ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΚΟΣΜΟΥ: ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΠΩΤΑΤΗ ΠΡΟΙΣΤΟΡΙΑ ΕΩΣ ΤΗΝ ΥΣΤΕΡΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ»

Ειδίκευση: Προϊστορική Αρχαιολογία

Αναζητώντας κοινωνικές ομάδες ειδικής απασχόλησης («επαγγελματιών») στη μινωική Κρήτη: Η περίπτωση του Ιερατείου

Βασιλική Τζαμαλή

Τριμελής Επιτροπή:

Λευτέρης Πλάτων

Βασίλης Πετράκης

Κωνσταντίνος Κοπανιάς

Αθήνα, 2025.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή: 4
Ιστορία της έρευνας: 6
Κεφάλαιο Πρώτο: 8
1.1 Μινωική Θρησκεία κατά την ανακτορική περίοδο 8
1.2 Η έννοια του 'Ιερέα' 10
1.3 Προσδιορισμός της κοινωνικής ομάδας – Μεθοδολογική προσέγγιση 12
Κεφάλαιο Δεύτερο: 15
Ιερείς και τελετουργικές πρακτικές: 15
Κεφάλαιο Τρίτο: 20
Ο Μινωίτης Ιερέας-Βασιλιάς 20
Κεφάλαιο Τέταρτο: 23
4.1 Η έννοια του ανακτόρου-ναού. 23
4.2 Ανάκτορα ως κύριοι ιεροί χώροι (;) 24
4.3 Χώροι κατοίκησης και ιερούργησης 26
4.3.1 Μινωικές επαύλεις 26
4.3.2 Οικία ΑΟ, Ψείρα: 29
4.3.3. Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα από Ελεφαντόδοντο, Μόχλος: 29
4.3.4 Οικίες Ιερέων με βάση τα σύνολα ρυτών; 31
4.4 Δραστηριοποίηση και κατοίκηση (;) εντός των νεκροταφείων: 31
4.4.1 Η περίπτωση του Χρυσόλακκου Ι: 32
4.4.2 Φουρνί Αρχανών, Κτίριο 4: 33
Κεφάλαιο Πέμπτο: 35
Εικονογραφικές απεικονίσεις του Ιερατείου 35
5.1 Ανδρικές ιερατικές φυσιογνωμίες 36
5.2 Γυναικείες ιερατικές μορφές: 42
5.2.1 Η 'ιερή ενδυμασία': 42
5.2.2 Ιέρειες και θυσία ζώων 47
Κεφάλαιο Έκτο: Ταφικό Αποτύπωμα Ιερέων 51
6.1 Προσδιορισμός με βάση τα λατρευτικά σύνεργα 51
6.2 Προσδιορισμός με βάση τις περίτεχνες τελετές 54
6.3 Η περίπτωση του Θολωτού Τάφου Α Αρχανών 54

6.4 Προσδιορισμός με βάση τα σφραγιστικά δαχτυλίδια 57
6.5 Προσδιορισμός με βάση τις πυξίδες 60
6.6 Ταφή από τον Ταφικό Κύκλο Α Μυκηνών 61
Κεφάλαιο Έβδομο: 64
7.1 Αναφορές ιερατείου στη Γραμμική Β 64
7.2 Ο ρόλος του ιερατείου 67
7.3 Σχέση άνακτα και θρησκευτικών λειτουργών: 68
7.4 Ιεράρχηση Ιερατικού προσωπικού: 69
7.5 Ιερείς και Ιέρειες ως κάτοχοι γης: 71
7.6 Ιερείς ως κτηνοτρόφοι- θρησκευτικοί συλλέκτες (“collectors”) 73
Συμπεράσματα: 76
Βιβλιογραφία 79
Κατάλογος Εικόνων 91
Εικόνες 95

Εισαγωγή:

Οι περισσότερες θρησκείες τόσο στις αρχαίες όσο και στις σύγχρονες κοινωνίες, είτε απλές είτε σύνθετες ως προς την διαμόρφωσή τους, έχουν κάποιον να ηγείται σε λατρευτικές περιστάσεις, να καθοδηγεί ή να ερμηνεύει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις, δηλαδή έναν εξειδικευμένο ιερουργό. Η ύπαρξη ενός 'ειδικού της λατρείας' εξαρτάται κυρίως από την ανάγκη των ανθρώπων να έχουν έναν διαμεσολαβητή μεταξύ αυτών και του θείου, δεδομένου ότι το θείο ή το υπερφυσικό είναι κάτι που οι περισσότεροι άνθρωποι φοβούνται επειδή δεν το κατανοούν και δεν μπορούν να το ελέγξουν. Ως εκ τούτου, η ύπαρξη υπεύθυνων για την εκτέλεση τελετουργικών πράξεων είναι καθολική και κάποιες φορές κρίνεται επιτακτική όταν συνάδει με την πολιτική διαχείρισή τους από την επίσημη κεντρική αρχή. Η εμφάνιση και η οργάνωση επίσημου ιερατείου στην μινωική Κρήτη ήταν άμεσα συνυφασμένες με την εγκαθίδρυση των ανακτόρων και την συστηματοποίηση της λατρείας.

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι να εξετάσει την φύση του μινωικού ιερατείου και την ακριβέστερη σύνθεσή του. Πιο συγκεκριμένα, θα επιχειρηθεί να διερευνηθεί το αν συνέθετε μια ομάδα ειδικής απασχόλησης και το εάν η ιερούργηση ήταν ένα 'επαγγελματικό' λειτούργημα. Θα διερευνηθούν οι ρόλοι του ιερατείου, όσον αφορά τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις που εκτελούσε, όπως και η κοινωνική του θέση. Αρχικά θα παρουσιασθεί το εννοιολογικό στίγμα του ιερέα, αφού πρώτα καταγραφούν τα χρονικά και θρησκευτικά συμφραζόμενα δράσης του, προκειμένου να εξηγηθεί η αναγκαιότητα της παρουσίας του σε κάθε κοινωνία καθώς και το αντίστοιχο, του όρου κοινωνική 'επαγγελματική' ομάδα, ώστε να τεθεί η μεθοδολογική βάση προσέγγισης του εξεταζόμενου ζητήματος. Το μοναδικό προνόμιο της διαμεσολάβησης μεταξύ των δύο κόσμων προσέδιδε στους θρησκευτικούς λειτουργούς κύρος εντός της κοινότητας και πιθανότατα αντικατοπτριζόταν σε κάθε πτυχή της κοινωνικοοικονομικής και πολιτικής ζωής. Η αναφορά στις τελετουργικές πρακτικές που διεξήγαγαν οι ιερείς κατά την Νεοανακτορική περίοδο, θα μπορούσε να αιτιολογήσει αυτή την αλληλεξάρτηση.

Το φαινόμενο του Ιερέα-Βασιλιά και αντιστοίχως η έννοια του ανακτόρου-ναού, έχουν επηρεάσει και διαμορφώσει την ιερατική ταυτότητα στη μινωική Κρήτη, καθώς πολλά διαφορετικά μοντέλα ερμηνείας διαφοροποιούν τη φύση και τον βαθμό δράσης του θρησκευτικού προσωπικού. Είτε ασκούσαν τα καθήκοντά τους ως αρχιερείς είτε ως συμπληρωματικοί ιερουργοί παρά τον βασιλιά, η κοινωνική θέση των ιερέων παραμένει διακριτή. Ωστόσο, η εφαρμογή μιας διαφορετικής μεθόδου προσέγγισης και λειτουργίας των κτιρίων με κεντρική αυλή στο πλαίσιο του χωρικού διαχωρισμού των προαναφερθεισών εξουσιών της 'κεντρικής αρχής', παρουσιάζει διαφορετικά τη δράση του ιερατείου και προτείνει μια πιθανά διαφοροποιημένη ενασχόληση με την παραγωγή και την οικονομία.

Από την άλλη, αν τα ανάκτορα αποτελούσαν πολιτικές κατοικίες, τότε τα αρχαιολογικά δεδομένα προσφέρουν αρκετά πιθανά παραδείγματα δράσης και κατοίκησης των ιερατικών μονάδων. Η πολυμορφία που διέπει τη νεοανακτορική λατρεία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ένδειξη για μια διαστρωμάτωση της θρησκευτικής εξουσίας. Επομένως, θα παρουσιασθούν μερικές μελέτες περίπτωσης, για να επιβεβαιωθεί –ή και να απορριφθεί- αυτός ο ετερόκλητος χαρακτήρας των πεδίων ελέγχου και ενασχόλησης. Έτσι, αρχικά αναφέρονται ορισμένες εξέχουσες 'επαύλεις' στην περιοχή της Κνωσού, οι οποίες πιθανώς να αποτελούσαν έδρες ιερατικών οικογενειών και ίσως ακόμη δημόσια ιερά. Πρόκειται για την Οικία ΑΟ από την Ψείρα, η οποία πιθανώς ήταν αστικό ιερό ή/και χώρος διαμονής του τοπικού ιερουργού και η Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα από Ελεφαντόδοντο στον Μόχλο, η οποία θα ανήκε στην

ιέρεια που ασκούσε τα λατρευτικά της καθήκοντα στον γειτνιάζοντα τελετουργικό χώρο. Ακόμη, παρατίθενται οι περιπτώσεις του τάφου Χρυσόλακκος Ι από τα Μάλια και του Κτηρίου 4 από το Φουρνί Αρχανών, στις οποίες οι ιερείς θα ασκούσαν τα καθήκοντά τους στο πλαίσιο της νεκρικής λατρείας, ενώ είναι πιθανό εντός του κτιρίου των Αρχανών, να αποκτούσαν και οικονομικό ρόλο, ελέγχοντας την παραγωγή κρασιού.

Δεδομένου ότι οι περισσότερες πληροφορίες αναφορικά με το ιερατείο προέρχονται από την εικονογραφία, γίνεται μια εκτενής αναφορά σε όλα εκείνα τα διακριτά στοιχεία που συνθέτουν την ιδιάζουσα υπό εξέταση ομάδα. Προσδιορίζονται οι ρόλοι σε κάθε επίπεδο της τελετουργίας, η ταυτότητα καθώς και οι διαφοροποιήσεις των ιερέων ανάλογα με τα insignia και την ενδυμασία τους, τα οποία αποτελούν δείκτες μια σαφούς κοινωνικής ομάδας. Ομοίως, η εξέταση των λίγο μεταγενέστερων ταφικών συνόλων από την Κρήτη και την Ηπειρωτική Ελλάδα, με στόχο τον εντοπισμό των επαγγελματικών συνέργων των ιερέων θα συμπληρώσει την εικόνα της δήλωσης της ταυτότητάς τους και θα αποτελέσει αφετηρία για τη διερεύνηση του αποτυπώματός τους στον χώρο της ταφικής λατρείας.

Τέλος, στο τελευταίο κεφάλαιο θα μελετηθεί το μυκηναϊκό ιερατείο, καθώς μέσω των κειμενικών στοιχείων μπορεί να επιχειρηθεί μια πρώτη ταξινόμηση και περιγραφή των θρησκευτικών ιερουργών. Αφού προσδιοριστούν οι ρόλοι και η κοινωνική του θέση, θα εξεταστεί η σχέση ιερατείου και ανακτόρου, καθώς και η οικονομική δραστηριοποίηση των λατρευτικών λειτουργών στους τομείς της γαιοκτησίας και της κτηνοτροφίας. Η σύγκριση μεταξύ των πολιτισμικών μορφωμάτων και των θρησκευτικών εκπροσώπων τους ελπίζεται ότι θα δώσει νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις για την διαμόρφωση της ταυτότητας της ιερατικής ομάδας και της θρησκευτικής οργάνωσης της μινωικής Κρήτης

Ιστορία της έρευνας:

Αναπόσπαστο κομμάτι της μινωικής θρησκείας αποτελούσαν τα άτομα που αναλάμβαναν την εκτέλεσή της. Το εξειδικευμένο θρησκευτικό προσωπικό θα λειτουργούσε ως διαμεσολαβητής μεταξύ των ανθρώπων και του θείου, ως καθοδηγητής και ως φορέας εξήγησης της υπερφυσικής διάστασης του ιερού. Πρώτος, ο Άρθρουρ Έβανς αφιέρωσε σημαντικό μέρος του τόμου IV του Palace of Minos (1935) στη μελέτη των ιερατικών μορφών με τους ποδήρεις χιτώνες που απεικονίζονται στις τοιχογραφίες και κυρίως στις σφραγίδες. Ωστόσο, η ερμηνεία του ήταν ενίοτε προκατειλημμένη, ιδίως υπέρ της θεωρίας του «Ιερέα-Βασιλιά», σύμφωνα με την οποία η πολιτική και θρησκευτική εξουσία συγκεντρωνόταν στο πρόσωπο του βασιλιά (1903). Παρά την υβριδική κοινωνικό-πολιτική κατασκευή του στο πλαίσιο της προτεινόμενης από τον ίδιο θεοκρατικής οργάνωσης της μινωικής κοινωνίας, ο Έβανς αναγνώρισε τη θρησκευτική ιδιότητα των μορφών βάσει των πράξεων που εκτελούσαν και της ενδυμασίας τους.

Ο Nilsson (1950), ομοίως αναγνώρισε τους λατρευτικούς λειτουργούς με βάση την ενδυμασία τους, η οποία μπορεί να είναι είτε ένας μακρύς χιτώνας, που συχνά φορούσαν οι θεότητες, είτε φούστα από δέρμα ζώου. Η ταυτοποίηση της τελευταίας και η σύνδεσή της με τους λατρευτικούς υπαλλήλους έγινε για πρώτη φορά από τον Paribeni(1908) στο πλαίσιο της μελέτης της σαρκοφάγου της Αγίας Τριάδας. Η καθιέρωση της φούστας από δέρμα ζώου ως λατρευτικής ενδυμασίας οφειλόταν, σύμφωνα με την ερμηνεία του Nilsson, πιθανότατα στον θρησκευτικό συντηρητισμό που διατήρησε το πρώτο ένδυμα που φόρεσε ποτέ ο άνθρωπος αλλά και λόγω της σαφούς συσχέτισής της με το κύριο καθήκον των ιερουργών, αυτό της θυσίας των ζώων. Ένα ακόμη χαρακτηριστικό στοιχείο των 'ειδικών της λατρείας', το οποίο αποδόθηκε σε αυτούς εξίσου από τον Nilsson και Evans ήταν ο πέλεκυς. Το θυσιαστικό αυτό εργαλείο συγκρίθηκε με συριακά και αιγυπτιακά παράλληλα για τη διερεύνηση της καταγωγής του, ενώ ο Εβανς δεν περιόριζε τη χρήση του μόνο σε πρόσωπα με ιερατικό αξίωμα αλλά και σε ηγεμονικές προσωπικότητες.

Η αποκρυπτογράφηση της Γραμμικής Β κατέστησε αδιαμφισβήτητη την ύπαρξη του θρησκευτικού προσωπικού, καθώς οι αναφορές των ιερέων (i-je-re-u) και των ιερειών(i-je-re-ja) στις πινακίδες επιβεβαίωσε τη δραστηριοποίηση της εν λόγω ομάδας. Στη μελέτη μάλιστα των Ventris και Chadwick (1973), γίνεται μια πρώτη συστηματική προσπάθεια ερμηνείας των διαφόρων ιερών τίτλων και των αντίστοιχων ρόλων που υπηρετούσαν οι φορείς του. Στο πλαίσιο της μυκηναϊκής θρησκείας υπήρχε ένα οργανωμένο ιερατείο άμεσα συνδεδεμένο με τα ανακτορικά διοικητικά κέντρα.

Παρά τις σποραδικές αναφορές σε μεμονωμένα παραδείγματα αναγνώρισης ιερατικών μορφών βάσει των προσωπογραφικών τους χαρακτηριστικών- πορτραίτα (Betts- Marinatos S.) και του προσδιορισμού μέσω των ρόλων τους πχ στη θυσία ζώων (Sakellarakis) στην εικονογραφία κυρίως των σφραγιστικών επιφανειών, μια πιο ολοκληρωμένη μελέτη για το μινωικό ιερατείο πραγματοποιήθηκε μόλις το 1993 από τη Ν. Μαρινάτου. Η τελευταία, αξιολόγησε το ιερατείο με βάση τις παραστάσεις μορφών με μακρύ χιτώνα, χαρακτηριστική κόμμωση και συγκεκριμένα λατρευτικά διαγνωστικά στοιχεία, όπως ρόπαλα και πελέκεις, τα οποία απέδωσε ως μέσα αναγνώρισης των ιερέων. Ομοίως, κάθε μορφή που απεικονίζεται μαζί με ζώα ή κεφαλές ζώων ερμηνεύτηκε ως ιερατική, βάσει της σχέσης θυσίας-θύματος. Οι αναπαραστάσεις των ιερειών από την άλλη πλευρά, δεν είναι εύκολα αναγνωρίσιμες καθώς οποιαδήποτε φιγούρα με πτυχωτή φούστα και ανοιχτό μπούστο θα μπορούσε να θεωρηθεί ιέρεια, ενώ ταυτόχρονα θα μπορούσε να είναι θεά ή μέλος της ελίτ. Η ίδια κατέγραψε ακόμη,

αναλυτικά ποιες μορφές προσδιορίζονται εικονογραφικά ως ιερατικές, ποιοι ήταν οι ρόλοι τους, καθώς και ποιες διαφορές υπήρχαν μεταξύ τους ανάλογα με το φύλο τους. Τέλος, υποστήριξε ότι τα αναφερόμενα πρόσωπα δεν αποτελούσαν ξεχωριστή κοινωνική τάξη και ότι ανήκαν στην ελίτ.

Η μελέτη του ιερατείου επισκιάστηκε σε μεγάλο βαθμό από το ερώτημα που δίχασε, σε νεότερα χρόνια την επιστημονική κοινότητα, αυτό του Ιερέα-Βασιλιά (Shaw: 2004, Rehak: 2006), όπως θα εξεταστεί και σε επόμενο κεφάλαιο. Η διττή υπόσταση του ηγεμόνα, αν πράγματι ένας τέτοιος υπήρξε, αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης προκειμένου να κατανοηθεί η πολιτική διάρθρωση της μινωικής κοινωνίας. Ωστόσο, για την εδραίωση της πολιτικής εξουσίας ήταν απαραίτητη η συμβολή των ιερουργών.

Η σημασία της ενασχόλησης με το ιερατείο είναι καθοριστική, καθώς αυτή θα μπορούσε να αποσαφηνίσει μια σημαντική πτυχή της μινωικής λατρείας, παρέχοντας στοιχεία για μια πιο πλήρη και ολοκληρωμένη εικόνα της θρησκείας, των λατρευτικών πεποιθήσεων και τελετουργιών. Η εξέταση της κοινωνικής και πιθανώς επαγγελματικής υπόστασης της ιερατικής ομάδας, θα συμβάλλει στην ανακατασκευή και ερμηνεία της θρησκευτικής παράδοσης, του καθεστώτος λειτουργίας της ιερούργησης, της διαμόρφωσης της κοινωνικής ιεραρχίας, της σύνθετης σχέσης θρησκευτικής-πολιτικής και οικονομικής εξουσίας ενώ, τέλος, ελπίζεται ότι θα συνεισφέρει σημαντικά στην κατανόηση της μινωικής κοινωνίας εν γένει.

Κεφάλαιο Πρώτο:

1.1 Μινωική Θρησκεία κατά την ανακτορική περίοδο

Η εμφάνιση των ανακτόρων ή των μνημειακών συγκροτημάτων με κεντρική αυλή στις αρχές της 2ης χιλιετίας πΧ αποτελεί στιγμή ορόσημο για την ένταξη του νησιού στο σύστημα των «υψηλών πολιτισμών», οι οποίοι είχαν αναπτυχθεί στην Εγγύς Ανατολή. Η εισροή καινοτόμων πολιτισμικών στοιχείων συνόδευσε τη συστηματική οργάνωση και την πραγματοποίηση αλλαγών στον θρησκευτικό τομέα. Η πρώτη μεταβολή περιελάμβανε τη μεταφορά των συλλογικών τελετουργιών, οι οποίες βασίζονταν κυρίως στην κοινή κατανάλωση φαγητού και ποτού, στο εσωτερικό των ανακτορικών δομών, με σκοπό την ενσωμάτωση μορφών λατρευτικής πρακτικής που προϋπήρχαν στην ευρύτερη περιοχή ελέγχου τους. Ακόμη, στο πλαίσιο μιας πολιτικής στρατηγικής που αποσκοπούσε στην ενίσχυση της εξουσίας των κυρίαρχων ομάδων, διαμορφώθηκε η ανακτορική λατρεία. Η εισαγωγή πολύτιμων αντικειμένων, από κοινού με νέες λατρευτικές πεποιθήσεις και ιερά σύμβολα, συνέβαλε στην κοινωνική διαφοροποίηση[1] των ανώτερων στρωμάτων, τα οποία επιχείρησαν τη συγκέντρωση και την αποκλειστική εκμετάλλευση της θρησκείας για την άσκηση κοινωνικού ελέγχου. Ως εκ τούτου, η χρήση των χώρων διεξαγωγής της νεκρικής λατρείας[2] και της αντίστοιχης που ασκούνταν στα ιερά κορυφής, σταδιακά παρήκμασε και μεταφέρθηκε εντός των δυτικών αυλών των ανακτόρων. Μέρος των τελετουργιών αποτελούσε η προετοιμασία του φαγητού και κοινοτικών συγκεντρώσεων κατανάλωσης φαγητού, όπως επίσης και η συντήρηση μέσω απόθεσης του συνόλου ή μέρους των λειψάνων σε έναν τελετουργικό λάκκο (τελετουργία μνήμης).

Είναι αρκετά πιθανό οι ανακτορικές τελετές να ήταν παρόμοιες με εκείνες που λάμβαναν χώρα στα ιερά κορυφής[3], ωστόσο ο τρόπος αξιοποίησης και διεξαγωγής τους διέφερε σημαντικά. Οι τελετουργίες που διενεργούνταν εντός των ανακτόρων ήταν αποκλειστικά υπόθεση του ιερατείου, το οποίο αποτελούσε τον κύριο εκτελεστή των τελετών και χρησιμοποιούσε αντικείμενα μεγάλης αξίας. Πράγματι, παρατηρείται μειωμένη ενεργός συμμετοχή του κοινού σε σχέση με τις λατρευτικές δραστηριότητες που λάμβαναν χώρα στα ιερά κορυφής[4]. Οι συλλογικές τελετουργίες αναγνωρίζονται από την ύπαρξη συγκεκριμένων χαρακτηριστικών όπως η αναπαραγωγή ενός φυσικού τοπίου[5], ανάλογου των χώρων αναφοράς, η χρήση πολύτιμων αντικειμένων και φυσικά η παρουσία της εξειδικευμένης ιερατικής τάξης. Τα προαναφερθέντα στοιχεία συνθέτουν το νέο θρησκευτικό σύστημα των ανακτόρων της Παλαιοανακτορικής περιόδου. Η εμφάνιση νέου τύπου ιερών και η ενσωμάτωση θρησκευτικών πρακτικών από την Εγγύς Ανατολή που ενίσχυε τον αποκλειστικό χαρακτήρα των τελετών συνδέονται με την οργάνωση επίσημου ιερατείου και θεοκρατικής διοίκησης. Ενδεικτικά, η εμφάνιση των υπόστυλων κρυπτών, που υποδηλώνει τη διεξαγωγή τελετουργικών σπονδών, των βυθισμένων αιθουσών ως πρώιμων τύπων των

---

[1] Schoep 2006, 56.

[2] Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η συνέχιση της λατρείας των νεκρών στον μνημειακό τάφο του Χρυσόλακκου, στο νεκροταφείο των Μαλίων. Το ιδιόμορφο αυτό ταφικό συγκρότημα θα μπορούσε να λειτουργεί εξίσου ως ιερό και ως χώρος περιοδικής κατοίκησης του ιερατικού προσωπικού καθώς και των συμμετεχόντων στις ταφικές τελετουργικές εκδηλώσεις.
Soles 1992, 166-171.

[3] Briault 2007, 131-4.

[4] Peatfield 1983, 273-9.

[5] Hitchcock 2007, 91-109.

δεξαμενών καθαρμών και νέων τύπων τελετουργικών αγγείων, όπως τα ρυτά, μαρτυρούν τον επίσημο χαρακτήρα που προσλαμβάνει η θρησκεία καθώς και την άμεση διασύνδεση της ιερής και διοικητικής σφαίρας.

Το θρησκευτικό σύστημα της Νεοανακτορικής περιόδου διέπεται από τα εξής δύο χαρακτηριστικά: τη μνημειακότητα και την επίδειξη[6]. Από την ΜΜ ΙΙΙΑ περίοδο και εξής, εμφανίζονται μερικές αλλαγές, όπως η μείωση του αριθμού των ιερών κορυφής και η διαμόρφωση του χαρακτήρα τους από δημόσια σε 'ανακτορικά' καθώς και ο περιορισμός της άσκησης της λατρείας των νεκρών. Τα ιερά κορυφής του Γιούχτα, του Πετσοφά και του Κόφινα αποτελούν τα πιο ενεργά ιερά κορυφής της περιόδου, γεγονός που επιβεβαιώνεται από τον εντοπισμό πολύτιμων αντικειμένων και επιγραφών στη Γραμμική Α και αποδεικνύοντας ότι τα κύρια κέντρα εξουσίας επέκτειναν την κυριαρχία τους πολύ έξω από τα όρια του ανακτόρου. Μάλιστα, στην περίπτωση του ιερού του Γιούχτα, η σχέση του με το ανάκτορο της Κνωσού ρυθμιζόταν μέσω ενός χρονοδιαγράμματος εορτών και τη περιοδική πραγματοποίηση πομπής που συνέδεε τις δυο αυτές τοποθεσίες[7].

Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, η λατρεία τελούνταν σε ιερά με πλευρικά θρανία, σε δεξαμενές καθαρμών και υπόστυλες κρύπτες[8], καθώς και στις κεντρικές αυλές των ανακτόρων όπως και κατά την Παλαιοανακτορική περίοδο. Εμφανίστηκαν, επίσης, νέοι τύποι ιερών και λατρευτικών χώρων, όπως τα τριμερή ιερά[9]. Τα ιερά με τα πλευρικά δωμάτια, οι δεξαμενές καθαρμών και οι υπόστυλες κρύπτες δεν περιορίστηκαν μόνο εντός των ανακτόρων, αλλά εμφανίζονταν και σε κτίρια που χαρακτηρίζονταν ως οικιστικά. Οι τελετουργίες που λάμβαναν χώρα εντός των ανακτόρων έγιναν ακόμη πιο αποκλειστικές και εξειδικευμένες, απαιτώντας την παρουσία αντίστοιχου επίσημου εξειδικευμένου προσωπικού. Η αύξηση των ιερών συμβόλων και η έμφαση στις λατρευτικές δραστηριότητες έχουν αποδοθεί στο ενδιαφέρον των ανακτορικών αρχών για άσκηση θρησκευτικής προπαγάνδας σε όλο το νησί[10]. Τα κυρίαρχα σύμβολα είναι οι γυναικείες μορφές, οι διπλοί πελέκεις και τα κέρατα καθοσιώσεως.

Κυρίως στην κεντρική και ανατολική κυρίως Κρήτη κατά την ΥΜ ΙΒ περίοδο εμφανίζονται νέες μορφές λατρείας που συνδέονται με ιερά ή τοπικούς θρησκευτικούς χώρους, οι οποίοι μάλλον ήταν προσβάσιμοι σε ολόκληρη την κοινότητα. Ακόμη, η εμφάνιση της λατρείας εντός των σπηλαίων, η οποία αναδύθηκε στο τέλος της Νεοανακτορικής περιόδου, σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως στο σπήλαιο του Σκοτεινού συνδέθηκε με την ανακτορική διοίκηση λόγω της παρουσίας κύλικας με Γραμμική Α γραφή[11].

Επομένως, η λατρεία που τελούνταν στα ανάκτορα κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού γίνεται πλουσιότερη και πιο σύνθετη, γεγονός που υποδηλώνει μια σκόπιμη αναδιοργάνωση της λατρείας κατά μήκος της επίσημης γραμμής. Αυτό υποδηλώνεται επίσης από το γεγονός ότι με την καταστροφή των δεύτερων ανακτόρων, πολλές μορφές λατρευτικού εξοπλισμού που συνδέονταν με αυτά καθώς και τα μεγάλα θρησκευτικά κέντρα εξαφανίζονται και οι

[6] Warren 1988.
[7] D'Agata και Hermary 2012, 277.
[8] Gesell 1985, 22-29.
[9] Gesell 1985, 19.
[10] Driessen και MacDonald 1997, 59.
[11] Perna και άλλοι, 2005, 321-333.

τάφοι επαναφέρονται ως θρησκευτικές εστίες, υποδεικνύοντας έτσι την επανεμφάνιση πιο 'λαϊκών' πεποιθήσεων και εθίμων[12].

Πιο συγκεκριμένα, κατά την Τελική Ανακτορική Περίοδο με την εξασθένηση του κνωσιακού καθεστώτος ελέγχου του νησιού και τη σταδιακή διαμόρφωση μια σειράς μικρών πολιτικά ανεξάρτητων εδαφικών οντοτήτων στην ΥΜ ΙΙΙΑ2-Β, αποσυντίθεται η πολύπλοκη θρησκευτική οργάνωση, η οποία τελούσε υπό τον έλεγχο των ανακτόρων. Ως εκ τούτου, συντελούνται αλλαγές στον θρησκευτικό και πολιτιστικό τομέα, όπως ο περιορισμός της πρακτικής της διεξαγωγής μαζικών συγκεντρώσεων στις κεντρικές αυλές[13]. Την περίοδο αυτή, χτίστηκαν ανεξάρτητα, μικρού μεγέθους κτίρια που εξυπηρετούσαν τη λατρεία σε ορισμένα αστικά κέντρα[14], πιθανόν ως μέρος εποπτείας, σε μικρότερο βαθμό, της τελετουργίας από πολιτικά μορφώματα. Ίσως αυτή η συνθήκη να ισχύει και στην περίπτωση των συλλογικών τελετών που λάμβαναν χώρα σε ανοιχτούς χώρους όπως στην 'αυλή των ιερών[15]'- Piazzale dei Sacelli της Αγίας Τριάδας[16]. Η μετάβαση και η συγκέντρωση της κοινωνικής έμφασης στην ατομική δραστηριότητα, ίσως να δικαιολογεί την ευκολία αναγνώρισης μορφών ιερέων, οι οποίοι τόσο στην Κρήτη όσο και στην ηπειρωτική Ελλάδα, θάβονταν μαζί με ένα σύνολο σπονδικών αγγείων[17]. Τέλος, σύμφωνα με τα κειμενικά αρχεία της Γραμμικής Β, η θρησκευτική δραστηριότητα των ελίτ φαίνεται να είχε μικρή επίδραση στην οικονομία, ενώ η πολιτιστική και πολιτική τους σημασία διατηρήθηκε αναλλοίωτη κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου[18].

1.2 Η έννοια του 'Ιερέα'

Ένα καθοριστικό χαρακτηριστικό του ιερέα είναι η λειτουργία του ως διαμεσολαβητής μεταξύ ανθρώπων και θεών[19]. Ο ιερέας εγκαθιδρύει και διατηρεί επαφή μεταξύ του ιερού κόσμου και της κοινότητας[20]. Ένα άλλο σημαντικό χαρακτηριστικό των ιερέων είναι το κύριο τελετουργικό που επιτελείται από αυτούς, που είναι η θυσία ζώου που συχνά ακολουθούμενη από γεύμα με κρέας[21]. Οι ιερείς είναι συνήθως, αν και όχι πάντοτε, ειδικοί πλήρους απασχόλησης που λαμβάνουν τα προς το ζην από τις επαγγελματικές τους δραστηριότητες και/ή υποστηρίζονται από άλλους ή κατέχουν το επάγγελμα ως αποτέλεσμα της κοινωνικής τους θέσης. Πιο συγκεκριμένα, αυτό συμβαίνει επειδή είναι οι επικεφαλής μιας γενιάς, ή επειδή ο βασιλιάς τους παρέχει σημαντική δύναμη[22]. Επίσης, υπάρχουν ιερείς που αναλαμβάνουν συνήθως τον ρόλο τους εθελοντικά, παρόλο που μπορεί να είναι αναμενόμενο ότι ακολουθούν το επάγγελμα κληροδοτούμενοι από τον πατέρα τους[23]. Πράγματι, τα ιερατεία είναι συχνά κληρονομικά και συνδεδεμένα με τον κληρονομικό έλεγχο των ναών[24].

---

[12] Rehak και Younger 2001, 434.
[13] Peatfield 1994, 19-36.
[14] Gesell 1985, 41-56.
[15] Carinci 2004, 25-41.
[16] Cucuzza 2001, 172-3.
[17] Koehl 2006, 337-342.
[18] Bendall 2007, 290-1.
[19] Beard και North 1990, 9.
[20] Dhavamony 1973, 212.
[21] Beard και North 1990, 9.
[22] Winkelman 1992, 71.
[23] Winkelman 1992, 71.
[24] Smart 1996, 219.

Εάν οι ιερείς δεν διορίζονται στο επάγγελμα με κληρονομικότητα, τότε παίρνουν το χρίσμα μέσω της εκπαίδευσης στην εκτέλεση τελετουργιών[25]. Συνεπώς, η επιλογή των ιερέων βασίζεται ως επί το πλείστον στην κοινωνική κληρονομικότητα, την πολιτική δράση που περιλαμβάνει διορισμό στο αξίωμα από άλλους, ή τέλος, την ανάληψη του αξιώματος με τη βία ή τη διαπραγμάτευση[26]. Η εκπαίδευση των ιερέων περιλαμβάνει συνήθως την εκμάθηση του τρόπου τέλεσης δημόσιων τελετών[27], μια αρκετά χρονοβόρα διαδικασία δεδομένου ότι οι ιερείς πρέπει να κατακτήσουν τις πολύπλοκες τελετουργίες που απαιτούνται για την εκτέλεση του ρόλου τους. Ως εκ τούτου, οι ιερείς έχουν γνώση των τελετουργιών ή της τελετουργικής συμπεριφοράς, οι οποίες είναι ενδεικτικές της υπερφυσικής τους δύναμης[28], αλλά και την υψηλή θέση τους ως θρησκευτικές αρχές. Επιπλέον, πρέπει να γνωρίζουν τις γραφές, την παράδοση και τη μάθηση της λατρείας, καθώς και τη μυθολογία[29], γεγονός που τους καθιστά θεματοφύλακες της ιερής παράδοσης, ενώ ως διαμεσολαβητές έχουν κεντρικό ρόλο στην ιεροτελεστία και διατηρούν και αποκαθιστούν την πίστη στη θρησκευτική παράδοση[30].

Η πολυπλοκότητα του ιερατικού αξιώματος υποδηλώνει μια ανεπτυγμένη δεξιότητα και κατά συνέπεια μια εξειδίκευση. Η εξειδίκευση, με τη σειρά της συνεπάγεται γνώση και τη μετάδοσή της, γεγονός που αποδεικνύει κάποια μορφή οργάνωσης για την επιτυχία της εκπαίδευσης των μελλοντικών ιερέων. Ωστόσο, ο βαθμός αυτής της οργάνωσης εξαρτάται από την ίδια την κοινωνία και το επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης. Η ύπαρξη ενός καλά οργανωμένου ιερατείου μπορεί να είναι χαρακτηριστικό των ανεπτυγμένων και ιεραρχικών κοινωνιών, όπου η ανάπτυξη του κράτους έχει οδηγήσει στη δημιουργία ενός συστήματος δημόσιων αξιωμάτων, ένα από τα οποία είναι αυτό του ιερέα[31].

[25] Smart 1996, 219.
[26] Winkelman 1992, 71.
[27] Winkelman 1992, 71.
[28] Winkelman 1992, 71.
[29] Smart 1996, 220.
[30] Aamodt 2004, 32-34.
[31] Winkelman 1992, 71.

1.3 Προσδιορισμός της κοινωνικής ομάδας – Μεθοδολογική προσέγγιση

Η οργάνωση της κοινωνικής ομάδας είναι απαραίτητη για την λειτουργία της κοινωνίας. Ως κοινωνική ομάδα ορίζεται ένα σύνολο ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους, με σκοπό την υπηρέτηση κοινών στόχων. Οι επιτεύξεις των κοινωνικών ομάδων εξαρτώνται από διάφορους παράγοντες, όπως τη χρονική περίοδο, το επίπεδο πολιτισμού ή και τις ανάγκες που ενδιαφέρονται να ικανοποιήσουν. Ακόμη, οι στόχοι των ομάδων κατηγοριοποιούνται σε βιολογικούς, ψυχολογικούς, πολιτιστικούς και κοινωνικούς ενώ τα χαρακτηριστικά τους συμπεριλαμβάνουν την αλληλεπίδραση, την κοινή ταυτότητα καθώς και την οργάνωση και τη δομή τους. Ως εκ τούτου, τα κοινά γνωρίσματα, όπως το επάγγελμα ή η ιεραρχία και η κατανομή ρόλων συνθέτουν μια διακριτή οντότητα.

Ως επαγγελματίας, ορίζεται το άτομο που ασκεί ένα επάγγελμα με ειδίκευση και αμείβεται για αυτό. Προκειμένου μια επαγγελματική ομάδα να προσδιοριστεί ως κοινωνική, πρέπει να πληροί τα εξής κριτήρια: εξειδίκευση σε μια εργασία, η οποία να διαφοροποιεί τα μέλη της από άλλες ομάδες, την ύπαρξη κοινής ταυτότητας και ρόλων και σαφή κοινωνική αναγνώριση και ιεραρχία. Η έννοια του 'επαγγελματία' είναι χαρακτηριστική της σύγχρονης εποχής, ενώ, υπό συνθήκες και σαφή πεδία προσδιορισμού μπορεί να εφαρμοσθεί και στα κοινωνικά μορφώματα της Εποχής του Χαλκού. Έτσι, στην Κρήτη είναι πιθανό να αναγνωριστούν ομάδες που ασχολούνταν συστηματικά με μια συγκεκριμένη εργασία, όπως οι τεχνίτες (αγγειοπλάστες, μεταλλουργοί, σφραγιδογλύφοι), οι γραφείς, οι οποίοι πιθανώς κατείχαν μια ιδιαίτερη κοινωνική θέση λόγω της γνώσης της Γραμμικής Α και, ίσως, οι θρησκευτικοί λειτουργοί, αν ισχύει η συνθήκη ότι υπήρχε μια οργανωμένη ομάδα ιερέων-ιερειών.

Η ιδιάζουσα φύση της λειτουργίας του ιερέα, ως διαμεσολαβητή μεταξύ ανθρώπων και θεών, καθώς και η ενσωμάτωση της πολιτικής και κοινωνικής εξουσίας στη θρησκευτική της διάσταση, καθιστά προβληματικό τον ορισμό του ιερατείου και της διαστρωμάτωσής του στη μινωική πυραμίδα. Εξίσου επισφαλής είναι ο χαρακτηρισμός 'επαγγελματίας' για τους έχοντες της ιεροσύνης, δηλαδή τους ιερούς λειτουργούς. Η επιστημονική γνώμη ποικίλλει σημαντικά όσον αφορά στη θέση και στο ρόλο των ιερέων στην αιγαιακή κοινωνία. Κατά την άποψη του Evans, οι ιερείς κυβερνούσαν τη μινωική Κρήτη, ως ιερείς-βασιλιάδες, στο πλαίσιο της θεοκρατικής οργάνωσης της κοινωνίας[32]. Η Μαρινάτου, από την άλλη, θεωρούσε ότι οι μινωίτες ιερείς δεν αποτελούσαν μια «επαγγελματική» τάξη ή ομάδα μέσα στη μινωική κοινωνία. Υποστήριξε, ότι ήταν κυρίως διοικητικοί υπάλληλοι που, εκτελούσαν τελετουργίες για την ειρηνική διατήρηση της κοινωνικής συνοχής, αλλά δεν είχαν κάποια ιδιαίτερη πνευματική κλίση[33]. Συνέδεσε εικονογραφικά, διάφορες τελετουργικές δραστηριότητες με τους ιερείς, και, πιο συγκεκριμένα, τη θυσία, το κυνήγι, τη σπονδή και το παίξιμο μουσικής. Ο Hood υποστήριξε, ότι οι μινωικές βίλες ήταν οι έδρες κληρονομικών ιερατείων[34]. Οι ετερόκλητες απόψεις που έχουν διατυπωθεί, χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης μέσω των εικονογραφικών δεδομένων και των αρχαιολογικών συμφραζομένων. Μια ακόμη προσπάθεια διερεύνησης αυτής της ομάδας επιχείρησε ο Koehl, ο οποίος προσπάθησε να εξετάσει την σύνδεση μεταξύ των ιερέων και ρυτών, δεδομένου ότι αυτός ο τύπος σκεύους ανήκε στο

[32] Koehl 1995, 23-35
[33] Betancourt και Marinatos 1997, 97.
[34] Hood 1997, 115.

αιγαιακό ‘σύνολο σπονδών’, και το οποίο πιθανότατα θα χρησιμοποιούνταν αποκλειστικά από ιερείς[35].

Η έννοια του "επαγγέλματος" θα μπορούσε να εξεταστεί υπό ένα πρίσμα πιο ευέλικτο, ενσωματωμένο σε ένα σύστημα όπου η κοινωνική θέση καθοριζόταν από την ανακτορική εξουσία και την οικονομία. Πράγματι, η ανάδυση των πρώτων ανακτόρων συνέβαλε στη διαμόρφωση μιας θεσμοποιημένης λατρείας και συνδέθηκε με την εμφάνιση και την οργάνωση ενός επίσημου ιερατείου. Λαμβάνοντας υπόψη τον πολιτικό ρόλο των θρησκευτικών λειτουργών, στην εδραίωση της κοινωνικής ιεραρχίας και στη νομιμοποίησή της, θα μπορούσε να υποτεθεί ότι λειτουργούσαν ως επαγγελματίες στην υπηρεσία της κεντρικής αρχής ή των διαφόρων επίλεκτων ομάδων. Η περαιτέρω συστηματοποίηση της θρησκείας, η εμφάνιση νέου τύπου ιερών και λατρευτικών συμβόλων κατά τη Νεοανακτορική περίοδο κατέστησαν πιθανώς αναγκαία τη δραστηριοποίηση εξειδικευμένων ιερουργών. Σε αυτή την περίπτωση, ο όρος επάγγελμα μεταφράζεται ως λειτούργημα, το οποίο ασκείται έναντι αμοιβής. Οι απολαβές θα μπορούσαν να είναι οικονομικής φύσεως ή κοινωνικής. Τα κοινωνικά ‘αγαθά’ θα συνδέονταν ίσως με διοικητικά προνόμια, τα οποία θα συνεπάγονταν την ένταξη της ομάδας στο οικονομικό και διοικητικό ανακτορικό σύστημα. Η επιδίωξη του κύρους (status) είναι ένα πρωταρχικό και καθολικό ανθρώπινο κίνητρο και είναι προφανές ότι, ακόμη και στις λεγόμενες ομότιμες ή ισότιμες ομάδες, το καθεστώς παραμένει μια σημαντική πτυχή των διαπροσωπικών σχέσεων[36]. Η παραπάνω θέση μπορεί να δικαιολογήσει γιατί οι θρησκευτικοί ηγέτες συμπίπτουν με την άρχουσα ελίτ στη βιβλιογραφία. Είναι εξίσου πιθανό, η επαγγελματική τάξη των ιερέων να ενσωματώθηκε κάποια δεδομένη χρονική στιγμή στην αντίστοιχη διοικητική, καθώς η υψηλή κοινωνική θέση συνεπάγεται συνήθως τη γνώση ή την κατοχή μέσων επιβολής, όπως την παράδοση, την τελετουργία και τη βία. Ως εκ τούτου, τα ιερατικά καθήκοντα ήταν άμεσα συνυφασμένα με την κοινωνική θέση και ήγειραν υποχρεώσεις.

