

## **Una etimología en Gregorio de Nacianzo: Θραῦκες > θρησκεύειν**

Mario LAMAGNA

### **Summary**

In *or.* 4, 109 Gregory of Nazianzus says the word θρησκεύειν comes from Θραῦκες, referring to Orphic mysteries. This was not a common opinion: by comparing this text with *or.* 39, 5 we may conclude that Gregory took the etymology from Plutarch, *Alex.* 2, 7-8, and modified it for polemic and rhetorical purposes.

En su *Primera invectiva contra Juliano*, Gregorio de Nacianzo introduce una etimología cuyo valor merecería profundizarse (*or.* 4, 109)<sup>1</sup>:

βούλει, τᾶλλα παρείς, ἐπ' αὐτὸ τὸ κεφάλαιον ἀναδράμω τῆς σῆς ἐμπληξίας, εἴτ' οὖν θεοβλαβείας. αὐτὸ δὲ πόθεν σοι τὸ μυεῖσθαι καὶ τὸ μυεῖν καὶ τὸ θρησκεύειν; οὐ παρὰ Θρακῶν; καὶ ἡ κλῆσις πειθέτω σε.

«Permite que, dejando aparte lo demás, suba enseguida a la misma cumbre de tu demencia o, aún mejor, de la locura en la que Dios te desamparó. ¿De dónde te han llegado esa condición de iniciado en los misterios, y la facultad de iniciar y el celebrar cultos? ¿No te han llegado de los Tracios? Incluso la misma palabra te persuade de ello».

---

<sup>1</sup> Utilizo el texto de J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5 contre Julien*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. B. («Sources Chrétiennes», 309), Paris, 1983.

El objeto de la disputa es el ἑλληνίζειν del cual Juliano quería excluir a los Cristianos, sobre todo a través de la ley sobre las escuelas del 362<sup>2</sup>. Siguiendo su argumentación, Gregorio tiene intención de demostrar que los elementos que constituyen la cultura helénica no proceden de los Griegos, sino que fueron importados por otras civilizaciones y que, por la razón misma por la que Juliano quiere prohibirlos a los Cristianos, los propietarios legítimos podrían también prohibírselos a los paganos. Está claro que el motivo no es nuevo: el Capadocio está utilizando una «lista de los inventores» elaborada por la literatura apologética que los escritores cristianos habían adquirido hacía tiempo<sup>3</sup>; su única contribución original parece la introducción de la etimología de la palabra θρησκεύειν («celebrar cultos religiosos») de Θρᾶκες. Sin embargo, se trata de una aportación llena de sentidos retóricos e ideológicos.

Hablando de los misterios celebrados por los paganos, los escritores apologéticos ya habían subrayado que el fundador de este tipo de culto había sido Orfeo, personaje de origen tracio y como tal indiscutiblemente no griego<sup>4</sup>: Taciano lo había relacionado también con la invención de la poesía<sup>5</sup>, mientras Eusebio de Cesarea, *praep. Ev.* X 8, 4, cita a Diodoro Sículo I 23 para afirmar que el vate tracio había introducido los rituales de la celebración de los misterios en Grecia después de haberlos aprendido en Egipto, o sea en otro país no helénico<sup>6</sup>. En cambio, aquí Gregorio elimina completamen-

<sup>2</sup> Sobre el sentido y los límites del concepto de helenismo en Juliano cf. U. Criscuolo, «Giuliano e l'ellenismo: conservazione e riforma», *Orpheus* n. s. 7 (1986), 272-292. Para el conflicto entre el Emperador y el Padre de la Iglesia cf. *Id.*, «Gregorio di Nazianzo e Giuliano», en *Ταλαρίσκος. Studia Graeca A. Gargya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli, 1987, pp. 165-208.

<sup>3</sup> Cf. Tatian. *ad Graec.* 1 y Clem. Alex. *strom.* I 74-79. Para el éxito de este *Erfinderkatalog* cf. K. Thraede, s. v. *Erfinder* II en el *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, Stuttgart, 1962, pp. 1247-1265.

<sup>4</sup> Sobre el origen tracio de Orfeo cf. M. di Marco, «Thracius Orpheus», *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri*, a cura di A. Aloni e Lia de Finis, Trento, 1996, pp. 39-71. También los escritores paganos estaban de acuerdo en considerar a este personaje el fundador de los misterios: los testimonios más antiguos a este respecto son los de Plat. *Prot.* 316 d, *Ar. ran.* 1032 y [Eur.] *Rhes.* 943-945, pero no será inútil para nuestro debate mencionar también Jul. *or.* 7, 217 c: Ὁρφεὺς ὁ τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καταστήσασμενος.

<sup>5</sup> Tatian., *loc. cit.*: ποίησιν μὲν γὰρ ἄσκεῖν καὶ ἄδειν Ὁρφεὺς ἡμᾶς ἐδίδαξεν, ὁ δὲ αὐτὸς καὶ μυεῖσθαι.

<sup>6</sup> Eusebio afirma lo mismo también en *praep. Ev.* X 4, 4, donde se presenta el nombre de Orfeo en calidad de importador de los misterios de manera dubitati-

te la referencia a Orfeo para atribuir la invención de las iniciaciones en los misterios, de manera genérica, al pueblo de los tracios: la única función de esta operación es la introducción de la etimología, que no habría sido posible en caso de una mención aislada de Orfeo, y permite atacar a Juliano sea como literato helenista, sea en calidad de iniciado en los misterios. Sin embargo, Gregorio explotará sólo la primera de estas dos posibilidades.

