Università degli Studi di Siena
Centro Interuniversitario
Antropologia e Mondo Antico

I QUADERNI DEL RAMO D'ORO ON-LINE

n. 17 (2025)

http://www.qro.unisi.it

I Quaderni del Ramo d'Oro on-line. Siena: Università degli Studi di Siena.

Periodico annuale di antropologia e culture antiche
Autorizzazione del Tribunale di Siena n. 17 del 27.11.2008

I Quaderni del Ramo d'Oro on-line n. 17 (2025). Anno di pubblicazione: 2026

ISSN 2035-7524

I QUADERNI DEL RAMO D'ORO ON-LINE n. 17 (2025)
http://www.qro.unisi.it

INDICE

ALESSANDRO CARLI, *I Dori tornano a casa. Gli Spartani e la fondazione di Eraclea Trachinia (Thuc. 3.92-93)*.....pag. 1
MARIO LENTANO, *Paradigmi capovolti. Latte, rassomiglianza e identità al tramonto del mondo antico (Pseudo-Libanio,* Declamazioni, *43.54-57)*..... 23
MADDALENA TERRANEO, *Accidia e malessere psico-emotivo: il demone di mezzogiorno come metafora della depressione*..... 45
LÉA VAN HULLE – TABACCHI, *Onomastica etrusca e* gender studies. *Il caso del metronimico*..... 65
MAXIME WOEHRLÉ, *Des émotions du people à l'ἦθος de l'orateur: écarts et conformités chez Eschine et Démosthène*..... 101

MADDALENA TERRANEO

ACCIDIA E MALESSERE PSICO-EMOTIVO: IL DEMONE DI MEZZOGIORNO COME METAFORA DELLA DEPRESSIONE

La figura del demone di mezzogiorno è documentata per la prima volta nel Salmo 90, al v. 6, nella Bibbia dei LXX (*daimónion mesembrinón*), la traduzione greca della Bibbia ebraica realizzata ad Alessandria d'Egitto, a partire dal III secolo a.C[1]. In ambito cristiano, il demone meridiano godrà di una grande fortuna, soprattutto nell'ambiente monastico, dove venne associato all'accidia, secondo la classificazione delle passioni o «vizi (pensieri) capitali (generali)» di Evagrio Pontico (seconda metà del IV secolo) e Giovanni Cassiano (vissuto tra IV e V secolo).

Difficile da ricondurre ad un'unica e precisa definizione, il demone meridiano, in seguito, è stato oggetto di svariate interpretazioni e il suo intervento è stato ricondotto a diversi stati psico-emotivi e condizioni psico-patologiche, tra cui la depressione. Forse proprio la mutabilità costituisce il suo più grande punto di forza: di natura sfuggente e fluida, il demone meridiano abbandona ben presto le mura del monastero, riuscendo sempre a trovare il modo di dialogare con la sensibilità degli uomini di ogni tempo, laici e religiosi. Nell'epoca moderna e contemporanea è stato oggetto di diverse letture e reinterpretazioni, che ne hanno messo in luce l'attualità.

Il percorso proposto in questo contributo mostrerà come la lettura del demone biblico in senso psico-patologico sia debitrice soprattutto dell'associazione, sviluppatasi nel contesto

[1] Il passo in questione è oscuro e presenta diversi problemi legati alla traduzione: «Non temerai un timore notturno, / un dardo che vola di giorno, / né una cosa che si aggira nella tenebra, / né un incidente né il demonio meridiano» (LXX Sal 90: 5-6; traduzione italiana da MARTONE 2013, p. 263). Non è chiaro se esso sia frutto di un errore di lettura dall'ebraico – che non menziona un «demonio», bensì «lo sterminio che devasta a mezzogiorno» (per un confronto immediato tra LXX e il testo masoretico si veda REGGI 2016, pp. 212-213) – oppure di una traduzione consapevole. La questione è complessa e ancora lontana da una soluzione definitiva; per una breve, ma efficace sintesi delle varie linee di pensiero circa l'origine del demonio meridiano si rimanda a GRAU 1966, pp. 8-18. È bene sottolineare che il quadro presentato da Grau necessita di essere integrato mediante un approfondimento dei retroterra giudaico ed egiziano che potrebbero avere influenzato in varia misura la traduzione di LXX Sal 90:6. Per quanto riguarda, invece, il retroterra greco si rimanda agli studi compiuti da CAILLOIS 1936, 1937a, 1937b; sebbene la tesi della continuità tra le credenze popolari riguardanti il demone meridiano di ambiente europeo – slavo, in particolare – e la demonologia dell'antichità greco-mediterranea non trovi valide fondamenta nelle fonti antiche (cfr. BORGEAUD 2000 e ANGELINI 2021, n. 114, p. 142), si deve ancora ricorrere all'opera di Caillois, che, pur mancando degli adeguati sviluppi in ambito filologico e storico-religioso, costituisce uno dei pochi riferimenti utili alla delineazione del valore magico del mezzogiorno per gli antichi, in quanto ora di passaggio e di apparizioni, ora dei morti e di morte, ma anche ora erotica e sensuale degli incontri con Pan e con le ninfe.

monastico cristiano, del *daemonium meridianum* con l'accidia, incorporando, tuttavia, anche elementi più antichi e pre-cristiani.

Il presente elaborato non ha certamente la pretesa di aggiungere sostanziali novità riguardo all'evoluzione storica e concettuale dell'accidia, né di approfondirne le affinità con determinate condizioni psicopatologiche «moderne» – due linee di ricerca che, d'altra parte, sono già state ampiamente trattate[2]. Piuttosto, sulla scorta di queste ultime, si cercherà di illustrare come e perché la categoria in origine spirituale di «demone meridiano» sia stata rielaborata fino a diventare metafora della depressione.

1. IL *DAEMONIUM MERIDIANUM* E L'ACCIDIA

È con Evagrio Pontico, monaco e asceta cristiano, che si afferma, nel contesto del primo monachesimo egiziano, la fortunata identificazione tra *akedía* e demone meridiano, la quale avrà un forte impatto sulla tradizione ascetica di lingua latina, soprattutto attraverso la mediazione di Giovanni Cassiano, che si rivela fondamentale nella trasmissione di un patrimonio spirituale che avrebbe rischiato di perdersi a causa delle varie controversie teologiche e dottrinali[3].

Il termine *akedía* – negazione di *kédos* – proviene dal greco e significa letteralmente «assenza di cura, indifferenza»[4]; esso si colloca originariamente nell'ambito semantico del dolore e del lutto ed esprime il distacco emotivo nel cordoglio[5]. Il valore del termine è, comunque, ambiguo, poiché in alcuni contesti viene impiegato in senso negativo, mentre in altri in senso positivo. L'aggettivo *akedés* può indicare, per esempio, mancanza di attenzione e cura nei confronti di qualcuno (cfr. Hom. *Il.* 14. 427; *Od.* 20. 130) o di qualcosa (Hom. *Od.* 6. 26; 19. 18), oppure può significare trascuratezza, dovuta al mancato svolgimento degli adeguati riti funebri (cfr. Hom. *Od.* 26. 187; *Il.* 6. 60; 24. 553-554). In altri contesti, dove l'aggettivo è utilizzato in senso attivo, il valore è, invece, positivo e il termine può essere reso come «impassibile, imperturbabile, sereno» (cfr. Hes. *Th.* 489; Hom. *Il.* 24. 526). L'uso che Evagrio fa del termine *akedía* – che designa un concetto definito entro l'ambito strettamente religioso – costituisce una novità, che sembra non avere antecedenti nella

[2] Per approfondire lo sviluppo storico dell'accidia, si rimanda ai seguenti studi: WENZEL 1966; WENZEL 1967, pp. 13-46; A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT 1971, pp. 84-90; GIORDANO 1989; NABERT 2005; LUCIANI-ZIDANE 2009; PERETÓ RIVAS 2010; PERETÓ RIVAS 2011a. Per un affondo sulla deriva psicoanalitica, si rinvia a: ALPHANDÉRY 1929; FORTHOMME 2000; GIANFRANCESCO 2008; PERETÓ RIVAS 2011b; ROVALETTI - PALLARES 2014; HERNÁN VAZQUEZ 2015; ALCIATI 2019.