Μια ακόμη παράμετρος που πρέπει να ληφθεί υπόψη στην εξέταση του μεθοδολογικού ζητήματος προσδιορισμού της ιερατικής τάξης, είναι η πολυπλοκότητα και η διαβαθμισμένη ιεραρχία που συνήθως την διέπει. Ενδεικτικά, θα μπορούσε να εφαρμοσθεί ένα μοντέλο ανάλογο με εκείνο της ηπειρωτικής Ελλάδας, όπου οι πολλαπλοί τίτλοι που αναφέρονται στις πινακίδες της Γραμμικής Β, αντιστοιχούν σε άτομα με διαφορετικούς τελετουργικούς ρόλους και σημασία, ανάλογα με τον τόπο ιερούργησης και τον βαθμό επαφής ή ανεξαρτησίας από το ανάκτορο, δηλαδή από την πηγή που απορρέει η επαγγελματική τους θέση. Η μη αποκρυπτογράφηση της Γραμμικής Α, περιορίζει την περαιτέρω εξαγωγή συμπερασμάτων για τη φύση του μινωικού ιερατείου, τη δομή του, καθώς και την πολιτική και οικονομική εξουσία του. Είναι πιθανό, ότι οι ιερείς που συνεργάζονταν στενά με τις ανακτορικές δομές και διαχειρίζονταν τους λατρευτικούς χώρους που ήταν υπό τον άμεσο έλεγχό τους, ανήκαν στα ανώτερα θρησκευτικά στρώματα και τελούσαν ως πνευματικοί ηγέτες αλλά και ως άτομα με σημαντική πολιτική και κοινωνική επιρροή. Ακόμη, θα μπορούσε να υποτεθεί, ότι εντός ή πέριξ των λατρευτικών χώρων κατοικούσαν πρόσωπα, τα οποία θα ασχολούνταν με τη διεκπεραίωση των τελετουργιών και την εξασφάλιση της οικονομικής επιβίωσης του ιερού

[35] Koehl 1996, 403.
Με βάση τις εικονογραφικές και συγκειμενικές αναλύσεις κατοικιών και τάφων, ο Koehl υποστήριξε ότι τα ρυτά και τα σπονδικά αγγεία μπορούν να τεκμηριωθεί ότι αποτελούσαν μέρος του τελετουργικού εξοπλισμού των ιερέων ήδη από την ΥΜ Ι/ ΥΕ ΙΙΑ περίοδο, κάτι που συνεχίστηκε έως την ΥΜ/ ΥΕ ΙΙΙΒ.
[36] Driessen 2015, 159-160.

και του βοηθητικού προσωπικού, που θα εργαζόταν εκεί. Σε μικρότερα ή υπαίθρια ιερά, εικάζεται ότι θα εκτελούσαν και θα επέβλεπαν τις τελετές ‘ειδικοί της λατρείας’, οι οποίοι ίσως να ανήκαν σε χαμηλότερες κοινωνικά ομάδες, λόγω της μη άμεσης συνάφειας με την κεντρική εξουσία, αλλά οι οποίες έχαιραν κύρους λόγω ακριβώς αυτής της ιδιότητάς τους. Οι εν λόγω υπο-ομάδες θα μπορούσαν συγχρόνως να δραστηριοποιούνται και σε άλλους τομείς για τη διαβίωσή τους, καθώς η άσκηση των θρησκευτικών τους καθηκόντων ενδέχεται, σε αυτές τις περιπτώσεις, να ήταν μερικής-απασχόλησης. Η διπλή επαγγελματική υπόσταση καθιστά δύσκολη την ανίχνευση των ιερατικών μορφών, καθώς η μια ενασχόληση πιθανώς να υπερκερνούσε την άλλη και δεν θα ήταν δυνατόν να δηλώνονται εξίσου και οι δύο. Οι μελέτες περίπτωσης που θα παρατεθούν, για τους χώρους δράσης και πιθανής κατοίκησης της εξεταζόμενης ομάδας, ίσως υποδείξουν την ιδιαίτερη φύση της, το εύρος των καθηκόντων και την πολυπλοκότητα των ρόλων που καλούνταν να εξυπηρετήσει στο πλαίσιο του θρησκευτικού της αξιώματος.

Κεφάλαιο Δεύτερο:

Ιερείς και τελετουργικές πρακτικές:

Η μελέτη της μινωικής θρησκείας βασίστηκε ως επί το πλείστον στα στοιχεία που προέρχονται από την εικονογραφία λόγω της έλλειψης κειμενικών αποκρυπτογραφημένων καταλοίπων. Οι τελετουργικές πράξεις που συνθέτουν τη λατρευτική παράδοση μπορούν να κατηγοριοποιηθούν σε τελετουργίες επίκλησης και τελετουργίες προσφοράς. Στην πρώτη περίπτωση αποσκοπείται η επιφοίτηση, δηλαδή η εμφάνιση της θεότητας, η οποία περιελάμβανε την εκτέλεση χορού και άλλων τελετουργικών κινήσεων[37]. Οι τελετουργίες προσφοράς είχαν ως στόχο την επίκληση της εύνοιας της θεότητας και περιελάμβαναν την προσφορά δώρων, όπως τρόφιμα, υγρά και ζώα. Ο ρόλος των ιερέων σε αυτές τις πρακτικές βασιζόταν στην εξειδικευμένη γνώση του πώς να τις εκτελούν με τον σωστό τρόπο, προκειμένου να επιτυγχάνεται η εμπλοκή του θείου, καθώς και στην 'αγνότητά' τους, η οποία θεωρούνταν ότι τους καθιστούσε ικανούς να εδραιώσουν την επικοινωνία με τη θεότητα. Ο ιερέας, ως διαμεσολαβητής μεταξύ των ανθρώπων και του θείου, ανήκει στο μεταίχμιο. Ως εκ τούτου, ο ρόλος του στην τελετουργική δράση θα ήταν, ακόμη, να ηγηθεί της λατρευτικής δραστηριότητας, καθώς και να ελέγχει την ψυχική κατάσταση των συμμετεχόντων.

Οι ιερείς ασχολούνταν με τη θυσία ζώων, με την εκτέλεση υγρών σπονδών, αλλά και με τελετές που σχετίζονταν με την εμφάνιση της θεότητας, όπως ο χορός και η λατρεία του βαίτυλου. Οι θυσιαστικές πρακτικές μαρτυρούνται σε αρκετές σφραγιστικές απεικονίσεις, οι οποίες παρουσιάζουν χοίρους, ταύρους και αιγάγρους ξαπλωμένους πάνω σε θυσιαστικά τραπέζια ή βάθρα, αλλά και σε πραγματικά λείψανα των υπαρχόντων βωμών. Η διαδικασία περιελάμβανε πιθανώς την επιλογή και την προετοιμασία του ζώου, τη μεταφορά του στον τόπο της θυσίας, ίσως σε μορφή πομπής υπό την συνοδεία μουσικής, την τοποθέτησή του στον βωμό[38], τη συλλογή του αίματος και τη χρήση του για σπονδές ενώ τμήματα του ζώου θα καταναλώνονταν πιθανότατα σε 'κοινά' συμπόσια από τους συμμετέχοντες ή αποκλειστικά από τους ιερείς[39]. Η διαδικασία αυτή μπορεί να επιβεβαιωθεί από την παρουσία εστιών, περιμετρικών θρανίων ή και στρωμάτων με ίχνη καύσης και οστά ζώων σε ορισμένα ιερά[40]. Η σπάνια αρχιτεκτονική εμφάνιση σταθερών βωμών, με ελάχιστες εξαιρέσεις αυτές του κλιμακωτού βωμού του ιερού του Γιούχτα και της πέτρινης κατασκευής στη βορειο-δυτική γωνία της κεντρικής αυλής του ανακτόρου της Φαιστού[41], επιβεβαιώνουν ότι ίσως η σφαγή των ζώων γινόταν πιθανότατα επί κινητών τραπεζών, γεγονός που εξυπηρετούσε τη μεταφορά και την διεξαγωγή της τελετής σε κάθε τύπου ιερό.

Η θυσία των ζώων πιθανότατα θα πραγματοποιούνταν σε εξωτερικό χώρο, δεδομένης της περιορισμένης χωρητικής δυνατότητας αρκετών ιερών, έτσι ώστε να μπορούν περισσότεροι άνθρωποι να συμμετάσχουν σε αυτή την τελετουργία[42]. Ο 'δημόσιος' – κοινοτικός χαρακτήρας της εξακολουθεί να υφίσταται και κατά τη Νεοανακτορική περίοδο, όταν τα περισσότερα ιερά συσπειρώνονται εντός των ανακτορικών κέντρων. Στο ανάκτορο της

[37] Warren 1988, 14.
[38] Marinatos 1986, 29. · Warren 1988, 28.
[39] Marinatos 1986, 38,49.
[40] Marinatos 1986, 49. · Warren 1988, 28.
[41] Marinatos 1988, 12,15.
[42] Marinatos 1986, 15, 18.

Φαιστού, η άμεση σύνδεση της κεντρικής αυλής με το ιερό της άνω δυτικής αυλής (dining shrine), καθώς και η διεύρυνση του δευτέρου προκειμένου να επιτρέπει την πρόσβαση στο κοινό από την Δυτική αυλή, επιβεβαιώνει την παραπάνω θέση[43]. Το ιερό αποτελούνταν από τον προθάλαμο, την κύρια αίθουσα- 'άδυτο', δυο χώρους προετοιμασίας (αίθουσες V και VI) με ενσωματωμένες εγκαταστάσεις για το άλεσμα σιτηρών και για την αποθήκευση υγρών, δυο αποθηκευτικά δωμάτια και μια υπαίθρια εστία[44]. Το κύριο ιερό (αίθουσα VIII) διέθετε μια πήλινη εστία στο κέντρο του εγκιβωτισμένη στο δάπεδο και θρανία που πλαισίωναν το δωμάτιο, για την εναπόθεση προσφορών και λατρευτικών αντικειμένων[45]. Ο χώρος της εστίας και το δωμάτιο προετοιμασίας με τον μύλο, υποδηλώνουν ότι τα τρόφιμα και οι προσφορές θα μπορούσαν να αξιοποιούνται πιθανώς για τη διεξαγωγή ενός τελετουργικού γεύματος, ενώ μέρος αυτών θα αφιερώνονταν στην εκάστοτε θεότητα, σύμφωνα με τα ίχνη καύσης επί της εστίας[46]. Ένα ακόμη στοιχείο που επιτρέπει τη σύνδεση του συγκεκριμένου ιερού με δημόσιες τελετές που θα λάμβαναν χώρα στην κεντρική αυλή είναι το μέγεθος της εστίας, κατάλληλο για τη θυσία μεγάλων ζώων[47]. Τέτοιου είδους σημαντικές τελετές εντός των ανακτορικών συγκροτημάτων, πιθανώς να είχαν υπό την εποπτεία τους ο αρχιερέας/ αρχιέρεια ή οι βασιλείς από κοινού με τα ανώτερα μέλη της θρησκευτικής τάξης.

Η τέλεση σπονδών αποτελούσε σημαντικό καθήκον των θρησκευτικών λειτουργών, όπως αποδεικνύει η ευρεία χρήση διαφόρων σκευών για τη διεξαγωγή αυτής της πρακτικής, και πιο συγκεκριμένα των ρυτών. Μάλιστα, τα ρυτά συγκαταλέγονται στα τελετουργικά σύνεργα που έπρεπε να είχαν υπό την κατοχή τους τα μέλη του ιερατείου και για αυτό τον λόγο αξιοποιούνται ως μέσο δήλωσης της ταυτότητάς τους. Η παρουσία των ζωόμορφων ρυτών και των τραπεζών προσφορών υποδηλώνει ότι οι σπονδές θα γίνονταν τόσο με αίμα του θυσιασμένου ζώου, όσο και με άλλα υγρά, όπως νερό, κρασί, γάλα και μέλι[48]. Κατά τη Νεοανακτορική περίοδο, οι περισσότερες μαρτυρίες για σπονδές προέρχονται από τις υπόστυλες κρύπτες (ανάκτορα, επαύλεις, ιερά), που ήταν εφοδιασμένες με μικρές δεξαμενές τοποθετημένες μπροστά από στύλους και συνέθεταν το ιδανικό σκηνικό για την έκχυση υγρών προσφορών, όπως αποδεικνύει και ο εντοπισμός θραυσμάτων τελετουργικών αγγείων[49].

Οι τελετουργίες που αποσκοπούσαν στην Επιφάνεια της θεότητας[50] περιελάμβαναν ίσως λατρευτικούς χορούς και τη λατρεία του ιερού βαιτύλου ενώ συμπληρωνόταν με την παρουσία δέντρων και πεσσών[51], μαρτυρώντας τον τόπο διεξαγωγής τους. Με βάση τις σφραγιστικές κυρίως απεικονίσεις του θέματος, το τελετουργικό θα μπορούσε να ανασυντεθεί ως εξής: ένας άνδρας ή μια γυναίκα, πιθανότατα ιερείς, πλησίαζαν τον ιερό βράχο (οίκο του θεού), προσφέροντας ίσως ένα γυναικείο ένδυμα, καθώς στις περισσότερες λατρευτικές σκηνές ο βαίτυλος αποτυπώνεται από κοινού με το σύμβολο του 'φορέματος[52]'.

---

[43] Marinatos 1993, 100.
[44] Gesell 1985, 11.
[45] Metaxa-Muhly 1984, 107-122.
[46] Gesell 1985, 11, 65.
[47] Gesell 1987, 124.
[48] Marinatos 1986, 25-32.
[49] Marinatos 1986, 30.
[50] Warren 1990, 354.
[51] Warren 1988, 14-15 ·Evans 1901. ·Marinatos 1990, 79-91.
[52] Το γυναικείο ένδυμα αποκτά συμβολική διάσταση, καθώς σηματοδοτεί το μέσο της μετατροπής της ιέρειας ή της βασίλισσας σε θεότητα, κατά τη διάρκεια της ενσάρκωσής της. Επομένως, και το σημείο μετάβασης από την ανθρώπινη στη θεϊκή υπόσταση. Η συμπερίληψή του στα ιερά σύμβολα

Στη συνέχεια, ο δρων γονάτιζε, άγγιζε τον βαίτυλο και 'προσκαλούσε' τη θεότητα μέσω συγκεκριμένων κινήσεων[53]. Η άφιξη της θεότητας αναπαρίσταται συνήθως από ένα πουλί ή μια πεταλούδα. Οι συμμετέχοντες τέλος, αγκάλιαζαν και 'προσκυνούσαν' τον ιερό βράχο σε μια προσπάθεια επαφής με αυτόν και το θεϊκό στοιχείο[54]. Ακόμη, η βαιτυλολατρεία πιθανότατα συνδεόταν με τον εκστατικό χορό και το τίναγμα του δέντρου, μέσω των οποίων εξασφαλιζόταν η κλήτευση του θείου ή επιτυγχανόταν η έκσταση των παρευρισκόμενων[55]. Στις περισσότερες γλυπτικές αποδόσεις, το ενδιαφέρον επικεντρώνεται στη μεσαία γυναικεία μορφή, που μάλλον χορεύει και η οποία προσδιορίζεται ως ιέρεια που ήλεγχε και διηύθυνε την εν λόγω τελετουργία[56]. Οι ιερείς και οι ιέρειες, ως εξειδικευμένοι θρησκευτικοί λειτουργοί, προκαλούσαν την Επιφάνεια της θεότητας, αν και εικάζεται ότι, όσον αφορά στις ιέρειες, ο σημαντικότερος ρόλος τους σχετιζόταν με την ενσάρκωση της θεάς σε τελετουργικές εκδηλώσεις[57].

Η πιο χαρακτηριστική και πιο επίσημη μορφή της τελετουργίας της Επιφάνειας της Θεάς θα ήταν αυτή που πραγματοποιούνταν στην Αίθουσα του Θρόνου του ανακτόρου της Κνωσού[58](**Εικόνα 1**), κατά τη δεύτερη φάση χρήσης της[59]. Την περίοδο αυτή, κατασκευάζεται ο θρόνος και τα θρανία περιμετρικά του δωματίου, σηματοδοτώντας την αλλαγή στη λειτουργία του χώρου ή την ενίσχυση της προγενέστερης πιθανής λατρευτικής χρήσης του. Ο Niemeier απέρριψε την ιδέα για την αμιγώς πολιτική διάσταση της αίθουσας[60], ως χώρος διεξαγωγής τελετών σχετικά με το χρίσμα του Ιερέα-Βασιλιά[61], και ασπάστηκε την άποψη της Reusch, η οποία είχε ερμηνεύσει την Αίθουσα του Θρόνου, ή το σύμπλεγμα των δωματίων που την περιελάμβαναν, ως τον τόπο λατρείας και εμφάνισης της θεότητας[62]. Επομένως, οι τελετουργίες που λάμβαναν χώρα στον εξεταζόμενο χώρο του ανακτόρου, πραγματοποιούνταν από μια ιέρεια καθήμενη στο θρόνο, η οποία αναπαριστούσε την θεά, και πιθανότατα όχι από κάποιον βασιλιά[63]. Η θύρα που ένωνε το Εσωτερικό Ιερό με την αίθουσα του Θρόνου, η οποία και αυτή συμβολικά πλαισιωνόταν από γρύπες (όπως και ο θρόνος), εξυπηρετούσε την ολοκλήρωση της διαδικασίας των 'Θεοφανείων'[64] (**Εικόνα 2**), καθώς η μετάβαση από τον χώρο του τελετουργικού καθαρμού προς τον 'θρόνο' θα σηματοδοτούσε την κορύφωση της θρησκευτικής τελετουργίας[65]. Οι συμπληρωματικοί χώροι

και η χρήση του ως διαγνωστικό στοιχείο της ιερατικής ταυτότητας θα εξεταστεί σε επόμενο κεφάλαιο.

[53] Warren 1988, 18.

[54] Warren 1990, 359.

[55] Μάλιστα η Μαρινάτου (1990) επεσήμανε την σημασία της λατρείας του δέντρου, την οποία συνέδεσε με την αναγέννηση και την γονιμότητα του φυσικού κόσμου.

[56] Marinatos 1990, 90.

[57] Marinatos 1993, 143, 162. ·Hagg 1983, 184.

[58] Rutkowski 1986, 127-128.

[59] Mirie 1979, 54.

[60] Rutkowski 1972, 219-22. Ο Rutkowski υποστήριζε ότι η Αίθουσα του Θρόνου ήταν μια καθαρά κοσμική αίθουσα, έδρα του κνωσιακού ηγεμόνα.

[61] Evans 1935, 901-42.

[62] Reusch 1958, 334-358.

[63] Reusch 1958, 345-357. · Niemeier 1987, 165.

[64] Niemeier 1987, 165.

[65] Σε αντίθεση με την άποψη των Reusch και Niemeier αναφορικά με την τελετουργική χρήση της αίθουσας του θρόνου, η Pilali-Papasteriou (Από την συζήτηση του: On the function of the Throne-Room at Knossos,1987) επισημαίνει ότι δεν πρέπει να παραληφθεί η κοσμική λειτουργία του χώρου, δεδομένου ότι σε ένα θεοκρατικό καθεστώς, όπως το μινωικό, οι εξαγνισμοί του ανώτατου

ή αλλιώς τα δωμάτια των 'υπηρεσιών' (5-8), τα οποία είχαν σχεδόν άμεση πρόσβαση προς το εσωτερικό ιερό και διέθεταν αρκετά λατρευτικά αντικείμενα και εγκαταστάσεις όπως το δωμάτιο 7 με τον κυλινδρικό βωμό[66], θα χρησιμοποιούνταν για την προετοιμασία της ιέρειας πριν την ενσάρκωση της θεάς[67]. Επίσης, το δωμάτιο με την πήλινη τράπεζα ίσως χρησιμοποιούνταν για την εκτέλεση κάποιου λατρευτικού γεύματος, ενώ στα πλαίσια των τελετών πιθανότατα συγκαταλέγεται και η διεκπεραίωση του τελετουργικού 'ντυσίματος' της ιέρειας, το ένδυμα της οποίας θα την μετέτρεπε σε θεά. Η πομπική τελετουργία εντός του συμπλέγματος θα κατέληγε στον θρόνο, όπου θα καθόταν η ιέρεια/ θεά και θα δεχόταν τις προσφορές των πιστών[68].

Ένα ακόμη εικονογραφικό στοιχείο το οποίο ενισχύει την τελετουργική χρήση του θρόνου είναι η ύπαρξη των φοινίκων[69] , οι οποίοι συνδέονται με την επίκληση των μινωικών θεοτήτων, καθώς και το σύμβολο του τριγλύφου που προσδίδει στην εξέχουσα θέση και την ιδιότητα του βωμού[70]. Ένθρονες θεότητες με προβολή ενός καμπυλωτού βωμού (ένδειξη του συμβόλου του τριγλύφου) απαντώνται σε αρκετές γλυπτικές επιφάνειες, όπως σε μια πήλινη μήτρα σφραγιστικού δαχτυλιδιού από τον ανακτορικό αποθέτη ανατολικά του ανακτόρου της Κνωσού, το οποίο σύμφωνα με τον Έβανς θα ανήκε σε κάποιον εξέχοντα αξιωματούχο ή μέλος της θρησκευτικής τάξης[71]. Η θεά, η οποία κάθεται μπροστά από ένα υπόστυλο ιερό θα λάμβανε ίσως κάποια προσφορά από μια προσκυνήτρια ή ιέρεια μέσω ενός δίωτου κωνικού κυπέλλου, ενώ η πέτρινη διαμόρφωση στο άνω μέρος της σκηνής παραπέμπει στις βραχώδεις κορυφές που απαντώνται στα ιερά κορυφής, όπως αυτό του Γιούχτα. Η ανάλογη μορφολογία του θρόνου, ο οποίος θυμίζει βράχο σε σχήμα βαιτύλου, ίσως να υποδηλώνει τη μεταφορά της λατρείας της θεότητας από την κορυφή των βουνών στο αστικό αρχαιολογικό συμφραζόμενο[72], περίοδο κατά την οποία η λατρεία συστηματοποιείται και περιορίζεται στα ανάκτορα. Από την άλλη, θα μπορούσε να αποτυπώνει τις περιοδικές αποστολές προσκυνητών προς το ιερό κορυφής που θα ξεκινούσαν από την κεντρική αυλή του ανακτόρου, θα είχαν τη μορφή λατρευτικής πομπής και θα ενορχηστρώνονταν από τον Ιερέα-Βασιλιά[73] ή από τους 'υψηλόβαθμους' ιερείς, οι οποίοι μπορεί να είχαν αναλάβει τα περιφερειακά ιερά, διατηρώντας συγχρόνως μια σύνδεση μεταξύ των τοπικών πρακτικών (πχ. ιερά κορυφής, ιερά εντός σπηλαίων) και της κεντρικής θρησκευτικής εξουσίας.

Κατά τη Νεοανακτορική περίοδο, η μινωική λατρεία έδινε ιδιαίτερη έμφαση στις δημόσιες τελετές που διεξάγονταν στις Δυτικές και Κεντρικές αυλές των ανακτορικών δομών. Τέτοιου είδους συγκεντρώσεις είχαν χαρακτήρα δημόσιων εποχικών εορτών, όπου συμμετείχαν τόσο ο λαός όσο και το 'παλάτι', και πιθανότατα κατάγονται από την Παλαιοανακτορική

'άρχοντα'- ιερατικού λειτουργού ήταν αυτονόητοι, γεγονός που καθιστά απαραίτητη την ύπαρξη της δεξαμενής καθαρμού.

[66] Niemeier 1987, 166 σημ.24.

[67] Hagg 1983, 184-5.

[68] Σύμφωνα με τον Hagg (1983) η επίκληση της θεάς αποτελούσε μια τυπική μινωική τελετουργία, η οποία θα λάμβανε χώρα σε αντίστοιχους λειτουργικά και αρχιτεκτονικά χώρους, όπως στα σύνολα διαμερίσματων από την Βασιλική Έπαυλη ή από την Οικία του Αρχιερέα.

[69] Evans 1935, 915 εικ. 889.

[70] Niemeier 1987, 167 σημ. 40.

[71] Evans 1928, 767-8 εικ.498.

[72] Cameron 1978, 579-592.

[73] Niemeier 1987, 167-8.

περίοδο[74](**Εικόνα 3**). Πιο συγκεκριμένα, η παρουσία των μεγάλων παλαιοανακτορικών λάκκων, γνωστών ως κουλούρες, που ερμηνεύονται ως σιταποθήκες[75] πιθανότατα επιβεβαιώνουν αυτή τη θεωρία και υποδηλώνουν ότι το ανάκτορο θα λειτουργούσε ως κέντρο αποθήκευσης και αναδιανομής αγαθών[76]. Οι κεντρικοί ανυψωμένοι διάδρομοι που εντοπίζονται στα ανάκτορα της Κνωσού, των Μαλίων και της Φαιστού σχετίζονταν πιθανότατα με τις σιταποθήκες, λειτουργώντας ως πομπικοί διάδρομοι μέσω των οποίων θα μεταφέρονταν με τελετουργικό τρόπο προσφορές προς τη δυτική πτέρυγά τους και προς τους αποθηκευτικούς χώρους των προαναφερθέντων συγκροτημάτων. Ακόμη, οι λεγόμενοι 'θεατρικοί χώροι' θα μπορούσαν να αποτελούν ένα είδος πλατφόρμας, όπου ιερείς ή και αξιωματούχοι θα στέκονταν κατά τη διάρκεια της τελετής, επιδεικνύοντας με αυτό τον τρόπο τον ρόλο τους ως εκπρόσωποι της κεντρικής εξουσίας και ως επικεφαλής των μεγάλων τελετουργικών δράσεων[77]. Η χρήση των κεντρικών αυλών των ανακτόρων για θρησκευτικές τελετές επιβεβαιώνεται επίσης μέσω των εικονογραφικών τεκμηρίων. Πιο συγκεκριμένα, στην 'Τοιχογραφία της Μεγάλης Εξέδρας' και στην 'Τοιχογραφία του Ιερού Άλσους(**Εικόνα 4**) και του Χορού' από το ανάκτορο της Κνωσού παρουσιάζονται επίσημες μνημειακές τελετές, όπως η προσφορά προϊόντων – φόρων τιμής, με πιθανό τελικό αποδέκτη την θεά ή την αρχιέρεια που την ενσάρκωνε στην αίθουσα του θρόνου ή λατρευτικές δράσεις με πολυάριθμους θεατές και γυναικείες μορφές ως συμμετέχουσες σε γιορτές βλάστησης[78] ή ανδρικές σε πομπικές τελετές, ανάλογες με αυτές που απεικονίζονται στην Τοιχογραφία της πομπής των πλοίων από το Ακρωτήρι της Θήρας ή στο ρυτό των Θεριστών από την Αγία Τριάδα[79]. Σε αυτές τις μεγάλες συγκεντρώσεις είναι πιθανό να εμφανιζόταν η 'ιέρεια-θεά' σε μια προσπάθεια του ανακτόρου να εντυπωσιάσει και να χειραγωγήσει το πλήθος[80]. Τέλος, μέσω αυτών των τελετουργιών επιτυγχανόταν η ενσωμάτωση της κοινότητας και των ηγετών μέσω της πίστης και της επίδειξης.

---

[74] Marinatos 1987, 133-143. .

[75] Marinatos 1987, 133.

Οι σιταποθήκες παύουν να χρησιμοποιούνται και πληρώνονται κατά την Νεοανακτορική περίοδο, εκτός από τα Μάλια. Παρόλα αυτά η γιορτή του θερισμού, που όπως εικάζει η Μαρινάτου λάμβανε χώρα εντός των ανακτόρων, πιθανότατα θα συνεχίστηκε ίσως με ελάχιστες τροποποιήσεις στα τελετουργικά δρώμενα. (Marinatos 1987, 138.).

[76] Marinatos 1987, 137.

[77] Marinatos 1987, 137, 138.

[78] Marinatos 1987, 141 σημ. 47.

[79] Marinatos 1987, 141.

[80] Ο Cameron (1967) υποστήριξε τον συσχετισμό των 'κοινοτικών τελετών' με την Επιφάνεια της θεότητας (σύμφωνα με την τοιχογραφία του Ιερού Άλσους), την οποία θα είχαν την δυνατότητα να παρακολουθήσουν όλοι οι θεατές, αν και η Μαρινάτου (1993) αμφισβητεί αυτή την θεωρία, καθώς ισχυρίζεται ότι επρόκειτο για μια τελετουργία περιορισμένης και όχι συλλογικής πρόσβασης.
Marinatos 1993, 258 σημ. 93.
Cameron 1967, 66-87.

Κεφάλαιο Τρίτο:

Ο Μινωίτης Ιερέας-Βασιλιάς

Η ύπαρξη καθώς και η πορεία της έρευνας αναφορικά με τη σύσταση και τη φύση του ιερατείου καθορίστηκε από τη θεωρία του Ιερέα-Βασιλιά. Ο Έβανς[81] διατύπωσε για πρώτη φορά τη θεωρία της συγκέντρωσης της θρησκευτικής και της πολιτικής εξουσίας σε ένα πρόσωπο, αυτό του βασιλιά[82], επηρεασμένος από τα θεοκρατικά συστήματα διακυβέρνησης της Αιγύπτου και της Εγγύς Ανατολής[83]. Μια θεοποιημένη κοσμική τάξη ασκεί την εξουσία και οργανώνει την επίσημη λατρεία με θεούς, ιερείς, συγκεκριμένο/ τυποποιημένο τελετουργικό, και έμφαση στις θυσίες. Η πρώιμη μορφή θρησκείας μετεξελίσσεται και συστηματοποιείται, ενώ το συμβολικό σύστημα καθορίζεται και αποκρυσταλλώνεται με την παρουσία των ιερέων[84]. Πραγματοποιείται η νοηματοδότηση συγκεκριμένων θρησκευτικών συμβόλων, καθώς και η σταθερή εκτέλεση τελετουργιών οργανωμένων από το εξειδικευμένο θρησκευτικό προσωπικό. Στο πλαίσιο της οργανωμένης λατρείας, καθίσταται αντιληπτή η διάκριση μεταξύ των θεών και των ανθρώπων, και διαμορφώνεται η ανάγκη για επικοινωνία μεταξύ τους μέσω τελετουργιών και κυρίως μέσω θυσιών.

Ο Evans υπέθεσε την ύπαρξη ενός βασιλιά μετά την ανακάλυψη της Αίθουσας του Θρόνου, ήδη από το 1900, υποδηλώνοντας την πεποίθησή του ότι η μινωική κοινωνία κυβερνιόταν από έναν μονάρχη. Το 1903, μετά την ανακάλυψη τελετουργικών εξαρτημάτων εντός λίθινων δεξαμενών, τις οποίες προσδιόρισε ως Ιερούς Αποθέτες, οδηγήθηκε στο συμπέρασμα ότι το ανάκτορο, εκτός από 'βασιλική' λειτουργία είχε και ιερατική[85]. Το ενιαίο μνημειακό κτίριο αποτελούσε συγχρόνως κατοικία του ηγεμόνα, καθώς και το κύριο ιερό της κοινωνίας. Ως εκ τούτου, διαμορφώθηκαν οι εξής έννοιες-υβρίδια: ανάκτορο-ιερό και ιερέας-βασιλιάς. Δημιουργήθηκε, λοιπόν, ένας πολύ συγκεκριμένος τύπος βασιλείου για την Κρήτη, με τα δικά του διακριτά στοιχεία και εμβλήματα, όπως το στέμμα με τα κρίνα, τον δικό του τύπο θρησκείας, δηλαδή τη μονοθεϊστική με την μητέρα-θεά, το δικό του 'θεσμικό ίδρυμα'- το ιερό/παλάτι και τα ανακτορικά εργαστήρια, στοιχεία τα οποία ήταν εφάμιλλα οποιουδήποτε σύγχρονου ευρωπαϊκού βασιλείου[86]. Ο Έβανς επιχείρησε να αναδείξει την Κρήτη ως το λίκνο του ευρωπαϊκού πολιτισμού, που κυβερνιόταν από μια μορφή 'ευρωπαϊκής' και όχι ανατολικής μοναρχίας. Οι απόψεις του, εξακολουθούν να θεωρούνται από αρκετούς μελετητές αδιαμφισβήτητες, δημιουργώντας σύγχυση στην επιστημονική κοινότητα για τον συγκερασμό των εξουσιών, ιδεολογικά, αρχιτεκτονικά, οικονομικά.

Παρόλο που οι μινωίτες θα είχαν επαφές με αυτούς τους εν λόγω πολιτισμούς και θα γνώριζαν τις εικονογραφικές τους παραδόσεις, επέλεξαν πιθανότατα να μην αναπαραστήσουν τους δικούς τους ηγεμόνες[87], καθώς υπάρχουν πολύ λίγα παραδείγματα, τα οποία θα μπορούσαν να αποδοθούν σε κάποια ηγετική μορφή. Η τοιχογραφία του Ιερέα-Βασιλιά και ο

---

[81] Evans 1921, 3-4, 1928, 774-794.
[82] Koehl 1995, 25.
[83] Davis 1995, 11. · Bennett 1961-62, 327-335.
[84] Μάλιστα ο Koehl (1995, 30), πραγματοποιεί μια σύγκριση με τα αντίστοιχα θεοκρατικά συστήματα της αρχαϊκής θρησκείας, όπου η ελίτ μονοπωλεί την πολιτική, στρατιωτική και θρησκευτική δύναμη μέσω της θεϊκής της καταγωγής, ενώ συχνά είναι επιφορτισμένη με ειδικές ιερατικές τελετουργίες. Επομένως κάποιο ανάλογο σύστημα θα μπορούσε να εφαρμόζεται και στην μινωική κοινωνία.
[85] Evans 1902-3, 1,38,67.
[86] Schoep 2018, 22-24.
[87] Koehl 1995, 12.

νεαρός μινωικός πρίγκιπας από το Κύπελλο του Αρχηγού ή της αναφοράς από την Αγία Τριάδα αποτελούν τις πιο πολυσυζητημένες ως πιθανές μορφές 'κυβερνώντων'. Ωστόσο, καμία από τις προαναφερθείσες απεικονίσεις δεν μπορεί με βεβαιότητα να θεωρηθεί ότι αποδίδει τον μινωικό 'θρησκευτικό μονάρχη', καθώς, μάλιστα η σωστή ανασύσταση της τοιχογραφίας του Ιερά-Βασιλιά της Κνωσού έχει αμφισβητηθεί από τη σύγχρονη έρευνα[88]. Παρά τη διαδεδομένη αποτύπωση τελετουργικών σκηνών, δεν φαίνεται ή τουλάχιστον δεν είναι ξεκάθαρο -το αν προΐσταται σε αυτές κάποια βασιλική μορφή[89].

Ακόμη, όσον αφορά στην τοιχογραφία του Ιερέα-Βασιλιά, η ασάφεια σχετικά με την ανακατασκευή των θραυσμάτων έχει δημιουργήσει ερωτήματα για την ταυτότητα της μορφής, ενώ έχει προταθεί ότι, πιθανότατα, θα μπορούσε να αποδίδεται μια γυναίκα που αποτελούσε μέρος μια πομπικής σκηνής[90]. Εναλλακτικές ερμηνείες έχουν αποδοθεί και για την επιβλητική φιγούρα με το ραβδί του κυπέλλου του Αρχηγού, η οποία κατά τον Έβανς παρουσίαζε τον νεαρό μινωίτη πρίγκιπα να δίνει εντολές σε έναν αξιωματικό της φρουράς[91](**Εικόνα 5**). Ο Koehl υποστήριξε ότι πρόκειται για μια τελετή μετάβασης προς την ενηλικίωση[92], ενώ η Μαρινάτου ερμήνευσε τη σκηνή ως την επικοινωνία του Νεαρού θεού με κάποιον ιερέα[93], ή με τον νεαρό που θα ενσάρκωνε την θεότητα. Παρόμοια μορφή με ραβδί απεικονίζεται στο λεγόμενο 'Σφράγισμα του Δεσπότη' από τα Χανιά, για το οποίο ο Hallager υποστήριξε ότι θα απεικονιζόταν είτε μια θεότητα, είτε ένας ηγεμόνας που προστατεύει τον οικισμό του, ελέγχοντάς τον από την κορυφή του ανακτόρου[94]. Η μορφή θα μπορούσε να αναπαριστά έναν θεό καθώς η χειρονομία της παραπέμπει στη Θεά των Βουνών, από το σφραγιστικό δαχτυλίδι της Επιφάνειας της θεάς[95]. Τόσο το κύπελλο του αρχηγού, όσο και το σφράγισμα του δεσπότη αποδίδουν κατά τον Niemeier[96] θεϊκές μορφές λόγω της επιβλητικής τους χειρονομίας, ενώ ο Rutkowski επισημαίνει ότι στη σκηνή με τη Θεά των Βουνών αποδίδεται ο μινωικός βασιλιάς, ο οποίος παραλαμβάνει τα σύμβολα εξουσίας του[97] (θείο χρίσμα).

Ο Έβανς υποστήριξε, ότι κάποιες από τις μορφές με τα ποδήρη ενδύματα που κρατούν θυσιαστικά εργαλεία ή συνδέονται με ιερά σύμβολα και πλάσματα, όπως ο γρύπας, μπορεί να αντιπροσωπεύουν τον ιερέα-βασιλιά[98]. Τα ίδια φυσιογνωμικά γνωρίσματα όμως απέδωσε και στις ιερατικές μορφές, με αποτέλεσμα αυτές να μην διαφοροποιούνται από τους ιερείς-βασιλείς ως προς την ενδυμασία και τα αντικείμενα που κρατούσαν. Η πιθανή απουσία συμβόλων που να υποδηλώνουν συγχρόνως τη βασιλική και την ιερατική υπόσταση των μορφών καθιστά το ζήτημα ακόμη πιο σύνθετο. Η ταυτότητα των ατόμων με τα μακριά ενδύματα αποτέλεσε αφορμή για τη διατύπωση διαφορετικών πολιτικών μοντέλων διάρθρωσης της μινωικής κοινωνίας, μεταξύ άλλων υποστηρίζοντας δηλαδή ότι η μινωική Κρήτη ήταν διαιρεμένη σε πολυάριθμες αυτόνομες πολιτικές μονάδες διαφορετικού

[88]Ενδεικτικά: Niemeier 1986, Shaw 2004, Sherratt 2005.
[89] Waterhouse 1974, 153.
[90] Shaw 2004, 76.
[91] Evans 1928, 790.
[92] Koehl 1986, 105-6.
[93] Marinatos 1993, 133-5.
[94] Hallager 1985, 31-32.
[95] Hallager 1985, 32.
[96] Niemeier 1986, 242.
[97] Rutkowski 1986, 88.
[98] Evans 1935, 404, 402-414.

μεγέθους, από τις οποίες τα ανάκτορα ήταν συνήθως μεγαλύτερα και πλουσιότερα[99]. Καθεμία από αυτές μπορεί να είχε τη δική της εσωτερική ιεραρχία, στην οποία κυριαρχούσε μια τοπική αριστοκρατία. Πιο συγκεκριμένα, οι μορφές που αναγνωρίζονται ως ιερείς θα μπορούσαν να αντιπροσωπεύουν βασιλιάδες ή αρχηγούς των μικρών 'πολιτειών', οι οποίοι θα κατείχαν και τη θρησκευτική εξουσία[100]. Ο Koehl υποστήριξε αυτή την θεωρία με βάση την εμφάνιση του πέλεκυ, που είναι το κύριο σύμβολο της ιεροσύνης εντός των ανακτόρων[101]. Ωστόσο, το εύρημα αυτό θα μπορούσε απλώς να υποδηλώνει την ύπαρξη ιερέων στο ανάκτορο, οι οποίοι θα ασκούσαν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα, όπως και στους υπόλοιπους λατρευτικούς χώρους που εντοπίστηκε το προαναφερθέν έμβλημα.

Η Μαρινάτου υποστήριξε ότι η ομοιότητα στην αναπαράσταση μεταξύ των θεοτήτων και ηγεμόνων στη μινωική εικονογραφία υποδηλώνει τη θεϊκή βασιλεία, όπου τόσο ο βασιλιάς όσο και η βασίλισσα θα είχαν θρησκευτικά αξιώματα[102] Οι βασιλείς και οι βασίλισσες θεωρούνταν αντιπρόσωποι των θεών στη γη[103] και αυτό μπορεί να εξηγήσει γιατί η έμφαση δινόταν στην εικονογραφική τους ταύτιση.[104] Με αυτόν τον τρόπο, οι Μινωίτες ηγεμόνες διεκδικούσαν τη θεϊκή κληρονομιά και η απόλυτη εξουσία τους ενισχυόταν μέσω της ενδυμασίας, της εμφάνισης και του απόλυτου ελέγχου των τελετουργιών[105] Επομένως, η ιέρεια που ενσάρκωνε τη θεά στην τελετή που λάμβανε χώρα στην Αίθουσα του Θρόνου ήταν στην πραγματικότητα η βασίλισσα, η οποία θα γινόταν θεά τη στιγμή που θα καθόταν στο θρόνο[106]. Η ιέρεια-βασίλισσα θα ενσάρκωνε το παλάτι και θα εξασφάλιζε την ιερή καταγωγή της[107].

Η απουσία ανδρικών μορφών από τη μινωική θρησκευτική εικονογραφία είναι πράγματι αξιοσημείωτη, ενώ η επικράτηση των αντίστοιχων γυναικείων, καθώς και η ενεργός συμμετοχή τους στη θρησκευτική ζωή αποδυναμώνουν την υπόθεση της ύπαρξης του Ιερέα-Βασιλιά[108]. Με βάση τις παραστάσεις των τοιχογραφιών του ανακτόρου της Κνωσού, συμπεραίνεται ότι ίσως υπήρχε μια ιεραρχία γυναικών με επικεφαλής την αρχιέρεια[109]. Οι τοιχογραφίες δείχνουν σίγουρα, ότι οι γυναίκες έπαιζαν σημαντικό ρόλο στην τελετουργία. Ωστόσο, η πρόταση μιας μινωικής μητριαρχίας παραμένει μάλλον τολμηρή.

Η ύπαρξη ενός περίπλοκου συστήματος τελετουργικών πρακτικών κατά τη Νεοανακτορική περίοδο υποδηλώνει σαφώς ότι η λατρεία χρησιμοποιήθηκε ως μέσο προώθησης και σταθεροποίησης μιας ιδεολογίας από την οποία επωφελούνταν η ελίτ και για την οποία η

---

[99] Cherry 1986, 24-26.
[100] Koehl 1995, 31.
[101] Koehl 1995, 31.
[102] Marinatos 1995, 37-48.
[103] Platon 1983, 273-280.
Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι το ιερατείο απαρτιζόταν αυστηρά από την βασιλική οικογένεια, το θείο γένος, το οποίο είχε συγγένεια εξ αίματος με την θεότητα (1983, 276).
[104] Marinatos 1995, 45.
[105] Marinatos 1995, 47.
[106] Marinatos 1995, 43.
[107] Marinatos 1995, 47.
[108] Waterhouse 1974, 153.
Η τελευταία, υποστηρίζει, ότι η Κρήτη θα ήταν υπό θεοκρατικό καθεστώς, στο οποίο η ανώτερη ιεραρχία θα αποτελούνταν κυρίως από ιέρειες γιατί αυτές μόνο μπορούσαν να επιτελέσουν την ενσάρκωση της θεάς. Αν η κύρια θεότητα των μινωιτών ήταν η μητέρα-θεά τότε οι ιέρειες, ως οι κύριοι εκπρόσωποί της θα ασκούσαν σημαντική και εξέχουσα πολιτική δύναμη.
[109] Marinatos N. 1989, "The Minoan Harem: The Role of Eminent Women and the Knossos Frescoes" Dialogues d'Histoire Ancienne, Hommage a Ettore Lepore, 33-62.

συμβολή των ιερέων ήταν πολύ σημαντική. Στα θεοκρατικά πολιτικά συστήματα, η λατρεία χρησιμοποιούνταν ως «τελετουργικό προκάλυμμα», που 'έκρυβε' τις προθέσεις της ελίτ να εδραιωθεί και να νομιμοποιηθεί, να διατηρήσει την εξουσία και να ενισχύσει την ανισότητα στην πρόσβαση στους πόρους[110]. Τα μινωικά ανάκτορα θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ως τέτοιου είδους αρένες επίδειξης, ιδίως το συγκεντρωτικό ανακτορικό σύστημα της Κνωσού[111]. Παρ' όλα αυτά, αν και δεν υπάρχει αντίρρηση ότι η ελίτ των ανακτόρων χρησιμοποιούσε τις τελετές για πολιτικούς σκοπούς, όπως και για θρησκευτικούς και ότι τα δύο αυτά πεδία ήταν στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους, δεν υπάρχουν αρκετά στοιχεία που να υποστηρίζουν την ύπαρξη ιερής βασιλείας στη μινωική Κρήτη[112]. Ωστόσο, αυτό δεν αποκλείει την πιθανότητα του να είχε ο μινωίτης ηγεμόνας και θρησκευτικά καθήκοντα.

Κεφάλαιο Τέταρτο:

4.1 Η έννοια του ανακτόρου-ναού.

