelle fonti successive, uscendo rapidamente dall'uso per essere sostituito da πανικον, la cui prima attestazione è sfortunatamente indiretta: il trattato “Περὶ τῶν πανικῶν”, del filosofo peripatetico Clearco da Soli<sup>82</sup>, perduto e noto solo grazie alla citazione che ne fa Ateneo nel suo *Deipnosophisti*:

Ath, 9. 389 F = Clearchus fr. 36 Wehrli: = FgrH II.324 - Κλέαρχος δ' ἐν τῷ περὶ τοῦ Πανικοῦ ‘οἱ στρουθοί, φησί, χοῖ πέδιδες, ἔτι δὲ οἱ ἀλεκτρυόνες καὶ οἱ ὄρνυγες προΐενται τὴν γονὴν οὐ μόνον ἰδόντες τὰς θηλείας, ἀλλὰ καὶ ἀκούσωσιν αὐτῶν τὴν φωνήν. τούτου δὲ αἴτιον ἢ τῆ ψυχῆ γινομένη φαντασία περὶ τῶν πλησιασμῶν. φανερώτατον δὲ γίνεται περὶ τὰς ὀχείας, ὅταν ἐξ ἐναντίας αὐτοῖς θῆς κάτοπτρον προστρέχοντες γάρ διὰ τὴν ἔμφασιν ἀλίσκονται τε καὶ προΐενται τὸ σπέρμα, πλὴν τῶν ἀλεκτρυόνων. τούτους δ' ἢ τῆς ἐμφάσεως αἰσθησις εἰς μάχην προάγεται μόνον.’ ταῦτα μὲν ὁ Κλέαρχος<sup>83</sup>.

Clearco si muove ed elabora il proprio pensiero all'interno dell'orizzonte filosofico della scuola di Aristotele e dell'indagine etologica impostata dal proprio maestro.

Il panico, descritto per mezzo dei termini propri della filosofia aristotelica<sup>84</sup>, si definisce come un fenomeno psicologico che trae origine dal generarsi di false

fa ipotizzare a Bettalli che a Stimfalo fosse attiva, nel IV secolo a. C., una famiglia con una onorata tradizione militare. Bettalli 1990 *passim*. Circa identità Enea Stinfalo cfr. anche la discussione di Bengtson 1962, 458-468.

<sup>81</sup>Bettalli 1990, 11-12.

<sup>82</sup>Uno dei migliori allievi di Aristotele secondo Flavio Giuseppe: Flav. Joseph. *C. Apion*. 1.22 = Frag. 69 Müller = Frag. Hist. Graec. Didot II.323.

<sup>83</sup>“Clearchus says in the essay *On Panic*: “Sparrows, partridges, cocks less, and quails emit screams not merely if they see the females, but even if they hear their call. The cause of this is the imaginative thought of union arising in their consciousness. This becomes most obvious at the season of mating, when you place a mirror directly in their path; for, deceived by the reflection, they run up to it and so are caught; they then emit semen — all, that is, excepting the barn-yard fowls. The latter are simply provoked of the fight by the sight of the reflection”. So much, then, for what Clearchus says”. Traduzione in inglese: C. B. Gulick 1930 vol. IV (LOEB), 263.

<sup>84</sup>Tsitsiridis 2013, 149 – 150, in particolare i termini προΐενται γονήν; φαντασία, sebbene Clearco si discosti parzialmente dall'utilizzo fatto da Aristotele, in particolare per gli animali

immagini nella mente del soggetto, nel caso di Clearco animale, che ne fa esperienza. Queste fantasie prendono forma anche in assenza dell'oggetto percepito<sup>85</sup> e si avvicinano così ad esperienze oniriche ed allucinogene.

Non c'è tuttavia alcun apparente collegamento né con la guerra, né con Pan<sup>86</sup>, nonostante l'interesse di Clearco si rivolga al mondo animale<sup>87</sup>.

Sembrano essere definiti i principali ambiti semantici del panico già in queste prime ricorrenze.

Sembra potersi riconoscere una famiglia di attestazioni il cui il fenomeno psicologico è sempre inserito in una narrazione di carattere militare. Ad essere interessati dal panico sono tanto eserciti quanto flotte, generalmente in un momento distante, che precede o segue, quello della confronto diretto sul campo di battaglia. Il panico, quando non gestito a dovere, è un fattore determinante per la sconfitta di uno dei contendenti e rappresenta in ogni caso un pericolo dal quale i comandanti devono cercare di premunirsi. Le descrizioni possono essere più o meno dettagliate ma sembrano presentare alcuni punti in comune.

Il contesto militare domina completamente la prospettiva di Polibio nei pochi passi in cui viene fatta esplicita menzione di un fenomeno di panico. Sfortunatamente, lo storico di Megalopoli non arricchisce le descrizioni di particolari dettagli. Si sottolinea solo che l'ambito semantico copre esplicitamente tanto le forze di terra quanto quelli di mare, essendo le flotte esposte al pericolo di una crisi tanto quanto gli eserciti.

(Aristot. *De an.* III 3.427b 19; *De an.* III 3.428a12 e con alcune discrasie tra *De an.* 415a 8-11 e 433b 27); πλησιασμός ; ἔμφρασις.

<sup>85</sup>È dunque l'immagine della femmina, pur non essendo presente come figura fisica, che prende forma nella mente del maschio, scatenando così le reazioni fisiologiche. Si noti che le intuizioni di Clearco sembrano anticipare gli studi comportamentali moderni, come notato dallo stesso Tsitsiridis che cita Craig 1917 e Lorenz 1967.

<sup>86</sup>Il dio doveva rientrare negli interessi di Clearco: ancora Ateneo cita un frammento di Clearco, senza specificarne l'opera di appartenenza, in cui il filosofo discute la metrica ed il ritmo, particolarmente incalzante, di un componimento di Castorion da Soli dedicato al dio Pan: Castorion fr. 2 = Ath. 10.454 F.

<sup>87</sup>Tsitsiridis discute il passo evidenziando, in particolare, come questo effetto immaginativo, già noto a Platone ed Aristotele, era sfruttato dai cacciatori durante l'attività venatoria. L'ambito di interesse di Clearco, sempre in linea con i maestri precedenti, potrebbe esser stato stimolato proprio dall'uccellazione.

Del resto, Tsitsiridis sostiene che il panico, un fenomeno originariamente proprio delle attività di pastori e cacciatori, che ne facevano esperienza percorrendo e lavorando in montagna e in condizioni anche ostili, si fosse esteso alla sfera militare per similitudine, almeno sul piano metaforico, tra la guerra, la pastorizia e la caccia. Tsitsiridis 2013, 144-154.

Polyb. 5.96.1-3: κατὰ δὲ τοὺς αὐτοὺς χρόνους Ἀγήτας ὁ τῶν Αἰτωλῶν στρατηγὸς συναγαγὼν πανδημεὶ τοὺς Αἰτωλοὺς ἐλεηλάτησε μὲν τὴν τῶν Ἀκαρνάνων χώραν, ἐπεπορεύθη δὲ πορθῶν πᾶσαν ἀδεῶς τὴν Ἥπειρον. οὗτος μὲν οὖν ταῦτα πράξας ἐπανελθὼν διαφῆκε τοὺς Αἰτωλοὺς ἐπὶ τὰς πόλεις. οἱ δ' Ἀκαρνᾶνες ἀντεμβάλοντες εἰς τὴν Στρατικὴν καὶ πανικῶ περιπεσόντες αἰσχυρῶς μὲν, ἀβλαβῶς γε μὴν ἐπανῆλθον, οὐ τολμησάντων αὐτοὺς ἐπιδιῶξαι τῶν ἐκ τοῦ Στράτου διὰ τὸ νομίζειν ἐνέδρας ἔνεκα ποιεῖσθαι τὴν ἀποχώρησιν<sup>88</sup>.

La ritirata dal territorio degli aggressivi Etoli<sup>89</sup>, in seguito ad una incursione infruttuosa, è causata da una crisi di panico diffusasi improvvisamente tra gli invasori. Si noti che il panico, come già in Enea Tattico, non colpisce gli Acarnani durante il combattimento ma in un momento distante da questo, rendendo la loro fuga incruenta, se non meno vergognosa.

Il passo relativo alla flotta non aggiunge ulteriori informazioni: Polibio si limita ad annotare che, mentre veleggiava al largo dell'Iliria in un braccio di mare prospiciente Apollonia, la flotta di Filippo V fu colpita da una di quelle crisi di panico che possono talvolta colpire gli eserciti. Non sembrano esserci tuttavia state durature e gravi conseguenze.

Polyb. 5.110.1: ἤδη δὲ συνεγίζοντος αὐτοῦ τοῖς περὶ τὸν Ἀῶν ποταμὸν τόποις, ὅς ρεῖ παρὰ τὴν τῶν Ἀπολλωνιατῶν πόλιν, ἐμπίπτει πανικὸν παραπλήσιον τοῖς γινομένοις ἐπὶ τῶν πεζικῶν στρατοπέδων<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> “At the same period Agetas, the Aetolia strategus, with the whole Aetolian citizen force plundered Acarnania and overran the whole of Epirus, pillaging the country with impunity. After this performance he returned and dismissed the Aetolians to their several cities. The Acarnanians now made a counter-attack on the territory of Stratus and being overtaken by panic, effected a retreat, which if not honorable was at least un-accompanied by loss, as the garrison of Stratus were afraid of pursuing them since they suspected their retreat was a ruse to lead them into an ambush”. Traduzione in inglese: Paton 1979 vol. III (Loeb – I ediz. 1923), 231.

<sup>89</sup>In Polibio gli Etoli si dedicano piuttosto frequentemente ad incursioni con scopo di razzia: Polyb. 4.3.1; 4.16.2. Il contesto politico e militare che fa da sfondo al passo è quello del confronto, indicato generalmente con il termine di Guerra degli Alleati, tra la Lega Etolica, spalleggiata da Sparta, e la vasta alleanza guidata dal regno macedone. Per una breve trattazione si rimanda a Walbank 1984,461-481, in particolare le pagine 473-481.

<sup>90</sup> “Just as (Philip) was approaching the mouth of river Aous, which runs past Apollonia, his fleet was seized by a panic such as sometimes overtakes land forces”. Traduzione in inglese: Paton 1979 vol. III (Loeb – I ediz. 1923), 261.

Per quanto sorprendente possa sembrare, la descrizione di una crisi panica che più sembra adattarsi al canone di Enea Tattico è quella lasciataci da Giuseppe Flavio in merito ad un episodio dell'assedio di Gerusalemme ad opera delle truppe di Tito.

Joseph. Flav. *Bell. Iud.* 5.7.1: Τῇ δ' ἐπιούσῃ νυκτὶ ταραχὴ καὶ τοῖς Ῥωμαίοις ἐμπίπτει παράλογος. τοῦ γὰρ Τίτου πύργους τρεῖς κατασκευάσαι κελεύσαντος πενηκονταπήχεις, ἴν' ἐκάστου χώματος ἐπιστήσας ἀπὸ τούτων τοὺς ἐπὶ τοῦ τεύχους τρέποιο, συνέβη πεσεῖν αὐτομάτως ἓνα μέσης νυκτός. μεγίστου δὲ ἀρθέντος ψόφου δέος ἐμπίπτει τῷ στρατῷ, καὶ τοὺς πολεμίους ἐπιχειρεῖν σφίσι δόξαντες ἐπὶ τὰ ὄπλα πάντες ἔθεον. ταραχὴ δὲ τῶν ταγμάτων καὶ θόρυβος ἦν, καὶ τὸ συμβὰν οὐδενὸς εἰπεῖν ἔχοντος ἐπὶ πλείστον ἀποδυρόμενοι διεφέροντο μηδενός τε φαινομένου πολεμίου δι' ἀλλήλων ἐπτοοῦντο, καὶ τὸ σύνθημα μετὰ σπουδῆς ἕκαστος τὸν πλησίον ἐπηρώτα καθάπερ Ἰουδαίων ἐμβεβληκότων εἰς τὰ στρατόπεδα, πανικῶς τε δείματι κυκλούμενοις παρεώκεσαν, ἄχρι μαθῶν τὸσυμβὰν Τίτος διαγγέλλειν ἐκέλευσε πᾶσι, καὶ μόλις ἐπαύσαντο τῆς ταραχῆς<sup>91</sup>.

La descrizione è concisa ma molto realistica. La crisi di panico sembra esser causata dal forte rumore provocato dal crollo di una delle torri fatte realizzare da Tito per le operazioni di assedio. Il buio evidentemente impedisce ai soldati di cogliere la realtà della situazione ed agisce come un inibitore dei normali canali di comunicazione. Inizia a circolare la voce di un attacco, i soldati dei vari corpi dell'esercito non riconoscono i compagni e non sanno distinguere amici e nemici: la richiesta reiterata della parola d'ordine indica che,

<sup>91</sup>“*On the ensuing night the Romans themselves were thrown into unexpected alarm. For Titus had given command for the construction of three towers, fifty cubits high, to be erected on the respective embankments, in order that from them he might repel the defenders of the ramparts; and one of these accidentally fell in the middle of the night. The crash was tremendous, and the terrified troops, supposing that the enemy were upon them, all rushed to arms. Alarm and confusion pervaded the legions. None being able to say what had happened, they scattered far and wide in their perplexity, and sighting no enemy became scared of one another, and each hurriedly asked his neighbor the password, as though the Jews had invaded their camps. In fact they behaved like men beset by panic fright, until Titus, having learnt what had happened, gave orders to make it generally known; and thus, though with difficulty, was the alarm allayed*”. Traduzione inglese di Thackeray 1961 vol. III (Loeb), 291-293.

nel buio della notte, le sentinelle ed i picchetti non sanno interpretare i movimenti che improvvisamente animano il campo.

Soltanto l'intervento diretto di Tito, che intima una serie di ordini, riesce a far cessare lo stato di allarme. Il panico colpisce i soldati in un momento distante dal combattimento, momento che doveva, tuttavia, essere carico di tensione.

Il collegamento esplicito tra il fenomeno psicologico ed il dio sembra sfuggire alle fonti più antiche, che non ne fanno esplicita menzione quasi che tale rapporto si sia concretizzato solo a partire dal I- II secolo d.C..

Va rilevato, tuttavia, che in alcuni passi di autori di molto precedenti sussistono alcuni elementi che potrebbero far pensare ad una relazione implicita, forse ammessa o conosciuta ma per varie ragioni taciuta.

Il già menzionato passo di Polibio può aprire la discussione su questa seconda classe di testi.

Apollonia, al largo della quale veleggia la flotta macedone, era infatti nota in antico per essere una regione frequentata da Pan il cui canto, si diceva, poteva essere udito alzarsi da una vicina selva<sup>92</sup>.

Una omissione che avvicina quella di Polibio alle testimonianze, pur successive, di Diodoro Siculo e di Plutarco.

La ricostruzione di Diodoro Siculo dei fatti di *Phyle* è già stata menzionata: si sottolinea qua che anche in questo caso, l'attacco di panico, che non viene menzionato da Senofonte, colpisce una armata nei pressi di un luogo sacro al dio Pan.

Diod. Sic. 14.32.3: (...) καί τινων ἐπιχειρησάντων μετασκηνοῦν, οἱ πολλοὶ φεύγειν αὐτοὺς ὑπέλαβον καὶ πλησίον τινὰ πολεμίαν δύναμιν εἶναι: ἐμπεσόντος δὲ εἰς τὸ στρατόπεδον θορύβου τοῦ καλουμένου Πανικοῦ μετεστρατοπέδευσαν εἰς ἕτερον τόπον<sup>93</sup>.

La scena, ancora una volta, è notturna ed il contesto militare. La tempesta di neve sembra essere in Diodoro la condizione favorevole perché la crisi di panico si diffonda, anche se la causa più profonda della crisi può essere riconosciuta nell'improvviso diffondersi di voci, più o meno infondate, di un imminente contrattacco nemico.

<sup>92</sup> Amp. *Lib. Mem.* 8 p.7,10. Borgeaud 1988, 96 e nota 48 ricollega la presenza panica ad un santuario delle ninfe ricordato da Strabo 7.5.8.