[3] Evagrio Pontico viene, infatti, condannato per eresia nel Concilio Ecumenico di Costantinopoli del 553 (insieme a Origene e a Didimo di Alessandria), in quanto origenista (cfr. A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT 1971, pp. 29-30).

[4] LSJ, s.v. ἀκήδ-εια, p. 49.

[5] PULIGA 2017, pp. 220-221.

letteratura greca pre-cristiana, ma che sia, piuttosto, da mettere in relazione all'utilizzo del termine nella Settanta[6], dove compare (anche in forma di derivato verbale, *akediao*) nove volte, con il significato generale di «apatia, torpore», ma anche di «debolezza, stanchezza, esaurimento»[7].

Nel pensiero evagriano[8] l'accidia si configura come *logismós*, cioè uno dei «pensieri» che rimandano all'azione dei demoni e perciò viene classificata da Evagrio fra gli «spiriti» malvagi: essa è la tentazione dell'abbandono della pratica ascetica e della rinuncia della contemplazione divina, la quale interessa il monaco – l'anacoreta, nello specifico, l'eremita votato alla solitudine – che si rende vulnerabile in particolari condizioni psico-emotive. Evagrio descrive il demone dell'accidia in vari testi, come nell'*Antirrhetikos* (Evagrio Pontico, *Ant.* 6), nelle due opere destinate al novizio Eulogio – *I vizi opposti alle virtù* e *Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita* (Evagrio Pontico, *Vit.* 6; *Eul.* 7) –, nel trattato *Gli otto spiriti della malvagità* (Evagrio Pontico, *Oct. spir.* 13-14), il quale è alla base delle successive elaborazioni della lista dei cosiddetti vizi capitali. Sempre ne *Gli otto spiriti* si legge un'interessante definizione di *akedía*, che ne lascia intuire la natura estremamente complessa: si tratta di «una mancanza di tono dell'anima, ma una mancanza di tono che non è secondo natura, e che non sa resistere validamente contro le tentazioni» (Evagrio Pontico, *Oct. spir.* 13)[9]; il monaco accidioso, «illanguidito, privo del vigore dell'anima» (Evagrio Pontico, *Oct. spir.* 14)[10], cede all'attacco del demone e si abbandona alla tentazione, che lo trascinerà inesorabilmente verso una vera e propria morte dell'animo[11].

1.1 IL DEMONIO DEL MEZZOGIORNO NEL *PRAKTIKOS* DI EVAGRIO PONTICO

È, forse, contenuta nel *Praktikos* la più completa trattazione evagriana dell'accidia. Nel testo viene esplicitata l'identificazione con il demone meridiano: «Il demone dell'accidia, che è chiamato anche *meridiano* [Sal 90: 6b], è il più pesante tra tutti i demoni e incalza il monaco intorno all'ora quarta e circonda la sua anima fino all'ora ottava»[12] (Evagrio Pontico, *Practic.* 12). In effetti, tale intervallo di tempo, compreso fra le dieci del mattino e le quattordici del pomeriggio, è, forse, il peggiore

[6] È bene ricordare, tuttavia, che il termine *akedía* viene impiegato con un significato simile a quello attribuitogli dai Settanta in Cic. *Att.* 12. 45 e Luc. *Herm.* 77.

[7] WENZEL 1967, pp. 6-7.

[8] Per un approfondimento sulla dottrina della *akedía* in Evagrio Pontico si rimanda a BUNGE 1999.

[9] MOSCATELLI 2023, p. 55.

[10] MOSCATELLI 2023, p. 57.

[11] D. Puliga osserva che «l'*acedia* [...] induce l'anima stessa a sperimentare una specie di morte spirituale. Così quel 'lutto' (κήδος) che viene negato nel significato originario del termine [*akedía*] sembra per così dire riproporsi all'interno del soggetto, che compie in prima persona un'esperienza di privazione della vita»; PULIGA 2017, p. 221.

[12] BETTIOLO 1996, p. 195.

nell'arco della giornata del monaco: il Sole del deserto egiziano produce un calore insopportabile, reso ancora più intollerabile dall'infinita attesa del pasto giornaliero dell'ora nona e dai morsi della fame. Il testo prosegue illustrando molto bene la molteplicità delle strategie di attacco del demone, che solletica i bisogni del corpo per agire, poi, sulla parte irascibile e razionale dell'anima (Evagrio si rifà allo schema platonico dell'anima tripartita)[13]. I pensieri «che dipendono dall'accidia sono un misto di animale e di umano», come ben spiega Evagrio nelle sue *Riflessioni* (Evagrio Pontico, *CC* 40; cfr. anche *Pens.* 18)[14]. Così, inizialmente il demone fa leva sulla percezione del tempo, del calore e della fame:

> E dapprima fa sì che il sole [gli] sembri lento nel suo moto o immobile, se non addirittura immobile, mostrando il giorno di cinquanta ore. Poi lo forza a volgere di continuo gli occhi alle finestre e a balzar fuori dalla cella e a fissare il sole – di quanto disti dall'ora nona –, e a guardare qua e là, se qualcuno dei fratelli... (Evagrio Pontico, *Practic.* 12)[15].

In seguito, il demone instilla nella mente della vittima il germe della rabbia e del rancore, inducendola a dubitare della sua scelta di vita:

> Ancora: gli getta dentro odio per il luogo e per lo stesso genere di vita [che conduce] e per il lavoro delle mani e [il pensiero] che la carità è venuta meno di tra i fratelli e che non v'è chi consoli. E se qualcuno in quei giorni ha rattristato il monaco, anche ciò il demone aggiunge, ad accrescere l'odio (Evagrio Pontico, *Practic.* 12)[16].

Il demone del mezzogiorno agisce, infine, sull'intelletto del monaco e sulla sua immaginazione, ne compromette le capacità di ragionamento sulle Scritture e ne manipola i ricordi; Evagrio conclude rendendo esplicito l'obiettivo delle varie strategie impiegate dal demone:

> Poi lo conduce anche al desiderio di altri luoghi, in cui sia possibile trovare facilmente ciò di cui v'è bisogno e svolgere un mestiere meno faticoso e più redditizio, e aggiunge che il piacere al Signore non dipende dal luogo: infatti – dice – il Divino è adorabile dovunque [cfr. Gv 4: 21-4].

[13] AIJIAN 2021, pp. 10-16.
[14] COCO 2014, p. 97
[15] BETTIOLO 1996, p. 195.
[16] *Ibid.*

> Congiunge a questi [pensieri] anche la memoria dei parenti e del precedente modo di vivere, e [gli] descrive il tempo della vita in [tutta] la sua lunghezza, portando[gli] davanti agli occhi le pene dell'ascesi e, come si dice, mette in moto ogni mezzo perché il monaco, lasciata la cella, fugga dallo *stadio* [cfr. 1Cor 9: 24]. Nessun altro demone segue immediatamente questo demone; gli succedono nell'anima, invece, uno stato di pace e una *gioia indicibile* [1Pt 1: 8] (Evagrio Pontico, *Practic*. 12)[17].