Η ερμηνεία του Έβανς ότι οι ανακτορικές δομές υπηρετούσαν συγχρόνως ως κέντρα πολιτικής, θρησκευτικής και οικονομικής εξουσίας, είναι αυτή που ξεχωρίζει την Κρήτη από την ευρύτερη περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου. Πράγματι, στην Εποχή του Χαλκού στις κοινωνίες της Ανατολικής Μεσογείου οι κύριοι πολιτικοί και θρησκευτικοί χώροι εξουσίας, οι οποίοι αναφέρονται ως ανάκτορο και ναός συνήθως βρίσκονταν σε διαφορετικά σημεία του αστικού τοπίου. Ακόμη και στις θεοκρατικές κοινωνίες, όπως αυτές της Αιγύπτου και της Εγγύς Ανατολής, υπήρχε χωρικός διαχωρισμός μεταξύ ανακτόρου και ναού ή των κύριων κοσμικών και ιερών χώρων εξουσίας[113]. Παρά τον εξέχοντα ρόλο που έπαιζαν οι Αιγύπτιοι φαραώ και οι Χετταίοι βασιλείς στις θρησκευτικές τελετές που λάμβαναν χώρα στους ναούς, τα ανάκτορα ήταν οι χώροι, εντός των οποίων κυρίως επιδεικνυόταν κυρίως η ισχύς της βασιλείας. Βέβαια, είναι σημαντικό να επισημανθεί, ότι αν και οι κύριοι κοσμικοί και θρησκευτικοί χώροι άσκησης της εξουσίας ήταν χωρικά διαχωρισμένοι, αυτό δεν απέκλειε την ύπαρξη ενός ηγεμόνα που θα είχε και ιερατική θέση, αλλά υποδηλώνει ότι αυτός, πιθανότατα, δεν διένεμε στο κύριο λατρευτικό κέντρο[114].

Η εξέταση των μινωικών δεδομένων υπό το πρίσμα αναλογίων με σύγχρονες δομές εξουσίας της Εποχής του Χαλκού από την ευρύτερη περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου, οι οποίες θα είχαν προκύψει πιθανότατα ως προϊόν αλληλεπίδρασης, επιτρέπει την εξαγωγή νέων συμπερασμάτων, τόσο για τη λειτουργία και τον ρόλο των ανακτορικών δομών όσο και για την ύπαρξη και τον ρόλο των εξεχουσών μινωικών οικιών, καθώς και τη διαδεδομένη παρουσία ελίτ πολιτισμικών στοιχείων εκτός των κτιρίων με κεντρική αυλή[115]. Κατ' επέκταση, η εφαρμογή του μοντέλου διαχωρισμού μπορεί να δώσει απαντήσεις αναφορικά με τον χώρο δράσης και διαμονής των μελών του ιερατείου, κυρίως όσων ήταν άμεσα συνυφασμένα με την πολιτική εξουσία. Βέβαια, πρέπει να τονιστεί ότι ακόμη και αν τα

[110] Pilali-Papasteriou 2004, 323.
[111] Pilali-Papasteriou 2004, 324-326.
[112] Hooker 1983, 139.
[113] Schoep 2010, 227-228.
[114] Schoep 2010, 228-230.
[115] Hamilakis 2002, 179-199.

ανάκτορα νοηθούν ως αποκλειστικά λατρευτικοί χώροι, οι τελετουργικές εκδηλώσεις που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό τους θα είχαν πολιτικό αντίκτυπο και, οι 'ελίτ' κατοικίες διέπονταν θα μπορούσαν να φιλοξενούν θρησκευτικές εκδηλώσεις, όπως υποδηλώνουν και τα αρχιτεκτονικά τους κατάλοιπα. Ακόμη, πρέπει να επισημανθεί, ότι τα μινωικά ιερά τοπία περιελάμβαναν πλήθος άλλων χώρων και ιερών, όπως τα ιερά κορυφής και τα σπήλαια, ωστόσο η απουσία εικονογραφικών και γραπτών τεκμηρίων καθιστά δύσκολη την ανασύνθεση της ακριβούς πολιτικής διάστασης και επιρροής τους, καθώς και την αντίστοιχη δράση των ιερέων σε αυτά.

4.2 Ανάκτορα ως κύριοι ιεροί χώροι (;)

Από την ίδρυσή τους, τα κτίρια με την κεντρική αυλή, βάσει μνημειακότητας, φαίνεται ότι χρησίμευαν ως χώροι για την τελετουργική κατανάλωση φαγητού και ποτού από ομάδες διαφορετικού μεγέθους και σύνθεσης, και είναι πιθανό αυτή η πρακτική να συνεχίστηκε καθ'όλη τη διάρκεια της χρήσης τους.

Ως θρησκευτικά κέντρα, τα κτίρια με την κεντρική αυλή εικάζεται ότι θα είχαν μια σημαντική οικονομική πτυχή, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι ήλεγχαν ολόκληρη την οικονομία[116]. Πρόκειται για ένα καθεστώς μικροοικονομίας, το οποίο θα αφορούσε στην εξασφάλιση της επάρκειας των απαιτούμενων πρώτων υλών[117] τόσο για τα κεντρικά ιερά, όσο και για τα αντίστοιχα περιφερικά[118].Εκτός από την αποθήκευση γεωργικών προϊόντων, υπάρχουν ενδείξεις για την εξειδικευμένη παραγωγή αγαθών όπως τα υφάσματα[119] που μπορεί να προορίζονταν αρχικά για κατανάλωση σε αυτά τα κτίρια. Επίσης, η εκτεταμένη κατανάλωση προϊόντων καθιστά σαφές ότι η παραγωγή δεν περιοριζόταν μόνο εκεί αλλά αντανακλά ένα σύστημα επαφής και ανταλλαγής με τοπικά και μη τοπικά εργαστήρια, ακόμη και σε περιορισμένο βαθμό.

Ακόμη, αν πράγματι τα κτίρια με την κεντρική αυλή λειτουργούσαν με παρόμοιο τρόπο με τους 'ναούς' της Εγγύς Ανατολής, μπορεί ομοίως να κατείχαν γη και να καλλιεργούσαν δημητριακά, λαχανικά και διάφορα άλλα είδη, καθώς και να ασχολούνταν με την κτηνοτροφία[120]. Αξίζει να σημειωθεί, ότι οι ΜΜ ΙΙΙ πινακίδες με κρητική ιερογλυφική από την Κνωσό καταγράφουν μεγάλο αριθμό ζώων[121] και ίσως επίσης την παράδοση ζώων και γεωργικών προϊόντων[122]. Είναι πιθανό, μια μορφή αναδιανομής να αποτελούσε μέρος της οικονομίας αυτών των κτιρίων, δηλαδή η εισροή και εξαγωγή υλών να νοούνταν ως αμοιβή του θρησκευτικού προσωπικού για τις υπηρεσίες του, διανομή τροφίμων για τη διαβίωση των ιερέων, καθώς και την προσφορά στους θεούς και στους αντίστοιχους λατρευτικούς χώρους που αναφέρονταν. Ως εκ τούτου οι θρησκευτικοί λειτουργοί θα αναλάμβαναν τον οικονομικό

---

[116] Schoep 2010, 220-1.

[117] Οι ογκώδεις αποθηκευτικοί χώροι αυτών των δομών θα εξυπηρετούσαν τις μαζικές τελετουργικές εκδηλώσεις που θα λάμβαναν χώρα στο εσωτερικό τους και πιθανότατα τις αντίστοιχες υπαίθριες, οι οποίες θα οργανώνονταν και θα ήταν υπό τον έλεγχο των κύριων ιερών.

[118] Ανάλογο οικονομικό καθεστώς τεκμαίρεται μέσω των πινακίδων της Γραμμικής Β, στο οποίο παρουσιάζεται η άμεση εμπλοκή του θρησκευτικού στοιχείου στην παραγωγή. Το ζήτημα θα εξεταστεί πιο αναλυτικά σε επόμενο κεφάλαιο.

[119] Schoep 2010, 232.

[120] Postgate 1992, 114.

[121] Schoep 2004, 288.

[122] Karnava 2006, 364-66.

έλεγχο και τη διοίκηση της περιφέρειας που τους είχε αποδοθεί, δηλαδή της χωρικής έκτασης που ανήκε στο εκάστοτε ιερό.

Είναι αδιαμφισβήτητο, ότι τα κτίρια με κεντρική αυλή δεν θα μπορούσαν να λειτουργήσουν χωρίς μια κεντρική αρχή. Ακόμη και οι θρησκευτικοί λειτουργοί, θα είχαν αναλάβει τον ρόλο των εκπροσωπών της, προκειμένου να οργανώσουν τις τελετουργίες, καθώς και να εξασφαλίσουν την εύρυθμη λειτουργία των λατρευτικών χώρων. Ποια μορφή είχε η κεντρική πολιτική εξουσία, καθώς και που αυτή έδρευε δεν μπορεί να προσδιοριστεί με ακρίβεια. Αν κατοικούσε πλησίον των 'ανακτορικών δομών', τότε θα μπορούσε να δικαιολογηθεί η ερμηνεία της πιθανής διαχείρισης των Μαλίων της Παλαιοανακτορικής Περιόδου από τη θρησκευτική διοίκηση[123]. Στο πλαίσιο των ΜΜ ΙΙ Μαλίων, εντός του οικισμού παρατηρούνται αρκετά συγκροτήματα υψηλού κύρους, όπως η Συνοικία Mu (**Εικόνα 6)** και το συγκρότημα Dessenne, τα οποία διακρίνονται από τις συνηθισμένες κατοικίες, όχι μόνο μέσω της περίτεχνης αρχιτεκτονικής ή του μεγέθους τους, αλλά και μέσω των πρακτικών που φιλοξενούσαν. Η καινοτόμος αρχιτεκτονική, οι προσαρτημένοι ειδικοί τεχνίτες και τα εργαστήρια, οι μεγάλης κλίμακας αποθήκες, η χρήση της γραφής (κρητικής ιερογλυφικής) και η ενσφράγιση, καθώς και ο έντονος τελετουργικός χαρακτήρας των συγκροτημάτων υποδηλώνουν ότι οι οικονομικές και πολιτικές δραστηριότητες στα Μάλια ασκούνταν μάλλον εκτός του κτιρίου με την κεντρική αυλή[124](**Εικόνα 7**). Το κτίριο Α ή το ιερό Α, με αρκετά ανακτορικού τύπου χαρακτηριστικά, διέθετε πρόσοψη από λαξευτή τοιχοδομία, ιερό με κεντρική εστία, δεξαμενές καθαρμών, αρκετούς αποθηκευτικούς χώρους, για την αποθήκευση πρώτων υλών και πολυτελών αντικειμένων (κεραμική, ειδώλια, λίθινα αγγεία, χάλκινα εργαλεία και όπλα), καθώς και εργαστηριακές εγκαταστάσεις. Οι ένοικοι του κτιρίου, θα ενίσχυαν την εξουσία ή το κύρος τους μέσω της παράλληλης παραγωγής θρησκευτικών συμβόλων. Η 'ανακτορική δομή' των Μαλίων θα λειτουργούσε πιθανότατα ως 'κοινοτικός' χώρος επίδειξης των διάφορων τοπικών ελίτ ομάδων (καθεστώς ετεραρχίας[125]), μέσω των θρησκευτικών εκδηλώσεων. Αν πράγματι υπήρχε ένας primus inter pares, αυτός θα κατοικούσε στη Συνοικία Mu, ενώ οι υπόλοιπες ομάδες με αξιώματα, όπως τα θρησκευτικά, θα κατοικούσαν σε ανάλογου τύπου οικοδομήματα, θα ήλεγχαν τα υπόλοιπα ανεξάρτητα ιερά της πόλης (πχ Κτίριο Β, D, Sanctuaire aux cornes) και πιθανότατα θα έπαιζαν έναν συγκεκριμένο πολιτικό ρόλο.

Ανάλογο καθεστώς χωρικού διαχωρισμού θα μπορούσε να ισχύει στην περίπτωση της Νεοανακτορικής Κνωσού, καθώς οι αρχιτεκτονικές ομοιότητες και η πληθώρα θρησκευτικών στοιχείων, σε γειτνιάζοντα –του 'ανακτόρου'- οικοδομήματα: το Μικρό Ανάκτορο και η Ανεξερεύνητη Οικία, τα καθιστούν ικανοποιητικά υποψήφια δείγματα της έδρας της ΥΜ Ι πολιτικής αρχής[126](**Εικόνα 8**). Μάλιστα, στην περίπτωση του Μικρού Ανακτόρου, η ύπαρξη πολλών λατρευτικών δωματίων, θα μπορούσε να τονίζει την πιθανή ιδεολογική διαπλοκή της ιερής και πολιτικής σφαίρας. Ακόμη και αν πράγματι ίσχυε το εξεταζόμενο μοντέλο, η δραστηριοποίηση του ιερατείου εντός της 'ανακτορικής δομής', είτε ως ναός- είτε ως κέντρο διακυβέρνησης, είναι αδιαμφισβήτητη. Στην περίπτωση της ύπαρξης του συγκεντρωτικού θεοκρατικού καθεστώτος, με μια μοναδική μορφή να έχει υπό τον έλεγχό της την πολιτική και θρησκευτική εξουσία, η εγκατάσταση του θρησκευτικού προσωπικού εντός ή πλησίον

[123] Schoep 2006.
[124] Schoep 2002, 111-120.
[125] Schoep 2002, 107.
[126] Schoep 2010, 233-4.

του ανακτόρου και των ιερών κρίνεται επιτακτική, δεδομένου του ρόλου του για τη διασφάλιση της υπάρχουσας κοινωνικής ιεραρχίας.

4.3 Χώροι κατοίκησης και ιερούργησης

4.3.1 Μινωικές επαύλεις

Στα μεγαλύτερα και πιο μεγαλοπρεπή οικιακά κτίρια της Κρήτης στις αρχές της Νεοανακτορικής περιόδου, φαίνεται ότι σχετικά μεγάλες εκτάσεις τους, ήταν αφιερωμένες σε θρησκευτικούς σκοπούς. Η παρουσία των εν λόγω λατρευτικών χώρων είναι απλώς η προέκταση ενός φαινομένου που παρατηρήθηκε στα μινωικά ανάκτορα, όπου τέτοιοι χώροι αφθονούσαν. Στις πόλεις υπήρχαν οι μεγάλες οικίες, ενώ οι 'επαύλεις', που κυριαρχούσαν στους μικρούς οικισμούς στην ύπαιθρο, ίσως να αποτελούσαν σύμφωνα με τον Hood, χώρο κατοίκησης των ιερατικών οικογενειών, οι οποίες κατά τη νεοανακτορική εποχή έχαιραν ενός βαθμού πολιτικής εξουσίας και μιας ιδιαίτερης κοινωνικής θέσης.

Δεδομένης της σημασίας του λατρευτικού στοιχείου ως δομικό συστατικό της μινωικής κοινωνίας, μπορεί να εξηγηθεί εύκολα η μια εκ των χρηστικών λειτουργιών των επαύλεων και των αγροτικών δομών. Πιθανότατα, αυτές θα μπορούσαν να εξυπηρετούν και ως θρησκευτικά κέντρα, ευρισκόμενα μακριά από την ανακτορική σφαίρα ελέγχου, ενώ οι ένοικοί τους θα διέθεταν κάποιου είδους ιερατικό αξίωμα[127]. Συγχρόνως, θα είχαν υπό τον έλεγχό τους την άσκηση της διοικητικής εξουσίας, σε τοπικό επίπεδο. Η ύπαρξη των αποθηκευτικών χώρων και των εξειδικευμένων βιοτεχνικών εργαστηρίων, θα μπορούσε να υπηρετεί τόσο την εύρυθμη οικονομική λειτουργία της οικίας και της ευρύτερης περιοχής που ήλεγχε, όσο και την εξασφάλιση των απαραίτητων πόρων για τη διεξαγωγή των τελετουργιών. Με αυτό τον τρόπο, ενισχυόταν περαιτέρω ο ρόλος των ιερουργών, οι οποίοι, σε περιπτώσεις που δεν ανήκαν σε ελίτ κοινωνικά στρώματα, όπως οι κάτοικοι των εξεχουσών οικιών της Κνωσού, θα έχαιραν ωστόσο ενός βαθμού αυτονομίας, με τον έλεγχο της παραγωγής και την απόκτηση διοικητικών αξιωμάτων.

Η Βασιλική Έπαυλη, ένα από τα καλύτερα διατηρημένα και πλούσια κτίρια πλησίον του ανακτόρου της Κνωσού[128](**Εικόνα 9**), διέθετε έντονο θρησκευτικό χαρακτήρα και επιμελημένη λατρευτική δομή. Μεγάλο μέρος του βόρειου άκρου του δαπέδου του ισογείου καταλαμβανόταν από μια υπόστυλη κρύπτη, η οποία ήταν κρυμμένη στο εσωτερικού του κτιρίου, σε χώρο σκοτεινό, διαμορφώνοντας ένα τελετουργικό σκηνικό[129]. Δυο δεξαμενές, μια σε κάθε πλευρά του πεσσού και τοποθετημένες πλάι σε ένα αυλάκι, θα χρησιμοποιούνταν πιθανώς για σπονδές, όπως το αίμα των θυσιασθέντων ζώων[130]. Στο δυτικό άκρο του κτιρίου, ένας χώρος με κόγχη στο πίσω μέρος του, προσδιορίστηκε βάσει των κομματιών γυψολιθικής πλάκας ως μέγαρο και το λίθινο κάθισμα ως θρόνος[131]. Ωστόσο, η περιορισμένη χωρητικότητα και το ενδιάμεσο διαχωριστικό που διέκοπτε την άμεση επαφή με την

[127] Marinatos 1993, 110-111.
[128] Hood και Smyth 1981, 52.
[129] Hood 1997, 105-6.
[130] Evans 1928, 408.
[131] Evans 1902-3, 148.
Χαρακτηρίζει την Βασιλική έπαυλη ως οικία του βασιλιά ή του πριγκιπικού γόνου. Η άποψη αυτή θα μπορούσε να επιβεβαιώνει το μοντέλο του διαχωρισμού της έδρασης των εξουσιών, με την πολιτική να είναι πιθανότατα εγκατεστημένη στην εν λόγω επίλεκτη έπαυλη.

υπόλοιπη αίθουσα, ίσως υποδηλώνει κάποιου άλλου είδους τελετουργική χρήση[132]. Τα πολύθυρα και το διπλό κλιμακοστάσιο προσέδιδαν στην οικία μνημειακό ύφος. Οι κρύπτες με κεντρικό πεσσό που πιθανώς συνδέονταν με υπόστυλη αίθουσα- ιερό στον επάνω όροφο(**Εικόνα 10**), απαντώνται σε μερικές επαύλεις και σε ορισμένα μνημειακά ταφικά συγκροτήματα, υπογραμμίζοντας με αυτό τον τρόπο τη σύνθετη κοινωνική ιεραρχία όπως αυτή παρουσιάζεται από τα αρχιτεκτονικά κατάλοιπα, καθώς και την ταυτότητα των κατόχων τους. Έτσι, στις περιπτώσεις της Βασιλικής Έπαυλης, της Νότιο-Ανατολικής Οικίας και της Οικίας του Δικτυωτού Παραπετάσματος (Chancel Screen), τα επιμελημένα υπόστυλα ιερά του επάνω ορόφου θα λειτουργούσαν ως δημόσιοι λατρευτικοί χώροι. Οι ένοικοί τους, πιθανόν μέλη του ιερατείου, μέσω της οικειοποίησης των θρησκευτικών τελετουργιών, θα νομιμοποιούσαν και θα δήλωναν την κοινωνική και πολιτική υπεροχή τους.

Η Οικία του Δικτυωτού παραπετάσματος(**Εικόνα 11**), στο νότιο-ανατολικό άκρο του ανακτόρου, διέθετε υπόστυλη κρύπτη μαζί με δεξαμενή καθαρμών, ενώ στον επάνω όροφο ένα μικρό ρηχό πέτρινο βάθρο διαμόρφωνε ένα ανάλογο 'μέγαρο', ίσως λατρευτικού χαρακτήρα[133]. Στην Νότιο-Ανατολική Οικία, σύμφωνα με τον Έβανς, κατοικούσε κάποιος ιερατικός λειτουργός[134]. Εντοπίζεται μια υπόστυλη κρύπτη[135], η οποία στο ΝΔ άκρο της, μέσω μιας τρύπας, οδηγούσε σε μια τεχνητή σπηλαιώδη κατασκευή λαξευμένη στον μαλακό βράχο, ενώ δίπλα από τον πεσσό θα υπήρχε βάση διπλού πέλεκυ. Το ιερό του ορόφου θα ήταν διακοσμημένο με τοιχογραφίες[136]. Ακόμη, ανάμεσα στα κτηριακά συγκροτήματα με λατρευτικά γνωρίσματα πλησίον του ανακτόρου της Κνωσού, περιλαμβάνεται: η Ανατολική Οικία (Β) στον λόφο των Γυψάδων, η οποία περιείχε τρεις κρύπτες με πεσσό, από τις οποίες ωστόσο μόνο η μια συνδεόταν με τη λατρεία[137](**Εικόνα 12**). Στο δάπεδο της εν λόγω αίθουσας, εντοπίστηκαν διακόσια αναποδογυρισμένα κωνικά κύπελλα τοποθετημένα σε σειρά. Έφεραν υπολείμματα κάποιας φυτικής ύλης, παραπέμποντας σε ανάλογη τελετουργία που διεξαγόταν στο ιερό της έπαυλης του Σκλαβόκαμπου[138]. Η ποσότητα των κυπέλλων είναι ενδεικτική του μεγέθους των εκδηλώσεων που πραγματοποιούνταν. Η Οικία των Τοιχογραφιών, αποτελεί μια μικρού μεγέθους οικία αστικού τύπου, η οποία διέθετε ένα μικρό ιερό (δωμάτιο Η)[139] και πλούσιο εσωτερικά τοιχογραφημένο διάκοσμο με θρησκευτικές παραστάσεις[140](**Εικόνα 13**). Εντός του ιερού, υπήρχε τοιχογραφία ενός ζευγαριού αιγοειδών που στέκονται εραλδικά γύρω από ένα δέντρο, ενώ τοιχογραφίες με πιθήκους και μπλε πουλιά θα μπορούσαν επίσης, να κοσμούν ένα δωμάτιο λατρείας[141].

Η Οικία του Αρχιερέα προσδιορίστηκε έτσι κυρίως λόγω του έντονου θρησκευτικού της χαρακτήρα[142](**Εικόνα 14**). Στα ανατολικά βρισκόταν το ιερό της οικίας(**Εικόνα 15**), το οποίο περιελάμβανε ένα δωμάτιο με πλευρικά θρανία ενώ μέσω ενός κλιμακοστασίου

---

[132] Θα μπορούσε πιθανότατα να συνδεθεί με την τελετή της Επίκλησης και της ενσάρκωσης της θεάς από την αρχιέρεια, όπως αυτή θα λάμβανε χώρα στην αντίστοιχη ανακτορική αίθουσα του θρόνου. Hagg 1983, 184-5.
[133] Hood και Taylor 1981, 25 ν. 284.
[134] Evans 1921, 435.
[135] Hood και Taylor 1981, 25 ν. 283.
[136] Evans 1902-3, 5 εικ.1.
[137] Hogarth 1899-1900, 74, pl.V.
[138] Μαρινάτος 1939-44, 74.
[139] Πλάτων 1954, 443.
[140] Cameron 1968, 1-31.
[141] Evans 1928, 434 εικ. 251, 444-446 εικ. 261.
[142] Evans 1935, 202-209 εικ. 155, 157, 213-215.

επιτυγχανόταν η πρόσβαση στον πάνω όροφο. Πιθανόν πτυσσόμενες πύλες θα περιόριζαν την πρόσβαση στον χώρο, ο οποίος διέθετε λίθινο βωμό, με επίπεδο το πίσω μέρος για να τοποθετηθεί σε τοίχο[143]. Τον βωμό πλαισίωναν βάσεις για διπλούς πελέκεις, ενώ μπροστά από αυτόν, διακρινόταν μια οπή που οδηγούσε σε λίθινο αγωγό, πιθανόν για τη διεξαγωγή σπονδών. Ένα ακόμη ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της Οικίας του Αρχιερέα είναι η άμεση συνάφειά της με τον βασιλικό 'Τάφο- Ιερό'. Ο Έβανς υποστήριξε, ότι στην λεγόμενη 'Οικία του Αρχιερέα', θα κατοικούσε κάποιος ιερατικός λειτουργός, τον οποίο χαρακτήρισε ως φύλακα του «Πανάγιου Τάφου», δηλαδή του Βασιλικού Τάφου-Ιερού κοντά στη νότια πτέρυγα του μεγάλου ανακτόρου, λόγω της εγγύτητας των δυο οικοδομημάτων[144]. Επομένως, το λειτούργημα που θα εκπλήρωνε ο ιερέας θα ήταν η διεξαγωγή της νεκρικής λατρείας. Μάλιστα, η τοιχογραφία του διαδρόμου της νότιας εισόδου του ανακτόρου συνέβαλλε στη διαμόρφωση της εικόνας αυτής. Πιο συγκεκριμένα, αναπαρίσταται μια καθήμενη ανδρική μορφή επί πτυσσόμενης θέσης να μεταφέρεται προς το ιερό του τάφου, σε ένα σκεπαστό φορείο, από τέσσερις θρησκευτικούς ακόλουθους. Οι μορφές είναι ενδεδυμένες με μακρύ λευκό 'χιτώνα', ο οποίος περιβάλλεται από εγκάρσια διακοσμητική ταινία[145]. Σε κάθε περίπτωση, είτε ο διαχωρισμός Ιερέα-Βασιλιά και αρχιερέα από τον Έβανς υφίστατο, είτε αποτελούσαν ταυτόσημες έννοιες, ο ένοικος της οικίας θα ανήκε στην άρχουσα τάξη της ιερατικής τάξης.

Οι επίλεκτες κατοικίες απαντούν σε διάφορες νεοανακτορικές θέσεις, όπως στο εσωτερικό των ανακτορικών πόλεων, κοντά στα ανάκτορα, ενώ άλλοτε αποτελούν κύρια κτήρια οικισμών σε αγροτικές περιοχές ή μεμονωμένα κτηριακά συγκροτήματα εκτός αστικών συμφραζομένων. Στα Γουρνιά, εντός της πόλης, η οικία Ee, με εμφανή λατρευτικό χαρακτήρα διέθετε μια υπόστυλη κρύπτη εντός του δωματίου Ε 30 και μια δεξαμενή καθαρμών εντός του δωματίου Η 5[146]. Στα Γουρνιά, εκτός από το δημόσιο αστικό ιερό, τα στοιχεία για θρησκευτικού χαρακτήρα δραστηριότητες είναι αρκετά περιορισμένα και συνθέτονται από αποθέσεις τελετουργικού εξοπλισμού. Ο σωρός με τα ρυτά, τοποθετημένα με την οξεία απόληξη προς τα πάνω στο δάπεδο του δωματίου C 58 στην Οικία Cm, εξαίρει την τελετουργική χρήση του χώρου, ενώ το δωμάτιο Α 4 της Οικίας Aa στο βόρειο άκρο του οικισμού, διέθετε ιερό με πλευρικά θρανία σε χρήση ήδη από την Παλαιοανακτορική περίοδο[147]. Στο Παλαίκαστρο, παρατηρούνται περισσότερες οικίες με θρησκευτικά γνωρίσματα, όπως το συγκρότημα Pi που διέθετε δύο υπόστυλες κρύπτες και μια δεξαμενή καθαρμών, συνθέτοντας μάλλον ένα δημόσιο ιερό[148]. Αρκετές από τις οικίες του Παλαικάστρου διέθεταν λατρευτικούς αποθέτες, οι οποίοι θα μπορούσαν να προέρχονται από οικιακά ιερέα. Ωστόσο, η υπόθεση μιας κατοικίας ιερέων, καθίσταται προβληματική καθώς η παρουσία ενός οικιακού ιερού δεν σημαίνει απαραίτητα ότι οι κάτοικοι του κτιρίου ήταν ιερείς, αλλά το ότι σε κάποιον χώρο του θα λάμβαναν χώρα τελετουργίες. Ακόμη, καθώς οι οικισμοί γύρω από τις επαύλεις παραμένουν, ως επί το πλείστον, ανεξερεύνητοι[149], είναι δύσκολη μια συγκριτική μελέτη των ευρημάτων, η οποία θα επέτρεπε τη συνολική κατανομή των αρχιτεκτονικών και φορητών στοιχείων που σχετίζονται με τη λατρεία και, στη συνέχεια

[143] Pendlebury 1935, 69-74.
[144] Evans 1935, 214-5.
[145] Evans 1935, 214-5 εικ.164.
[146] Gesell 1985, 72.
[147] Hood 1997, 111.
[148] Hood 1977, 167.
[149] Hood 1997, 113-114.

εξαγωγή συμπερασμάτων σχετικά με το αν αυτά υπερισχύουν στις δομές των επαύλεων ή σε αυτές των λοιπών οικιών των μινωικών θέσεων.

4.3.2 Οικία AC, Ψείρα:

Μερικές από τις μεγαλύτερες οικίες της Ψείρας διέθεταν ένα ιερό με πλευρικά θρανία (Οικία Β- δωμάτιο 4) και υπόστυλη κρύπτη στα ανατολικά της (Οικία D)[150]. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της οικίας AC στο μέσο περίπου του οικισμού[151], η οποία προσδιορίστηκε ως ιερό[152]. Η ύπαρξη τοιχογραφιών εντός του δωματίου AC6 οδήγησε στην επιβεβαίωση αυτού του χαρακτηρισμού[153]. Σύμφωνα με τις αποκαταστάσεις των θραυσμάτων, απεικονίζονται δυο γυναικείες μορφές που αντικρίζουν η μία την άλλη, ωστόσο δεν είναι εύκολο να διευκρινιστεί αν πρόκειται για κάποια τελετουργική σκηνή(**Εικόνα 16**). Η παρουσία, εντός των δωματίων AC1 και AC6, υφαντικών βαρών, πρώτων υλών όπως χαλαζίας, οψιανός και οστά ζώων υποδηλώνουν οικιακές δραστηριότητες και πιθανή παραγωγή οικιακών ειδών[154]. Τελετουργικές πράξεις πιθανότατα θα λάμβαναν χώρα εντός του χώρου AC10. Ο χώρος αυτός σχετιζόταν με λάκκο με ίχνη καύσης, κύπελλα, μαγειρικά σκεύη, τριποδικό σκεύος και θραύσμα ζωόμορφου ειδωλίου[155]. Ακόμη, ο εντοπισμός 2 κελυφών τριτώτων[156] ενισχύει τη λατρευτική διάσταση του χώρου, καθώς συχνά αυτοί χρησιμοποιούνταν ως ρυτά για την έκχυση σπονδών. Σε συνάρτηση με τα υπόλοιπα ευρήματα του χώρου, μπορεί να υποτεθεί ότι στον χώρο AC10 θα διεξαγόταν κάποιου είδους γιορτή- συμπόσιο και ότι οι τρίτωνες θα μπορούσαν να είχαν χρησιμοποιηθεί ως δοχεία. Ο λάκκος θα είχε χρησιμοποιηθεί για την απόρριψη τελετουργικών αντικειμένων μετά τη χρήση τους[157]. Το ιερό αυτό θα κατοικούνταν ή θα ήταν υπό τον έλεγχο τοπικών ιερατικών λειτουργών, οι οποίοι θα αναλάμβαναν τη διοργάνωση των γιορτών και θα εξασφάλιζαν την επάρκεια των απαιτούμενων πρώτων υλών για την εκπλήρωσή τους.

4.3.3. Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα από Ελεφαντόδοντο, Μόχλος:

Στον Μόχλο, η ΥΜ ΙΒ Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα από Ελεφαντόδοντο, η οποία βρίσκεται στο βόρειο-δυτικό τμήμα του οικισμού δίπλα στο κύριο τελετουργικό κτίριο της θέσης, στη βορειοανατολική πλευρά μιας μικρής αυλής που ανοίγει στην οδό 1, έχει προσδιοριστεί ως οικία της ιέρειας[158](**Εικόνα 17**). Στην ανατολική πρόσοψη του τριώροφου κτιρίου, δύο παράθυρα βλέπουν προς μικρούς ανοιχτούς χώρους-αυλές, ενώ ένας κυκλικός λάκκος με θραυσμένες πέτρες, βρισκόταν ακριβώς δίπλα στο μεγαλύτερο παράθυρο. Ένας λάκκος για εστία φωτιάς περιείχε απανθρακωμένα σύκα, σταφύλια και ελιές. Έχει υποτεθεί, ότι μια ελιά θα φύτρωνε μέσα από τον λάκκο, ενώ σε μια δεύτερη εστία φωτιάς οι εκσκαφείς βρήκαν ολόκληρους κόκκους σιταριού[159]. Η χρήση της φωτιάς ήταν απαραίτητη για να

---

[150] Hood 1997, 113.
[151] Vergaki 2020, 94-105.
[152] Gesell 1985, 117-120.
[153] Hood 1977, 165.
[154] Betancourt 1998, 33-34.
[155] Betancourt 1998, 34. · Vergaki 2020, 95-96.
[156] Reese 1998, 35-36.
[157] Vergaki 2020, 96 σημ. 31.
[158] Soles 2016, 249.
[159] Soles 2016, 251-2.

διατηρηθούν οι σπόροι, πιθανώς για τελετουργικούς σκοπούς. Πλούσια ευρήματα προήλθαν από την απόθεση που έπεσε από τον επάνω όροφο, όπως μια ελεφαντοστέινη πυξίδα[160] (**Εικόνα 18**)και μια συλλογή από καρφίτσες. Μέσα στην πυξίδα, υπήρχαν περιδέραια, ένα με 80 χάντρες από αιγυπτιακό αμέθυστο και άλλα από ημιπολύτιμους λίθους, όπως λάπις λάζουλι, ασήμι από το Λαύριο και καρνεόλη. Ορισμένες από τις χάντρες είχαν σχήμα μινωικού κρίνου, οκτώσχημης ασπίδας και κεφαλής ταύρου. Άλλα σημαντικά αντικείμενα που αποκαλύφθηκαν ήταν δυο μεγάλες χάλκινες φιάλες[161], μια λίθινη παλέτα και ένας σφραγιδόλιθος από καρνεόλη, με σκηνή δυο λιονταριών[162]. Η σκηνή που απεικονίζεται στην άνω επιφάνεια του καπακιού της πυξίδας, σκαλισμένη σε χαμηλό ανάγλυφο, έχει συνδεθεί με την Επιφάνεια της Θεάς. Μια γυναικεία μορφή, πιθανότατα η θεότητα, κάθεται σε ένα κλιμακωτό βωμό ή θρόνο, πίσω από τον οποίο αναδύεται ελαιόδεντρο. Μάλιστα, ο Soles παρατηρεί ότι ο θρόνος βρισκόταν επί βάθρου, στον οποίο εδράζονταν και οι άλλες μορφές της σκηνής. Εικάζει ότι πρόκειται για φορητό βάθρο και χρησιμοποιούνταν για την διεξαγωγή τελετών. Ως εκ τούτου και ο θρόνος που βρισκόταν πάνω του θα μπορούσε να μετακινείται, επιτυγχάνοντας με αυτό τον τρόπο την διατήρηση της κοινωνικής τάξης, καθώς η καθήμενη –πιθανότατα ιερατική- μορφή, που θα εκτελούσε κάποια τελετουργία, θα ενίσχυε την θέση της μέσω της θρησκευτικής λαμπρότητας[163]. Στα δεξιά, απεικονίζεται μια πομπή τεσσάρων ατόμων που κατευθύνονται προς την ένθρονη μορφή, ενώ ανάμεσά τους αιωρείται ένα αντικείμενο, ενδεικτικό σύμβολο της πρόκλησης της επιφοίτησης. Η πρώτη από τις μορφές, αυτός που μεσολαβεί δηλαδή στη θεά εκ μέρους των θνητών ανθρώπων, θα ήταν πιθανότατα ο βασιλιάς ή κάποιος υψηλός ιερατικός λειτουργός. Τα κοσμήματα της οικίας θα αποτελούσαν ίσως την περιβολή μιας ιέρειας, καθώς ο έντονος θρησκευτικός χαρακτήρας τους επιτείνει αυτή τη σύνδεση. Η ύπαρξη της ανοιχτής αυλής θα εξυπηρετούσε τη διεξαγωγή θρησκευτικών εορτών[164]. Ο ανασκαφέας, μάλιστα, προσθέτει, ότι οι προσκυνητές θα έκαιγαν προσφορές προς τιμήν της ιέρειας, η οποία με τη σειρά της θα εμφανιζόταν στο παράθυρο με την ιερατική ενδυμασία της και τα τελετουργικά της insignia, προτού ασκήσει τα καθήκοντά της[165]. Η πιθανή παραγωγή ορισμένων κοσμημάτων στην Κνωσό, όπως οι καρφίτσες για τα μαλλιά σε σχήμα άγκιστρου[166], υποδηλώνουν την άμεση σύνδεση των δυο θέσεων κατά την ΥΜ ΙΒ. Μέσω της αποστολής εξειδικευμένου ιερατικού προσωπικού ή της οικειοποίησης τοπικών ιερουργών, η Κνωσός θα επιβαλλόταν ιδεολογικά σε όλη την Κρήτη, με την υιοθέτηση και της τοπικής παράδοσης[167]. Ακόμη και αν δεν ίσχυε η προαναφερθείσα συνθήκη, η εγγύτητα της οικίας με τον κύριο τελετουργικό χώρο του Μόχλου, καθώς και τα λατρευτικά αντικείμενά της, ανάμεσά τους η ελεφαντοστέινη πυξίδα, η σκηνή της οποίας θα μπορούσε να λειτουργεί ως στοιχείο αναφορικότητας εκτέλεσης θρησκευτικών πρακτικών στην κεντρική αυλή με την ελιά, υποδεικνύουν ότι οι ένοικοί της ήταν πιθανότατα ιερείς. Ο έλεγχος του γειτνιάζοντος θρησκευτικού κέντρου, ίσως αποτελούσε την κύρια δραστηριότητά τους.

---

[160] Soles 2016, εικ. LXXXI.
[161] Soles και Davaras 1996, 193.
[162] Soles 2016, 251.
[163] Soles 2016, 250.
[164] Ο Μαρινάτος (1968, 83-84) επισημαίνει ότι η ύπαρξη λάκκων μπορεί να συνδεόταν με τελετές που αναφέρονταν σε χθόνιες θεότητες.
[165] Soles 2016, 252.
[166] Οι καρφίτσες μαλλιών σε σχήμα άγκριστρου εμφανίζονται στις γυναικείες μορφές, στην τοιχογραφία του Τριμερούς Ιερού της Κνωσού. Ο Έβανς αρχικά τις είχε χαρακτηρίσει ως μπούκλες, αλλά στην πρόσφατα καθαρισμένη τοιχογραφία στο Μουσείο Ηρακλείου φαίνεται ότι πρόκειται για καρφίτσες- Evans 1930, 46-65, εικ. 31.
[167] Soles 2016, 252.

4.3.4 Οικίες Ιερέων με βάση τα σύνολα ρυτών;

Η ταύτιση ιερατικών μορφών με βάση τα τελετουργικά τους σύνεργα αποτελεί κυρίως αντικείμενο μελέτης του Koehl. Σύνολα λατρευτικών σκευών, στα οποία τα ρυτά έχουν εξέχουσα θέση, παρατηρούνται σε νεοανακτορικά οικιστικά περιβάλλοντα, όπως στην περίπτωση των λατρευτικών/ιερών αποθετών[168]. Αυτό το σύνολο εμφανίζεται συνήθως σε ένα ή λίγα σπίτια ανά πόλη, και ίσως ένα ανά ανάκτορο. Επειδή τα κτίρια στα οποία έχουν ανακαλυφθεί λατρευτικοί αποθέτες πόλεων συνήθως περιέχουν ελάχιστα τελετουργικά στοιχεία- όπως στα Γουρνιά: Οικία Cm, δωμάτιο 58, Ψείρα: αυλή G.7 (κτίριο BQ), και Παλαίκαστρο: Οικοδομικό Τετράγωνο Δέλτα, δωμάτιο 4, δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί ότι αυτά αποτελούσαν κατοικίες ιερέων.[169] Η ευρεία κατανομή των ρυτών, ίσως να υποδηλώνει ότι μεμονωμένες ομάδες ή οικογένειες διεξήγαγαν ιδιωτικές τελετές εντός οικιακών συμφραζομένων. Ομοίως, στα ανάκτορα, τα οποία διέθεταν μεγάλο αριθμό λατρευτικών χώρων και τελετουργικών σκευών[170], οι ιερείς θα έπαιζαν σημαντικό ρόλο, καθώς θα ασκούσαν την επίσημη μινωική λατρεία, ωστόσο δεν μπορεί να προσδιοριστεί με βεβαιότητα αν κατοικούσαν εκεί ή ποια μέλη του ιερατείου θα είχαν αυτό το προνόμιο.

Αντίθετα, η πιο πειστική περίπτωση, η οποία ερμηνεύθηκε ως κατοικία ενός ιερέα είναι το κτίριο VI στην κάτω πόλη της Τίρυνθας, που χρονολογείται στην ΥΕ ΙΙΙΒ 2. Η συσχέτιση του κτιρίου με τον θρησκευτικό ιερουργό οφείλεται, σύμφωνα με τον Kilian, στην παρουσία κτιστών εγκαταστάσεων στο δωμάτιο 123 και σε έναν πιθανό λατρευτικό αποθέτη στο δωμάτιο 130, ο οποίος περιελάμβανε τρία ρυτά, κέρνους, κύπελλα και λίθινα εργαλεία[171].

4.4 Δραστηριοποίηση και κατοίκηση (;) εντός των νεκροταφείων:

Η εξάπλωση της λατρείας των νεκρών οδήγησε στον επαναπροσδιορισμό της λειτουργίας των νεκροπόλεων κατά τη διάρκεια της Παλαιοανακτορικής περιόδου. Δίπλα στους μεγάλους ταφικούς κύκλους, προσαρτώνται λατρευτικά κτίσματα ή ανεξάρτητα οικοδομήματα. Είναι αρκετά πιθανό, ότι ορισμένα από αυτά τα κτίρια εξυπηρετούσαν τελετουργικές λειτουργίες, όπως απόθεση κτερισμάτων ή τελετουργικών αντικειμένων, και θα μπορούσαν να χρησιμοποιούνται από άτομα με ιερατικούς ή τελετουργικούς ρόλους. Στον μινωικό πολιτισμό, οι θρησκευτικές και οι ταφικές πρακτικές ήταν στενά συνδεδεμένες και οι ιερείς πιθανότατα έπαιζαν καθοριστικό ρόλο στη λατρεία των νεκρών, η οποία αποτελούσε σημαντική πτυχή της πνευματικής ζωής των Μινωιτών.

Οι κατασκευές κοντά στα νεκροταφεία, που μερικές φορές αναφέρονται ως «σπίτια» ή βοηθητικά κτίρια, μπορεί να χρησιμοποιούνταν για την αποθήκευση προσφορών, τη στέγαση τελετουργικών εργαλείων, ή ως και χώροι όπου ιερείς ή συνοδοί προετοιμάζονταν και διεξήγαν τις ταφικές τελετές. Τα συγκεκριμένα κτίρια θα μπορούσαν να φιλοξενούν άτομα που κατείχαν εξειδικευμένους θρησκευτικούς ρόλους, ίσως πραγματοποιώντας τελετουργίες για να τιμήσουν και να επικοινωνήσουν με τους αποθανόντες, ή για να εξασφαλίσουν τη μετάβαση των ψυχών στη μετά θάνατον ζωή.

---

[168] Koehl 2006, 340.
[169] Koehl 2006, 340.
[170] Rehak και Younger 1998, 103, 143-145.
[171] Kilian 1981, 58.

Η εξέλιξη των μορφών της θρησκευτικής ζωής, όπως αυτή της νεκρικής λατρείας, επιβεβαιώνεται από την εκτεταμένη εμφάνιση συμπληρωματικών λατρευτικών οικοδομημάτων εντός των νεκροπόλεων, όπως για παράδειγμα οι αίθουσες με κεντρικό πεσσό που προορίζονταν για ταφικές εκδηλώσεις και απαντούν στο Απεσωκάρι και στις Αρχάνες[172]. Η γειτνίαση αυτών των κατασκευών με τους τάφους και η παρουσία τελετουργικών αντικειμένων σε αυτές υποστηρίζουν την ιδέα ότι δεν ήταν απλώς χρηστικοί χώροι, αλλά πιθανότατα έπαιζαν ρόλο στις εκτεταμένες και οργανωμένες νεκρικές και θρησκευτικές πρακτικές των μινωιτών. Σε θέσεις όπως τα Μάλια και τις Αρχάνες, τα κτίσματα αυτά, τα οποία διέθεταν βωμούς ή αποθέτες, μπορεί πράγματι να αντανακλούσαν τους ρόλους των ατόμων που τα επάνδρωναν, στην πραγματικότητα, κάποιων υπεύθυνων-'επαγγελματιών' για τη λατρεία των νεκρών.