<sup>93</sup> "(...) and when some set to work to shift their encampment, the majority of the soldiers assumed that they were taking to flight and that a hostile force was at hand; and the uproar which men call Panic struck the army and they removed their camp to another place". Nella traduzione di Oldfather 1989, Vol. IV, 103.

*Panico! La potenza di una epifania musicale*

Secondo Plutarco, che ne dà testimonianza nei passi dedicati a Farsalo delle vite dei due grandi generali, una crisi di panico avrebbe colpito l'accampamento di Pompeo Magno all'alba della battaglia contro il suo rivale.

Plut. *Caes.* 43.3: (...) ἔωθινῆς δὲ φυλακῆς καὶ πανικὸν τάρραχον ἦσθοντο γιγνόμενον παρὰ τοῖς πολεμίοις<sup>94</sup>.  
Plut. *Pomp.* 68.2: (...) καὶ πανικοί τινες θόρυβοι διάπτοντες ἐξανεόστησαν αὐτόν<sup>95</sup>.

La causa scatenante sembra essere stata una siderea luce che fu vista allontanarsi dall'accampamento di Cesare per raggiungere quello del rivale<sup>96</sup>.

Il prodigio, osservato da soldati di entrambi gli schieramenti, sembra far da contrappunto al sogno premonitore del solo Pompeo, che annuncia al generale l'imminente sconfitta<sup>97</sup>.

Nonostante Cesare, secondo Plutarco<sup>98</sup>, osservi il prodigio a mezzanotte, impegnato in un giro di sorveglianza dei picchetti, il panico sembra diffondersi solo al mattino e solo tra i soldati di Pompeo, quando le sentinelle cesariane osservano lo sprofondare del campo nemico nel tumulto e nella paura<sup>99</sup>. Si noti che il panico si diffonde nell'accampamento, apparentemente in seguito ad un segnale luminoso, non durante il combattimento ma ancora una volta in un momento che lo precede e che risulta essere carico di tensione. non distante dal campo di battaglia, infatti, si trovava un luogo sacro a Pan ed alle Ninfe<sup>100</sup>.

Che il fenomeno del panico fosse attribuito ad un dio emerge, in realtà, già dalla testimonianza di Dionigi di Alicarnasso in un passo decisamente interessante:

<sup>94</sup>“(...) *And during the morning watch it was noticed that there was actually a panic confusion among the enemy*”. Traduzione inglese: Perrin 1967 vol. VIII (Loeb – I ediz. 1919), 547.

<sup>95</sup>“(...) *certain panic tumults which went rushing through the camp roused him from sleep*”. Traduzione inglese: Perrin 1955 vol. V (Loeb - I ediz. 1917), 293.

<sup>96</sup> Ancora in Plut. *Caes.* 43.3.

<sup>97</sup> Pompeo sogna la statua Venere Vincitrice adorna nel suo nuovo teatro, si rende tuttavia conto la divinità è quella degli *Iulii*: Plut. *Pomp.* 68.2 cfr. Brenk 1975, 336-349 circa sogni nell'opera plutarcaea.

<sup>98</sup> Cesare non menziona il prodigio nei suoi *Commentarii*.

<sup>99</sup> Plut. *Caes.* 43.3; *Pomp.* 68. 2. Nella Vita di Pompeo, in particolare, si sottolinea come il generale sia stato risvegliato dal sogno proprio dal tumulto dei suoi soldati. Allo stesso tempo, il campo di Cesare appare assolutamente tranquillo: un ulteriore e nefasto sogno che preannuncia la sconfitta dei pompeiani.

<sup>100</sup> SEG 1.248. Cfr. Wagman 2011, 748 – 751.

Dion. Halic. 5.16.2-3: (...) τοιαῦτα δ' αὐτῶν διανοουμένων καὶ διαλεγομένων πρὸς ἀλλήλους περὶ τὴν πρώτην που μάλιστα φυλακὴν ἐκ τοῦ δρυμοῦ, παρ' ὃν ἐστρατοπεδεύσαντο, φωνή τις ἠκούσθη ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις γεγонуῖα, ὡσθ' ἅπαντας αὐτοὺς ἀκούειν εἴτε τοῦ κατέχοντος τὸ τέμενος ἥρωος εἴτε τοῦ καλουμένου Φαύνου. (3) τούτῳ γὰρ ἀνατιθέασι τῷ δαίμονι Ῥωμαῖοι τὰ πανικὰ καὶ ὅσα φάσματα μορφὰς ἄλλοτε ἀλλοίας ἴσχοντα εἰς ὄψιν ἀνθρώπων ἔρχεται δείματα φέροντα, ἢ φωναὶ δαιμόνιοι ταραττοῦσι τὰς ἀκοὰς τούτου φασὶν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸ ἔργον (...) <sup>101</sup>.

La definizione data da Dionigi di Alicarnasso sembra scollegare il panico dal contesto militare ma il passo si inserisce all'interno della narrazione della guerra tra i Romani, desiderosi di preservare la neonata repubblica, e gli Etruschi di Veio e Tarquinia, che appoggiano le rivendicazioni del re detronizzato <sup>102</sup>.

La battaglia è appena stata combattuta e l'esito, date le numerose perdite patite da entrambi gli schieramenti, appare incerto <sup>103</sup>. Il morale dei Romani è in particolar modo fiaccato dalla morte di Bruto, caduto in singolar tenzone contro il principe Arrunte <sup>104</sup>. Al calar della notte, quando gli eserciti hanno ormai riparato negli accampamenti <sup>105</sup>, una voce soprannaturale si alza da un bosco prossimo al campo dei Romani ed è udita dai soldati, che sembrano sprofondare subitamente nel panico. Il fenomeno deve essere però di breve durata dato che, nel racconto di Dionigi, la voce annuncia in realtà che la vittoria spetta, per un solo morto di vantaggio, ai Romani e Valerio, il console sopravvissuto, guida i suoi uomini all'assalto dell'accampamento nemico, mettendo in fuga gli Etruschi e rimanendo infine padrone del campo <sup>106</sup>. Il panico è provocato nei soldati da

<sup>101</sup>“(...).While they were considering these things and discussing them among themselves, about the time of the first watch a voice was heard from the grove near which they were encamped, calling aloud to both armies in such a manner as to be heard by all of them ; it may have been the voice of the hero to whom the precinct was consecrated, or it may have been that of Faunus, as he is called. For the Romans attribute panics to this divinity; and whatever apparitions come to men's sight, now in one shape and now in another, inspiring terror, or whatever supernatural voices come to their ears to disturb them are the work, they say, of this god (...)”. Traduzione Cary 1940 (Loeb) vol. III, 51.

<sup>102</sup>Dion. Halic. 5.14.1.

<sup>103</sup>Dion. Halic. 5.15.4.

<sup>104</sup>Dion. Halic. 5.15.1-2.

<sup>105</sup>Dion. Halic. 5.16.1-2.

<sup>106</sup>Dion. Halic. 5.16.3.

una soprannaturale voce ed appare come una sorta di effetto secondario di un dio.

In Livio, che attinge probabilmente a fonti diverse da quelle usate da Dionigi<sup>107</sup>, l'intervento divino non riveste che un ruolo secondario ed appare quasi un'appendice aggiunta al testo: la voce, udita da entrambi gli schieramenti ed attribuita a Silvano, annuncia la vittoria dei Romani, conquistata per un solo morto di vantaggio e gli Etruschi si ritirano come sconfitti<sup>108</sup>.

Secondo Livio, le schiere dei Veienti e dei cittadini di Tarquinia erano già state colte dalla paura durante il combattimento, abbandonando il combattimento nonostante l'esito fosse ancora incerto<sup>109</sup>.

Dionigi aveva attribuito la voce a *Faunus* in modo tale da rendere, basandosi su una equivalenza tra il dio latino e Pan<sup>110</sup>, l'episodio più intellegibile e costituendo un termine *post quem* per l'esistenza del rapporto tra il panico e la divinità teriomorfa<sup>111</sup>. Alla stessa maniera, Dionigi può forse aver forzato il racconto a lui noto introducendo un elemento, il panico, che appare in effetti definito in maniera piuttosto generica e che non sembra avere un effetto rilevante: né gli Etruschi, messi in fuga solo dopo l'attacco notturno di Valerio, né i Romani, che anzi sono proclamati vincitori dalla numinosa voce, subiscono davvero gli effetti del fenomeno psicologico descritto da Enea Tattico e dalle altre fonti greche.

Occorrerà rivolgersi ancora una volta a Plutarco per una testimonianza finalmente esplicita che attesti il rapporto tra Pan ed il fenomeno delle crisi di

<sup>107</sup>Alcune differenze emergono già nella descrizione delle prime fasi della battaglia: Valerio conduce la fanteria e Bruto la cavalleria in Liv. 2.6.6 contra Dion. Halic. 5.14.2, Bruto comanda l'ala sinistra, opposta alla schiera dei cittadini di Tarquinia, e Valerio l'ala destra, contro i Veienti; in Liv. 2.6.7-10 la cavalleria di Bruto viene intercettata da quella guidata da Arrunte e, giunti allo scontro, i due condottieri si uccidono contra Dion. Halic. 5.15.1-2 sia Arrunte, che provoca e sfida a duello il nemico, che Bruto sono a cavallo ed a capo delle rispettive schiere, il duello si conclude con la morte di entrambi. Sia Dionigi che Livio concordano sullo svolgimento della battaglia, in particolare sullo sfondamento dei Romani contro i Veienti ma anche lo sfondamento dell'ala destra degli Etruschi contro la sinistra dei Romani: Liv. 2.6.10-11 cfr. Dion. Halic. 5.15.4.

<sup>108</sup>Liv. 2.7.2-3.

<sup>109</sup>Liv. 2.7.1. L'episodio non trova parallelo nella narrazione di Dionigi. Si noti, tuttavia, che l'autore greco riporta il proseguo dei combattimenti dopo il prodigio, in particolare l'assalto di Valerio all'accampamento degli Etruschi e la loro conseguente fuga: Dion. Halic. 5.16.3. Avendo i Tirreni udito la stessa voce, sembra lecito presumere che anche il campo degli Etruschi fosse sprofondato nel panico, tanto più che il prodigio era per loro latore di sconfitta, ma Dionigi non fornisce informazioni a riguardo. In Plut. *Publ.* 9.2 è invece una tempesta a porre termine ai combattimenti.

<sup>110</sup>Circa la sostanziale confusione tra Faunus, Silvanus e Pan: *De Origine Gentis Romanae* 4.6; Servius *Comm. Ad Aen.* 6.775.

<sup>111</sup>Ogilvie 1965, 250.

panico. Curiosamente, Plutarco introduce il panico in un contesto inusuale, ovvero non all'interno di una narrazione relativa a fatti d'arme, che non ha riscontri nel resto della letteratura antica e fornisce una ricostruzione etimologica artificiosa.

Plut. *De Iside et Osiride* 14 (*Moralia* 356D): πρώτων δὲ τῶν τὸν περὶ Χέμμιν οἰκούντων τόπον Πανῶν καὶ Σατύρων τὸ πάθος αἰσθομένων καὶ λόγον ἐμβαλόντων περὶ τοῦ γεγονότος, τὰς μὲν αἰφνιδίους τῶν ὄχλων ταραχὰς καὶ πτοήσεις ἔτι νῦν διὰ τοῦτο πανικὰς προσαγορεύεσθαι (...) <sup>112</sup>.

Plutarco è dunque il primo autore a rendere esplicito il collegamento tra Pan e panico, ma non a fondarlo se davvero Dionigi di Alicarnasso si muove nell'ottica di una comparazione tra la divinità greca e quella latina per spiegare un fenomeno che lui stesso riconosceva come una crisi di panico.

Il passo non rappresenta che un dettaglio, quasi una poco collegata appendice, rispetto al più corposo nucleo teorico e filosofico che costituisce il tema principale del trattato plutarco e forse per questo motivo è spesso sfuggito all'attenzione degli storici.

La *Khemmis*<sup>113</sup> a cui fa riferimento Plutarco<sup>114</sup> era conosciuta dalla cultura greca antica anche come *Panopolis*<sup>115</sup>: il nome indica che la divinità locale, a cui veniva dedicata una particolare venerazione dagli abitanti dell'area, era interpretata dai Greci come il dio Pan<sup>116</sup>. L'etimologia plutarco appare tuttavia artificiosa ed a mia conoscenza non è mai stata presa in considerazione nella storiografia moderna, né ha trovato seguito nella letteratura antica. Può forse essere spiegata considerando la polemica, che anima del resto anche il *de Malignitate Herodoti*, tra lo storico di Apamea e quello di Alicarnasso: Plutarco, nello specifico, avrebbe ribaltato la visione erodotea e ri-letto, o ri-fondato, la

<sup>112</sup>“The first to learn of the deed and to bring to men's knowledge an account of what had been done were the Pans and Satyrs who lived in the region around Chemmis, and so, even to this day, the sudden confusion and consternation of a crowd is called a panic”. Nella traduzione di Babbitt 1999 vol.V (Loeb – I ediz. 1936), 37.

<sup>113</sup>Hdt. 2.91.1; Diod. 1.14.2.

<sup>114</sup>L'attuale Akhmîn: Gardiner 1947 vol. 2, 40-42.

<sup>115</sup>Strabo 17.1.41; Ptol. *Geogr.* 4.5.72.

<sup>116</sup>Griffiths 1955 pp. 21-23: l'associazione Min- Pan risale già ad Erodoto Hdt. 2.46 (culto di Pan a Mendes); cfr. anche la testimonianza di Stefano di Bisanzio a proposito dell'idolo itifallico di un dio, con in mano una frusta, riconosciuto come il dio Pan: Stefano di Bisanzio, *De Urbibus* s. v. Πανός πολίς (ediz. Lipsiae 1825, 334). Cfr. Lloyd 1969, 79-86 circa i culti autoctoni a Chemmis (identifica, in particolare, i culti di Min ed Horus) e la problematica relazione con l'eroe Perseo, secondo Hdt. 2.91 adorato in loco.

religiosità egizia alla luce di quella greca, rigettandone di conseguenza gli aspetti più tradizionali e conservando quelli più vicini alla spiritualità ellenica<sup>117</sup>.

L'uso di un concetto greco, già fondato nel patrimonio mitico ellenico nella sua relazione col dio Pan e quindi ri-contestualizzato nel ciclo di Iside ed Osiride, avrebbe forse contribuito all'ellenizzazione programmatica del mito egizio.

Plutarco, del resto, non si discosta dai caratteri "tradizionali" del panico, presentandolo come un effetto psicologico improvviso, commisto di paura e confusione, scatenatosi in seguito alla ricezione di allarmanti notizie.

Per il tema del presente contributo è necessario sottolineare tuttavia lo spostamento dell'ambito semantico a cui la parola panico viene a far riferimento: dal contesto militare, in cui è quasi esclusivamente presentato, a quello della vita civile, che non trova tuttavia riscontro in altre fonti.

Il rapporto tra Pan ed il panico appare ormai completamente e perfettamente stabilito nelle opere di Polieno e di Longo, due autori che tuttavia presentano Pan nell'inusuale veste di generale, il primo, e di guerriero il secondo.

Longo, nel suo romanzo dedicato agli amori tra il pastore *Daphnis* e la giovane *Chloe*, offre una descrizione del panico che, seppur ricca di elementi numinosi e soprannaturali, poco si discosta dai tratti fondamentali già delineati dagli autori precedenti.

Il brano, in assoluto la più lunga descrizione dedicata al panico a noi giunta, è troppo esteso perché possa essere presentato nella sua interezza.

L'occasione, ed il momento in cui si inserisce nella struttura narrativa del romanzo<sup>118</sup>, è la rappresaglia compiuta da guerrieri inviati da Metimna, posti sotto il comando di *Bryaxis*<sup>119</sup>.

<sup>117</sup>Richter 2001, 191-216, in particolare le pagine 210-212.

<sup>118</sup>Struttura narrativa che è caratterizzata da anelli, con numerosi parallelismi e rimandi interni: cfr. MacQueen 1985, 119-134.

