

P. Frei, K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage (OBO 55), Freiburg Schweiz / Göttingen 1996<sup>2</sup>, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 16 x 23,5, pp. 337.

El presente volumen es una reedición profundamente ampliada de un volumen publicado por primera vez en el año 1984. En él se recogían dos conferencias pronunciadas por Frei y Koch en el año 1982 en el Congreso de otoño de la Sociedad Suiza para las Ciencias de la Antigüedad Oriental en Zürich. En estas dos conferencias se abordaban de un modo original dos temas de gran actualidad en aquel momento: por una lado, la discusión sobre el surgimiento del Pentateuco y por otro la historia de los tiempos de dominación persa que habían recibido hasta la fecha escasa atención en los estudios bíblicos, pero que a partir de ese momento adquirieron gran actualidad. Desde la publicación de estas conferencias numerosos estudios sobre el surgimiento de la Torá, sobre la restauración de la comunidad de Jerusalén, etc. han tomado como punto de partida los trabajos de estos autores. Ello condujo a que en cuatro años este libro se agotase, de modo que hay que saludar la iniciativa de la editorial de la Universidad de Friburgo (Suiza) de reeditar este volumen.

Sin embargo, después de tantos años de profunda discusión suscitada por estos trabajos de Frei y Koch no era posible reeditar el libro en su forma original, sino que se imponía una revisión en la que se diera cuenta y se tomara postura frente a la ingente producción científica de estos años. Cada autor ha adoptado un método diferente para la nueva redacción de sus trabajos. Frei ha preferido mantener su trabajo original en la forma en la que fue concebido y añadir un suplemento en el que pasa revista a las críticas vertidas sobre cada uno de los aspectos del trabajo original. Este suplemento duplica en extensión al texto de la primera edición. Koch ha sometido su contribución original a una profunda revisión y ha creado un texto nuevo que además ha sido completado con el texto de una segunda conferencia que no aparecía en la primera edición. Esta conferencia, pronunciada también en 1982 en la Facultad de Teología de la Universidad de Zürich trata especialmente sobre la actividad de Esdras. Abarca alrededor de 100 páginas, es decir, es bastante más extenso que la conferencia primera y, sin embargo, la conexión con el tema del volumen es laxa. Trata muy extensamente el edicto de Artajerjes, sin duda, pero ello le lleva a una serie de disquisiciones de la *Literarkritik* bíblica y sobre el surgimiento del Pentateuco que apenas tienen relación con el título del volumen, aunque sin duda son necesarias para conocer las implicaciones de la política aqueménida en la provincia de Yehud. Con la introducción de esta brillante contribución el volumen ha quedado algo desequilibrado y hubiese sido conveniente introducir algún tipo de subtítulo en el que se mencionara la provincia de Yehud o Esdras y Nehemías o similares, de modo que esta contribución no pase desapercibida al estudioso de la Biblia por pensar que se trata de un trabajo puramente iranístico, lo que sería inexacto.

En su trabajo original Frei propuso la existencia en el imperio aqueménida de la figura de la *Reichsautorisation* que consiste en que el rey aqueménida (o en su lugar uno de sus funcionarios) hace suya una ley local que le es presentada por las autoridades locales y la promulga, pero con validez restringida a la comunidad local que ha propuesto la ley. La ley se hace pública en la lengua de la comunidad y en la lengua administrativa del imperio, el arameo. Esta figura, que implica un cierto grado de autonomía, es según Frei una especificidad característica del reino aqueménida. Si bien se conocen procedimientos similares en otros grandes imperios, para Frei esta institución es propiamente aqueménida y no fue tomada de ninguna organización administrativa vecina. En la primera versión del trabajo se recogían diferentes ejemplos de esta institución con diferentes grados de verosimilitud. Un ejemplo muy claro parece la famosa inscripción trilingüe de Letoon, en la que Pixodaros, un sátrapa, da carácter de ley a un acuerdo de la comunidad de Xanthos sobre el culto a dos divinidades carias. En esta dirección se interpretaba también un papiro demótico de tiempo de los ptolomeos que nos informa de que entre 519 y 503 a.C. Darío I hizo promulgar una codificación del derecho egipcio. El mayor número de ejemplos lo

