

LA REALEZA AQUEMÉNIDA: ¿REYES O DIOSOS?

ACHAEMENID KINGSHIP: WERE THEY KINGS OR GODS?

MANEL GARCÍA SÁNCHEZ
CEIPAC-UB*

RESUMEN

Los títulos y cualidades morales del Gran Rey de Persia, los rasgos de la realeza aqueménida, nos revelan que nos hallamos frente a un monarca absoluto que gobernaba un gran imperio, un soberano *par excellence*. Títulos absolutos e hiperbólicos como “Rey de reyes”, “Gran Rey”, “Rey de los países”, “Rey de los países que contienen todas las razas”, “Rey de esta gran tierra”, “Rey del Universo o de los cuatro extremos de la tierra”, su deber como rey guerrero de paz y de justicia (ap. *dāta-*), de defender la verdad (ap. *rta-*) y disipar la mentira (ap. *drauga-*), de garantizar el orden de la sociedad civil frente al caos, entre otros,

ABSTRACT

The titles and moral qualities of the Great King of Persia along with the features of the Achaemenid kingship, reveal the King to be an absolute ruler of a great empire, a sovereign *par excellence*. Absolute and hyperbolic titles such as “King of Kings”, “Great King”, “King of Countries”, “King of the Countries Containing All Races”, “King on this Great Earth”, “King of the Universe and King of the Four Quarters of the World”, his duties as a King warrior of peace and justice (OP. *dāta-*) to defend the truth (OP. *rta-*) and dispel the lie (OP. *drauga-*), the social and civic order opposite to

* CEIPAC: Centro para el estudio de la interdependencia provincial en la antigüedad clásica. Departament de Prehistòria, Història antiga i Arqueologia, Universitat de Barcelona. Este artículo se ha beneficiado de los recursos aportados por los proyectos HAR2011-24593, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, y el ERC IDEAS Programme 340828, financiado por el European Research Council.

Abreviaturas: ap.= antiguo persa; av.= avéstico; OP.= Old Persian; ac.= acadio; sum. = sumerio; elam. = elamita; scr.= sánscrito.

nos inclinan a pensar que nos hallamos frente a un soberano divino, frente a un rey y un dios a la vez, ante un dios entre los hombres. Sería, no obstante, erróneo considerar que las cualidades del Gran Rey y algunos de los gestos y deferencias rituales de la realeza aqueménida y del protocolo real, en especial la *proskýnesis*, nos permitan defender que nos encontramos frente a un soberano divino. El Gran Rey de Persia no fue un rey y un dios, sino únicamente un monarca que gobernaba con el apoyo y por la gracia de dios, el dios supremo Ahura Mazda, el Sabio Señor, a saber, un mediador entre los dioses y los hombres.

chaos, among others, lead us to believe that we find ourselves face to face with a god-king, both a king and a god, a god among men. However, it would be a mistake to believe that, because of the Great King's qualities, some of the gestures and ritual deferences of the Achaemenid kingship and royal protocol, especially the *proskýnesis*, the King can be claimed to be a god-king. The Achaemenid Great King was not a god-king, but a King who could rule thanks to god's support, for the grace of god, the supreme god Ahura Mazda, the Wise Lord, that is to say, an intermediary between gods and men.

PALABRAS CLAVE

Aqueménidas, carisma, Gran Rey, mazdeísmo, Persépolis, *proskýnesis*, realeza sagrada, zoroastrismo

KEY WORDS

Achaemenids, charisma, Great King, mazdeism, Persepolis, *proskýnesis*, sacral kingship, zoroastrianism

Fecha de recepción: 11/05/2014

Fecha de aceptación: 24/11/2014

El mundo iranio y, en particular, la Persia aqueménida es un terreno fecundo para el estudio sobre la realeza divina en las sociedades antiguas. La realeza aqueménida nos ofrece, sin duda, múltiples indicios sobre la relación entre reyes y dioses, entre reyes divinos y reyes vicarios de los dioses, entre monarquía y religión. Pero lo cierto es que también son no pocas las limitaciones que las fuentes aqueménidas y los περσικοὶ λόγοι griegos o los relatos de algunos autores romanos nos imponen. Por una parte, nuestra excesiva dependencia de las fuentes clásicas, demasiado propensas a la tergiversación interesada en su representación de la alteridad persa¹ y a ser víctimas del error hermenéutico de ver en la persona del Gran Rey (ὁ μέγας βασιλεύς) a un numen y no a alguien que reinaba por la gracia de dios, como un vicario de dios, por más que tanto lo primero como lo segundo fuera concebido como natural en la cultura clásica al menos desde Homero y Hesíodo y hasta la época helenística y romana². Por otra, el laconismo de un pueblo, los persas, y de unos reyes, los Aqueménidas, poco inclinados, por no decir lacónicos, a narrar los hechos y las gestas memorables de sí mismos.

Hay además otra dificultad añadida, no menos desalentadora a priori, a saber, el hecho de que al abordar la religión del Gran Rey, de los Aqueménidas, debemos sortear no pocos escollos, inmanentes en parte a la *interpretatio graeca* o *romana* del panteón iranio, así como a las nociones fundamentales del pensamiento religioso y de los actos constitutivos del culto en la Persia aqueménida, por no hablar del no menos encendido y aporético debate sobre el posible zoroastrismo o no de los Aqueménidas. Para J. Kellens, por citar un ejemplo ilustre, enfrentarse a la cuestión del zoroastrismo de los Aqueménidas consiste en confrontar una realidad mal conocida, la de la religión aqueménida, con otra realidad no completamente conocida, la del zoroastrismo. Por otra parte, el conocimiento del mazdeísmo avéstico antiguo es suficientemente imperfecto como para que la legitimidad de la validez o pertinencia de la pregunta

1. Hemos analizado los discursos griegos sobre la alteridad aqueménida en GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia. Formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona, 2009.

2. Pueden verse, entre muchos otros trabajos, BARCELÓ, P.: *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart, 1993, 60 s. y 73 ss.; HABICHT, Ch.: *Gottmenschentum und griechische Städte*, Múnich, 1970; CARLIER, P.: *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo, 1984; EDDY, S. K.: *The King is dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, Lincoln, 1961; VIRGILIO, B.: *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa-Roma, 1999; ALFÖLDI, A.: *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970; LOZANO GÓMEZ, F.: *Un dios entre los hombres. La adoración de los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010.

sobre el zoroastrismo de los Aqueménidas sea poco menos que discutible³. Quizás lo más prudente sea seguir el consejo de W. W. Malandra, a saber, dejar el debate abierto

3. KELLENS, J.: «Questions préalables», J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*, Gante, 1991, 84. Diferentes posicionamientos sobre el posible zoroastrismo de los Aqueménidas, y por tan solo citar algunos nombres ilustres, se encontrarán en CLEMEN, C.: *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Gissen, 1920, 54-94 y 95-204, a favor pero no sin reparos; BOYCE, M.: *A History of Zoroastrianism under the Achaemenians. A History of Zoroastrianism*, 2, Leiden, 1982; BOYCE, M.: «The Religion of Cyrus the Great», A. Kuhrt y H. Sancisi-Weerdenburg (eds.), *Achaemenid History III. Method and Theory. Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop*, Leiden, 1988, 15-31 (28 s.); BOYCE, M.: *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Londres y Nueva York, 1979, 48-77, la más ferviente apologista del zoroastrismo aqueménida; GNOLI, G.: «La religion des Achéménides», *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, París, 1985, 53, que equipara mazdeísmo y zoroastrismo, o si se prefiere mazdeísmo postzoroastriano, utilizando una expresión acuñada *ad hoc* por GERSHEVITCH, I. («Zoroaster's Own Contribution»), *JNES*, 23, 1964, 12-38), *Zarathuštricism*, para diferenciarlo del *Zarathuštrianism*, del profeta Zoroastro, o del *Zoroastrianism*, de época sasánida; también en GNOLI, G.: *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Roma, 1989, 1-102; SANCISI-WEERDENBURG, H.: «Political Concepts in Old-Persian Royal Inscriptions», K. Raaflaub (ed.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, Múnich, 1993, 145-163, a favor no sin reservas; HERRENSCHMIDT, C.: «Aspects universalistes de la religion et de l'idéologie de Darius I», G. Gnoli y L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, Roma, 1985-1988, 617-625; HERRENSCHMIDT, C.: «La religion des Achéménides: état de la question», *StIr*, 9, 1980, 325-339, postura matizada recordándonos que el problema de la religión de los Aqueménidas es *un puzzle auquel il manque des pièces*; KELLENS, J.: «Die Religion der Achämeniden», *AoF*, 10, 1983, 107-123, en especial por señalar las disonancias entre las inscripciones reales aqueménidas, mudas respecto al culto, y el *Avesta*; igual postura en KELLENS, J.: *Le panthéon de l'avesta ancien*, Wiesbaden, 1994, 123-126; SCHWARTZ, M.: «The Religion of Achaemenian Iran», *CHI*, 2, 1985, 664-697, a favor del sí; DE JONG, A.: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, 1997, 39 ss., trabajo ponderado con argumentos a favor y en contra, si bien el autor ha defendido recientemente un rol más activo de los Aqueménidas en la sistematización y desarrollo del zoroastrismo como una religión de estado (DE JONG, A.: «Religion at the Achaemenid Court», B. Jacobs y R. Rollinger (eds.), *Der Achämenidenhof/The Achaemenid Court. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema »Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen« Landgut Castelen bei Basel, 23.-25 Mai 2007*, Wiesbaden, 2010, 533-558); WIESEHÖFER, J.: «Die Magier und die Religion der Achämeniden», *Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios I*, Bonn, 1978, 123-155, a favor. Una síntesis sobre las posiciones y una invitación a la prudencia puede verse también en DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La Religion des Achéménides», G. Walsler (ed.), *Beiträge zur Achämenidengeschichte, Historia, Einzelschriften*, 18, Wiesbaden, 1971, 59-82 (60 s.) y en DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962, 165-170.

En contra de dicho zoroastrismo se han pronunciado DANDAMAIEV, M. A.: «Der Religionskampf der Jahre 522-521 in Persien», *Persien unter den ersten Achämeniden (6. Jh. v. Chr.)*, Wiesbaden, 1976, 215-241; y WIDENGREN, G.: *Les religions de l'Iran*, París, 1968, 166-174.

Para una visión global del mazdeísmo iranio LEMOSÍN, R.: «Mitología del Irán antiguo (mazdeísmo)», G. Del Olmo Lete (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo, III: Indoeuropeos*, Sabadell, 1998, 247-350.

o si se prefiere en tablas y hablar tan solo de *Old Persian Religion*⁴. Lo que es incontestable es que la información que nos proporcionan las fuentes clásicas es abrumadora, como señaló E. Benveniste⁵ porque la curiosidad de los griegos no supo resistirse, entre otros múltiples asuntos, al interés que suscitaba la religiosidad irania y a unas ciencias ocultas, la magia, a las que la credulidad y supersticiones helenas y romanas no podían mostrarse insensibles⁶, entre otras cosas porque eran respuestas válidas a muchas de las presuras que a ellos mismos les inquietaban. Pero hay que extremar la prudencia con los autores clásicos y su inagotable caudal de datos. Unas veces simplemente porque no entendieron o no quisieron entender una alteridad ajena y enemiga, otras simplemente porque no son pocas las veces en las que debemos buscar refugio en las *torres del silencio* para no inventarnos lo que las fuentes aqueménidas ni revelan ni confirman, y sobre todo porque es de sabios suspender prudentemente todo juicio que no se apoye en una evidencia documental.

Un análisis de las inscripciones reales revela que en la concepción de la realeza el papel de vicario e intermediario del Gran Rey entre los hombres y los dioses fue uno de los principales fundamentos políticos e ideológicos de la monarquía aqueménida, ubicuo en las inscripciones de Darío I, en donde Ahura Mazda aparece como el artífice de los éxitos de un Gran Rey (ap. *xšāyaθiya vazrka*), quien a su vez se sintió tocado con la gracia de la protección de la más grande de las divinidades (ap. *baga vazrka*). Y si los soberanos aqueménidas fueron tolerantes respecto a los cultos extranjeros o mediaron en ellos, como nos muestra la carta de Darío a Gadatas (SIG³ 22)⁷, no fueron menos celosos, como nos muestra la inscripción de Jerjes contra los *daevas* (XPh § 5)⁸, en perseguir toda falsa religiosidad. Su misión en este mundo era extender entre los hombres el respeto hacia los *Ahuras*, los señores benéficos, y mos-

4. MALANDRA, W. W.: *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, 1983, 4.

5. BENVENISTE, E.: *The Persian religion according to the chief Greek texts*, París, 1929, 9 s.

6. RAPP, A.: «Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den Griechischen und Römischen Quellen», *ZDMG*, 1865, 1-89 y *ZDMG*, 1866, 49-205; CLEMEN, C.: *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn, 1920; BIDEZ, J. y CUMONT, F.: *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspes d'après la tradition grecque*, París, 1973 (1938¹).