<sup>119</sup>Un gruppo di giovani di Metimma decide di approfittare degli ultimi giorni di bella stagione, mentre ormai l'anno è prossimo all'autunno, per concedersi un viaggio ricco di svaghi. Salpano quindi verso Mitilene e là, mentre nessuno custodiva l'imbarcazione e tutti erano dediti a diversi piaceri, le corde che tenevano la nave in secco vengono rubate da un ignoto ladro. I marinai arrangiano una corda di fortuna intrecciando vegetali ed erbe, si spostano quindi là dove erano i pascoli di Daphnis e tornano a dedicarsi alla caccia. Una tempesta, però, trascina l'imbarcazione al largo e, infine, la affonda. Daphnis viene accusato, legato e picchiato prima che, rispondendo ai richiami del giovane, accorran gli altri pastori dei dintorni. Viene dunque improvvisato un processo: i giovani di Metimma accusano Daphnis di aver lasciato che le capre mangiassero la corda che assicurava la barca, l'imputato si difende dicendo che il gregge era stato spinto sulla spiaggia dai selvaggi cani dei cacciatori, e che nulla lui poteva per la tempesta che si era poi innalzata. Il giudice dà ragione a Daphnis. Per nulla persuasi, i giovani di Metimma si avventano ancora su Daphnis ma vengono infine messi in fuga dagli altri pastori. Ritornati in patria, i giovani convincono i propri concittadini di essere stati ingiustamente trattati e viene così organizzata una

I soldati di *Bryaxis* sbarcano quindi con intenzione di far razzia e, mentre *Daphnis* si nasconde avendoli scorti dall'alto di un monte, piombano su *Chloe*, strappata all'antro sacro alle Ninfe dove la ragazza aveva cercato riparo<sup>120</sup>, e sulle greggi che stava costudendo. *Bryaxis* ed i suoi uomini si ritirano quindi sull'imbarcazione mentre *Daphnis*, passato ormai il pericolo, supplica le Ninfe di salvare la ragazza che si era posta sotto la loro protezione<sup>121</sup> e queste intercedono presso Pan, scatenando infine la furia del dio<sup>122</sup>.

Calata la notte, gli incursori gettano l'ancora al riparo di una cala isolata e ad una certa distanza dalla terraferma: temono, infatti, più le rappresaglie da parte degli abitanti di Lesbo che non i pericoli dei flutti<sup>123</sup>.

Credendosi così al sicuro, i pirati si danno ai festeggiamenti fino al calar della sera, quando sono vinti infine dal sonno ed è allora che il panico li colpisce allora, quando la notte è ormai calata: da un'ignota fonte sulla terraferma si alza la numinosa musica di un flauto e la melodia si dimostra capace di scatenare terribili prodigi<sup>124</sup>.

Gli uomini si accorgono di aver attirato su di sé la furia di un dio ma, non sapendo a quale offesa è necessario riparare, non sanno come stornare tanta ira. Dopo una notte insonne ed una mattinata spaventosa, *Bryaxis* cade infine addormentato e Pan, apprendogli in sogno, gli intima di liberare *Chloe*<sup>125</sup>. La vicenda si conclude quindi lietamente, con la riunione dei due giovani<sup>126</sup>.

In Longo è un fenomeno acustico, la musica del dio Pan, a fungere da causa scatenante del panico<sup>127</sup>. Il panico si declina in una caotica confusione che

spedizione punitiva. Long. *Daph.* 2.12-19. Si noti, in particolare, che il giudice affida la propria decisione alla protezione di Pan e delle Ninfe: Long. *Daph.* 2.17.

<sup>120</sup>Long. *Daph.* 2.20.

<sup>121</sup>Inizialmente, invero, *Daphnis* accusa le Ninfe di non aver curato l'incolumità di *Chloe*, che si era affidata alla loro protezione: Long. *Daph.* 2.22.

<sup>122</sup>Long. *Daph.* 2.23.

<sup>123</sup>Long. *Daph.* 2.25: la posizione scelta da *Bryaxis* sembra esser tale che un assalto da parte di un gruppo di guerrieri dovrebbe essere impossibile.

<sup>124</sup>Long. *Daph.* 2.25 e 2.26 (mattino).

<sup>125</sup>Long. *Daph.* 2.26 e 2.27 (Pan appare in sogno e ordina a *Bryaxis* di liberare *Chloe* e le sue greggi).

<sup>126</sup>Long. *Daph.* 2.30.

<sup>127</sup>Si noti che quella di *Bryaxis* è, nel libro di Longo, la seconda aggressione che giunge dal mare, tanto che MacQueen sottolinea che “*the sea seems to have no other symbolic functions in Daphnis and Chloe than to import trouble*” (MacQueen 1985, 127). Già a Long. *Daph.* 1.28 era sbarcato sull'isola un gruppo di pirati che avevano rapito *Daphnis* ed ucciso il pastore *Dorcon*, morto difendendo il suo gregge. Ancora una volta è la musica, suonata da *Chloe* con il flauto del pastore ucciso dai pirati, a salvare uno dei due giovani amanti: gli animali razzati riconoscono il suono del flauto del padrone e, d'istinto, si gettano fuori bordo, rovesciando l'imbarcazione;

dilaga tra i razziatori: alcuni cercano di organizzarsi come se dovessero respingere un attacco ma, essendo il nemico di natura divina, l'improvvisata difesa si dimostra vana ed inutile<sup>128</sup>. Ai fenomeni acustici si affiancano immagini terribili ed allucinogene: la luce, come quella di un grande fuoco, che sembra alzarsi dalla terraferma, le corna delle capre appaiono addobbate d'edera e la testa di *Chloe* incoronata con rami di pino. I prodigi sono accomunati da un sovvertimento dell'ordine, sia esso naturale o cosmico sia esso sociale. Si considerino a tal proposito i prodigi di cui, loro malgrado, i razziatori sono testimoni durante la mattinata che segue la terribile notte: animali mansueti diventano improvvisamente feroci, pecore e capre ululano come lupi ed i delfini diventano improvvisamente aggressivi, attaccano lo scafo e spezzano i remi<sup>129</sup>.

Al terrore suscitato dai terribili prodigi si accompagna il timore per pericoli assai più concreti. Anche nella descrizione di Longo torna il timore per attacchi nemici: la luce che si alza dalla terraferma può corrispondere a quella di un gigantesco esercito in avvicinamento ma i pirati credono anche di udire un

*Daphnis* si salva mentre i pirati affogano, trascinati negli abissi dal peso delle loro armi. (Long. *Daph.* 1.30).

<sup>128</sup>La somiglianza con un attacco notturno è resa esplicita dallo stesso Longo: Long. *Daph.* 2.25.

<sup>129</sup>Long. *Daph.* 2.26 (delfini); 2.25 (pecore e capre che ululano). La figura del lupo nel romanzo di Longo è particolarmente interessante e, ricca di sfumature. È ad esempio una lupa a favorire l'incontro tra *Daphnis* e *Chloe*, mettendo in moto la macchina narrativa: Long. *Daph.* 1.11. Il lupo appare anche come simbolo dell'aggressore sessuale: *Dorcon*, travestito da lupo aggredisce *Chloe* (Long. *Daph.* 1.20), e *Lycaenion*, che seduce *Daphnis* con l'inganno (Long. *Daph.* 3.15 e sgg.) ed il cui nome rimanda chiaramente al predatore. Cfr. Turner 1960 p.121. Da aggressore, il lupo può trasformarsi in difensore ed opporsi contro chi minaccia il gregge come fa lo stesso *Dorcon*, ucciso dai pirati (Long. *Daph.* 1.20). Una apparente polarità, tra il cane ed il pastore ed il comune nemico lupo, che può essere invertita in entrambi i sensi: i cani dei giovani ricchi di Metimma si scatenano come lupi selvaggi durante la caccia (Long. *Daph.* 2.16 nella testimonianza resa da *Daphnis*); i pastori che fanno a pezzi *Echo*, resi pazzi da Pan, si comportano come lupi (Long. *Daph.* 3.23). Lupeschi sono in qualche modo anche i pirati ed i guerrieri di *Bryaxis*, che vengono a razzare le greggi dell'isola, e qualcosa di ferino sembra averlo anche il ladro che ruba le corde dall'imbarcazione dei giovani di Metimma, fungendo, come già la lupa del primo libro, da *deus ex machina* per una lunga sezione narrativa. La ragione della presenza frequente del lupo nel romanzo è forse questa sua dualità di cacciatore e di cacciato, di vittima e di carnefice. Il tema del sovvertimento torna prepotentemente nella descrizione del panico: sono gli animali del gregge, le naturali vittime del lupo ed ora preda dei razziatori, che sotto il potere di Pan si trasformano in belve feroci, ululando come lupi (Long. *Daph.* 2.26). Per uno studio sulla figura del lupo in *Daphnis* et *Chloe* cfr. Epstein 1995, 58-73. Cfr. anche Chalk 1960, 32-51 in particolare pagina 47: il lupo è strumento ed immagine di Eros, che a sua volta ha le caratteristiche di un dio cacciatore e che domina e guida gli eventi come principale divinità del romanzo. Pan stesso è, a sua volta, una funzione di Eros (Chalk 1960 p. 45). Cfr. anche Blanchard 1975 pp. 39-62 circa i rimandi all'amore che *pouirsivant* e all'amore *pouirsivi*.

rumore che potrebbe corrispondere a quello di una grande flotta in avvicinamento<sup>130</sup>.

Ad una simile situazione, i Romani nel passo di Giuseppe Flavio avevano saputo opporre una valida risposta contando sulla disciplina degli uomini e sulla fermezza dello stesso Tito.

In maniera quasi speculare, i pirati di Longo agiscono in maniera esattamente contraria ed il crollo delle comunicazioni è più radicale e drammatico. Alcuni chiamano i compagni ma non ottengono risposta, convincendosi così di essere sotto attacco e che già in molti siano feriti o uccisi. Gli appelli al capitano rimangono inascoltati<sup>131</sup>: evidentemente Bryaxis è incapace di dominare la situazione.

La prospettiva mitologica e quella militare, che hanno fatto fin qua da leitmotiv alla lettura dei passi relativi al panico, si fondono negli *Stratagemata* di Polieno.

L'autore, che si dichiara di origine macedone ma che era forse nativo della Bitinia, termina il suo trattato probabilmente verso il 163 d.C., indirizzandolo alla coppia imperiale impegnata nelle campagne partiche, materialmente dirette dal solo Lucio Vero<sup>132</sup>.

L'interesse di Polieno per la letteratura militare si declina in una sorta di "archeologia" dello stratagemma e prende la forma di una presentazione cronologicamente strutturata, da tempi mitici fino alla modernità, di insegnamenti ed *exempla* militari.

La scelta di aprire la trattazione, dopo i rimandi di carattere programmatico a Omero ed Ulisse contenuti nella prefazione, con il ciclo mito-storico delle campagne di Dioniso in India risponde non solo alle esigenze narrative di Polieno, ma anche alla volontà di glorificare la coppia imperiale con un rimando ad un tema attuale e particolarmente sentito nel panorama culturale del periodo<sup>133</sup>.

<sup>130</sup>Long. *Daph.* 2.25.

<sup>131</sup>Long. *Daph.* 2.25.

<sup>132</sup>Krentz – Wheeler 1994 vol. 1, vi-xxiv. Cfr. anche i recenti studi raccolti e pubblicati in Brodersen 2010.

<sup>133</sup> Il nucleo del tema mitico delle campagne di Dioniso in India potrebbe essersi formato nel IV secolo a.C. a partire forse da tradizioni precedenti: Eur. *Bacch.* 13-20 (Dioniso viaggia in Arabia Persia, Battriana ed Asia ma non viene fatta menzione delle campagne in India); Aristobul. FGrHist 139 F 55 = Arr. *Anab.* 7.20 (prima menzione esplicita delle guerre di Dioniso in India; è possibile che già in Aristobulo il materiale mitico risenta e sia influenzato dalle imprese di Alessandro, venendo di conseguenza modificato). In generale, per una breve discussione del problema, cfr. Schettino 1998, 195-200.

Il protagonista dei primi tre stratagemmi è Dioniso, immediatamente seguito da Pan nel suo ruolo di comandante in capo delle forze di Dioniso in India<sup>134</sup>:

Polyaen. 1.2: Διονύσου στρατηγὸς ἦν Πάν· οὗτος πρῶτος τάξιν εὗρεν, φάλαγγα ὠνόμασε, κέρασ ἔταξε δεξιὸν καὶ λαίον. ταύτη τοι ἄρα κερασφόρον τὸν Πᾶνα δημιουργοῦσιν· ἀλλὰ δὴ καὶ πρῶτος οὗτος πολεμίοις φόβον ἐπέβαλε σοφία καὶ τέχνη. ἦν Διονύσῳ ἐν κοίλῃ νάπη· ἠγγείλαν οἱ σκοποὶ μυρίαν χεῖρα πολεμίων ἐπέκεινα στρατοπεδεύειν· ἔδεισε Διόνυσος, οὐ μὴν ὁ γε Πάν, ἀλλὰ ἐσήμηνε νύκτωρ [τῆ] Διονυσιακῆ στρατιᾷ ἀλαλάξαι μέγιστον. οἱ μὲν ἠλάλαξαν, ἀντήχησαν δὲ αἱ πέτραι καὶ τὸ κοῖλον τῆς νάπης ἦχον πολλῶ μείζονος δυνάμεως τοῖς πολεμίοις ἐνεποίησεν. οἱ μὲν δὴ φόβῳ πληγέντες ἔφευγον. τοῦ δὲ Πανὸς τὸ στρατήγημα τιμώντες τὴν Ἥχῳ τῷ Πανὶ φίλην ἄδομεν καὶ τοὺς κενοὺς καὶ τοὺς νυκτερινοὺς τῶν στρατευμάτων φόβους Πανικὰ κληίζομεν<sup>135</sup>.

Il dio arcade sembra aver perso, in Polieno, tutti gli attributi che gli derivavano dal mondo pastorale. A Pan viene attribuito, in particolare, uno stratagemma capace di procurare quella peculiare reazione di psicologica che proprio dal dio prende nome di “panico”, definito come quella paura immotivata che colpisce la notte.

Anche il tema mitico del legame tra Pan ed Eco appare stravolto e riportato ad una dimensione militare. L'eco, nascondendo la fonte originale del suono, poteva essere dunque sfruttato per veicolare false informazioni: privando il

<sup>134</sup>Geus 2011, 241-245 rileva l'inusuale inizio dello stratagemma dedicato a Pan: Polieno introduce sempre il personaggio in apertura dell'aneddoto che lo vede protagonista mentre, nel caso di Pan, il dio appare subordinato a Dioniso. *L'exemplum* non sarebbe dunque riferito a Pan ma a Dioniso. La scelta di aprire il suo trattato con Dioniso ed Eracle, due divinità strettamente legate alla Macedonia ed ai suoi re, conferma quindi la volontà di Polieno di presentarsi come Macedone ed erede di quella antica e gloriosa tradizione militare.

<sup>135</sup>*Dionysus' general was Pan, who discovered formation, called it a phalanx and formed left and right wings. For this reason, you know, handicraft workers represent Pan as having horns, but he was also the first to put fear into the enemy by means of cunning and art. Dionysus' \*\* was in a hollow valley, when the scouts reported that an enemy band of 10.000 was camped against them. Dionysus was afraid, but not Pan, who at night signaled Dionysus' army to give their loudest yell. They shouted, and the rocks resounded and the hollow made the noise seem to the enemy to be that of a much greater force. Struck by fear, they fled. To honor Pan's stratagem we call Echo "friend of Pan", and we name the groundless fears that strike at night "panics.* Traduzione di Krentz- Wheeler 1994 vol. I, 15-17.

nemico della possibilità di comprendere chiaramente da che parte arrivasse il suono, il bersaglio dello stratagemma avrebbe pensato di essere minacciato da più lati e da forze assai più consistenti di quelle reali<sup>136</sup>.

Con analoga intenzione, ma in un contesto storico, il suono riverberato dall'eco è utilizzato in uno stratagemma successivo per convincere i difensori della città di Herea, posta sotto assedio da Dietas, che gli assalitori siano già alle porte ed in gran numero<sup>137</sup>.

Il tema delle campagne di Dioniso in India è ripreso anche da Nonno di Panopoli nelle sue Dionisiache.

Pan mantiene il suo ruolo di generale dell'esercito dionisiaco ma viene meno il suo collegamento con il panico.

Il Pan presentatoci da Nonno di Panopoli sembra essere una divinità compiutamente guerriera, che non disdegna il combattimento corpo a corpo e che guida nella mischia un'intera schiera di suo simili, tra cui i suoi numerosi figli<sup>138</sup>.