proporcionaba curiosamente el ámbito judío. En un papiro de Elefantina se menciona un edicto del rey Darío (probablemente II) en el año quinto de su reinado dirigido al sátrapa de Egipto Arsames en el que se dan instrucciones para la celebración de la fiesta Passah-Mazoth. Parece que el rey sanciona aquí las normas establecidas por la propia comunidad judía. Un ejemplo más, al que luego Koch dedicará una investigación específica, es la misión de Esdras, al que el rey Artajerjes envió para introducir una codificación del derecho judío basado en la religión. También se mencionaba la posibilidad de interpretar en este sentido la actividad de Nehemías y el relato ficticio de la sanción de la reina Ester de la introducción de la fiesta Purim por parte del gran visir Mardoqueo. La misma interpretación recibía una inscripción encontrada en Sardes y que aunque databa del s. II d.C. reproducía al parecer un texto del reinado de Artajerjes, si bien en el suplemento el autor rechaza esta interpretación. Para el resto de los casos, sin embargo, mantiene su antigua interpretación y refuerza sus argumentos, además de añadir algunos ejemplos más de esta institución, como por ejemplo la intervención del rey en la sanción definitiva de una decisión local en una disputa fronteriza entre Mileto y Myus en el 390 a.C.

Muy distinta es la primera contribución de Koch (págs. 137-205). En este trabajo Koch busca en la ideología imperial de los aqueménidas la clave que le permita explicar el desarrollo, consolidación y mantenimiento de su imperio. Para ello no descarta ningún medio, sino que utiliza todos los disponibles: el estudio del contenido de las inscripciones aqueménidas, la titulación aqueménida y, por último, en un trabajo excepcional, la iconografía aqueménida.

En el análisis de las inscripciones el autor comparte con C. Herrenschmidt la idea de que en la alabanza del creador y en la autopresentación de las inscripciones conmemorativas podemos descubrir el corazón de la ideología aqueménida. De la anteposición a la autopresentación del himno de alabanza a Ahuramazda (que se da en numerosas inscripciones, pero no en la gran inscripción de Darío en Bisutum), en el que se nos presenta a Ahuramazda como creador de tierra, cielo, hombres y felicidad<sup>1</sup>, deduce Koch que en la ideología aqueménida se resalta, por un lado, el carácter de Ahuramazda como dios creador y, por otro lado, se nos presenta al cosmos y de la sociedad como una unidad en la que el rey desempeña un importante papel.

Koch no duda en poner en relación esta invocación a Ahuramazda como dios creador con las enseñanzas del profeta Zaratustra, aunque en su tratamiento acerca del pretendido zaratustrismo de los aqueménidas y especialmente de Darío adopta una posición saludablemente indecisa. Incluso alude tímidamente a uno de los grandes temas de la iranística actual: la revisión de la figura de Zaratustra y la verdadera naturaleza de su reforma. Ciertamente es una pregunta de gran actualidad si el culto a Ahuramazda, el rechazo de lo *daivas* y otros rasgos comunes de la religión aqueménida y zoroástrica son fruto de una reforma personal de Zaratustra o son bien común de los pueblos iraníes, en cuyo caso habría que preguntarse por el contenido de la revolución zaratustrica y por la verdadera naturaleza de su figura.

A juicio de Koch el papel de creador de Ahuramazda es destacado en las inscripciones aqueménidas porque se considera al dios creador del orden universal que representa y mantiene el imperio aqueménida. Hay que señalar, sin embargo, que el epíteto de creador también es el epíteto básico del dios en el Avesta, si bien allí la motivación es a mi juicio radicalmente diferente. Si *dādar-* "creador" es el epíteto por exce-

1. Koch no hace alusión a algunas importantes divergencias en este punto con respecto al zoroastrismo. En primer lugar falta en todos los relatos cosmogónicos zoroástricos la alusión a la creación de la "felicidad" (*šiyāti-*), a pesar de que este concepto (en av. *šāfi-*) es de gran importancia en el Avesta. Por otro lado creo que es conveniente señalar que la ordenación de la creación de las diferentes criaturas diverge de la habitual en el zoroastrismo. Aunque allí también hay algunos relatos divergentes acerca del proceso de la creación del mundo material, la versión más extendida es que en primer lugar el dios creador creó el cielo, después el agua, la tierra, lo vegetal, lo animal, el hombre y, por último, el fuego.

lencia de Ahuramazda en el Avesta, ello se debe a que su función como creador es esencial en el proceso de derrota del mal y de la mentira. Es precisamente gracias al proceso de creación y especialmente de la creación material como se pone en marcha la maquinaria que acabará derrotando definitivamente a las fuerzas de la mentira. El epíteto "creador" tiene en el Avesta, a mi juicio, claras implicaciones escatológicas no sociopolíticas.