4.4.1 Η περίπτωση του Χρυσόλακκου Ι:

Για το συνολικό σχέδιο του κτιρίου Χρυσόλακκος Ι (περίπου ΜΜ ΙΑ περίοδος) (**Εικόνα 19)**μπορούν ελάχιστα να ειπωθούν, καθώς ο Χρυσόλακκος ΙΙ χτίστηκε ακριβώς από πάνω του. Περιελάμβανε, ωστόσο, μια ανοιχτή αυλή στα δυτικά και μερικά ορθογώνια δωμάτια στα ανατολικά. Οι δύο αυτοί χώροι ήταν σχεδιασμένοι για να φιλοξενούν επισκέπτες. Η αυλή αποκαλύφθηκε κάτω από τη δυτική υπερυψωμένη αυλή του μεταγενέστερου τάφου[173]. Τα αρχιτεκτονικά λείψανα αποτελούνταν από έναν μακρύ στενό διάδρομο (α), ο οποίος παρείχε πρόσβαση μέσω ενός τμηματικού τοίχου στα δυτικά (δηλαδή στα μεταγενέστερα ταφικά διαμερίσματα) και μέσω δύο ξεχωριστών θυρών στα ανατολικά, σε δύο σύνολα δωματίων (h και g στα βόρεια/ j, k και e στα νότια)[174]. Όλοι αυτοί οι χώροι ήταν εφοδιασμένοι με χαμηλά επιχρισμένα θρανία κατά μήκος των τοίχων[175] και με επιχρισμένα ή πλακόστρωτα δάπεδα, ενώ ακόμη φαίνεται ότι μάλλον φιλοξενούσαν συχνές συγκεντρώσεις ανθρώπων. Τα σταθερά 'έπιπλα' αυτών των δωματίων, περιελάμβαναν έναν πήλινο δίσκο ενσωματωμένο στο δάπεδο του δωματίου h, πιθανότατα μια εστία[176], ένα γύψινο δοχείο που βρισκόταν μεταξύ των δωματίων h και g, και μια κατασκευή, η οποία βρισκόταν ακριβώς έξω από τη νοτιοδυτική γωνία του δωματίου a, η οποία έχει αναγνωριστεί ως δομή b[177].

Η Δομή Β βρίσκεται πίσω από τον δυτικό τοίχο του δωματίου α και καταλήγει στο μεγάλο δωμάτιο (ή αυλή) που πλαισιώνει το δωμάτιο α στα δυτικά[178]. Ένας λίθινος κέρνος βρισκόταν απέναντι από την κατασκευή στα νότια, στερεωμένος στο πλακόστρωτο του δωματίου d. Ο κέρνος προσέδωσε στην Δομή β τον χαρακτήρα του βωμού, ο οποίος εντάσσεται στην ίδια κατηγορία υπερυψωμένου βωμού με παρακείμενο δοχείο προσφοράς με εκείνον του τάφου Γουρνιά ΙΙ [179]. Παραλληλίζεται με τον κοίλο βωμό με κέρνο του μεταγενέστερου τάφου ΙΙ του Χρυσόλακκου. Πράγματι, το μεταγενέστερο συγκρότημα βωμού, που βρίσκεται κοντά στον προαναφερθέντα, είναι προσανατολισμένο προς την ίδια κατεύθυνση, διαθέτει κέρνο και πλακόστρωτο προς τα νότια. Επομένως, η νεότερη κατασκευή μπορεί να είχε ως σκοπό να αναπαραγάγει το προγενέστερο συγκρότημα βωμού (Χρυσόλακκος Ι), όταν αυτό έπαψε να χρησιμοποιείται και ανεγέρθηκε ο νέος τάφος (κατά την Παλαιοανακτορική).

Η απουσία ταφών στα αποκαλυφθέντα τμήματα του κτιρίου υποδηλώνει, ότι πιθανότατα δεν προοριζόταν για ταφική χρήση, ενώ έχει προταθεί από τον ανασκαφέα ότι ίσως

---

[172] Pelon 1976, 12-15.
[173] Demargne 1945, pl. 53.1.
[174] Soles 1992, 165.
[175] Soles 1992, 165 σημ.115. · Dermagne 1945, pls 55.3 και 56.3.
[176] Soles 1992, 165 σημ.116.
[177] Dermagne 1945, pls 57.1.
[178] Soles 1992, 165 σημ.118.
[179] Soles 1992, 165.

χρησιμοποιούνταν ως ιερό. Η παρουσία των θρανίων, του πολύ παρόμοιου συγκροτήματος βωμού και των πανομοιότυπων αγγείων προσφοράς στον Χρυσόλακκο ΙΙ υποδηλώνει ότι το πρώιμο ιερό εξυπηρετούσε την ίδια ταφική λατρεία, η οποία θα συνεχίστηκε και εντός του μεταγενέστερου τάφου[180] .Ακόμη, η ύπαρξη κυκλικής εστίας στον χώρο f (**Εικόνα 20**), ενισχύει πιθανότατα την τελετουργική διάσταση του κτιρίου, καθώς θα μπορούσε να περιέχει λυχνάρι ή πύραυνο για την παροχή φωτός, ή να προοριζόταν για την καύση θυμιάματος προς τιμήν των νεκρών[181]. Μια ακόμη ερμηνεία αναφορικά με τη χρήση του κτιρίου υποστηρίζει ότι, πιθανότατα, τα αρχιτεκτονικά του λείψανα θα μπορούσαν να ανήκουν σε μια οικία ή σε ένα συγκρότημα οικιών[182]. Οι δυο κυκλικές εστίες που βρέθηκαν στα διαμερίσματα f και h, θα μπορούσαν να αποτελούν χρηστικές εγκαταστάσεις, οι οποίες, σε συνδυασμό με τα υπόλοιπα χαρακτηριστικά του κτιρίου, θα διαμόρφωναν ένα οικιακό, αρχιτεκτονικά, αρχαιολογικό σύνολο, το οποίο στην επόμενη φάση του θα επαναχρησιμοποιήθηκε ως τάφος. Πράγματι, ο βωμός, τα θρανία και οι εστίες δεν συνάδουν με την κατασκευή των τάφων της Μεσομινωικής περιόδου[183], ωστόσο το συγκεκριμένο οικοδόμημα δεν αποτελεί μια τυπική οικία, ακόμη και αν είχε κατασκευαστεί εκτός ταφικού περιβόλου. Πιθανότατα, θα λειτουργούσε ως ιερό και ορισμένοι χώροι του, θα εξυπηρετούσαν την εστίαση των εξειδικευμένων ιερουργών και των συμμετεχόντων στις λατρευτικές δράσεις. Έχει επισημανθεί, ότι η περιοχή ανατολικά του Χρυσόλακκου περιείχε τόσο οικιστικά κατάλοιπα, μερικά από τα οποία έχουν προσδιοριστεί ως οικήματα των διακόνων του κοιμητηρίου, όσο και ταφές διαφόρων χρονολογιών[184]. Η επαναχρησιμοποίηση ενός μεσομινωικού σπιτιού ως ταφικού χώρου έχει επίσης προταθεί και για ένα ακόμη παράδειγμα, για το «Maison des Morts[185]», μια κατασκευή που βρίσκεται περίπου 100 μ. δυτικά του Χρυσόλακκου[186].

4.4.2 Φουρνί Αρχανών, Κτίριο 4:

Το κτίριο χρησιμοποιήθηκε κατά την ΥΜ ΙΑ και βρισκόταν στην ανατολική πλευρά του νεκροταφείου, ανάμεσα στους Θολωτούς τάφους Α και Β. Χωριζόταν σε 2 πτέρυγες(**Εικόνα 21**). Η διώροφη ανατολική πτέρυγά του[187] λόγω της διαμόρφωσης και της σκευής της, προσιδιάζει με ένα πολύ σημαντικό βιοτεχνικό συγκρότημα του οικισμού, με στοιχεία αγροικίας στο ισόγειο. Τα δύο μεγαλύτερα νοτιότερα δωμάτια ήταν ισόγεια και βρέθηκαν σημαντικά αντικείμενα στο δάπεδό τους. Πιο συγκεκριμένα, το δωμάτιο 2 ήταν χώρος παρασκευής κρασιού, εντός του οποίου εντοπίστηκε πατητήρι in situ. Το γειτονικό δωμάτιο 1, το οποίο σχετιζόταν με το δωμάτιο 2, διέθετε στη νοτιοανατολική γωνία του μεγάλο κυλινδρικό πίθο, πιθανότατα για την αποθήκευση του μούστου και του κρασιού, ενώ ακόμη περιείχε δύο αμφορείς, μια πρόχου, δύο καδόσχημα αγγεία και άωτα κωνικά κύπελλα, που μάλλον χρησιμοποιήθηκαν για την μεταφορά και την κατανάλωση του παραγόμενου προϊόντος.

---

[180] Demargne 1945, 39.
[181] Demargne 1945, 34-5.
[182] Muhly 1984, 114-115.
[183] Muhly 1984, 114 σημ.76.
[184] Muhly 1984, 115 σημ.78. · Van Effenterre 1980, 184.
[185] Η Οικία των Νεκρών, πιθανότατα θα λειτούργησε ως οικία κατά την ΜΜ Ι περίοδο και πιο συγκεκριμένα, ως οικία του επιστάτη/ φύλακα του νεκροταφείου, καθώς το κτίριο βρισκόταν στην είσοδο της νεκρόπολης. Μπορεί να λειτούργησε, επίσης, ως αποθήκη προμηθειών και δώρων για τους νεκρούς. Η επαναχρησιμοποίησή του για ταφές πραγματοποιήθηκε κατά την ΥΜ ΙΙΙγ, όταν οι κάτοικοι των Μαλίων θα εγκαθίδρυσαν μια λατρεία μνήμης για τους νεκρούς.
Soles 1992, 176. · Van Effenterre 1980, 236-237.
[186] Muhly 1984, 115 σημ.79.
[187] Σακελλαράκης και Σακελλαράκη 1997, 223-229.

Ανάλογη, εργαστηριακή κυρίως χρήση, είχε και ολόκληρος ο όροφος της ανατολικής πτέρυγας του Κτηρίου 4[188]. Λεπίδες οψιανού που χρησιμοποιήθηκαν ως εργαλεία, βρέθηκαν διάσπαρτες στα δωμάτια 1,2,4,5 και 8. Σε διάφορους χώρους του ορόφου, εντοπίστηκαν και χάλκινα εργαλεία, όπως μαχαίρι (δωμάτιο 4), κοπέας (δωμάτιο 2), περόνη, μια χελώνη, δηλαδή ένα ακανόνιστο χυμένο κομμάτι χαλκού έτοιμο για επεξεργασία (δωμάτιο 1), καθώς και ένα μολύβδινο βάρος (δωμάτιο 5). Ακόμη, λίθινοι τριπτήρες και τριβεία διαφόρων μεγεθών ήλθαν στο φως στα δωμάτια 1,2 και 8 σε συνάρτηση με διάφορες χρωστικές ύλες. Πιο αναλυτικά, στο νότιο-κεντρικό τμήμα του ορόφου υπήρχαν αργαλειοί. Στο τμήμα αυτό βρέθηκαν, ακόμη, μια σφραγίδα, ένα θηριομορφικό περίαπτο από σάρδιο σε σχήμα καθισμένου πιθήκου και μια σφαιρική χάντρα από ορεία κρύσταλλο, πιθανότατα προσωπικά αντικείμενα των ενοίκων του κτιρίου και δείκτες της κοινωνικής τους θέσης. Βόρεια από τον χώρο με τον αργαλειό, στο κέντρο της πτέρυγας βρέθηκαν τα χάλκινα αντικείμενα που προαναφέρθηκαν, τα εργαλεία, η χελώνη και ο κοπέας. Ο νότιος χώρος χρησιμοποιούνταν μάλλον για την αποθήκευση κάποιων ειδών, όπως υποδηλώνει η εύρεση δώδεκα πιθαριών, όμως εκτός από εργαστηριακή είχε πιθανότατα και λατρευτική λειτουργία, αφού εκεί βρέθηκαν αντίστοιχα και δύο πήλινα ειδώλια, το ανώτερο τμήμα μιας ενδεδυμένης γυναίκας και ένα ακέφαλο ειδώλιο (δωμάτιο 1), καθώς και χρωστικές ύλες. Τέλος, η εύρεση κομματιών κονιαμάτων στην ανατολική πτέρυγα, αποτελεί σύμφωνα με τον ανασκαφέα, ένδειξη ευμάρειας των ενοίκων, καθώς οι τοίχοι του ορόφου θα ήταν διακοσμημένοι με χρωματιστά κονιάματα με ταινίες.

Η ιδιαίτερη αρχιτεκτονική διάρθρωση της δυτικής πτέρυγας του Κτηρίου 4 απέβλεπε πιθανότατα στη δημιουργία χώρου για την τέλεση νεκρικών τελετουργιών εντός του νεκροταφείου στο Φουρνί. Πιο συγκεκριμένα, η δυτική πτέρυγα αποτελεί έναν μεγάλο ορθογώνιο χώρο θεμελιωμένο στο βράχο, με πλακόστρωτο στο βόρειο-βορειοδυτικό τμήμα της, το οποίο πιθανότατα θα κάλυπτε ολόκληρη την πτέρυγα. Ίσως να είχε την μορφή ελεύθερου από τις τρεις πλευρές πλακόστρωτου και έφερε μια ελεύθερη κιονοστοιχία κατά μήκος, όπου θα ανήκαν οι τρεις βάσεις των κιόνων που εντοπίστηκαν στον χώρο. Στα θεμέλια του πλακόστρωτου στα βόρεια, βρέθηκε πλήθος οστράκων, όπως τμήμα τετράπλευρης τράπεζας προσφορών από οφείτη, τμήματα κωδονόσχημου αντικειμένου και ένα σύνολο 250 άωτων κωνικών κυπέλλων(**Εικόνα 22**), τοποθετημένων όρθια ή ανεστραμμένα, υποδηλώνοντας κάποια λατρευτική πράξη.

Η απουσία οστών από το Κτήριο 4 μαρτυρά τη μη ταφική του χρήση, ωστόσο δεν μπορεί να του αποδοθεί μια αμιγώς οικιακή λειτουργία, δεδομένων των βιοτεχνικών εγκαταστάσεών του. Η ανίδρυσή του ανάμεσα στα ταφικά κτήρια υποδηλώνει, ότι πιθανώς λειτουργούσε για την παρασκευή ειδών αποκλειστικά για τους νεκρούς. Η εγκατάσταση ζώντων στο Φουρνί ίσως να συνδέεται με την απασχόλησή τους για την εξυπηρέτηση των αναγκών των νεκρών. Παρόμοιες βιοτεχνίες υπήρχαν και στην Αίγυπτο, όπου, παραδείγματος χάριν, σε οργανωμένα αιγυπτιακά νεκροταφεία άνθησαν εργαστήρια κατασκευής υφασμάτων, που ήταν απαραίτητα για τις νεκρικές τελετές. Οι εν λόγω αιγυπτιακές βιοτεχνίες βρίσκονταν υπό την εποπτεία του ιερατείου. Αυτό φαίνεται να συμβαίνει και στην περίπτωση των Αρχανών, αφού τα δύο τμήματα του κτιρίου, το λατρευτικό και το βιοτεχνικό, επικοινωνούσαν και συνάπτονταν στενά. Το κρασί που θα παρασκευαζόταν ίσως δεν θα χρησίμευε μόνο για τα νεκρικά δείπνα, αλλά και για τελετουργικές χοές. Επομένως, όπως και στην Αίγυπτο, η μινωική κοινωνία μπορεί να είχε καθορισμένα άτομα ή την ιερατική τάξη, ως υπεύθυνη για

[188] Δεληγιάννη 2006, 297-310.

την επίβλεψη της παραγωγής και της προετοιμασίας των τελετουργικών αντικειμένων, καθώς και για την εκτέλεση των τελετών[189].

Κεφάλαιο Πέμπτο:

Εικονογραφικές απεικονίσεις του Ιερατείου

Η συστηματοποίηση της μινωικής λατρείας εντός των ανακτόρων και η αξιοποίηση της τελετουργίας από την άρχουσα ελίτ προκειμένου να διατηρήσει την εξουσία της, κατέστησαν την εξειδικευμένη ιερατική τάξη ως ζωτικής σημασίας για την καθιέρωση της ιδεολογίας. Οι ιερείς, ως οι κύριοι εκτελεστές των επίσημων τελετουργιών, συνθέτουν το ανακτορικό θρησκευτικό σύστημα, αποκτούν σαφή οργάνωση και διαμορφώνουν πιθανότατα μια θεοκρατική διοίκηση. Οι αλλαγές αυτές στην κοινωνική διάρθρωση και στην πολιτική σκηνή της Κρήτης αποτυπώνονται αρχιτεκτονικά, αλλά κυρίως εικονογραφικά, καθώς κατά τη Νεοανακτορική περίοδο εμφανίζεται ένας ξεχωριστός -εξατομικευμένος- τύπος, ο οποίος καθιστούσε τους ιερείς εύκολα διακριτούς, με βάση το ντύσιμο και τα διαγνωστικά τους σύμβολα.

Σε κάθε κοινωνία, η ενδυμασία και τα αναγνωριστικά σωματικά χαρακτηριστικά αποτελούν μέσο δήλωσης και επιβεβαίωσης της ταυτότητας, καθώς και της κοινωνικής θέσης ενός ατόμου. Μάλιστα, αυτή τη δυνατότητα αξιοποιούν ως επί το πλείστον όσοι ανήκουν στα υψηλά κοινωνικά στρώματα ή όσοι φιλοδοξούν να αποκτήσουν πολιτική και θρησκευτική εξουσία, επιβεβαιώνοντας με αυτό τον τρόπο την θέση τους στην κοινωνική ιεραρχία.

Οι ενδυματολογικοί κώδικες, ανάλογοι των συγκεκριμένων προσωπογραφικών χαρακτηριστικών, θα πρέπει να έπαιζαν καθοριστικό ρόλο στις κοινωνίες του Αιγαίου της Εποχής του Χαλκού, όπου οι ηγετικές και ιερατικές τάξεις σίγουρα υιοθέτησαν καθιερωμένα και 'εξειδικευμένα' στυλ ένδυσης και χρησιμοποίησαν, ακόμη, ειδικές χειρονομίες, για να αναγνωρίζονται αμέσως και συγχρόνως για να δηλώσουν και να επιδείξουν την ηγετική κοινωνική τους θέση[190].

Παρά την ευρεία εικονογραφική αποτύπωση των ανθρώπινων μορφών σε τοιχογραφίες, σφραγίδες, δαχτυλίδια, σφραγίσματα και ειδώλια, ο αποσπασματικός τους χαρακτήρας καθιστά επισφαλή την ακριβή αποκρυπτογράφηση των κοινωνικών τους ρόλων. Ωστόσο, η ενδελεχής εξέταση προσωπογραφικών και ενδυματολογικών λεπτομερειών, καθώς και η επανάληψη ως πολιτιστική σύμβαση των εν λόγω στοιχείων, επιτρέπουν τη διάκριση των ατόμων που διέθεταν υψηλούς θρησκευτικούς ρόλους.

Μέσω των εικονογραφικών τεκμηρίων, πιο συγκεκριμένα, καθίσταται δυνατή η διάκριση των ρόλων που καλούνταν να υπηρετήσουν οι θρησκευτικοί λειτουργοί, τα διαφορετικά

---

[189] Ανάλογη λειτουργία θα είχε και το Αλωνάκι, ένα κτίριο της ΜΜ ΙΙΙ στο Γιούχτα, το οποίο ήταν εξίσου ένα κτίριο πολλαπλών χρήσεων, πλησίον του σημαντικότερου ιερού κορυφής κατά την Νεοανακτορική περίοδο. Θα μπορούσε να λειτουργεί ως χώρος υποδοχής των προσκυνητών, χώρος αποθήκευσης και παραγωγής των αγαθών του ιερού(εφοδιασμός του ιερατείου) και ενδεχομένως κατοικία για το ιερατείο (2013,89). Στο συγκεκριμένο οικοδόμημα βέβαια, όπως και στο αντίστοιχο της Ανεμοσπηλιάς, θα λάμβαναν χώρα τελετουργικές εκδηλώσεις των ελίτ ομάδων.
Karetsou 2013, 71-91.

[190] Lenuzza 2010, 255.

καθήκοντα μεταξύ των ανδρών και γυναικών ιερέων και, τέλος, η ιεραρχική πολυπλοκότητα που πιθανότατα διείπε το μινωικό ιερατείο. Μάλιστα, ορισμένα από τα εξεταζόμενα τεκμήρια, όπως οι σφραγίδες και τα σφραγιστικά δαχτυλίδια, ανήκαν πιθανότατα σε μέλη των ανώτερων κοινωνικών τάξεων που ήλεγχαν τη διοίκηση και την οικονομία, με αποτέλεσμα να εικάζεται ότι η ελίτ και η ιερατική τάξη ήταν συγχωνευμένες[191]. Η εσκεμμένη –εικονογραφικά- ταύτιση των δύο ομάδων, μπορεί να αντανακλά έτσι μια κοινωνική πραγματικότητα. Είναι πιθανό, κάποια άτομα να διέθεταν ένα υψηλότερο τελετουργικά στάτους, άμεσα συνυφασμένο με πολιτικά και διοικητικά αξιώματα, ενώ οι υπόλοιποι αντιπροσώπευαν εξειδικευμένους θρησκευτικούς συμμετέχοντες σε τελετές, ιερουργούς 'κατώτερου βαθμού' ή λατρευτικούς εκπροσώπους, που ασκούσαν το λειτούργημά τους σε χώρους που δεν βρίσκονταν μεν υπό τον άμεσο ανακτορικό έλεγχο αλλά συγχρόνως επεδίωκαν να προπαγανδίσουν υπέρ αυτής της ιδιότητάς τους.

5.1 Ανδρικές ιερατικές φυσιογνωμίες

Οι ιερατικές φυσιογνωμίες αναγνωρίστηκαν πρώτη φορά από τον Έβανς, ο οποίος υποστήριξε ότι τα χαρακτηριστικά μακριά ενδύματα διακοσμημένα με διαγώνιες κροσσωτές ταινίες αποτελούσαν διαγνωστικά στοιχεία της ταυτότητάς τους[192]. Η ενδυμασία είναι πιθανότατα συριακής προέλευσης. Πρόκειται για τον μακρύ μονοκόμματο χιτώνα που τον ονόμασαν « ανατολικό » ή « Ιερατικό »[193], ο οποίος κρύβει τη διάπλαση του σώματος των μορφών πέφτοντας μονοκόμματα από τους ώμους ως τα πόδια και αποτυπώνεται σε διάφορες παραλλαγές ως προς την διακόσμησή του, ενώ συγχρόνως διαφέρουν και τα insignia που συμπληρώνουν τη λατρευτική σκηνή. Ο ποδήρης χιτώνας περιτυλίγεται άλλοτε από λοξές ταινίες[194] και άλλοτε από κάθετες. Ο Evans[195] και ο Nilsson[196] επιχείρησαν μια ενιαία κατηγοριοποίηση των θρησκευτικών μορφών που τον φέρουν, χωρίς να κάνουν σαφή διάκριση ανάμεσα σε αυτόν και τα ανάλογα ενδύματα, όπως αυτά αποδίδονται στη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας και στην Τοιχογραφία του Δίφρου(**Εικόνα 23**) από την Κνωσό, στα οποία απέδωσαν εξίσου ιερατικό χαρακτήρα και ανατολική προέλευση[197]. Ακόμη, ο Ν. Πλάτων[198], υποστήριξε, ότι τον μακρύ ιερατικό χιτώνα φορούσαν γυναίκες και άνδρες σε θηλυστολία, προκειμένου να πάρουν μέρος σε θρησκευτικές σκηνές. Πιο συγκεκριμένα, σε σκηνές προσφοράς σπονδών, στις οποίες οι προσφέροντες ήταν οι δαίμονες, οι ιερείς ή οι προσκυνητές[199].

---

[191] Marinatos 1993, 127.

[192] Evans 1935, 397-419. · Nillson 1927, 155.

[193] Karageorghis 1959, 193-205.

Μακρύ χιτώνα φορούσαν θεοί και θεές, βασιλιάδες και ιερείς, καθώς και ορισμένες σημαντικές προσωπικότητες που έφερναν προσφορές στους θεούς. Ο μακρύς χιτώνας ήταν το διακριτό γνώρισμα που τιμούσε τις μεγάλες προσωπικότητες, ενώ ο απλός λαός ήταν γυμνός ή ντυμένος μόνο με ένα ιμάτιο.

[194] Μορφές με μακρύ ιερατικό ένδυμα απαντώνται και στο θηλυκό γένος πχ Στη θεά τού σφραγιστικού δακτυλιδιού της Τίρυνθας, το οποίο, είναι στικτό με ταινία κατακόρυφη στη μέση και μανίκι ως τον αγκώνα. Επομένως, με αυτό τον τύπο ενδύματος προσδιορίζονται τόσο οι θεϊκές μορφές όσο και οι αντίστοιχες ιερατικές που συνδέονται μεταξύ τους. Πρόκειται, πιθανώς εσκεμμένη εικονογραφική σύγχυση.

[195] Evans 1928, 770.

[196] Nillson 1927, 158.

[197] Demargne 1947, 150.

[198] Πλάτων 1959, 341-345. Ποδήρης χιτώνας με προσαρμοσμένα ιερά κομβία.

[199] Πλάτων 1959, 345.

Όσον αφορά στους ιερείς ελάχιστα είναι τα παραδείγματα που προέρχονται από την μνημειακή ζωγραφική. Ένα από αυτά είναι οι ανδρικές μορφές από την Τοιχογραφία του Δίφρου, από το ανάκτορο της Κνωσού. Ένα θραύσμα τοιχογραφίας από το ίδιο αρχιτεκτονικό συγκρότημα απεικονίζει έναν άνδρα σε άρμα, ο οποίος είναι ενδεδυμένος με τον τυπικό ποδήρη χιτώνα με τις κροσσωτές λεπτομέρειες[200](**Εικόνα 24**). Ένας ταύρος ακολουθεί το άρμα, υποδηλώνοντας ότι η σύνθεση απεικονίζει μια θυσιαστική πομπή. Σύμφωνα με τη Μαρινάτου, η εμφάνιση του άρματος προσδίδει στην τελετουργική σκηνή πιο πομπώδη χαρακτήρα, τονίζοντας πως το πολεμικό αυτό σύμβολο απαντάται και σε θρησκευτικά συμφραζόμενα[201], όπως στην σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας[202]. Ακόμη, μια σκηνή από τη βραχεία πλευρά μετανακτορικής πήλινης λάρνακας από το Νίρου Χάνι αποδίδει ανδρική μορφή που φέρει μακρύ ένδυμα με διαγώνιες ταινίες, να κρατά στο δεξί της χέρι σκήπτρο, σύμβολο το οποίο ανήκε στα τελετουργικά σύνεργα των ιερέων. και να έχει τα χέρια της ανυψωμένα σε στάση επίκλησης[203]. Πρόκειται για ιερέα, ο οποίος πιθανότατα εκτελεί κάποιου είδους νεκρική τελετουργία[204].

Για τους άνδρες ιερείς, χαρακτηριστικό γνώρισμα αποτελεί εκτός από την ενδυμασία, ένα ιδιαίτερο χτένισμα συμπληρώνοντας τον φυσιογνωμικό προσδιορισμό τους στο σφραγιστικό ρεπερτόριο[205]. Τα μαλλιά είναι κοντά, κομμένα στο μπροστινό μέρος σχηματίζοντας φράντζα ή αφέλειες, και μακρύτερα στο πίσω μέρος. Σε ορισμένες μορφές, διακρίνεται καθαρά ένα μούσι[206](**Εικόνα 25**), ενώ άλλες φαίνεται να φορούν στο κεφάλι κάποιου είδους πόλο[207](εικόνα εξωφύλλου).Αρκετές από αυτές τις απεικονίσεις σε σφραγίδες προσδιορίζονται ως πορτραίτα[208], εικόνες ιερέων[209](**Εικόνα 26**), στις οποίες διακρίνονται μόνο κεφάλια μορφών με κοντά μαλλιά και συνήθως έχουν γένια. Μια ιδιάζουσα περίπτωση απεικόνισης ιερατικής μορφής με βάση τα προαναφερθέντα προσωπογραφικά χαρακτηριστικά είναι το τελετουργικό ρυτό σε σχήμα κεφαλής ανδρικής μορφής από τη

Η διάκριση καθίσταται σαφής, καθώς στις τελετουργίες των σπονδών, όπως αυτή της μετάδοσης της ιεράς κύλικας από το ανάκτορο της Κνωσού, ομάδες ιερέων και ιερειών με μακριά ενδύματα, δέχονταν σπονδές και μεταλάμβαναν από την ιερά κύλικα, όπως προσφερόταν από τις μη ιερατικές μορφές, που εισέρχονταν πομπικώς στο ανακτορικό ιεροτελεστικό.

[200] Στο θραύσμα από την «threshing floor» περιοχή του ανακτόρου της Κνωσού, σώζεται το κάτω τμήμα του ενδύματος της μορφής, το οποίο φέρει τις χαρακτηριστικές κροσσωτές ταινίες. Alexiou 1964, 785-204. · Cameron 1967, 330-344 εικ.12.

[201] Ως ιερατική προσδιορίζεται η μορφή που οδηγούσε άρμα από τον σφραγιδόλιθο CMS I. 229, από το Βαφειό.

[202] Marinatos 1986, 32-34 εικ.21.

[203] Marinatos 1993, 128 σημ. 5,6.

[204] Η στάση με τα υψωμένα χέρια θα μπορούσε να προσδιορίζει κάποια θεότητα. Ο διαχωρισμός μεταξύ ανθρώπινης και θεϊκής φύσης καθίσταται συχνά σύνθετος (ομοίως και στην Εγγύς Ανατολή), ενώ δεν αποκλείεται ο κοινός διαμοιρασμός χαρακτηριστικών να αποσκοπεί σε μια προσπάθεια οικειοποίησης του θείου από τους εκπροσώπους του.

[205] Πρόκειται για ένα ομοιογενές σφραγιστικό σύνολο, το οποίο χρονολογείται από την ΜΜ ΙΙΙ έως την ΥΜ Ι περίοδο.

[206] Marinatos 1993, 128, 129 εικ. 88γ, 89-91.

[207] Σφραγίδα από τα Μάλια, Συνοικία Δ: CMS II. 3. 147.

[208] Betts 1981, 74-83.

[209] Ενδεικτικά, μερικές από αυτές: CMS II.3 (Μικρό Ανάκτορο Κνωσού, ο 'Ιερέας που ψέλνει'. 2 όψεων σφραγίδα. Evans 1935, 216-220), CMS II.13, CMS II. 3.196 (Ανώπολη Ηρακλείου, ιερέας με θυσιασθέντα ζώα), CMS VIII 110 α-γ (τρίπλευρο πρίσμα με κεφάλι ιερέα, ζώο που τρέχει και βουκράνιο), CMS IX 6D (πολυπρισματική σφραγίδα, φέρει 3 διαφορετικές απεικονίσεις κεφαλιών), CMS X 278 (γενειοφόρος ιερέας και νεαρό αγόρι). **Εικόνα 26**

Φαιστό[210] (τύπος Ι , ν.74). Το εν λόγω ρυτό, το οποίο αρχικά χρονολογήθηκε από τους ανασκαφείς στην ΥΜ ΙΙΙ περίοδο[211], αποδόθηκε τελικά σε στρώμα καταστροφής της ΥΜ ΙΒ, καθώς και εικονογραφικά παραπέμπει στο νατουραλιστικό στυλ της νεοανακτορικής περιόδου. Η μορφή φέρει γενειάδα, κοντά μαλλιά και διάδημα, ανάλογο του στέμματος του «Ιερέα-Βασιλιά» της Κνωσού, πάνω σε μια σειρά αφέλειες, παραπέμποντας στο αιγυπτιακό πρότυπό της. Ο εντοπισμός του ρυτού στο δωμάτιο 63d του ανακτόρου, το οποίο διέθετε δεξαμενή καθαρμών και μια κατασκευή πιθανόν για θυσία ζώου, επιβεβαιώνει τον προσδιορισμό του ανθρωπόμορφου ρυτού ως ιερέα και ενισχύει τη σύνδεση των ιερουργών με το εξεταζόμενο τελετουργικό σύνεργο[212](**Εικόνα 27**).

Οι ιερατικές μορφές κρατούν τα εμβλήματα της εξουσίας τους. Το πιο συνηθισμένο είναι ένας κυρτός πέλεκυς, συριακού τύπου[213] ή ένα λίθινο ρόπαλο. Αποτελούν όργανα δήλωσης της επαγγελματικής τους ιδιότητας, καθώς συνδέονταν με τον ρόλο τους ως θυσιαστές και κυνηγοί. Ακόμη, συνιστούσαν όργανα εξουσίας μέσω των οποίων μπορούσαν να σκοτώσουν και να θυσιάσουν, επιδεικνύοντας με αυτό τον τρόπο την ισχύ και την δύναμή τους[214](**Εικόνα 28**). Εικονογραφικές περιπτώσεις ανδρικών μορφών με ποδήρη ενδύματα με διαγώνιες ταινίες να κρατούν ανάλογα 'τσεκούρια[215] προέρχονται και από την ηπειρωτική Ελλάδα[216](εικόνα 28γ), γεγονός που αποδεικνύει ότι τα τελευταία πιθανώς ήταν δείκτες κοινωνικής θέσης και όχι πραγματικά όπλα, καθώς δεν απεικονίζονται σε σκηνές με τον τυπικό αιγαιακό πολεμικό εξοπλισμό[217]. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο σφραγιδόλιθος από τα Μάλια (CMS II.3.147-εικόνα εξωφύλλου) [218], που φέρει ανδρική μορφή με μακρύ ένδυμα, η οποία κρατά ένα 'ρόπαλο', όπως αυτά από ωραία λίθινα υλικά, που εντοπίζονται στα θησαυροφυλάκια των ανακτόρων της Ζάκρου, της Κνωσού και αλλού[219]. Ο γενειοφόρος ιερέας ακολουθεί ή ηγείται μιας πομπής, της οποίας θα αποτελούσε τον διοργανωτή για αυτό και γέρνει προς τα πίσω, προκειμένου να επιβλέψει τη διεξαγωγή της. Αρκετοί από τους ιερείς, συμπεριλαμβανομένου του προαναφερθέντος από τα Μάλια, ρίχνουν το κεφάλι τους προς τα πίσω και καμπυλώνουν τον κορμό τους, μια τυπική κρητική

---

[210] Koehl 2006, 20-21, 84, 338, pl.8.
Ο Koehl παρουσιάζει ένα σύνολο ρυτών, τα οποία πιθανώς απεικονίζουν ιερείς (337-342), ωστόσο τα περισσότερα παραδείγματα προέρχονται από μεταγενέστερα χρονολογικά συμφραζόμενα. Ένα ΥΕ ΙΙΙΒ κωνικό ρυτό από την Τίρυνθα (τύπος ΙΙΙ CV ν.608) απεικονίζει 2 ιερείς με κοντά μαλλιά, μακριά ένστικτα ενδύματα, ο ένας να έχει ανυψωμένα χέρια σε στάση προσευχής ή επίκλησης και ο άλλος να σείει πιθανότατα ένα δέντρο (σκηνή δενδρολατρείας;). Koehl R.B. 2006, 339 pl.39.
[211] Pernier και Banti 1951, 180-1.
[212] Koehl 2006, 338.
[213] Evans 1935, 397-419.
Εικονογραφικά παράλληλα με απεικονίσεις ιερέων της Εγγύς Ανατολής, όσον αφορά την ένδυση και τον φερόμενο πέλεκυ.
[214] Ο πέλεκυς θα μπορούσε να έχει χρησιμοποιηθεί σε θυσία ζώου ως μαχαίρι ή σπαθί, ωστόσο η σχετικά σπάνια απεικόνισή του θα μπορούσε να υποδηλώνει το ότι η χρήση του περιοριζόταν σε συγκεκριμένα άτομα, υποδηλώνοντας την ιδιαίτερη θέση τους στην άσκηση της λατρείας.
[215] Rehak 1994, 80 σημ.15.
Ένα από αυτά τα παραδείγματα προέρχεται από την περιοχή Επάνω Βάθεια Ηρακλείου, χρονολογείται στην ΥΜ Ι. (CMS II.3. 198-εικόνα 28α)
[216] CMS I.225 σφραγιδόλιθος από το Βαφειό. Ανδρική μορφή κρατά πέλεκυ ή τσεκούρι σε οριζόντια διατομή (εικόνα 28γ).
[217] Για απεικονίσεις ιερέων με βέλη και τόξα : Younger 1995, pl. 59h,t.
[218] Demargne 1947, 148-153.
Εκτός από το ιερατικό ένδυμα, ο πόλος που φέρει η μορφή, προσδίδει στη φιγούρα μια ιερατική μεγαλοπρέπεια.
[219] Rehak 1994, 80 σημ.17. · Manti- Platonos 1981, 74-83.

στάση, ανάλογη με εκείνη που παρουσιάζεται στις μορφές στις Τοιχογραφίες της πομπής από την Κνωσό ή την αντίστοιχη από την Τίρυνθα[220]. Στις ανάγλυφες σκηνές οι 'ειδικοί της λατρείας' απεικονίζονται επίσης με τόξα[221] (**Εικόνα 29**) και λόγχες[222](**Εικόνα 30**).

Ο τύπος αυτός, όμοιος ακριβώς στην Κρήτη και στην ηπειρωτική Ελλάδα, φαίνεται ότι ήρθε από την Ανατολή, πρώτα στην Κρήτη γύρω στην ΥΜ Ι εποχή, όπως μαρτυρεί η σφραγίδα των Μαλίων[223], και πέρασε στην μυκηναϊκή πολιτισμική σφαίρα το αργότερο στην ΥΕ ΙΙ. Η ανδρική ενδυμασία, όπως και η αντίστοιχη γυναικεία με την πτυχωτή φούστα, πέρασε από τους Σουμέριους στους Ασσύριους και στη συνέχεια εξαπλώθηκε στον ευρύτερο μεσογειακό χώρο. Η ενδυμασία, καθώς και η εμφάνιση του συμβόλου του τσεκουριού, το οποίο παραπέμπει σε ανάλογα αντικείμενα που θα κρατούσε ο θεός της καταιγίδας μαζί με κεραυνό, υποδηλώνουν τη σαφή ανατολική επίδραση[224] στην τέχνη των νέων ανακτόρων[225]. Αυτό το εξωγενές πολιτισμικά κύμα έδωσε στη μινωική θρησκεία εκείνο το πολύ πιο «ιερατικό» και « τελετουργικό/πομπώδες» πνεύμα, όπως υποστήριξε και ο Evans[226].

Οι ιερείς διακρίνονται, ακόμη από ορισμένες συμβολικές εικόνες που τους συνοδεύουν συνθέτοντας ένα οπτικό πλαίσιο, το οποίο ενισχύει την ιδιότητά τους. Συνήθως στις σφραγίδες-πορτραίτα, απεικονίζονται κεφάλια ιερέων από κοινού με ζώα ή κεφάλια ζώων, υπερτονίζοντας το θυσιαστικό καθήκον τους[227]. Στην πίσω όψη της φακοειδούς σφραγίδας με τον ιερέα που 'ψέλνει' (CMS II.3- εικόνα 26α), είναι χαραγμένο το κεφάλι ενός μοσχαριού, ενώ σε τρίπλευρη σφραγίδα (CMS VIII 110) εξαίρεται συγχρόνως ο ρόλος του ιερέα ως θυσιαστή και κυνηγού, καθώς αποδίδεται από κοινού με ένα βουκράνιο και ένα κινούμενο αιγοειδές(εικόνα 26γ). Η συσχέτιση των ιερέων με το τελετουργικό κυνήγι ίσως οφείλεται στην προσπάθεια απόδειξης της ικανότητάς τους να κυριαρχούν επί της φύσης.

Η εν μέρει εξομοίωση του ιερατείου με τον θεό στην εικονογραφία συνεπάγεται την απόκτηση κάποιων ιδιοτήτων του. Υπό το πρίσμα αυτό, μπορεί να γίνει κατανοητή η συσχέτιση ισχυρών αρπακτικών, όπως γρύπες, δελφίνια, λιοντάρια, με τους θρησκευτικούς εκπροσώπους. Έτσι, στη φακοειδή ΥΕ ΙΙΑ σφραγίδα CMS I 223[228] από το Βαφειό, ο 'αιγαιακός' ιερέας[229] κρατά έναν γρύπα με λουρί(**Εικόνα 31**). Ο προσδιορισμός «αιγαιακός» αντανακλά το κοινό εικονογραφικό λεξιλόγιο[230] που χρησιμοποιείται για τη δήλωση της ταυτότητας αυτής της ομάδας[231]. Πιο συγκεκριμένα, στον καρπό του χεριού της μορφής που

---

[220] Demargne 1947, 150-151.
[221] Παραδείγματος χάριν το CMS VIII 110^{α} και Evans 1935,εικ. 342.
[222] Levi 1928, 132 εικ. 142.
[223] Demargne 1947, 150.
[224] Για περαιτέρω παραλληλισμούς με ιερείς από την Εγγύς Ανατολή. Koehl 1995, 28-31.
[225] Demargne 1947, 152-3.
[226] Evans 1935, 880-3.
[227] Marinatos 1993, 130.
[228] Younger 1973, 338-340.
[229] Rehak 1994, 77-78.
[230] Απεικόνιση όρθιας μορφής ενδεδυμένης με ποδήρη χιτώνα με διαγώνιες ταινίες προέρχεται από αμυγδαλόσχημη σφραγίδα από τη θέση Ρούτσι, κοντά στην Πύλο. Πρόκειται για τη σφραγίδα που βρίσκεται στο Μουσείο της Χώρας 2726: CMS V1 A.345. Εντοπίστηκε σε ΥΕ ΙΙΑ –ΙΙΙ Α1 αρχαιολογικό συμφραζόμενο. Η λατρευτική ιδιότητα της σκηνής ενισχύεται από τα συνευρήματα του τάφου: σφραγίδες με σκηνή ταυρομαχίας και με γυναίκες με γρύπες.
Rehak 1994, 79 σημ.8 · Σακελλαρίου 1966, 74
[231] Οι υπό εξέταση σφραγιδόλιθοι του Βαφειού νοούνται ως μινωικές εισαγωγές, ενώ ο Betts (1981,83) αποδίδει τα ομοειδή πορτραίτα των ιερέων στον ίδιο καλλιτέχνη ή στο ίδιο μινωικό εργαστήριο παραγωγής.

κρατά το λουρί με τον γρύπα, παρατηρείται μια μικρή τρύπα, πιθανότατα σκόπιμη[232], ακριβώς κάτω από το λουρί και περνώντας ανάμεσα στο χέρι. Φαίνεται σαν η φιγούρα να φορούσε ένα βραχιόλι με ενσωματωμένο τον φακοειδή σφραγιδόλιθο[233]. Αντίστοιχη σκηνή με βραχιόλι από σφραγιδόλιθο εντοπίζεται στην μορφή του Ρυτοφόρου από την Τοιχογραφία της Πομπής του ανακτόρου της Κνωσού. Εικάζεται, ότι συνήθως οι μορφές που φέρουν βραχιόλια με σφραγιδόλιθο ως μέσο κοινωνικής επίδειξης ήταν πολύ σημαντικά άτομα, ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνονταν διοικητικοί- θρησκευτικοί λειτουργοί. Βέβαια, η εικόνα του Ρυτοφόρου δύσκολα παραπέμπει σε κάποια από τις προαναφερθείσες ιδιότητες. Εξάλλου, η μινωική διοικητική χρήση της γλυπτικής, είναι σαφώς διαφορετική από την αντίστοιχη μυκηναϊκή.[234] Ένα ακόμη στοιχείο που συνηγορεί υπέρ του τελετουργικού χαρακτήρα των εξεταζόμενων σκηνών, είναι το παράδειγμα της καθήμενης Πότνιας Θηρών από την ΥΜ ΙΑ τοιχογραφία από τον βόρειο τοίχο του δωματίου 3^{A} της Ξεστής 3 του Ακρωτηρίου Θήρας, η οποία φορά βραχιόλι με κρεμαστές μπλε χάντρες[235](**Εικόνα 32**). Η θηραϊκή γυναικεία μορφή συνοδεύεται επίσης από έναν κυανοπίθηκο και από γρύπα, ο τελευταίος ψευδαισθητικά «δεμένος» στην άκρη του παραθύρου του δωματίου με ένα έντονο κόκκινο λουρί. Το λουρί έχει μια χαρακτηριστική θηλιά στον αυχένα του ζώου , πανομοιότυπη με αυτή από τη σκηνή της φακοειδούς σφραγίδας από το Βαφειό[236]. Ίσως, ο χαράκτης να γνώριζε σχετικές ζωγραφικές παραστάσεις, όπως οι σύγχρονοι ανάγλυφοι γρύπες με τα λευκά διάστικτα κόκκινα κολάρα που εικονίζονται δεμένοι σε κίονες, από τη Μεγάλη Ανατολική αίθουσα του ανακτόρου της Κνωσού[237]. Η γυναικεία μορφή με τον δεμένο γρύπα ήταν πιθανότατα θεά, καθώς ήταν καθήμενη πάνω σε έναν βαθμιδωτό θρόνο και περιτριγυριζόταν από δυο εξωτικά πλάσματα. Η ιδιότητα των ανδρικών μορφών συνοδευόμενων από δεμένους γρύπες είναι μάλλον ιερατική, ως μέλη κάποιας επίσημης αρχής, δεδομένου ότι τους οραματίζονταν ως ικανούς να ελέγχουν εξωτικά όντα. Η απεικόνιση γρυπών στις αίθουσες θρόνου του ανακτόρου της Κνωσού και της Πύλου[238], ενισχύει περαιτέρω το κύρος και την κοινωνική θέση των κατόχων των προαναφερθεισών σφραγίδων.