Solo in un episodio, tuttavia, il dio sembra dar sfoggio al suo potere: i latrati della muta di cani di Pan mettono in fuga un contingente nemico lanciato all'assalto<sup>139</sup>.

Neanche in questo passo viene, tuttavia, fatta esplicita menzione del panico. Inoltre, il contesto apparirebbe anomalo perché il fenomeno psicologico, che negli autori precedentemente citati si sviluppa sempre in un momento lontano dal combattimento, in questo caso colpirebbe una schiera di soldati quando la battaglia ancora infuria.

#### *Chiavi di lettura alternative: musica, suono e liminalità.*

Le definizioni fornite dalle fonti letterarie sono, nella maggior parte delle volte, estremamente sintetiche. Per quanto riguarda il panico, non viene restituita una dimensione univoca quanto, invece, proposte diverse chiavi di

<sup>136</sup>Si confrontino i due stratagemmi di Polieno 1.2 (Pan) e 3.9.39 (Ificrate ad Epidauro) con quello riportato negli *Excerpta Polyeni* 12.7, apparentemente una crasi tra i due (rimane Epidauro come contesto ma è sfruttato l'eco per mandare in rotta il nemico).

<sup>137</sup>Polyen. 2.36.3.

<sup>138</sup>Tra questi è anche *Phobos*, la paura: cfr. Nonn. *Dyon.* 14.74 (catalogo completo: 14.69-95); Pan uccide Melaneo in combattimento: Nonn. *Dyon.* 29.313-318; i figli di Pan in combattimento: Long. *Daph.* 13.151-152 (all'Idaspe); al Tauro Nonn. *Dyon.* 17.144-167. Cfr. anche Pan del Parrasio che fugge dal combattimento (32.276-280), seguito da un'intera schiera di esseri a lui simili. I pan non sono quindi immuni alla paura, né sembrano aver un qualche rapporto particolare con questa.

<sup>139</sup>Nonn. *Dyon.* 36.195-197.

lettura possibili o potenziali. Una definizione più completa ed articolata si sarebbe forse potuta trovare all'interno dell'opera, precipuamente dedicata, di Clearco da Soli, la cui perdita ci ha quindi privato di uno studio sistematico del fenomeno. Il filosofo peripatetico sembra tuttavia considerare un aspetto del panico, ricollegandolo ad immagini e suggestione visive capaci di provocare reazioni fisiologiche in soggetti animali, che è invece negletto da altre fonti.

Questa componente onirica e allucinogena<sup>140</sup>, che non è sfuggita alla storiografia moderna ma che cade apparentemente fuori dalle definizioni proposte dalla letteratura antica, sembra riemergere in Dionigi di Alicarnasso, che parla di apparizioni capaci di terrorizzare gli uomini, e nella descrizione fatta da Longo, in cui il potere di Pan si produce anche in una serie di visioni spaventose.

Quello che era il sapere antico sul fenomeno del panico appare condensato nella voce della *Souda* relativa al fenomeno psicologico.

Il lessicografo bizantino si limita invero a fornire alcune chiavi di lettura, dando particolare risalto al piano acustico del fenomeno, ma rileva e attribuisce all'aspetto "irrazionale" del fenomeno una certa centralità:

*Souda*, s.v. Πανικῶν δείματα<sup>141</sup>: τοῦτο γίνεται ἐπὶ τῶν στρατοπέδων, ἠνίκα αἰφνίδιον οἱ τε ἵπποι καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐκταραχθῶσι, μηδεμιᾶς αἰτίας προφανείσης. τῶ δὲ Πανὶ

<sup>140</sup> Sebbene il panico non sembra potersi definire come una esperienza compiutamente onirica, è pur vero che Pan è frequentemente legato al mondo del sogno. In Nonno di Panopoli, ad esempio, la musica di Pan è capace di incantare Tifone, inducendo nel mostro false promesse di gloria che si trasformano in sogni ad occhi aperti: il mostro, ingannato e stregato, è così alla mercé di Zeus, che lo elimina senza fallo (Nonn. Pan. *Dyonis*. 1 vv. 409-534). In Longo, invece, Pan era apparso in sogno a *Daphnis* (Long. 2.23.4), ed a *Bryaxis* (Long. 2.26-27), intimando al capo dei guerrieri di Metimma di restituire il frutto delle razzie e di liberare *Chloe*. Cfr. anche Pausania 2.32.6 (Pan appare in sogno ai magistrati di Troizen e mostra una cura per l'epidemia che stava falciando la popolazione, il tempio è dedicato a Pan *Lyterios*); Menandro *Dysc.* vv. 404 e sgg. (sogno della madre di Sostrato).

<sup>141</sup> "This happens in army camps, when all of a sudden the horses and the men are startled, for no apparent reason. Women used to celebrate customary rites for Pan by shouting. And Menander in *Dyskolos* [says]: "one must not approach this god in silence." Or because they attributed to Pan things [that happen] for no reason; for example, the enemy seems to attack; and [the soldiers] pick up their weapons in the commotion, form ranks, and attack one another. In the *Epigrams*: "Charikles on the headland dedicated this tawny hairy goat that has just grown a beard to crag-loving Pan." This happens during war, as Theodoros the Rhodian general says in his memoirs: "at such times it is best to stay by the weapons and keep calm"; and he himself would run around shouting and giving the order through his servants that everyone was to stay in their tents fully armed. And [there is a] proverb". Adler pi 201, tradotto da A. Gottesman 2002 per *Suda Lexicon Online*: <http://www.stoa.org/sol-entries/pil201>.

εἰώθεισαν ὀργιάζειν αἱ γυναῖκες μετὰ κραυγῆς, καὶ Μένανδρος ἐν Δυσκόλῳ, σιωπῇ φησι τούτῳ τῷ θεῷ οὐ δεῖν προσιέναι. ἢ ὅτι τὰ ἄνευ αἰτίας τῷ Πανὶ ἀνετίθεσαν<sup>142</sup>: δοξάζεται γὰρ πολεμίων ἔφοδος εἶναι: καὶ ἀναλαμβάνοντες ὄπλα ὑπὸ ταραχῆς, ἀνθιστάμενοι ἀλλήλοις μάχονται. ἐν Ἐπιγράμμασι<sup>143</sup>: Πανὶ φιλοσκοπέλῳ λάσιον παρὰ πρῶνα Χαρικλῆς κνακὸν ὑπηνήταν τόνδ' ἀνέθηκε τράγον. τοῦτο γίνεται περὶ τοὺς πολέμους: Θεοδώρου τοῦ Ῥοδίων στρατηγοῦ ἐν ὑπομνήμασι λέγοντος, ὅτι κράτιστόν ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς μένειν ἐπὶ τῶν ὀπλων καὶ τὴν ἡσυχίαν ἔχειν: αὐτός τε περιθέων ἐβόα καὶ διὰ τῶν ὑπηρετῶν παρήγγειλε μένειν ἐν ταῖς σκηναῖς καθωπλισμένους ἅπαντας, καὶ παροιμία.

Irrazionale, ovvero scatenato da cause non chiare, è anche in Polieno, mentre la maggior parte degli autori sembra averne sottolineato piuttosto l'immediatezza, il suo presentarsi all'improvviso<sup>144</sup>.

Il lessicografo, come già in altre voci, presenta una serie di potenziali spiegazioni senza azzardare, o essere in grado, di avanzare una sola ipotesi.

Il contesto rimane specificatamente militare ed il collegamento con la sfera acustica è esplicitato nel riferimento a Menandro ed all'epigramma della Antologia Greca.

Sarebbe dunque la natura musicale e rumorosa del dio, natura che del resto già emerge nella voce dedicata al termine *haliplanktos*<sup>145</sup>, a giustificare il particolare rapporto tra il dio ed fenomeno psicologico.

L'immediatezza e l'irrazionalità, caratteristiche del panico, sono al centro della definizione proposta da *Cornutus* che, tuttavia, aggiunge una ulteriore chiarificazione: le greggi, quando eccitate da suoni che provengono da foreste e pendici montane, si comportano come un esercito colpito dal panico<sup>146</sup>.

Ancora voci e suoni incorporei, uno degli elementi "inesplicabili" che contribuiscono all'irrazionalità del panico, erano citati come cause scatenanti del fenomeno da Apollodoro, almeno secondo uno scolio al già ricordato passo del *Rhesos* pseudo-euripideo<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> Menander *Dysc* 433-434.

<sup>143</sup> Anthol. Graec. 6.32.3-4

<sup>144</sup> Il panico è ἐξαίφνης in Aen. Tact. 27 ; αἰφνίδιον in Plut. *Is et Os*. 14 (*Mor.* 356D).

<sup>145</sup> Souda s.v. Ἀλίπλαγκτος (Adler Alpha 1241).

<sup>146</sup> Cornutus *De Nat. Deor.* 27.

<sup>147</sup> Apollodorus citato in scolio a Eur. *Rh.* v. 36. = FGGrHist,

Il momento è di tensione militare, il buio della notte inibisce i sensi ed impedisce alle sentinelle di interpretare correttamente i più recenti sviluppi. Ettore, vedendo la confusione tra i suoi uomini, sospetta appunto un diretto intervento di Pan<sup>148</sup>: pur in assenza del termine tecnico, dunque, il *Rhesos* descrive una scena che, per la situazione e per il collegamento esplicito alla divinità di riferimento, può essere considerata “di panico<sup>149</sup>”. Si noti che il campo troiano è ancora in pace, non turbato da quei tumulti che segnano lo scoppiare della crisi: il momento sembra essere quindi quello che precede il dilagare del panico nell'accampamento.

Già il lessicografo della *Souda*, procedendo dalla lettura delle fonti antiche a lui disponibili, aveva messo in risalto l'importanza del suono per il fenomeno del panico, sebbene quella acustica non sia che una tra le possibili chiavi di lettura citate alla voce Πανικῶν δείματα.

Fenomeni acustici scatenanti fenomeni panici sono ricordati, in differenti declinazioni ed accezioni, anche da Clearco (il canto dell'uccello femmina che scatena visioni nella mente dell'uccello maschio), Diodoro Siculo (il panico scatenato anche da suoni innaturali o di origine incerta), Giuseppe Flavio (il frastuono provocato dal crollo della torre d'assedio getta nel panico l'accampamento romano), Polieno (l'urlo dei guerrieri, ampliato dall'eco, manda in fuga i nemici) ed infine da Longo (la melodia del flauto panico apre e fa da terribile sottofondo alla lunga sequenza dell'attacco del dio ai razziatori di Bryaxis).

Il suono non è, tuttavia, solamente il *medium* del panico ma ne è un elemento costitutivo nella misura in cui un fenomeno acustico può caricarsi di un significato, può farsi cioè portatore di un certo contenuto di informazioni. Impatto emozionale, dunque, e razionale ad uno stesso tempo perché il suono può stimolare ed eccitare la fantasia di uomini ed animali<sup>150</sup>.

L'interpretazione errata di stimoli o segnali esterni è cagione di quella “irrazionalità”, ovvero quella solo apparente assenza di cause per lo scoppio del

<sup>148</sup> Si noti che il panico viene causato dal “pungolo” di Pan, termine che sembra avvicinare il fenomeno psicologico alla sfera delle attività agro-pastorali. cfr. Borgeaud 1988, 125 e seguenti.

<sup>149</sup> Cardete del Olmo 2016, 227 segnala che lo stesso Euripide, nelle *Baccanti* (v. 302), attribuisce un potere simile, che la studiosa definisce panico, al dio Dioniso. In realtà, neanche nelle *Baccanti* viene usato il termine specifico per il panico e l'affermazione viene dunque a basarsi su una sostanziale sinonimia tra *panikon* e *phobos*. I due dei condividerebbero un identico potere “*dando a entender que la equiparación cone el pánico es más la de dioses de la contradicción y la transgresión que la de Pan concretamente*”.

<sup>150</sup> Non è dunque un caso se Plutarco, facendo propria la più antica opinione di Teofrasto, presenta l'orecchio come il più sensibile tra gli organi dell'uomo, legato tanto alla sfera razionale che a quella emozionale: Plut. *De aud.* 2.

panico, spesso sottolineata dalle fonti antiche<sup>151</sup>: ad una più approfondita analisi dei contesti e delle testimonianze disponibili non appare tuttavia ne' illogico ne' innaturale che una informazione errata, specie se in situazioni di stress psicologico e fisico, possa causare paura ed apprensione in un gruppo di uomini e spingerli ad agire, sulla base di questa informazione errata, in maniera inopportuna o, appunto, caotica.

Già Harrison, in una intuizione che non è stata sempre recepita nella storiografia più recente, aveva provato a ricondurre il *πῦρ* utilizzato da Enea Tattico non già al dio arcade quanto, piuttosto, al concetto di *πῦρ*, il segnale di fuoco, avanzando di conseguenza l'ipotesi che in origine il termine, per il quale considera come sicura l'origine arcadica, indicasse un segnale da illuminare appositamente qualora l'esercito fosse sprofondata in una incomprensibile confusione, o forse per indicare piuttosto il sopraggiungere di un non ben noto pericolo, e che solo successivamente, anche per tramite di una falsa etimologia, fosse arrivato ad indicare uno stato di paura<sup>152</sup>.

Harrison propone dunque di comprendere il panico come un fenomeno militare particolarmente legato alla sfera della comunicazione, ovvero alla ricezione di segnali, volontari od involontari, ed alla loro interpretazione.

Il panico è infatti legato al generarsi dell'illusione di un attacco nemico e tale illusione può essere infranta diffondendo notizie, ordini o segnali che rendano manifesta la realtà della situazione: Tito, nella testimonianza di Giuseppe Flavio, riesce ad arrestare la crisi di panico rispondendo ai suoi soldati con ordini e comandi appropriati<sup>153</sup>, esattamente il contrario, dunque, di quanto fa *Bryaxis*, che sembra subire passivamente, come pietrificato dal terrore, l'attacco del dio<sup>154</sup>.

L'interesse di Enea Tattico per l'utilizzo di comunicazioni non verbali in tempo di guerra è del resto evidente nel trattato<sup>155</sup>, e lo stesso autore afferma di aver dedicato una precedente opera, ora sfortunatamente perduta, al soggetto.

<sup>151</sup> Vedasi *Souda* s.v. Πανικὸν δειμίωσι (Adler pi 201); Polyæn. 1.2.

<sup>152</sup> Harrison vede, in tal senso, similitudini con il termine "allarme" (*allarm*), che da da "(chiamata) alle armi" (*call to arms*) sarebbe evoluto per indicare uno stato di pericolo o di paura. Harrison 1926 pp. 7-8. Segnali luminosi, ovvero di fuoco, dovevano avere un certo impatto emozionale se Artemidoro, nella sua *Onirocritica*, cura di specificarne il significato nei sogni: un fuoco di piccole dimensioni in cielo preannuncia sventura per gli uomini più in vista della comunità, ma se in sogno il cielo è occupato da un fuoco di grandi dimensioni allora l'esperienza onirica diviene profezia di guerra imminente, indicando l'esercito invasore che invade il territorio, o di carestia (*Artem. Oneir.* 2.9).

<sup>153</sup> Joseph. Fl. *Bell. Iud.* 5.7.1.

<sup>154</sup> Longus *Daph.* 2.25-26.

<sup>155</sup> Enea Tattico accenna ad una sua perduta opera sull'argomento in cui dice di aver trattato estensivamente di vari tipi di segnali sia luminosi sia verbali (parole d'ordine) con cui assicurare

Sebbene il panico possa colpire all'improvviso, è tuttavia possibile prepararsi, prevenire o scongiurarne gli effetti. Un comandante che si senta particolarmente esposto a tale pericolo può, ad esempio, ordinare ai suoi uomini di dormire con le armi al fianco così che, nel caso in cui una crisi colpisca durante le ore notturne, i soldati si sentano rassicurati dalla loro presenza e non si precipitino fuori dagli alloggi: anzi, il comandante deve ordinare che questi rimangano ai loro posti fino al sopraggiungere di ordini e che chiunque sia trovato a vagare nel campo venga trattato come un nemico, ovvero ucciso a vista<sup>156</sup>. Il comandante della guarnigione deve anche provvedere ad organizzare con cura le pattuglie e, nel caso temesse l'insorgere di questo particolare tipo di pericolo, deve distribuire dei contrassegni da presentare assieme alla parola d'ordine<sup>157</sup>. Al comandante ateniese Ificrate è accreditata anche l'invenzione di certi esercizi speciali, noti come *pseudopanika*, pensati per addestrare gli uomini a far fronte a questo pericolo<sup>158</sup>.