Utilizando un procedimiento etimológico para demostrar su tesis (es decir, que los griegos no son ni siquiera los inventores de sus cultos), el escritor cristiano afirma su dignidad de estudioso de la literatura clásica frente al Emperador pagano que quería excluirlo y en cambio debe admitir que su razonamiento es correcto; la expresión *καὶ ἡ κλησις πειθέτω σε* quiere subrayar esta condición y encaja bien entre otras locuciones que atacan irónicamente al Emperador en su calidad de filólogo e intelectual: *ὁ πάντων ... λογιώτατος* (4, 4); *ταῦτα Πλάτωνες αὐτὸν καὶ Χρῦσιπποι καὶ ὁ λαμπρὸς Περίπατος καὶ ἡ σεμνὴ Στοὰ κτλ.* (4, 43); *τὸν φιλόσοφον βασιλέα* (4, 91); *ὦ φιλέλλην σὺ καὶ φιλόλογε* (4, 105). En particular la argumentación etimológica sirve para contrastar con lo que se afirma en 4, 103 *ὦ περὶ τὰς ὁμωνυμίας ἔχων σὺ* «tú que te atienes a las homonimias», esto es, mientras Juliano analiza las palabras de forma superficial, y se contenta de una simple semejanza formal para hacer coincidir cultura y religión pagana bajo la etiqueta común del *ἐλληνίζειν*, Gregorio da muestras de ser capaz de una investigación profunda, descubriendo el sentido verdadero de los vocablos a través de su historia. Por otra parte, aquí falta una crítica al contenido de los cultos misticos, tal vez porque el argumento filológico según el cual los misterios paganos no son griegos lleva a excluir el debate sobre su valor religioso que, por lo menos en esta fase de la comparación, tiene que ser considerado legítimamente alternativo al de la fe cristiana<sup>7</sup>.

---

va: *τὰ δ' ἐξ Αἰγύπτου περὶ θεῶν ἢ καὶ ποθεν ἄλλοθεν, μυστήρια καὶ τελετὰς ξοάνων τε ἰδρύσεις καὶ ὕμνους ᾠδὰς τε καὶ ἐπαυδὰς, ἧτοι ὁ Θράκιος Ὀρφεὺς ἢ καὶ τις ἕτερος Ἕλληνας ἢ βάρβαρος, τῆς πλάνης ἀρχηγοὶ γενόμενοι, συνεστήσαντο.* Por otra parte, el hecho de que el origen extranjero de los cultos sea seguro permite considerar irrelevante la cuestión de la patria de quien los introdujo en Grecia.

<sup>7</sup> Sin embargo, Gregorio pudo tomar una actitud crítica hacia la figura de Orfeo y el mito relacionado con ella de su maestro pagano Himerio, quien en *or.* 39, 5 (= p. 161, 39-41 Colonna) se lanza contra el absurdo del mito del vate tracio (soy deudor de la indicación de este lugar a Giusy M. Greco).

Para que el argumento del Nacienceno tenga eficacia, es necesario que la etimología presentada por él sea irrefutable: no puede tratarse de un descubrimiento o, lo que sería peor, de una invención suya, tiene que ser verificable por un pagano, y la modalidad con la que Gregorio la introduce parece precisamente desafiar a un control. En efecto, la misma derivación etimológica aparece también en la literatura pagana, y más precisamente en la *Vita Alexandri* de Plutarco: después de contar que, antes del nacimiento de Alejandro, se vio una serpiente al lado de Olimpiada que dormía y que Filipo estaba lejos de ella porque temía sus poderes mágicos o la rivalidad de un ser superior, el historiador de Queronea introduce otra versión del mismo hecho (*Alex.* 2, 7-8):

Ἐτερος δὲ περὶ τούτων ἐστὶ λόγος, ὡς πᾶσαι μὲν αἱ τῆδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὖσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, Κλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες ἐπωνυμίαν ἔχουσαι, πολλὰ ταῖς Ἡδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἴμον Θρήσσαις ὅμοια δρῶσιν· ἀφ' ὧν δοκεῖ καὶ τὸ θρησκεύειν ὄνομα ταῖς κατακόροις γενέσθαι καὶ περιέργοις ἱερουργίαις· ἡ δ' Ὀλυμπιάς μᾶλλον ἐτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχάς, καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον, ὄφεις μεγάλους χειροῖθεις ἐφέιλκετο τοῖς θιάσοις, οἱ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδύμενοι καὶ περιελιττόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἀνδρας.

«Todavía corre otra historia acerca de estas cosas, y es que todas las mujeres de aquel país, de tiempo muy antiguo estaban iniciadas en los misterios Orficos y en las orgías de Baco, y siendo apellidadas Clodones y Mimalones, hacían cosas muy parecidas a las que ejecutan las Edonides y las Tracias habitantes del monte Hemo; de donde había provenido el que el verbo *triscar* (θρησκεύειν) se aplicase a significar sacrificios abundantes y llevados al exceso. Pues ahora Olimpiada, que imitaba más que las otras este fanatismo, y las excedía en el entusiasmo de tales fiestas, llevaba en las juntas Báquicas unas serpientes grandes domesticadas por ella, las que saliéndose muchas veces de la hiedra y de la zaranda mística, y enroscándose en los tirsos y en las coronas, asustaban a los concurrentes»<sup>8</sup>.