Come bene emerge dalle parole di Evagrio, risulta impossibile definire in maniera univoca l'*akedía* e, quindi, il demone meridiano: le tattiche da quest'ultimo impiegate, che, come si è visto, coinvolgono corpo e mente, sfruttano stati psico-emotivi vari, che acquistano significato e coerenza solamente se considerati entro il quadro della tentazione demoniaca, la quale ha come fine ultimo l'abbandono della contemplazione divina[18].

1.2 DERIVE DELL'ACCIDIA

Scrivendo dell'accidia, P. Deseille, monaco e grande esperto del cristianesimo dei primi secoli, afferma che si tratta di un concetto così pregno di significato da rendere vano qualsiasi tentativo di traduzione[19]. Infatti, quando Cassiano – che non privilegia più, come Evagrio, la condizione eremitica –, nelle *Istituzioni cenobitiche*, rende il greco *akedía* con il latino *taedium* e *anxietatem cordis*[20] contribuisce, probabilmente in modo inconsapevole, ad avviare un processo che porterà gradualmente ad almeno due risultati: da una parte, l'accidia perderà progressivamente la propria unità concettuale, originariamente radicata nel quadro evagriano della tentazione demoniaca, che in Cassiano viene messa in secondo piano a favore di una lettura dell'accidia come malessere interiore; dall'altra parte, l'accidia si prepara a diventare un concetto sempre più laico e popolare, più che spirituale, grazie alla sua identificazione con la pigrizia, che la rende applicabile anche a contesti lontani da quello della vita monastica. Tale identificazione si basa su elementi già presenti nelle *Istituzioni*[21], come si può evincere dai seguenti passi:

> *Tum praeterea huc illucque anxius circumspectat et nec fratrum sibi quempiam adventare suspirat, saepiusque egreditur et ingreditur cellam ac solem velut ad occasum tardius properantem crebrius*

[17] BETTIOLO 1996, pp. 195-196.

[18] AIJIAN 2021, p. 14 e pp. 17-18.

[19] DESEILLE 2002, p. 297.

[20] Cassiano, *Inst*. 10. 1: *Sextum nobis certamen est, quod Graeci* ἀκηδία *vocant, quam nos taedium sive anxietatem cordis possumus nuncupare.* PETSCHENIG - KREUZ 2004, p. 173.

[21] AIJIAN 2021, pp. 16-17.

> *intuetur, et ita quadam inrationabili mentis confusione velut taetra subpletur caligine omnique actu spiritali redditur otiosus ac vacuus, ut nulla re alia tantae obpugnationis remedium quam visitatione fratris cuiuspiam seu somni solius solacio posse aestimet inveniri* (Cassiano, *Inst*. 10. 2)[22].
> *Quaecumque enim in parte qualibet coeperit superare, aut tamquam inertem et dediticium sibi patietur absque ullo profectu spiritus in cellula commorari aut excussum exinde instabilem de cetero reddet ac vagum, et ad omne opus desidem cellas fratrum iugiter faciet ac monasteria circumire nihilique aliud procurare, quam ubi quove colore occasionem refectioni futurae valeat praeparare* (Cassiano, *Inst*. 10. 6)[23].

È bene sottolineare che Cassiano menziona l'origine demoniaca dell'accidia (Cassiano, *Inst*. 10. 1)[24] e sembra riprendere Evagrio in più punti, pur senza nominarlo apertamente. Tuttavia, l'autore delle *Istituzioni* pone maggiore enfasi sul concetto di acedia come *morbus*[25], cioè come vera e propria malattia, nella quale l'esperienza di tristezza, sconforto e apatia costituiscono le costanti fondamentali[26]. In questo modo, l'accidia viene associata a una specifica condizione psicologica, che si presta ad essere collegata, in tempi più recenti, a vari disturbi psicopatologici, come la psicastenia, l'abulia e la depressione[27].

2. SULLE TRACCE DEL DEMONE MERIDIANO: ALTRE TESTIMONIANZE MEDIEVALI SUL DEMONE DI MEZZOGIORNO

Si deve a Cassiano la trasmissione al mondo ascetico occidentale della concezione dell'accidia e del demone del mezzogiorno maturata nell'ambiente monastico egiziano, seppur, come già si è

[22] PETSCHENIG - KREUZ 2004, p. 175. «Allora [*il monaco*] si guarda intorno con ansia, di qua e di là, e si lamenta che nessuno dei suoi fratelli venga a trovarlo; e spesso esce e rientra nella sua cella e guarda in continuazione il sole, come se fosse troppo lento a tramontare. E, così, la sua mente è persa in una confusione senza ragione, come avvolta da una tetra caligine, ed egli diventa tanto pigro e incapace di qualsiasi attività spirituale, che ritiene non si possa trovare altro rimedio a un simile attacco se non nella visita di un fratello o nel solo rifugio del sonno» (traduzione personale).

[23] PETSCHENIG - KREUZ 2004, p. 177. «Infatti, qualunque sia il modo in cui [*l'acedia*] ha iniziato a vincere qualcuno, o lo lascerà dimorare nella cella senza alcun progresso spirituale, come un vile che gli si è arreso, oppure, cacciatolo di là, lo renderà instabile e vagabondo e, pigro in ogni lavoro, lo farà girare continuamente intorno alle celle dei fratelli e ai monasteri, senza nessun'altra preoccupazione se non quella di cercare il luogo e il pretesto che gli procuri l'occasione di un prossimo pasto» (traduzione personale).

[24] PETSCHENIG - KREUZ 2004, pp. 173-174: «*Adfinis haec tristitiae ac solitariis magis experta et in heremo commorantibus infestior hostis ac frequens, maxime circa horam sextam monachum inquietans, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto aderentissimos aestus accessionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotanti. Denique nonnulli senum hunc esse pronuntiant meridianum daemonem, qui in psalmo nonagesimo nuncupatur*».

[25] Cfr. AIJIAN 2021, pp. 16-17. Il sostantivo *morbus* ricorre nove volte in *Inst.* 10. 2, 5, 7, 13, 14, 21 in relazione all'*acedia* o agli effetti da essa prodotti.

[26] È bene notare che «già gli scritti ippocratici nel V secolo a.C. spiegavano l'ἀκηδία come uno stato di tristezza, per certi versi simile alla malinconia, dovuto ad un eccessivo passaggio di bile nell'organismo»; PULIGA 2017, p. 220.

[27] Cfr. ALPHANDÉRY 1929, p. 768.

sottolineato, con significative differenze che hanno contribuito alla semplificazione, secolarizzazione e, paradossalmente, alla de-demonizzazione del concetto di accidia. Quando Gregorio Magno (540-604) elabora la sua lista dei sette vizi capitali (abbandonando lo schema da otto elaborato da Evagrio e tramandato da Cassiano), i concetti di *acedia* e *tristitia* si sono ormai sovrapposti e amalgamati ed estesi anche alla popolazione laica[28]. Per quanto concerne, nello specifico, il demone dell'accidia, come puntualmente osservato da D. Grau, autore nel 1966 di una monografia sul *daemonium meridianum*, già a partire dalla fine del IV secolo i riferimenti al demone del mezzogiorno si fanno sempre più rari e il suo legame con l'accidia sempre più debole. Questo fenomeno non dipende solo da Cassiano. Gli autori medievali di ambito latino che scrivono dell'accidia – come, ma è solo qualche esempio, Alcuino di York (*PL*, CI. 635), Rabano Mauro (*PL*, CXII. 1251-1253), Alano di Lilla (*PL*, CCX, 125-128) – vivono in contesti geografici e climatici profondamente diversi dal deserto egiziano di Evagrio: il collegamento tra la malattia del monaco e l'estremo calore del mezzogiorno non ha più senso in gran parte dell'ambiente europeo e anche i riferimenti al demone del Salmo 90 crollano drasticamente[29]. È probabile, inoltre, che abbiano avuto una certa influenza i commenti al v. 6 del Salmo 90 prodotti da Gerolamo e da Agostino. Il primo – che nel *Liber Psalmorum iuxta LXX* mantiene l'espressione *daemonium meridianum*[30], successivamente emendata nel *Liber Psalmorum iuxta Hebraicum*[31] – collega il demone meridiano alla falsa luce delle dottrine eretiche (Gerolamo, *Tractatus de Psalmo XC*, vers. 6); gli eretici agiscono come il diavolo: travestiti da angelo di luce e di verità, deformano il significato delle Scritture e corrompono la dottrina cristiana. Agostino, invece, lo interpreta come l'apice delle persecuzioni dei cristiani raggiunto sotto Diocleziano (August. *Enarr. In Ps. XC* s. 1. 7-8). Secondo tale interpretazione, il demone meridiano avrebbe fatto capitolare tutti coloro che, dietro minaccia di tortura, scelsero di abbandonare il rifugio dell'Altissimo e di rinnegare la propria fede, diventando apostati[32].