Un segnale di fuoco, accuratamente posto in maniera tale che la luce sia visibile da tutto l'accampamento o da tutta la città, può essere acceso per segnalare ai soldati che nessun reale pericolo minaccia i soldati<sup>159</sup>.

Persino un cavallo imbizzarrito nel cuore della notte può seminare il panico tra i soldati: come rimedio a questa eventualità, le fonti suggeriscono che il comandante prometta un premio al soldato capace di identificare e recuperare l'animale causa di tanto scompiglio<sup>160</sup>. Anche in questo caso, dunque, la crisi di panico può essere contrastata per mezzo di un segnale o di un ordine.

l'inviolabilità del perimetro fortificato: Aen. Tact. 22 (disposizione e ordini per le guardie), 24 (parole d'ordine) e 25 (contrassegni). Enea trattò più approfonditamente i sistemi di comunicazione visiva nel suo Παρασχευαστικη Βιβλος: Aen. Tact. 7.4 cfr. anche Polyb. 10.44.

<sup>156</sup> Aen. Tact. 27.7-10, stratagemma attribuito a *Eufratas* cfr. Polyæn. 2.2.10 che attribuisce identico stratagemma a Clearco.

<sup>157</sup> Aen. Tact. 25.1. Il consiglio segue la premessa generale in Aen. Tact. 21: una accurata disposizione delle guardie ed una giusta organizzazione del loro servizio può annullare e prevenire il fenomeno del panico. Il termine specifico, pur senza definizione, appare dunque già in Aen. Tact. 21 e 25 per poi essere ampliato nel capitolo 27.

<sup>158</sup> Polyæn. 3.9.10.

<sup>159</sup> Aen. Tact. 27.2.

<sup>160</sup> Aen. Tact. 27.4. L'episodio sembra esser tratto direttamente da Senofonte: Xen. *Anab.* 2.2.19-20. Polieno riferisce un episodio simile, riferendolo però alle imprese di Ificrate in Tracia, in cui a causare scompiglio è non un cavallo ma un asino: Polyæn. 3.9.4 (si noti l'uso del termine *πανιχου*). Brown sospetta che l'episodio originario sia quello senofonteo, poi ritrasmesso da Enea Tattico e da Polieno con la variazione del protagonista e dell'animale (cfr. Brown 1988, 381). Il nitrito o il ragliare spontaneo dell'animale viene interpretato erroneamente come la spia di un attacco: i soldati immaginano probabilmente che l'animale sia stato spaventato dai nemici e si convincono di un imminente attacco. Distraendoli con la ricompensa, il generale convince gli uomini a cercare per il campo e a verificare che il perimetro sia ancora sicuro ed inviolato. I cani

Il panico può, in virtù dei medesimi principi, essere artificialmente provocato tra i nemici.

Enea Tattico, ad esempio, suggerisce di provocare il panico nell'armata nemica inviandole contro animali, già eccitati dal vino e probabilmente spaventati dal rumore di campanacci precedentemente appesi alle loro corna<sup>161</sup>.

In tal senso, il panico sembra rifluire in una ben nota tradizione di astuzie e tattiche belliche incentrate sulla gestione oculata delle informazioni: interpretazione corretta di segnali, anche non intenzionali, o diffusione di false informazioni nel nemico con l'intento di diffondere paura.

Gli *exempla*, accomunati da questa implicita dimensione comunicativa, suggeriti al lettore hanno spesso come oggetto l'inganno dell'avversario per mezzo di "segnali" acustici, il suono di strumenti a fiato o le voci dei soldati, o visivi, fuochi da campo o colonne di polvere, che possano essere interpretati dai guerrieri dell'opposto schieramento come l'arrivo di una larga ed inattesa forza d'assalto<sup>162</sup>.

sono ovviamente i più adatti ad essere addestrati per segnalare l'arrivo di un nemico: schierati oltre le mura, possono annunciare l'avvicinarsi di spie o di assalitori anche durante la notte cfr. Aen. Tact. 22., Polyæn. 2.24.

<sup>161</sup> Aen. Tact. 27.6.

<sup>162</sup> Alcuni esempi da Polieno: Polyæn. 2.23, Mnasipida invia schermagliatori e trombettieri alle spalle del nemico e questi, credendosi in mezzo a due armate, si ritirano; 3.13.13, Cares invia trombettieri ad aggirare i Traci e questi, pensando di esser caduti in una imboscata, si ritirano permettendo a Cares di disimpegnarsi senza danno; 5.23 (Tinico), di notte, i difensori di Teodosia Pontica inviano una nave carica di trombettieri con l'ordine di suonare gli strumenti all'unisono, gli assalitori credono che sia in arrivo una flotta di rinforzo e si ritirano ( si noti che il buio impedisce agli aggressori di interpretare correttamente la situazione). Identico effetto si può ottenere per tramite di stimoli visivi: 3.9.18 (Ificrate), alberi e tronchi con armi ed armature scambiati per soldati dai nemici; 4.19, Tolomeo fa seguire una sparuta schiera di cavalieri da un grande gregge e Perdicca, giudicando dalla nube di polvere che si alza, si ritira credendo che un grande esercito sia in arrivo. Frontino, che del resto cita ampiamente episodi della storia militare ellenica, riporta stratagemmi simili: Front. *Strat.* 2.4.1 (Papirio Cursore), cavalli, muli e servi disarmati salutati da Papirio come esercito di rinforzo, i Sanniti cascano nel tranello e abbandonano il campo; 2.4.3 (Minucio Rufo), il suono dei trombettieri ampliato dall'eco viene scambiato da Daci e Scordisci come l'arrivo di un vasto esercito ed i barbari si danno alla fuga (cfr. Flor. 1.39.5 e Liv. *Per.* 65); 2.4.5 Sulpicio *Peticus* invia muli e mulattieri alle spalle del nemico (cfr. App. *Gall.* 1; Liv. 7.14-15); 2.4.6 Mario invia un piccolo contingente, ingrossandolo con servitori e bestie, alle spalle dei Teutoni, spaventandoli (Plut. *Mar.* 20-21; cfr. ancora Polyæn. 8.10.2); 2.4.8 Marco Marcello da ordine a tutti gli uomini nell'accampamento, non solo ai soldati ma anche agli attendenti ed ai servitori, di urlare a squarciagola ed i nemici, giudicando l'esercito molto più numeroso sulla base di questo rumore, ne rimangono terrorizzati. Si segnala anche un tipo di stratagemma leggermente differente e che tuttavia fa ricorso alla diffusione di false informazioni per avere la meglio sul

### *Panico! La potenza di una epifania musicale*

Il panico però è proiettato dagli autori antichi anche in una dimensione mitologica: è un fenomeno connesso con Pan, sul quale il dio dimostra di avere controllo e al quale può far ricorso. Anche nel piano mitologico sussiste tuttavia il collegamento con l'elemento acustico.

Pan è, a tutti gli effetti un dio legato alla sfera del suono: abile ballerino e virtuoso musicista, è una divinità che “non può essere approcciata in silenzio”<sup>163</sup>. La sua teofania è in effetti caratterizzata dall'elemento acustico, ed il dio, lungi da mostrarsi agli uomini, preferisce comunicare la sua presenza per mezzo di parole giunte da distante o per tramite di melodie suonate con il suo flauto<sup>164</sup>. Il panico sembra definirsi come conseguenza di una teofania del dio Pan<sup>165</sup>.

Originatosi, nella pratica della guerra, dall'errata interpretazione di un fenomeno, il panico può essere contrastato dall'uso accurato di segnali preventivamente concordati. La musica rappresenta, in questo caso, un particolare tipo di segnale acustico e sembra costituire allo stesso tempo la congiunzione tra la sfera militare, pratica e pertinente al mondo degli uomini, e la proiezione mitologica del panico.

nemico: Front. *Strat.* 2.4.9, Valerio Levino fa credere agli uomini di entrambi gli schieramenti che Pirro sia morto; Polyæn. 1.35.1, *Mironide* rinfranca i suoi, che stavano avendo la peggio nel combattimento, dicendo loro che l'altra ala dei nemici era già stata sbaragliata, cfr. Front. *Strat.* 2.4.11; Polyæn. 8.5, Tullio, osservando il tradimento degli Albani che abbandonano lo schieramento romano per passare con i Fidenati, sparge la voce che gli Albani stiano in realtà accerchiando il nemico dietro suo ordine ed i Romani, rinfrancati dalla notizia, urlano di gioia tanto che i nemici credono alla stessa notizia e si ritirano.

<sup>163</sup>Men. *Dysc.* vv. 433-434.

<sup>164</sup>Achil. *Tat.* 8.6.11-4; Pan è annunciato dalla musica del flauto anche in Longo. Anche l'episodio di Fidippide è caratterizzato da una sorta di teofania acustica: il dio manifesta la sua presenza non tramite la musica del flauto ma come incorporea voce (Hdt. 6.105). Il tema della “incorporea voce” ricorre ancora nel già citato passo di Diodoro Siculo (Diod. Sic. 14.32.3), sebbene in quel caso il tema sia mediato dall'assimilazione delle figure di Faunus e Pan, ed in Plutarco, nel famoso episodio della morte del “Gran Pan” Plut. *Mor.* 419 B-E ( in quest'ultimo caso, tuttavia, la voce annuncia la morte del dio e non sembra rappresentare una teofania dello stesso).

<sup>165</sup>Il contatto tra l'uomo ed il divino è spesso un fenomeno terrorizzante per il mortale che ne fa esperienza, cfr. Hom. *Il.* 24 vv. 358-360: Priamo è paralizzato dallo spavento all'apparire di Hermes. Nell'Inno Omerico a Pan è l'aspetto teriomorfo de dio a causare sgomento nella nutrice che, alla vista del neonato, fugge spaventata: Hom. *Hymn. Pan* vv. 36 e sgg. Nel passo viene tuttavia a mancare l'elemento di massa, perché solo la donna è presa dalla paura, e la reazione è provocata dalla visione, senza filtro alcuno, del dio da parte di una mortale. Gli dei, tuttavia, non sono affatto turbati dall'aspetto teriomorfo del piccolo ma, al contrario, accolgono con gioia la sua nascita. Non sembrano quindi esserci gli elementi per parlare di un vero attacco di panico.

Enea Tattico suggerisce infatti che il comandante ordini ai propri soldati di intonare il *peana*, l'invocazione ritmica ad Apollo<sup>166</sup>: nel caso in cui il campo, o la città, si trovi sotto reale minaccia, allora la sezione sotto attacco può essere facilmente individuata, in maniera tale da potervi dirigere dei rinforzi, perché i soldati là schierati non possono unirsi al coro iniziato dai compagni; in caso contrario, tuttavia, risulterebbe evidente che non non incomba nessun reale pericolo.

Il *peana* riporta, dunque, quell'ordine che era stato distrutto o minacciato da una crisi di panico, ordine che in origine si era costituito proprio grazie alla musica.

Sia il *peana*<sup>167</sup> che la musica dei flauti<sup>168</sup> potevano infatti essere impiegati per mantenere la formazione durante le marce o durante la carica, quando la falange si scagliava come un sol uomo contro il nemico<sup>169</sup>.

La discrasia tra la dimensione umana, prevalentemente pratica e sempre attinente alla sfera militare, e quella mitologica o mito-storica, in cui il panico si configura come effetto di una teofania particolarmente virulenta, può essere forse superata approfondendo la precedente, e provvisoria, conclusione: il panico può essere definito come una subitanea cessazione, un repentino crollo dei sistemi di comunicazione causato da un *input* sonoro o acustico.

Il panico non può dunque essere considerato, come invece proposto dalla Gallini, una forma di paura. Solo raramente, infatti, l'esercito colto da una crisi di panico si getta in fuga e, anche quando ciò accade, non sembra essere una fuga precipitosa e disordinata quanto, piuttosto, una sorta di ritirata: solo gli Acarnani, nell'episodio riferito di Polibio, si ritirano e senza subire ulteriori perdite<sup>170</sup>.

Al contrario, le descrizioni specificano che la confusione in cui sprofonda il campo è da attribuire piuttosto alla bellicosità dei soldati, che cercano un nemico spaventando i compagni e venendo a loro volta scambiati per aggressori, e non al loro tentativo di abbandonare le postazioni. Devono essere letti in tal senso i due stratagemmi identici, seppur attribuiti a diversi generali, riportati da Enea

<sup>166</sup> Aen. Tact. 27.1.

<sup>167</sup> Thuc. 5.70.1, Plut. *Lyc.* 21-22; cantato prima della battaglia: Xen. *Anab.* 1.8.17, cfr. anche Diod. Sic. 14.23.1. Si noti anche che intonare il *peana* può render manifesta la posizione di un esercito, segnalandone volontariamente o involontariamente i movimenti: cfr. Xen. *Hell.* 4.2.19.

<sup>168</sup> Polyæn. 1.10: attaccati alla sprovvista, gli Eraclidi fecero marciare la falange al suono dei flauti per mantenere la compattezza della formazione, da allora rimase tradizione dei lacedemoni affrontare la battaglia al suono di questi strumenti. Polieno aggiunge anche che cagione della sconfitta di Sparta a Leuttra fu anche la trasgressione a questo consolidato uso.

<sup>169</sup> Come attestato, ad esempio, in Xen. *Anab.* 6.5.27.

<sup>170</sup> Polyb. 5.96.1-4.

Tattico e da Polieno<sup>171</sup>: dormendo con le armi al fianco, il soldato turbato nel cuore della notte da inaspettati rumori può armarsi, e non sentirsi così completamente indifeso, senza dover girare per l'accampamento alla ricerca delle armi; rinforzando inoltre l'intenzione con il terribile ordine di trattare come nemico chiunque sia trovato a girare per il campo, il generale argina la confusione che potrebbe generarsi nell'armata se ogni soldato si precipitasse fuori dagli alloggi alla ricerca del nemico.

La natura del panico si rivela in un aspetto apparentemente paradossale: il tumulto cinetico e rumoroso, tanto evidente da non passar inosservato ai nemici<sup>172</sup>, si traduce in un immobilismo dell'intero esercito.

Il problema che andava delineandosi agli stessi autori e generali antichi è dunque quello della gestione di informazioni. Stimoli di varia natura, voci più o meno veritiere spontaneamente o artificialmente messe in circolo, e segni che si prestano ad essere interpretati come segnali carichi di un funesto significato, potevano abbattere il morale dei soldati, creare confusione e disordine tra i ranghi ed esporre così l'intero esercito agli assalti nemici. In effetti, in Cicerone il *panikon* indica notizie infondate, dicerie e voci prive di riscontro<sup>173</sup> o ancora falsi allarmi<sup>174</sup>.

Il tema affiora già nel V secolo a.C., prima che un termine specifico per descrivere il panico faccia la sua apparizione nelle fonti letterarie.

Tucidide ne descrive gli effetti, senza mai presentarli con il termine specifico di panico, in almeno due occorrenze: la prima in occasione della seconda campagna di Brasida e Perdicca in Lincestide, e la seconda nel contesto dell'impresa ateniese in Sicilia<sup>175</sup>.

<sup>171</sup> Enea Tattico in 27.3 (Eufratas) e da Polieno in 2.2.10 (Clearco).

<sup>172</sup> Plut. *Caes.* 43.3: la crisi di panico che colpisce l'accampamento di Pompeo è tanto manifesta che viene notata anche dalle sentinelle dell'esercito di Cesare.

<sup>173</sup> Cic. *Ad Att.* 14,3,1.

<sup>174</sup> Cic. *Ad. Att.* 16.1.4. Si ringrazia la dottoressa Loredana Lancini (Le Mans Université) per la segnalazione.