En apariencia, el testimonio de Plutarco concuerda con el de Gregorio: aquí también la etimología está relacionada con la mención de los ritos órficos (y no con la figura del fundador de ellos). Sin embargo, un análisis más profundo permite encontrar unas divergencias no insignificantes: primero el origen mismo de la palabra θρησκεύειν, que para el Capadocio

<sup>8</sup> Es la traducción clásica de A. Ranz Romanillos, *Las vidas paralelas de Plutarco*, IV, Madrid, 1883, pp. 6-7.

deriva de la forma masculina y ática *Θρᾶκες*, mientras para el historiador deriva de la forma femenina y jónica *Θρήσσαι*. Esta segunda forma tendría la ventaja de una semejanza fonética mayor con el verbo derivado pero se trata de una ventaja aparente, como veremos cuando valoremos la plausibilidad de la etimología, al menos por lo que se refiere al género.

Segundo, aunque Plutarco menciona explícitamente los ritos órficos, los cultos tracios a los que se refiere parecen más bien relacionados con Dioniso, como ya advirtió Moulinier<sup>9</sup>. Recientemente Bernabé<sup>10</sup> ha intentado devolver el testimonio del Beocio al orfismo, indicando que la serpiente estaría relacionada con el mito órfico de las bodas de Zeus y Perséfone, mientras ningún otro de los elementos citados pertenecería al culto de Dioniso de manera exclusiva. Sin embargo, la mención misma de las Mimalones hecha por Plutarco parece recordar una historia macedonia contada por Calímaco (fr. 503 Pfeiffer) que, si es lícito reconstruirla a través del texto de Polyaen. *strat.* IV 1, constituye el *aition* del culto de Dioniso Engañador<sup>11</sup>. Tampoco creo que sea posible, como hace Bernabé, utilizar el texto de *consol. ad uxor.* 611 d τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες para demostrar que orfismo y dionisismo acabaron siendo sinónimos en Plutarco: el Beocio habla aquí en calidad de iniciado, y no tenemos indicios para afirmar que no se expresa con exactitud. A pesar de eso, es verdad que los preceptos báquicos y órficos se acercan ya a partir de Heródoto, II 81, 2: desde los tiempos míticos descritos en las *Basarides* de Esquilo, que atestiguan el rechazo del culto de Dioniso por parte de Orfeo y su consecuente punición<sup>12</sup>, estos dos nombres se habían aproximado gradualmente, de manera que es muy difícil distinguirlos bien.

<sup>9</sup> L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955, p. 68. Cf. también M. Pinnoy, «Plutarque et l'orphisme», *Ant.Soc.* 21 (1990), 212-213.

<sup>10</sup> A. Bernabé, «Plutarco e l'orfismo», *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco* (Ravello, 29-31 maggio 1995) a cura di I. Gallo, Napoli, 1996, pp. 80-81.

<sup>11</sup> Las fuentes antiguas sobre las Mimalones han sido recogidas por W. Baege, *De Macedonum sacris*, Diss. Halis Saxonum, 1913, pp. 81-85; F. J. Gómez Espelosin, «Los elementos religiosos de la Vita Alexandri», en Manuela García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III simposio internacional sobre Plutarco (Ornedo 30 de abril a 2 de mayo de 1992)*, Madrid, 1994, pp. 169-178 no comenta adecuadamente el texto bajo este punto de vista.

<sup>12</sup> Para una interpretación de las *Basarides* como resistencia tracia a un culto dionisiaco extranjero cf. M. Di Marco, «Dioniso e Orfeo nelle 'Bassaridi' di Eschilo», *Orfeo e l'orfismo, a cura di A. Masaracchia*, Roma, 1993, pp. 101-153.

La tercera y más importante discrepancia entre el texto de Gregorio y el de Plutarco atañe, sin embargo, a la valoración que ellos expresan respecto a los cultos definidos con el verbo *θηρησκεύειν*: el escritor cristiano entiende con esta palabra el conjunto entero de los ritos de la religión olímpica, mientras el pagano reduce explícitamente su sentido *ταῖς κατακόροις καὶ περιέργοις ἱεροουργίαις*, a los sacrificios abundantes y llevados al exceso, en una atmósfera de condena que no es absolutamente apropiada a las finalidades del padre capadocio y que en cambio corresponde a las tradiciones etnográficas que consideran a los tracios muy volcados en la religión, hasta llegar a la superstición<sup>13</sup>. Además, no es posible que Plutarco por su parte relacione la etimología con los misterios órficos de manera unívoca porque en un lugar célebre, citado a menudo también por los escritores cristianos, el historiador expresa dudas sobre el origen de los cultos místéricos: se trata de *def. orac.* 415 a:

εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὕτως ἐστίν, εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθι τελεταῖς ἀναμειγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δραμμένων ἱερῶν ὀρῶντες.

«sea que esta creencia fuera ya de los magos de Zoroastro, sea que fuese tracia de Orfeo o egipcia o frigia, como nos dan testimonio los ritos de estos países, donde asistimos a manifestaciones de luto y de dolor mezcladas con las fiestas y los dramas sagrados»<sup>14</sup>.