Εκτός από φανταστικά πλάσματα, οι ιερείς απεικονίζονται σε συνάρτηση με πουλιά. Σε μια σφραγίδα της Κνωσού, αποτυπώνεται ιερέας να κρατά στο χέρι του ένα περιστέρι[239](**Εικόνα 33),** το οποίο πιθανόν να εννοείται ως προσφορά, δεδομένου ότι έχουν βρεθεί αρκετά αναθηματικά πήλινα πτηνά σε ιερά κορυφής και νεκροταφεία[240]. Ακόμη, στη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας πουλιά βρίσκονται στην κορυφή των διπλών πελέκων, σηματοδοτώντας πιθανότατα τους αγγελιοφόρους ή τους εκπροσώπους του θεών στις ταφικές τελετές που λαμβάνουν χώρα. Η σχέση ιερέα- πουλιού μπορεί να κατανοηθεί σε σύνδεση με τη μουσική. Στην προαναφερθείσα σαρκοφάγο, οι άνδρες συμμετέχοντες, ντυμένοι με μακρύ χιτώνα[241],

---

[232] Younger 1977, 141-159.
[233] Rehak 1994, 77-78.
[234] Rehak 1994, 79 σημ.12.
[235] Doumas 1992, 25.
[236] Doumas 1992, 122,128.
[237] Rehak 1994, 81 σημ.22.
[238] Immerwahr 1990, 176. Kn No.28, 199 Py No.18.
[239] Evans 1935, PM IV εικ. 336.
[240] Marinatos 1993, 132-3.
[241] Ο μακρύς χιτώνας των μορφών δεν συνάδει με την τυπική ιερατική ενδυμασία της νεοανακτορικής περιόδου. Στην ύστερη ανακτορική περίοδο παρατηρείται μια μετάβαση από το 'συριακό άμφιο' σε ένα πιο απλού τύπου ένδυμα, το οποίο φορούν τόσο οι ιερείς όσο και τα πρόσωπα υψηλού κύρους, με αποτέλεσμα να γίνεται κατανοητή η ιδιότητά τους βάση των

κρατούν μουσικά όργανα. Η λύρα συνοδεύει τη σκηνή σπονδής, ενώ ο αυλός τη σκηνή της θυσίας. Πιθανότατα, ο ιερέας επικαλείται τα πουλιά μέσω της χρήσης της μουσικής[242]. Με αυτό τον τρόπο, η φύση και η ίδια η θεότητα συμμετέχουν στην τελετουργία, ενώ δεν αποκλείεται να επιτυγχάνεται συγχρόνως η επίκληση και η επιφάνεια της θεότητας.

Βάσει των σφραγιστικών απεικονίσεων, έχει υποτεθεί ότι το ιερατείο θα εκπαιδευόταν προτού αναλάβει τα καθήκοντά του. Αυτή η θεωρία μπορεί να επιβεβαιωθεί, αν ληφθεί υπόψη η απόδοση γενειοφόρων ιερέων, που αντιπαρατίθενται με κεφάλι νεαρού ή νεαρών ανδρών, οι οποίοι δεν φέρουν γενειάδα και έχουν κοντά σγουρά μαλλιά[243](**Εικόνα 34**). Ίσως δηλαδή, να γίνεται αναφορά στη σχέση δασκάλου-μαθητή, με τον μεγαλύτερο ηλικιακά ιερέα να καταρτίζει και να διδάσκει τον νεότερο. Ακόμη, έχει υποστηριχθεί, ότι τα νεαρά μέλη του ιερατείου θα μπορούσαν να ενσαρκώνουν τον Νεαρό Θεό, γιο της Μητέρας Θεάς. Προκειμένου να επιτευχθεί αυτή η τελετουργία, θα ήταν απαραίτητη η πραγματοποίηση μιας βασικής περιόδου εκπαίδευσης και μαθητείας με δασκάλους τους επαγγελματίες ιερείς[244]. Μια τελετή μύησης στο ιερατικό αξίωμα θα επισφράγιζε την ένταξή τους σε αυτή την ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα.

Ένα ακόμη ένδυμα, το οποίο έχει συνδεθεί με λατρευτικές δραστηριότητες είναι η φούστα[245] από δορά ζώου[246]. Ορισμένοι μελετητές υποστηρίζουν, ότι την φορούσαν τόσο οι ιερείς όσο και οι ιέρειες στη μινωική εικονογραφία[247], ενώ είναι χαρακτηριστικό ότι σχετίζεται περισσότερο με τις πομπικές τελετές, παρά με τις αντίστοιχες θυσιαστικές[248],κάτι που αντιβαίνει στη δεδομένη σχέση μεταξύ του θυσιαστή και του θύματος, όπως έχει αναφερθεί παραπάνω[249]. Η ιέρεια από τη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας, η οποία πραγματοποιεί σπονδή είναι ενδεδυμένη με φούστα από δορά ζώου(**Εικόνα 35**). Μπορεί να υποτεθεί, ότι η φούστα από δορά ζώου αποτελούσε μέρος της ιερατικής ενδυμασίας και των δύο φύλων, συνήθως όταν εκτελούσαν τα καθήκοντά τους κατά τη διάρκεια ορισμένων εορτών[250]. Οι

συμφραζομένων της σκηνής όπου εντοπίζονται (στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι λατρευτικού ύφους).

[242] Lang 1969, εικ. 125-126.
Σε τοιχογραφία από την αίθουσα του θρόνου του ανακτόρου της Πύλου, εμφανίζεται μια ανδρική μορφή να κάθεται σε έναν βράχο, να φορά την τυπική ιερατική ενδυμασία (Δεν είναι απολύτως όμοια με αυτή των σφραγίδων, καθώς η τοιχογραφία είναι πολύ μεταγενέστερη και χρονολογείται περίπου στο 1250 πΧ), να παίζει λύρα και να συνοδεύεται από πτηνό. Πιθανότατα ο ιερέας επικαλείται την εμφάνιση του πουλιού και κατ ’επέκταση της θεότητας.

[243] Marinatos 1993, 133 σημ. 29.
CMS X.278 από ιδιωτική συλλογή από την Ζυρίχη και CMS IX 6D, τρίπλευρο πρίσμα- βρίσκεται στο Παρίσι.

[244] Marinatos 1993, 135.

[245] Σαπουνά-Σακελλαράκη 1971, 175-178.

[246] Nilsson 1927, 155-158. Μάλιστα εικάζει ότι είναι φτιαγμένη από πρόβατο.

[247] Σαπουνά-Σακελλαράκη 1971, 123. · Marinatos 1993, 137.

[248] Στην Αίγυπτο οι ιερείς που τελούσαν την ταφή των νεκρών φορούσαν δέρματα πάνθηρα ή λεοπάρδαλης. Θα μπορούσε επομένως να συνδεθεί με την άσκηση της μινωικής νεκρικής λατρείας; Alexiou 1969, 106.

[249] Evans 1935, 401.

[250] Marinatos 1993, 137.

δραστηριότητες αυτές αφορούσαν στη μεταφορά ιερών συνέργων, όπως οι διπλοί πελέκεις[251] καθώς και στη διεξαγωγή πομπών και σπονδών.

5.2 Γυναικείες ιερατικές μορφές:

Οι ιέρειες, αντίθετα με τους άνδρες ιερείς, δεν έχουν κάποιο διακριτό ένδυμα, αφού μια γυναίκα με πτυχωτή φούστα και ανοιχτό μπούστο μπορεί να είναι θεά, ιέρεια ή μέλος της ελίτ, και ίσως μόνο τα συμφραζόμενα μπορούν να αποκαλύψουν την ταυτότητα του απεικονιζόμενου ατόμου[252](**Εικόνα 36**). Μερικές φορές τα φορέματά τους ήταν διακοσμημένα με λατρευτικά σύμβολα, ενώ η τοποθέτηση επίρραπτων στοιχείων με σχήμα ροζέτας, πεταλούδας, γυμνής θεάς ή και ιερού, όπως αυτά που εντοπίζονται στον Θολωτό Τάφο Α των Μυκηνών, προσέδιδαν ένα θρησκευτικό χαρακτήρα στο ένδυμα[253]. Συχνά, απεικονίζονται γυναικείες μορφές με ποδήρη 'ιερά ενδύματα' μαζί με γρύπες, σφίγγες και βουκράνια, πλάσματα που θα μπορούσαν να υπηρετούν ως προστάτες και ως θυσιασθέντα θύματα, με αποτέλεσμα να μην είναι ευκρινές το αν συνόδευαν μια ιέρεια ή αν ανήκαν στο φάσμα ελέγχου της θεότητας. Ανάλογη συνθήκη ισχύει και για το σύμβολο του κρόκου, το οποίο είναι ζωγραφισμένο επί των μικρών αναθηματικών ενδυμάτων από φαγεντιανή που εντοπίστηκαν στον Ιερό Αποθέτη του ανακτόρου της Κνωσού[254](**Εικόνα 37**), αλλά και στο ένδυμα της θεάς από την τοιχογραφία της Ξεστής 3 στο Ακρωτήρι[255]. Η πιθανή δυσκολία διαχωρισμού της θεάς από την εκπρόσωπό της, ίσως ήταν εσκεμμένη προκειμένου να επαυξηθεί η σημασία της δεύτερης, ή θα μπορούσε να παραπέμπει στην τελετουργία της ενσάρκωσής της, η οποία θα εξεταστεί στη συνέχεια.

5.2.1 Η 'ιερή ενδυμασία':

Ένα ακόμη αναγνωριστικό ενδυματολογικό στοιχείο, το οποίο θα μπορούσε να αποτελεί ένδειξη ιερατικής ιδιότητας, είναι ένα ένδυμα στους ώμους, ένα είδος δηλαδή μαντίλας-εσάρπας για τις γυναίκες και κάπας για τους άνδρες, όπως αυτό απεικονίζεται στην Τοιχογραφία του Δίφρου από το Ανάκτορο της Κνωσού (ΥΜ ΙΙΑ/Β), καθώς και σε ανάλογες θεματολογικά σφραγιστικές επιφάνειες[256]. Στις περισσότερες περιπτώσεις, αποδίδεται ως ένα στυλιζαρισμένο πλεκτό ύφασμα, δεμένο με τέτοιο τρόπο ώστε να σχηματίζει μια θηλιά με δύο άκρα, με κρόσσια που κρέμονται προς τα κάτω, συμβολίζοντας την παρουσία και την προστασία της θεάς[257]. Συγκαταλέγεται στα ιερά σύμβολα και απαντάται κυρίως σε σφραγίδες με τελετουργικές σκηνές, από κοινού με άλλα τέτοια μοτίβα, όπως η οκτώσχημη ασπίδα, ο διπλός πέλεκυς, ιερά ζώα (σε θυσιαστικές σκηνές, ταυρομαχίες) και, σπάνια, με ανθρώπινες μορφές[258]. Η περίπτωση της απεικόνισης του «ιερού κόμβου» που κρέμεται από τους ώμους της ιέρειας ως μέρος των τελετουργικών της εμβλημάτων, είναι αρκετά

---

[251] Ενδεικτικά παραδείγματα αποτελούν το σφράγισμα από την Αγία Τριάδα (Levi 1928, 131 εικ.140) και από την Ζάκρο (Nilsson 192, εικ. 64), τα οποία απεικονίζουν μορφές να μεταφέρουν διπλούς πελέκεις φορώντας την χαρακτηριστική φούστα από δορά ζώου.
Ολοκληρωμένος κατάλογος για τις εν λόγω απεικονίσεις: Σαπουνά-Σακελλαράκη 1971, 175-185.
[252] Marinatos 1993, 141.
[253] Marinatos και Hirmer 1959, πιν. 226-227.
[254] Evans 1921, 506, εικ. 364.
[255] Marinatos 1986, 70 εικ. 49.
[256] Lenuzza 2010, 255.
[257] Lenuzza 2010, 257.
[258] Lenuzza 2010, 257 σημ 17,18.

περιορισμένη και καλύτερα αποτυπωμένη στην εξέχουσα μορφή της Τοιχογραφίας του Δίφρου, της Παριζιάνας.

Η Παριζιάνα (**Εικόνα 38**), που αποκαλείται έτσι λόγω του κομψού μακιγιάζ της, με έντονο βαμμένο μάτι και κόκκινα χείλη, διαθέτει ιδιαίτερη κόμμωση με μακριά μαύρα κυματιστά μαλλιά, που απολήγουν σε μπούκλα στο μπροστινό μέρος και είναι ενδεδυμένη με φόρεμα με κοντό φουσκωτό μανίκι και κροσσωτό μαντήλι δεμένο σε ιερό κόμβο, το οποίο κοσμούσε την πλάτη της. Εικονογραφικές ομοιότητες της Παριζιάνας με ιερατικές αιγαιακές μορφές ενισχύουν τη θρησκευτική της ιδιότητα, πιθανότατα ως αρχιέρειας[259]. Παραστάσεις με γυναικείες μορφές που συνδέονται με τη λατρεία, όπως η 'ιέρεια' από το δωμάτιο 5 της Δυτικής Οικίας στο Ακρωτήρι[260], οι δύο γυναίκες που συμμετέχουν στην τελετουργία της ένδυσης από την τοιχογραφία του δωματίου 1 της επίσης θηραϊκής Οικίας των Γυναικών[261] και η 'Μυκηναία' (ΥΕ ΙΙΙΒ) από την περιοχή της Οικίας του Αρχιερέα στις Μυκήνες[262], διαθέτουν κοινά χαρακτηριστικά, όπως το μακιγιάζ με τα κατακόκκινα χείλη και το μεγάλο μάτι, καθώς και την λεπτομέρεια με το κοντό φουσκωτό μανίκι. Οι συγκεκριμένες μορφές θα έπαιζαν σημαντικό ρόλο στη θρησκευτική σφαίρα, ενώ τα κοινά γνωρίσματά τους ενισχύουν περαιτέρω τη συνάφειά τους. Για παράδειγμα, η ιέρεια και οι γυναικείες μορφές από το Ακρωτήρι φορούσαν μεγάλα χρυσά σκουλαρίκια-κρίκους, όμοια με αυτά που φορούσαν τα νεαρά κορίτσια που μάζευαν κρόκο για τη θεά στην τοιχογραφία της Ξεστής 3, καθώς και η ίδια η θεά[263](**Εικόνα 39**). Ακόμη, οι «ιερές» γυναικείες μορφές της Ξεστής 3, η ιέρεια της Δυτικής Οικίας και η Μυκηναία παρουσιάζουν κόκκινα βαμμένα αυτιά, όπως παρατηρείται και σε μια από τις θηλυκές φιγούρες της πλευράς Α της σαρκοφάγου της Αγίας Τριάδας, η οποία συμμετέχει σε μια πομπική τελετή[264](εικόνα 35). Η προαναφερθείσα μορφή προσιδιάζει στην Παριζιάνα ως προς το μεγάλο μάτι, την κόμμωση, το κοντό φουσκωτό μανίκι, ωστόσο δεν έφερε τον τυπικό ιερό κόμβο αλλά ένα φτερωτό στέμμα, αναγνωριστικό στοιχείο των μορφών με εξέχοντα θρησκευτικό ρόλο[265]. Μια αποσπασματικά σωζόμενη γυναικεία μορφή από σκηνή με θρησκευτική πομπή από τις Μυκήνες φέρει συγχρόνως και φτερωτό στέμμα, καθώς και ένα μικρό μαντήλι δεμένο σε ιερό κόμβο στην πλάτη της, προκειμένου να καταστήσει διακριτή τη θέση της στη σκηνή[266](**Εικόνα 40**), ως εξέχουσα προσωπικότητα συμμετέχουσα στην πομπή, όπως η ιέρεια της σαρκοφάγου της Αγίας Τριάδας. Μια διαφορετική αναπαράσταση της τοιχογραφίας των Μυκηνών, προτείνει την απόδοση και τον διαχωρισμό των συμβόλων σε δύο διαφορετικές μορφές[267]. Ωστόσο, αυτό δεν αναιρεί τη λατρευτική τους νοηματοδότηση και τη συνδυαστική τους αξιοποίηση για την δήλωση της ταυτότητας των γυναικείων μορφών. Πρόκειται για ένα καλά αφομοιωμένο εικονογραφικό ρεπερτόριο, το οποίο αποδίδεται σε διάφορες παραλλαγές ανά τον αιγαιακό

---

[259] Immerwahr 1990, 95.
[260] Doumas 1992, 47 εικ. 24-25.
[261] Doumas 1992, 32,38 εικ. 6-12.
[262] Jones 2009, 309-337.
[263] Doumas 1992, εικ. 116-128.
[264] Το φτερωτό στέμμα είναι άμεσα συνδεδεμένο και με τις σφίγγες, οι οποίες επίσης, με την σειρά τους απεικονίζονται από κοινού με ιερατικές μορφές σε λατρευτικές σκηνές. Paribeni 1908, εικ. 19·Long 1974, 36.

[265] Holland 1929, 173-205.
[266]Rodenwaldt 1921, 50.
[267] Lenuzza 2010, 257 σημ.15.

χώρο, ώστε να αποτυπωθεί η σημαντική αυτή 'επαγγελματική' ομάδα μέσω της συσχέτισής της με συγκεκριμένα ιερά σύμβολα.

Στην Τοιχογραφία του Δίφρου ή της Μετάδοσης των Σπονδών, ο Πλάτων εντόπισε μια ακόμη γυναικεία μορφή, η οποία κοιτάζει προς τα αριστερά αντί προς τα δεξιά και συμπεραίνει ότι αυτή θα έφερε πανομοιότυπο φόρεμα με την Παριζιάνα, με φουσκωτό μανίκι και ιερό κόμβο να κοσμεί τους ώμους της, και ότι είχαν πιθανότατα τον ίδιο κοινωνικό ρόλο, καθώς το διακριτό τους μέγεθος, τις έκανε να ξεχωρίζουν από τις υπόλοιπες μορφές, κυρίως ανδρικές, της σκηνής. Πρόκειται μάλλον για δύο αρχι-ιέρειες και όχι θεές, καθώς αυτό τον ρόλο πιθανόν να αντιπροσωπεύει η μορφή του θραύσματος Η[268] κάθεται πάνω σε ένα είδος βωμού ή θρόνου, ηγείται της τελετής και δέχεται τις ανάλογες προσφορές. Αναφορές σε σκηνές με πομπή ιερειών, που φορούν τον ιερό κόμβο και είναι συνυφασμένες με θεές ή εκτελούν 'ανεξάρτητες' τα ιερατικά τους καθήκοντα, μαρτυρούνται σε αρκετά γλυπτικά παραδείγματα, εκ των οποίων το πιο χαρακτηριστικό είναι το χρυσό σφραγιστικό δαχτυλίδι της Τίρυνθας[269](**Εικόνα 41**). Μια πιθανή σύγκριση μπορεί να πραγματοποιηθεί με το επεισόδιο που είναι χαραγμένο στο χρυσό σφραγιστικό δαχτυλίδι από την Οικία της Αναβάθρας από την Ακρόπολη των Μυκηνών[270], στο οποίο μια πομπή γυναικών με φουντωτές φούστες και μια εσάρπα που τυλίγεται γύρω από τον λαιμό τους έφερνε προσφορές στη θεά που ήταν καθισμένη κάτω από ένα δέντρο. Αν και το σκηνικό είναι διαφορετικό, καθώς εκτυλίσσεται στην φύση και όχι στο πλαίσιο ενός δομημένου αρχιτεκτονήματος όπως στην τοιχογραφία με την Παριζιάνα, αυτό δεν αναιρεί τον λατρευτικό χαρακτήρα της σκηνής, όπου αναπαρίστανται οι ιέρειες με τη θεά και θρησκευτικά σύμβολα, όπως ο διπλός πέλεκυς και η οκτώσχημη ασπίδα[271]. Ακόμη, μια παρόμοια σκηνή απεικονίζεται σε μια σφραγίδα από την Οικία των Τοιχογραφιών της Κνωσού, με δύο γυναικείες μορφές να φορούν πτυχωτή φούστα και ο λαιμός και οι ώμοι τους να είναι καλυμμένοι με την 'ιερή εσάρπα'[272](**Εικόνα 42**), καθώς και σε ένα σφράγισμα από το ΥΜ ΙΒ 'δωμάτιο με τις σφραγίδες' από την Βίλλα της Αγίας Τριάδας[273](**Εικόνα 43**), στο οποίο μια γυναίκα κινείται προς τα δεξιά ενδεδυμένη με μια πτυχωτή φούστα, ενώ διαθέτει γυμνό στήθος και έναν ιερό κόμβο τυλιγμένο γύρω από τον λαιμό, δηλώνοντας με αυτό τον τρόπο τον ρόλο της, ως ιέρεια 'στολισμένη' με τον τελετουργικό αυτό τύπο ενδύματος[274].

Οι σφραγίδες φαίνεται να μαρτυρούν την ύπαρξη ενός θρησκευτικού γεγονότος, το οποίο συμπεριελάμβανε γυναίκες στολισμένες με ιερά 'μαντήλια', πιθανότατα μια πομπή, στην οποία θα μπορούσε να αποδοθεί λατρευτικός χαρακτήρας. Κατά την διάρκεια της τελετουργίας, ιερουργούσαν οι γυναίκες που φορούσαν τα επίσημα ενδύματα, μέρος των οποίων ήταν και η 'ιερή εσάρπα'. Θα μπορούσε επίσης να αποτελεί ένα μεμονωμένο στάδιο μιας ευρύτερης θρησκευτικής γιορτής. Η τελετή, δηλαδή, θα μπορούσε να ξεκινά με την 'τελετουργική ένδυση' της αρχιέρειας, στη συνέχεια θα λάμβανε χώρα μια πομπή που θα σηματοδοτούσε και θα εξυμνούσε την ιδιότητά της, η οποία προσδιοριζόταν μέσω των ενδυμάτων της και της προνομιακής της σχέσης με τη θεά, και στο τέλος θα κορυφωνόταν με μια τελετή πρόποσης, παρόμοια με εκείνη που αναπαρίσταται στην Τοιχογραφία του

[268] Evans 1935, 394-395 εικ. 330-331.
[269]Marinatos και Hirmer 1959, 207.
[270] CMS I v.17.
[271] Lenuzza 2010, 258.
[272] CMS II.3 v. 17.
[273] Levi 1929, 128-129 v.119, εικ. 135 α-β. · CMS II.6 v. 22-23.
[274]Τσαγγαράκη 2005, 325 v. 23 ε.

Δίφρου[275]. Έχει προταθεί, ότι κατά τη διάρκεια του πρώτου σταδίου της τελετής, δηλαδή της παράδοσης των ιερών ενδυμάτων στην ιέρεια, προηγούνταν ενδεχομένως η επεξεργασία τους με αρωματικά έλαια. Η προετοιμασία των 'ιερατικών αμφίων' με άλειμμα ελαίων ίσως να απεικονίζεται σε σκηνή της τοιχογραφίας του Δωματίου 3b στην Ξεστή 3 του Ακρωτηρίου της Θήρας, όπου τρία αγόρια κρατούν αγγεία έκχυσης υγρών και ένα τέταρτο μεταφέρει την ιερή εσάρπα, διακοσμημένη με μπλε και κόκκινα σχέδια και δεμένη σε κόμπο στο πίσω μέρος της[276]. Η ίδια τελετουργία ίσως μαρτυρείται σε σκηνή από φακοειδή σφραγίδα από τα Μάλια[277](**Εικόνα 44**), με δυο ανδρικές μορφές να παραδίδουν η μια στην άλλη ένα ύφασμα[278].

Στη μεταφορά και στην παράδοση των ιερών ενδυμάτων, συμμετέχουν κυρίως γυναικείες μορφές, όπως υποδηλώνουν σφραγιστικά παραδείγματα από την Αγία Τριάδα και τα Χανιά[279](**Εικόνα 45**), ωστόσο αυτό δεν αναιρεί την συμπερίληψη και των ανδρών σε τελετουργικές πομπές. Πιο συγκεκριμένα, στην ΥΜ ΙΙ Τοιχογραφία της Πομπής, η οποία κοσμούσε τους τοίχους του διαδρόμου που ξεκινούσε από τη δυτική είσοδο στη ΝΔ γωνία του ανακτόρου, παριστάνονται μορφές σε φυσικό μέγεθος, κυρίως ανδρικές, που συγκλίνουν σε μια γυναικεία μορφή, η οποία αναγνωρίζεται ως αρχιέρεια που ενσαρκώνει τη θεά και αποτελεί πιθανώς τμήμα απεικόνισης μεταφοράς και παράδοσης του ιερού κόμβου[280](**Εικόνα 46).** Στο κατώτερο τμήμα της τοιχογραφίας, σώζονται σε καλή κατάσταση τα λευκά κροσσωτά άκρα ενός υφάσματος μπροστά από τα λευκά πόδια της ιέρειας, τα οποία μπορούν να ερμηνευτούν ως η απόληξη της μακριάς ιερής 'εσάρπας' που οι ανδρικές μορφές προσέφεραν στην ιέρεια[281] ή ήταν ήδη τυλιγμένη γύρω από τους ώμους της[282]. Ομοίως, στο ΥΜ ΙΒ πήλινο σφράγισμα από το δωμάτιο 7 της Οικίας Α στην Κάτω Ζάκρο[283], αποτυπώνονται δυο ανδρικές μορφές με μακριά μαλλιά(**Εικόνα 47**), οι οποίες μεταφέρουν ιερά αντικείμενα, ένα διπλό πέλεκυ και έναν ιερό κόμβο[284]. Οι μορφές της σκηνής φορούν ένα περίζωμα ανάλογο με εκείνο που ίσως κάλυπτε τους άνδρες που προσέφεραν αντικείμενα στην ιέρεια της Τοιχογραφίας της Πομπής, καθώς οι γυμνοί τους αστράγαλοι επιβεβαίωναν ότι δεν ήταν ντυμένοι με τον τυπικό ιερατικό μακρύ χιτώνα. Η ενδυμασία τους τονίζει τον ιδιαίτερο κοινωνικό και λειτουργικό ρόλο που διαδραμάτιζαν οι άνδρες σε αυτές τις πομπές και ίσως δεν πρόκειται απαραίτητα για πιστούς αλλά για ιερατικούς ακολούθους, κατώτερα μέλη της θρησκευτικής τάξης, που βοηθούσαν σε τέτοιου είδους τελετουργικά δρώμενα.

Όπως ήδη προειπώθηκε, το σύμπλεγμα της Αίθουσας του Θρόνου (εικόνα 1) και των δωματίων που την πλαισίωναν (δωμάτια των 'υπηρεσιών'), πιθανότατα χρησιμοποιούνταν ως τόπος για τη διεξαγωγή τελετών καθώς και για τη τελετουργική προετοιμασία της ιέρειας πριν την ενσάρκωση της θεάς[285]. Η διεκπεραίωση του τελετουργικού 'ντυσίματος' της ιέρειας (ή της βασίλισσας που εκτελούσε χρέη ιέρειας),στη διάρκεια του οποίου μέσω του ενδύματος

---

[275] Lenuzza 2010, 258.
[276] Doumas 1992, εικ. 109-115.
[277] CMS II.3 v. 145.
[278] Demargne 1949, 280.
[279] Τσαγγαράκη 2005, 327 v. 27. ΥΜ Ι-ΙΙ σφραγίδα από τα Χανιά: CMS VI v.183.
[280] Evans 1930, 704-712, 719-730 και 735-736.
[281] Boulotis 1987, 145-149, 154 εικ.8.
[282] Hood 2005, 66 εικ. 2.17-18.
[283] CMS II.7 v.7.
[284] Η αρχιέρεια της Τοιχογραφίας της Πομπής αντίστοιχα κρατά διπλό πέλεκυ και φορά τον ιερό κόμβο.
[285] Hagg 1983, 184-185.

η ίδια μετατρεπόταν σε θεά, περιελάμβανε σύμφωνα με τον Niemeier, αρχικά την πομπή του ιερού ενδύματος, με την ιέρεια να φορά τα θρησκευτικά υφασμάτινα εμβλήματά της και στη συνέχεια να εισέρχεται στη δεξαμενή καθαρμών, στο εσωτερικό ιερό και, τέλος, να κάθεται στο θρόνο δεχόμενη τις προσφορές των προσκυνητών[286]. Πιο αναλυτικά, η διαδικασία της τελετουργικής ένδυσης της ιέρειας, η οποία θα κορυφωνόταν είτε με κάποιο συμπόσιο είτε με την ενθρόνισή της ως απόληξη μια τυπικής μινωικής τελετής, αποτελούνταν, σύμφωνα με τα εικονογραφικά τεκμήρια από τις εξής φάσεις:

Πρώτον, η ιέρεια θα ντυνόταν με μια μεγάλη πτυχωτή φούστα, δεμένη στη μέση με μια στενή κορδέλα[287]. Αυτή η τελετουργία πιθανότατα απεικονίζεται στην τοιχογραφία από το δωμάτιο 1β της Οικίας των Κυριών στο Ακρωτήρι[288] και ενδεχομένως αναφέρεται στην πινακίδα Un 443 της Πύλου με τον όρο po-re-no-zo-te-ri-ja, ο οποίος ερμηνεύεται από τους μελετητές ως ζωστήρ, για την τελετουργική περίδεση της po-re-na, δηλαδή της ιέρειας[289]. Δεύτερον, θα περιτυλιγόταν με μια μπλε λωρίδα υφάσματος που σχηματιζόταν ως ιερός κόμβος στη μέση και έπεφτε στην πλάτη της[290]. Τρίτον, η ιέρεια θα βαφόταν και θα στολιζόταν με κοσμήματα και λατρευτικά σύμβολα, πιθανότατα ένα από τα πιο σημαντικά βήματα της διαδικασίας, πριν την εμφάνισή της στο κοινό που συμμετείχε στην τελετή. Αυτού του είδους η προετοιμασία θα μπορούσε πιθανώς να αναγνωρισθεί στη ΜΜ ΙΙΙΒ 'Τοιχογραφία των Κοσμημάτων', από τη δυτική πτέρυγα του ανακτόρου της Κνωσού, κοντά στο δυτικό άκρο του διαδρόμου που καταλήγει στα ΝΔ της Αίθουσας του θρόνου. Στην τοιχογραφία απεικονίζεται ένα ανδρικό χέρι να αγγίζει το περιδέραιο που φορούσε μια γυναίκα, όπως μαρτυρείται από το θραύσμα του λευκού λαιμού της[291], ενώ πίσω από την ανδρική μορφή διακρίνονται πιθανώς μπλε ταινίες που σχηματίζουν θηλιά, στοιχείο που θα μπορούσε να αποδεικνύει την παρουσία ιερού κόμβου και να αποδίδει στη σκηνή θρησκευτικό περιεχόμενο[292](**Εικόνα 48**).

Στην Τοιχογραφία του Δίφρου, διακρίνεται επίσης μια ομάδα ανδρικών μορφών, η οποία φέρει την τυπική ιερατική ενδυμασία, δηλαδή τους μακριούς χιτώνες που φτάνουν μέχρι τον αστράγαλο, διακοσμημένους με τις πλατιές διαγώνιες ταινίες, και το κοντό μανίκι[293]. Ακόμη, φέρουν ένα ιδιόμορφο επικάλυμμα ανάλογο του ιερού κόμβου. Πρόκειται για άτομα υψηλού κοινωνικού κύρους, τα οποία συμμετέχουν σε σκηνή τελετουργίας συμποσιακού χαρακτήρα, κρατούν πολύτιμα σκεύη, ενώ η θέση τους στη σκηνή, καθώς και η ενδυμασία τους, επιτρέπουν την απόδοση θρησκευτικού ρόλου, λόγω εικονογραφικών συγκρίσεων με παρόμοιες ανδρικές μορφές, από την Τοιχογραφία της Πομπής[294] και τη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας[295], αλλά και με μεμονωμένες φιγούρες του σφραγιστικού ρεπερτορίου[296] που

---

[286] Niemeier 1987, 166-167.
[287] Lenuzza 2010, 259-260.
[288] Doumas 1992, 35,38 εικ. 6-12.
[289] Nosch και Perna 2000, 474-476.
[290] Lenuzza 2010, 260.
[291] Cameron 1987, 321-328.
[292] Ο Cameron, ο οποίος αποκατέστησε την εν λόγω τοιχογραφία την ερμήνευσε ως μια σκηνή 'απογύμνωσης'/αποποίησης της ταυτότητας, ένα προοίμιο του ιερού γάμου (Cameron 1987, 324). Άποψη, η οποία απορρίφθηκε από τον Younger (2008, 76-89).
[293] Evans 1935, 384.
[294] Evans 1935, 722.
Η σύγκριση αφορά ανδρικές μορφές που φορούν τον ίδιο μακρύ χιτώνα με διαγώνιες ταινίες και με ένα είδος κάπας που κατεβαίνει στους ώμους τους με κυματοειδείς ταινίες και συμμετέχουν σαφώς σε τελετουργικές σκηνές, όπως οι θρησκευτικές πομπές ή απαντώνται σε σκηνές από κοινού με ιερά σύμβολα.
[295] Long 1974, εικ. 6.

έχουν αναφερθεί παραπάνω. Επομένως, οι κροσσωτές ταινίες που κοσμούν την πλάτη των ανδρών στην Τοιχογραφία της Μετάδοσης των Σπονδών, θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως ένα ιδιαίτερο στοιχείο υφάσματος (ιερά κομβία), πιθανώς ιερής φύσεως[297], το οποίο, σε συνδυασμό με τον ποδήρη χιτώνα, φαίνεται ότι θα σηματοδοτούσε την ιερατική ταυτότητα των απεικονιζόμενων ανδρών. Μια παρόμοια θεματογραφικά σκηνή προέρχεται από το Μέγαρο του Ανακτόρου της Πύλου, στην οποία απεικονίζεται σκηνή 'πρόποσης', αφού πρώτα είχε προηγηθεί πομπή για την διεκπεραίωση ταυροθυσίας στον προθάλαμο, με καθιστές ανδρικές μορφές να φορούν πανομοιότυπους χιτώνες με διαγώνιες πλατιές ταινίες[298]. Αν και το άνω μέρος του σώματός τους έχει καταστραφεί, διακρίνεται μια ψηλότερη ανδρική μορφή που ηγείται της πομπής στον προθάλαμο, ο οποίος πιθανώς αντιπροσωπεύει τον αρχιερέα και συμπληρώνει την ενδυματολογική τους εικόνα. Ο ιερός κόμβος με την μορφή 'κάπας' και τις κροσσωτές ταινίες αναγνωρίζεται και σε αυτή την περίπτωση, επιβεβαιώνοντας τον ρόλο της ηγετικής ανδρικής φιγούρας. Ο συγκεκριμένος τυλιγόταν γύρω από τους ώμους της μορφής αντί να πέφτει προς τα πίσω, όπως στην κρητική ομόλογη απόδοσή του[299].

Οι προαναφερθείσες σκηνές συμποσίου από τα ανάκτορα της Κνωσού και της Πύλου θα κοσμούσαν πιθανότατα τους τοίχους δωματίων που θα είχαν ανάλογη αρχιτεκτονική λειτουργία. Ως εκ τούτου, οι σκηνές θα απέρρεαν από τις μεγάλες 'κοινοτικές' συμποσιακές τελετές που θα λάμβαναν χώρα εντός της Αίθουσας του Ιερού[300] και του Πυλιακού Μεγάρου[301] αντίστοιχα, όπου η άρχουσα ελίτ, επιφορτισμένη με ιερατικά καθήκοντα και τη βοήθεια του ιερατικού προσωπικού ή μέλη της θρησκευτικής ελίτ, θα αναλάμβανε την χρηματοδότηση και τη διεξαγωγή τους[302]. Η ελίτ θα ήλεγχε την πρόσβαση του κοινού σε αυτές τις εορτές, οι οποίες θα της προσέδιδαν περαιτέρω κύρος, ενώ η αναπαράσταση επί των τοιχογραφιών των διακεκριμένων μελών του ιερατείου με πλήρη τελετουργική ενδυμασία θα διαμόρφωνε το κατάλληλο σκηνικό για τη διασφάλιση της κοινωνικής τους θέσης.

5.2.2 Ιέρειες και θυσία ζώων

Οι ιέρειες συμμετείχαν και αυτές στη διεξαγωγή των θυσιών. Η εμφάνιση της ιερατικής μορφής μπροστά σε ένα σφαγμένο ζώο στη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας, με τα χέρια τεντωμένα προς τα εμπρός και τις παλάμες στραμμένες προς τα κάτω, ίσως σηματοδοτεί μια πράξη αγιασμού που έπεται της θανάτωσής του[303]. Στη σφραγίδα CMS II.3,16, της Κνωσού, απεικονίζεται πιθανότατα μια ιέρεια να κρατά ένα 'μπαστούνι', του οποίου η χρήση είναι απροσδιόριστη, και ένα ξίφος. Πρόκειται μάλλον για κάποιου είδους τελετουργικό εξοπλισμό, ο οποίος σχετιζόταν με τη θυσία, καθώς ανάλογο σύνολο διακρίνεται να κρατά ο νεότερος άνδρας από το κωνικό Κύπελλο του Αρχηγού[304]. Είναι επικεφαλής μιας πομπής νέων που μεταφέρουν δέρματα ζώων, τα οποία θα είχαν κυνηγηθεί ή θυσιαστεί με τη χρήση των δυο εικονιζόμενων αντικειμένων. Οι περιπτώσεις αυτές, σε συνδυασμό με ένα ΥΜ Ι

---

[296] Demargne J. 1946, 148-153.
CMS I. 219, 223, 225. · CMS II3 147,198.
[297] Πλάτων 1959, 343.
[298] Wright 2004, 161.
[299] Lenuzza 2010, 261-2.
[300] Graham 1961, 165-172.
[301]Rehak 1995, 111.
[302] Moody 1987, 240.
[303] Marinatos 1993, 145.
[304] Evans 1928, εικ. 516.

σύνολο σφραγίδων, οι οποίες απεικονίζουν γυναίκες να μεταφέρουν νεκρά ζώα, επιβεβαιώνει τη συμμετοχή των τελευταίων στις θυσιαστικές τελετές.

Στο corpus των ΥΜ Ι φακοειδών σφραγίδων από μαλακό λίθο, που βρέθηκαν στην Κρήτη και οι οποίες φέρουν σκηνή με γυναικεία μορφή που κρατά ή στηρίζει ορμητικό τετράποδο, πιθανότατα αιγοειδές, ανήκουν συνολικά 19 παραδείγματα και μερικά σφραγίσματα[305](**Εικόνα 49**). Το επίπεδο της χάραξης ποικίλλε,ι από απλό σε πιο λεπτομερές, με τη σύλληψη και την απόδοση της γυναίκας και του αιγοειδούς να είναι παρόμοια, με μικρές παραλλαγές. Η στάση της γυναίκας αποδίδεται σε δύο παραλλαγές. Η πιο συνηθισμένη, Α, με 11 παραδείγματα, είναι σε όρθια, άκαμπτη θέση, με το χέρι τεντωμένο ευθεία προς τα έξω, κρατώντας το αιγοειδές από τον λαιμό, ή στηρίζοντάς το στον ώμο της. Στην άλλη, Β, η γυναίκα φαίνεται να σκύβει προς τα εμπρός στη μέση, με το πίσω μέρος του σώματός της να προεξέχει ελαφρώς[306]. Είναι ντυμένη με μια κωδωνόσχημη φούστα. Η φούστα χωρίζεται συνήθως οριζόντια σε δύο τμήματα με διαφορετικό πλάτος, με απλά ή πιο περίτεχνα περιγράμματα. Ο άνω κορμός, πάνω από τη μέση, συνήθως δεν είναι καλά καθορισμένος. Όταν υπάρχει λεπτομέρεια, φαίνεται σαν η γυναίκα να φορά μια μπλούζα με μανίκια μέχρι το μέσο του πήχη ή μέχρι τον καρπό. Μερικές φορές, η γραμμή του ώμου και του χεριού διακοσμείται με κουκκίδες. Εκτός από το νεκρό ζώο, ορισμένες από τις μορφές φαίνεται να κρατούν θυσιαστικά σύνεργα (**Εικόνα 50**), όπως μαχαίρι στην περίπτωση των σφραγίδων CMS II.3 ν.213(εικόνα 50d) από την Χερσόνησο[307] και CMS II.4 ν.111(εικόνα 50e) από την Οικία με τις Τοιχογραφίες[308]. Ο φακοειδής σφραγιδόλιθος από σκουροπράσινο οφείτη από τον Πετρά φέρει παράσταση γυναικείας μορφής, η οποία κρατά στο δεξί της χέρι αιγοειδές και στο αριστερό της ένα αντικείμενο που μοιάζει με μακρύ τόξο[309](**Εικόνα 51**). Ανάλογό του πιθανώς εικονίζεται και στην σφραγίδα CMS VIII ν.144, από τη συλλογή Κένα[310](εικόνα 50f). Το τετράποδο ταυτοποίειται ως αιγοειδές, συνήθως ως κατσίκα ή αγρίμι, ενώ έχει προταθεί ότι ίσως πρόκειται και για πρόβατο, κριάρι ή ελάφι. Σε κάποιες περιπτώσεις, το κεφάλι του ζώου είναι πεσμένο προς τα πίσω στον ώμο της γυναίκας. Στις υπόλοιπες, εικονίζεται σε ορμή. Η διαμόρφωση μέρους του σφραγιστικού συνόλου με αφορμή σκηνή που αναπαριστά δυο ιέρειες να μεταφέρουν αιγοειδές από το Βαφειό (CMS I.220, εικόνα 50g)[311], σε συνδυασμό με τα ομοειδή θεματικά σφραγίσματα από τον αποθέτη του δωματίου VII της Οικίας Α από την Κάτω Ζάκρο (CMS II.7 23, εικόνα 50h)[312], οδήγησε τον Σακελλαράκη να υποστηρίξει ότι η σκηνή ήταν μια συντομευμένη αναπαράσταση της πομπής ιερειών προς τα δεξιά, μια από τις οποίες μετέφερε ένα ορμητικό αιγοειδές, προς ένα βωμό για θυσία[313]. Η Μαρινάτου υποστήριξε αυτή την άποψη και μάλιστα προσέθεσε ότι πρόκειται για μια θυσιαστική πομπή μόνο γυναικών, καθώς ο καταμερισμός των καθηκόντων μεταξύ των φύλων είναι σαφής στην τελετουργική σφαίρα. Ως εκ τούτου, το κυνήγι και την εκτέλεση του ζώου αναλάμβαναν οι άνδρες ιερείς, ενώ οι γυναίκες έκαναν την αφιέρωσή

---

[305] Rupp και Tsipopoulou 2012, 309-311.
[306] Rupp και Tsipopoulou 2012, 311 εικ 12 α,β αντίστοιχα.
[307] Βρίσκεται στο Μουσείο Ηρακλείου αρ. 1499.
Rupp και Tsipopoulou 2012, 311 εικ 12 δ.
[308] Έβανς 1923, βρίσκεται στο Μουσείο Ηρακλείου αρ.1287. Rupp και Tsipopoulou 2012, 311 εικ 12 ε.
[309] Rupp και Tsipopoulou 2012, 308 εικ. 7-10.
[310] Kenna Collection ν.144. Rupp και Tsipopoulou 2012, 311 εικ 12f.
[311] Σακελλαράκης 1972, 234-244. · Rupp και Tsipopoulou 2012, 311 εικ 12g.
Συγκέντρωσε περίπου 12 όμοιες σφραγίδες με το θέμα της 'ιέρειας να μεταφέρει αιγοειδές'.
[312] CMS II.7ν 23. Βρίσκεται στο Μουσείο Ηρακλείου HMs 32/1-4. · Rupp και Tsipopoulou 2012, 311 εικ 12h.
[313] Σακελλαράκης 1975, πίνακας 8δ.