Se da una parte, dunque, è vero che le speculazioni di natura puramente religiosa tendono a trascurare il demone del mezzogiorno, non si può certamente affermare che quest'ultimo smetta di affliggere le proprie vittime, andandole a cercare anche al di fuori delle mura monastiche.

[28] WENZEL 1967, pp. 23-24.

[29] GRAU 1966, pp. 24-25.

[30] «A sagitta volante in die / a negotio perambulante in tenebris / ab incursu et daemonio meridiano» (WEBER - GRYSON 2007, p. 886).

[31] «A sagitta volante per diem / a peste in tenebris ambulante /a morsu insanientis meridie» (WEBER - GRYSON 2007, p. 887).

[32] GRAU 1966, pp. 28-29; ARBESMANN 1958, p. 22.

Vari racconti offrono testimonianze interessanti al riguardo, come un breve estratto dai *Miracula S. Jovini Abbatis*[33]:

> *Erant duo pueri in via publica circa meridiem foris stantes, qui valido impulsi turbine graviter infirmati, quasi insanire coeperunt, et parentum suorum neminem recognoscere valuerunt. Cumque consolationem eorum minime reciperent, furibundi ad sepulcra Sanctorum a suis parentibus sunt ablati: qui vexillo Crucis a Monachis consignati, meritis SS. Martini atque Jovini a Daemonio Meridiano sunt liberati*.

La vicenda, che si svolge sul territorio del Regno Franco e che è collocabile a partire dall'inizio del VII secolo[34], narra di due bambini che, sorpresi sulla strada pubblica dal mezzogiorno, vengono come travolti da una tempesta e iniziano a impazzire – *quasi insanire coeperunt* –, fino al punto di non essere nemmeno in grado di riconoscere i propri genitori. I due *furibundi* vengono allora condotti presso le tombe di due santi abati, Martino di Vertou e Giovino, fondatore del monastero di Hension[35], e per merito di questi ultimi sono liberati dal demone meridiano.

Gregorio di Tours (VI secolo), nel *De Virtutibus Sancti Martini*, racconta di come il popolo, non estraneo a credenze magiche, riconduca al demonio meridiano i sintomi di cui soffre una donna – moglie di Serenatus, servitore di Gregorio – che, colpita da una strana malattia mentre ritorna dai campi, cade a terra e perde l'uso della parola:

> *Coniunx Serenati hominis nostri, cum de cultura, viro praemisso, rediret, subito inter manus dilapsa comitantium terrae corruit, ligataque lingua, nullum verbum ex ore potens proferre, obmutuit. Interea accidentibus hariolis*[36] *ac dicentibus, eam meridiani daemonii incursum pati, ligamina herbarum atque incantationum verba proferebant; sed nihil medicaminis iuxta morem conferre poterant perituraе. Cumque familia mixto ululatu perstreperet, filius eius ad neptam nostram Eusteniam anhelus occurrit,*

[33] MABILLON 1936 [1669], n. *a*, p. 145: «Due bambini si trovavano fuori sulla strada pubblica verso l'ora di mezzogiorno, quando, colpiti da un forte vento e gravemente indeboliti, iniziarono quasi ad impazzire e non erano in grado di riconoscere nessuno dei loro genitori. E non ricevendo da questi alcun conforto, i fanciulli in preda al delirio furono portati dai genitori presso le tombe dei Santi: i due, dopo che fu loro imposto dai monaci il segno della croce, furono liberati dal demonio meridiano per i meriti dei Santi Martino e Giovino» (traduzione personale).

[34] GRAU 1966, pp. 34-37.

[35] GRAU 1966, n. 1, p. 35.

[36] L'uso del termine *hariolus* («incantatore», «indovino»), in senso marcatamente dispregiativo, è significativo: esso connota in maniera negativa ogni tipo di rimedio prodotto al di fuori dell'ambiente strettamente cristiano e considerato, pertanto, del tutto inefficace contro le forze demoniache. Gregorio non mette in discussione, per lo meno non apertamente, le credenze riguardanti il demone meridiano: l'attacco demoniaco è, anzi, occasione per dimostrare la superiorità del rimedio cristiano. Cfr. GRAU 1966, p. 38.

> *nuntians, matrem suam extremae vitae terminum attigisse. Quae adveniens ad aegrotam eamque visitans, amotis ligaminibus quae stulti indiderant, oleum beati sepulchri ori eius infudit ceraque sofivit* [*sic*]. *Mox sermone reddito, nequitiae dolo dirempto, aegra convaluit* (Gregorio di Tours, *De Virtutibus Sancti Martini*, 4. 36)[37].

Un'analoga sintomatologia "meridiana" si trova nella *Vita Rusticulae*, resoconto agiografico di Rusticula, badessa di Arles deceduta nel 632 circa, attribuito, seppur con qualche riserva, a Florentius Tricastinus:

> *Transacta hac tempestate, commorata est cum filiabus, quas dulciter enutriebat, annis quatuordecim, edocens illas omnem fidei sanctitatem. Nam una de sororibus cum graviter ab infestatione meridiani daemonis nimiam fatigationem sustineret et corpore tremebunda nullatenus se erigere posset, divina clementia largiente, aliae fideli sorori dignatus est Dominus incordari, ut ex capillis beatissimae matris, igne subposito, ureret et in aqua munda eidem bibere daret. Quae statim pristinam recipiens sanitatem, simul pro recuperatione corporis maximas cum devotione Deo gratias retulerunt*[38].

In questo caso la malattia – *infestatio* -, provocata ancora una volta dal demone del mezzogiorno, colpisce non un laico, bensì una suora, ma i sintomi sono riconducibili allo stesso male descritto da Gregorio: una forte debolezza e tremori diffusi impediscono alla monaca di compiere qualsiasi sforzo fisico, non le consentono nemmeno di stare in piedi.

---

[37] PIETRI - KRUSCH 2023, p. 430. «La moglie di Serenato, nostro servitore, stava ritornando, preceduta dal marito, dal lavoro nei campi, quando all'improvviso cadde a terra, senza che potesse essere trattenuta dai suoi compagni, e, la lingua legata, divenne muta, incapace di proferire parola. Giunsero nel frattempo degli incantatori, i quali dicevano che aveva subito l'attacco del demone meridiano; essi preparavano bendaggi a base di erbe e pronunciavano formule incantatorie, ma, come al solito, non riuscirono a offrire alcun rimedio alla moribonda. Mentre la famiglia si disperava con grida lamentose, il figlio della donna corse stremato da nostra nipote Eustenia e le disse che la madre era in fin di vita. Recatasi dalla malata, dopo averla esaminata, Eustenia rimosse i bendaggi che i ciarlatani avevano applicato, versò nella sua bocca dell'olio proveniente dal sepolcro benedetto [*di Martino di Tours*] e fece bruciare della cera. Immediatamente fu svelato l'inganno del maligno e, riacquistato l'uso della parola, la malata guarì» (traduzione personale).