Koch compara la autopresentación real con sus correlatos asirios y destaca las diferencias: el título de "rey de reyes" se adelanta y "rey de la totalidad" se convierte en "rey de los países". En este punto el autor acepta sin discusión la propuesta de C. Herrenschildt de que p.a. *dahyu-* se refiere tanto al territorio como a sus pobladores. Sin embargo, en este punto hay una amplia discusión que el autor no ha tenido en cuenta. Destaca además el autor que los aqueménidas se presentan a sí mismos como restauradores que devuelven a la casa real y a los pueblos al lugar que les corresponde, haciendo especial hincapié, a diferencia de los paralelos asirios, en la multiplicidad de pueblos, que se devuelven al orden previo, al orden originario, a un orden que Koch compara con el orden reinante durante el poder del rey mítico Yima. El elemento encargado de mantener este estado original es *dāta-* „ley“. En relación con este concepto Koch sigue un camino por el que no lo podemos acompañar de ningún modo. Pone en relación el término *dāta-* con el participio de *dā-* "crear" y con la entrada himnica de las inscripciones y la alusión a Ahuramazda como "creador". Más adelante (pag. 312) saca todavía conclusiones más arriesgadas: el concepto de *dāta-* "ley" como algo creado por dios se opondría radicalmente a la distinción griega entre *physis* "realidad del mundo dada" y *nomos/thesis* "ley arbitraria y cambiante". Su reflexión es puramente etimológica, basada en el análisis de *dāta-* como participio pasado de *dā-* "crear", pero también "dar" y otras muchas cosas. Sin embargo, *dāta-* es un derivado de la raíz *dā-* (ie. \**d<sup>h</sup>eh<sub>1</sub>-* "establecer, poner") que sólo en iranio ha adquirido el sentido especial de "crear" y que sin embargo en numerosas lenguas ha dado lugar a derivados nominales con la acepción de "ley" (p.ej. i.a. *dhāman-*, etc.). Sin ir más lejos, la forma gr. *thesis* es un derivado de la misma raíz. Así pues, no parece conveniente recurrir a la acepción de "crear" para explicar el verdadero sentido de *dāta-* "ley" en las inscripciones aqueménidas. Tampoco la interpretación de *dāta-* como un principio casi federalista según el cual se respeta la ley propia de cada pueblo está apoyada en ningún elemento textual y es más bien fruto de las convicciones del autor que han sido obtenidas por otros medios distintos a los textuales.

Interesante es también su estudio de la contraposición de *drauga-* "mentira" frente a *arta-* "verdad", lo que de nuevo nos lleva al problema de la adscripción religiosa de los aqueménidas. Aquí las coincidencias del zaratustrismo con el pensamiento aqueménida le parecen al autor suficientes como para afirmar que su concepción de lo político es una traducción al pensamiento político de la ontología zaratústrica. Si el autor se mostraba prudente en una primera fase, creo que aquí se deja llevar por un exceso de entusiasmo. En primer lugar, mientras que el término p.a. *arta-* sí que es equivalente a av. *aša<sup>2</sup>-* no ocurre lo mismo con *drauga-* "mentira" (frente a av. *druj-*, de la misma raíz, pero una formación diferente). Por otro lado, en el Rig-Veda indio encontramos también la contraposición entre *ṛtá-* (= av. *aša-*)<sup>3</sup> y *druh-* (= av. *druj-*) y, sin embargo, no deducimos de ello que el Rig-Veda refleje un pensamiento zoroás-

2. Incluso en este punto hay interpretaciones divergentes. Hay autores, encabezados por el famoso indoiranista y lingüista K. Hoffmann, que piensan que en ambas lenguas subyacen formaciones diferentes. Yo mismo he defendido sin embargo recientemente la identidad de ambas formaciones en la Festschrift de H.-P. Schmitt.