7. BRIANT, P.: «Histoire et archéologie d'un texte. La Lettre de Darius à Gadatas entre Perses, Grecs et Romains», M. Giorgieri, M. Salvini, M.-C. Tremouille y P. Vannicelli (eds.), *Licia e Lidia prima dell'Ellenizzazione. Atti del Convegno internazionale - Roma 11-12 ottobre 1999*, Roma, 2003, 107-144.

8. BIANCHI, U.: «L'inscription <<des daivas>> et le zoroastrisme des Achéménides», *RHR*, 192, 1977, 3-30; BRIANT, P.: «Polythéisme et empire unitaire (Remarques sur la politique religieuse des Achéménides)», P. Léveque y M.-M. Mactoux (eds.), *Les grans figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité. Rencontre internationale tenu à Besançon 25-26 avril 1984*, París, 1986, 425-433 (426-429); GNOLI, G.: «Problems and prospects of the studies on persian religion», U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions. Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions on the occasion of the*

trase implacables en la persecución de los *Daevas* o dioses de culto proscrito, presentes ambos tanto en la religión de los Aqueménidas como en el *Avesta*.

Algunas consideraciones sobre la realeza irania nos ayudarán a disipar dudas sobre si la realeza aqueménida fue realmente o no una realeza divina o sobre si el Gran Rey fue verdaderamente concebido por su pueblo como un dios o tan solo como un representante de dios. De lo que no cabe duda es de que los autores clásicos no tuvieron dudas al respecto, aunque erraran la interpretación: para ellos el soberano aqueménida era un dios y sus súbditos lo veneraban como a tal.

Es, sin duda, un claro antecedente de la denominación griega “el Gran Rey” (ὁ μέγας βασιλεύς) o simplemente “el Rey” (ὁ βασιλεύς) la fórmula acadia “gran rey” (*šarru rabū*), expresión que hallamos en el *Cilindro de Ciro*⁹. Pero todo parece indicar que los aqueménidas habrían tomado de los medos¹⁰ la fórmula “aquel que está investido de la verdadera realeza” (ap. *xšāyaθiya vazrka*)¹¹, deviniendo genuinamente aqueménida a través de la denominación “Rey de reyes” (ap. *xšāyaθiya xšāyaθiyānām*)¹², expresión que fue vertida al griego como ὁ βασιλεὺς βασιλέων¹³, un rey que reina sobre los demás reyes o un rey de vasallos (ap. *bandakā*)¹⁴. Sería prudente, no obstante, no perder de vista que el término que en antiguo persa servía para designar al rey (ap. *xšāyaθiya*) derivaría de la raíz *xšay*¹⁵, cuyo significado como “ser poderoso” podría generar el equívoco de ver en él a un dios y no simplemente un concepto eminentemente político para designar a un monarca vicario de los dioses en la tierra, poseedor de un reino o de un territorio del que era el jefe o señor (ap. *xšaça-* o

tenth anniversary of the death of Raffaele Pettazzoni, Rome, 6th to 8th December 1969, Leiden, 1972, 67-101 (76 y 84).

9. SEUX, M.-J.: *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, París, 1967, 299 s.

10. BENVENISTE, E.: *Titres et noms propres en Iranien Ancien*, París, 1966, 26.

11. GNOLI, G.: «Note su <<xšāyaθiya->> e <<xšaça->>», *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren Oblata*, Leiden, *suppl. Numen*, 22, 1972, 88-97.

12. SCHMITT, R.: «Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot», *ZDMG*, 117, 1967, 119-145 (141); La expresión es también una denominación acadia (*šar šarrāni*) (SEUX, M.-J.: *op. cit.*, 318 s.). Véase también HERRENSCHMIDT, Cl.: «Les Créations d’Ahuramazda», *StIr*, 6, 1977, 19-23 y GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», *Commémoration Cyrus, Aclr*, 2/2, 1974, 117-190 (165) (= «Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi», *Gururāja-mañjarikā. Studi in Onore di Giuseppe Tucci*, Nápoles 1974, 24-88).

13. GRIFFITHS, J. G.: «ὁ βασιλεὺς βασιλέων: Remarks on the History of a Title», *CPh*, 48/3, 1953, 145-154.

14. WIDENGREN, G.: *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund, Gefolgswesen, Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*, Colonia y Opladen, 1969; FRYE, R. N.: «The Charisma of Kingship in ancient Iran», *IA*, 4, 1964, 36-54 (37); SCHMITT, R.: «Königtum im Alten Iran», *Saeculum*, 28/4, 1977, 384-395 (393).

15. DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le xvarenah», G. Gnoli y A. V. Rossi (eds.), *Iranica*, Nápoles, 1979, 375-386 (376).

dahyu- en las inscripciones aqueménidas: *DPd* §6-9)¹⁶. Los griegos interpretaron esas denominaciones como algo genuina e idiosincrásicamente persa, y es probable que algo hubieran intuido sobre su procedencia meda (Str., 11. 525), pero lo que no nos consta es que tuviesen conocimiento alguno sobre los paralelos anteriores a los Aqueménidas de dicha titulación, como la de los urarteos, asirios, elamitas y maneos¹⁷. El origen de muchas de esas ideas sobre la realeza hay que buscarlas también, como atinadamente señaló tantas veces G. Widengren, en un acervo indoeuropeo común y en no pocas influencias procedentes de Egipto, por ejemplo la adopción por parte de los Aqueménidas de la titulación faraónica de “Rey del alto y del bajo Egipto”, “Hijo de Re” -por tanto de un dios, el Sol-, de la flor de loto, omnipresente en la iconografía persepolitana¹⁸ como símbolo de regeneración, o de la teología solar¹⁹. A ello hay que sumar, sin duda, la aculturación mesopotámica, si bien algunos préstamos es más que probable que tengan también un origen egipcio: la adopción del símbolo del disco solar alado presente también en la iconografía aqueménida, de los títulos “Rey de los países” (sum. *lugal kur.kur*), “Rey de los cuatro extremos de la tierra” o “Rey de esta gran tierra” (*A¹ Pa* § 2), y pruebas de esos contactos y préstamos los hallamos en el propio *Cilindro de Ciro*, confirmándose en él que los contactos con Media y Mesopotamia fueron determinantes en la gestación de la concepción de la realeza aqueménida, aunque en el decreto de Ciro no encontramos rastro alguno de los equivalentes acadios del antiguo persa “Rey de reyes” (ap. *xšāyaθiya xšāyaθiyānām*), del “Rey de los países” (ap. *xšāyaθiya dahyunām*) -cuya presencia sí que está documentada en otros documentos babilonios (ac. *šār mātāti*)-, o de “Rey de Persia” (ap. *xšāyaθiya*

16. GNOLI, G.: «Note su <<xšāyaθiya->> e <<xšač->>», 90 s.; SCHMITT, R.: «Königtum im Alten Iran», 384 y 387 s.; AHN, G.: *Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen Iran*, Lovaina, 1992, 217-221 y 255-271.

17. FRYE, R. N.: *op. cit.*, 36 s.; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le xvarenah», 377; AHN, G.: *op. cit.*, 137; WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», *La regalità sacra. The Sacral Kingship (Contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions, Rome, April, 1955)*, Leiden, suppl. *Numen*, 4, 1959, 242-257 (244); FRYE, R. N.: *La Herencia de Persia*, Madrid, 1965, 126 s.; FRYE, R. N.: «The Institutions», G. Walser (ed.), *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, 83-93; GNOLI, G.: «Note su <<xšāyaθiya->> e <<xšač->>», 95 s.; DE MIROSCHEJJI, P.: «La fin du royaume d'Anshan et de Suse et la naissance de l'Empire perse», *ZA*, 75, 1985, 265-306 (296); BRIANT, P.: «La Perse avant l'empire (un état de la question)», *IA*, 19, 1984, 71-118. Sobre esa concepción carismática de la realeza y su continuidad entre los seléucidas y los préstamos adoptados por los romanos a través de arsácidas y sasánidas GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *op. cit.*, 73, n. 93.

18. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis: ¿arquitectura celestial o terrenal?», *Historiae*, 5, 2008, 11-25 (17 s.).

19. POSENER, G.: *La première domination perse en Égypte*, El Cairo, 1936.

Pārsaiy), todos ellos préstamos de la titulación meda. Lo que en el cilindro leemos es: “Ciro, rey de Anšan” (ac. *ᵐKu-ra-aš šār^{URU}An-ša-an*)²⁰.

La denominación griega como ὁ μέγας βασιλεύς derivaría de una forma genuinamente persa, de un adjetivo que en antiguo persa acompañó a la par al término dios y al término rey: ap. *vazrka-* (ac., *rabū*; elam. *iršara*, documentado en inscripciones reales y tablillas persepólicas), cuyo significado “grande”, “potente” fue seguramente asociado al carácter divino del Gran Rey. Dicha titulación se ha relacionado con una forma antiguoirania **vazr-*, con la av. *vazra-* y con la scr. *vájra-* (significando estas últimas “maza”), y cuyo paralelo griego sería el de “portador del cetro” (σκηπτουχος), símbolo exclusivo de la realeza, pero también para los autores griegos (X., *Cyr.* 8. 3. 19) la denominación para un servidor áulico del Gran Rey. Esas ideas también se vincularían a la idea de fecundidad que el soberano debía garantizar y que también hallamos presente en la iconografía persepólita con los motivos del árbol o las ya referidas flores de loto que los soberanos y el heredero sostienen en sus manos, como por ejemplo en la audiencia de Darío I acompañado de Jerjes en la Tesorería de Persépolis²¹. Contamos también con la denominación “gran dios” (ap. *baga vazrka*) como una invocación de Ahura Mazda, y con su paralelo en la de “Gran Rey” (ap. *xšāyaθiya vazrka*) como titulación del monarca aqueménida. Por otra parte, a las dos denominaciones ya referidas (ap. *xšāyaθiya xšāyaθiyānām* y *xšāyaθiya vazrka*), habría que sumar una tercera, documentada en las inscripciones reales de Darío I: “Rey de los países” (ap. *xšāyaθiya dahyunām*), que serviría para afirmar su autoridad sobre las satrapías o territorios del imperio. Otros dos títulos reales documentados proclaman, por una parte, la legitimación por la sangre, “el Aqueménida” (ap. *Haxāmanišiya*), por otra, la legitimación étnica (*DNa* § 2; *DSe*, *XPf*), “el Persa”, “hijo de Persa”, “Ario”, “de descendencia aria” (ap. *Pārsa*, *Pārsahyā puça*, *Āriya*, *Āriyačiča*)²².

20. BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, París, 1996, 494-497; SOUDAVAR, A.: *The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, Costa Mesa, 2003, 81-83 y 90; SEUX, M.-J.: *op. cit.*, 421-424; FRYE, R. N.: «The Charisma of Kingship in Ancient Iran», 37. Para los títulos sumerios y acadios FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1998, 248-250; SEUX, M.-J., «Königtum», *RLA*, 6, 1980-83, 140-173. Para la titulación acadia ‘Rey de la tierra’ (*šar qaqqari*) entre los Aqueménidas SEUX, M.-J.: *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, 317 s. y EILERS, W.: «Le texte cunéiforme du Cylindre de Cyrus», *Commémoration Cyrus, AcIr*, 2/2, 1974, 25-34. La titulación acadia del Cilindro “Rey del universo” (*šar kiššāti*), “Rey poderoso” (*šarru dannu*) y “Rey de los cuatro extremos del mundo” (*šar kibrāti irbittim*) es genuinamente mesopotámica (HARMATTA, J.: «Les modèles littéraires de l'édit babylonien de Cyrus», *Commémoration Cyrus. Actes du Congrès de Shiraz et autres études rédigées à l'occasion du 2500^e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, Teherán-Lieja, *AcIr*, 1, 1974, 29-44 (35 s.); SCHMITT, R.: *op. cit.*, 388-390.

21. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis: ¿arquitectura celestial o terrenal?», 17 s.

22. Un resumen en LLEWELLYN-JONES, Ll.: *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE*, Edimburgo, 2013, 23-30.