[38] «Trascorso questo tempo, rimase con le figlie, che allevava dolcemente, per quattordici anni, insegnando loro ogni cosa sulla santità della fede. Poiché una delle sorelle soffriva di eccessiva spossatezza per via del contagio del demone meridiano e a causa dei tremiti del corpo non era in grado di alzarsi in nessun modo, il Signore, per divina clemenza, volle ricordare a un'altra fedele sorella di bruciare alcuni capelli della beatissima madre e di farli bere con acqua pura all'inferma. Quest'ultima recuperò all'istante la propria salute e subito le sorelle resero con devozione molte grazie a Dio per la sua guarigione» (traduzione personale). KRUSCH 1902, p. 347. La datazione del testo è dubbia: Krusch lo ritiene opera di un falsario vissuto nel IX secolo, mentre Riché lo colloca nel VII secolo. La questione della datazione e dell'attribuzione della *Vita*, anch'essa incerta, viene approfondita in RICHÉ 1954.

Jean Mabillon, primo editore della *Vita Rusticulae*[39], spiega, portando come esempio anche i primi due racconti sopra citati, che il demone meridiano è da intendersi come l'attacco, improvviso e violento, di un qualche morbo, che intacca le facoltà tanto fisiche quanto mentali dell'uomo[40]. L'uso dell'espressione *daemonium meridianum* non ha in questi testi alcuna esplicita implicazione sul piano etico-morale: il demone è responsabile di una vera e propria malattia, curata, come si è visto, attraverso la miracolosa intercessione di un santo, ma pur sempre una malattia. Ma di che genere? Nei testi esaminati non si fa mai riferimento all'accidia, né, d'altra parte, i sintomi descritti sembrano ricondurre a quello stato di malessere ben descritto da Evagrio e da Cassiano e che si presta ad essere assimilato a vari disturbi psichici, fra i quali la depressione. Tuttavia, potrebbe essere imprudente affermare che le fonti citate utilizzano il *daemonium meridianum* per significare una malattia che è completamente estranea all'accidia. Per comprendere meglio questo passaggio, è necessario guardare più indietro.

3. L'ACCIDIA COME MALATTIA

La teoria umorale ippocratica attribuisce a un eccesso di bile nera, *mélaina cholé*, i vari sintomi di un disturbo dell'umore molto simili agli effetti dell'accidia: si tratta, appunto, della «malinconia»[41]; essa è accompagnata da: tristezza, ansia, scoraggiamento, insonnia, inquietudine, paura, rifiuto del cibo (cfr. Hippocr. *Aff.* 6. 23; *Epid.* 3. caso 2). Gli stessi sintomi si ritrovano, almeno in parte, anche nei due principali sistemi nosografici del disturbo depressivo oggi utilizzati, cioè il DSM-5-TR, il *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi* Mentali[42], e l'ICD-11, la *International Classification of Diseases*[43]. In Ippocrate, tuttavia, sembrano essere collegati ai medesimi fattori eziologici della malinconia anche i seguenti disturbi: dolori articolari, tremori, convulsioni, cecità, accessi di follia e persino l'epilessia (Hippocr. *Aff.* 3. 20 e 22; 6. 56; *Epid.* 6. 8. 31) – diversi dei quali rintracciabili nei racconti di epoca medievale sopra citati[44]. La condizione descritta negli scritti ippocratici si delinea,

[39] MABILLON 1936 [1669], pp. 139-147.

[40] MABILLON 1936 [1669], n. *a*, p. 145: «*Ergo Daemonium meridianum, seu incursu daemonii meridiani antiquis dicebatur subita e aperta quaevis morbi violenti incursio, qua quis sensuum mentisve facultate de repente privabatur: sic dicta tum quod a daemone imprimi crederetur, tum quod summo die proveniret*».

[41] È bene precisare che gli scritti ippocratici non offrono una trattazione sistematica al riguardo, sebbene siano vari i riferimenti alla malinconia e alla sua eziologia; cfr. JACKSON 1986, pp. 30-31.

[42] *DSM-5-TR*, pp. 216-221, 228-230.

[43] /https://icd.who.int/browse/2025-01/mms/en#1194756772/;/https://icd.who.int/browse/2025-01/mms/en#802537726/.

[44] La possibilità che il malinconico sviluppi l'epilessia viene menzionata anche da autori di epoca medievale, come Ishaq ibn Imran e Costantino Africano, i quali si rifanno spesso alla tradizione ippocratica; JACKSON 1986, pp. 59 e 61.

pertanto, come una vera e propria malattia, che presenta sviluppi a livello psicosomatico e che necessita di essere trattata da un punto di vista medico.

Curiosamente, alcuni secoli più tardi, Rutilio Namaziano (V secolo d.C.), nel *De reditu suo* (1. 447-450), ipotizza che lo stile di vita dei monaci dell'Isola Capraia, che hanno scelto la solitudine e rinunciato ai beni del mondo, sia dettato da un eccesso di atra bile:

> *Sive suas repetunt factorum ergastula poenas,*
> *tristia seu nigro viscera felle tument.*
> *Sic nimiae bilis morbum assignavit Homerus*
> *Bellerophonteis sollicitudinibus*[45].

Lo stesso Gerolamo (Gerolamo, *Epistula* 125. 16) afferma di aver visto monaci afflitti dalla malinconia[46], che, più di un supporto spirituale, necessitano dei rimedi d'Ippocrate: «*Sunt, qui humore cellularum immoderatisque ieiuniis, taedio solitudinis ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in* μελαγχολίαν *et Hippocratis magis fomentis quam nostris monitis indigent*»[47].

Si inserisce a pieno titolo nel quadro di questa «malinconia monastica» il male – o, meglio, il demone – che affligge Stagirio per Giovanni Crisostomo. La condizione descritta da quest'ultimo prende il nome di *athumía* – letteralmente traducibile come «abbattimento d'animo, avvilimento, depressione»[48], ma, per vari aspetti, assimilabile all'*acedia* di tipo evagriano – e si manifesta in Stagirio in modo violento, con «la torsione delle mani, lo stravolgimento degli occhi, la schiuma dalla bocca, la voce stessa orribile e inintellegibile, il tremito del corpo, un continuo stato di insensibilità» (Giovanni Crisostomo, *Stag*. 1. 1)[49]. L'*athumía* di cui soffre Stagirio, conseguenza ancora una volta, di «digiuni, veglie e altri rigidi modi di vita» (Giovanni Crisostomo, *Stag*. 1. 1)[50] propri del monaco, si presta ad essere assimilata alla malinconia ippocratica. Non a caso Giovanni Tritemio, editore nella prima metà del XVI secolo dell'opera di Giovanni Crisostomo, quasi a voler

[45] WOLFF ET AL. 2007, p. 22: «O dei misfatti esigono da sé la pena, a se stessi galera, / o nero fiele ne gonfia i tristi visceri. / Così assegnò diagnosi di eccesso di bile Omero / Alle bellerofontiche ansie ipocondriche» (traduzione italiana tratta da FO 1992, p. 33; il testo latino ivi tradotto coincide con quello sopra citato).

[46] Sulla malinconia dei monaci in Gerolamo e Rutilio Namaziano cfr. anche ALCIATI 2019.

[47] HILBERG 1996, p. 135.

[48] COCO 2002, p. 22

[49] COCO 2002, pp. 44-45.

[50] COCO 2002, p. 43.

rimarcare la grande affinità tra il male che affligge Stagirio e la *melancholia* descritta dalla letteratura medica antica, traduce *athumía* con il tedesco *melancolische Traurigkeit*[51].