Y se puede añadir también el fr. 157, 1 Sandbach, donde el tracio Orfeo está relacionado otra vez con los pueblos egipcio y frigio: *τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις*.

<sup>13</sup> Cf. Paus. IX 29, 3, y sobre todo Crit. Pier. *Get.* fr. 7 Jacoby οἱ δὲ βασιλεῖς τῶν Γετῶν ἀπάτη καὶ γοητεία δεισιδαιμονίαν καὶ ὁμόνοιαν ἐνεργασάμενοι αὐτοῖς, μεγάλων ἤδη ἐφίενται.

<sup>14</sup> La cita de este pasaje permite una puntualización sobre el texto de Theodoret. *Graec. aff. cur.* I 21 (= Plut. fr. 212 Sandbach): cuando menciona a Orfeo como el importador de los cultos orgiásticos de Egipto a Atenas, Teodoreto está sencillamente readaptando con libertad nuestro texto y el de Diodoro Sículo al que ya aludimos antes, tomados de la obra de Eusebio de Cesarea, como se deduce absolutamente de la modalidad de la cita misma: *διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ ἐκ Χαιρωνείαν τῆς Βοιωτίας, διδάσκει δὲ καὶ ὁ Σικελιώτης Διόδωρος*. Para la dependencia de Teodoreto de Eusebio cf. C. Roos, *De Theodoro Clementis et Eusebii compilatore*, Diss. Halis Saxonum, 1885. El fragmento (sobre cuyo valor ya había expresado serias dudas Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, I, Regimontii Prussorum, 1829, pp. 240-241) debería, por lo tanto, desaparecer de las ediciones futuras de Plutarco.

Ahora necesitamos establecer si la etimología en la versión presentada por Plutarco es de la época en la que el Beocio escribía o si él la encontró ya en una fuente suya. El estado actual de la *Quellenforschung* sobre la *Vita Alexandri* no nos ayuda a resolver la dificultad: Powell<sup>15</sup>, que creía que la obra se basaba sólo en una *historia variorum*, no distinguía la situación de los acontecimientos ocurridos durante la infancia o antes del nacimiento del soberano macedonio, que él consideraba que estaban sacados de esta historia, evidentemente una historia universal. El importante ensayo de Inge Rabe<sup>16</sup>, aunque corrija la perspectiva del estudioso inglés e identifique numerosas fuentes de la biografía de Plutarco, tampoco toma en consideración ni este ni algún otro episodio de la niñez de Alejandro. Pero es evidente que la noticia del hecho se propagó ya poco tiempo después de la muerte del Macedonio: Teofrasto, *piel.* fr. 8 Pötscher hace referencia a la extraordinaria superstición de Olimpiada, entregada a sacrificios innumerables; Luciano se refiere en dos obras al episodio de la serpiente como si fuera universalmente conocido<sup>17</sup>; por último, la circunstancia se menciona en la *Novela de Alejandro* de Pseudo-Calístenes (10 Müller), con relación a la seducción de Olimpiada a manos de Nectanebo. Por fortuna, el análisis lexicográfico nos permite establecer con certeza que la etimología no se había relacionado con el acontecimiento por la fuente de Plutarco, sino que constituía una noción contemporánea al historiador de Queronea, lo que no nos extraña, si reflexionamos sobre el gran interés del Beocio por este género de estudios<sup>18</sup>.

La historia de las palabras *θηρσκεύειν* y *θηρσκεία* en la edad antigua se puede trazar con gran precisión<sup>19</sup>: nacidos en ambiente jónico, estos dos vocablos aparecen por primera vez en la literatura en el segundo libro de

<sup>15</sup> J. E. Powell, «The Sources of Plutarch's Alexander», *JHS* 59 (1939), 229-240.

<sup>16</sup> Inge Rabe, *Quellenkritische Untersuchungen zu Plutarchs Alexanderbiographie*, Diss. Hamburg, 1964.

<sup>17</sup> Cf. *Laic. Alex.* 7 y *diul. mort.* 13, 1.

<sup>18</sup> Sobre el interés de Plutarco por las etimologías, con referencia particular a los *Moralía*, cf. J. E. Martos Montiel, «El uso de la etimología en los *Moralía* de Plutarco», en Manuela García Valdés (ed.), *Estudios...*, cit., pp. 575-582.

<sup>19</sup> Cf. J. C. A. van Herten, *Θηρσκεία. Εὐλάβεια. Ἰκέτης. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het grieksch*, Diss. Utrecht, 1934, pp. 2-27; K. L. Schmidt, s. v. *θηρσκεία θρῆσκος ἐθελοθηρσκεία* en G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart, 1938, pp. 155-159; L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, pp. 226-235; *Id.*, *Hellenica. Recueil d'épigraphie de numismatique et d'antiquités grecques*, II, Paris, 1946, pp. 132-133; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I, Paris, 1958, pp. 199-204.