Demasiadas denominaciones para el Gran Rey aqueménida para que no causaran una cierta confusión entre los autores clásicos, en especial porque equipararon el carácter sacro de la noción de imperio y de la institución de la realeza a la del soberano, pero yendo más lejos y divinizando al Gran Rey y concibiéndolo como a un verdadero numen en vida y no, algo más exacto, como el elegido o lugarteniente de los dioses en la tierra²³. Como el rey mesopotámico, el Gran Rey persa, en tanto que escogido por los dioses -como las inscripciones de Darío I, y no solo suyas, que proclaman hasta la saciedad su agradecimiento por ello-, estaba por encima de los demás mortales, aunque eso no lo acercaba al universo divino, sino que simplemente lo alejaba del común de los mortales. La iconografía de Darío I en Behistun, en la que el monarca es representado recibiendo del dios emergiendo de un disco alado una especie de anillo -quizás un sello similar al que Alejandro tomó de Darío III-, tal vez nos confirme lo que decimos y lo que en ella veamos representado sea la prueba de cómo Ahura Mazda eligió a Darío como rey, habiendo nacido antes como un simple particular -un ἰδιώτης o *privatus* en las fuentes clásicas-, esto es, elevó a un mortal por encima de los mortales pero sin convertirlo necesariamente en un dios. El soberano aqueménida fue seguramente tan solo el intermediario entre los dioses y los hombres, aunque no propiamente un dios, ya que lo que se esperaba de él, más allá de su función guerrera y judicial como vicario de Ahura Mazda²⁴, era que garantizase la fecundidad de la tierra, de los ganados y de las mujeres, ideas que formaron también parte de la concepción de la realeza en el mundo egipcio y mesopotámico²⁵, y reminiscencia que hallamos en las postreras palabras de Cambises poco antes de morir que leemos en Heródoto: *que, gozando de una eterna libertad, la tierra os dé fruto, y que vuestras mujeres y vuestros rebaños sean fecundos* (Hdt., 3. 65. 7). Como se ha señalado acertadamente, en las comunidades agrícolas y ganaderas se establecería una relación ideológica de carácter mágico entre el soberano como intermediario entre los dioses y los hombres dedicados a los trabajos agrícolas, actuando el monarca como garantía de la fertilidad de la tierra, del ganado y de las mujeres, idea que se manifiesta explícitamente en la tradición irania del *Avesta* (*Vendidad* 3. 1-6)²⁶. El

23. El trabajo más completo al respecto es el ya citado de G. Ahn. Iluminador para la realeza sasánida CHOKSY, J. K.: «Sacral Kingship in Sasanian Iran», *BAI*, 2, 1988, 35-52.

24. HERRENSCHMIDT, Cl.: «Les Créations d'Ahuramazda», 51.

25. BENVENISTE, E.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, 1983, 251. En el *Cilindro de Ciro* comprobamos cómo Marduk tras intentar dar con un rey justo al que poder guiar de su mano lo halló en Ciro, al que desde entonces invistió con el poder real (FRANKFORT, H.: *op. cit.*, 261 s., 316, 328-332; CHOKSY, J. K.: *op. cit.*, 35).

26. BRIANT, P.: «Communautés rurales, forces productives et mode de production tributaire en Asie achéménide», P. Briant, *Rois, tributs et paysans. Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, París, 1982, 405-430 (418 s.); BRIANT, P.: «Forces productives, dépendance rurale et idéologies

citado pasaje herodoteo sobre Cambises halla su corroboración en buena parte de las inscripciones reales aqueménidas, en especial las pertenecientes a Darío I, en las que es ubicuo el mensaje que lo presenta como un sabio consejero que previene a sus súbditos contra los efectos nocivos que la mentira (ap. *drauga-*) pueda tener sobre las cosechas. Asimismo, el no cumplimiento de los deberes de todo buen soberano, en tanto que mediador entre los hombres y los dioses y guerrero aguerrido (X., *An.* 1. 9. 1-29), sería la causa de una mala cosecha (ap. *dušiyāra-*) y de la invasión del imperio por el ejército enemigo (ap. *hainā-*)²⁷. El Gran Rey, al contar con la gracia de Ahura Mazda -gracias a su voluntad era investido como rey (el ap. *vašnā auramazdāha* documentado en las inscripciones de Darío I, Jerjes, Artajerjes I, Darío II y Artajerjes II)²⁸- aseguraba pues la prosperidad del país, evitando las hambrunas, propiciando la derrota del enemigo y el triunfo religioso de la verdad (ap. *ṛta-*) contra la mentira (ap. *drauga-*), esto es, garantizaba la extensión de la justicia por todo el imperio²⁹. Dicha construcción ideológica no solo tiene un aire muy mesopotámico³⁰, sino que nos brinda una buena muestra de la trifuncionalidad duméziliana³¹. Una inscripción

religieuses dans l'empire achéménide», *ibidem*, 431-473 (436 s. y 443-455); BRIANT, P.: «Appareils d'état et développement des forces productives au moyen-orient ancien: le cas de l'empire achéménide», *ibidem*, 475-489 (482 s.); BRIANT, P.: *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, París, 1982, 92-4; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Mujer, trabajo y economía en el imperio aqueménida», C. Alfaro (ed.), *Más allá de la 'labor matronalis': aspectos del trabajo profesional femenino en el mundo antiguo*, Saitabi, 49, 1999, 289-311 (306 s.).

27. HERRENSCHMIDT, Cl.: «Vieux perse *šiyāti*», J. Kellens. (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*, Gante, 1991, 13-21 (15 s.).

28. GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 159.

29. Un ejemplo del Gran Rey aqueménida como rey de justicia lo encontramos ubicuamente en las inscripciones de Darío I: "Gracias a Ahura Mazda, soy tal que soy amigo de la verdad, no soy amigo de la injusticia; mi deseo no es que el débil sufra la injusticia a causa del poderoso; mi deseo no es que el poderoso sufra la injusticia a causa del débil" (*DNb* § 8a. 5-11; cf. Charito. 5. 5. 7-8: τὸ βασιλέως δικαστήριον; Philostr., VA 1.25) (KOCH, H.: «Weltordnung und Reichsidee im alten Iran», P. Frei, y K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Friburgo-Gotinga, 1984, 45-119 (65-70)). Es probable que el soberano juzgase en la *Apadana* del palacio real (BUCCI, O.: «L'impero achemenide come ordinamento giuridico sovranazionale e *arta* come principio ispiratore di uno <<Jus commune persarum>> (*data*)», *Forme di Contatto e Processi di Trasformazione nelle Società antica. Atti del Convegno di Cortona (24-30 maggio 1981)*, Pisa-Roma, 1983, 89-122). Sobre los reyes iraníes como reyes de justicia TOURRAIX, A.: «Déiocès, législateur de modèle grec ou souverain fondateur iranien?», P. Sineux (ed.), *Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé. Actes du colloque de Caen, 15-17 mai 2003*, Caen, 2005, 161-168.

30. GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 169; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le *xvarenah*», 379. Ejemplos sobre la tradición mesopotámica de las *sentencias de equidad* (ac. *dināt mišarim*) en SANMARTÍN, J.: *Códigos legales de tradición babilónica*, Madrid, 1999.

31. DUMÉZIL, D.: «L'intronisation de Darius», *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Oblata*, AI, 23, 1984, 143-149; DUMÉZIL, G.: «Le costume de guerre du dernier Darius», G. Gnoli y L. Lanciotti

persepolitana de Darío I es suficientemente elocuente al respecto: *El rey Darío declara: que Ahura Mazda me conceda su apoyo, con todos los dioses, y que Ahura Mazda proteja a este pueblo del ejército enemigo, del hambre y de la mentira (hacā haināyā, hacā dušiyārā, hacā drauga); que no alcance a este pueblo ni el ejército enemigo ni el hambre ni la mentira (mā haina, mā dušiyaram, mā drauga); es lo que yo pido como un favor (yānam) a Ahura Mazda, con todos los dioses; que Ahura Mazda, con todos los dioses, me conceda esto como un favor (DPd § 3)*. Sorprendería que un dios solicitase tantos apoyos de otros dioses para desarrollar su labor.

Contamos también en la tradición irania con la leyenda de Yima, el primer hombre y el primer rey, en donde subyace la ideología de la realeza irania relativa a la existencia de dos prototipos de soberano: el pacífico y el belicoso, siendo así que los reyes solares eran pacíficos, mientras que los monarcas lunares eran belicosos. En esa misma tradición estaba profundamente arraigado el vínculo entre realeza y sacerdocio, función ésta indisociable de la gloria real (ap. *farnah-*; av. *x^varənah-*) y su misión de combatir contra el mal³². Sin lugar a dudas, ambas virtudes eran imprescindibles para todo soberano que aspirase a ser un Gran Rey: garante de la prosperidad y de la *pax Achaemenidica* y vigoroso impulsor de la extensión imparale del imperio³³, pero todo parece indicar tan solo como si la voluntad de Ahura

(eds.), *Orientalia* (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, vol. I, Roma, 1985, 261-265 (262 s.); BENVENISTE, E.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 254; GNOLI, G.: «L'Iran e l'ideologia tripartita», U. Biachi, C. J. Bleeker, y A. Bausani (eds.), *Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion, in Problems and Methods of the History of Religions (Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions on the occasion of tenth anniversary of the death of Raffaele Pettazzoni, Rome 6th to 8th December 1969)*, Leiden, suppl. *Numen*, 19, 1972, 67-101 (70 ss.); FILIPPANI-RONCONI, P.: «La conception sacrée de la royauté iranienne», *Commemoration Cyrus, Aclr*, 1, 1974, 90-101 (95 s.). En la concepción de la realeza irania no podemos perder de vista que el rey era tal en tanto que siempre decía la verdad, idea que habría pasado de la realeza irania a la helenística a través de la figura de Alejandro (SORDI, M.: «Il re e la verità nella concezione monarchica di Alessandro», M. Sordi (ed.), *Alessandro Magno. Tra storia e mito*, Milán, 1984, 47-52. Ver también BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse*, 136-139.

32. FILIPPANI-RONCONI, P.: *op. cit.*, 92 s.; EDDY, S. K.: *op. cit.*, 37-64; BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse*, 217-265. Un estudio de la realeza aqueménida desde el punto de vista del programa iconográfico a través del arte, en especial, los relieves de Persépolis WALSER, G.: *Audienz beim persischen Grosskönig*, Zürich, 1965; COOL ROOT, M.: *The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire*, Leiden, 1979; COOL ROOT, M.: *Crowning Glories. Persian Kingship and the Power of creative Continuity*, Ann Arbor, 1990; KOCH, H.: *op. cit.*, 71-108; BORCHHARDT, J.: «Bildnisse achämenidischer Herrscher», H. Koch y D. N. Mackenzie (eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlín, 1983, 207-223. No obstante, la representación del Gran Rey y el impulso de un programa iconográfico fue obra de Darío I. Para la imagen del rey constructor y la iconografía imperial como *imago mundi* y del nuevo orden BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse*, 177-216 y 222-265.

33. WIDENGREN, G.: *Les religions de l'Iran*, 70-77.

Mazda se expresase a través de la voluntad del Gran Rey³⁴. Y aunque ciertamente en la concepción irania sobre la realeza existía la idea de la descendencia divina del soberano, indiscutible y sin ambages entre los partos o los sasánidas, no dispuestos de evidencias incontestables que nos permitan considerar a los Aqueménidas como a verdaderos dioses (X., *Cyr.* VII, 2, 24; *cf.* I, 2, 1), ni aunque tras el deceso de los soberanos recibiesen un culto de tipo heroico oficiado a su δαίμων o av. *fravaši*, ni siquiera porque en la iconografía regia aqueménida se vea al Gran Rey recibiendo un don o anillo (ap. *farnah-*) del espíritu alado, del que ni siquiera es del todo seguro que se trate del mismísimo Ahura Mazda³⁵.

En este punto también podríamos traer a colación el tema de la representación de los dioses aqueménidas y de la iconografía del Gran Rey y su carácter divino.

34. GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 167.

35. Ese ap. *farnah-* sería la luz (φῶς) que Plutarco atribuye a Darío III (Plu., *Alex.* 30. 5) o el sueño de Ciro en Cicerón (Cic., *Div.* 1. 23. 46) (NYBERG, H. S.: *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück, 1966, 73 ss.). El ap. *farnah-* está vinculado con el principio carismático de la realeza primitiva irania y perduraría todavía en el *Avesta*, siendo una especie de halo o fuerza luminosa, un fluido ígneo o semilla vital, un carisma, ligado al principio dinástico y al que se le rendiría, probablemente, algún tipo de culto póstumo (DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «Le *x'arənah'*», *AION* sez. Ling. 4, 1963, 19-31; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La Religion des Achéménides», 76 s.; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le *xvarenah*», *passim*, y en (382 s.) donde se relaciona dicho gesto del anillo que Ahura Mazda tiende a Darío I en el relieve de Behistun con estelas mesopotámicas como la de Hammurapi: motivo tomado en préstamo de nuevo en Mesopotamia; GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 172-174; CALMEYER, P.: «The subject of the Achaemenid tomb relief», *Proceedings of Third Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, Teherán, 1975, 233-242; CALMEYER, P.: «Fortuna-Tyche-Khvarnah», *JDAI*, 94, 1979, 347-365; SHAHBAZI, A. Sh.: «An Achaemenid Symbol II: Farnah 'God given' Fortune' symbolised», *AMI*, 13, 1980, 119-147; AHN, G.: *op. cit.*, 199-215, que entiende el av. *x'arənah-* como el carisma del soberano, como ese don de los dioses benéfico para la comunidad, aunque su argumentación vincule en exceso a los Aqueménidas con el zoroastrismo, algo no exento de polémica; SANCISI-WEERDENBURG, H.: «Political Concepts in Old-Persian Royal Inscriptions», K. Raaflaub (ed.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike*, 149 y 152-154; GNOLI, G.: «Farr(ah)», *Enclr.* 9, 1999, 312-319. P. LECOQ («Un problème de religion Achéménide: Ahura Mazda ou Xvarenah?», *Orientalia J. Duchesne-Guillemain Oblata*, AI, 23, 1984, 301-326) ha remarcado el error de confundir el av. *fravaši-* –el δαίμων de Esquilo (A., *Per.* 635)– con el av. *x'arənah-*, gloria, esplendor o resplandor solar, que fue vertido al griego y al latín como τύχη, δόξα y *fortuna* (FILIPPANI-RONCONI, P.: *op. cit.*, 92 s.). Se ha establecido un paralelismo entre el av. *x'arənah-* y el κῶδος griego, en tanto que bendición de los dioses para optar a la gloria (FRYE, R. N.: «Remarks on Kingship in ancient Iran», *AAntHung*, 25, 1977, 75-82 (80). Sin embargo, insistimos, los persas no creyeron en la divinidad del Gran Rey en vida, sino tan sólo en un culto dinástico en tanto que intermediario entre los dioses y los hombres, pero sin carácter numinoso o, si se prefiere, practicaron una exaltación carismática (TAEGER, E.: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, vol. I, Stuttgart, 1957-1960, 432). Para una síntesis sobre la gloria divina en la tradición irania, en especial en época sasánida, y sobre el consejo de extremar la prudencia sobre el *elusivo* concepto de *farr* o *x'arənah-* entre los Aqueménidas *vid.* SOUDAVAR, A.: *op. cit.*, 1-5 y 88-106 y CHOKSY, J. K.: *op. cit.*, 36 s.