3. La única diferencia respecto a av. *aša-* es, aunque no lo parezca, la acentuación.

trico. Por otro lado, dada la importancia que el autor concede al término *aša-/arta-* hubiésemos esperado un tratamiento algo más en profundidad de este concepto tan complejo y característico del mundo indoiranio. Aunque no sean totalmente incorrectas, traducciones como “orden universal” o similares están, lejos de reproducir el verdadero contenido de este término. Una introducción a este complejo tema puede encontrarse en el artículo *aša-* de B. Schlerath en *Encyclopaedia Iranica*.

El tratamiento iconográfico del tema se centra en el análisis de varias representaciones en Persépolis (la procesión de los pueblos en las paredes de la escalinata del *apadana*, la entrada oriental del tripilon y los relieves de la sala de las cien columnas) que se comparan con la representación en la fachada de la tumba de Darío en Naqš-i Rostam. Según la interpretación de Koch todos estos relieves muestran como las naciones sustentan el trono (*gāθu-*, el mismo término que se emplea para el lugar que corresponde originariamente a cada pueblo) con sus diferencias, pero cada uno en el lugar que le corresponde desde el momento de la creación. El imperio aqueménida, sustentado por los pueblos con sus diferencias, que hay que respetar, se presenta así como el estado originario creado por el propio Ahuramazda. Los animales que el rey combatía en las representaciones son las fuerzas de *drauga-* que luchan contra esta situación. Más dubitativo se muestra el autor respecto a la interpretación del famoso sol alado con torso de hombre barbado. Este famoso símbolo de los aqueménidas ha recibido las más diversas interpretaciones, que Koch presenta someramente sin decidirse por ninguna de ellas. La interpretación como Ahuramazda encuentra un obstáculo difícilmente salvable en la noticia de Heródoto (I 131) de que los persas no tienen imágenes de sus dioses. Otros autores lo identifican con el *x'arənah-* o “gloria”, ahora bien este concepto básico del zoroastrismo tan vinculado a la realeza no tiene correlato conocido en las inscripciones de los aqueménidas. Por otro lado, es frecuente reconocer desde de Sacy (1793) en esta figura el *frauuāši-* del rey o incluso con Calmeyer del antecesor muerto del rey.

El término *frauuāši-* no aparece en las *gāθās* de Zaraθuštra, pero sí en el Yasna Haptañhāiti. Originariamente significa “aceptación de la fe” o algo similar y pronto comienza a adquirir autonomía hasta convertirse en una especie de alter ego celestial. El problema es que en las inscripciones de los aqueménidas no encontramos el término *frauuāši-* con ese sentido. Sólo aparece en una decena de ocasiones como nombre propio de un rebelde que se proclamó rey en Media, es decir, probablemente se trate de un medo. De hecho, cuando en épocas posteriores hay que hablar de los *frauuāšis* el clero sasánida se ve obligado a utilizar un préstamo antiguo del avéstico, a saber, *frawahr*. Sabemos que también existía un término *fraward*, que podría ser autóctono, pero no estar dotado de la sacralidad que el término requería o que podría ser un préstamo del iranio noroccidental. La no aparición de los *frauuāši-* en las inscripciones y el hecho de que posteriormente los persas tuviesen que usar un préstamo para designar estas entidades pone por tanto en cuestión que esta figura fuese realmente importante en la ideología aqueménida. Este punto es de gran importancia, porque la seductora interpretación de Koch del relieve de la fachada de la tumba de Darío se basa en gran medida en la interpretación de los representantes de los pueblos que sostienen el trono como los *frauuāšis* de los pueblos. Koch intenta salvar la creencia en los *frauuāšis* en época aqueménida recurriendo a Heródoto (VII 43), quien afirma que durante las expediciones militares de Jerjes los magos practicaban el culto a los héroes. Sin duda, es una interpretación posible, pero de ningún modo definitiva. En el mundo de la religión aqueménida nos movemos siempre en arenas movedizas por la escasez y diferente naturaleza de los datos que poseemos y por la inseguridad que provoca no saber hasta qué punto podemos utilizar el material avéstico para interpretar el mundo religioso aqueménida.