Heródoto, con referencia a los cultos egipcios<sup>20</sup>. Sucesivamente no encontramos otros testimonios hasta la edad imperial cuando, en un período de gran renovación del léxico, se adoptan para señalar cualquier tipo de rito religioso, tanto vernáculo como extranjero, sincero como formal, pío como supersticioso: su éxito se prolongará hasta las edades bizantina y neogriega. Eso nos permite excluir claramente que Plutarco pudiera encontrar la etimología en una fuente suya de edad helenística: el único texto que se podría atribuir a este período, una carta directa de Onías al rey Ptolomeo VI que nos transmite Flavio Josefo *ant. Jud.* XIII 66, es una falsificación ridícula, como ya notó Robert<sup>21</sup>. Por lo tanto, la etimología nace en el mismo período histórico en que se inicia la difusión de las dos palabras y tiene, si debemos creer lo que dice Plutarco, una acepción negativa<sup>22</sup>.

El hecho de que la derivación de *Θρηῖσαι* implique un sentido despectivo no implica forzosamente que la derivación sea incorrecta: es verdad que los lingüistas se expresan de manera unánime contra la exactitud de la hipótesis antigua, y, como consideran dificultades insolubles la desaparición del *iota mutum* y la aparición de la sigma detrás del tema, prefieren otras y más refinadas soluciones<sup>23</sup>, pero no faltan los estudiosos que la defienden encarnizadamente. Grégoire<sup>24</sup>, por ejemplo, advirtió que la caída del *iota mutum* sin compensación es común en los dialectos griegos septentrionales y de manera particular en el tésalo, mientras que un sufijo *-σκος* es característico de la lengua tracia. Más recientemente Fol<sup>25</sup>, que quería demostrar el origen tracio tanto de la figura de Orfeo, como de los

<sup>20</sup> Cf. Her. II 18, 2 (*θηρησκεῖη*), II 37, 3 (*θηρησκεῖας*), II 64, 1 (*θηρησκεύσαντες*) y II 65, 1 (*θηρησκεύουσι*).

<sup>21</sup> Robert, *Études...*, *cit.*, p. 235.

<sup>22</sup> El historiador se atiene a este valor negativo también en *coniug. praec.* 140 c: *περιέργοις δὲ θηρησκεῖαις καὶ ξέναις δεισιδαιμονίαις*.

<sup>23</sup> E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1938<sup>3</sup>, pp. 340-341 y 350, hace derivar *θηρησκεῖα* de *θεραπεύω*, añadiendo un sufijo incoativo; en cambio H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960, p. 682, seguido por P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I, Paris, 1968, p. 440, señala los lemas de Hesiquio, *s. v.* *ἐνθρεῖν* (ε 57 Latte): *φυλάσσειν* y *ἀθερέξ* (α 56 Latte): *ἀνόητον*, *ἀνόσιον* y supone para *θηρησκεῖα* una derivación de *\*θέρος* o *\*θερεῖν*. Schmidt ha registrado otras propuestas en el artículo citado en la nota 19.

<sup>24</sup> H. Grégoire, «Ihraces et Thessaliens maîtres de religion et de magie», en *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont* («Collection Latomus», II), Bruxelles, 1948, pp. 375-381.

<sup>25</sup> A. Fol, *Der Thrakische Dionysos. I. Zagreus*, Sofia, 1993, pp. 173-234.

ritos místicos a él consagrados, al notar que Heródoto II 81, 2 enlaza los cultos egipcios con los ritos órficos, conjeturó que el historiador de Halicarnaso debió de utilizar para describirlos la palabra *θηρσκεία*, forjada por algún logógrafo jónico que había entrado en contacto con las poblaciones tracias colonizadoras de la parte más septentrional de Asia Menor. Por eso la etimología no sólo sería correcta, sino además antigua, y se remontaría a los albores de la prosa histórica<sup>26</sup>. Sin embargo, se debe añadir que en el citado pasaje de Heródoto se afirma el origen egipcio de los cultos que eran conocidos como órficos, siguiendo la tradición que llegará a los apologistas cristianos a través de Diodoro Sículo.

Por lo que se refiere a los argumentos lingüísticos desfavorables a la etimología antes mencionados, tendremos que reconocer que tenía razón Grégoire al considerarlos de escaso valor: el mismo género de derivación se produjo en el sustantivo que designa el viento que sopla del norte, *Θρασκίας*, que indica el origen tracio al igual que, por ejemplo, *Ὀλυμπίας* y *Φοινικίας* son vientos que vienen de Olimpia y de Fenicia. Tampoco en este caso han faltado estudiosos que intentaran desacreditar la relación etimológica: la posición más radical es sin duda la de Maass<sup>27</sup>, quien opinó que el viento en cuestión no soplabá desde Tracia, sino desde un estanque llamado *Ταρασκία* sito al norte de Marsella. Finalmente estas exageraciones han sido rebatidas en un artículo de Vlahov<sup>28</sup> quien, basándose en una rigurosa investigación lingüística, pudo demostrar que el origen del nombre *Θρασκίας* deriva del tracio helenizado *\*Δρασικες* (de donde *Θρᾶκες* en edad histórica), que tiene la raíz indoeuropea *dhers-*, «ser valiente». Desde esta perspectiva, la derivación de *θηρσκεία* de *Θρᾶκες* es absolutamente posible y es irrelevante que provenga del masculino, según Gregorio, o del femenino según Plutarco: lo único cierto es que presupone la variante jónica del sustantivo.

<sup>26</sup> El estudioso búlgaro intentó sucesivamente precisar mejor el sentido del término *θηρσκεία*: cf. A. Pól, «Threskéie/Threskéia», *Thraco-Dacica* 16 (1995), 273-274, donde afirma que la serpiente de Olimpiada mencionada por Plutarco no era otra cosa que la teofanía del dios macho tracio conocido en Grecia bajo los nombres de Zagreus y Sebas/Sabazios. Por lo tanto, nuestro vocablo denotaría originariamente el misterio iniciático de esta divinidad.