Uno de los primeros elementos problemáticos es el pasaje de Heródoto dedicado a la religión de los persas aqueménidas (Hdt., 1. 131-2) en el que se nos informa de su falta de costumbre de erigir estatuas de sus dioses, aunque también sabemos por Clemente de Alejandría (Clem. Al., *Prot.* 5. 65. 3) que en época de Artajerjes II se introdujo la costumbre de consagrar estatuas a la diosa Anāhitā³⁶ y Estrabón nos informa sobre estatuas de culto en Capadocia (Str., 15. 3. 13-15; cf. Luc., *Macr.* 4), si bien hay quien como E. Benveniste³⁷ se decanta por considerar esa práctica descrita por el geógrafo amasio como un mazdeísmo degenerado y no genuinamente aqueménida. Contamos con otros casos documentados relativos a estatuas de divinidades de época aqueménida, como la inscripción del hiparco de Lidia, Droafernes (*SEG* XXIX 1205), en donde se hace mención de una estatua consagrada a Βασιλάττω Δί, para algunos el mismísimo Ahura Mazda bajo la invocación de Zeus Legislador, aunque el debate sobre la identificación continúa inconcluso³⁸. Por otra parte, se ha querido ver en la figura del disco alado que aparece en el arte aqueménida, de origen egipcio y común a muchos pueblos del próximo oriente, una representación de Ahura Mazda, del espíritu, *daímon* o av. *fravaši* del Gran Rey, pero lo cierto es que si comparamos lo dicho por Heródoto con la apreciación de Varrón (*apud* Aug., *Civ.* 4.31) de que los romanos no veneraron a sus dioses mediante imágenes durante más de ciento setenta años, la costumbre persa podría cuadrar bien con un antiguo uso indoeuropeo de divinidades anicónicas, por más que la mentalidad popular siempre se haya visto necesitada del poder de las imágenes³⁹. Por el contrario, si aceptamos la información de Heródoto, el Gran Rey no pudo ser considerado un dios porque

36. Para M. BOYCE (*A History of Zoroastrianism under the Achaemenians*, 201-204), habría sido Darío II el promotor de dicho culto entre los persas. Sobre las imágenes, altares y lugares sagrados M. BOYCE, *op. cit.*, 21-23 y DE JONG, A.: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, 343-352.

37. BENVENISTE, E.: *The Persian religion according to the chief Greek texts*, 68.

38. ROBERT, L. «Une nouvelle inscription grecque de Sardes: règlement de l'autorité perse relatif à un culte de Zeus», *CRAI*, 1975, 306-330). Para el autor parte de la inscripción era una traducción al griego de un antiguo original arameo del período aqueménida (365 a.C.), relacionado con la época de Artajerjes II y la autorización de la erección de estatuas (Beros., *FGrHist.* 680, F11; *apud* Clem. Al., *Prot.* 5. 65. 3). La discusión más reciente sobre la inscripción en BRIANT, P.: «Droaphernès et la statue de Sardes», M. Brosius y A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History XI. Studies in Persian History: Essays in Memory of David M. Lewis*, Leiden, 1998, 205-226 (215), que interpreta, en cambio, Βασιλάττω como un antropónimo en genitivo y se decanta por identificar a Zeus no con Ahura Mazda, sino con un dios indígena, el Zeus lidio. Para una última y menos convincente revisión *vid.* FRIED, L. S.: *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, Winona Lake, Indiana, 2004, 129-137.

39. BENVENISTE, E.: *The Persian religion according to the chief Greek texts*, 48. Un pasaje de Cicerón (Cic., *Rep.* 3. 9. 14-15) confirma a Heródoto e intenta ofrecer una explicación de la conducta de Jerjes sobre el incendio de los templos de Atenas y su relación con la impía representación de los dioses por parte de los griegos (cf. D. L. 1. 9).

aparece representado ubicuamente, en la glíptica persepolitana, en la numismática o en el mismísimo arte imperial. Si aceptamos en cambio que los persas sí representaron a sus dioses, cabría dejar un resquicio a la posibilidad de que el Gran Rey al ser representado sin caracteres específicos, esto es, como un soberano genérico, sí que se le estuviese también equiparando a un dios, hecho que podría corroborar un pasaje de Teopompo (Theopomp. Hist., *FGrHist.* 115, F 124) en el que se nos informa de que los nobles persas ofrecían una mesa con una ingente cantidad de comida para el *daímon* del Gran Rey (τῷ δαίμονι τῷ Βασιλέως), si bien para algunos autores⁴⁰ no contamos con evidencia alguna de dicho culto al av. *fravaši-* o *daímon* del Gran Rey en vida, tratándose tan sólo de una deducción sin prueba confirmatoria, si bien los pasajes clásicos parecen indicar lo contrario. También se ha querido ver una identificación entre el Sol y el Gran Rey, o al soberano como hijo del astro rey, y postular una *Sonnenideologie* a partir de un pasaje de Justino según el cual el undécimo día del mes era dedicado al sol (Just., 1. 10. 5), el único dios en el que creían los persas (*et solem Persae unum deum esse credunt et equos eidem deo sacratos ferunt*)⁴¹, quizás por no olvidar que en la ideología nacional irania la potencia regia descendía sobre la tierra a través o bajo la forma de la luz del sol⁴².

No obstante, uno tiene la sospecha de que la equiparación del soberano aqueménida con un dios tiene mucho de *interpretatio graeca* o *romana* -en especial, cuando se mira a estos a través del prisma de los Arsácidas o los Sasánidas-, y ese aire demasiado griego lo encontramos, por ejemplo, en el *Alcíbiades I* de Platón cuando heleniza dicha idea convirtiendo a Perseo, el hijo de Zeus, en epónimo fundador de la dinastía aqueménida⁴³. Algunos de los *regalia* aqueménidas fueron pues erróneamente interpretados por los autores clásicos como inequívocas muestras de divinización del soberano⁴⁴: así, por ejemplo, el ritualizado ceremonial cortesano y la separación infranqueable entre el Gran Rey y sus súbditos, muchos de ellos muestras de exaltación del soberano que la tradición irania, receptiva a adoptar costumbres

40. TARN, W. W.: «The hellenistic Ruler-Cult and the Daimon», *JHS*, 48, 1928, 207-210.

41. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., «Sonnenkönigtum und Mazdareligion», H. Koch y D. N. Mackenzie (eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlín, 1983, 135-139 (138 s.). Sobre el Sol en el panteón aqueménida NAGEL, W. y JACOBS, B.: «Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien», *JA*, 24, 1989, 379-391.

42. FILIPPANI-RONCONI, P.: «La conception sacrée de la royauté iranienne», 93.

43. Pl., *Alc. I* 120 e; cf. Hdt., 7. 61. 3; X., *Cyr.* 1. 2. 1 (WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship», 256. La asonancia de Perseo con persa se hallaría en el origen de dicha identificación (GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 160, por no decir que nos hallamos frente a un hábito muy griego de vincular a los fundadores epónimos de otros pueblos (Medo y Medea serían otro ejemplo) con la mitología griega.

44. BENVENISTE, E.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 251; WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship», 244 y 255.

extranjeras (Hdt., 1. 135), tomó seguramente en préstamo de la realeza mesopotámica, especialmente en el caso, como veremos, de la *proskýnesis* (beso y postración de hinojos frente al soberano), cuyo origen nos retrotrae al ceremonial asirio conocido como *labān appi*⁴⁵, y que causó como veremos entre los autores clásicos⁴⁶ y bíblicos (*Est.* 3, 2-6) un malentendido y un rechazo sin paralelos en tanto que manifestación por antonomasia del servilismo de un pueblo frente a su rey y, lo más escandaloso, a través de un gesto exclusivo de la divinidad.

Otra muestra de esa adopción de usos foráneos por parte de los Aqueménidas es que los persas llegaron a refundir su antigua fiesta del Año Nuevo (*Nō Rūz*) con la fiesta del Año Nuevo babilónica (*Akītu*)⁴⁷, en el mes de Nisan, pues ambas eran una fiesta consubstancial a la realeza, si bien con los datos de que disponemos no podemos deducir que el año nuevo celebrado en Persépolis fuese nunca un reflejo exacto o traslación sobre suelo iranio de la fiesta babilónica⁴⁸.

Esa idea dominante en las fuentes clásicas de ver en el Gran Rey aqueménida a un dios ha calado también profundamente en la tradición historiográfica y entre algunos de los más destacados conocedores de la realeza y de la religión iraníes, como G. Widengren, quien sintetizó en doce los rasgos definitorios de dicha realeza divina o sagrada y siempre de la mano de su significado religioso⁴⁹. La mayoría de ellos son aceptables sin paliativos para el caso aqueménida, como para los significados religiosos de muchas otras realezas de entonces y de ahora, pero conviene matizar no pocas de las prerrogativas que se le asignan al Gran Rey, ya que por más que la institución sea de origen divino y muchos de sus elementos o rasgos constituyentes tengan un carácter o significado sacro, ello no implica que el soberano fuese él mismo un dios.

45. WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship», 247 s.; HOFSTETTER, J.: «Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien», G. Walser (ed.), *op. cit.*, 94-107 (104-107); FRYE, R. N.: «Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran», *IA*, 9, 1972, 102-107; GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 119.

46. Hdt., 1. 99; X., *Cyr.* 7. 5. 41; Tac., *Ann.* 2. 2 (CERFAUX, L. y TONDRIAU, J.: *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957, 89 s.).

47. FRYE, R. N.: «Remarks on Kingship in Ancient Iran», 80; DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le xvarenah», 381. Sobre el festival del año nuevo iranio y mesopotámico EILERS, W.: *Der alte Name des persischen Neujahrsfestes*, Mainz y Wiesbaden, 1953; y FRANKFORT, H.: *op. cit.*, 333-352. No obstante, C. NYLANDER («Āl-BĒRŪNĪ and Persepolis», *Commemoration Cyrus, Aclr*, 1, 1974, 139-150) nos ha recomendado extremar la prudencia frente a la interpretación del no documentado Año Nuevo iranio entre los Aqueménidas a través de la fiesta babilónica del Año Nuevo. Vid. DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: «La royauté iranienne et le xvarenah», 381 s. y GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis, ¿arquitectura celestial o terrenal?», 14 s.

48. GNOLI, G.: «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», 125 s.

49. WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», ideas defendidas también por AHN, G.: *op. cit.*, 304.

Veamos, pues, al hilo de los rasgos establecidos por Widengren para la realeza aqueménida qué nos autoriza o no a considerar al Gran Rey como a un dios.

1) Una realeza electiva restringida a los miembros de una familia -en nuestro caso el clan de los Aqueménidas- a la vez una mezcla de realeza por elección y realeza hereditaria⁵⁰. Un rasgo que nada nos revela sobre la equiparación del soberano con un dios, salvo que consideremos a los Aqueménidas como una familia divina, reinas, princesas y príncipes incluidos, que curiosamente contraían matrimonios con nobles, simples mortales.

2) La insoslayable confirmación bien a través de un *omen*, bien con la decisiva intervención del caballo, animal indoeuropeo por excelencia, para seleccionar al elegido por los dioses entre los diferentes candidatos -esto solo se documenta en el caso de Darío I (Hdt., 3. 84-86; Just., 1. 10. 1-10; Them., Or. 2. 36 b-d)-, bien mediante la ordalía del expósito -caso de Ciro el Grande (Hdt., 1. 95, 1; X., Cyr. 1. 2. 1; 1. 4. 25), el fundador del imperio y otro mitema de larga tradición indoeuropea. Ambos casos tan solo nos podrían estar mostrando que el soberano era el elegido de los dioses, pero no necesariamente él mismo un dios⁵¹. Por otra parte, montar a caballo, junto con disparar el arco y decir la verdad constituía la tríada de virtudes que vertebraban la educación de los jóvenes persas (X., Cyr. 1.6.33) y del príncipe heredero⁵².