<sup>175</sup> Thuc. 4.125: le forze congiunte di Brasida e Perdicca, tra le quali vi è anche un forte contingente di barbari (per la composizione delle forze cfr. 4.124) muovono verso Arrabeo, re della Lincestide, quando si diffonde la falsa notizia che gli Illiri hanno tradito e sono passati ormai al fianco dei nemici; si diffonde un'immotivata paura tra i soldati di Perdicca che si ritirano spontaneamente, presto assecondati dallo stesso Perdicca e da Brasida che, accampato in un luogo a parte, si ritrova solo ad affrontare il nemico. Secondo Hornblower 2004, 394, l'impiego da parte di Tucidide del termine *ασαφώς* (inespicabile) per descrivere il tipo di paura di può esser preda un esercito è motivato dal desiderio dello stesso Tucidide di non menzionare Pan, ovvero di non attribuire cause soprannaturali ad un fenomeno psicologico di difficile comprensione. Tuttavia, le prime attestazioni del panico, l'emergere di un termine tecnico ed il collegamento del fenomeno con il dio Pan appaiono nelle fonti solo a partire dal IV secolo a. C.: sarebbe dunque necessario

La grande dimensione di un esercito poteva così costituirne, ad uno stesso tempo, sia la forza che la propria debolezza.

Nel I secolo d.C., il tema della diffusione di notizie, vere o false, e del loro impatto sul morale degli uomini riaffiora nel trattato di Onasandro in diversi contesti.

Diffondere buone notizie durante una battaglia, non importa se vere o false, può aiutare a volgere le sorti dello scontro in proprio favore. Voci sfavorevoli, generate dalla paura e dall'ignoranza, possono generarsi spontaneamente e gettare nello sconforto i soldati, in particolar modo durante gli assedi, quando le sentinelle, rese cieche dalla notte, possono essere ingannate dai rumori uditi nella notte<sup>176</sup>.

Onasandro riprende anche il tema dell'esercito in marcia in territorio ostile:

Onasander 6.5: Ἡ δὲ συνεσταλμένη πορεία καὶ τετράγωνος ἢ μὴ πάνυ παραμήκης εἰς πάντα καιρὸν εὐμεταχειρίστος ἐστὶ καὶ ἀσφαλής. ἐστὶ δ' ὅτε καὶ συνέβη τι τοιοῦτον ἐκ τῶν ἐκτεινομένων στρατευμάτων, ὥστε Πανικὰ καὶ πτοίας ἀμφιδόξους ἐμπίπτειν: ἐνίοτε γὰρ οἱ πρῶτοι καταβεβηκότες ἐξ ὄρεινῶν εἰς ψιλὰ καὶ ἐπίπεδα χωρία θεασάμενοι τοὺς κατόπιν ἐπικαταβαίνοντας ἔδοξαν εἶναι πολεμίων ἔφοδον, ὥστε μελλῆσαι προσβάλλειν ὡς ἐχθροῖς, τινὰς δὲ καὶ εἰς χεῖρας ἐλθεῖν ἤδη<sup>177</sup>.

presumere che il fenomeno fosse già noto e collegato con il dio in assenza di qualsiasi testimonianza letteraria. Thuc. 7.80.1-4: l'esercito ateniese in Sicilia, guidato da Nicia e Demostene, è ormai provato dai molti combattimenti e, disperando di poter reggere ancora, i generali decidono di ritirarsi con uno stratagemma (80.1-2); la ritirata viene funestata da immotivati timori e paure ed il contingente guidato da Demostene sbanda, si ritira in maniera disordinata e caotica (80.3-4). La descrizione – l'effetto di massa, lo stress psicologico e fisico, un momento lontano dai combattimenti – sembra conforme alle caratteristiche del panico precedentemente identificate.

<sup>176</sup> Onas. 42. Onasander parla di paura (*phobos*) e non di panico: in effetti, le sentinelle sono eccitate dal timore di un attacco nemico ed agiscono sulla base delle proprie impressioni, impressioni stravolte ed eccitate dalla paura. Il passo sembra descrivere piuttosto il momento che precede una crisi di panico, prima che le notizie si diffondano ed il fenomeno diventi compiutamente di massa.

<sup>177</sup> "A too greatly extended line of march may at times produce panic and apprehension due to uncertainty, for sometimes the leaders, after descending from mountains into treeless and level regions, observing those in the rear still descending, have thought the enemy were attacking, so that they have been on the point of marching against their own men as enemies, and some have even come to blows". Traduzione inglese: Illinois Greek Club 1948 (Loeb), 397 – 399.

Il pericolo, che Onasandro definisce per mezzo del termine tecnico *panikon*, minaccia in particolar modo eserciti numericamente consistenti, tanto numerosi da snodarsi in una colonna così lunga da render difficili le comunicazioni tra avanguardie e retrovie.

Il panico non solo spezza la formazione, ma fa sì che i soldati confondano amici e nemici e possano arrivare a combattere contro i propri compagni d'armi.

Ad un fenomeno simile accenna anche Flavio Giuseppe, sebbene nell'episodio narrato dallo storico giudaico i soldati romani, colti dal panico, si limitino a richiedere ai compagni, visti con sospetto e quasi scambiati per nemici, la parola d'ordine<sup>178</sup>.

Assai più drammatico è, invece, l'esito del panico nel racconto di Pausania.

L'assalto di Brenno al santuario di Delfi è da subito infelice per i Celti, che sono afflitti da una serie di prodigi e sventure che ne fiaccano il morale e la resistenza<sup>179</sup>.

La crisi di panico rappresenta il culmine di questa crisi. Quando ormai la sera volge a notte, le sentinelle credono di sentire il rumore di cavalli e di fanti nemici lanciati all'attacco<sup>180</sup>; poi, il panico, definito una *μαγία*, si diffonde tra gli uomini fino a che questi diventano incapaci di comprendere la propria lingua e di riconoscere i compagni dallo stile delle loro armi: si creano così due opposti schieramenti, ognuno dei quali confonde l'altro per una schiera di Greci, che si danno battaglia con grande spargimento di sangue<sup>181</sup>.

Il panico descritto da Pausania, che sembra mischiare elementi realistici e numinosi, colpisce due aspetti chiave dell'esperienza umana, il linguaggio ed i legami sociali, determinando di fatto la dissoluzione di quel particolare tipo di comunità che, nella cultura greca, era l'esercito<sup>182</sup>.

<sup>178</sup> Joseph. Flav. *Bell. Iud.* 5.7.1.

<sup>179</sup> Pausania non dubita dell'intervento degli dei che puniscono i barbari invasori scatenando su questi la loro ira (Paus. 10.23.1). Per tutto il giorno il campo è funestato da terremoti e tempeste, fulmini e saette uccidono molti uomini e fanno un rumore tale che è impossibile udire gli ordini (Paus. 10.23.1-2), nell'accampamento dei Celti sono anche visti i fantasmi di eroi Greci morti da lungo tempo. Prodigi e calamità continuano ad abbattersi sulle schiere di Brenno durante la notte: un terribile gelo cala sull'accampamento e grandi rocce si staccano dal Parnaso e precipitano sull'accampamento, seminando morte tra i guerrieri addormentati e le sentinelle (Paus. 10.23.4). All'attacco dei Greci, che colpiscono sia sul fronte che sul retro dello schieramento gallico, gli uomini di Brenno oppongono inizialmente una certa resistenza ma l'esercito sbanda e si ritira, abbandonando i feriti e gli infermi, quando lo stesso Brenno, che combatteva circondato dai suoi più fedeli e valorosi soldati, viene ferito (Paus. 10.23.5-6).

<sup>180</sup> Paus. 10.23.7.

<sup>181</sup> Paus. 10.23.8.

<sup>182</sup> Ad esempio, l'ordinamento militare ateniese, sul quale siamo meglio informati grazie alle fonti letterarie, era basato sull'ordinamento clistenico: cfr. Hdt. 6.111. Se, del resto, è cosa ben nota

Non mi sembra dunque un caso che un termine specifico per indicare il fenomeno del panico sia stato introdotto per la prima volta all'interno di un'opera, i *Poliorketika* tatticiani, il cui orizzonte politico, militare ed ideologico sembra essere ancora quello della *polis* classica.

Solo una comunità salda, non dilaniata dalla discordia, o attentamente controllata e capace di prevenire tradimenti e sedizioni, può opporsi con successo ad un assedio. Non sorprende di conseguenza che il tema della *homonoia* abbia un particolare rilievo nel trattato di Enea Tattico<sup>183</sup>.

Come già i traditori ed i cospiratori, dei quali Enea descrive le possibili insidie, anche il panico può distruggere il tessuto sociale, condannando così la comunità assediata.

Al tema del panico come crollo dei sistemi di comunicazione o come inefficace gestione di stimoli ed informazioni si affianca dunque il motivo del sovvertimento dell'ordine. Il tema della musica si declina di conseguenza: ad una musica capace di creare e di preservare l'ordine si contrappone una musica veramente panica capace di distruggere tale ordine e squarciare il tessuto sociale.

Le situazioni presentate da Enea Tattico, da Onasandro, Flavio Giuseppe, da Pausania e dallo stesso Longo presentano un dettaglio comune: il panico si scatena quando, per effetto di un diretto intervento divino, che provoca una sorta di follia, o in seguito ad un fenomeno mal interpretato, si genera e si diffonde la falsa informazione che i limiti, il perimetro più o meno fortificato dell'accampamento o della città, siano già stati violati dagli avversari.

Diviene allora impossibile riconoscere nemici ed amici, soprattutto nel buio della notte: la semplice dicotomia tra chi è all'interno del perimetro e chi è all'esterno viene infranta e la comunità sembra scomporsi in parti e fazioni che faticano o non riescono a riconoscersi come esponenti di uno stesso schieramento.

Sussiste, tuttavia, un ulteriore elemento comune alle varie testimonianze. Il panico sembra infatti occorrere in due circostanze: quando i soldati temono che i

che l'ordinamento oplitico è espressione militare della *polis*, si noti, in questa sede, che sentimenti simili potevano affiorare anche in un caso, come l'esercito mercenario dei Diecimila, in cui l'esercito era composto da soldati da diverse regioni della Grecia, cf. Xen. *Anab.* 1.3.6. Clearco, pur nel contesto di un discorso volto ad eccitare l'animo dei soldati, presenta l'esercito mercenario alla stregua di una comunità greca pronta a muoversi ed impegnarsi in terra straniera.

<sup>183</sup> Bettali 1990, 17-24. Bettali sottolinea l'esistenza di una certa continuità, nell'orizzonte teorico di Enea Tattico, tra il tempo di pace e quello di guerra, ovvero le attività (politiche) della comunità in tempi pacifici e della medesima comunità impegnata in guerra (in particolare le pagine 23-24).

limiti dell'accampamento o della città siano stati violati<sup>184</sup> e quando un'armata si trova in spazi selvaggi, quando attraversa regioni montuose e boschive<sup>185</sup> o flotta in alto mare<sup>186</sup>.

Montagne, boschi, coste e deserti sono anche quegli elementi che circondando e delimitando lo spazio di una comunità contribuiscono a definirla, sia nei confronti dei propri membri che delle comunità vicine o rivali.

La distribuzione dei santuari panici in Arcadia è, in questo senso, particolarmente significativa: i luoghi di culto del dio erano quasi sempre posti ai margini del territorio controllato da una comunità, quasi fossero segni visibili di un confine<sup>187</sup>.

Tramite il dio, che si faceva così portatore di istanze politiche, le comunità marcavano il territorio rivendicando passi, vie di comunicazione terrestri ed altri elementi strategicamente, socialmente o politicamente rilevanti<sup>188</sup>.

Al dio Pan, che domina sugli spazi che circondano la comunità e si fa quindi garante dei limiti della stessa<sup>189</sup>, sembra quindi essere attribuito anche il

<sup>184</sup>Così in Aen. Tact. 27, Joseph. Flav. *Bell. Iud.* 5.7.1 e Diod. Sic. 14.32.3. I Galli in Paus. 10.23 sono accampati in una zona montuosa, tuttavia il panico si diffonde inizialmente tra le sentinelle che credono di aver udito i rumori della cavalleria e della fanteria greca lanciata all'attacco.

<sup>185</sup>Onas. 6.5 (l'esercito marcia in territorio ostile e le montagne nascondono la retroguardia agli occhi dell'avanguardia); Dion. Halic. 5.16.2-3 (i Romani sono accampati vicino ad un bosco, non sembra tuttavia che i soldati temano un'intrusione nel campo: il panico si scatena a causa della voce soprannaturale che si alza dalla selva); Polyæn 1.2 (l'esercito marcia per regioni impervie e montuose).

<sup>186</sup>Polyb. 5.110.1 e Long. *Daph.* 2.20 e seguenti. Come discusso in precedenza, non è certo che il panico si sia scatenato tra la flotta persiana alla battaglia di Salamina.

<sup>187</sup>Circa la disposizione dei santuari panici in Arcadia e la relazioni dei santuari extra-urbani con le comunità della regione cfr. Cardete del Olmo 2015, 189-210.

<sup>188</sup>Anche questo aspetto di Pan, che concerne la vita economica e politica delle comunità umane, si riflette su un piano mitologico: in diverse pitture vascolari il dio osserva, leggermente in disparte, l'eroe-cacciatore mentre trionfa ed uccide il suo mostruoso avversario. La presenza di Pan indica che la scena si consuma in un territorio selvaggio, in montagna o in un bosco. Analogamente, in alcuni esempi Pan è raffigurato mentre osserva lo svolgersi di una battaglia, indicando in questa maniera che lo scontro si consuma lontano da uno spazio urbano. Pouzadoux 2001, 11-22.

<sup>189</sup>Boschi e montagne sono gli spazi su cui regna Pan, sono le regioni in cui si pratica la pastorizia ed in cui ci si dedica alla caccia, attività sulle quali il dio esercita un certo controllo. Queste regioni si pongono ai limiti dello spazio controllato da una comunità: nell'*ecfrasis* omerica dello scudo di Achille occupano infatti le fasce più esterne (Hom. *Il.* 18 vv. 468-617). La violenza si consuma in questi stessi spazi a danno sia degli uomini (Hom. *Il.* 18 vv. 520-534 - agguato al fiume ove si abbeverano le mandrie) sia degli animali (Hom. *Il.* 18 vv. 573-586 - dei leoni attaccano gli animali al pascolo). Si noti che l'immagine del leone che dilania le greggi, specialmente se incustodite, ricorre nell'*Iliade* come metafora del combattimento e del massacro: ad esempio Hom. *Il.* 10 vv. 482 e sgg. Dio degli spazi liminali e dio liminale egli stesso, Pan sembra simboleggiare il

potere di sovvertire tali confini: la perdita di definizione della comunità si traduce nella dissoluzione dei legami sociali, ovvero in una situazione in cui la comunicazione diviene impossibile (i Galli che non capiscono più la loro lingua, i pirati di Briaxis che non comunicano tra loro) e gli uomini agiscono senza nessuna coordinazione con i compagni. La particolare comunità che è l'esercito si disgrega in un insieme di elementi più o meno isolati, incapaci di esprimersi in una azione collettiva.

*Alcune conclusioni: il panico tra musica e liminalità.*

L'analisi delle fonti letterarie evidenzia alcuni elementi il cui studio contribuisce a restituire la portata semantica del termine *panikon* e a comprendere il relativo fenomeno da un punto di vista psicologico.

L'elemento forse più caratterizzante per il fenomeno del panico è la sua dimensione plurale: la crisi non colpisce mai un solo individuo ma può interessare un gruppo di uomini in armi, un esercito o più raramente una flotta.

La dimensione plurale del panico, che è determinante per distinguere il panico dalla più generica paura, non è riducibile alla semplice somma delle esperienze individuali ma indica una condizione in cui sprofonda l'intera armata: ogni soldato reagisce secondo il proprio portato psicologico ed esperienziale o secondo le informazioni in suo possesso.

La dimensione informativa sembra quindi esser predominante sul piano pragmatico ed umano della guerra. La condizione in cui sprofonda l'esercito colpito dalla crisi è di tipo entropico: la situazione è tale da spezzare il flusso di informazioni tra i vari elementi dell'esercito e tra le varie parti dell'accampamento o della città che fa esperienza del fenomeno. I comandanti non possono comprendere la situazione quando il panico colpisce e si diffonde tra i soldati, ne' le sentinelle od i soldati sparsi per l'accampamento hanno modo di capire cosa stia succedendo. Come specificato da Enea Tattico, la crisi può colpire anche di giorno ma un esercito è più esposto durante la notte: il buio non è, *stricto sensu*, un elemento necessario e caratterizzante del panico ma la più frequente occorrenza delle crisi al calar del sole diviene intellegibile considerando che il buio ottunde i sensi delle sentinelle ed ostacola il normale flusso di informazioni<sup>190</sup>.

controllo della comunità umana su queste aree marginali, cfr. Cardete del Olmo 2015,189-230; in Cardete del Olmo 2008, 79-80.