<sup>27</sup> E. Maass, «Die Griechen in Südgallien», *JÖAI* 9 (1906), 176-181.

<sup>28</sup> K. Vlahov, «Zur Deutung des Stammesnamens *ΘΡΑΙΚΕΣ*», *Klio* 53 (1971), 197-208. Pero ya U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin, 1931, p. 265 n. 2, había señalado la antigüedad de la palabra *Θρασκίας*, que sugería la derivación de *\*Θρασικες*.

Aun así, parece que tienen razón los que interpretan la noticia de Plutarco como una etimología popular: es la historia misma de **θηρσκειά** lo que nos lo hace suponer, porque la explicación del término aparece casi contemporáneamente a su recuperación en la época imperial, mientras que Heródoto no habla nunca de una religiosidad especial de los tracios. Es más, según el historiador de Halicarnaso este pueblo se distingue por el número reducido de divinidades veneradas<sup>29</sup> y por el culto de Zalmoxis, del cual él ofrece una interpretación racionalista. Finalmente, el mismo Plutarco formula la hipótesis de manera dubitativa (**δοκεῖ**) y presupone una acepción negativa de la palabra que ésta no tiene peculiarmente en los escritores contemporáneos. Me parece interesante notar que el sentido despectivo entendido por el historiador también está presente en Gregorio.

En las obras del Nacienceno los vocablos **θηρσκεύειν** y **θηρσκειά** aparecen diecisiete veces: mientras la tradición literaria cristiana no encontraba ninguna dificultad en aplicar los términos a su religión<sup>30</sup>, Gregorio utiliza sólo **θηρσκεύειν** con referencia a su dios en el testimonio más antiguo, en la *Apología* (*or.* 2, 4). Más tarde verbo y sustantivo se encuentran exclusivamente con referencia a ritos y cultos paganos: al conjunto de la religión pagana en su totalidad, sobre todo en el *Discurso* 4 (significativamente es el texto en que los vocablos aparecen con más frecuencia<sup>31</sup>), a la adoración de los ídolos paganos por los ciudadanos de Nacianzo en *or.* 17, 7, al culto del Emperador en *or.* 43, 48<sup>32</sup>. No se trata sencillamente de coincidencias casuales, porque el Padre mismo nos guía a esta interpretación en una composición poética.

<sup>29</sup> Her. V 7: θεοὺς δὲ σέβονται μόνους τούσδε, ἼΑρεα καὶ Διόνυσον καὶ ἼΑρτεμιν. Sobre el conjunto de las tradiciones tracias en Heródoto cf. D. Asheri, «Herodotus on Thracian Society and History», en *Hérodote et les peuples non grecs* («Entretiens Hardt», 35), Vandœuvre-Genève, 1988, pp. 131-163.

<sup>30</sup> En la tradición del Nuevo Testamento es ejemplar *Jac.* 1, 27: **θηρσκειά καθαρά καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτῆ ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου**, sobre el cual cf. Spicq, *loc. cit.* Al contrario tiene acepción negativa *Col.* 2, 18, mientras *Act. Ap.* 26, 5 se refiere a la observancia judaica de Pablo antes de su conversión al Cristianismo.

<sup>31</sup> Cf. *or.* 4, 5. 6. 45. 91. 103 (bis). 104 (bis).

<sup>32</sup> Por otra parte **θηρσκειά** tradujo el latín *cultus* con referencia a los cultos imperiales ya desde el 9 a. C., como atestigua una carta del procónsul Pablo Fabio Máximo a los griegos de Asia sobre las honras que tenían que tributar a Augusto y a su *dies natalis*, recogida en *OGI* 458, 24: ἵνα περισσότερον τειμηθῆ προσλαβομένη ἔξωθέν τινα θηρσκήαν.

El lugar que nos interesa es *carm. mor.* 1 2, 34, 149-52 (= P. G. XXX-VII, *col.* 956): es un poema titulado ὄροι *παχυμερεῖς* en el cual Gregorio quiere definir con precisión unos conceptos particularmente significativos desde su punto de vista y, en los cuatro versos citados, se contraponen dos parejas enlazadas por un vínculo de analogía. Antes se define el sentido de ὄρκος, entendido como invocación a Dios para confirmar una afirmación, después se le opone el término εὐορκία utilizado cuando la invocación divina debe comprobar la verdad, en fin, en los vv. 151-152 se lee:

θησκειάν οἶδα καὶ τὸ δαιμόνων σέβας.  
ἢ δ' εὐσέβεια, προσκύνησις τῆς Τριάδος.

Si confrontamos este par de conceptos opuestos con el par precedente comprendremos fácilmente el tipo de razonamiento lógico en el que se basa la comparación: como no basta invocar a Dios para que se pueda llamar a un juramento εὐορκία, sino que es necesario que esté fundado en la verdad, así, para que un culto religioso se defina como εὐσέβεια, *pietas*, tiene que basarse en la adoración de la Trinidad. De otra manera es sólo una *θησκειά*, que es posible tributar también a los demonios, de la misma manera que el ὄρκος puede atestiguar la mentira.