Ma la letteratura medica antica propone un'altra prospettiva di diagnosi[52], che riconosce nel delirio malinconico anche una componente erotica[53]. A volte, essa assume la forma di un vero e proprio impulso incontrollabile, connotato in senso negativo, come si legge, per esempio, in Arist. *Pr*. 30. 954a.

Alcuni secoli più tardi, anche Rufo d'Efeso (I-II secolo d.C.)[54] menziona un'analoga tensione erotica nella malinconia, il cui sfogo può avere, tuttavia, degli effetti decisamente positivi sul malinconico[55]. La componente erotica non è totalmente estranea nemmeno alla concezione cristiana dell'accidia: già nelle *Istituzioni* di Cassiano essa appare sullo sfondo della tentazione che il monaco affronta, ove si menziona del modo in cui tale *morbus* lo convince che sia un'opera misericordiosa fare frequentemente visita a una certa donna devota a Dio che, abbandonata e disprezzata dai suoi parenti, necessita di aiuto:

> *Deinde honestas idem morbus ac necessarias suggerit salutationes fratribus exhibendas visitationesque infirmorum vel eminus vel longius positorum: quaedam etiam pia ac religiosa dictat officia, illos vel illas debere parentes inquiri et ad salutandos eos crebrius properari, illam religiosam devotamque deo feminam, omni praesertim parentum subsidio destitutam, magnum opus esse pietatis frequenter invisere, ac si quid ei sit necessarium, quae a propriis parentibus neglegitur atque despicitur, sanctissimum*

[51] COCO 2002, p. 24; KLIBANSKY 1983, p. 72.

[52] L'analisi può senz'altro essere estesa, nell'opportuno contesto, a diversi autori – come Celso, Sorano di Efeso, Areteo di Cappadocia, Galeno. Cfr. JACKSON 1986, pp. 29-45; TOOHEY 1990a, l'articolo non solo approfondisce bene il concetto medico di *melancholia* nell'epoca antica, ma ne indaga anche l'utilizzo nell'ambito letterario; TOOHEY 1990b, pp. 347-349. Cfr. anche PULIGA 2017 per un ulteriore approfondimento sul concetto di malinconia nel mondo greco antico e sulla questione della sua «traduzione» nel contesto romano.

[53] Nel mondo romano antico, per esempio, il piacere erotico può essere causa del *marcere* dell'animo, il quale descrive una condizione di malessere psico-fisico che condivide caratteristiche tipiche sia del temperamento malinconico, sia di quello flemmatico (come spossatezza, torpore, languore, senso di vuoto). La *Venus Murcia* latina sembra personificare il rapporto tra sfera erotica e disturbi legati alla depressione, che ben si esprime a livello linguistico attraverso il lessico del languore (*languor*, *marceo* e relative famiglie lessicali); PULIGA 2017, pp. 111-125.

[54] Purtroppo, la gran parte delle opere di Rufo d'Efeso ci è giunta in maniera frammentaria; inoltre, parecchi degli insegnamenti del medico greco sono stati tramandati, in forma di citazione, da autori latini e arabi.

[55] DAREMBERG - RUELLE 1963, frr. 60. 7-9, p. 320 (=Aët. *Perí aphrodisíon*); fr. 301. 21-25, p. 508 (=Rhazes, *Continens Liber* 24. 3); fr. 302. 12-14, p. 509 (= Rhazes, *Continens Liber*, 24. 3). PORMANN 2008, frr. 58-59, p. 61 (= Ibn al-Jazzar, *Viaticum peregrinorum*; Costantino Africano, *De melancholia*); cfr. anche i relativi commenti in PORMANN 2008, pp. 102-103.

> *procurari, magisque oportere in his operam pietatis inpendi quam infructuosum ac sine ullo profectu in cellula residere* (Cassiano, *Inst.* 10. 2)[56].

A proposito del demone di mezzogiorno, Niceta, vescovo di Aquileia (V secolo), scrive che alcuni ritengono che esso sia il demone dei pensieri osceni e della libidine (*PG* CXXVII. 1262); Eutimio Zigabeno (XII secolo), teologo bizantino e autore di un commento ai Salmi, lo collega non soltanto al torpore del mezzogiorno, ma anche alla lussuria (*PG* CXXVIII. 940); allo stesso modo, nelle *Disquisitionum magicarum* del teologo Martin Del Río (XVI secolo) il demone meridiano è associato tanto all'accidia quanto alla lussuria:

> *Secundo igitur a tempestate diei dicitur meridianus, eo quos hoc genus daemonum meridiano tempore et apparere solitum, et homines crudelius acriusque infestare, tum spirituali tentatione ac praelio, maxime luxuriae et acediae stimulis, quae duo peccata urgent vehementius hominem cibis distentum plenumque* [...] (Del Río, *Disquisitionum magicarum* 2. 27. 2)[57]

4. CONCLUSIONI: ALCUNE RILETTURE MODERNE DEL DEMONE MERIDIANO

L'aspetto erotico come parte integrante del disturbo depressivo-malinconico e declinazione del *daemonium meridianum* viene ripreso e rielaborato, in tempi più recenti, nell'espressione francese *démon de midi* – resa celebre dall'omonimo romanzo di P. Bourget (1914)[58]. Tale espressione indica la crisi di mezza età di un uomo che, in parte per *ennui*, in parte per una disperata sete di eterna giovinezza, sente il bisogno di rivoluzionare la propria vita sentimentale, spesso intraprendendo

[56] PETSCHENIG - KREUZ 2004, p. 175. «Poi questa malattia gli suggerisce che è giusto e necessario andare a salutare i fratelli e visitare gli infermi, anche se si trovano molto lontano; lo spinge persino a compiere qualche opera misericordiosa, per esempio a cercare notizie di questo o quella tra i propri familiari e ad affrettarsi ad andare a salutarli più spesso. Lo persuade che sia una grande opera di carità fare frequentemente visita a quella donna pia e devota a Dio, soprattutto se priva di ogni sostegno da parte dei parenti, e che sia un sacrosanto dovere procurarle qualunque cosa le sia necessaria, poiché viene trascurata e disprezzata dai suoi stessi parenti: è più utile dedicarsi a queste opere di misericordia che rimanere in cella inutilmente e senza alcun profitto» (traduzione personale).

[57] MAXWELL-STUART - GARCÍA VALVERDE 2022, pp. 710 e 712. «Quindi [*il demonio*] si dice meridiano a causa della parte del giorno, poiché questa specie di demonio è solita apparire a mezzogiorno e tormentare gli uomini in modo crudele e violento, da una parte attraverso la tentazione spirituale e il conflitto [*interiore*], soprattutto con gli stimoli della lussuria e dell'accidia, due peccati che opprimono fortemente l'uomo che si è rimpinzato all'eccesso [...]» (traduzione personale).

[58] BOURGET 1914. È doveroso precisare che, sebbene il tema della passione adulterina di mezza età pervada il romanzo di Bourget, l'autore riconduce esplicitamente il *démon de midi* al suo significato originario di «demone dell'accidia»; resta, tuttavia, difficile stabilire in quale misura Bourget fosse effettivamente consapevole della declinazione erotica della tentazione meridiana in ambito religioso.

relazioni con donne molto più giovani di lui. Il demone meridiano subisce, in questo caso, un processo di secolarizzazione, che lo trascina fuori dal proprio ambiente di origine, la cella monastica, per renderlo l'emblema della passione adulterina, che nella moderna società laicizzata è condannabile non più sulla base di valori religiosi, ma, caso mai, sulla base di un sistema di norme etico-sociali che regolano la vita comune[59]. Certo, determinare fino a che punto la declinazione erotica che già parzialmente emerge nel concetto monastico dell'accidia sia stata rielaborata in maniera consapevole nel *démon de midi* è una questione complessa, che necessita senz'altro di maggiore attenzione.