3) La confirmación de la elección por la asamblea, institución ausente entre los Aqueménidas y sí presente en el *synédrión* parto (Posidon., FGrHist 87, F 71; Procop., Pers. I, 20-22), sin vínculo alguno pues con el tema que nos ocupa.

4) Una concepción del soberano como un *primus inter pares*, de donde derivaría el significado de la expresión “Rey de reyes”; si bien ésta hubo de transformarse, tras la conquista de Babilonia, en una nueva concepción de la realeza adecuada a un imperio⁵³. ¿Cuántos dioses potenciales más habría pues *inter pares*?

5) De nuevo un rasgo que vincula la institución monárquica y la religión, a saber, el carácter sacro e inviolable de la persona del rey, cualidad que explicaría el

50. WIDENGREN, G.: *Der Feudalismus im alten Iran*, 102-142, esp. para los Aqueménidas 102-108 y WIDENGREN, G.: «La royauté de l'Iran Antique», *Commémoration Cyrus, AcIr*, 1, 1974, 84-89 (84).

51. WIDENGREN, G.: *Les religions de l'Iran*, 177.

52. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «La figura del sucesor del Gran Rey en la Persia aqueménida», V. Alonso Troncoso (ed.), ΔΙΑΔΟΧΟΣ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. *La figura del sucesor en las monarquías de época helenística. Actas del Simposio Internacional sobre La figura del príncipe heredero en época helenística (A Coruña-Ferrol 11 y 12 de septiembre del 2003)*, Madrid, *Gerión Anejos*, 9, 2005, 223-239 (223-225); GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 156-158.

53. FRANKFORT, H.: *op. cit.*, 353 s.; P. BRIANT («La Perse avant l'empire (un état de la question)», 115) ha destacado cómo dicha concepción de la realeza respondería a los orígenes de los Aqueménidas y que, quizás, estuvo vinculada a la victoria militar que convertiría al vencedor en el *primus inter pares*. Con ello habría que relacionar la elección de Darío III tal como la leemos en Diodoro o Justino tras una *monomachía* contra un guerrero cadusio (D. S. 17. 6. 1; Just., 10. 3. 3-5).

rígido ceremonial cortesano, por ejemplo en las posiciones a ocupar en la mesa del Gran Rey (Plu., *Art.* 5.5)⁵⁴. El Gran Rey comía solo, norma cambiada por Artajerjes II, que autorizó la presencia de su madre, de su esposa y de sus hermanos⁵⁵. Sabemos también que ingería alimentos especiales como el agua del Coaspes (Hdt., 1. 188; Ctes., *FGrHist.* 688, F 37; Curt., 5. 2. 9; Solin., 37. 6; 38. 4) –quizás utilizada en la preparación de la bebida sagrada o *haoma*⁵⁶, aunque la verdad es que las fuentes nos informan de que el Gran Rey bebía cualquier tipo de agua si era necesario y sobre el *haoma* de los persas aqueménidas es poco más que nada lo que sabemos (Ael., *VH* 1. 32; Plu., *Artax* 5; Plu., *Apophth. reg. et imper., prooem.* = *Moralia* 172B-D)-; o el vino de Calibón (Dino, *FGrHist.* 690, F 4 23b; Posidon., F 242 Edelstein-Kidd), o que una viña de oro decoraba su habitación (Chares, *FGrHist.* 125, F 5), símbolo del poder en oriente y el árbol un motivo religioso ubicuo en la iconografía de Persépolis, tal vez a través también de la flor de loto que sostiene el soberano en su mano⁵⁷. Otras prerrogativas exclusivas del soberano eran que utilizaba una copa de oro con forma de huevo con propiedades religiosas usada en las libaciones (Hermipp., *FHG* 3.54; *apud* Ath., 478A), que nadie podía acercársele durante el banquete sin antes lavarse y vestirse de blanco -el color de la ropa de los magos -, ni vestir tampoco un color mezclado con el blanco⁵⁸, o baste recordar aquí la estricta separación entre el soberano y sus súbditos (Hdt., 1. 99; X., *Cyr.* 7. 5. 41; Heraclid. Cum., *FGrHist.* 689, F 2), otro de los privilegios del monarca que más confusión generó entre los autores clásicos sobre el carácter divino de su persona. Más ejemplos de ello serían las audiencias del soberano, donde era inabordable⁵⁹, o que el acceso a sus dependencias estuviese

54. BROSIUS, M.: «Das Hofzeremoniell», B. Jacobs y R. Rollinger (eds.), *op. cit.*, 459-471.

55. Plu., *Art.* 5. 3; Heraclid. Cum., *FGrHist.* 689, F 2; Agathocl., *FGrHist.* 472, F 3; *Est.* 1. 6. *Vid.* WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», 245; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Miradas helenas de la alteridad: la mujer persa», C. Alfaro Giner, M. García Sánchez y M. Alamar Laparra (eds.), *Actas del Tercer y Cuarto Seminarios de Estudios sobre La Mujer en la Antigüedad (Valencia, 28-30 de Abril, 1999 y 12-14 de Abril, 2000)*, Valencia, 2002, 45-76 (69 s.); GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 344-351.

56. Asunto muy controvertido en la historiografía. *Vid.* GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 344, n. 86.

57. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis, ¿arquitectura celestial o terrenal?», 17 s.

58. X., *Ages.* 9. 1; X., *Cyr.* 8. 3. 13; Just. 1. 9. 11; Posidon., F 64 Edelstein-Kidd; Heraclid. Cum., *FGrHist.* 689, F 2.

59. Hdt., 1. 99; 3. 84; Ps-Arist., *Mu.* 348 a; D. S. 16. 47; Plu., *Alex.* 46; Plu., *Them.* 27. 2-7; Nep., *Con.* 3. 2-3; Ael., *VH* 1. 21. Sobre las audiencias del soberano *vid.* WALSER, G.: *Audienz beim persischen Grosskönig*; ALLEN, L.: «Le roi imaginaire: An audience with the Achaemenid king», O. Hekster y R. Fowler (eds.), *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Múnich, 2005, 39-62.

barrado por un mensajero, un introductor o anunciador de mensajes, los guardianes o el quiliarco (ap. *Hazarapatiš*-)⁶⁰.

No obstante, la manifestación más incontestable para los defensores del carácter divino del Gran Rey y que más indignación y equívocos generó entre los autores clásicos fue la *proskýnesis*⁶¹, imperativo protocolario al que se negó más de un griego ilustre por considerarlo como una muestra de adoración a un dios, siendo explícita por ejemplo la valoración de Justino al referirse al ateniense Conón, *quod eum more Persarum adorare noluit* (Just., 6. 2. 12)⁶². Isócrates (4. 151)⁶³ no reprimió tampoco la repulsa que le generaba dicha acción y no escondía el desprecio que sentía como griego ante un pueblo servil que veneraba a su soberano como si de un mismísimo dios (δαίμων) se tratase y que se postraba de hinojos para adorar a un simple mortal (θηητὸς ἀνὴρ), honor que los griegos tan solo concedían a la divinidad, si bien ya Lisandro vió cómo muchas ciudades le erigían altares, ofrecían sacrificios y cantaban peanes en su honor, llegándose incluso a instaurar en Samos la fiesta de Λυσάνδρια⁶⁴ y tiempo después la ciudades griegas no sintieron repugnancia alguna en rendir honores divinos a los emperadores romanos⁶⁵.

Como hemos visto, los Aqueménidas habrían tomado prestado el ritual del *labān appi* asirio y ello a través de los medos⁶⁶, tal como podemos deducir de Estrabón (Str., 11. 13. 9) y contamos además con el testimonio babilonio del *Cilindro de Ciro* (CB § 6).

Este ritual oriental debía ejecutarse imperativamente, y tal como atestiguan los bajorrelieves, ante los dioses, ante los reyes o los personajes de rango superior y con-

60. Hsch., s. v. ἀζαραπατεῖς; Ctes., *FGrHist.* 688, F 15, 49: ἀζαβαπίτης (JUNGE, P. J.: «Hazarapatis. Zur Stellung des Chiliarchen der königlichen Leibwache in Achämenidenstaat», *Klio*, 33, 1940, 13-38).

61. CERFAUX, L. y TONDRIAU, J.: *op. cit.*, 89 s.; ALFÖLDI, A.: *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, 10-14, y ALFÖLDI, A.: «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe», *MDAI Römische Abteilung*, 49, 1934, 9-25 (11-22). AHN, G.: *op. cit.*, 183 s.; WIESEHÖFER, J.: «Denn ihr huldigt nicht einem Menschen als eurem Herrscher, sondern nur den Göttern: Bemerkungen zur Proskynese in Iran», C. G. Cereti, M. Maggi y E. Provasi (eds.), *Religious Themes and Texts of Pre-islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of 65th birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden, 2003, 447-452.

62. Cf. Plu., *Art.* 22. 8; cf. Hdt., 7. 136; Nep., *Con.* 3. 3.

63. Cf. X., *An.* 3. 2. 13; Hdt., 7. 136; X., *HG* 4. 1. 35; Ael., *VH* 1. 21; Plu., *Arist.* 5. 7; D. Chr. 25. 5; Zen. 5. 25.

64. Ath., 696 E; Plu., *Lys.* 18; Hsch., s. v. Λυσάνδρια, y Paus., 6. 3. 15, que nos recuerda que Alcibiades, Conón o Timoteo recibieron también honores parecidos en Samos y Éfeso (HABICHT, Ch.: *op.cit.* 3-7 y ss.).

65. LOZANO GÓMEZ, F.: *op. cit.*

66. WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», 247 s.; HOFSTETTER, J.: *op. cit.*, 104-107; GNOLI, G.: «Politique religieuse sous les Achéménides», 1974, 119, n. 16; GNOLI, G.: «La religion des Achéménides», 63 s.

sistía, literalmente, en alargar el besamano, o besar al aire, con una ligera inclinación (προσ-κυνεῖν), si bien a veces comportaba la genuflexión y la prosternación en tierra (Hdt., 1. 134. 1)⁶⁷, y el beso del suelo o del pie del dios, del soberano o de un prócer. Si comparamos el relieve de Darío I en la Tesorería de Persépolis con la descripción de Luciano, comprobamos que el autor de Samósata la hace con no poca libertad: *inclinando la cabeza al modo persa me postro ante ti con mis manos vueltas hacia atrás de la espalda honrando la tiara recta y la diadema* (Luc., *Nau.* 30). No obstante, el significado exacto de tal gesto no está exento de polémica, y no tanto por lo que representa simbólicamente como veneración o muestra de respeto, sino, en especial, por si iba también acompañado o no de un verdadero beso (κυνεῖν: besar) o simplemente de la extensión de los dedos de la mano derecha frente a la boca y simulando el beso de la propia mano, con la palma vuelta hacia la cara, a la manera de la corte asiria⁶⁸. Es muy probable que los griegos asociaran *proskýnesis* con προσπίπτειν (postrarse de hinojos, arrodillarse) e interpretasen tal acto como una muestra de sumisión, de servilismo o de obediencia impropia de un verdadero hombre libre y, en especial, y por lo que respecta a la veneración, un privilegio ajeno a todo mortal, precisamente por ser exclusivo de los dioses. Dicho ceremonial o ritual áulico nos enfrenta explícitamente al problema que nos ocupa, a saber, la divinización o no del soberano, pero todo apunta a que en la Persia aqueménida dicho ceremonial no fuera tanto un gesto de divinización del monarca, como de deferencia y respeto hacia el mismo, una manera

67. Una muestra elocuente la encontramos en el gesto de Tiridates I de Armenia en su encuentro con Nerón (D. C. 63. 2. 4; cf. D. C. 63. 4. 3). Dión Casio (D. C. 63. 5. 2) destaca el escándalo (κραυγῆς) que se produjo al prosternarse ante Nerón como un esclavo (σὸς δὲ δοῦλός εἰμι) y venerarlo como a Mitra (καὶ ἡλθὸν τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεόν, προσκυνήσω σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν). Para seguir la *via romana* resulta ilustrador GAGÉ, J.: *Basiléia. Les Césars, les rois d'Orient et les Mages*, París, 1968, 111-113 y LOZANO GÓMEZ, F.: *op. cit.*