Por lo tanto, en un momento dado de su vida Gregorio tuvo que persuadirse de que *θησκεύειν* y *θησκειά* eran términos inadecuados para definir el Cristianismo y de que incluso contenían un valor negativo: eso habría pasado precisamente en el 362, el año mismo de la *Apología* que presenta la única acepción positiva del verbo, ya que de aquel período es la epístola 10, en la que *θησκειά* aparece ya con referencia al culto pagano (*epist.* 10, 13 Gall.). Es probable que fuera la nueva política del Emperador Juliano la que inspiraba las reflexiones del Capadocio sobre el sentido exacto de la palabra<sup>33</sup>, y que él se convenciera de su valor negativo bajo la influencia del pensamiento de Orígenes, autor fundamental en su formación en Alejandría: en *contra Cels.* VII 69 leemos de hecho δαιμόνων δὲ θεραπείαν εἶναι φάμεν πᾶσαν τὴν νομιζομένην παρ' Ἑλλησι παρὰ βωμοῖς καὶ ἀγάλμασι καὶ ναοῖς θεῶν θησκειάν, «nosotros decimos que toda la *θησκειά* que los helenos observan hacia

<sup>33</sup> Sobre la importancia de la epístola 10 como testimonio de la recepción cristiana de las novedades contenidas en la ley escolar de Juliano cf. U. Criscuolo, «Sull'epistola 10 di Gregorio di Nazianzo», *Κοινωνία* 9 (1985), 115-120.

los altares, las estatuas y los templos de los dioses es culto de los demonios»<sup>34</sup>.

Por lo que se refiere a la etimología, creo que es casi cierto que Gregorio la sacó del mismo Plutarco: para competir de modo adecuado con Juliano era necesario que ésta procediera de un escritor pagano, cuya autoridad admitieran los dos contendientes. Además, el hecho de que en Plutarco el término tuviera una acepción negativa constituía una gran ventaja para el padre en su condena de las creencias del Emperador, y Fleury basándose en unas alusiones contenidas en la *Apología* y en la *Primera invectiva* dedujo la presencia del historiador de Queronea en la formación del Nacienceno<sup>35</sup>. Una atención particular a la *Vita Alexandri* estaría justificada por la presentación que Juliano hacía de sí mismo como nuevo Alejandro<sup>36</sup>, es más, en la *Invectiva* (or. 4, 41), Gregorio menciona la magnanimidad del Macedonio respecto al rey Poro, atestiguada por Plut. *Alex.* 60, 14, para comparar de modo polémico a Alejandro no con Juliano, sino con su enemigo Constancio. Sin embargo, la evolución semántica por la que *θηρσκεύειν* llega a significar el conjunto de los misterios y de los cultos paganos en lugar de los sacrificios «abundantes y llevados al exceso» de Plutarco es obra integral del Capadocio, con la complicidad del argumento apologético sobre el origen no griego de Orfeo: nos lo prueba una mención posterior de la etimología, en el discurso *In sancta lumina*.

Cuando Gregorio escribe su homilía sobre el bautismo de Jesús, la situación política ha cambiado radicalmente, y el cristianismo es la religión del Imperio<sup>37</sup>. El intento de restauración del paganismo de Juliano se acabó hace tiempo, y el Padre reflexiona sobre nuevas cuestiones de interés doc-

<sup>34</sup> Además puede ser que, de manera directa o indirecta, desempeñara un papel importante la distinción hecha por Filón de Alejandría *Quod deter. pot. insid. sol.*, 21: *πεπλάνηται γὰρ καὶ οὗτος τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὁδοῦ, θηρσκειαν ἀντὶ ὀσιότητος ἡγοῦμενος*, donde se contraponen la superficialidad de la *θηρσκεια* a la *ὀσιότης* verdadera.

<sup>35</sup> Cf. F. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930, p. 77.

<sup>36</sup> Cf. Polymnia Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981, pp. 192-193 y 224-225. Referencias a la biografía de Plutarco en las obras del Emperador se encuentran en *Jul. or.* 2, 124 b-d.

<sup>37</sup> En efecto la datación de or. 39 es dudosa: los estudiosos titubean entre el 6 de enero de 380 y el 6 de enero de 381, pero los argumentos a favor de la fecha más tardía parecen preferibles, como nota C. Moreschini, *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41. Introduction, texte critique et notes par C. M., traduction par P. Gallay*, Paris, 1990 («Sources Chrétiennes», 358), pp. 16-22.

trinal<sup>38</sup>, sin embargo vuelve a utilizar numerosos elementos de la *Primera invectiva*<sup>39</sup>; al oponer al verdadero misterio del bautismo de Cristo los misterios absurdos y disparatados de los paganos, el Nacianceno también recuerda nuestra derivación etimológica (*or.* 39, 5 ed. Moreschini):

οὐδὲ Μάγων θυτική καὶ πρόγνωσις ἔντομος, καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία, τῇ τῶν οὐρανίων κινήσει συμφέρουσα τὰ ἡμέτερα, τῶν μηδὲ ἑαυτοῦς ὅ τί ποτέ εἰσιν ἢ ἔσονται, γινῶναι δυναμένων οὐδὲ Θρακῶν ὄργια ταῦτα, παρ' ὧν καὶ τὸ θησκεύειν, ὡς λόγος· οὐδὲ Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια, ὃν τοσοῦτον Ἕλληνες ἐπὶ σοφίᾳ ἐθαύμασαν ὥστε καὶ λῦραν αὐτῶ ποιοῦσι, πάντα τοῖς κρούσμασιν ἔλκουσαν.