του[314]. Βέβαια, το επιχείρημα αυτό δεν συνάδει ιδιαίτερα με τον θυσιαστικό οπλισμό που αποτυπώνεται στις προαναφερθείσες σκηνές. Οι παραλλαγές της βασικής σκηνής ίσως υποδηλώνουν διαφορετικές συντομογραφίες της πομπής των ιερειών. Η απουσία της εν λόγω σκηνής από μεταλλικά σφραγιστικά δαχτυλίδια ή από σφραγίδες από σκληρούς λίθους, καθώς και από τις σύγχρονες τοιχογραφίες (ΥΜ Ι Α-Β), υποδηλώνει ότι ίσως οι σκηνές προέρχονται από ένα συγκεκριμένο εικονογραφικό ρεπερτόριο μιας παράδοσης εργαστηρίου από μαλακούς λίθους[315]. Το ακριβές αρχαιολογικό συμφραζόμενο εύρεσης της πιο σύγχρονης σφραγίδας αυτού του συνόλου, από μια οικία του βορειο-δυτικού άκρου του Πετρά[316], επιβεβαιώνει ότι το ρεπερτόριο αυτό απευθυνόταν λογικά σε μια χαμηλότερη κοινωνικά τάξη. Τα 19 παραδείγματα, καθώς και η ευρεία διάδοσή τους σε διάφορες νεοανακτορικές θέσεις της κεντρικής και ανατολικής Κρήτης[317](**Εικόνα 52**), δίνουν την εντύπωση ότι πρόκειται για παραδείγματα τέχνης εκτός από τα όρια του ανακτόρου και του άμεσου ελέγχου του. Σε αυτή την περίπτωση, πιθανότατα παρουσιάζεται η τέχνη ενός τμήματος της ελίτ που δεν ανήκε στα ανώτερα στρώματα της μινωικής κοινωνίας.[318] Κάτοχοι των συγκεκριμένων σφραγίδων ίσως να ήταν γυναικεία μέλη του θρησκευτικού προσωπικού, τα οποία, αν και έχαιραν προνομίων βάσει της επαγγελματικής τους ιδιότητας, δεν ανήκαν στα ανώτερα στρώματα της ιερατικής τάξης. Πιθανότατα κατοικούσαν και ιερουργούσαν στις παρυφές της ανακτορικής σφαίρας, σε δημόσια ιερά ή αγροτικούς λατρευτικούς χώρους, και οι σφραγίδες τους λειτουργούσαν ως μέσα ενίσχυσης του ρόλου τους.

Ένα ακόμη σύμβολο το οποίο παραπέμπει στους ιερείς είναι αυτό του τρίτωνα. Πιο συγκεκριμένα, είναι πιθανό σε υπαίθριες τελετές με τη συμμετοχή μεγάλου πλήθους, οι ιερείς να χρησιμοποιούσαν ένα θαλάσσιο όστρεο, τον τρίτωνα, για να ενισχύσουν τη φωνή τους[319]. Σε μια σφραγίδα από το σπήλαιο του Ίδαιον Άντρον(**Εικόνα 53**), μια ιέρεια στέκεται μπροστά σε έναν βωμό που φέρει κέρατα καθοσιώσεως και κλαδιά[320], κρατώντας ένα όστρεο- τρίτωνα μπροστά στο στόμα της. Αυτή η ηχητική λειτουργία του κοχυλιού ίσως εξηγεί τη συχνότητα εμφάνισής του σε μινωικές εικόνες. Μέσω της χρήσης τους σε αυτά τα πλαίσια, τα όστρεα απέκτησαν πιθανώς ένα τελετουργικό χαρακτήρα, ενώ μερικά λατρευτικά αγγεία μιμήθηκαν το σχήμα τους.

Με βάση τα εικονογραφικά τεκμήρια, συμπεραίνεται ότι οι ρόλοι του ιερατείου ήταν πολλαπλοί και ποικίλοι, ενώ εμπλέκονταν σε αυτό άτομα διαφορετικών ηλικιών και ίσως κοινωνικών διαβαθμίσεων. Η ανακατασκευή προσώπων από κρανία που βρέθηκαν στο ΜΜ ΙΙ/ ΙΙΙ ιερό στα Ανεμόσπηλια, Αρχανών, τα οποία έχουν ταυτιστεί από τον ανασκαφέα ως ανήκοντα σε μέλη του ιερατείου, θα μπορούσε πιθανότατα να συμπληρώσει ή και να επαναπροσδιορίσει την ταυτότητα των ειδικών της λατρείας[321](**Εικόνα 54**). Επρόκειτο για θύματα, τα οποία έχασαν την ζωή τους κατά τη διάρκεια της καταστροφής του κτιρίου από φωτιά ή σεισμό και στη συνέχεια από πτώση της οροφής του. Εντοπίστηκαν τέσσερα άτομα, ανάμεσά τους ένας ιερέας, μια ιέρεια και ένα βοηθός του ιερέα (acolyte), ωστόσο τα εναπομείναντα σκελετικά του κατάλοιπα που βρέθηκαν στον έξω διάδρομο, δεν ήταν σε

[314] Marinatos 1986, 34-35.
[315] Pini 2010, 338-339.
[316] Rupp και Tsipopoulou 2012, 305-308, 313-4, εικ. 3,4.
[317] Rupp και Tsipopoulou 2012, 313 εικ.13.
[318] Rupp και Tsipopoulou 2012, 314.
[319] Alexiou 1969, 107-108. Αναφορά στο μινωικό ιερατείο 102-108.
[320] Alexiou 1969, 108 εικ.53.
[321] Prag, Musgrave, Neave, Sakellarakis και Sakellarakis J.A. 1994, 89 – 100.

καλή κατάσταση για μελέτη. Σύμφωνα με τα αποτελέσματα της έρευνας, παρατηρήθηκε ότι η 'ιέρεια', ήταν μια γυναίκα που βρισκόταν στις αρχές ή στα μέσα της δεύτερης δεκαετίας, η οποία έπασχε από οστεοπόρωση ή αναιμία, πιθανόν δείκτης κακής διατροφής. Ο ιερέας, σύμφωνα με την οστεολογική ανάλυση, αποδείχτηκε ότι ήταν ένας μεσήλικας άνδρας με μεγάλο μέτωπο ή με τα μαλλιά του χτενισμένα προς τα πίσω[322]. Αν και το παράδειγμα των ιερέων από τα Ανεμόσπηλια είναι πρωιμότερο του εξεταζόμενου χρονολογικού φάσματος, εντούτοις παρέχει πληροφορίες για την πολύπλοκη σύνθεση του λατρευτικού προσωπικού. Συναντώνται συγχρόνως εξειδικευμένοι ιερουργοί και βοηθητικό προσωπικό του ναού, το οποίο πιθανότατα θα ήταν υπεύθυνο για τη συντήρησή του και θα εξυπηρετούσε τις ανώτερες θρησκευτικές προσωπικότητες κατά τη διάρκεια τελετών.

Κατά την περίοδο των νέων ανακτόρων, η συμβολή του ιερατείου για τη διεξαγωγή της μινωικής λατρείας ήταν ζωτικής σημασίας. Οι ρόλοι του μπορούν να συνοψιστούν ως εξής: οι μεγαλύτεροι άνδρες ιερείς θα ήταν καταξιωμένοι κυνηγοί και ως τέτοιοι αναπαρίστανται. Ήταν επίσης υπεύθυνοι για τις θυσίες, για αυτό ο συριακός πέλεκυς και τα κεφάλια ζώων έγιναν εμβληματικά του αξιώματός τους. Οι ιερείς διακρίνονταν από τον μακρύ συριακό χιτώνα, το χτένισμα και ενίοτε τη γενειάδα. Διέθεταν επίσης και άλλους τύπους ενδυμασίας, που υποδήλωναν τη φύση των τελετών που διεξήγαν, όπως η πανοπλία, την οποία φορούσαν σε ειδικές περιπτώσεις, όπως στις γιορτές του θερισμού[323]. Δεν μπορεί να αποκλειστεί, ότι μέσω της κατάλληλης περιβολής ασκούσαν το ιερατικό αξίωμα και άτομα κατώτερων κοινωνικά στρωμάτων.

Οι ιέρειες πιθανόν είχαν διαφορετικά καθήκοντα. Μερικά από αυτά συμπεριελάμβαναν την έκχυση σπονδών, τη συμμετοχή σε πομπές, τη μεταφορά προσφορών σε ιερά, την εκτέλεση χορών, πιθανόν εκστατικών[324], καθώς και την πραγματοποίηση θυσιών. Παρόλα αυτά, η μινωική τέχνη επιδεικνύει ως σημαντικότερο λειτούργημά τους την ενσάρκωση της θεάς. Η επιτέλεσή του αποτελούσε προνόμιο της αρχιέρειας ή της αρχιέρειας-βασίλισσας[325]. Κάποια από τα νεαρά κορίτσια πιθανώς να εκπαιδεύονταν για να γίνουν ιέρειες, και, από αυτά, κάποια θα διακρίνονταν. Ανάλογο πλαίσιο μύησης θα ίσχυε και για τους νεαρούς άνδρες, προκειμένου να διασφαλιστεί η ορθή συνέχιση της θρησκευτικής παράδοσης και η διατήρηση του επικρατούντος πολιτικού συστήματος.

---

[322] Prag κ.ά. 1994, πιν.14.
[323] Marinatos 1993, 145.
[324] Marinatos 1993, 145.
[325] Η Μαρινάτου (2010, 30-49) υποστήριξε ότι ο βασιλιάς και η βασίλισσα ήταν συγχρόνως και αρχιερείς (ταύτισε τις προαναφερθείσες ιερατικές απεικονίσεις ως αποδόσεις του βασιλιά και της βασίλισσας), καθώς μόνο αυτοί αποτελούσαν τους νόμιμους διαμεσολαβητές μεταξύ ανθρώπινου και θεϊκού κόσμου. Οι βασιλείς εκτελούσαν τις κύριες θυσίες και διεξήγαν της τελετές προσφοράς, εξασφαλίζοντας με αυτό τον τρόπο την προστασία όλου του βασιλείου μέσω της ικανοποίησης των θεοτήτων. Παράλληλα υπήρχαν 'ιερατικές σχολές' και οι μεγάλες θρησκευτικές τελετές διοργανώνονταν από τον βασιλιά από κοινού με το ιερατείο. Ακόμη, είναι πιθανό η δραστηριοποίηση του βασιλιά να ελεγχόταν από μια τελετουργική διοίκηση, αποτελούμενη πιθανώς από ιερείς και ιέρειες, οι οποίοι θα υποκινούσαν κατά καιρούς εξεγέρσεις εναντίον του, όπως συνέβη στο βασίλειο των Χετταίων (2010, 49 σημ.75). Αυτό σημαίνει ότι ακόμη και αν η πολιτική αρχή ασκούσε τις κύριες τελετουργίες, θα απαιτούνταν η ύπαρξη και η ιερούργηση των θρησκευτικών λειτουργών, καθιστώντας τους ζωτικό κομμάτι της μινωικής λατρείας.

Κεφάλαιο Έκτο: Ταφικό Αποτύπωμα Ιερέων

6.1 Προσδιορισμός με βάση τα λατρευτικά σύνεργα

Ο προσδιορισμός της ταυτότητας των ιερέων εντός των ταφικών συμφραζομένων επιτυγχάνεται μέσω της σύνδεσής τους με τα λατρευτικά σύνεργα που συνοδεύουν και συμπληρώνουν την ταφή. Ο συνεπής εντοπισμός σκευών με θρησκευτικό πρόσημο, όπως τα ρυτά, σε τάφους της ΥΜ ΙΙ- ΙΙΙΒ και της ΥΕ ΙΙΙ Β 1 περιόδου επέτρεψε την συσχέτισή τους με μέλη του ιερατείου, των οποίων η ιδιότητα δηλωνόταν άμεσα στα αντίστοιχα νεκροταφεία. Ο Blegen υπήρξε ο πρώτος μελετητής που υποστήριξε αυτή την ιδέα, προτείνοντας ότι ο Τάφος 44 από την Πρόσυμνα ανήκε σε κάποιον ιερέα ή ιέρεια, με βάση την υψηλή συγκέντρωση αντικειμένων με λατρευτική λειτουργία, όπως 5 ρυτά για τελετουργίες που αφορούσαν στην έκχυση υγρών σπονδών, μια λίθινη τριποδική τράπεζα προσφορών και κωνικά κύπελλα (2ο στρώμα χρονολόγησης του τάφου/ ΥΕ Ι)[326]. Ακόμη, η ανακάλυψη ενός τριπλού κέρνου και ενός μεγάλου χρυσού σφραγιστικού δαχτυλιδιού, που απεικόνιζε δύο γρύπες σε εραλδική θέση εκατέρωθεν μιας στήλης[327] σε ανώτερο στρώμα εντός του ίδιου τάφου ΥΕ ΙΙΙ περιόδου, οδήγησε τον Blegen να υποθέσει ότι ο τάφος ανήκε σε ιερείς, αφού η κατοχή ανάλογου σφραγιστικού δαχτυλιδιού αποτελούσε δείκτη ιερατικού αξιώματος. Οι δυο ταφές πιθανότατα υποδήλωναν διαδοχή στην ιεροσύνη ως κληρονομικό οικογενειακό δικαίωμα[328].

Ομοίως, η Immerwahr[329] πρότεινε ότι ο τάφος 26 της Αθηναϊκής Αγοράς δέχθηκε την ταφή ενός ιερέα, με βάση την εύρεση μιας διάτρητης υδρίας και ενός μικρού πιθαριού σε σχήμα ροδιού, τα οποία υποστήριξε ότι ήταν αντικείμενα με κυρίως τελετουργική χρήση[330]. Έτσι, οι Blegen και Immerwahr αναγνώρισαν τους τάφους των ιερέων με βάση τον σχετικά μεγάλο αριθμό ρυτών και άλλων λατρευτικών συνέργων, τα οποία εντοπίστηκαν σε αυτούς, ερμηνεύοντάς τα ως μέρος του ιερατικού εξοπλισμού[331]. Σύμφωνα με τον Koehl, τουλάχιστον ένας τάφος (σε ελάχιστες περιπτώσεις ως τρεις) σε μυκηναϊκά και κρητό-μυκηναϊκά νεκροταφεία περιείχε ρυτά[332] ή ρυτά σε ομάδες, υποδηλώνοντας πιθανότατα την κοινωνική διαφοροποίηση και την 'επαγγελματική' ταυτότητα των θανόντων[333]. Με βάση αυτή την κατανομή, συμπεραίνεται ότι, στην Ύστερη Εποχή του Χαλκού στο Αιγαίο, λίγα μέλη κάθε κοινότητας υπηρετούσαν επίσημα ως ιερείς.

---

[326] Blegen 1937, 213-214.

[327] Blegen 1937, 266, 253. Το δαχτυλίδι βρέθηκε κάτω από τα οστά του αριστερού αντιβραχίου του νεκρού, γεγονός που υποδηλώνει ότι φοριόταν σε κορδόνι δεμένο γύρω από τον καρπό, καθώς η θηλιά ήταν πολύ μικρή για να φορεθεί σε κάποιο δάχτυλο. Ανάλογα παραδείγματα, προέρχονται και από άλλους προαναφερθέντες μυκηναϊκούς τάφους πχ σε εκείνους στο Βαφειό και στο Ρούτσι καθώς και από την αντίστοιχη εικονογραφία των εξεταζόμενων σφραγιστικών δαχτυλιδιών με θρησκευτικές σκηνές- στοιχεία που ενισχύουν την ιερατική ιδιότητα του θανόντος.

[328] Blegen 1937, 214.

[329] Immerwahr 1971, 228.

[330] Immerwahr 1971, 228-9.

[331] Koehl 2006, 341.

[332] Koehl 2006, Πίνακας 19, 8, 12, 13.

[333] Παρόλα αυτά, όπως επισημαίνεται, μια τέτοια υπόθεση θα μπορούσε να επαληθευτεί μόνο μέσω της σύγκρισης των τάφων που διέθεταν ρυτά με τα ταφικά σύνολα που δεν διέθεταν, εντός του ίδιου νεκροταφείου. Οι μυκηναϊκοί τάφοι διέθεταν πολλαπλές ταφές, με αποτέλεσμα να μην καθίσταται πάντα εφικτή η συσχέτιση των αντικειμένων με τους κατόχους τους. Ομοίως, σε προγενέστερες μινωικές ταφές, η εύρεση ρυτών θα μπορούσε να συνδεθεί με τελετουργίες της λατρείας των νεκρών και όχι με τους ίδιους τους νεκρούς.

Αρκετά από τα κνωσιακά ταφικά σύνολα με ρυτά χαρακτηρίζονται από μεγάλη περιεκτικότητα σε αντικείμενα που μπορεί να σχετίζονται με τη λατρεία και τη τελετουργία (ΥΜ ΙΙΙΑ 2 περίοδος)[334]. Ενδεικτικά παραδείγματα είναι ο Τάφος των Διπλών Πελέκεων των Ισοπάτων και ο τάφος ΙΙΙ από το Μαύρο Σπήλιο. Στον τάφο των Ισοπάτων, εντοπίστηκε ένα μοναδικό λίθινο ρυτό σε σχήμα κεφαλής ταύρου, αλλά και δύο χάλκινοι αναθηματικοί πελέκεις[335]. Ο τάφος από το Μαύρο Σπήλιο, ήταν ο μοναδικός του νεκροταφείου, ο οποίος περιείχε ρυτό και ένα ειδώλιο, με κοίλη-κυλινδρική φούστα, χειροποίητο άνω σώμα και περίτεχνη ζωγραφική διακόσμηση, με ανάλογό του να απαντάται μόνο σε ιερά[336].

Βέβαια, η παρουσία διάτρητων αγγείων σε τάφους δεν προϋποθέτει απαραίτητα τη θρησκευτική ιδιότητα του νεκρού. Τα διάτρητα αγγεία θα μπορούσαν να χρησιμοποιούνται στις ταφικές τελετές για την τέλεση σπονδών[337]. Η διαδεδομένη πρακτική των σπονδών και η κεντρική τους θέση στις μινωικές και μυκηναϊκές τελετές, υποδηλώνεται από την αρχιτεκτονική διαμόρφωση των τάφων και το ύφος των ευρημάτων τους[338]. Η λατρεία των νεκρών περιελάμβανε την πρόποση προς τιμήν τους ή την προσφορά ποτού, όπως μαρτυρά η εύρεση κυπέλλων και κυλίκων στις εισόδους ή και στους θαλάμους των ταφών[339], καθώς και ο εντοπισμός τους στις αντίστοιχες εικονογραφικές παραστάσεις όπως σε λάρνακα της Τανάγρας και τη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας. Οι σκηνές που απεικονίζονται στις επιμήκεις πλευρές της σαρκοφάγου της Αγίας Τριάδας, είχαν αρχικά ερμηνευθεί ως αναπαραστάσεις ταφικών τελετών που εκτελούνταν από γυναικείες μορφές- ιέρειες για τον νεκρό[340],ο οποίος αναγνωρίζεται ως η μορφή μπροστά από τον τάφο. Οι λατρευτικές τελετές προς τιμήν του θανόντος περιελάμβαναν θυσίες ζώων και σπονδές, γεγονός που εξηγεί τη συνήθη εμφάνιση των ρυτών σε τάφους[341].

Για τη διεκπεραίωση των λατρευτικών προσφορών ήταν απαραίτητη η χρήση της τράπεζας προσφορών, διαμορφώνοντας ένα σπονδικό σύνολο, το οποίο απαντάται συχνά σε μινωικούς και μυκηναϊκούς τάφους. Ανάλογα 'τελετουργικά σετ' έχουν εντοπιστεί και εντός των ανακτορικών- οικιακών δομών, όπως στην Αίθουσα του Θρόνου της Κνωσού, στο μέγαρο της Πύλου πλησίον της εστίας, καθώς και στον οικισμό στο Ακρωτήρι Θήρας[342]. Αυτού του είδους ο εξοπλισμός μπορεί πιθανότατα να εξηγήσει τόσο την ταυτότητα του νεκρού, όσο και τον ρόλο των ιερέων, με την εκπλήρωση των καθηκόντων τους στο πλαίσιο της νεκρικής λατρείας. Εάν γίνει δεκτή η θεωρία ότι τα αντικείμενα με τελετουργική λειτουργία υποδηλώνουν το θρησκευτικό αξίωμα του νεκρού, τότε θα πρέπει στις σχετικές ενδείξεις να συμπεριληφθούν μερικά ακόμη αντικείμενα, όπως τα σκήπτρα. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, στις γλυπτικές αναπαραστάσεις οι φιγούρες που απεικονίζονται με σκήπτρα και φέρουν

---

[334] Koehl 2006, 341.
[335] Koehl 2006, 341.
[336] Gesell 1985, 47-50.
Η σύνδεση των ειδωλίων με θρησκευτικές πεποιθήσεις και τελετουργικές τελετές προτάθηκε από τους Έβανς και Σλήμαν, ως εικόνες της Μητέρας Θεάς και της θεάς Ήρας αντίστοιχα. (Gesell 2004, 143-4):Ωστόσο, τα ειδώλια θα μπορούσαν να αντιπροσωπεύουν την ίδια τη θεά ή πολλές διαφορετικές θεές, ιέρειες που αντιπροσωπεύουν τη θεά, ιέρειες που αντιπροσωπεύουν τον εαυτό τους ή προσκυνητές. Ως εκ τούτου, το ειδώλιο ως κτέρισμα θα μπορούσε να ενισχύει τον ρόλο και την σημασία του κατόχου του τάφου.
[337] Koehl 1981, 186.
[338] Hagg 1990, 177.
[339] Cavanagh 1998, 106.
[340] Long 1974, 73.
[341] Koehl 1981, 187.
[342] Marinatos 1984, 22.

συγκεκριμένη ενδυμασία έχουν παραδοσιακά ταυτιστεί με ιερείς και ιέρειες[343]. Ο τόπος εύρεσης των τελετουργικών σφυρών, καθώς και η σημασία του αντικειμένου στην τέλεση των λατρευτικών θυσιών ίσως να δηλώνει τον κάτοχο των ιερών εμβλημάτων. Έτσι, ο σφυροπέλεκυς από τον δεύτερο σπηλαιώδη τάφο από τον Πόρο Ηρακλείου, το ρόπαλο από τον Τάφο του Ροπαλοφόρου των Ισοπάτων Κνωσού και η σφύρα από τον θολωτό τάφο στο Απεσωκάρι αποτελούν μερικά από τα παραδείγματα, τα οποία θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως διαγνωστικά στοιχεία της ταυτότητας του κατόχου τους και των αντίστοιχων θρησκευτικών λειτουργιών που επιτελούσε, όπως η θυσία των ζώων και η επίκληση των θεοτήτων[344].

Ένα ακόμη παράδειγμα που επιβεβαιώνει τη σύνδεση των τελετουργικών αντικειμένων με τους ιερείς σε ταφικά περιβάλλοντα, είναι η περίπτωση του τάφου 15 στο νεκροταφείο του Μόχλου. Ο ΥΜ ΙΙΙ τάφος έχει αποδοθεί από τους ανασκαφείς, σε ένα άτομο υψηλού βαθμού με τελετουργικά καθήκοντα, λόγω της παρουσίας τελετουργικά «θανατωμένης» κεραμικής[345]. Το σκόπιμο σπάσιμο της κεραμικής ως μέρος της πολιτιστικής παράδοσης καθιστούσε τα αντικείμενα στην ίδια κατάσταση με τον ιδιοκτήτη τους, εφόσον ανήκαν πια στους νεκρούς και δεν είχαν καμία λειτουργία για τους ζωντανούς[346](**Εικόνα 55**). Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ένα κωνικό ρυτό και μια πρόχους είχαν σπάσει πριν την εναπόθεσή τους στην κιβωτιόσχημη λάρνακα του ενήλικα άνδρα. Το ρυτό είχε τοποθετηθεί μέσα σε θήκη, αλλά πρώτα είχε αφαιρεθεί εσκεμμένα και είχε απορριφθεί το χωνί του. Η λαβή και το χείλος της πρόχου, η οποία ήταν διακοσμημένη με ένα χταπόδι, είχαν επίσης σπάσει και απορριφθεί[347]. Η τελετουργική χρήση και των δύο αντικειμένων, το ένα για την έκχυση σπονδής και το άλλο για την πλήρωση του αγγείου σπονδής[348], υποδηλώνουν, σύμφωνα με τον ανασκαφέα, ότι ο νεκρός είχε σημαντικές τελετουργικές ευθύνες στην κοινότητα[349] και ότι τα αντικείμενα αυτά αποτελούσαν τον λατρευτικό του εξοπλισμό. Περαιτέρω στοιχεία που επιβεβαιώνουν την υψηλή κοινωνική θέση του ατόμου του τάφου 15 είναι ο μεγάλος αριθμός και το είδος των κτερισμάτων που συνδέονται με αυτόν, μεταξύ των οποίων ένας κρατήρας, μια κύλικα, κωνικά κύπελλα και χάλκινες λεπίδες[350]. Σύμφωνα με τον Soles, ο νεκρός θα μπορούσε να ταυτιστεί με τον te-re-ta, telestas, ο οποίος προσδιορίζεται ως ο κύριος γαιοκτήμονας στην περιφέρεια, άμεσα συνδεδεμένος με την 'κεντρική διοίκηση', με στρατιωτικά, και κυρίως θρησκευτικά, καθήκοντα[351]. Η συσχέτισή του με την τελευταία ιδιότητα προκύπτει άμεσα από την ετυμολογία της λέξης, καθώς telestas (τέλη- τελέω/) είναι αυτός που εκτελεί ιερές τελετές (δηλαδή ο ιερέας)[352]. Ο εντοπισμός των τελετουργικών σκευών εντός του τάφου τονίζει την σημασία των ιερατικών ευθυνών του tereta. Στον τάφο, βρέθηκαν δύο ακόμη ρυτά, τα οποία ήταν αναποδογυρισμένα και πλήρως λειτουργικά, επομένως αποτελούσαν μέρος κάποιας νεκρικής τελετής. Ο εξοπλισμός αυτός θα μπορούσε να ανήκει στον διάδοχο του νεκρού, ο οποίος θα είχε κληρονομήσει τα ιερατικά του καθήκοντα και θα είχε πιθανότατα πραγματοποιήσει την τελετή[353]. Σε συνάρτηση με το νεκροταφείο, οι ανασκαφείς

[343] Manti-Platonos 1981, 75,81,82.
[344] Manti-Platonos 1981, 78,79,80.
[345] Soles 1999, 789.
[346] Soles 1999, 789.
[347] Soles 1999, 789.
[348] Koehl 1996, 403.
[349] Soles 1999, 790.
[350] Soles 1999, 789.
[351] Soles 1999, 790.
[352] Ventris και Chadwick 1973, 120-121, 408, 448-9.
[353] Soles 1999, 790.

παρατήρησαν ότι στον μυκηναϊκό οικισμό, η εξέχουσα αρχιτεκτονικά Οικία Α θα ανήκε στον tereta[354], ο οποίος ήταν συγχρόνως ο ηγέτης της κοινότητας, γαιοκτήμονας και διεξήγε θαλάσσιο εμπόριο[355]. Το παράδειγμα του τάφου 15 από το νεκροταφείο του Μόχλου, επιβεβαιώνει, για ακόμη μια φορά, πόσο άμεσα συνυφασμένη ήταν η πολιτική και θρησκευτική εξουσία, εντός και εκτός των ανακτορικών κέντρων.

6.2 Προσδιορισμός με βάση τις περίτεχνες τελετές

Ταφές ατόμων με θρησκευτική ιδιότητα έχουν επίσης εντοπιστεί σε τάφους όπου έχουν βρεθεί ίχνη ειδικών τελετών, όπως η θυσία ζώων, παραπέμποντας σε ένα βασικό καθήκον των μελών του ιερατείου[356]. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Θολωτός Τάφος Α στις Αρχάνες, όπου, σύμφωνα με τον ανασκαφέα, είχε πραγματοποιηθεί αλογοθυσία και ταυροθυσία στο πλαίσιο της ταφικής λατρείας προς τιμήν του προσώπου που τάφηκε στο πλευρικό δωμάτιο[357]. Ο τάφος αποτελείται από την θόλο, τον δρόμο του και έναν εσωτερικό θάλαμο στα αριστερά της εισόδου. Η ταφή ήταν τοποθετημένη σε λάρνακα εντός του πλευρικού δωματίου.[358] Μέσα στη θόλο, στο τοίχωμα δεξιά από την είσοδο προς το πλευρικό δωμάτιο, βρέθηκε ο κατατεμαχισμένος σκελετός ενός αλόγου[359], ενώ στο φράγμα της θύρας προς το πλευρικό δωμάτιο αποκαλύφθηκε το κρανίο ενός ταύρου[360]. Η ταυροθυσία θεωρείται ως η σπουδαιότερη μορφή θυσίας στη μινωική θρησκευτική παράδοση, όπως επιβεβαιώνεται και από τις εικονογραφικές παραστάσεις του εν λόγω θέματος σε σφραγίδες, μια εκ των οποίων και από τις Αρχάνες, αλλά και στη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας, και ταυτίζεται με την απόδοση της θείας λατρείας. Η περίπτωση του θολωτού τάφου των Αρχανών, αποδεικνύει ότι θυσία του ιερού ζώου, του ταύρου που ενσαρκώνει την θεϊκή δύναμη, δέχονταν και υπαρκτά πρόσωπα, αλλά πιθανότατα μόνο εκείνα, τα οποία και εν ζωή απολάμβαναν ανάλογες θεϊκές τιμές. Πρόκειται για τους ιερείς-βασιλείς, τους ιερείς και τα μέλη της βασιλικής οικογένειας, όπως η νεκρή που τάφηκε στο πλευρικό δωμάτιο του Θολωτού Τάφου Α[361]. Ακόμη, ο Σακελλαράκης επισημαίνει ότι η συχνή ανεύρεση πήλινων ομοιωμάτων ζώων, κυρίως ταύρων ή ζωόμορφων ρυτών εντός των τάφων ως κτερισμάτων, μπορεί να θεωρηθεί ως μια συμβολική πράξη θυσίας και προσφοράς των παριστώμενων ζώων προς τους νεκρούς, αντί για πραγματική θυσία[362]. Επομένως, η απόθεση αυτή θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως δείκτης της ταυτότητας και της ιδιότητας του νεκρού. Συνεπώς, μέλη του ιερατείου θα μπορούσαν να λαμβάνουν τέτοιου είδους λατρευτικές τιμές στη ζωή και στον θάνατο, ως αντάλλαγμα για την εκπλήρωση των καθηκόντων τους.

6.3 Η περίπτωση του Θολωτού Τάφου Α Αρχανών

Άλλα στοιχεία που συνηγορούν υπέρ του προσδιορισμού της ταφής, ως ταφής ιέρειας ή ιέρειας- βασίλισσας είναι τα κτερίσματα. Η ταφή της σαρκοφάγου του Θολωτού Τάφου Α, η οποία χρονολογείται στην ΥΜ ΙΙΙΑ 1 περίοδο, ήταν πολύ πλούσια κτερισμένη με χρυσά

[354] Soles και Davaras 1994, 429-431.
[355] Soles 1999, 791.
[356] Aamodt 2006, 159-160.
[357] Σακελλαράκης 1968, 239.
[358]Sakellarakis 1967, 278.
[359] Σακελλαράκης και Σαπούνα-Σακελλαράκη 1997, 164-165, 263-265. · Sakellarakis 1967, 278.
[360] Σακελλαράκης και Σαπούνα-Σακελλαράκη 1997, 164-165, 263-265. · Sakellarakis 1968, 239.
[361]Σακελλαράκης και Σαπούνα-Σακελλαράκη 1997, 265.
[362] Σακελλαράκης και Σαπούνα-Σακελλαράκη 1997, 265.

κοσμήματα, περίαπτα και περιδέραια, χάντρες από φαγεντιανή, στεατίτη και ορεία κρύσταλλο, περόνη από υαλόμαζα, πήλινα και χάλκινα αγγεία, έναν χάλκινο καθρέφτη με ελεφαντοστέινη λαβή, σφονδύλια και πέντε χρυσά σφραγιστικά δαχτυλίδια, που αποκαλύφθηκαν στο εσωτερικό της σαρκοφάγου[363]. Ένα από τα σφραγιστικά δαχτυλίδια έφερε λατρευτική σκηνή, όπως θα εξεταστεί στη συνέχεια, ενώ τα υπόλοιπα ήταν διακοσμημένα με θρησκευτικά σύμβολα, όπως η οκτώσχημη ασπίδα[364]. Ακόμη, εντοπίστηκαν 67 χρυσά επίρραπτα, τα οποία θα διακοσμούσαν το φόρεμα της νεκρής και πιο συγκεκριμένα ένα μακρύ, ποδήρες, χρυσοποίκιλτο ιερατικό ένδυμα[365]. Το περίτεχνο νεκρικό τελετουργικό, συμπεριλαμβανομένης της απόθεσης του κρανίου του ταύρου στο φράγμα της πόρτας, που είχε συμβολική σημασία, σε συνδυασμό με την πλούσια απόθεση του τάφου, έχουν ερμηνευθεί από τον ανασκαφέα ως ανήκοντα σε θηλυκό πρόσωπο με υψηλό κύρος και ιδιαίτερα με θρησκευτικές ευθύνες, δηλαδή σε μια βασίλισσα ή πριγκίπισσα-ιέρεια[366].

Οι σφραγίδες και τα χρυσά σφραγιστικά δαχτυλίδια με λατρευτικές σκηνές θεωρούνταν συχνά ως σύμβολα ιερατικού αξιώματος και, κατά συνέπεια, οι ταφές που περιείχαν μεταξύ των κτερισμάτων τους τέτοια αντικείμενα συνδέονται με ιερείς και ιέρειες. Τα εν λόγω αντικείμενα θα πρέπει να δίνονταν μόνο σε άτομα που ανήκαν σε υψηλά κοινωνικά στρώματα[367]. Αυτό οφειλόταν στην ποιοτική αξία των αντικειμένων, αφού ήταν κατασκευασμένα ως επί το πλείστον από πολύτιμους και ημιπολύτιμους λίθους, καθώς και στους συμβολισμούς τους. Η εικονογραφία δεν λειτουργούσε μόνο ως καλλιτεχνική παρέμβαση, αλλά παράλληλα ενείχε σημαντικά κοινωνικά και πολιτικά νοήματα[368]. Ως εκ τούτου, θα ήταν δυνατόν να αναγνωριστεί μια συγκεκριμένη κατηγορία σχεδίων ως άμεση απόδειξη και μαρτυρία πρακτικών της καθημερινής ζωής, αλλά και ως έκφραση θρησκευτικών πεποιθήσεων και τελετουργικών πρακτικών[369]. Με αυτό τον τρόπο, σφραγιστικά δαχτυλίδια με θρησκευτικές σκηνές θα μπορούσαν να ενισχύουν τον ρόλο του νεκρού.

Ένα παράδειγμα το οποίο θα μπορούσε να επιβεβαιώσει αυτή τη θεωρία είναι το σφραγιστικό δαχτυλίδι από τον εξεταζόμενο τάφο στο Φουρνί Αρχανών. Το δαχτυλίδι, το οποίο βρέθηκε στο στήθος της νεκρής, μάλλον λειτουργούσε ως περίαπτο περιδέραιου λόγω του μικρού μεγέθους του κρίκου, έφερε παράσταση που αναφέρεται σε είδος λατρείας, της δενδρολατρείας, και ανάγεται τεχνοτροπικά 100-150 χρόνια πριν την ταφή, δηλαδή στην ΥΜ ΙΑ[370](**Εικόνα 56**). Η εικονογραφική σκηνή εκτυλίσσεται πάνω σε διπλή ισοδομική βάση και φέρει τρεις ανθρώπινες μορφές: μία εξέχουσα γυναικεία στη μέση και δύο ανδρικές, που την πλαισιώνουν εκατέρωθεν. Η γυναικεία μορφή, με υψωμένο το δεξί της χέρι, παρουσιάζει ομοιότητες με τη Θεά των Όφεων, καθώς φορά κάλυμμα κεφαλής που θυμίζει το κάλυμμα της θεάς και πίσω από το δεξί χέρι κυματοειδής γραμμή ίσως αποδίδει φίδι. Επίσης, η κίνηση της μορφής ίσως να είναι χορευτική, όπως της αντίστοιχης από το Δαχτυλίδι των Ισοπάτων. Αριστερά από τη γυναικεία μορφή, εικονίζεται σκηνή δενδρολατρείας. Εικονίζεται τριμερές ιερό, πίσω από το οποίο εκφύεται δένδρο με φύλλα που γέρνουν, καθώς και ανδρική μορφή, η οποία ορμητικά αγγίζει ή κρεμιέται από αυτό. Ο Evans υποστηρίζει, ότι ο συνδυασμός

[363] Sakellarakis 1967, 279-281.
[364] Σακελλαράκης 1968, 239. · Sakellarakis 1967, 280-281.
[365] Σακελλαράκης και Σαπούνα-Σακελλαράκη Ε. 1997, 167.
[366] Σακελλαράκης 1968, 245-246.
[367] Laffineur 1990, 119.
[368] Laffineur 1990, 117.
[369] Laffineur 1990, 117.
[370] Σακελλαράκης και Σαπούνα-Σακελλαράκη 1997, 655.

ανακτορικής λατρείας του ιερού και η λατρεία του ιερού δένδρου συνθέτουν την κρητομηκυναϊκή δενδρολατρεία[371], μια βασική έκφανση της μινωικής θρησκείας. Δεξιά, παρατηρείται γονατιστή ανδρική μορφή που ακουμπά κυλινδρικό αντικείμενο, ένα ταφικό πιθάρι ή βαίτυλο, ίσως σε θρηνητική στάση, προσιδιάζοντας σε σκηνή δενδρολατρείας από τον θαλαμωτό τάφο 91 των Μυκηνών. Οι εξεζητημένες κινήσεις των μορφών ίσως να υποδηλώνουν τη συμμετοχή των εξειδικευμένων 'λατρευτικών λειτουργών' στο δρώμενο, όπου έχουμε συνδυασμό ανθρώπινης υπόστασης και θεϊκής παρουσίας. Το πλήθος των συμπληρωματικών συμβόλων, πέντε σε αριθμό, όπως το μάτι που υποδηλώνει την άγρυπνη θεότητα, το κυλινδρικό αντικείμενο που μοιάζει με κρητομυκηναικό κιονοειδή βωμό, όμοιο με εκείνο στο Δαχτυλίδι των Δαιμόνων από την Τίρυνθα, και οι δύο πεταλούδες μαζί με χρυσαλλίδα, μοτίβο το οποίο συναντάται και στο δαχτυλίδι του Νέστορα, εξάρουν τη σημασία της σκηνής[372]. Σύμφωνα με τον ανασκαφέα, ίσως να απεικονίζεται κάποια θρησκευτική τελετή όμοια με τη λεγόμενη λακωνική λατρεία του Υακίνθου, πιθανόν μια έκφραση κοινού καλλιτεχνικά αισθητικού λεξιλογίου ή καλά αφομοιωμένων μινωικών αντιλήψεων από τους μυκηναίους.

Το συγκεκριμένο σφραγιστικό δαχτυλίδι, τεχνοτροπικά και εικονογραφικά παραπέμπει σε παράδοση παλαιότερη της ταφής, καθώς και των υπόλοιπων τεσσάρων δαχτυλιδιών που βρέθηκαν στον μυκηναϊκό τάφο. Πρόκειται για ένα πολύτιμο αντικείμενο που κληροδοτήθηκε ως κειμήλιο, μέσω του οποίου εξαίρεται η θέση της νεκρής στη ζωή και στον θάνατο. Ίσως, το αντικείμενο αυτό να λειτουργεί αυτοαναφορικά ως προς την ιδιότητα της νεκρής. Η ιέρεια θάβεται με το αντικείμενο που αποτελεί δείκτη του κοινωνικού της ρόλου, η οποία ιέρεια, όπως έχει ήδη επισημανθεί, ενσάρκωνε τον θεϊκό ρόλο σε τελετουργικά δρώμενα ή αναλάμβανε τον 'συντονισμό' της λατρείας της φύσης. Η ιδέα του ανιμισμού του δαχτυλιδιού, το οποίο διέπεται από ζωτικότητα, ως ενεργό αντικείμενο του δικτύου (nexus) ασκεί δραστικότητα στον δέκτη, ο οποίος συγχρόνως είναι και κοινωνικός κατασκευαστής των εικονιζόμενων αντιλήψεων. Σύμφωνα δηλαδή με την θεωρία του Alfred Gell περί δραστικότητας των αντικειμένων, ισχύει ότι στα λατρευτικά αρχαιολογικά συμφραζόμενα η δράση ασκείται από το πρωτότυπο και κάνει τον καλλιτέχνη να παράγει μία θρησκευτικά καθορισμένη εικόνα σύμφωνα με τις κοινωνικές συμβάσεις[373]. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η ηθελημένη ανεικονική εικονογραφία της παράστασης, βοηθά στην απόδοση του αποδεχόμενου, μιας καθολικά γνωστής λατρευτικής σκηνής, αποσκοπώντας στην αναγνώριση του προσώπου που φέρει ένα τέτοιο αντικείμενο πολυτελείας και διευκολύνοντας τον δέκτη να διαβάσει τον δείκτη.

Μέσω της κληροδότησης του ΥΜ ΙΑ κειμηλίου, η γυναίκα της ταφής νομιμοποιεί την 'ηγεμονική'- ιερατική της θέση που προκύπτει από τη σύνδεσή της με τους προγόνους. Το αποκλειστικό δικαίωμα κατοχής του συμβόλου αυτού εξουσίας απαρέγκλιτα επισφραγίζει την ιεραρχική της κατηγοριοποίηση (εξασφάλιση ενός elite index). Επομένως, η ανώτατη τάξη εδραιώνεται μέσω της υλικής της υπόστασης, η οποία ασκεί δραστικότητα στο υπόλοιπο κοινωνικό σύνολο. Ο Hood έχει υποστηρίξει, ότι τέτοιου είδους πρωτότυπες χρυσές σφραγίδες πιθανόν να αποτελούσαν έργα ενός και μόνο καλλιτέχνη από την Κνωσό[374]. Με αυτό τον τρόπο ίσως να επιβεβαιώνεται η εικασία για την άμεση σχέση του ιερατείου, τόσο με το ανακτορικό κέντρο της Κνωσού όσο και με άλλα κέντρα του μυκηναϊκού κόσμου, και η

[371] Evans 1901, 99-204
[372] Σακελλαράκης και Σαπούνα-Σακελλαράκη 1997,654-660..
[373] Gell 1998, 99.
[374] Hood 2017,267.

κοινώς αποδεκτή κοινωνική θέση των 'ειδικών της λατρείας', όπως συμπεραίνεται από τις εικονογραφικές ομοιότητες των εν λόγω δαχτυλιδιών. Τα σφραγιστικά δαχτυλίδια, ως περίτεχνα αντικείμενα από άποψη τεχνικής και υλικού, καθώς και η πληθώρα των σημαντικών συνευρημάτων τους στα ταφικά σύνολα, συγκροτούν την κοινωνική και οικονομική ταυτότητα των κατόχων τους. Ο άρρηκτος δεσμός μεταξύ ανθρώπινης δραστικότητας και υλικού πολιτισμού διαμορφώνει σχέσεις εντός των ανθρώπινων κοινωνιών, όπου διαρκώς αλληλεπιδρούν οι εμπλεκόμενοι και αλληλονοηματοδοτούνται.