68. SACHSEN-MEININGEN, F. P. Von: «Proskynesis in Iran», F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vol. II, Berlín, 1960, 125-166 (125-129 y 140); FRYE, R. N.: «Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran», 103 y 106; WIESEHÖFER, J.: *op. cit.*, 448; GOLDMAN, B.: «Some Assyrian gestures», *BAI*, 4, 1990, 41-49; CALMEYER, P.: «Zur Genese altiranischer Motive IX: "Eingewebte Bildchen" von Städten», *AMI*, 25, 1992, 95-124 (117, n. 154); CALMEYER, P.: «Zur bedingten Göttlichkeit des Grosskönigs», *AMI*, 14, 1982, 55-60; STARR, R.: «Greeks and Persians in the Fourth Century B. C. Part I», *IA*, 11, 1975, 39-99 (55, n. 39); BIKERMAN, E. J.: «À propos d'un passage de Chares de Mytilène», *PP*, 18, 1963, 241-255. Para la tradición irania posterior *vid.* CHOKSY, J. K.: «Gesture in ancient Iran and Central Asia, II: Proskynesis and the bent forefinger», *BAI*, 4, 1990, 201-207 (202). *Vid.* BALSDON, J. P. V. D.: «The Divinity of Alexander the Great», *Historia*, 1, 1950, 363-388; BROWN, T. S.: «Callisthenes and Alexander», *AJPh*, 70, 1949, 225-248; HORST, J.: *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh, 1932, 44-51; RICHARDS, R. G.: «Proskynein», *CR*, 1934, 168-170; TAYLOR, L. R.: «The proskynesis and the hellenistic ruler culte», *JHS*, 47, 1927, 53-62; MEAUTIS, G.: «À propos de la proskynèse», *REA*, 1942, 304-308; ALTHEIM, F.: «Proskynesis», *Paideia*, 5, 1950, 307-309; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 238-242.

de marcar y respetar la jerarquía que imponía e impone la institución monárquica. En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que para los autores clásicos se trató de una acción casi sacrílega ya que tal gesto era una prerrogativa, como hemos dicho, exclusiva -en teoría- de la veneración a los dioses⁶⁹. Si en Homero o los trágicos, por ejemplo, lo habitual era suplicar abrazándose a las rodillas y besando las manos del suplicado, en la religiosidad de la *pólis* tal ritual fue reservado para los dioses, si bien en época helenística y romana -en especial en el bajo imperio en donde no fue poca la *imitatio romana* de la corte sasánida-, y como otro préstamo tomado de oriente, el ceremonial regio hizo de la *proskýnesis* un gesto no sólo habitual sino imperativo para los súbditos. A través de la influencia persa, pues, la *proskýnesis* se institucionalizó entre los reyes helenísticos y los emperadores romanos, entre estos últimos como la *salutatio*, con no pocas diferencias entre oriente y occidente⁷⁰.

Contamos con más muestras del rechazo sin paliativos por parte de griegos ilustres a la humillante y sacrílega *proskýnesis*. Plutarco nos instruye con la dignidad de un Temístocles que sentía desprecio ante el servilismo de los persas al practicar la *proskýnesis* (Plu., *Them.* 27-28) y de ella se burló Polieno en un pasaje relativo al sátrapa Datames ejecutando la *proskýnesis* ante una epístola de Artajerjes II (Polyaen. 7. 21. 5). En el siempre hiperbólico Pseudo-Calístenes presenta al soberano aqueménida como a un numen petulante y de retórica engolada mediante el sarcasmo habitual (Ps. Callisth., 1. 36; cf. Ps. Callisth., 1. 38-39; cf. D. Chr., 13. 24)⁷¹. Pero, sin duda, el pasaje más revelador y elocuente sobre el rechazo que provocaba la *proskýnesis* nos

69. Luc., *Dem. enc.* 49; Apul., *Met.* 4. 28. 3; Plin., *Nat.* 28. 2. 25. Vid. BOSWORTH, A. B.: *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, vol. 2, Oxford, 1995, 70 y 81, donde, no obstante, el autor destaca, citando a P. VAN STRATEN («Did the Greeks kneel before their gods?», *BABesch*, 49, 1974, 159-161), que dicha manera simbólica de besar no era uno de los honores habituales tributados a los dioses, si bien, cuando así lo era, se debía besar indirectamente, como también defiende SITTL, C.: *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Hildesheim y Nueva York, 1970, 180 s. Vid. DAREMBERG, Ch. y SAGLIO, E.: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, IV, 2, s. v. "Salutatio" -ἀσπασμός, φίλημα, *complexus, osculum*-, 1059-1061 y s. v. "Adoratio", I, 1, 80-82; THRAEDE, K.: «Ursprünge und Formen des Heiligen Kusses im frühen Christentum», *JbAC*, 10-11, 1968-1969, 124-180; THRAEDE, K.: *RAC* VIII, 1972, s. v. "Friedenskuss", 515-519; ZILLIACUS, H.: *RAC* XII, 1983, s. v. "Grussformen", 1209-1211; y finalmente WIESEHÖFER, J.: *op. cit.*, 448, en donde se encontrarán referencias a favor de dicha gestualidad entre los autores clásicos, dedicadas al Sol o la Luna, al Cielo y a la Tierra e, incluso, a algunos poderes ctónicos.

70. SITTL, C.: *op. cit.*, 79 y 169.

71. Esa jactancia de Darío III de presentarse como un dios se repite en la anónima *Nacimiento, hazañas y muerte de Alejandro de Macedonia*, en donde un macedonio piadoso y monoteísta, del único gran dios adorado en el templo de Jerusalén, contrasta con la soberbia del monarca persa que se atribuye insolentemente un carácter divino.

lo ofrece Arriano (*An.* 4. 11-12, 3; *cf.* Chares, *FGrHist.* 125, F 14a-b)⁷² en el discurso de Calístenes ante Alejandro al describir la ofensa que suponía para los macedonios la obligatoriedad de la humillante genuflexión y beso en la boca ante el barbarizado Alejandro (*cf.* *Hdt.*, 1. 134, 1; *X., Cyr.* 1. 4. 27), un imperativo propio de la segunda naturaleza servil de un persa (*Arist., Rh.* 1361a 36-7), pero intolerable para amantes de la libertad como los griegos⁷³. Es este pasaje, más que cualquier otro, el que explicita más nítidamente en donde se trazó la frontera entre el amor a la libertad de un pueblo, el griego, que reservaba –todo llegaría– ese gesto tan solo para sus dioses, y aquellas *gentes* de alma servil que rozaban el sacrilegio al tratar afrentosamente (ἀτιμία) en vida como a un numen a un simple mortal, todo ello por más que seguramente la verdad respondiese a que para los persas dicha prosternación nada tuviese que ver con la veneración a un dios, sino tan solo con el reconocimiento de una persona de rango superior que mediaba además entre los dioses y los hombres. Una cosa era aceptar la apoteosis tras la muerte y otra muy distinta divinizar a un personaje todavía en vida, acción que repugnaba a la religiosidad helena, por mucho que Alejandro se sintiera hijo de Amón (*Arr., An.* 4. 9. 9) y sucumbiese irremediamente a las costumbres persas, un *omen* que tan solo presagiaba lo peor. La *proskýnesis*, pues, era un tabú (οὐδὲ ψαῦσαι αὐτοῦ θέμις) para los mortales, ya que era un honor reservado en exclusiva para los dioses, y eso era el origen de la aversión que los griegos sintieron ante ese gesto divino concedido al Gran Rey en vida, un honor al que nada se objeta-

72. En Quinto Curcio leemos que Alejandro *more Persarum Macedonas uenerabundos ipsum salutare prosternentes humi corpora* y que los persas, *reges suos inter deos colere*, obraban *non pie solum*, sino sabiamente (*Curt.* 8. 5. 5-6, 1; *cf.* *Plu., Alex.* 54. 3).

73. Sobre el supuesto beso en la boca hay una cierta contradicción en las fuentes y, de hecho, Arriano no precisa cómo sería dicho beso. Del texto de Heródoto debería desprenderse que al Gran Rey, en tanto que máximo escalafón de la jerarquía áulica, no le besaría nadie en la boca, sino que deberían o besarlo en la mejilla o postrarse. Es más, la *proskýnesis* no sería tan sólo un privilegio del Gran Rey, sino que se practicaría entre los no iguales y en orden a una jerarquía existente en la sociedad persa (*cf.* *X., An.* 1. 6. 17). Pero, en cambio, en el pasaje citado de Jenofonte relativo a Ciro parece que sí se podría besar al Gran Rey en la boca, o al menos si se era pariente suyo. Sobre el embarazo producido por tal uso entre los griegos puede verse el rechazo de Agesilao cuando se enamoró del persa Megabates y éste le intentó besar (*X., Ages.* 5. 4). Parece que la *proskýnesis* no era solo un gesto reservado a la divinidad, sino que tenía más que ver con el concepto de jerarquía.

Por otra parte, como hemos visto ya, parece que también las reinas aqueménidas gozaron de ese privilegiado gesto (Dino, *FGrHist.* 690, F 27), acción esta última –por el uso de θρησκευέσθαι– que revela que para Dinón la reina sería también honrada como una divinidad por sus concubinas. Que en presencia de la reina era imperativa la *proskýnesis* lo certifican también las palabras del coro en los *Persas* de Esquilo (*A., Pers.* 153-4). En Caritón de Afrodisias (*Charito.* 5. 3. 3) las mujeres del rey también se postran ante la reina Estatira (προσεκύνησαν πᾶσαι τὴν βασιλίδα). ¿Deberíamos considerar también diosas a las reinas aqueménidas?

ría si fuera concedido *post mortem*, por más que los griegos -y nosotros- defendieran más sus creencias en la teoría que en la práctica, donde siempre cabía la excepción.

Ahora bien, no deja de resultar sorprendente la propensión de la historiografía de la religiosidad aqueménida a errar todavía en la interpretación de considerar al Gran Rey como un dios a través del gesto de la *proskýnesis*⁷⁴, cuando volvemos a encontrarnos frente a un uso que, más allá de lo digno o indigno que pudiese parecer, se puede reservar para un soberano sin que éste sea necesariamente un dios y sí, en cambio, el vicario de los dioses o un mortal que ocupa la cima de la pirámide social y del poder político.

6) Que el rey fuese un descendiente de los dioses, relacionado con el fuego y cuya naturaleza divina era simbolizada por el nimbo o av. *x^aarānah-* que rodea la cabeza del rey en la iconografía, si bien esa divinización del rey es más propia, como hemos visto, de época arsácida y sasánida que de la aqueménida.

Por supuesto que fue el Gran Rey un mortal por encima de los otros mortales. En la iconografía el Gran Rey aparece siempre de tamaño mayor que los personajes que le acompañan y las fuentes griegas insisten en la gran belleza de algunos Aqueménidas como Ciro el Grande o Darío III Codomano y se menciona que mediante el consumo de medicamentos intentaban engendrar niños bellos, buenos y felices como herederos (Bulus 25, Giannini, *PGR* 27; Plin., *Nat.* 26.19), así como educarlos en la ciencia de los magos (Pl., *Alc.* 1 121e-122a; Cic., *Div.* 1. 41. 91), en interpretar *signa* u *omina* divinos, para no estar a merced de magos o sacerdotes, se le instruía en la virtud de la moderación (*σωφροσύνη*), en que su conducta no fuera vergonzosa (*ἀισχύρον*), en que dijese siempre la verdad (ap. *ῥta-*) y fueran defensores de la ley (ap. *dāta-*; cf. *DB* § 8; *DNa* § 3; *DSe* § 3-4; *XPh* § 3), como leemos en Jenofonte (*X., An.* 1.9.1-6) o Estrabón (*Str.*, 15.17), entre otros⁷⁵, y muy en la línea de los espejos de príncipe de la tradición irania⁷⁶.

74. El ejemplo más sobresaliente es el de WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», *passim*, y, en especial, sobre la *proskýnesis*, 246 s., al equiparar demasiadas veces las costumbres de los partos Arsácidas y las de los Sasánidas con las de los Aqueménidas. Pueden verse las críticas a dicha equiparación FRYE, R. N.: «Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran», 103. Aquí la representación sobre la realeza helenística ha jugado una mala pasada a la historiografía, ya que todo parece indicar que los iranos no creyeron en la divinidad del Gran Rey en vida, sino a lo sumo en un culto dinástico sin carácter numinoso o, si se prefiere, tan solo una exaltación carismática (TAEGER, F.: *Charisma*, vol. I, 432; FRYE, R. N.: «The Charisma of Kingship in Ancient Iran», 45; FRYE, R. N.: «Remarks on Kingship in Ancient Iran», 81. Errado también a nuestro parecer el planteamiento al respecto de TAYLOR, L. R.: «The 'Proskynesis' and the Hellenistic Ruler cult», *JHS*, 47, 1927, 53-62 (54 s.y 61 s.).

75. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 156 ss.

76. CHRISTENSEN, A.: *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, París, 1936, 107-140; KNAUTH, W.: *Das altiranische Fürstentum von Xenophon bis Ferdousi*, Wiesbaden, 1975, 48, 87, 153-156.