<sup>190</sup> A rigor di logica, altre situazioni in cui la vista appare limitata appaiono favorevoli alle crisi di panico: la neve che appare nelle testimonianze di Diod. Sic. 14.32.2, e forse anche la bufera che si scatena subito prima della crisi di panico, e in Paus. 10.23.4, durante la notte che precede la ritirata, devono essere interpretate in questo senso, cioè come avvenimenti che impediscono ed

L'entropia evolve in una situazione solo apparentemente dinamica: all'iperattività dei singoli soldati, che corrono di qua e di là cercando o fuggendo un inesistente nemico, non corrisponde una qualsiasi attività per l'intero gruppo che, anzi, appare paralizzato dalla crisi ed incapace di esprimere una linea d'azione.

La testimonianza di Onasandro è particolarmente esplicita a tal proposito:

Onasander 41: Περὶ τοῦ ἔχειν ἐνέδρας τὸν πολιορκοῦντα πρὸ τῶν πυλῶν Ἦκιστα δ' ἂν τοῦτο τολμήσαιεν, εἰ παρὰ πύλαις καὶ πυλίσσι μικραῖς λόχους ὁ πολιορκῶν προκαθίσῃ στρατηγὸς τοὺς τὰς αἰφνιδίους ἐκδρομὰς τῶν πολεμίων ἀποκωλύσοντας, ἐπεὶ κὰν πολλάκις λάθοιεν ἐπιθέμενοι τοῖς ἐκτός. χρήσιμοι δὲ τὰ πολλὰ νύκτωρ τοῖς πολιορκοῦσιν αἱ προσβολαί: τοῖς γὰρ ἔνδον οὐ δυναμένοις ὄρᾶν τὰ γιγνόμενα διὰ τὸ σκότος δεινότερα δοκεῖ τὰ πραττόμενα, καὶ τὴν πρόληψιν ἀναγκάζονται χαλεπωτέραν ἔχειν τῶν κατὰ ἀλήθειαν ἐνεργουμένων, ὅθεν ταραχαί τε καὶ θόρυβοι γίνονται οὐδενὸς δυναμένου σωφρονεῖν ἐν τοῖς τοιούτοις, ἀλλὰ καὶ πολλὰ τῶν οὐ δρωμένων ὡς γίγνεται λεγόντων, οὗθ' ὅπῃ προσβαλοῦσιν εἰδέναι δυναμένων, οὗθ' ὅποσοι, οὗθ' ὅποιοις μέρεσι, διαδρομαὶ δὲ δεῦρο κάκεϊσε καὶ βοαὶ καὶ θάμβη Πανικὸν ἔχοντα τάραχον<sup>191</sup>.

ostacolo il flusso delle informazioni, piuttosto che nel loro collegamento ad un dio che annovera tra gli epiteti “signore delle vette”; similmente, in Onas. 6.5 è la montagna ad occultare all'avanguardia il resto dell'esercito e questo ostacolo fisico porta ad una crisi di panico. Cfr. ancora la testimonianza di Tucidide (Thuc. 7.80.3): un esercito eccessivamente vasto è esposto al pericolo di improvvise paure probabilmente perché la vastità dello schieramento rende difficile lo scambio di informazioni tra le varie parti. Come un ostacolo fisico od una condizione meteorologica avversa, così anche la grandezza dell'armata può aumentarne l'entropia.

<sup>191</sup> “[Ambush led by the besieger before the gates of a town]: The besieger would by no means attempt this if the besieging general should post at both large and small gates companies of soldiers to prevent sudden sallies, since otherwise the defenders might without warning attack the besiegers. Attacks by night are generally advantageous to the besiegers, since the besieged are unable to see what is happening, on account of the darkness, and everything seems more terrible to them, and they are compelled to regard the attack as more dangerous than it really is. Hence tumult and confusion arise; no one is able to use sober judgement in such circumstances, but many things that are not happening are said to be happening; and the besieged is not able to know from what direction the enemy is attacking, nor in what numbers, nor with what forces, and men run hither and thither, while the shouting and consternation cause disorder (τάραχον) and panic (Πανικόν)”. Traduzione inglese: Illinois Greek Club 1948 (Loeb), 505-507.

Il Πανικόν non è dunque solo tumulto ma rappresenta qualcosa di distinto e parzialmente autonomo dal τάρραχη che, nel quarantunesimo capitolo dello *Strategikos*, sembra quasi precedere la crisi.

Onasandro offre una breve descrizione di come il panico si sviluppi e si diffonda tra i soldati, in questo caso tra gli uomini di una città posta sotto assedio. Lo schema può essere integrato con le informazioni fornite dagli altri autori.

Onasandro parla di un assalto nemico, ed il paragrafo è infatti dedicato all'efficacia degli attacchi notturni, ma nella testimonianza di altri autori il panico può diffondersi anche in assenza di una minaccia diretta: l'evento scatenante è quindi un brandello di informazione, un segnale acustico o visivo, che può essere interpretato come un attacco nemico o che corrisponde realmente ad un assalto; la diffusione di questa informazione e la sua verifica sono però ostacolate da uno o più fattori in modo tale che l'informazione stessa risulti stravolta generando una condizione entropica. Il disordine tra gli uomini è la prima conseguenza di questa entropia, che Onasandro definisce brevemente come una situazione in cui cominciano a circolare voci relative ad eventi che non stanno accadendo realmente: l'esercito dei difensori sembra aver già perso la sua coesione interna, non è più capace di ricostruire chiaramente la situazione e nessuno, né i soldati né implicitamente gli ufficiali, è in una posizione tale da poter decidere con saggezza e cognizione di causa. Gli uomini allora si aggirano senza meta, si alzano urla e rumori ed il circolo vizioso che si è instaurato provoca ancora più disordine e, finalmente, panico.

La confusione a cui allude Onasandro prende inoltre una forma specifica: a causa del concitato movimento degli uomini, sicuri di esser sotto attacco anche quando non lo sono, e dell'incontrollato diffondersi di voci menzognere, i soldati non sono più in grado di riconoscere i propri compagni. Sicuri di essere sotto attacco e nello sforzo di affrontare un nemico che non possono individuare, gli uomini finiscono per confondere amici e nemici e combattono tra loro. All'apice della sua virulenza, il panico sembra dunque caratterizzarsi per un *breakout* delle comunicazioni e per una distruzione del tessuto sociale: i due effetti si combinano nella descrizione di Pausania quando i Galli non sembrano più capire la propria lingua e, formati due schieramenti opposti, si uccidono tra loro<sup>192</sup>.

Se sul piano "umano" della guerra il panico si presenta come un fenomeno psicologico di massa la cui natura e motivazione è da cercarsi nella gestione delle informazioni, la proiezione del panico sul piano mitologico rappresenta un problema parzialmente distinto.

<sup>192</sup> Paus. 10.23.8.

### *Panico! La potenza di una epifania musicale*

La musica ed il suono, elementi ai quali Pan è strettamente legato nei miti, rappresentano la prima e più ovvia chiave di lettura: Pan comunica la sua presenza attraverso parole od armonie musicali senza rendere manifesta la sua figura ai mortali<sup>193</sup>.

Un più generico suono, ad esempio un urlo riverberato dall'Eco in Polieno, può far le veci della musica panica. Attraverso uno strumento (il suono) che gli è proprio, Pan può colpire una particolare forma di comunità umana<sup>194</sup> scatenando un potere capace di scuoterne le fondamenta e l'ordine attraverso la perdita delle facoltà di linguaggio e la conseguente distruzione dei legami sociali che ne regolano l'esistenza.

Il controllo esercitato da Pan sul linguaggio e la parola è un elemento particolarmente significativo. Il panolepto, l'uomo o la donna posseduto dal dio, perde, tra le altre cose, anche la capacità di esprimersi nella lingua dei suoi simili.

Un simile potere era attribuito anche al dio Hermes, che figura come padre di Pan in alcuni versioni del mito<sup>195</sup>: si dice che quando il silenzio cala improvvisamente tra i convitati di un banchetto è perché il dio è presente al simposio<sup>196</sup>.

<sup>193</sup> Hdt. 6.105; Plut. *Mor.* 419 B-E: si noti che né Fidippide né Thamus hanno reazioni psicologiche paragonabili a quelle del panico o della panolepsia. Secondo Properzio (Prop. 4.8.3-14), in una grotta dell'Asia minore Pan manifesta la sua presenza tramite il suono del flauto: la ragazza sottoposta alla prova è condotta alla grotta quindi giudicata dal dio che può suonare il suo strumento nel caso la giovane sia vergine oppure rapirla.

<sup>194</sup> La maggior parte delle testimonianze fanno riferimenti ad eserciti "di terra" e solo il passo di Polibio 5.110.1 fa riferimento alla flotta. Il dubbio episodio di Salamina, per il quale le testimonianze non consentono di concludere senza ombra di dubbio che Pan sia intervenuto scatenando il panico nella flotta persiana, avrebbe quindi un solo paragone nella letteratura nota. Si noti che in Long. *Daph.* 2.20 e sgg il panico colpisce i marinai di una singola nave. Fa eccezione solamente il passo di Plut. *De Iside* 14 (*Moralia* 356 D), che restituisce per molti versi una immagine inusuale del panico. Si noti che, nel caso di una città posta sotto assedio, la comunità dei cittadini appare piuttosto come un esercito e non come una comunità civile. Una città può, inoltre, essere difesa da contingenti diversi da una milizia urbana ma da truppe di diversa provenienza. Lo stesso Enea Tattico parla, in più di una occasione, dei mercenari impiegati per difendere una città, dei vantaggi e degli svantaggi che l'impiego di truppe di questo tipo può comportare per i difensori, cfr. Aen. Tact. 10, 12 (alleati e mercenari), 13 (mantenimento mercenari).

<sup>195</sup> Pan è figlio di Penelope ed Hermes in Hdt. 2.145; nello Ps. Apollod. *Epit.* 7.38 (secondo il quale la versione si riconduce alla regione di Mantinea, dove era del resto visibile la "tomba di Penelope" ai tempi di Pausania, cfr. Paus. 7.12.5-6). Nell'Inno Omerico è invece figlio di Hermes e di una ninfa figlia di Driope: *Hymn.. Hom. Pan.* vv. 25-35.

<sup>196</sup> Il proverbio è riportato da Plutarco: Plut. *De Garr.* 2. (*Moralia* 502 f).

Curiosamente, al lupo è attribuito un simile potere e la fiera può rubare la parola ad un uomo semplicemente “guardandolo per primo”<sup>197</sup>. Il lupo e l'uomo condividono un certo antagonismo ma il primo sembra anche essere, specialmente in Arcadia, un alter ego del secondo: Licaone, uno dei mitici re della regione peloponnesiaca, viene trasformato da Zeus in lupo come punizione per il suo sacrilegio e Pausania registra l'esistenza, ancora ai suoi tempi, di un rito di passaggio nel quale l'iniziato “diviene lupo”, fugge dalla sua terra e ritorna in forma umana solo se, per dieci anni da quel momento, si astiene dal mangiare carne umana<sup>198</sup>.

Nell'epica omerica il lupo razziatore di bestiame è metafora del guerriero<sup>199</sup>, ma l'animale è anche simbolo di scaltrezza, di furto o omicidio compiuto con l'astuzia e la furtività<sup>200</sup>.

Pisano, tuttavia, mette in evidenza un elemento, comune del resto anche allo stesso Hermes, che avvicina l'animale a Pan, che tra i propri epiteti può vantare anche quello di Lykaios<sup>201</sup>. Il lupo, che nelle sue razzie notturne può spingersi ad attaccare i possedimenti dell'uomo, è l'animale che “valica i confini tra natura selvaggia e spazio antropizzato”<sup>202</sup>. Condivide dunque con Pan una natura liminale<sup>203</sup>, e questa liminalità può rappresentare una ulteriore chiave di lettura per il panico.

<sup>197</sup> Plat. *Rep.* 336 d-e; Theocr. 14.22. Il tema ritorna nella cultura latina: Verg. *Buc.* 9.53-54; Plin. *Nat. Hist.* 8.80.

<sup>198</sup> Paus. 8.2.6.

<sup>199</sup> Hom. *Il.* 4.471-472; 11.72-73; 16-156-166.

<sup>200</sup> Pind. *Pyth.* 2. vv. 81-88; Aesch. *Ag.* 1259, Arist. *Hist. an.* 1.1.488b e 9.6.612b; Ael. *Nat. An.* 5.19., ancora in Eliano il lupo è descritto come crudele in 7.20 ma può scendere a patti con gli uomini come nel caso del patto tra lupi e uomini presso la palude Méotide in 6.65. Cfr. anche l'episodio di Dolone che, nel Reso, diviene metaforicamente lupo, indossando la pelle dell'animale ed imitandone la camminata, per infiltrarsi nel campo dei Traci ed ucciderne il principe (Ps. Eur. *Rh.* vv. 204 e seguenti.).

<sup>201</sup> *Hymn. Hom. Pan.* vv. 1 e 36.

<sup>202</sup> Pisano 2011, 90.

<sup>203</sup> In Arcadia, regione nella quale la venerazione del dio Pan era particolarmente importante anche da un punto di vista sociale, la maggior parte dei santuari dedicati al dio erano, seppur con eccezioni di non scarsa importanza, extra-urbani. Le attività agro-pastorali che ricadono sotto la sfera di influenza del dio si svolgono negli spazi più selvaggi della chora ma sono, ciò nonostante, intimamente legate al funzionamento e all'esistenza della comunità umana anche quando questa ha il suo nucleo in un centro più o meno urbanizzato. Pan sembra dunque essere sia il garante dei limiti della comunità umana e del loro rapporto con il centro, sia simbolizzare lo sfruttamento, quindi l'inserimento in una dimensione antropizzata dello spazio, della natura selvaggia. Cardete del Olmo 2015 pp. 189-210.

Il panico sembra configurarsi l'effetto, numinosamente prodotto, del crollo di questi limiti, un annullamento ed uno stravolgimento della comunità umana attraverso un superamento dei confini che la definiscono<sup>204</sup>.

Non è forse un caso che un termine specifico per il panico appaia nella letteratura antica per la prima volta in un trattato dedicato alla poliorcetica: il fenomeno si presenta nella maggior parte dei casi quando le sentinelle o i soldati hanno motivo di temere che il nemico abbia ormai sfondato il perimetro difensivo e che la battaglia infuri già entro i confini del campo o della città.

Pan sembra capace di provocare quelle reazioni che si scatenerebbero naturalmente se il perimetro difensivo, della città o dell'accampamento, venisse violato: la confusione ed il tumulto improvviso laddove prima era quiete, l'impossibilità di comprendere quel che accade, la difficoltà nel riconoscere nemici ed amici e la dissoluzione di quell'ordine e di quelle relazioni che permettono ad un esercito di agire come un corpo unitario

Significativamente, le stesse impressioni uditive e visive, capaci di eccitare la fantasia dei soldati e di abbatterne il morale, si ripresentano nel lungo racconto che, nell'Eneide virgiliana, l'esule troiano fa della caduta di Troia. Non solo le terribili immagini di una città saccheggiata, ma soprattutto le urla ed il clamore della battaglia che squarciano il silenzio della notte<sup>205</sup>, il disordine che impera nella città con uomini che oppongono l'ultima difesa, altri che scappano ed altri ancora che disperano ed alzano lamenti<sup>206</sup>.

“*Fuimus Troes, Fuit Ilium et ingens/ gloria Teucrorum (...)*”<sup>207</sup> scandisce Panthos, fuggendo mentre la rovina incombe sulla città: con i nemici ormai

<sup>204</sup> Come il lupo all'interno del recinto, anche Pan sembra esser latore di disastri quando arriva in città: sognare Pan vestito come un uomo di città, scrive Artemidoro di Dalidi, è presagio di sventura mentre sognarlo vestito da cacciatore indica l'arrivo di una imminente fortuna. Artemid. *Oneir.* 4.72.