«Ya no existe el arte de los sacrificios de los magos y la previsión del futuro a través de las entrañas de las víctimas, ni la astronomía ni la ciencia de los horóscopos de los caldeos, que relaciona nuestra suerte con el movimiento de los astros, aunque ellos mismos no puedan saber lo que son o lo que serán. Tampoco existen estos ritos orgiásticos de los tracios de donde deriva también el *θησκεύειν*, como dicen; ni las iniciaciones ni los misterios de Orfeo, cuya sabiduría los helenos admiraron tanto que le atribuyeron la invención de la lira, instrumento con el que atraía con sus notas cualquier ser».

Aquí la polémica filológica está ausente, y por eso emergen de manera más evidente los elementos negativos desde un punto de vista religioso que enlazan la noticia etimológica con el texto de Plutarco: primero el uso del sustantivo *ὄργια*, que no aparece en *or.* 4, 109 y en cambio se relaciona con *ὄργιασμοῖς* del historiador pagano, y después la separación entre los cultos orgiásticos de los tracios y los misterios de Orfeo, que eran considerados una sola unidad en la *Primera invectiva*. Sin tener en cuenta que esta vez Gregorio introduce una expresión de duda, *ὡς λόγος*, que corresponde al *δοκεῖ* utilizado por Plutarco.

Sin embargo, la novedad introducida por Gregorio en *or.* 4, 109 se afirmará: un escolio en Ps.-Nono, *comm. in or.* IV, hist. 69 (= p. 137, 1-4

<sup>38</sup> Cf. sobre todo H. Dörrie, «Die Epiphanius-Predigt des Gregor von Nazianz (Hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung», en *Kyriakon. Festschrift*]. Quasten, I, Münster in Westfalen, 1970, pp. 409-423 (= *Platonica minora*, München, 1976, pp. 137-153).

<sup>39</sup> Moreschini, *op. cit.*, p. 26, a este propósito escribe: «on ne peut pas exclure le fait que la tentative de Julien l'Apostat de redonner vie au paganisme mourant et la menace que le christianisme avait dû redouter dans ces circonstances pouvaient faire sentir leurs effets. A près de vingt ans de distance, Grégoire et ceux qui avaient vu ces menaces de très près ne les avaient pas oubliées».

Nimmo Smith)<sup>40</sup>, liga el nombre de Orfeo a la etimología de un modo indisoluble:

λέγεται ὅτι Ὀρφεὺς, Θραῖξ ὢν τὸ γένος καὶ θεολογήσας τὰ Ἑλλήνων μυστήρια, ἐδίδαξε πῶς τε καὶ... δεῖ τιμᾶν θεοὺς. τοῦτο σὺν τῷ τιμᾶν θεοὺς ἐκάλεσεν θρησκειῖν, ὡς Θρακίας οὔσης τῆς εὐρέσεως.

«Dicen que Orfeo, de estirpe tracia y fundador de los misterios religiosos de los Helenos, enseñó cómo [. . .] tenían que honrar a los dioses. Por eso llamó este honrar a los dioses θρησκειῖν, porque se trataba de un descubrimiento tracio».

Esta explicación, a la que el escolio añade otra según la cual θρησκειῖν derivaría de θεοδερκεύειν, fue recogida de maneras diferentes por la tradición lexicográfica posterior<sup>41</sup> y dejó en el olvido la interpretación originaria de Plutarco: una conexión acuñada por Gregorio de Nacianzo con intenciones polémicas y retóricas se convirtió así en un instrumento crítico decisivo para interpretar un vocablo muy usado.

Mario LAMAGNA

*Università degli Studi «Federico II»  
Dipartimento di Filologia Classica «F. Araldi»  
v. Porta di Massa, 1  
I-80133 - Napoli*

<sup>40</sup> La misma noticia se encuentra sin discrepancias significativas en *comm. in or. XXXIX, hist. 17* (= p. 236, 1-6 Nimmo Smith).

<sup>41</sup> Cf. Suid. *s. v.* θρησκειῖν (θ 486 Adler);  *συναγ. λεξ. χρῆσ. s. v.* θρησκειῖν (= *anecd. Bachm.*, I 257, 20); *etym. Gud. s. v.* θρησκειῖν (= col. 264, 51 Sturz); *etym. m. s. v.* θρησκος (= p. 455, 10-15 Gaisford); *Zonar. s. v.* θρησκειῖα (= col. 1053 Tittmann); *Tzetz. exeg. in Il.*, p. 80, 2-5 Hermann. Es casi seguro que procede del de ps.-Nono también el escolio a Eur. *Alc.* 968 (= II, p. 239, 10-11 Schwartz), alternativo a una docta anotación alejandrina en que se mencionan Filócoco y Heraclides Póntico: por las razones históricas que hemos mostrado es imposible que un escolio que contiene la palabra θρησκειῖα pertenezca a la actividad filológica helenística y por lo tanto es necesario fecharlo más tardíamente. El texto de Greg. Naz. *or.* 39, 5 atestigua la dependencia del Capadocio de Plutarco y permite creer que la noticia del escolio a Eurípides derive también del lugar de la *Primera Iniectiva*.