Fue el soberano aqueménida a la par que un mediador entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses, un luchador infatigable, en tanto que rey de justicia y protector de la verdad contra la mentira (ap. *drauga-*) y de la seguridad y prosperidad de su imperio y de su pueblo (ap. *dahyu-*)⁷⁷, tal como aparece ubicuamente en la epigrafía real aqueménida⁷⁸. Pero ello no lo convertía necesariamente en un dios ni en absoluto en un vástago de los dioses, como convierte Platón a Aquemenes, el fundador epónimo de la dinastía, al mostrarlo como descendiente de Perseo y, por tanto, de Zeus (Pl., *Alc.* 1 120 e). Tampoco debemos considerarlo un dios⁷⁹ aunque existan gran cantidad de pasajes de las fuentes clásicas que induzcan a dicha errónea identificación, como por ejemplo Esquilo en *Los Persas* (Περσᾶν Σουσιγενῆ θεόν; ἰσοδαίμων, δαίμονα μεγαυχῆ, θεῖον ἀνάκτορα, θεομήτωρ; A., *Pers.* 635; 641-645; 648-651; 654-5); el sofista Gorgias (Gorg., 82 D. K. B5a); el autor del tratado pseudoaristotélico *De mundo* (Ps-Arist., *Mu.* 398a 22-3: ὡς ἂν βασιλεὺς αὐτὸς δεσπότης καὶ θεὸς ὀνομαζόμενος)⁸⁰; Filóstrato, cuando nos refiere la existencia de templos y altares en la Susiana erigidos en honor de Darío, Jerjes y Darideo –seguramente Artajerjes II (Philostr., *VA* 1. 24); o la piedad de Darío en Egipto con sus donaciones a los templos, como los dones al culto de Apis-Osiris en Menfis, piedad que sirvió a Diodoro de Sicilia para recordarnos que fue Darío el único entre todos los reyes persas que fue llamado en vida θεός por los egipcios (D. S. 1. 95. 4-5). Una concepción de la realeza como descendiente de los dioses que sí que es inapelable para época parto y sasánida, como podemos leer en inscripciones de Ardashir I o de Sapor I bajo las fórmula EK ΓΕΝΟΥΣ ΘΕΩΝ o en Amiano Marcelino cuando nos refiere que Sapor II, en una epístola a Constancio, se presentaba a sí mismo como *Rex regum Sapor, particeps siderum, frater Solis et Lunae* (Amm. Marc., 17. 5. 3)⁸¹.

77. HERRENSCHMIDT, Cl.: «Les Créations d'Ahuramazda», 51.

78. DANDAMAEV, M. A.: *Persien unter den ersten Achämeniden*, 120. Asimismo, como ha señalado J. DUCHESNE-GUILLEMIN («Religion et politique de Cyrus à Xerxès», *Persica*, 3, 1967-1968, 1-10 (7), por ejemplo, en el caso de Darío I, la proclamación como rey fue gracias a la voluntad de Ahura Mazda y si dicho dios protegía al Gran Rey era por ser un soberano justo, esto es, porque se establecía un pacto que ligaba la política y la religión. El Gran Rey era la imagen de dios, no dios mismo, y si su conducta no era correcta, perdía el favor de Ahura Mazda, un indicio que corrobora, pues, que solo era un protegido, un elegido por el Dios. Véase también para la tradición irania no sólo aqueménida, sino también sasánida, SOUDAVAR, A.: *op. cit.*, 92.

79. BRIANT, P.: *Histoire de l'empire perse*, 235.

80. Frente a aquellos que han visto en tal expresión un influjo seléucida –no olvidemos, los sucesores de los Aqueménidas–, G. REALE y A. P. BOS, A. P. (*Sul Cosmo per Alessandro*, Milán, 1995², 327 s.) consideran que dicho tratado no puede ser anterior a Domiciano y ven en dicha expresión un calco del romano *dominus et deus*.

81. SOUDAVAR, A.: *op. cit.*, 41 s.; CHOKSY, J. K.: «Sacral Kingship in Sasanian Iran», *passim*.

7) Un origen divino del rey que se explicaría siempre por una leyenda relativa a su nacimiento, por la exposición en un espacio salvaje ajeno a la civilización y a la vinculación con un animal⁸², pero que entre los Aqueménidas sólo se cumpliría, como hemos visto, en el caso de Ciro y del epónimo fundador de la dinastía, Aquemenes, nutrido por un águila (Ael., *NA* 12. 21) -que recuerda la mítica historia de Zāl criado por el pájaro Simurg-, y cuya identificación como encarnación de Mitra, el dios Sol y de los juramentos, es muy problemática en el caso de los Aqueménidas, especialmente porque hay que esperar para la presencia de dicho dios en las inscripciones imperiales nada más y nada menos que hasta Artajerjes II⁸³.

Relativo al nacimiento, no poca confusión y escándalo sobre la divinización en vida del Gran Rey produjo entre los autores clásicos el tabú del incesto, una práctica común entre los magos y que según algunas fuentes se justificaba porque entre los persas tan solo era digno de ocupar el trono y sostener el cetro real aquel nacido del matrimonio entre un noble y su propia madre (PH., *De specialibus legibus* 3. 13), una reminiscencia elamita, de quien los Aqueménidas habrían tomado más de un préstamo para su concepción de la realeza y que se adecuaría bien al credo zoroástrico. Ahora bien, un uso conyugal que entre los griegos y romanos en cambio solo era lícito entre los dioses e incluso ironizaba Luciano que el incesto entre Zeus y Hera respondió a la adopción de una costumbre persa (Luc., *Sacr.* 5). No obstante, lo que para los autores clásicos fue simplemente una aberración, requiere más de una aclaración. El incesto, según las fuentes clásicas, fue algo insólito antes de Cambises al casarse con sus hermanas Atosa (Hdt., 3. 88 .2) y Roxana o Méroe (Ctes., *FGrHist.* 688, F 13, 12, Str., 17. 1. 5) y según Heródoto reclamó de una consulta a los jueces reales por lo inusitado (Hdt., 3. 31). No obstante, no es incompatible con la endogamia de la tradición irania, en donde los matrimonios entre tío y sobrina, o entre hermanos de un mismo padre eran habituales, si bien el incesto fue la adopción de nuevo de un *regalia* elamita, en donde era preciso que los reyes fueran hermanos, como en Egipto, en donde Cambises llevó a cabo, curiosamente, dichas uniones conyugales -que seguro existían ya desde tiempo atrás en la tradición persa- y quizás para mostrarse ante sus nuevos súbditos del país del Nilo como un faraón más, o simplemente que respondiese a una endogamia extrema que pretendía mantener el cetro en las manos

82. Una buena muestra de esa leyenda real del expósito y el animal nodriza la tenemos también en la novela de época sasánida *Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān* o en la leyenda del rey mítico Xosrau (WIDENGREN, G.: «The Sacral Kingship of Iran», 88; WIDENGREN, G.: *La légende royale de l'Iran antique*, 226; BINDER, G.: *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan, 1964, 17-28 y 175-182).

83. *A²Ha*; cf. *A²Sa*, 2; *A²Sd*, 3; Beros., *FGrHist.* 680, F 11; *apud* Clem. Al., *Prot.* 5. 65. 3.

de una misma familia⁸⁴. Después, Darío II contrajo matrimonio con su hermana paterna Parisátide (Ctes., *FGrHist.* 688, F 15, 44; Str., 15. 735; Iul., *Or.* 1. 9c), por tanto no un incesto *sensu stricto* en la antigüedad, Artajerjes II con sus dos hijas Atosa y Amestris (Plu., *Art.* 23. 3-6) y finalmente Darío III, que desposó a su hermana Estatira (Plu., *Alex.* 30. 3; Arr., *An.* 2. 11. 9), si bien no parece que fueran hermanos de la misma madre y, por tanto, consanguíneos paternos pero no uterinos. Nada importó que no fuese imperativo ni lo habitual entre los soberanos aqueménidas, sino que fue siempre sentido como algo intolerable para la moral de los autores clásicos, un uso aberrante y sacrilego, una contaminación (μιασμός) y una impiedad (ἀσέβημα) que si bien Alejandro, según Plutarco, suprimió al educar a los persas en el respeto a sus madres y a no a casarse con ellas (Plu., *De Fortuna Alexandri* 1. 5 = *Moralia* 328C), tuvo en el imaginario clásico mucho de tópico etnográfico en tanto que algo contrario a la ley natural (παρανομία), como leemos en el sofista autor de los *Dissoi Lógoi* (D. K. 90. 2. 15; cf. Hipp., D. K. 86, F A. 14. 20-21). No es que no existiese, pues, el matrimonio entre consanguíneos entre los Aqueménidas o los persas en general, pero no fue lo habitual entre los soberanos persas. En cualquier caso, los ejemplos que tenemos documentados –también entre algunos sátrapas–, y el hecho de que el matrimonio entre consanguíneos no fuese ajeno a las costumbres de todos los persas no puede convertir tampoco los enlaces incestuosos de algunos de los soberanos aqueménidas en una prueba de que fuesen dioses entre los hombres.

8) La concepción del Gran Rey como un soberano cósmico, con la que habría que relacionar las denominaciones habituales en las inscripciones reales, como por ejemplo: *Yo soy Artajerjes, el Gran Rey, el rey de reyes, el rey de países de numerosas lenguas, el rey de esta gran tierra, alejada, el hijo de Jerjes, hijo de Darío, el Aqueménida* (A¹Pa § 2)⁸⁵; significando su coronación el inicio de una renovada época de justicia y prosperidad⁸⁶.

De hecho, Persépolis ha sido vista a veces en la historiografía como una ciudad secreta y ritual en la que los reyes renovarían durante el equinoccio de primavera la gracia concedida por los dioses –aunque las fuentes clásicas relaten que los Grandes

84. BUCCI, O.: «Il matrimonio fra consanguinei (Khvētūkdās) nella tradizione giuridica delle genti iraniche», *Apollinaris*, 51, 1978, 291-319 (296); BOYCE, M.: *A History of Zoroastrianism under the Achaemenians*, 75 s. El matrimonio con la prima cruzada matrilateral era el preferente entre los persas (HERRENSCHMIDT, Cl.: «Notes sur la parenté chez les perses au debut de l'empire achéménide», H. Sancisi-Weerdenburg y A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History II. The Greek Sources. Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid History Workshop*, Leiden 1987, 53-67 (58 s.); GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Miradas helenas de la alteridad: la mujer persa», 58-66; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 194-197.

85. KOCH, H.: *op. cit.*, 55-65.

86. FILIPPANI-RONCONI, P.: *op. cit.*, 96 s.

Reyes vivían en primavera en Susa (X., *An.* 3. 5. 15; X., *Cyr.* 8. 6. 22) y en otoño en Persépolis (Ath. 513F), ciudad que tan solo aparece mencionada en las fuentes tardíamente, como en Estrabón o Diodoro de Sicilia (Str., 15. 3. 6; D. S. 17. 70-71)⁸⁷. En dicha ciudad y en los rituales en ella celebrados sería donde más claramente el soberano armonizaría las fuerzas del cosmos y en ella existiría un culto consagrado a los reyes difuntos y en donde el rey representaría su papel de mediador entre los dioses y los hombres en el festival del año nuevo que renovaba y garantizaba la prosperidad del imperio. Bestiarios colosales, toros androcéfalos, esfinges y leones, o la lucha del héroe real o del rey contra el león y otras bestias mitológicas simbolizarían el triunfo del bien sobre el mal, del orden frente al caos, de la potencia real sobre las fuerzas del mal, sin duda motivos iconográficos de carácter religioso, pero que nada nos revelan sobre la naturaleza divina de los soberanos aqueménidas. Torres almenadas interpretadas como la montaña sagrada, la presencia ubicua del árbol y de la flor de loto como símbolo de vida y del bosque sagrado en las majestuosas salas hipóstilas como la Apadana, o las rosetas cinceladas en sus relieves como manifestación de la inmortalidad del alma han hecho volar la imaginación hermenéutica. Pero demasiadas veces -y sin ánimo de minar todas las certidumbres- el dejarse seducir por el poder de las imágenes ha provocado que más de un investigador haya hecho decir más cosas a la iconografía de lo que realmente dice, o al menos de lo que su silencio -al no disponer de suficientes fuentes literarias aqueménidas para el contraste-, nos permite intuir, deducir, o nos legitima a afirmar. Persépolis no fue exclusivamente una ciudad ritual -menos todavía secreta-, sino también una capital administrativa en la que sí se mostraba a través de las delegaciones de los pueblos un programa ideológico de la riqueza y grandeza de un imperio. Todos los elementos citados obviamente tienen un significado religioso, en Persépolis y fuera de Persépolis, pero de ellos no podemos deducir la certeza de que el Gran Rey fuese considerado un dios.

9) El carácter ritual de la persona del Gran Rey y su suprema autoridad en materia religiosa, algo que de nuevo puede situarlo por encima de los mortales pero sin acercarlo, por ello, al mundo de los dioses. Ciro aparece en el *Cilindro* como el elegido de Marduk para salvar Babilonia del impío Nabónido (*CB* 4-5, 7; 8), en la *Biblia* como el ungido de Dios (*Is* 45. 1) y como piadoso (εὐσεβής), casi siempre en las fuentes clásicas (X., *Cyr.* 8. 3. 11-24); Cambises como el paradigma del sacrílego (ἀνόσιος), mientras que piadoso en las fuentes egipcias; Darío como el elegido de Ahura Mazda y piadoso también en las fuentes bíblicas y egipcias; Jerjes como el ἀσεβέστατος, el más impío; del resto de soberanos, nada nuevo salvo la veneración

87. Hemos denunciado dichos excesos, en especial los de A. U. POPE («Persepolis as a Ritual City», *Archaeology*, 10, 1957, 123-130) o J. M. FENNELLY («The Persepolis Ritual» *BiA*, 43, 1980, 135-162) en GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis, ¿arquitectura celestial o terrenal?», *passim*.

de Artajerjes II a Mitra y Anāhitā, y en las fuentes clásicas de casi todos la impiedad como norma⁸⁸.