6.4 Προσδιορισμός με βάση τα σφραγιστικά δαχτυλίδια

Ο θολωτός τάφος του Βαφειού ίσως να αποτελεί μια ακόμη περίπτωση, για την οποία τα υλικά κατάλοιπά του να φανερώνουν τη φύση και τον εν ζωή ρόλο του νεκρού. Η εικονογραφία που εμφανίζεται στα κτερίσματα, κυρίως στα σφραγιστικά δαχτυλίδια, που έχουν προαναφερθεί, τονίζει τις πολλαπλές θρησκευτικές και στρατιωτικές αρμοδιότητες του νεκρού[375]. Χρυσά σφραγιστικά δαχτυλίδια και σφραγιδόλιθοι με θρησκευτικές σκηνές έχουν βρεθεί σε αρκετούς μυκηναϊκούς τάφους, με βάση την αποδελτίωση της Aamodt[376], όπως στους τάφους 55, 71, 84 και 91 των Μυκηνών, στον τάφο 10 στα Δενδρά, στον θολωτό τάφο IV της Πύλου Κάτω Εγκλιανού, στον θολωτό τάφο 2 από το Ρούτσι και αλλού. Το χρυσό δαχτυλίδι από τον τάφο 55 απεικονίζει τρεις γυναίκες που κρατούν κλαδιά και πλησιάζουν ένα ιερό (CMS 1 86). Το χρυσό δαχτυλίδι από τον τάφο 71 (CMS 1 108) απεικονίζει ομοίως, τρεις γυναίκες να πλησιάζουν ένα ιερό, στεφανωμένο με κέρατα καθοσιώσεως. Η γυναίκα στη μέση φέρνει το ένα χέρι της στο πρόσωπο, πρόκειται για μια χειρονομία λατρείας. Το δαχτυλίδι σχετιζόταν με πλούσια χρυσά και γυάλινα κοσμήματα, καθώς και ένα πήλινο κύπελλο[377]. Ο τάφος 84 περιείχε ένα δαχτυλίδι με λατρευτική σκηνή (CMS I 119), το οποίο παρουσιάζει έναν άνδρα που ακολουθείται από ένα αγρίμι και αγγίζει φυτό που φυτρώνει έξω από κάτι που μοιάζει με βωμό. Ο τάφος περιείχε επίσης πλούσια κτερίσματα, όπως ένα επιχρυσωμένο ασημένιο κύπελλο και χρυσά και γυάλινα κοσμήματα[378]. Ο τάφος 91 ήταν ιδιαίτερα πλούσιος, καθώς διέθετε δύο χάλκινα ξίφη, δύο χάλκινους καθρέφτες, χρυσά στολίδια, επτά χρυσά δαχτυλίδια[379], μεταξύ των οποίων ένα χρυσό δαχτυλίδι που απεικονίζει μια τελετουργία για την πρόκληση της επιφοίτησης της θεότητας (CMS 1 126). Μια γυναίκα χορεύει στη μέση, ενώ στη μία πλευρά της μια γυναίκα σκύβει πάνω από έναν βωμό ή τράπεζα προσφορών, ενώ στην άλλη πλευρά ένας άνδρας σείει ένα δέντρο που φυτρώνει από ένα ιερό[380].

Ο τάφος 10 στα Δενδρά, ο οποίος χρονολογείται στην ΥΕ ΙΙ/ΙΙΙ, περιείχε μία μόνο ταφή και πλούσια κτερίσματα, μεταξύ των οποίων δύο σφραγιδόλιθοι και ένα χρυσό δαχτυλίδι με σκηνή[381] που απεικονίζει δύο γυναίκες να πλησιάζουν ένα ιερό, στο οποίο πετούν δύο πουλιά (CMS 1 191). Το υλικό αυτό συνδέθηκε με μια γυναικεία ταφή, η οποία εντοπίστηκε εντός του φρεατίου Ι[382]. Ο θολωτός τάφος IV στην Πύλο, στον Κάτω Εγκλιανό, περιείχε όπλα και κοσμήματα. Εκτός από το χρυσό σφραγιστικό δαχτυλίδι που παριστάνει έναν άνδρα και ένα

[375] Laffineur 1990, 119.
[376] Aamodt 2006, 161-162.
[377] Laffineur 1990, 124.
[378] Laffineur 1990, 124. · Ξενάκη-Σακελλαρίου 1985, 238-241.
[379] Laffineur 1990, 126, 128. · Ξενάκη-Σακελλαρίου 1985, 254-262.
[380] Laffineur 1990, 126.
[381] Laffineur 1990, 140.
[382] Persson 1942, 74.

αγρίμι να πλαισιώνουν ένα ιερό που βρίσκεται σε ένα βουνό από το οποίο κατεβαίνει μια θεότητα[383] (CMS 1 292), περιελάμβανε και το λεγόμενο «κόσμημα της Πύλου», ένα σφραγιστικό δαχτυλίδι με χαραγμένο γρύπα[384]. Ωστόσο, η θέση του τάφου κοντά στο ανάκτορο μπορεί από μόνη της να αποτελεί επαρκή ένδειξη του υψηλού κύρους των ανθρώπων που θάφτηκαν σε αυτόν. Η σύνδεση μορφών με γρύπες, όπως έχει ήδη υποστηριχθεί, αποτελεί ένδειξη υψηλού πολιτικού ή ιερατικού αξιώματος. Ο θολωτός τάφος 2 από το Ρούτσι περιείχε, επίσης, μια σειρά από σφραγιδόλιθους, μερικοί από τους οποίους φέρουν θρησκευτικές σκηνές, όπως ένας που απεικονίζει μια γυναικεία μορφή απέναντι από βωμό (CMS 1 279), και σχετίζονται με όπλα καθώς και με μια ανδρική ταφή[385] .

Στην Κρήτη σφραγιστικά δαχτυλίδια με θρησκευτικές σκηνές σε ταφικά αρχαιολογικά συμφραζόμενα έχουν ενδεικτικά εντοπιστεί στα Ισόπατα και το Σελλόπουλο της Κνωσού, στα Καλύβια της Φαιστού και στον Μόχλο.

Εντός του τάφου 1 στα Ισόπατα εντοπίστηκε στο νοτιοανατολικό του τμήμα ένα είδος κρύπτης, όπου βρέθηκαν χρυσές ψήφοι σε σχήμα ροζέτας και μια χρυσόδετη σφραγίδα από κυανό με απεικόνιση μεγάλου λιονταριού με συνοδεία δύο ανδρικών μορφών[386]. Ο τάφος περιείχε θραύσματα κεραμικής του ανακτορικού ρυθμού και δύο λύχνους. Σε συνάρτηση με την πλούσια ταφή, βρέθηκε δυτικά της κρύπτης μαζί με χρυσές σπειροειδείς ψήφους, ένα χρυσό σφραγιστικό δαχτυλίδι[387] (CMS II. 3, ν.51, **Εικόνα 57**), το οποίο θεωρείται ότι απεικονίζει την Επιφάνεια μιας θεότητας στην ύπαιθρο. Μια ομάδα γυναικών, με μια κεντρική ψηλότερη μορφή, ίσως ιέρεια ή ιέρεια που ενσαρκώνει την θεά και τρεις χαμηλότερες έχουν υψωμένα και τα δυο τους χέρια προς τα πάνω, προς την κεντρική γυναίκα, η οποία βρίσκεται σε στάση λατρείας που θυμίζει τις αντίστοιχες των γυναικών στη τοιχογραφία του Ιερού Άλσους και Χορού από το ανάκτορο της Κνωσού[388].Μια μικρότερη μορφή στην κορυφή, που αιωρείται πιθανόν να αποδίδει την θεότητα, η οποία εμφανίζεται στις υπόλοιπες μορφές μέσω του ιερού εκστατικού χορού, που πραγματοποιείται στον υπαίθριο χώρο της παράστασης[389]. Ακόμη και αν δεν είναι σαφής η ταυτότητα των γυναικών της σκηνής, η ύπαρξη των συμπληρωματικών συμβόλων, όπως οι κυματοειδείς γραμμές, θα αποτελούσε ίσως κάποιου είδους πληροφορία για τον θεατή, ως προς την εικονιζόμενη θεά (θεά των όφεων; Ή θεά των βουνών;) και την πράξη που εκτυλισσόταν[390]. Το δαχτυλίδι χρονολογείται τεχνοτροπικά στην ΥΜ Ι περίοδο, ωστόσο ανήκε σε τάφο της ΥΜ ΙΙΙΑ[391], ερμηνεύοντας το αντικείμενο ως οικογενειακό κειμήλιο ή ως αντικείμενο ενίσχυσης της κληρονομικής διαδοχής ενός αξιώματος, στην προκειμένη περίπτωση του ιερατικού.

Ο Τάφος 4 στο Σελλόπουλο κοντά στο ανάκτορο της Κνωσού, περιείχε 3 ταφές, με την πρώτη να συνοδεύεται από σφραγιστικό δαχτυλίδι και άλλα πλούσια κτερίσματα. Από τα ευρήματα, ξεχωρίζουν αρκετά χάλκινα αντικείμενα, όπως τρεις τριποδικοί λέβητες, πρόχους με προτομή πτηνού και χάλκινο κάτοπτρο, ενώ ακόμη εντοπίστηκαν κύλικες, πρόχους και

[383] Aamodt 2006, 162.
[384] Laffineur 1990, 140.
[385] Laffineur 1990, 138.
[386] Δημοπούλου-Ρεθυμιωτάκη 2005, 340.
[387] Evans 1914, 10.
[388] Marinatos 1993, 58-59.
[389] Evans 1914, 10-13.
[390] Cain 2001, 45.
[391] Pini 1983, 39-49.

κωνικό κύπελλο[392]. Στο κεφάλι και στον λαιμό του νεκρού αποκαλύφθηκαν ένα χρυσό περίαπτο και ανάγλυφες χρυσές ψήφοι[393]. Στον καρπό του αριστερού χεριού, εντοπίστηκαν χρυσές ψήφοι σφαιρικού σχήματος και μια χρυσόδετη σφραγίδα, με παράσταση τραυματισμένου ταύρου, ίσως ένα θυσιασθέν ζώο από βέλος[394]. Στα δάχτυλα του αριστερού χεριού, βρέθηκαν τρία χρυσά δαχτυλίδια, τα δύο σφραγιστικά[395]. Κάτω από τον νεκρό, περισυνελλέγησαν χρυσά ελάσματα σε σχήμα ανθεμίου, που πιθανόν στόλιζαν το ταφικό ένδυμα του νεκρού. Τέλος, τα όπλα της ταφής όπως ένα ξίφος και δύο αιχμές, οδήγησαν στη σύνδεσή της με έναν άνδρα πολεμιστή, ο οποίος βάσει κτερισμάτων θα μπορούσε να έχει και θρησκευτικές αρμοδιότητες, όπως στην περίπτωση του telesta από τον Μόχλο. Το ένα σφραγιστικό δαχτυλίδι έφερε παράσταση με γρύπα, ενώ το δεύτερο έφερε σκηνή βαιτυλολατρείας από άρρενα λάτρη, ημίγυμνο γονατιστό ανάμεσα σε δένδρο και ιπτάμενο πουλί[396](**Εικόνα 58**). Οι έντονες κινήσεις της μορφής σε στάση καλέσματος ή χαιρετισμού υποδηλώνουν την προσπάθεια επικοινωνίας με τη θεότητα ή τον αγγελιοφόρο της (το πτηνό). Η ταφή χρονολογείται στην ΥΜ ΙΙΙΑ περίοδο, ενώ το σφραγιστικό δαχτυλίδι φέρει τεχνοτροπικές ομοιότητες με αντίστοιχα από το νεκροταφείο στα Καλύβια της Φαιστού και από τον θολωτό τάφο του Βαφειού.

Στον τάφος ΧΙ από το νεκροταφείο στα Καλύβια, εντοπίστηκε χρυσό σφραγιστικό δαχτυλίδι (CMS II.3, ν.114), το οποίο συνδέθηκε με γυναικεία ταφή[397]. Τα συνευρήματα του δαχτυλιδιού ήταν χρυσά κοσμήματα και οκτώ αγγεία, μερικά με ιδιαίτερη διακόσμηση. Τα δαχτυλίδι χρονολογείται στην ΥΜ Ι περίοδο και απεικονίζει σκηνή δενδρολατρείας και βαιτυλολατρείας(**Εικόνα 59**). Μια γυναίκα και ένας άνδρας προβαίνουν σε δυο ξεχωριστές λατρευτικές τελετές, με σκοπό την επίκληση της θεότητας. Διακρίνεται ένα ιπτάμενο πτηνό, το οποίο κατευθύνεται προς το κέντρο της σύνθεσης, πιθανότατα ως η εμφανιζόμενη θεϊκή μορφή.

Η πλειονότητα των σφραγιστικών δαχτυλιδιών με λατρευτικές σκηνές προέρχεται από ταφικές συνάφειες και, πιο συγκεκριμένα, από νεκροταφεία τα οποία γειτνιάζουν με τα μεγάλα ανακτορικά κέντρα. Οι τάφοι που τα περιείχαν ήταν συνήθως καλά-κατασκευασμένοι θαλαμοειδείς και θολωτοί. Τους νεκρούς συνόδευαν πολύτιμα αντικείμενα, όπως κοσμήματα από πολύτιμους και ημιπολύτιμους λίθους, χρυσά δαχτυλίδια και κεραμική συχνά εξαιρετικής ποιότητας, εξαίροντας την πιθανή εξέχουσα κοινωνική και οικονομική θέση των νεκρών. Η έντονη μινωική επιρροή στη λατρευτική εικονογραφία που απεικονίζεται στα χρυσά δαχτυλίδια, οδήγησε τον Hagg[398] στο να αμφισβητήσει την εγκυρότητά τους για την ερμηνεία της μυκηναϊκής τελετουργίας, καθώς και τη θρησκευτική ιδιότητα των νεκρών κατόχων τους. Υπό αυτή την έννοια, προσδιορίζει τα μυκηναϊκά σφραγιστικά δαχτυλίδια μάλλον ως αντικείμενα τέχνης, χωρίς θρησκευτικό νόημα για τους ιδιοκτήτες τους. Από την άλλη, ο Niemeier[399] υποστήριξε, ότι οι Μυκηναίοι υιοθέτησαν τα εικονογραφικά πρότυπα, τα οποία ήταν σύμφωνα με τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, επομένως, τα εγχάρακτα δαχτυλίδια με τις λατρευτικές σκηνές πιθανότατα τα κατείχαν άνθρωποι για τους οποίους είχαν κάποιο

[392] Popham 1974, 199-202.
[393] Popham 1974, 201.
[394] Popham 1974, 218.
[395] Popham 1974, 222.
[396] Δημοπούλου-Ρεθυμνιωτάκη 2005, 127,324.
[397] Δημοπούλου-Ρεθυμνιωτάκη 2005, 128.
[398]Hagg 1981, 35.
[399] Niemeier 1990, 170.

νόημα και ίσως να είχαν θρησκευτική/ιερατική υπόσταση[400]. Ακόμη, η ταφική μεταχείριση των νεκρών χρησιμοποιούνταν για να εκφράσει ιδέες που αφορούσαν τους ζωντανούς και όχι τους νεκρούς. Με αυτό τον τρόπο, οι νεκρικές πρακτικές αξιοποιήθηκαν από διάφορες κοινωνικές ομάδες ως μέσο για την εδραίωση και τη νομιμοποίηση της εξουσίας τους.

Τα χρυσά δαχτυλίδια με λατρευτικές σκηνές, όσο και οι πλούσιες προσφορές, θα μπορούσαν να υποδηλώνουν ότι το πρόσωπο ή τα πρόσωπα που θάφτηκαν στους εξεταζόμενους τάφους ήταν υψηλού κύρους. Φαίνεται, ότι σε κάποιο βαθμό η παρουσία τέτοιων δαχτυλιδιών μπορεί να υποδηλώνει τη θρησκευτική ιδιότητα του νεκρού, ο οποίος μπορεί να οργάνωνε ή και να συμμετείχε σε τελετουργικές πράξεις, όπως στη δενδρολατρεία, τη βαιτυλολατρεία, την επιφοίτηση/ επιφάνεια της θεότητας, σε χορευτικά εκστατικά δρώμενα, καθώς και σε πομπές που κατέληγαν σε προσφορές, σπονδές και θυσίες, σύμφωνα με τις γλυπτικές απεικονίσεις. Εκτός από επίδειξη κύρους, όπως στην περίπτωση των δαχτυλιδιών από το Φουρνί Αρχανών, όπου οι κρίκοι τους ήταν περασμένοι ο ένας μέσα στον άλλο και χρησιμοποιούνταν ως περίαπτα σε περιδέραια, η παρουσία τους ίσως να συνδεόταν και με την απόδοση τιμής προς τους νεκρούς και τις οικογένειές τους, για την συμμετοχή τους στις προαναφερθείσες εκφάνσεις της λατρείας. Ακόμη, ο εντοπισμός των εν λόγω περίτεχνων κοσμημάτων με θρησκευτικές σκηνές στο ίδιο πλαίσιο με κοσμικές, υποδηλώνει ότι η ιδιότητα των ιερέων και των ιερειών ήταν εκείνη που θα τους επέτρεπε να φέρουν σφραγίδες με θέματα που σχετίζονταν με το αξίωμά τους[401] και ίσως με πολιτικές και οικονομικές διαστάσεις.

6.5 Προσδιορισμός με βάση τις πυξίδες

Επιπρόσθετα, ένα παράδειγμα πιθανής ιερατικής ταφής προσφέρει ο τάφος στην Αθηναϊκή Αγορά. Ο θαλαμοειδής τάφος Ι, με άριστη αρχιτεκτονική μορφή και πλούσιες προσφορές, είχε χρησιμοποιηθεί για μια γυναικεία ταφή[402]. Ανάμεσα στα πολυτελή ευρήματά της, εντοπίστηκαν κοσμήματα από λεπτά φύλλα χρυσού, κεραμικά αγγεία, μερικά τοποθετημένα σε ένα θρανίο στην ανατολική πλευρά του τάφου[403], και δυο ελεφαντοστέινες πυξίδες. Η μια εκ των δυο πυξίδων φέρει παράσταση που απεικονίζει γρύπες να επιτίθενται σε ελάφια. Η συσχέτιση αυτής της ταφής με ιέρεια βασίζεται στο ότι οι κυκλικές πυξίδες, αν και δεν αποτελούν συνήθη ταφικά κτερίσματα, εμφανίζονται ως προσφορές σε τοιχογραφίες πομπών. Ένα θραύσμα τοιχογραφίας από τη γυναικεία πομπή της Θήβας δείχνει τα τεντωμένα χέρια μιας μορφής να κρατούν ένα σχεδόν ορθογώνιο αντικείμενο[404], το οποίο μπορεί να αντιπροσωπεύει μια πυξίδα. Ανάλογη σκηνή από θραύσματα τοιχογραφίας του Νέου Ανακτόρου της Τίρυνθας απεικονίζουν μια διακοσμημένη πυξίδα από ελεφαντόδοντο, την οποία φέρει μια γυναικεία μορφή[405]. Τέλος, ένα θραύσμα από τη ζωφόρο των γυναικών από το Μέγαρο των Μυκηνών μπορεί να απεικονίζει τμήμα ελεφαντοστέινης πυξίδας παρόμοιας με εκείνη της Τίρυνθας[406]. Ο χαρακτήρας των πυξίδων, ως προσφορών που μεταφέρονται από ιέρειες σε πομπές, καθώς και η σχετική σπανιότητά τους ως κτερίσματα, μπορεί να υποδηλώνουν την ταφή ενός προσώπου με ιδιαίτερη θρησκευτική ιδιότητα. Οι πυξίδες από

[400] Aamodt 2006, 163.
[401] Aamodt 2006, 163.
[402] Immerwahr 1971, 158-159.
[403] Immerwahr 1971, 163-165.
[404] Mantzourani 1995, 130.
[405] Mantzourani 1995, 133.
[406] Mantzourani 1995, 132.

ελεφαντόδοντο συνδέονταν με πλούσιες γυναικείες ταφές[407], γεγονός που θα ήταν σύμφωνο με την υψηλή θέση μιας ιέρειας[408]. Εναλλακτικά, η ταφή θα μπορούσε να είναι αυτή μιας πλούσιας γυναίκας, η οποία κάποια στιγμή κατείχε θρησκευτικό αξίωμα. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός, ότι στον τάφο βρέθηκαν απανθρακωμένο ξύλο και τέφρα, καθώς και μερικά θραύσματα οστών και δόντια που έμοιαζαν με κυνόδοντες, αν και χωριστά από την τέφρα, τα οποία θα μπορούσαν να είναι υπολείμματα θυσίας ζώου ή νεκρικού γεύματος[409],παραπέμποντας σε δύο βασικά ιερατικά καθήκοντα, την εκτέλεση θυσιών και την άσκηση της νεκρικής λατρείας.

6.6 Ταφή από τον Ταφικό Κύκλο Α Μυκηνών

Η μελέτη των υλικών και σκελετικών καταλοίπων του λακκοειδούς τάφου ΙΙΙ από τον Ταφικό Κύκλο Α των Μυκηνών έδειξε ότι πρόκειται για τον τόπο ταφής μιας γυναίκας και δυο ανδρών. Η απουσία όπλων, παρά την παρουσία δύο ανδρικών ταφών, υποδηλώνει τον ιδιαίτερο ρόλο κάποιου από τους νεκρούς, ο οποίος/α πιθανότατα αποτελούσε μέλος του ιερατείου. Η ποσότητα και η ποιότητα των ευρημάτων της γυναίκας (ταφή Μ), καθώς και οι σαφείς συμβολικές συνδηλώσεις των κτερισμάτων, υπογραμμίζουν τη σημαντική θέση της νεκρής αυτής και την πιθανή ιερατική της ταυτότητα, κάτι που συνάδει με τις απεικονίσεις και τις γραπτές αναφορές στη Γραμμική Β, με τις οποίες υποδηλώνεται η αριθμητική υπεροχή των γυναικών στο ιερατείο[410]. Στο στήθος της νεκρής, βρισκόταν ένας μεγάλος αριθμός διπλωμένων χρυσών πλακών, οι οποίες αποτελούσαν τμήματα περιβλήματος ενός βρέφους. Ανάλογο περίβλημα έχει βρεθεί και στον δρόμο του θαλαμοειδούς τάφου ΙΙ στην Πρόσυμνα[411]. Ακόμη, το χρυσό διάδημα, το οποίο βρέθηκε σε συνάρτηση με το βρέφος επί του στήθους της ιέρειας, υποδηλώνει το υψηλό αξίωμα που προοριζόταν αυτό να κληρονομήσει[412]. Άλλα αντικείμενα που επιβεβαιώνουν την υψηλή κοινωνική θέση της νεκρής είναι η ασημένια καρφίτσα με τελείωμα σε μορφή γυναίκας, μάλλον θεάς, με αναφορές στη μινωική και αιγυπτιακή θρησκεία, το οποίο πιθανότατα φοριόταν ως έμβλημα. Από το ίδιο ταφικό σύνολο, προέρχονται τέσσερις ακόμη καρφίτσες με κεφαλή από ορεία κρύσταλλο, η πιο εντυπωσιακή από τις οποίες είχε το σχήμα ανεστραμμένου άνθους παπαρούνας, και συγκεκριμένα μιας κατηγορίας, από την οποία εξάγεται το όπιο[413](**Εικόνα 60**). Μια από τις λειτουργίες του οπίου ήταν η χρήση του για την πρόκληση έκστασης, ακόμη και κατά τη διάρκεια των διαφόρων τελετουργιών στην Ανατολική Μεσόγειο. Η λατρευτική του χρήση στην Κρήτη ήταν γνωστή κατά την ΥΜ ΙΙΙΒ/Γ περίοδο, όπως υποδηλώνεται μέσω του γυναικείου ειδωλίου θεάς με ανυψωμένα χέρια από το Γάζι, το οποίο έφερε διάδημα με παπαρούνες[414]. Με την χρήση του οπίου, μπορεί να συνδεθεί το σύνολο των πέντε μικροσκοπικών χρυσών αγγείων του τάφου, τα οποία, εκτός από καλλυντικά ή φάρμακα θα μπορούσαν να φυλάνε και τέτοιου είδους 'μαγικές ουσίες'[415]. Ανάμεσα στα κτερίσματα της

---

[407] Immerwahr 1971, 107.

[408] Ανάλογη σύνδεση ιέρειας και ελεφαντοστέινης πυξίδας έχει πραγματοποιηθεί και από τον (Soles 2016, 247-253), ο οποίος προσδιόρισε την Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα του Μόχλου. Η τελευταία θεωρήθηκε ιερατική, λόγω της ένταξης του αντικειμένου στα λατρευτικά της σύνεργα.

[409] Immerwahr 1971, 159.

[410] Konstantinidi-Syvridi 2018, 51.

[411] Blegen 1937, 175-180.

Ο τάφος 44 από το ίδιο νεκροταφείο έχει αποδοθεί σε ιερέα, όπως έχει υποστηριχθεί παραπάνω.

[412] Konstantinidi-Syvridi 2018, 51-52.

[413] Demakopoulou 1990, 283 · Konstantinidi-Syvridi 2018, 53.

[414] Moss 2005, 12 v.39.

[415] Σακελλαράκης και Σαπουνά-Σακελλαράκη 1997, 640-641.

ιέρειας, συμπεριλαμβάνονται και τρία σύνολα ζυγαριών, αποτελούμενες από χρυσά ελάσματα (**Εικόνα 61**). Μόνο το ένα από αυτά είχε πρακτική χρήση, επί του οποίου θα μπορούσαν να ζυγιστούν ελαφριές ουσίες[416], ενώ τα άλλα θα έφεραν συμβολική χρήση, καθώς αποτελούνταν από δισκία με ανάγλυφα μοτίβα, όπως πεταλούδες. Η συγκέντρωση ζυγαριών και χρυσών δισκίων ή ταλάντων σε τάφους ήταν συνήθης στα μέλη της μινωικής και μυκηναϊκής ελίτ, τα οποία, εκτός από διακοσμητικά στοιχεία στα ρούχα (επίρραπτα), που αποτελούν δείκτη του υψηλού αξιώματος των φερόντων, συνδέονταν πιθανότατα και με θρησκευτικές δραστηριότητες[417]. Η κατοχή, τέλος, αυτών των ιδιαίτερων αντικειμένων από την ιέρεια, συνάδει με τον ρόλο της ως προστάτιδα των πολύτιμων αγαθών που ανήκαν στο ιερό. Σύμφωνα με την πινακίδα της Γραμμικής Β (PY Ae 303), όπου αναφέρονται οι σκλάβες της ιέρειας, από κοινού με ποσότητες χρυσού, ως υπεύθυνες για την φύλαξη του 'ιερού' χρυσού που κατείχε ο ναός, υποδηλώνει και τον αντίστοιχο ρόλο της αρχιέρειας[418]. Ο πολύτιμος εξοπλισμός, που συνόδευε τον λακκοειδή τάφο ΙΙΙ και σχετίζονταν με τη νεκρή Μ, υποδήλωνε την υψηλή κοινωνική της θέση, καθώς και εκείνη του πιθανού διαδόχου της, επιβεβαιώνοντας έμμεσα ότι το ιερατικό αξίωμα ήταν πιθανόν κληρονομικό.

Τέλος, είναι πιθανό, η ιδιότητα των 'ειδικών της θρησκείας' να εκφραζόταν και με άλλους τρόπους σε εικονογραφικό και ταφικό επίπεδο. Το γεγονός ότι ήταν οι διαμεσολαβητές μεταξύ του υπερφυσικού και των ανθρώπων θα προσέδιδε ένα μυστικιστικό στοιχείο στην προσωπικότητά τους, το οποίο μπορεί να εκφραζόταν με τρόπους που πιθανώς δεν επιβίωσαν στα αρχαιολογικά αρχεία.

Το γεγονός ότι το θρησκευτικό στοιχείο είναι άμεσα συνυφασμένο με το πολιτικό τόσο στη μινωική όσο και στη μυκηναϊκή κοινωνία περιπλέκει το θέμα, καθώς δεν ήταν ακριβής η κοινωνική θέση του ιερατείου. Αν, πράγματι, κάποιοι από τους ιερείς αποτελούσαν μέλη της ελίτ ή έχαιραν τα ίδια προνόμια με τις ελίτ ομάδες, τότε η θρησκευτική ιδιότητα αυτών των ατόμων ίσως επισκιαζόταν από την αντίστοιχη πολιτική, καθιστώντας πιο δύσκολο τον διαχωρισμό τους. Επομένως, η ταυτότητα ενός ιερέα και μιας ιέρειας θα παρουσιαζόταν με τέτοιο τρόπο, ώστε να τονίζεται από τη μία πλευρά ο ρόλος τους ως ειδικών της λατρείας και από την άλλη ως μέλους της ελίτ[419]. Για αυτό τον λόγο, σε προηγούμενο κεφάλαιο προσδιορίστηκαν αναλυτικά οι ρόλοι των ιερέων, προκειμένου αυτοί να αναγνωριστούν βάσει αυτών σε ανάλογα ταφικά πλαίσια.

Επομένως, κάποιοι ιερείς και ιέρειες, ανάλογα με την θέση τους στο ιερατείο θα επέλεγαν να τονίσουν περισσότερο την ιδιότητά τους ως ελίτ, ενώ αντίθετα άλλοι που θα ασκούσαν επαγγελματικά αυτό το αξίωμα ή επιθυμούσαν να οικειοποιηθούν τα προνόμιά του, θα εφοδίαζαν την ταφή τους με τα απαραίτητα διαγνωστικά ιερατικά στοιχεία. Το ζήτημα καθίσταται ακόμη πιο περίπλοκο, αν ληφθεί υπόψη ότι τα θέματα που απεικονίζονται στα κτερίσματα και, πιο συγκεκριμένα, στις σφραγίδες και στα δαχτυλίδια, υποδηλώνουν ότι το πρόσωπο που τα κατείχε μπορεί να ασκούσε ποικίλες αρμοδιότητες, όχι μόνο

---

[416] Konstantinidi-Syvridi 2018, 54-55.

[417] Σύμφωνα με την Χετιτική παράδοση, κατά την δεύτερη ημέρα της ταφής οι ιερείς τοποθετούσαν χρυσό, ασήμι και άλλα πολύτιμα κοσμήματα στη μία μεριά της ζυγαριάς και λάσπη ή κονίαμα στην άλλη. Ανάλογη χρήση θα μπορούσε να είχε και το κτέρισμα του εξεταζόμενου τάφου, το οποίο θα παρέπεμπε σε μια λειτουργία του ιερουργού κατά την εκτέλεση των ταφικών πρακτικών. Konstantinidi-Syvridi 2018, 55.

[418] Ventris και Chadwick 1973, 166.

[419] Aamodt 2006, 164.

θρησκευτικές[420]. Από την ανάλυση των ταφικών τεκμηρίων, συμπεραίνεται ότι το πρόσωπο που είχε το αξίωμα του ιερέα ή της ιέρειας, δεν χαρακτηριζόταν από αυτό αποκλειστικά, αλλά αυτό τονιζόταν μαζί με άλλες πτυχές της θέσης του νεκρού. Εξάλλου, στη μυκηναϊκή κοινωνία, όπως θα εξεταστεί παρακάτω, ορισμένοι ιερείς είχαν συγχρόνως και άλλες αρμοδιότητες, όπως στρατιωτικές. Σε κάθε περίπτωση, η χρήση των διαθέσιμων δεδομένων δεν επιτρέπει με απόλυτη ακρίβεια την απόδοση συγκεκριμένων τάφων ή αντικειμένων αποκλειστικά σε ιερείς. Στο παρόν κεφάλαιο, επιχειρήθηκε μια πρώτη πλαισίωση του πιθανού ταφικού αποτυπώματος των ιερέων, κυρίως στην ηπειρωτική Ελλάδα, με βάση τις αντίστοιχες εικονογραφικές συνιστώσες προσδιορισμού της 'ιδιάζουσας' ιερατικής ομάδας. Ωστόσο, υπό το ίδιο πρίσμα θα έπρεπε να εξεταστούν και τα ταφικά περιβάλλοντα της Νεοανακτορικής περιόδου στην Κρήτη, προκειμένου να εντοπιστεί με μεγαλύτερη σαφήνεια η εξεταζόμενη κοινωνική ομάδα. Τόσο τα τελετουργικά σύνεργα όσο και ο επαναπροσδιορισμός των πιθανών πολλαπλών ιδιοτήτων του ιερατείου (θρησκευτική +πολιτική/ διοικητική) θα έπρεπε να αποτελέσουν κριτήρια επανερμηνείας των δοθέντων τεκμηρίων. Τέλος, για την διατράνωση των παραπάνω επιχειρημάτων, θα πρέπει να εφαρμοσθεί μια πιθανή μελλοντική συγκριτική μελέτη με τα ταφικά συγκείμενα άλλων πολιτισμών της Ανατολικής Μεσογείου, κυρίως της Αιγύπτου, προκειμένου να χαρτογραφηθεί η παρουσία ή και μη, καθώς και να διερευνηθεί ο τρόπος της μεταθανάτιας μεταχείρισης του ιερατείου.

[420] Aamodt 2006, 165.

Κεφάλαιο Έβδομο:

7.1 Αναφορές ιερατείου στη Γραμμική Β

Ιερείς και ιέρειες αναφέρονται στο προσωπικό καταγραφής εγγράφων (πιο συγκεκριμένα στις σειρές PY An και KN Am και As), σε αρχεία κατοχής γης (πιο συγκεκριμένα στις σειρές PY Ep/Eb και En/Eo) και στα αρχεία εκταμίευσης εμπορευμάτων (πιο συγκεκριμένα στις σειρές PY Qa, PY Fn και KN Fp).

Τα κειμενικά στοιχεία που θα εξεταστούν προέρχονται από την Πύλο και την Κνωσό, καθώς οι θέσεις αυτές παρέχουν τις περισσότερες αρχειακές πληροφορίες σχετικά με την ύπαρξη ιερατείου. Χαρακτηριστικό είναι, ότι οι πινακίδες από τη Θήβα, αν και καταγράφουν δεδομένα για τη θρησκεία, δεν κάνουν καμία άμεση αναφορά σε ιερείς ή ιέρειες.[421], ενώ τέλος οι πινακίδες από τις Μυκήνες δεν παρέχουν κανένα σχετικό στοιχείο.

Οι ιερείς και οι ιέρειες: i-je-re-u και i-je-re-ja αντίστοιχα, αναφέρονται συνήθως στα γραπτά έγγραφα της Γραμμικής Β με τα προσωπικά ονόματά τους και την αναφορά του επαγγέλματός τους, ενώ κάποιες φορές προσδιορίζεται και το τοπωνύμιο του ιερού εντός του οποίου ιερουργούν. Τα γενικά αυτά χαρακτηριστικά αποτελούν την τυπική περιγραφή των θρησκευτικών λειτουργών στα αρχεία, ωστόσο αυτή απαντάται σε πολλές παραλλαγές, συνήθως ελλιπούς μορφής. Η αναφορά κάποιου προσωπικού ονόματος, το οποίο δεν ακολουθείται από αναφορά στο επάγγελμα δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως ασφαλής πληροφορία, καθώς είναι ασαφές εάν πρόκειται για ιερουργό ή για κάποιο πρόσωπο με διαφορετικές αρμοδιότητες. Εάν υποτεθεί ότι το ίδιο όνομα δείχνει το ίδιο πρόσωπο τότε στην Πύλο υπήρχαν τουλάχιστον δύο ιερείς, οι we-te-re-u και sa-ke-re-u.

Ο we-te-re-u είναι ο ιερέας που απαντάται πιο συχνά στα αρχεία[422], συνοδευόμενος από τον όρο i-je-re-u, στοιχείο που επιβεβαιώνει την επαγγελματική του ιδιότητα. Στην PY Ed 317.2, ο we-te-re-u, δεν ακολουθείται από αναφορά στο επάγγελμά του, γεγονός που καθιστά δυσδιάκριτο το αν πρόκειται για διαφορετικό πρόσωπο, ή για το εάν πρόκειται για μια απλή παράλειψη της ευκόλως εννοούμενης ταυτότητάς του. Ο χαρακτήρας της πινακίδας αυτής, στην οποία καταγράφονται οικόπεδα που κατέχονται από θρησκευτικό προσωπικό, περιλαμβάνει μια ιέρεια, την ka-ra-wi-po-ro, και τον e-qe-ta[423], επομένως το πλαίσιο της πινακίδας επιτρέπει την σύνδεση του όρου we-te-re-u με τον ιερέα. Μάλιστα, ο we-te-re-u, ως ο κύριος ιερέας του pa-ki-ja-ne, του σημαντικότερου λατρευτικού τόπου της Πύλου, είχε στην κατοχή του μεγάλες εκτάσεις γης και έχαιρε υψηλού κοινωνικού κύρους.

Ο sa-ke-re-u[424] αναφέρεται μια φορά μόνο ως ιερέας i-je-re-u στην PY Ea 756.1, σύμφωνα με την οποία φαίνεται να έχει υπό τον έλεγχό του κομμάτια γης. Στην πινακίδα Ep 613.7, προσδιορίζεται ως i-je-re-wo-ko, δηλαδή ιερουργός, ωστόσο ίσως ο όρος να αναφέρεται σε ένα δεύτερο πρόσωπο. Με την προσθήκη της κατάληξης –wo-ko[425], είναι δυνατό ο όρος να

[421] Aamodt 2006a, 56.
[422] Aamodt 2006a, 57 σημ. 328.
[423] E-qe-ta: μυκηναίος αξιωματούχος υψηλού βαθμού, τα καθήκοντα του οποίου αφορούσαν κυρίως στρατιωτικά θέματα, πιθανώς και θρησκευτικές υποθέσεις.
[424] Όνομα: Σαγρεύς/Σαγηλεύς.
[425] Gerard-Rousseau 1968, 112.

αναφέρεται σε αυτόν που παράγει τα ιερά αντικείμενα και σε αυτόν που τα χρησιμοποιεί για την εκτέλεση των ιερών πρακτικών(i-je-re-u). Τέλος, υπάρχει αναφορά του sa-ke-re-u στην PY Jn 431, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως po-ti-ni-ja-we-jo μεταλλουργός[426]. Επομένως, και οι τρεις περιπτώσεις, πιθανότατα αναφέρονται σε διαφορετικά πρόσωπα, τα οποία όμως είναι άμεσα συνυφασμένα με τη θρησκεία και τη λειτουργία των ιερών.

Ένας άλλος ιερέας, γνωστός με το όνομά του, μπορεί να είναι ο a-o-ri-me-ne[427], ο οποίος αναφέρεται στην πινακίδα PY Qa 1296 ως παραλήπτης ενός ποσού KE. Το εμπόρευμα που αντιπροσωπεύεται από το KE ή από το ιδεόγραμμα *189 δεν έχει ακόμη αναγνωριστεί, αν και του έχουν αποδοθεί διάφορες ερμηνείες. Οι Ventris και Chadwick έχουν προτείνει, ότι πιθανότατα αναφέρεται σε κάποιο είδος υφάσματος.[428]Ο Palmer, αντιθέτως, υποστηρίζει ότι το εμπόρευμα KE ορίζει ένα υλικό που απαιτείται για την κατασκευή αρωμάτων και αλοιφών[429]. Το θρησκευτικό πλαίσιο της σειρά Qa , με την παρουσία μιας ιέρειας στο Qa 1289 και ενός άνδρα που σχετίζεται με το po-ti-ni-ja στο Qa 1299, υποδηλώνει την πιθανή λατρευτική χρήση του εμπορεύματος KE. Τέλος, στο Qa 1290 ένας ανώνυμος ιερέας συνδέεται με το τοπωνύμιο se-ri-no-wo-te, η περίπτωση του οποίου θα εξεταστεί στη συνέχεια[430].

Οι αναφορές σε ιέρειες εμφανίζονται συχνότερα στα κείμενα και κυρίως σε αυτά της σειράς E της Πύλου[431]. Ωστόσο, είναι πιθανό ότι οι περισσότερες από αυτές τις αναφορές σχετίζονται με την ίδια ιέρεια, την i-je-re-ja pa-ki-ja-na, δηλαδή την ιέρεια του σημαντικότερου ιερού της Πύλου, χωρίς να είναι σαφές αν πρόκειται για μεμονωμένο πρόσωπο ή για αναφορά σε κάποιο τίτλο. Η i-je-re-ja pa-ki-ja-na ήταν πιθανότατα η e-ri-ta, η οποία αναφέρεται στην πινακίδα Ep 704, δεδομένου ότι οι σειρές Eb/Ep ασχολούνται με την περιοχή pa-ki-ja-ne. Ονόματα τριών αναγνωρίσιμων ιερειών, τα οποία προστίθενται στον κατάλογο των ιερατικών στελεχών, είναι τα ka-wa-ra στο Qa 1289, ke-i-ja[432] στο Qa 1303, και e-ri-ta στο Ep 704.3, .5. Η Πύλος δεν είχε μόνο μια ιέρεια για τη διεξαγωγή των τελετουργικών πρακτικών, αλλά, για κάποιο λόγο, μόνο η Ερίτα φαίνεται ως κάτοχος μεγάλων εκτάσεων γης.

Όσον αφορά τα κειμενικά στοιχεία που προέρχονται από την Κνωσό, ιέρειες καταγράφονται στις πινακίδες της σειράς Fp, η οποία περιλαμβάνει ένα ημερολόγιο τελετουργικών εκδηλώσεων και καταγράφει τις προσφορές αρωματικών ελαίων που στέλνονται σε διάφορα ιερά και θεότητες[433]. Στις πινακίδες Fp 1.10 και Fp 13.3, γίνεται αναφορά στην "a-ne-mo i-je-re-ja", δηλαδή στην "ιέρεια των ανέμων". Ο τίτλος αυτός προσδιόριζε την ιέρεια μιας συγκεκριμένης λατρείας, η οποία απαντάται τόσο στην Κνωσό, όσο και στην περιοχή u-ta-no[434].

---

[426] Murray 1979, 350.
[427] Ventris και Chadwick 1973, 531.
[428] Ventris και Chadwick 1973, 485.
[429] Palmer 1963, 372.
[430] Aamodt 2006a, 59
[431] Eb 297.1, Eb 317.1, Eb 409.1, Eb 416.1, Eb 1176.1, Eo 224.6, .8=En 609.16, .18, Ep 539.7, .8, Ep 704.2, .3, .5.
[432] Ventris και Chadwick 1973, 552.
[433] Ventris και Chadwick 1973, 303.
[434] Murray 1979, 322.

Η ka-ra-wi-po-ro[435]ή αλλιώς «κλειδούχος»/ προστάτης, παρά το γεγονός ότι δεν είχε ρόλο ιέρειας, αποτελεί μια ιδιαίτερη περίπτωση θρησκευτικού λειτουργού, η οποία θα πρέπει να εξεταστεί. Η άμεση σχέση της με τους ιερείς και τις ιέρειες υποδηλώνει, ότι είχε υψηλότερο κύρος από τους βοηθούς της λατρείας και ότι ο ρόλος της ως θρησκευτική αξιωματούχος ήταν αρκετά σημαντικός. Στην πινακίδα PY Eb 338.1, η ka-ra-wipo-ro αναφέρεται με το όνομά της ka-pa-ti-ja και συνδέεται με την περιοχή pa-ki-ja-ne. Η συσχέτιση της ka-ra-wi-po-ro με το ιερατικό προσωπικό της Πύλου, στην περίπτωση της πινακίδας PY Ed 317, υποδηλώνει τον ιδιαίτερο ρόλο και την ιδιότητά της, ειδικά από τη στιγμή που η πινακίδα καταγράφει το ποσό της γης που κατείχε μαζί με την ιέρεια, τον ιερέα we-te-re-u και έναν e-qe-ta αξιωματούχο. Τέλος, η συσχέτιση της ka-ra-wi-po-ro σε πινακίδες καταγραφής μετάλλων για λογαριασμό του ιερού, μπορεί να υποδηλώνει τον οικονομικό της ρόλο ως βοηθός λατρείας. [436]

Πολλοί άλλοι αξιωματούχοι έχουν αναγνωριστεί μέσω των πινακίδων, αλλά είναι ασαφές το εάν πράγματι σχετίζονταν με τη θρησκεία ή αν αποτελούσαν απλούς αξιωματούχους[437]του ανακτορικού συστήματος. Ανάμεσά τους διακρίνονται οι ka-ra-wi-po-ro (= κλειδούχος, προστάτης), ka-ru-ke=(κήρυκας), i-je-ro-wo-ko =(ιερουργός, εκτελεστής των τελετουργικών πράξεων), ki-ri-te-wi-ja=(πιθανόν "αυτός που σκορπίζει το σιτάρι," φράση που ίσως να αναφέρεται σε μια ειδικευμένη γυναίκα που εκτελεί μια συγκεκριμένη τελετουργία). Παρατίθενται εδώ μερικές ακόμη περιπτώσεις, όπως έχουν καταγραφεί και ερμηνευθεί από τον Rutherford: pu-ko-wo = (ο ιερέας της φωτιάς), ke-re-ta (στην πινακίδα PY Cn 1287.6, θα μπορούσε να αποτελεί πρώιμη μορφή του τύπου προφήτης) και τέλος, ο di-pte-ra-po-ro (πιθανόν κάποιος που φορά το δέρμα ζώου). Σε σύγχρονα χεττιτικά κείμενα, υπήρχαν αξιωματούχοι που ασχολούνταν με τη λατρεία, οι οποίοι αποκαλούνταν «λυκάνθρωποι» ή «άνθρωποι- αρκούδες», θα μπορούσε επομένως να αποτελεί κάτι ανάλογο και ο di-pte-ra-po-ro.