<sup>205</sup> In particolare, si noti che è una fiamma o una torcia che, dalla flotta dei Greci, segnala al finto disertore Sinone di aprire il ventre del cavallo di legno e farne uscire i guerrieri ivi nascosti: cfr. Verg. *Aen.* 2.255-256. Virgilio, per mezzo di Enea, descrive la situazione facendo ricorso a immagini della natura stravolta e preda di cataclismi: Verg. *Aen.* 2.304-308. Si noti, in particolare, l'improvviso infuriare della battaglia è paragonato ad un terribile suono che improvvisamente squarcia la notte del pastore. Anche in Quinto di Smirne ricorrono metafore tratte dal mondo agro pastorale in diverse occasioni. I Greci si avvicinano silenziosamente alla città “come pecore” (Quint. Smyrn. *Posthom.* 13.63-69) ma sembrano poi trasformarsi in lupi e sciacalli che sbranano e straziano il popolo troiano, massacrato come un gregge all'ovile quando il pastore è lontano (Quint. Smyrn. *Posthom.* 13. 134-137).

<sup>206</sup> Verg. *Aen.* 2.298; 2.313; 2.363; 2.437. Cfr. Anche la descrizione di Quinto di Smirne evidenzia le stesse impressioni visive ed uditive: in particolare Quint. Smyrn. *Posthom.* 13. 85 e sgg.

<sup>207</sup> Verg. *Aen.* 2.325-326.

all'interno delle mura, si dissolve l'identità della comunità troiana. Al contrario del sacerdote, Enea si arma e cerca la mischia<sup>208</sup>, si unisce ad un gruppo di compagni<sup>209</sup> ed ecco che per ben due volte si opera l'inversione, Achei e Troiani non si riconoscono più: prima gli uomini di Androgeo, massacrati insieme al comandante dopo aver scambiato Enea ed i suoi compagni per dei commilitoni<sup>210</sup>; poi i guerrieri troiani che, armatisi con le armi dei Greci uccisi per tendere delle imboscate agli assalitori, vengono infine crivellati dai proiettili scagliati dai loro stessi concittadini<sup>211</sup>.

Come Pan, anche il panico si dimostra un concetto flessibile, capace di evolversi ed adattarsi ad un numero sempre maggiore di situazioni.

Se la figura divina si diffonde, mutandosi nel frattempo, progressivamente nel mondo greco, così anche il panico, forse esportato e reso noto da quei mercenari che proprio l'Arcadia forniva in gran numero, entra via via nella cultura greca.

Il termine definisce, e fondandosi nel patrimonio mitologico contribuisce a definire con maggior chiarezza, una serie di fenomeni che erano noti nell'arte militare greca almeno dal V secolo a.C..

Il panico resiste all'evoluzione dell'arte militare e, anche quando la tattica oplitica viene infine superata, rimane nelle fonti letterarie come fenomeno psicologico di massa ben definito e collegato alla sfera bellica.

A sua volta, il concetto muta lentamente e quasi impercettibilmente, perdendo talvolta di specificità, assimilandosi sempre più alle paure notturne o riducendosi ad una pura emanazione del potere divino.

lorenzo.boragno@gmail.com

#### Bibliografia

- Babbit 1999 – F. C. Babbit, *Moralia Vol. V: Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse The Obsolescence of Oracles*, [Loeb Classical Library 306, I ediz. 1936], Cambridge 1999.  
Badian 1981 – E. Badian, *The Name of the Runner*, in « AJAH » 4, 163-165.  
Bengtson 1962 – H. Bengtson, *Die grechische Polis bei Aeneas Tacticus*, in « Historia » 11, 458-468.

<sup>208</sup> Verg. *Aen.* 2.314-317.

<sup>209</sup> Verg. *Aen.* 2.355-360

<sup>210</sup> Verg. *Aen.* 2.370-401.

<sup>211</sup> Verg. *Aen.* 2.386-391 e 410-413.

*Panico! La potenza di una epifania musicale*

- Bettalli 1990 - M. Bettalli ( a cura di), *Aeneas Tacticus la difesa di una città assediata*, Pisa.
- Borgeaud 1979 – *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago (trad. ing. di *Recherches sur le dieu Pan*, Roma 1979).
- Blanchard 1975 – J. M. Blanchard, *Daphnis et Chloé: histoire de la mimesis*, in « QUCC », 20, 39-62.
- Brenk 1975 – F. E. Brenk, *The Dreams of Plutarch's Lives*, in « Latomus » 34 no. 2, 336-349.
- Brodersen 2010 – K. Brodersen, (ed.), *Polyainos. Neue Studien / Polyaeus. New Studies*, Berlin.
- Canfora 2013 – L. Canfora, *La guerra civile ateniese*, Milano.
- Cardete del Olmo 2008 – M. C. Cardete del Olmo, *Un caso específico de teolepsia: la panolepsia*, in « Emerita » 76 no. 1, 67-85.
- Cardete del Olmo 2015 – M. C. Cardete del Olmo, *Los dios Pan y los paisajes panicos*, Sevilla 2013.
- Cary 1940 – E. Cary, *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus vol. III*, [Loeb Classical Library 357], Cambridge 1940.
- Chalk 1960 – H. H. O. Chalk, *Eros and the Lesbian Pastorals of Longos*, in « JHS » 80, 32-51.
- Christense-Nielsen-Schwartz 2009 – D. L. Christensen, T. H. Nielsen e A. Schwartz, *Herodotos and Hemerodromoi: Pheidippides' Run from Athens to Sparta in 490 BC from Historical and Physiological Perspectives*, in « Hermes » 137, 148-169.
- Cloché 1918 – P. Cloché, *La politique thébaine de 404 à 396 av. J. C.*, in « REG » 31 no. 143-144, 315-343.
- Craig 1917 - W. Craig, *Appetites and Aversions as Constituents of Instincts*, in « Proceedings of the Natural Academy of Sciences of the USA » 3 no. 12, 685-8.
- Dodds 1951 – E. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley e Los Angeles.
- Ellinger 2002 – P. Ellinger, *Artemis, Pan et Marathon. Mythe, polytheisme et evenement historique*, in *Myth and Symbol I: Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, ed. by S. des Bouvrie Bergen, 313-332.
- Epstein 1995 – S. J. Epstein, *Longus' Werewolves*, in « CPh » 90 no. 1, 58-73.
- Fries 2014 – A. Fries (ed. by), *Pseudo-Euripides Rhesus*, Boston-Leiden.
- Fürtwangler 1985 – A. Fürtwangler, *Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium*, II volume, Berlin.
- Gallini 1961 – C. Gallini, *La follia panica*, in « SMSR » 32, 205 – 236.
- Gardiner 1947 – A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica vol. 2*, Oxford.
- Garland 1992 – R. Garland, *Introducing New Gods The politics of Athenian religion*, London.
- Geus 2002 – K. Geus, *Eratosthenes von Kyrene Studien zur hellenistischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, München.
- Geus 2014 – K. Geus, *Dionysos, Pan und Herakles in den Stratagemata des Polyainos*, in *Parua Mythographica*, ed. by Jordi Pàmias, Oberhaid, 241—245.
- Goossens 1932 – R. Goossens, *La date du Rhesos*, in « AC » 1, 93-134.
- Grégoire 1933 – H. Grégoire, *L'authenticité du Rhesos d'Euripide*, in « AC » 2, 91-133.

Lorenzo Boragno

- Gulick 1930 – C. B. Gulick, *Athenaeus Deipnosophists vol. IV*, [Loeb Classical Library 204, I ediz. 1927], Cambridge.
- Griffith 1955 - J. Gwyn Griffiths, *The Orders of Gods in Greece and Egypt (According to Herodotus)*, in « JHS », 75, 21-23.
- Hack 1978 – H. M. Hack, *Thebes and the Spartan Hegemony, 386-382 B.C.*, in « AJPh » 99 no. 2, 210-227.
- Haldane 1968 – J. A. Haldane, *Pindar and Pan: frs. 95-100 Snell*, in « Phoenix » 22 no. 1, 18- 31.
- Harrison 1926 – E. Harrison, *IIAN, IIANEION, IIANIKON*, in « BMCRev » 40 no. 1, 6-8.
- Iliescu 1976 – V. Iliescu, *Zeit geschichtliche Bezüge im Rhésos*, in « Klio » 58, 367-376.
- Illinois Greek Club 1948 – Illinois Greek Club (membri del), *Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander*, [Loeb Classical Library 355, I ediz. 1923], Cambridge.
- Jost 1985 - M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- Kagan 1941 - D. Kagan, *The Economic Origins of the Corinthian War*, in « PP » 80, 321-341.
- Kovacs 2002 – D. Kovacs, *Euripides, Vol. VI: Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*, [Loeb Classical Library 395], Cambridge.
- Krentz – Wheeler 1994 – P. Krentz, E. L. Wheeler (ed. by), *Polyaenus Stratagems of War*, 2 volumi, Chicago 1994.
- Launey 1944 – M. Launey, *Études d'histoire hellénistique*, in « REA » 46 no. 3-4, 217-236.
- Launey 1949/50 – M. Launey, *Recherches sur l'armée hellénistique*, 2 volumi, Paris.
- Lendon 1989 - J. E. Lendon, *The Oxyrhynchus Historian and the Origins of the Corinthian War*, in « Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte » 38 no. 3, 300-313.
- Liapis 2009 – V. Liapis, “Rhesus” revisited: the case for a fourth century Macedonian context, in « JHS » 129, 71-88.
- Lonis 1979 – R. Lonis, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, in « Annales littéraires de l'Université de Besançon » 238, 3-363.
- Lloyd 1969 - A. B. Lloyd, *Perseus and Chemmis (Herodotus II 91)*, in « JHS » 89, 79-86.
- Lorenz 1967 – K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten: Gesammelte Abhandlungen* Vol. I, Munchen.
- Lupu 2001 - E. Lupu, *The Sacred Law from the Cave of Pan at Marathon ("SEG" XXXVI 267)*, in « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik » 137, 119-124.
- Meillier 1975 – C. Meillier, *L'épiphanie du dieu Pan au livre II de Daphnis et Chloé*, in « REG » 88 no. 419-423, 121-132.
- Mac Queen 1985 – B. D. MacQueen, *Longus and the Myth of Chloe*, in « ICS » 10 no. 1, 119-134.
- Martin 1956 - J. Martin, *Histoire du texte des Phenomenes d'Aratos*, Paris.
- Morrison and Morrison 1942 - H. T. W.-G. and J. S. Morrison, *Meno of Pharsalus, Polycrates, and Ismenias*, in « CQ » 36 no. 1/2, 57-78.

*Panico! La potenza di una epifania musicale*

- Naquet 1986 – P. V. Naquet, *The Black Hunter* Baltimore (traduzione in inglese di *Le Chasseur Noir* Paris 1981).
- Ogilvie 1965 – R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford.
- Oldfather 1989 – C. H. Oldfather, *Diodorus Siculus Library of History vol. VI*, [Loeb Classical Library 399], Cambridge.
- Page 1959 – D. L. Page, *Select Papyri Vol. III: Poetry*, [Loeb Classical Library 360]Cambridge.
- Paton 1916 – W. R. Paton, *The Greek Anthology vol. I*, [Loeb Classical Library 67], Cambridge.
- Paton 1979 – W. R. Paton, *Polybius Histories vol. III*, [Loeb Classical Library 138, I ediz. 1923], Cambridge.
- Perrin 1955 – B. Perrin, *Plutarch Lives vol. V*, [Loeb Classical Library 87, I ediz. 1917], Cambridge.
- Perrin 1967 – B. Perrin, *Plutarch Lives vol. VII*, [Loeb Classical Library 99, I ediz. 1919], Cambridge.
- Perlman 1964 - S. Perlman, *The Causes and the Outbreak of the Corinthian War*, in « CQ » 14 no. 1, 64-81.
- Pisano 2011 – C. Pisano, *Hermes, il lupo, il silenzio*, in « QUCC » 98 no. 2, 87-98.
- Pouzadoux 2001 – C. Pouzadoux, *La dualité du dieu bouc : les épiphanes de Pan à la chasse et à la guerre dans la céramique Apulienne (seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)*, in « Anthrozoologica » 33-34, 11-22.
- Raubitschek 1941 – A. E. Raubitschek, *The Heroes of Phyle*, in « Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens » 10, 284-295.
- Richter 2001 – D. S. Richter, *Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult and Cultural Appropriation*, in « TAPhA » 131, 191-216.
- Roscher 1897-1902 – W. H. Roscher, *Ausführliches lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, 6 volumi, Leipzig.
- Santoni 2013 – A. Santoni, *I Fenomeni di Arato e i Catasterismi di Eratostene nelle illustrazioni del manoscritto Vat. gr. 1087*, in *Antiche stelle a Bisanzio*, ed. by Guidetti e Santoni, Pisa, 91-112.
- Schettino 1998 – M. T. Schettino, *Introduzione a Polieno*, Pisa.
- Sinko 1934 – T. Sinko, *De Causae Rhesi novissima defensione*, « AC » 3, 223-229, 411-429.
- Scott 1885 – W. Scott, *Fragmenta Herculansia*, Oxford.
- Scott 2005 – L. Scott, *Historical Commentary on Herodotus Book 6*, Leiden-Boston.
- Tarn 1923 – W. W. Tarn, *The New Hellenistic Kingdoms*, in Cook, Adcock and Charlesworth (ed. by) *Cambridge Ancient History First Edition*, Cambridge, pp. 75-108.
- Taylor 2002 – M. C. Taylor, *One Hundred Heroes of Phyle?*, in « Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens » 71 no. 4, 377-397.
- Thackeray 1961 –H. St. J. Thackeray, *Josephus Flavius The Jewish War vol. III*, [Loeb Classical Library 210, I ediz. 1928], Cambridge.
- Tsitsiridis 2013 – S. Tsitsiridis, *Beiträge zu den Fragmenten des Klearchos von Soloi*, Berlin – Boston.

Lorenzo Boragno

Turner 1960 – P. Turner, “*Daphnis and Chloe*”: *An Interpretation*, in «G&R» 7 no. 2, 117-123.

Wagman 2011 – R. S. Wagman, *Building for the Nymphs*, in «CQ» 61 no. 2, 748-751.

Walbank 1984 – F. W. Walbank, *Macedonia and the Greek Leagues*, in *Cambridge Ancient History Second Edition, volume 7 part 1 The Hellenistic World*, ed. by Walbank, Astin, Frederiksen e Ogilvie Cambridge, 446 – 481.

### *Abstract*

Il termine panico e il concetto a cui la parola fa riferimento possono vantare delle radici che affondano nella cultura greca di età classica e pre-classica. Se il panico assume i tratti di una paura irrazionale ed improvvisa, la sua precisa definizione appare tuttavia difficile da cogliere: nella letteratura classica e nella successiva produzione ellenistica, il panico si caratterizza come un fenomeno psicologico legato alla guerra, alle battaglie sia terrestri che navali, che si declina in un crollo psicologico di massa. Un aspetto, quello della pluralità, che non si ritrova nella definizione ad oggi adottata del panico.

A complicare il quadro, i Greci riconoscevano un legame tra il “panico” come fenomeno psicologico ed il dio Pan, una divinità altrimenti “pacifica” e legata a vari aspetti del mondo agro-pastorale.

Il presente contributo si propone di analizzare le origini del concetto di “panico” ed il suo sviluppo storico attraverso le testimonianze degli autori antichi, cercando in particolare di cogliere il panico nella sua originale accezione psicologica e di comprenderne la proiezione sul piano mitico.

The word “panic” and its implied concepts are deeply rooted in the Greek culture of classical and pre-classical times. Generally intended as a sudden and irrational fear, its definition appears to be blurred: in Classical and Hellenistic literature, “panic” appears to be generally linked to battles and warfare and strongly characterized as a mass psychological breakdown, a peculiar trait that is absent in its contemporary definition.

Furthermore, ancient Greeks linked panic to the god Pan, the musical patron of shepherds and hunters, as well as the mythic inhabitant of the wild spaces of nature. The article aims to analyse the origins and the development of this concept through its use by ancient authors, bringing back the concept to its unique psychological dimension and proposing a theoretical model to understand its mythical projection.