10) La posición central del rey en el festival del Año Nuevo iranio, ausente en nuestras fuentes y que tras la conquista de Mesopotamia se identificaría con el festival del Año Nuevo babilónico, cuando el rey liberaba a su pueblo de las fuerzas del mal y renovaba una nueva época de prosperidad y fertilidad. Si bien hay que ser muy prudentes, como hemos indicado ya, con la identificación entre el *Nō Rūz* y el *Akītu* babilónico⁸⁹.

11) La coronación del nuevo rey coincidiendo con el día de su aniversario, la adopción de un nombre dinástico⁹⁰, y el simbolismo de un vestido regio en el que destacaban el color rojo, propio de la clase de los guerreros indoeuropea, el blanco, propio de los magos y, por tanto, de la clase indoeuropea de los sacerdotes, y la tiara recta (τιάρρα ὀρθή)⁹¹ adornada con estrellas sobre un fondo azul, símbolo del cielo estrellado. A ello habría que sumar la diadema (D. S. XVII, 77, 5: τὸ τε Περσικὸν διάδημα), quizás un préstamo asirio, y que está presente, por ejemplo, en la iconografía de Behistun o en la figura de Artajerjes I en el sarcófago del sátrapa de Sidón, y que fue vista en la tradición clásica como un elemento de origen persa⁹². De nuevo,

88. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 242-273.

89. GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «Persépolis, ¿arquitectura celestial o terrenal?», 13-18.

90. HERZFELD, E.: «Throne-Names», E. Herzfeld, *Zoroaster and his World*, vol. I, Princeton, 1947, 89-99; SCHMITT, R.: «Achaemenid Thron-Names», *AION*, 42, 1982, 83-95.

91. A., *Per.* 661-2; Ar., *Au.* 480-485, comparando al Gran Rey con un gallo; Hdt., 7. 61; X., *An.* 2. 5. 23; X., *Cyr.* 8. 3. 13; Arr., *An.* 3. 25. 3; 6. 28. 3. Referida a veces como κίδαρις o κίταρις (Plu., *Art.* 28. 1; Arr., *An.* 4. 7. 4; Curt. 3. 3. 19: *cidaris*), κυρβάσια (Hdt., 5. 49; Hdt., 7. 64) o φάλαρος (A., *Pers.* 661 s.). No obstante, hay que ser prudentes sobre la tiara recta ya que en la iconografía aqueménida el Gran Rey aparece representado siempre con corona o con tiara cilíndrica, almenada con picos o puntas o dentada, no con tiara recta (SCHLUMBERGER, D.: «La coiffure du Grand Roi», *Syria*, 48, 1971, 375-383). Quizás, como se ha defendido convincentemente, nos hallamos frente a la creación griega de una insignia regia de la alteridad persa (SCHLUMBERGER, D.: *op. cit.*, 382; GOLDMAN, B.: «Darius III, the Alexander Mosaic and the *Tiara Ortho*», *Mesopotamia*, 28, 1993, 51-69 (57); GARCÍA SÁNCHEZ, M. y ALBALADEJO VIVERO, M.: «Diademas, tiaras y coronas de la Antigua Persia», C. Alfaro Giner (ed.), *Tiaras, diademas y tocados en las Culturas del Mediterráneo Antiguo: Simbolismo y Tecnología*, Valencia, en prensa).

92. Entre los Aqueménidas dicho emblema aparece en las fuentes en el Gran Rey, también en el friso del Hērōon de Limyra, en donde aparecen Artajerjes III y Perseo con diadema, pero quizás fue también una insignia del heredero (X., *Cyr.* 8. 3. 13; Curt., 3.3.19; Polyae., 7. 12). Vid. RITTER, W.: *Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persern, bei Alexander dem Großen und im Hellenismus*, Múnich, 1965, 27 y 29; RITTER, W.: «Die Bedeutung des Diadems», *Historia*, 36, 1987, 290-301 (290 s.); ALFÖLDI, A.: «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe», 17; FRYE, R. N.: «Remarks on Kingship in Ancient Iran», 80; BORCHHARDT, J.: *op. cit.*, 214 s. y 219 s.; GALL, H. Von: «Die Kopfbedeckung des persischen Ornaments bei den Achämeniden», *AMI*, 7, 1974, 145-161; EILERS, W.: «Vom Reishut

pues, el ya comentado rol como soberano cósmico⁹³ y *regalia* que no implican necesariamente que nos hallemos frente a un dios.

También puede haber generado confusión sobre el carácter divino de los soberanos aqueménidas la ceremonia de coronación, y aquí es insustituible un pasaje de la *Vida de Artajerjes* de Plutarco relativo a la coronación de Artajerjes II⁹⁴, así como los restos arqueológicos de Pasargada y Naqš-i Rostam⁹⁵. Aspectos como la iniciación regia o la dieta prescriptiva para tal ceremonia habrían contribuido también a consolidar el error. Contrastar los datos del pasaje de Plutarco con los restos arqueológicos puede desvelarnos algún aspecto específico y relevante de la concepción de la realeza irania que, como tantas otras veces, habría dejado su impronta en las formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego. No sorprende que sea precisamente Plutarco, el cual habría tomado su información de Ctesias⁹⁶, quien fijase su atención en los aspectos religiosos de la ceremonia de coronación; sin duda su curiosidad y pericia en tanto que sacerdote délfico ha sido providencial para buena parte de los datos con que contamos sobre la religión persa y su papel cardinal en la realeza aqueménida. Si tenemos en cuenta que una de las torres conservadas en Pasargada, el Zendán, estuvo dedicado a Anāhitā⁹⁷, una divinidad guerrera que jugaba un papel determinante en la ceremonia de coronación regia, es más que probable que fuese en esa torre en donde se llevara a cabo la ceremonia de coronación de la que nos habla Plutarco, sin olvidar una segunda torre, la Ka'bah, sede donde se guardaría el fuego del Gran Rey y en la que quizás se cumpliera cada año la ceremonia de renovación de

zur Kaiserkrone. A: Das Wortfeld», *AMI*, 10, 1977, 153-168; CALMEYER, P.: «Vom Reisehut zur Kaiserkrone. B: Stand der archäologischen Forschung zu den iranischen Kronen», *AMI*, 10, 1977, 168-190; HENKELMAN, W.: «The royal achaemenid crown», *AMI*, 28, 1995/6, 275-293 (278-281); GARCÍA SÁNCHEZ, M.: «La figura del sucesor del Gran Rey en la Persia aqueménida», 229; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 160. Entre los partos contamos con ese símbolo de poder (*dahem/dedem*) en algunas monedas, en las que aparece un ángel ciñendo la diadema sobre la cabeza del rey, figura que para los griegos y romanos podía identificarse con una *Nike* o una *Tyche* o Fortuna (SOUDAVAR, A.: *op. cit.*, 31; GARCÍA SÁNCHEZ, M. y ALBALADEJO VIVERO, M.: *op. cit.*

93. Curt., 3. 3. 17-19; cf. X., *Cyr.* 8.3.13. Compárese con el fragmento de las *Babilónicas* de Jámblico (Jambl., F 1). Sobre la púrpura como símbolo de poder entre los persas *vid.* REINHOLD, M.: *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Bruselas, 1970, 17-20 y BLUM, H.: *Purpur als Statussymbol in der griechischen Welt*, Bonn, 1998, 49-67 y 158-175, en donde se nos recuerda además cómo fue vista también como un símbolo de afeminamiento oriental.

94. En Pasargada, ὅπως τελεσθεῖν τὴν βασιλικὴν τελετὴν ὑπὸ τῶν ἐν Πέρσας ἱερέων, en un templo presumiblemente de Anāhitā (Atenea en Plutarco), vistiendo las ropas de Ciro el Grande y tras comer pan de higos, tragar terebinto y beberse una copa de leche agria (Plu., *Art.* 3. 1-2).

95. SANCISI-WEERDENBURG, H.: «The Zendan and the Ka'bah», H. Koch y D. N. Mackenzie (eds.), *op. cit.*, 145-151.

96. SANCISI-WEERDENBURG, H.: «The Zendan and the Ka'bah», 148.

97. WIKANDER, S.: *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946, 68.

la coronación⁹⁸. Podría ser aceptada incluso la hipótesis, siguiendo las teorías sobre la realeza entre los pueblos nómadas y en las sociedades de tipo clánico⁹⁹, de que el soberano, ya investido como heredero del fundador del imperio con todas las *insignia regalia*, se mostrase ante el pueblo desde lo alto de la torre, vistiendo las ropas de Ciro, aunque no como la epifanía de un verdadero dios, según tendieron a imaginar los griegos, sino más bien como un monarca sagrado¹⁰⁰.

12) Finalmente, el carácter de ceremonia de estado de los funerales del rey, con la extinción de su fuego personal, la imposición de un período de luto y toda una serie de prescripciones rituales κατὰ τὸν Περσέων νόμον (Polyaen., 7. 17; Curt., 3. 12. 13: *patrio more*). A esto habría que añadir un período de *interregnum* y *anomía*, situación que también se habría producido al morir Cambises sin herederos y ser elegido Darío I, dándose entonces la circunstancia de la necesidad de un *omen*, generalmente con la intervención del caballo, para confirmar al elegido por los dioses, y mezclándose de nuevo política y religión, indisociables en la concepción irania de la realeza¹⁰¹.

Los títulos y cualidades morales del Gran Rey de Persia, muchos de los rasgos de la realeza aqueménida, nos revelan sin duda que nos encontramos frente a un monarca absoluto que gobernaba un gran imperio, ante un soberano *par excellence*. Pero lo que seguramente ha confundido en la interpretación a la hora de considerar al soberano aqueménida como un dios han sido los títulos absolutos e hiperbólicos como “Rey de reyes”, “Gran Rey”, “Rey de los países”, “Rey de los países que contienen todas las razas”, “Rey de esta gran tierra”, “Rey del Universo o de los cuatro extremos de la tierra”, o su deber moral, su imperativo categórico, en tanto que rey guerrero de paz y de justicia (ap. *dāta-*) de defender la verdad (ap. *rta-*) y luchar contra la mentira (ap.

98. SANCISI-WEERDENBURG, H.: «The Zendan and the Ka'bah», 151.

99. HOCART, A. M.: *Kingship*, Oxford, 1957, 183 ss., con el reparo a la idea de la escuela del ‘mito y ritual’ y su tendencia a ver en los reyes a auténticos dioses, así como la creencia de que éstos representarían la más antigua religiosidad de los hombres. Sobre el motivo de la realeza sagrada en Oriente Próximo y la escuela del mito y ritual *vid.* AHN, G.: *op. cit.*, 20-53 y 188-192.

100. SANCISI-WEERDENBURG, H., «The Zendan and the Ka'bah», 147 s. y 149. Dicha acción se podría relacionar con la ἀνάδειξις o presentación solemne del príncipe ante el pueblo (*cf.* Plu., *Art.* 26. 5). Polibio se refiere a la coronación de los Lágidas como κατὰ τὰς ἀναδείξεις τῶν βασιλέων (Plb. 15. 25. 11), pero hay que señalar que el término no está documentado en las fuentes referido a los Aqueménidas. Un uso tal del mismo no aparece antes de Polibio y siempre en relación a soberanos helenísticos (BIKERMAN, E.: «'Ανάδειξις», *AIPHO*, 5, 1937, 117-124 (123).

101. VOLKMANN, H.: «Das römische Interregnum und die persische *Anomia*», *Philologus*, 110, 1967, 76-83 (78); WIDENGREN, G.: «La royauté de l'Iran Antique», 85. Para la tradición irania de época sasánida KANGA, M. F., «Kingship and Religion in Iran», *Commemoration Cyrus, Aclr*, 3, 1974, 219-231; BRIANT, P.: «Le roi es mort: vive le roi! Remarques sur les rites et rituels de succession chez les Achéménides», J. Kellens (ed.), *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*, Gante, 1991, 1-11; GARCÍA SÁNCHEZ, M.: *El Gran Rey de Persia*, 252.

drauga-); su obligación de garantizar y mantener el orden de la sociedad civil frente al caos. Todos esos títulos y funciones, entre otros, han seducido a muchos investigadores para inclinarse a favor de la idea de que nos hallamos frente a un soberano divino, frente a un rey y un dios a la vez, ante un dios entre los hombres. Sería no obstante errado considerar que esas cualidades del Gran Rey y algunos de los gestos y deferencias rituales de la realeza aqueménida o del protocolo real, en especial la *proskýnesis*, nos autorizan a defender que nos hallamos frente a un soberano divino. El Gran Rey de Persia no fue un rey y un dios, sino simplemente un monarca que gobernaba con el apoyo y por la gracia de dios, la del dios supremo, Ahura Mazda, la del Sabio Señor, a saber, un mediador entre los dioses y los hombres, un vicario de dios.