En cualquier caso Koch cree poder descubrir en las inscripciones y en los relieves una ideología imperial basada en la idea de que el estado imperial con su diversidad de pueblos es una situación dada por Ahuramazda y cuyo mantenimiento, respetuoso de la diversidad, tiene su fundamento en la ley *dāta-*, que él interpreta de un modo casi federal, y en el principio universal *arta-* y la oposición a *drauga-* “la mentira”. A mi juicio se trata de una construcción sugerente, pero un tanto idealizada. Desde el punto de

vista textual, que es el que mejor puedo juzgar, su interpretación, aunque atractiva, no me parece vinculante.

La segunda parte de la contribución de Koch tiene un carácter totalmente diferente. La Carta de Artajerjes sobre la restauración de la comunidad de Jerusalén (Esd.7, 12-26) aparece como ejemplo perfecto de la aplicación de la ideología imperial de los aqueménidas, conectando así con la contribución de Frei y la institución de la Reichsautorisation. El tratamiento de este tema es detallado y extenso, pero ofrece mucha más información acerca de la historia de la comunidad judía durante el dominio persa y sobre *Literaturkritik* bíblica que sobre la idea de imperio de los aqueménidas. Es sin embargo por ello esencial para cualquier estudioso de Historia Antigua y del texto bíblico. De hecho, el tratamiento filológico del texto bíblico nos parece superior al tratamiento filológico de los textos propiamente iraníes tratados en el apartado anterior del trabajo de Koch. En este punto hubiese sido de desear un mayor cuidado a la hora de transcribir los términos iraníes así como a la de elegir las traducciones que se citan de algunos textos tan emblemáticos y discutidos como son las *gāthās* de Zaratustra.

Para finalizar tenemos que celebrar el hallazgo editorial de reeditar este libro y agradecer a los autores el esfuerzo de reelaboración de sus contribuciones. Se han reunido en un libro dos trabajos totalmente diferentes, pero sin embargo ampliamente coincidentes en sus resultados que ilustran el mundo aqueménida desde un punto de vista que frecuentemente pasa desapercibido a los iraníes. Además en el caso de Koch, el autor ha saltado a la palestra en un buen número de temas fundamentales de la iraníes, ofreciendo puntos de vista estimulantes, aunque no siempre podamos estar de acuerdo con sus conclusiones.

A. Cantera

C. Grottanelli, *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford 1999, Oxford University Press, 16 x 24, pp. 210.

El autor de este libro, C. Grottanelli, es profesor de Historia de las Religiones; algunos de los diez capítulos (todos ellos publicados anteriormente) que integran el presente volumen han aparecido en revistas como *History of Religions* (el i y el x), *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (el iv) y *Studi Storico-Religiosi* (el iii y el v). Su punto de llegada (no de partida) es sintetizado eficazmente en la Introducción (inédita): los desarrollos religioso-culturales del profetismo bíblico y de las *poleis* griegas, tan divergentes en su orientación, pero bastante coincidentes en el tiempo (la famosa *Edad Axial* teorizada por Karl Jaspers y reinterpretada por Arnaldo Momigliano), constituyen sendas respuestas a la gravísima crisis –económica, social, política, tecnológica, cultural– que acabó con la Edad del Bronce. Si durante ésta, la institución más característica en todas las grandes civilizaciones fue la *Sacral Kingship*, es lógico que la crisis implicara, entre tantas otras cosas, una gravísima *mise en question* (también religiosa) de la realeza. Hesíodo y Amós, Heráclito e Isaías, Solón, Jeremías y los Cronistas participan, de modos profundamente diversos, en este movimiento. Movimiento que no triunfó: hay una continuidad evidente entre el Imperio Neobabilónico y los Aqueménidas, y (con brevísimos hiatos) entre éstos, Alejandro y las monarquías helenísticas. Pero, del mismo modo que las *poleis* griegas, entre la caída de los palacios micénicos y el afianzamiento de los Diadocos, se vieron más o menos libres de la institución monárquica, el Israel post-exílico gozó durante un cierto tiempo (que G. reputa de excepcional importancia) de una situación muy especial: una comunidad ‘nacional’, congregada en torno a su dios y a su jerarquía religiosa, bajo el alto patrocinio de Ciro el persa, pero *sin un rey propio*. Esta *Época Axial* es fundamental, también, por otra razón: tras la crisis de los viejos silabarios vinculados a las burocracias palaciales, el