La nostra epoca ha conosciuto anche altri demoni meridiani. R. Kuhn, professore di Francesistica e Letterature comparate presso la Brown University, pubblica nel 1976 una monografia intitolata proprio *The demon of noontide: Ennui in Western Literature*. In questo caso, il demone del mezzogiorno diventa emblema del concetto di *ennui* nell'ambito letterario europeo e lo si vede all'opera, per esempio, nel «dolce pianto» del *Canzoniere* petrarchesco o nello *spleen* baudleriano. Come già osservato per il *démon de midi*, ancora una volta il concetto originale di «demone meridiano» abbandona l'ambito religioso, per diventare – questa volta attraverso una lettura pienamente consapevole dello sviluppo storico-concettuale dell'accidia e delle sue implicazioni psico-patologiche – emblema della lassitudine spirituale che affligge l'artista in preda ora al tedio, ora alla malinconia, ora alla sterilità creativa[60].

Ma una delle più significative interpretazioni contemporanee del *daemonium meridianum* si trova nel volume proprio intitolato *Il demone di mezzogiorno – Depressione: la storia, la scienza, le cure* di A. Solomon. Il libro, pubblicato nel 2001, ha riscosso grande successo, vincendo il National Book Award nello stesso anno della sua pubblicazione. Inoltre, nel 2002 è stato finalista per il Premio Pulitzer; più tardi, nel 2019, il «Guardian» lo ha inserito al 23° posto della lista dei cento migliori libri del XXI secolo. Il volume di Solomon affronta il tema della depressione in maniera approfondita, ma sempre accessibile, offrendo un ritratto della patologia comprensibile anche da parte del vasto pubblico non specialistico; partendo dalla propria esperienza con la malattia, l'autore arricchisce l'indagine mediante interviste a pazienti, dottori e ricercatori in vari modi legati alla patologia. Solomon esamina in questo modo i vari aspetti della depressione, offrendo un quadro nel quale, senza trascurare il lato puramente scientifico, trova ampio spazio anche la

[59] Cfr. LABRIOLLE 1934, pp. 46-47 e p. 54.

[60] KUHN 1976

dimensione storica, sociale e politica della malattia. Ma perché questo titolo? Lo spiega l'autore stesso, nel capitolo dedicato alla storia della depressione:

> Ho scelto l'espressione [*demone di mezzogiorno*] come titolo del libro perché coglie esattamente ciò che si prova durante la depressione: essa evoca, infatti, quel terribile senso di possessione che accompagna la condizione del depresso. Ma in questo male c'è un tratto d'impudenza. La maggior parte dei demoni, ovvero le diverse forme di angoscia, confidano nella protezione della notte: vederli chiaramente equivale a sconfiggerli. La depressione invece resiste al pieno bagliore del sole e, pur identificata come tale, resta inalterata. È possibile conoscerne tutte le cause e tutti i motivi, e soffrire ugualmente come se si brancolasse nel buio. Non esiste quasi nessun'altra condizione mentale di cui si possa affermare la stessa cosa[61].

Come si può evincere dal percorso storico proposto dall'autore, Solomon recupera l'espressione «demone di mezzogiorno» da testi redatti nel contesto monastico durante il periodo tardo-antico e ne fa l'emblema della depressione. Il demone del mezzogiorno abbandona l'ambito religioso per entrare così in quello psicoanalitico[62]. In base a quanto si può dedurre dalla dichiarazione dello stesso Solomon, questo passaggio sembra avvenire in virtù di un fatto fondamentalmente simbolico: il demone rimanda al concetto di possessione, mentre il mezzogiorno al paradosso di una condizione difficilmente riconoscibile e trattabile, anche se manifesta. Tuttavia, il legame del demone meridiano con la depressione possiede, come è stato mostrato, delle fondamenta più solide, che affondano le proprie radici non solo nei già citati scritti monastici, ma anche nella letteratura medica antica.

Sulla scorta dell'indagine condotta in questo contributo, è possibile affrontare con maggiore consapevolezza la lettura proposta da Solomon del demone del mezzogiorno come demone della depressione. Essa non è il semplice prodotto di una felice, quanto fortuita sovrapposizione tra il potenziale simbolico dell'espressione di origine biblica e alcuni diffusi concetti circa la condizione di cui soffre il depresso. Tale interpretazione si colloca in maniera coerente nel solco di due

[61] SOLOMON 2002, p. 315.

[62] Non si tratta, in realtà, del primo sconfinamento del demone meridiano nel campo psicoanalitico: il mondo della psicoanalisi approccia, infatti, il motivo del mezzogiorno e del suo spettro attraverso il romanzo di W. Jensen, *Gradiva – ein pompejanisches Phantasiestück*, pubblicato nel 1903 (cfr. JENSEN 1903). Delirio e sogni si intrecciano in questa novella caratterizzata da un'assolata atmosfera onirica ed erotica, la quale cattura l'interesse di S. Freud. Gli studi di Freud sul romanzo sono illustrati nel saggio *Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva"* pubblicato nel 1907 (cfr. FREUD 1907); per un approccio psicoanalitico all'opera di Jensen si segnala anche il *Commento* di C.L. Musatti annesso alla traduzione italiana della *Gradiva* (cfr. JENSEN 1961, pp. 219-283).

tradizioni, quella monastica del demone dell'accidia, da una parte, e quella medievale, che vede il *daemonium meridianum* come causa di un morbo, dall'altra. Esse acquisiscono continuità alla luce delle teorie mediche di epoca antica che descrivono stati d'animo del tutto analoghi a quelli del monaco accidioso, ai quali, tuttavia, si affianca la descrizione di una sintomatologia fisica che gli antichi ritenevano compatibile con una condizione che presenta vari elementi in comune con la moderna «depressione». Il demone meridiano come metafora della depressione, dunque, non è frutto un'interpretazione nuova, bensì di un'interpretazione attuale di una tradizione precedente, nella quale essa trova tutti i suoi presupposti.

Maddalena Terraneo

Università Cattolica del Sacro Cuore

maddalena.terraneo@unicatt.it

ABBREVIAZIONI

DSM-5-TR: *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, Quinta edizione Text revision, DSM-5-TR* (ed. or. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition Text Revision, DSM-5-TR*, American Psychiatric Association, Washington DC 2022), trad. it. a c. di G. Nicolò, E. Pompili, M. Biondi, Milano 2023.

LSJ: H. Liddell, R. Scott, H.S. Jones (eds.), *A Greek-English lexicon: with a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996[9].

LXX: *Septuaginta. Vetus Testamentum graece iuxta 70 interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935.

PG: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. J.P. Migne, Paris 1857-1866.

PL: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1844-1864.

BIBLIOGRAFIA

AIJIAN 2021: J. L. Aijian, *Fleeing the stadium: recovering the conceptual unity of Evagrius' acedia*, «The Heythrop Journal» 62.1 (2021), pp. 7-20.

ALCIATI 2019: R. Alciati, *Akēdia: The Black Beast of the Ascetic in Evagrius of Pontus, Jerome and Cassian*, «Vetera Christianorum» 56 (2019), pp. 5-14.

ALPHANDÉRY 1929: P. Alphandéry, *De quelques documents médievaux relatifs à des états psychasthéniques*, «Journal de Psychologie normale et pathologique» 25 (1929), pp. 763-787.

ANGELINI 2021: A. Angelini, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante*, Leiden 2021.

ARBESMANN 1958: R. Arbesmann, *The 'Daemonium Meridianum' and Greek and Latin Patristic Exegesis*, «Traditio» 14 (1958), pp. 17-31.

BETTIOLO 1996: Evagrio ontico, *Per conoscere lui: Esortazione a una vergine. Ai monaci. Ragioni delle osservanze monastiche. Lettera ad Anatolio. Pratico. Gnostico*, a cura di P. Bettiolo, Magnano 1996.

BORGEAUD 2000: P. Borgeaud, *Spectres et démons de midi*, «Europe» 78 (2000), pp. 114–125.

BOURGET 1914: P. Bourget, *Le démon de midi*, Paris 1914.

BUNGE 1999: G. Bunge, *Akedia: il male oscuro* (ed. or. *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos vom Überdruß*, Würzburg 1995[4]), trad. it. Magnano 1999.

CAILLOIS 1936: R. Caillois, *Les spectres de midi dans la démonologie slave: les faits*, «Revue des Études Slaves» 16 (1936), 1–2, pp. 18–37.

CAILLOIS 1937a: R. Caillois, *Les spectres de midi dans la démonologie slave: interprétation des faits*, «Revue des Études Slaves» 17 (1937), 1–2, pp. 81–92.

CAILLOIS 1937b: R. Caillois, *Les démons de midi*, «Revue de l'Histoire des Religions» 58 (1937), 115, pp. 142-173; 116, pp. 54-83, 143-186.

COCO 2002: Giovanni Crisostomo, *A Stagirio tormentato da un demone*, a cura di L. Coco, Roma 2002.

COCO 2014: Evagrio Pontico, *Sui pensieri. Riflessioni. Definizioni*, a cura di L. Coco, Roma 2014.

DAREMBERG - RUELLE 1963: C. Daremberg, C. E. Ruelle (éds.), *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, Paris 1963 [1879].

DESEILLE 2002: P. Deseille, *Acedia According to the Monastic Tradition*, «Cistercian Studies Quarterly» 37. 3 (2002), pp. 297-301.

FO 1992: Rutilio Namaziano, *Il ritorno*, a cura di A. Fo, Torino 1992.

FORTHOMME 2000: B. Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris 2000.

FREUD 1907: S. Freud, *Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva"*, Wien-Leipzig 1907.

GIANFRANCESCO 2008: A. Gianfrancesco, *Monachisme ancien et psychopathologie*, «L'évolution psychiatrique» 73 (2008), pp. 105-126.

GIORDANO 1989: L. Giordano, *Morbus acediae: Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale*, «Vetera Christianorum» 26 (1989), pp. 221-245.

GRAU 1966: D. Grau, *Das Mittagsgespenst (daemonium meridianum): Untersuchungen über seine Herkunft, Verbreitung und seine Erforschung in der europäischen Volkskunde*, Siegburg 1966.

A. GUILLAUMONT – C. GUILLAUMONT 1971: Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, éds. A. Guillaumont, C. Guillaumont, t. 1, Paris 1971.

HERNÁN VAZQUEZ 2015: S. Hernán Vazquez, *Las implicancias psicopatológicas de la acedia en Evagrio Pontico*, «Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental» 18.4 (2015), pp. 679-703.

HILBERG 1996: Hieronymus, *Epistularum pars III: Epistulae CXXI-CLIV*, ed. I. Hilberg, Wien 1996[2].

JACKSON 1986: S.W. Jackson, *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times*, New Haven-London 1986.

JENSEN 1903: W. Jensen, *Gradiva. Ein pompejanisches Phantasiestück*, Berlin-Schöneberg 1903.

JENSEN 1961: W. Jensen, *Gradiva*, con uno studio analitico di S. Freud e con un commento di C.L. Musatti, trad. it. Torino 1961.

KLIBANSKY ET AL. 1983: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melanconia: Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte* (ed. or. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, London 1964), trad. it. Torino 1983.

KRUSCH 1902: Florentius Tricastinus (?), *Vita Rusticulae sive Marciae Abbatissae Arelatensis,* in *Scriptores rerum Merovingicarum: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (II),* ed. B. Krusch, t. 4, Hannoverae - Lipsiae 1902, pp. 337-351.

KUHN 1976: R. Kuhn, *The demon of noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton 1976.

LABRIOLLE 1934: P. de Labriolle, *Le «démon de midi»*, «Archivium Latinitatis Medii Aevi» 9 (1934), pp. 46-54.

LUCIANI-ZIDANE 2009: L. Luciani-Zidane, *L'Acédie. Le vice de forme du christianisme. De Saint Paul à Lacan*, Paris 2009.

MABILLON 1936: J. Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, vol. 2, Venetiis 1936[3].

MARTONE 2013: C. Martone (a cura di), *La Bibbia dei Settanta*, vol. 3, Brescia 2013.

MAXWELL-STUART - GARCÍA VALVERDE 2022: P. Maxwell-Stuart, J.M. García Valverde, *Investigations into Magic, an Edition and Translation of Martín Del Río's Disquisitionum magicarum libri sex*, vol. 2, Leiden-Boston 2022.

MOSCATELLI 2023: Evagrio Pontico, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, a cura di F. Moscatelli, Cinisello Balsamo 2023.

NABERT 2005: N. Nabert (éd.), *Tristesse, acédie et médicine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: Anthologie de textes rares et inédits (XIIIe-XXe siècle)*, Paris 2005.

PERETÓ RIVAS 2010: R. Peretó Rivas, *El itinerario medieval de la acedia*, «Intus-Legere Historia» 4.1 (2010), pp. 33-48.

PERETÓ RIVAS 2011a: R. Peretó Rivas, *Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media*, «Studium. Filosofía y Teología» 27 (2011), pp. 159-173.

PERETÓ RIVAS 2011b: R. Peretó Rivas, *Acedia, melancolía y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica*, «Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología» 3 (2011), pp. 1-20.

PETSCHENIG - KREUZ 2004: Cassianus, *De institutis coenobiorum. De incarnatione contra Nestorium*, eds. M. Petschenig, G. Kreuz, Wien 2004.

PIETRI - KRUSCH 2023: Grégoire de Tours, *Les Miracles de Saint Martin*, éds. L. Pietri, B. Krusch, Paris 2023.

PORMANN 2008: P.E. Pormann (ed.), *Ruphus of Ephesus, On Melancholy*, Tübingen 2008.

PULIGA 2017: D. Puliga, *La depressione è una dea: I romani e il male oscuro*, Bologna 2017.

REGGI 2016: R. Reggi (a cura di), *La Bibbia quadriforme: Salmi*, Bologna 2016.

RICHÉ 1954: P. Riché, *Note d'hagiographie mérovingienne. La Vita S. Rusticulae*, «Analecta Bollandiana» 72 (1954), pp. 369-377.

ROVALETTI - PALLARES 2014: M.L. Rovaletti, M. Pallares, *La acedia como forma de malestar en la sociedad actual*, «Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental» 17.1 (2014), pp. 51-68.

SOLOMON 2002: A. Solomon, *Il demone di mezzogiorno - Depressione: la storia, la scienza, le cure* (ed. or. *The Noonday Demon*, New York 2001), trad. it. Milano 2002.

TOOHEY 1990a: P. Toohey, *Some Ancient Histories of Literary Melancholia*, «Illinois Classical Studies» 15. 1 (1990), pp. 143-161.

TOOHEY 1990b: P. Toohey, *Acedia in Late Classical Antiquity*, «Illinois Classical Studies» 15. 2 (1990), pp. 339-352.

WEBER - GRYSON 2007: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, eds. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 2007[5].

WENZEL 1966: S. Wenzel, *"Acedia" 700-1200*, «Traditio» 22 (1966), pp. 73-102.

WENZEL 1967: S. Wenzel, *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.

WOLFF ET AL. 2007: Rutilius Namatianus, *Sur son retour*, éds. E. Wolff, S. Lancel, J. Soler, Paris 2007.