Στις πινακίδες αναφέρονται ακόμη, οι do-e-ro/a, δηλαδή σκλάβοι/ δούλοι του θεού. Κάποιοι από αυτούς θα είχαν τιμητικές θέσεις, καθώς ο όρος δούλος του θεού δεν υποδηλώνει χαμηλή κοινωνική θέση, δεδομένου ότι στις πινακίδες Ε της Πύλου αυτοί φαίνεται να κατέχουν γη. Επίσης, αναφέρονται και μεμονωμένα άτομα (ένας μεταλλουργός, μια γυναίκα, ένας αρωματοποιός), οι οποίοι ορίζονται ως po-ti-ni-ja-we-jo (=potniaweios, "ανήκοντας στη potnia), η χρήση αυτού του προσδιορισμού πιθανότατα υποδηλώνει, ότι τα θρησκευτικά ιδρύματα έπαιξαν σημαντικό κοινωνικό και οικονομικό ρόλο στη μυκηναϊκή κοινωνία.[438]

Η ύπαρξη πλήθους ιερών τίτλων, υποδηλώνει την λειτουργία ενός καλά οργανωμένου και πιθανότατα ιεραρχημένου ιερατείου, το οποίο συνδεόταν άμεσα με τα διοικητικά κέντρα. Η κατοχή γης και ο έλεγχος ατόμων, που ήταν υποτελείς στους ιερείς (i-je-re-u do-e-ro/a =δούλοι των ιερέων), αποδεικνύει την υψηλή κοινωνική θέση ορισμένων εξ αυτών. Τέλος, είναι σημαντικό να τονιστεί ότι όλες οι πληροφορίες, οι οποίες εξετάζονται, προέρχονται από

[435] Aamodt 2006a, 65.
[436] Lindgren 1973, 73.
[437] Rutherford 2013, 267 σημ. 59.
[438] Rutherford 2013, 268.

οικονομικά διοικητικά έγγραφα, επομένως η αναφορά ή και η παράλειψη στοιχείων οφείλεται στο βαθμό σύνδεσης ή μη με τα ανάκτορα.

Αφού προσδιορίστηκε το πλαίσιο εννοιολόγησης και εντοπισμού των ιερέων και των ιερειών στις πινακίδες της Γραμμικής Β, στη συνέχεια θα εξεταστεί ο ρόλος των ιερουργών, καθώς και η θέση τους στη μυκηναϊκή κοινωνική κλίμακα.

7.2 Ο ρόλος του ιερατείου

Ο μυκηναίος ιερέας/ιέρεια λειτουργούσε ως μεσολαβητής μεταξύ ανθρώπων και θείου. Πρωταρχικός του ρόλος είναι να ηγείται της τελετουργικής πρακτικής και να οραματίζεται τη θεία επιφοίτηση. Ακόμη, ως εκπρόσωπος της κοινότητας, όφειλε να εκτελεί τις ιερές πράξεις.

Η μυκηναϊκή λατρεία ήταν πιθανώς διαιρεμένη σε "δημόσια" και "ιδιωτική" τελετουργία (public & private, popular & official), δηλαδή σε τελετουργικές πρακτικές που γίνονταν δημόσια και αφορούσαν σε μεγάλα πλήθη και σε εκείνες που περιορίζονταν σε μια μικρή ομάδα ανθρώπων, πιθανώς μόνο στους ιερείς και τον άνακτα.[439] Οι ιερείς, ως φορείς της θρησκευτικής ιδεολογίας, αποτελούσαν αναπόσπαστο κομμάτι της λειτουργίας των ανακτόρων αλλά και της «κρατικής θρησκείας». Το ιερατείο θα μπορούσε να ιερουργεί σε καθένα από τα δυο διαφορετικά επίπεδα λατρείας, ωστόσο, όπως θα εξεταστεί στη συνέχεια, αυτό θα προκαλούσε μια μορφή ιεράρχησης εντός της ιερατικής κοινότητας.

Οι "δημόσιες" τελετουργίες γίνονταν σε πολύ μεγάλους ανοικτούς χώρους, συνήθως έξω από τα μικρά λατρευτικά κτίρια και θα μπορούσαν, επομένως, να φιλοξενήσουν μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων. Οι «δημόσιες» τελετουργίες θα περιελάμβαναν θυσιαστικά συμπόσια, όπως υποδηλώνεται από τη συνεισφορά ζώων και τροφίμων από το ανάκτορο και τον da-mo, πιθανώς στο πλαίσιο διεξαγωγής των θρησκευτικών εορτών.

Το έργο των ιερέων στις θρησκευτικές γιορτές θα ήταν να ηγούνται της τελετής, να μεταφέρουν την «εικόνα ή σύμβολο» της λατρείας και τα υπόλοιπα σχετικά λατρευτικά σύνεργα, που αποτελούσαν δείκτες του κύρους και του ρόλου τους. Στο έργο αυτό οι ιερείς, πιθανότατα υποστηρίζονταν από τους βοηθούς λατρείας. Τέλος, οι ιερείς, και πιο πιθανόν οι ιέρειες, μπορεί να υποδύονταν τις θεότητες, κατά την εκτέλεση τελετουργικών πράξεων.

Οι "ιδιωτικές" τελετουργικές πράξεις, από την άλλη πλευρά, θα μπορούσαν να οριστούν ως λατρευτικές πρακτικές που εκτελούνται εντός των λατρευτικών κτιρίων ή των ανακτόρων και αφορούσαν σε περιορισμένο αριθμό ατόμων. Τα μυκηναϊκά λατρευτικά κτίρια ήταν πιθανώς οι χώροι όπου φυλασσόταν ο λατρευτικός εξοπλισμός και όπου κατατίθεντο τα αφιερώματα στη θεότητα. Εφόσον χρησιμοποιούνταν θρανία και πλατφόρμες για την κατάθεση των προσφορών (προσφορές φαγητών, υγρές προσφορές, θυσίες), φαίνεται ότι η επίδειξη αποτελούσε σημαντικό στοιχείο της μυκηναϊκής λατρείας και ότι οι τελετουργικές

[439] Aamodt 2006a, 272-3.

πράξεις που γίνονταν μέσα σε αυτά τα κτίρια δεν περιορίζονταν απλώς στην κατάθεση των προσφορών.[440] Τα λατρευτικά κτίρια θεωρούνταν, επομένως, χώροι, όπου η θεότητα ήταν παρούσα και η λατρεία της λάμβανε χώρα.

Λατρευτικές τελετές λάμβαναν χώρα και εντός των ανακτορικών μεγάρων, κατά τις οποίες είναι πιθανό να ιερουργούσε ο ίδιος ο άνακτας. Η συμμετοχή των ιερέων σε αυτές τις τελετές υπονοείται μέσω της εικονογραφίας, από την ύπαρξη δηλαδή πομπών με ανάλογη θεματογραφία. Ίσως δηλαδή οι απεικονιζόμενες πομπές να λειτουργούσαν χαρτογραφικά και να υποδείκνυαν την κατεύθυνση που ακολουθούσαν τα λατρευτικά δρώμενα, όταν θα περνούσαν από εκεί οι πραγματικές θρησκευτικές πομπές.[441] Σε αυτού του είδους τις τελετές, είναι πιθανό να ιερουργούσαν από κοινού ο άνακτας με τους ιερείς, καθώς η φύση τους ήταν συγχρόνως πολιτική και θρησκευτική. Ακόμη, τα ιερατικά στελέχη θα συμμετείχαν σε τελετές χρίσματος αξιωματούχων, στις οποίες θα είχαν ως ευθύνη να εξασφαλίσουν την θεϊκή έγκριση για την άσκηση του λειτουργήματος των δεύτερων. Υπό αυτή την έννοια, η ανάμειξη των ιερέων κρίνεται απαραίτητη για την εξασφάλιση της θείας επικύρωσης και είναι άμεσα συνυφασμένη με τις κοινωνικές και πολιτικές μυκηναϊκές δραστηριότητες.[442]

Ακόμη, οι ιερείς μπορεί να τελούσαν τις ιεροτελεστίες της μετάβασης, όπως η γέννηση και οι ταφικές τελετές. Η εμπλοκή τους σε αυτού του είδους τις τελετές θα μπορούσε να είναι διπλή, ως ιερουργοί και ως καθοδηγητές της θρησκευτικής εμπειρίας των συμμετεχόντων. Μια τελευταία ιδιότητα μπορεί να αποδοθεί στους ιερείς, ότι υπηρετούσαν και ως «θεματοφύλακες» της μυκηναϊκής θρησκείας. Αυτό σημαίνει ότι θα εξασφάλιζαν την μετάδοση γνώσεων για τη διενέργεια των τελετών και θα διατηρούσαν την ιερή λατρευτική παράδοση αναλλοίωτη.[443]

7.3 Σχέση άνακτα και θρησκευτικών λειτουργών:

Η συμμετοχή των ιερέων στην άσκηση της λατρείας 'επίσημου' χαρακτήρα, με συγκεκριμένο εξοπλισμό και τελετουργίες ενείχε κοινωνικούς και πολιτικούς υπαινιγμούς. Ο ρόλος του ιερέα, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ήταν μεταξύ άλλων, η διατήρηση και η υποστήριξη μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής ιδεολογίας, η οποία θα αξιοποιούνταν από τον εκάστοτε άνακτα του ανακτορικού συστήματος για την εξασφάλιση της νομιμοποίησης της άρχουσας τάξης. Ως εκ τούτου, η σχέση μεταξύ ιερατείου και ανακτόρου χαρακτηριζόταν από αλληλεξάρτηση.

Τα μυκηναϊκά ιερά δεν φαίνεται να ήταν τόσο ανεξάρτητα και οικονομικά ισχυρά, όσο τα αντίστοιχα αιγυπτιακά, συνεπώς πιθανότατα δεν παρείχαν στους ιερείς τα μέσα για την εξασφάλιση της ευμάρειάς τους και της ενίσχυσης της κοινωνικής τους επιρροής μέσω του

[440] Aamodt 2006a, 274 · βλ. επίσης Whittaker 1997, 154.
[441] Aamodt 2006a, 276.
[442] Aamodt 2006a, 277.
[443] Aamodt 2006a, 279.

πλούτου. Για αυτό τον λόγο, οι θρησκευτικοί λειτουργοί επιχείρησαν την επίτευξη της κοινωνικής τους ανέλιξης, μέσω της συνάφειάς τους με το ανακτορικό διοικητικό σύστημα. Η νοηματοδότηση ορισμένων ιερών ως πιο σημαντικών λόγω της άμεσης συσχέτισής τους με το ανάκτορο, διαμόρφωσε ένα καθεστώς ιεράρχησης. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι οι ιερείς, με εξαίρεση τους ιερείς του Ποσειδώνα, συνήθως δεν αναγνωρίζονταν από το θεό που υπηρετούσαν, αλλά από τον τόπο λατρείας, όπου ιερουργούσαν, γεγονός που ίσως ερμηνεύει την μεγάλη σημασία που αποδίδεται στο ιερό τοπωνύμιο, εν αντιθέσει με την λατρευόμενη θεότητα *πχ i-je-re- ja pa-ki-ja-na, i-je-re-u se-ri-no-wo-te, a-ne-mo i-je-re-ja.*[444]

7.4 Ιεράρχηση Ιερατικού προσωπικού:

Αναφορικά με το ζήτημα της ιεράρχησης του θρησκευτικού προσωπικού, τα κειμενικά στοιχεία υποδηλώνουν ότι υπήρχε μια μορφή διαφοροποίησης μεταξύ του ιερατείου και των βοηθών της λατρείας, δηλαδή των βοηθών στις μεγάλες θρησκευτικές τελετές, και των te-o-jo doe-ro/a, δηλαδή των 'σκλάβων του θεού ή της θεότητας', οι οποίοι συμμετείχαν σε κάθε λατρευτική δραστηριότητα. Ο τρόπος με τον οποίο καταγράφονται αυτές οι ομάδες στα διάφορα διοικητικά κείμενα κάθε φορά, μπορεί να μας πληροφορήσει για διαφορές στο κοινωνικό και οικονομικό στάτους τους.

Η αναφορά σε μερικά παραδείγματα, καθιστά ανιχνεύσιμο εν μέρει τον βαθμό διάκρισής τους. Ο όρος po-si-da-i-je-u-si (PY Fn 187.18) αναφερόταν στους ιερείς του Ποσειδώνα. Το γεγονός ότι αυτοί οι ιερείς αναφέρονται συνολικά ως ομάδα θα μπορούσε θα υποδηλώνει χαμηλότερο κύρος, σε αντίθεση με τους ιερείς που αναφέρονται μεμονωμένα, με τα προσωπικά τους ονόματα[445]. Ακόμη, όπως έχει ήδη επισημανθεί, υπήρχαν περιπτώσεις όπου ο ιερέας οριζόταν μόνο από το τοπωνύμιο του ιερού που υπηρετούσε, π.χ. i-je-re-u se-ri-no-wo-te (PY Qa 1290),με την αναφορά αυτή να αποτελεί πιθανώς φορέα κοινωνικών και πολιτικών μηνυμάτων.

Επομένως, η διαφορά στην κοινωνική θέση των λειτουργών της θρησκείας μπορεί να είχε καθοριστεί από τον τόπο λατρείας όπου αυτοί ιερουργούσαν, όπως και από τη σύνδεσή τους με το ανάκτορο. Αυτό θα ήταν σύμφωνο με τη σημαντική θέση της e-ri-ta και του we-te-re-u ως ιέρειας και ιερέα του pa-ki-ja-ne αντίστοιχα. Το γεγονός ότι ο ιερέας του se-ri-no-wo-te δεν εμφανίζεται στα έγγραφα ιδιοκτησίας γης θα μπορούσε να υποδηλώνει, ότι η θέση του δεν ήταν αρκετά υψηλή ώστε να κατέχει γη, τουλάχιστον στο pa-ki-ja-ne, ή ότι αυτό προνόμιο περιοριζόταν μόνο σε ιερείς που συνδέονταν στενά με το ανάκτορο. Μια παρόμοια περίπτωση μπορεί να ήταν ο ιερέας sa-ke-re-u, ο οποίος αν και κατείχε γη, βρισκόταν σε άλλη τοποθεσία, απομακρυσμένη από τον έλεγχο και την προνομιούχα επαφή με το ανάκτορο(PY Ea 756.1)[446]

Μια ακόμη παράμετρος πρέπει να ληφθεί υπόψη αναφορικά με την οργάνωση του μυκηναϊκού ιερατείου. Οι ιερείς ήταν προσωπικό πλήρους απασχόλησης ή εναλλακτικά, εκτελούσαν τα καθήκοντά τους όταν απαιτούνταν, συνδυάζοντας έτσι τα ιερατικά καθήκοντα με άλλα επαγγέλματα; Αν η ιεροσύνη δεν ήταν ένα ισόβιο λειτούργημα ή κληρονομικό

[444] Aamodt 2006a, 279.
[445] Ventris και Chadwick 1973, 574.
[446] Aamodt 2006a, 245.

δικαίωμα των ελίτ ομάδων, τότε η άσκηση περαιτέρω επαγγελμάτων θα κρινόταν επιτακτική για τον βιοπορισμό τους.

Στο πλαίσιο της λειτουργίας των μυκηναϊκών ιερών, το θρησκευτικό προσωπικό δραστηριοποιούνταν στο τομέα της γεωργίας, της κτηνοτροφίας, της μεταλλουργίας, της βιοτεχνίας παραγωγής αρωματικών ελαίων και της υφαντουργίας[447]. Η οικονομία της θρησκείας, αφορούσε στην ενασχόληση σε μικρή κλίμακα με τις προαναφερθείσες παραγωγικές δραστηριότητες και βιοτεχνίες, για την εξασφάλιση των διαθέσιμων εμπορευμάτων, ώστε τα λατρευτικά κέντρα να καθίστανται αυτάρκη ως προς τον εφοδιασμό των ίδιων και του προσωπικού τους. Η εν μέρει οικονομική αυτονομία τους, δεν συνάδει με τη σχέση εξάρτησης ιερών και ανακτόρου στον ιδεολογικό τομέα, όπου εφαρμόζεται ένα κοινό μοντέλο συγκεντρωτισμού της εξουσίας τους.[448]

Η υπόθεση ότι οι ιερείς ασκούσαν συγχρόνως και άλλα επαγγέλματα μπορεί να επιβεβαιωθεί και από το γεγονός, ότι στα ταφικά ανασκαφικά συμφραζόμενα απουσιάζει η δήλωση του επαγγέλματός τους. Από την ανάλυση των ταφικών δεδομένων, κανένα στοιχείο δεν ήταν αποκλειστικά θρησκευτικό με βάση την εικονογραφία του, κάτι το οποίο θα μπορούσε να σημαίνει ότι το αξίωμα του ιερέα ή της ιέρειας δεν χαρακτήριζε τα άτομα που το έφεραν πλήρως.[449]

Όσον αφορά στις γυναίκες, το αξίωμα της ιέρειας μπορεί να περιοριζόταν σε άτομα που προέρχονταν από τις ομάδες ελίτ. Αυτό υποδηλώνεται από το γεγονός ότι, αν και τα κειμενικά στοιχεία δείχνουν ότι οι γυναίκες μπορούσαν να ασκούν κάποιο επάγγελμα, π.χ. να δραστηριοποιούνταν ως εργάτριες κλωστοϋφαντουργίας, μόνο εκείνες που σχετίζονταν με τη λατρεία φαίνεται να έχαιραν υψηλού κοινωνικού κύρους. Εικάζεται ότι το μόνο επάγγελμα κατάλληλο για τις γυναίκες της ελίτ θεωρούνταν αυτό της ιέρειας.[450]Ωστόσο, ακόμη και σε αυτή την περίπτωση, είναι δύσκολο να προσδιοριστεί αν το εξεταζόμενο αξίωμα ασκούνταν για περιορισμένο χρονικό διάστημα ή αν εκτελούνταν ισόβια. [451]

Η τοποθέτηση του ιερατείου στην κλίμακα της κοινωνικής ιεραρχίας, αποτελεί μια ιδιαίτερα σύνθετη υπόθεση, καθώς ο αποσπασματικός χαρακτήρας των γραπτών πηγών, και το αμφίσημο των ταφικών συνόλων, δεν επιτρέπουν την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων. Η διαστρωμάτωση της μυκηναϊκής κοινωνίας, με βάση τις πηγές, περιλαμβάνει στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας τον wa-na-ka και όσους απάρτιζαν το ανακτορικό διοικητικό σύστημα, δηλαδή τους διοικητικούς λειτουργούς και τους ανακτορικούς αξιωματούχους[452]. Ανάμεσα στους αξιωματούχους του ανακτόρου, περιλαμβανόταν και ο e-qe-ta, ο οποίος είχε συγχρόνως θρησκευτικά και διοικητικά καθήκοντα[453].

Στην μυκηναϊκή κοινωνία, το ιερατείο είχε σαφή κοινωνική θέση, που συνδεόταν με συγκεκριμένες υποχρεώσεις και προνόμια. Ο ρόλος του, ως θεσμός που εξασφάλιζε την

[447] Lupack 1999, 28.
[448] Jameson 1960, 39.
[449] Aamodt 2006b, 164-5.
[450] Aamodt 2006a, 279.
[451] Aamodt 2006a, 280.
[452] Palaima 1995, 124.
[453] De Fidio 1992, 181.

τέλεση της λατρείας και της θρησκευτικής ιδεολογίας, θα του απέδιδε μια συγκεκριμένη υψηλή θέση, η οποία θα ενισχύονταν από τη σύνδεσή του με την ανακτορική εξουσία[454].

7.5 Ιερείς και Ιέρειες ως κάτοχοι γης:

Ιερείς και ιέρειες αναγράφονται ως κάτοχοι γης σε διοικητικά έγγραφα, τα οποία αφορούν στο σύστημα της ιδιοκτησίας της γης. Η χαρτογράφηση του μυκηναϊκού καθεστώτος γαιοκτησίας επιτυγχάνεται μέσω της εξέτασης των πινακίδων της σειράς Ε από την Πύλο, οι οποίες αποτελούν τα πιο εκτεταμένα αρχεία που ασχολούνται με τον προαναφερθέντα θεσμό. Ο ακριβής τρόπος με τον οποίο λειτούργησε το σύστημα ιδιοκτησίας της γης (land tenure) στη μυκηναϊκή Ελλάδα, ή τουλάχιστον στην Πύλο, από όπου προέρχονται τα περισσότερα στοιχεία, είναι ακόμη ασαφής, ωστόσο μπορούν να εξαχθούν ορισμένα συμπεράσματα σχετικά με τη συμμετοχή του ιερατείου και του θρησκευτικού προσωπικού εν γένει, σε αυτό.

Οι πινακίδες της σειράς Ε της Πύλου (PY Ep/Eb, En/Eo και Ea)[455]περιγράφουν το σύστημα ιδιοκτησίας της γης σε πέντε περιοχές, από τις οποίες διασώζονται μόνο τα ονόματα των δύο, αυτό της pa-ki-ja-ne (στην En/Eo, αλλά πιθανότατα και στη σειρά Ep/Eb) και αυτό της sa-ra-pe-da (Er 312 και Er 880), περιοχές στις οποίες εντοπίζονται δυο πολύ σημαντικά ιερά, αυτό της pa-ki-ja-na και του Ποσειδώνα αντίστοιχα[456]. Σύμφωνα με την μελέτη την επικρατούσα ερμηνεία για την λειτουργία του γαιοκτητικού συστήματος, η γη χωριζόταν σε: α) ki-ti-me-na, έναν όρο που αναφέρεται σε ιδιωτική γη, δεδομένου ότι τα πάντα εκμισθωνόταν από ιδιώτη, και σε β) ke-ke-me-na, όρο που αναφέρεται στην κοινοτική γη[457], επί της οποίας ο da-mo, είχε κάποιου είδους έλεγχο, καθώς η γη εκμισθωνόταν από αυτόν[458]. Και οι δύο μορφές γαιών, οι οποίες ήταν "μισθωμένες", περιγράφονται με τον όρο o-na-to[459], ο οποίος, σύμφωνα με τους Ventris και Chadwick, μπορεί επίσης να σημαίνει ένα οικόπεδο γης που δίνεται σε ένα άτομο ως ανταμοιβή, για τις υπηρεσίες που προσέφερε[460].

Ακόμη, οι πινακίδες PY En/Eo Ep/Eb κατηγοριοποιούνται σε σετ και αναφέρονται άλλοτε στην κοινοτική και άλλοτε στην ιδιωτική γη της περιοχής της pa-ki-ja-ne.[461] Η πρώτη ομάδα πινακίδων ασχολείται με την ιδιωτική γη[462], η οποία κατανέμεται σε διάφορους ενοικιαστές που αναφέρονται με τα προσωπικά τους ονόματα[463], ανάμεσα στους οποίους περιλαμβάνονται άνδρες και γυναίκες «δούλοι του θεού», μια σκλάβα (do-e-ra) της ιέρειας, ο ιερέας we-te-re-u, η ιέρεια της pa-ki-ja-ne, δηλαδή η e-ri-ta, καθώς και τρεις τεχνίτες του ανακτόρου. Ο τύπος της κοινοτικής γης, η οποία ελέγχεται και ενοικιάζεται από τον da-mo, καταγράφεται στη δεύτερη, τρίτη και τέταρτη ομάδα πινακίδων. Πιο συγκεκριμένα, το τρίτο

[454] Aamodt 2006a, 283.
[455] Aamodt 2006, 179 σημ. 1070.
[456] Ruiperez και Melena 1996, 145.
[457] Bennett 1956, 125 σημ. 16.
[458] Palmer 1963, 186 · βλ. επίσης Ventris και Chadwick 1973, 233.
[459] Ruiperez και Melena 1996, 146.
[460] Ventris και Chadwick 1973, 235. Σύνδεση με το ρήμα ονίνημι= ωφελώ.
[461] Ventris και Chadwick 1973, 250.
[462] Ventris και Chadwick 1973, 246-250.
[463] Palmer 1963, 190

σύνολο πινακίδων απαριθμεί άτομα που φαίνεται να μοιράζονται μια θρησκευτική λειτουργία[464]. Σε αυτό το σύνολο αναφέρονται μια ιέρεια, ένας κλειδούχος και μια te-o-jo do-e-ra, μαζί με την ki-ri-te-wi-ja, μια ομάδα γυναικών πιθανώς με θρησκευτικές διασυνδέσεις. Τέλος, το τέταρτο σύνολο πινακίδων καταγράφει "μισθώσεις" οικοπέδων, που πραγματοποιούνταν κυρίως από "υπηρέτες του θεού". [465]

Η παρουσία ιερέων, τόσο στα έγγραφα του "ki-ti-me-na" όσο και στα έγγραφα του "ke-ke-me-na" καθεστώτος ιδιοκτησίας, υποδηλώνει ότι θα μπορούσαν να κατέχουν γη, τόσο από αυτή που ανήκε στο ανάκτορο όσο και από εκείνη που ανήκε στον da-mo. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η άποψη του Killen, ο οποίος υποστήριξε ότι όλες οι περιοχές που καταγράφονται στη σειρά Ε ήταν κοντά στο ανάκτορο, γεγονός που θα μπορούσε να σημαίνει ότι το τελευταίο τις είχε υπό τον άμεσο έλεγχό του[466]. Κατά συνέπεια, τα άτομα που κατείχαν γη στη συγκεκριμένη περιοχή, πιθανότατα θα υπηρετούσαν το ανάκτορο και, επομένως, η γη θα μπορούσε να τους είχε δοθεί ως πληρωμή ή ως προνόμιο λόγω της εκπλήρωσης των ιερών υπηρεσιών τους. Το επιχείρημα αυτό επιβεβαιώνεται, από το γεγονός ότι ως γαιοκτήμονες και των δύο διακριτών μορφών γης, ορίζονται μόνο οι θρησκευτικοί λειτουργοί και οι ανακτορικοί τεχνίτες.[467]

Υπό το πρίσμα αυτό, η διανομή γαιών ως αντάλλαγμα υπηρεσιών συνεπάγεται ότι οι ιερείς και το θρησκευτικό προσωπικό που κατείχαν γη στην περιοχή pa-ki-ja-ne, ανταμείβονταν για την ιερούργηση εντός του ομώνυμου λατρευτικού κέντρου της Πύλου.[468] Πράγματι, η ιέρεια e-ri-ta θα εκτελούσε την αποστολή της για λογαριασμό του ανακτόρου, δηλαδή τα θρησκευτικά της καθήκοντα στο pa-ki-ja-ne, όπως υποδεικνύεται από το γεγονός ότι αναφέρεται στοχευόμενα ως ιέρεια του συγκεκριμένου λατρευτικού χώρου στις πινακίδες Ep 704.3,.5/ Eb 339.A. Η ίδια έχαιρε έγγειων προνομίων, με την κατοχή μεγάλων οικοπέδων στην ευρύτερη περιοχή (περίπου 474 I)[469]. Ομοίως, ο ιερέας we-te-re-u, ο οποίος ήταν επίσης γαιοκτήμονας στην περιοχή pa-ki-ja-ne και αναφέρεται από κοινού με την e-ri-ta στην πινακίδα PY Ed 317, θα εκτελούσε τα ιερατικά του καθήκοντα στο προαναφερθέν ιερό[470] (μέγεθος έγγειας ιδιοκτησίας we-te-re-u, 72I)[471]. Οι περισσότεροι που ήταν εγγεγραμμένοι ως κάτοχοι γης στην περιοχή pa-ki-ja-ne διέθεταν υψηλό κοινωνικό κύρος, είτε σε σύνδεση με τον άνακτα είτε ως εξέχοντα θρησκευτικά μέλη[472].

Εάν οι ιερείς κατείχαν την ki-ti-me-na γη του ανακτόρου ως αποτέλεσμα εκτέλεσης καθηκόντων προς τιμήν αυτού, η εκμετάλλευση γης της μορφής ke-ke-me-na, σημαίνει ότι πιθανότατα θα ασκούσαν τα ιερατικά τους καθήκοντα και για τον da-mo, αντίστοιχα. Οι έγγειες ιδιοκτησίες των ιερέων, στη δεύτερη περίπτωση, θα μπορούσαν να κατανοηθούν ως μια μορφή πληρωμής από τον da-mo, ίσως ως υποχρέωση του τελευταίου προς το ανάκτορο και το θρησκευτικό προσωπικό που υπαγόταν σε αυτό.[473]

---

[464] Aamodt 2006a, 182 σημ. 1098 · Ventris και Chadwick 1973, 252.
[465] Ep 02, Ep 03, Ep 04 and Ep 705 . Ventris και Chadwick 1973, 258-264.
[466] Killen 1985, 246.
[467] Killen 1985, 246.
[468] Palmer 1998-9, 244.
[469] Aamodt 2006a, 190 σημ. 1143.
[470] Aamodt 2006a, 185 σημ. 1119.
[471] Murray 1979, 348.
[472] Aamodt 2006a, 185.
[473] Aamodt 2006a, 188.

Ωστόσο, ο ρόλος του da-mo δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να υποτιμηθεί. Κάποια τμήματα της κοινοτικής γης θα διανέμονταν από τον da-mo[474], ειδικά αυτά που αναφέρονται στις πινακίδες της σειράς Ep και πιθανώς En. Ο da-mo είχε το δικαίωμα να κατέχει γη, από την οποία μπορούσε να εκχωρήσει οικόπεδα σε μεμονωμένους ενοικιαστές, πιθανώς με αντάλλαγμα τοπικούς φόρους και υπηρεσίες[475]. Ανάμεσα στους κατόχους γης, θα περιλαμβάνονταν και οι te-o-do-e-ro/a, δηλαδή οι «δούλοι του θεού», οι οποίοι είτε μίσθωναν μόνοι τους τα κοινοτικά o-na-ta, είτε το ιερό που ανήκαν, το οποίο θα λειτουργούσε ως διαμεσολαβητής, προκειμένου να εξασφαλίσει την αποκατάσταση των μελών του.[476] Η «ελίτ» των ιερέων πιθανότατα θα αναλάμβανε την πλήρη κάλυψη της μίσθωσης για την απόκτηση γης, όπως επίσης και την καταβολή φόρων επί της παραγωγής προς το ανάκτορο και ίσως και προς το ιερό. Η παροχή ποσοστού εκ του αγροτικού πλεονάσματος προς το ιερό, ίσως να αποτελούσε υποχρέωση των ιερέων-μεγαλογαιοκτημόνων για την εξασφάλιση της βιωσιμότητας του λατρευτικού χώρου.[477] Τέλος, το κύρος και η εξουσία που αντιπροσωπεύει η γη, ακόμα και αν κατείχετο μεμονωμένα από τα υψηλότερα μέλη του θρησκευτικού προσωπικού όπως οι a-pi-me-de, we-te-re-u, e-ri-ta και ka-pa-ti-ja, θα ενίσχυε συνολικά το κύρος του ιερού εντός της κοινότητας.[478]

Συμπερασματικά, η εξέταση του συστήματος κατοχής γης στην Πύλο, μπορεί να δώσει κάποιες πρώτες απαντήσεις αναφορικά με τη συμμετοχή του ιερατείου στη μυκηναϊκή οικονομία, τον εντοπισμό ιεράρχησης μεταξύ των θρησκευτικών λειτουργών, καθώς και τον βαθμό κοινωνικής αλληλεπίδρασης ή και εξάρτησης με τον da-mo και το συγκεντρωτικό ανακτορικό κέντρο αντίστοιχα. Πιο αναλυτικά, η γη που δόθηκε στον κλήρο από το ανάκτορο ως προνόμιο ή αμοιβή, υποδηλώνει ότι οι ιερείς βρίσκονταν υπό τον άμεσο έλεγχό του, ή ανήκαν στην υπηρεσία του. Από την άλλη, η γη που μοίραζε ο da-mo, και η οποία παρελήφθη από τους ιερείς, μπορεί να αποτελούσε μια μορφή υποχρέωσης προς το παλάτι ή και προς την θρησκεία[479], γενικά. Η Lupack, υποστήριξε ακόμη, ότι το μεγαλύτερο μέρος της εξεταζόμενης γης ανήκε και εκμισθωνόταν από τον da-mo, επισημαίνοντας ότι το ανάκτορο δεν είχε τον πρωταρχικό ρόλο στη διανομή γαιών. Ως εκ τούτου, το ιερατείο δεν θα ήταν πλήρως υποταγμένο στο ανακτορικό σύστημα, με αποτέλεσμα μέρος των οικονομικών συναλλαγών και η διεκπεραίωση υποθέσεων να διεξάγονταν σε καθεστώς σχετικής ανεξαρτησίας.[480]

7.6 Ιερείς ως κτηνοτρόφοι- θρησκευτικοί συλλέκτες (“collectors”)

Τα ιερατικά στελέχη, εκτός από τα αρχεία κατοχής γης, δεν εμφανίζονται σε άλλα κείμενα της Γραμμικής Β ως οικονομικοί παράγοντες. Παρόλα αυτά, θα μπορούσαν έμμεσα να ελέγχουν την παραγωγή και την αναδιανομή των προϊόντων, εκ μέρους του ανακτόρου, για την εύρυθμη λειτουργία των λατρευτικών χώρων. Θα είχαν δηλαδή τη δυνατότητα να

[474] Palmer 1998-1999, 243.
[475] Murray 1979, 348.
[476] Lupack 2008, 80.
[477] Lupack 2008, 82.
[478] Lupack 2008, 83.
[479] Aamodt 2006a, 192.
[480] Lupack 2008, 85.

διαχειρίζονται τα περιουσιακά στοιχεία των ιερών και των θεοτήτων, στα οποία αυτά ανάγονταν. Μια τέτοια περίπτωση θα εξεταστεί στο παρόν κεφάλαιο, όπου οι ιερείς παρουσιάζονται με την ιδιότητα του «θρησκευτικού συλλέκτη».

Ονόματα θεοτήτων, ιερών και ιερατικού προσωπικού αναφέρονται σε πινακίδες προβάτων στο ίδιο διοικητικό context, όπου αναφέρονται και οι συλλέκτες. Ειδικότερα, οι σειρές D, Dl και Dp της Κνωσού αποδεικνύουν την εμπλοκή του θρησκευτικού τομέα στη δραστηριότητα της κτηνοτροφίας.[481]

Στην πινακίδα D411, ο θεός Ερμής, καταγράφεται στη θέση του συλλέκτη. Αν και ο θεός Ερμής αναφέρεται ως ο ιδιοκτήτης του κοπαδιού, οι πραγματικοί ιδιοκτήτες, που θα αναλάμβαναν την εκτροφή των προβάτων ήταν το θρησκευτικό προσωπικό που υπαγόταν στο ιερό της προαναφερθείσας θεότητας.[482] Ακόμη, σε 9 από τις πινακίδες της σειράς DI [483]εντοπίζεται το επίθετο 'Πότνια' (po-ti-ni-ja-we-jo), προσδιορίζοντας ότι ή πότνια βρισκόταν στη θέση του συλλέκτη. Η Πότνια στην πινακίδα DI 946 καταγράφεται ως συλλέκτης που σχετίζεται με το μαλλί[484].

Ένα παρόμοιο σύστημα σύνδεσης συλλέκτη, κοπαδιού και ιερατικού προσωπικού υπάρχει, σύμφωνα με τον Killen, σε σφραγίδες της Θήβας. Ο συσχετισμός των λέξεων a-ko-ra[485] και a-ko-ra-jo[486] με τους συλλέκτες ή τους ιδιοκτήτες, οδήγησε στην παρατήρηση, ότι τα αναγραφόμενα επί των σφραγίδων ζώα, αποτύπωναν κοπάδια, τα οποία ανήκαν σε κοσμικούς «ιδιοκτήτες».[487] Αν μάλιστα ληφθεί υπόψη το δυσδιάκριτο όριο μεταξύ κοσμικού και ιερατικού στοιχείου στην εικονογραφία αλλά και στο μυκηναϊκό κοινωνικό γίγνεσθαι, μια τέτοια άποψη θα μπορούσε να ισχύει. Ως εκ τούτου, θα μπορούσε να υπάρχει μια συνάφεια μεταξύ των κοσμικών 'ιδιοκτητών' και των αντίστοιχων θρησκευτικών, οι οποίοι υπηρετούσαν στο όνομα της θεότητας/πότνιας της σειράς Dl της Κνωσού.[488]

Ομοίως στην Πύλο η πινακίδα Cc 665, αναφέρεται στην Πότνια ως συλλέκτη. Καταγράφεται δηλαδή, ότι κατείχε ένα κοπάδι 100 προβάτων και 190 γουρουνιών. Επομένως, στην Κρήτη, τη Θήβα και την Πύλο, το ιερατικό προσωπικό είχε στην κατοχή του ζώα και ασχολούνταν με την εκτροφή τους.

Όπως στην περίπτωση του Ερμή, έτσι και της πότνιας, αν και αναφέρονται ως οι ονομαστικοί κτήτορες των ζώων, στην πραγματικότητα τον έλεγχό τους είχε αναλάβει το ιερατικό προσωπικό που σχετιζόταν με το ιερό, το οποίο ήταν αφιερωμένο στη θεότητα-κτήτορα. Το ιερό της πότνιας θα λειτουργούσε και ως συλλέκτης του μαλλιού των κοπαδιών των θηλυκών προβάτων που αναφέρονται στην πινακίδα DI της Κνωσού.[489] Οι ιέρειες, λοιπόν, θα διαχειρίζονταν και θα εκμεταλλεύονταν τα οφέλη που παρείχαν τα ζώα αυτά. Τέτοια ιερά, θα αποτελούσαν μικρά οικονομικά κέντρα, ανάλογα με τις μικρές οικονομικές μονάδες που συγκροτούσαν οι συλλέκτες.

---

[481] Lupack 2008, 97.
[482] Lupack 2008, 97.
[483] Lupack 2008, 97 σημ. 98.
[484] Lupack 2008, 97.
[485] Ο όρος απαντάται στις εξής θηβαϊκές σφραγίδες: Wu 49.g, Wu 50.g, Wu 63.g
[486] Ο όρος απαντάται στις εξής θηβαϊκές σφραγίδες Wu 52.b, Wu 68.b
[487] Killen 1996, 81.
[488] Killen 1996, 81.
[489] Lupack 2008, 98.

Οι κοσμικοί 'συλλέκτες' μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν το κρέας, τα γαλακτοκομικά προϊόντα και τα φυσικά απομεινάρια των προβάτων, και πιθανότατα επίσης το μαλλί και τα αρνιά που δεν ήλεγχε το ανάκτορο μέσω του συστήματος καταγραφής προϊόντων και φορολόγησής τους. Το ίδιο πρέπει να έκανε και το ιερατικό «συλλεκτικό» προσωπικό.[490] Τα ζώα των κοπαδιών αυτών δεν χρησιμοποιούνταν για κάποιο συγκεκριμένο σκοπό του ιερού, πχ θυσία, καθώς καταμετρούνται κανονικά από το ανακτορικό σύστημα. Πιο πιθανή είναι η ερμηνεία της αξιοποίησης των κοπαδιών αυτών για την παραγωγή μαλλιού.

Το ιερατικό προσωπικό πιθανόν να συμμετείχε στην οικονομία με τον ίδιο τρόπο που έκαναν και οι κοσμικοί συλλέκτες. Πολλά ιερά, πιθανότατα, δεν επιδίωκαν να επιτύχουν περισσότερα από το να καλύπτουν τις βασικές τους ανάγκες, καθώς ήδη μέσω των προσφορών του παλατιού και του da-mo εξασφάλιζαν την βιωσιμότητά τους. Ωστόσο, κάποια λατρευτικά κέντρα ίσως μπορούσαν και επεδίωξαν να γίνουν αρκετά πλούσια, αποκτώντας υλικούς πόρους που υπερκερνούσαν τις ανάγκες τους για καθημερινή διαβίωση[491]. Στην περίπτωση του ιερού της πότνιας στην Κνωσό, η ενασχόληση με την κτηνοτροφία, αποτέλεσε πηγή οφέλους για το ιερατικό προσωπικό, το οποίο θα πρέπει να αξιοποίησε τα κοπάδια για την παραγωγή μαλλιού, ενώ δεν είναι απίθανο, στη συνέχεια, να ασχολήθηκε με την κλωστοϋφαντουργία. Τέλος, τέτοιου είδους οικονομικές δραστηριότητες αποδεικνύουν την ύπαρξη μιας σχετικής αυτονομίας των ιερών από το ανάκτορο και, συγχρόνως, επιβεβαιώνουν την άποψη περί ιεράρχησης και διαχωρισμού των λατρευτικών κέντρων, η οποία, όπως φαίνεται είχε ιδεολογικές και οικονομικές διαστάσεις.

Τέλος, πρέπει να επισημανθεί για μια ακόμη φορά, ότι οι περισσότερες πληροφορίες που επισημάνθηκαν στο εν λόγω κεφάλαιο προέρχονται ως επί το πλείστον από πινακίδες της Πύλου. Οι περισσότερες πινακίδες που σχετίζονται με αναφορές σε ιερατικά πρόσωπα και ως εκ τούτου επιτρέπουν την διαμόρφωση ενός πιθανού μοντέλου ιεράρχησης του ιερατείου, καθώς και με αναφορές στο σύστημα κατοχής γης, με ιδιοκτήτες ορισμένες φορές μέλη του ιερατείου, διατίθενται από την Πύλο. Αν και τα αρχεία της Κνωσού παρέχουν ορισμένες πληροφορίες, δεν διαθέτουμε αντίστοιχες αναφορές από άλλες μυκηναϊκές θέσεις, όπως η Θήβα ή οι Μυκήνες. Επομένως, οι υποθέσεις μας για τη μυκηναϊκή ιεραρχία των ιερέων βασίζονται αποκλειστικά στα δεδομένα της Πύλου, και δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι αν το ίδιο σύστημα εφαρμόστηκε σε όλα τα μυκηναϊκά κέντρα ή κατά πόσο αυτό είναι αντιπροσωπευτικό. Το αν οι ιερείς ήταν γενικευμένα κάτοχοι γης ή αν αυτή η πρακτική ήταν τοπικά περιορισμένη, παραμένει ανοιχτό ερώτημα . Ομοίως, αν οι ιερείς συνέβαλαν ενεργά στην οικονομική- βιοτεχνική δραστηριότητα όλων των μυκηναϊκών ιερών εξακολουθεί να αποτελεί ένα ζήτημα υπό διερεύνηση. Ωστόσο, τα προαναφερθέντα μοντέλα, θα μπορούσαν κάλλιστα να αξιοποιηθούν προκειμένου να δοθούν απαντήσεις για την λειτουργία του ιερατείου, την ανάδειξη της σύνδεσής του με την άρχουσα τάξη και των σχέσεων εξουσίας, καθώς και την εξέταση των οικονομικών και κοινωνικών τους προνομίων.

[490] Killen 1964.
[491] Lupack 2008, 100 σημ.123.

Συμπεράσματα:

Στην Εποχή του Χαλκού η θρησκεία ήταν πανταχού παρούσα. Ήταν ένα σημαντικό, αν όχι το κυρίαρχο στοιχείο στη ζωή των κοινωνιών. Ίσως μάλιστα να ήταν το δομικό στοιχείο για την οργάνωση και την εξέλιξη, πιθανώς και την καταγωγή και τη διαμόρφωση των πρώιμων οργανωμένων κοινωνιών. Ως απόρροια της ζωτικότητας του λατρευτικού στοιχείου, ορίζεται ότι οι εξειδικευμένοι ιερουργοί ήταν εξίσου σημαντικοί ως ερμηνευτές, εκπρόσωποι και ενδιάμεσοι κρίκοι μεταξύ των ανθρώπων και του θείου. Ο ιερέας, είναι το πρόσωπο που γνωρίζει πώς να προσεγγίσει το θεϊκό στοιχείο και πώς να αποκαταστήσει την ειρήνη και την τάξη μαζί του, όταν αυτές διακόπτονται, επειδή κατανοεί το θέλημά του και γνωρίζει τους τρόπους για να τον κατευνάσει.

Βάσει της ιδιαίτερης ιερατικής ιδιότητας και δεδομένου του θρησκευτισμού που καθοδηγούσε τη μινωική κοινωνία της Ύστερης Εποχής του Χαλκού, οι ιεροί τελετουργοί θα αποτελούσαν αναπόσπαστο κομμάτι της, καθώς θα επιτελούσαν την πολυδιάστατη και σύνθετη λατρευτική δραστηριότητα. Με αυτό τον τρόπο οι ιερείς θα είχαν πολιτική δύναμη, βασισμένη αφενός στο κύρος ως ειδικοί της λατρείας και αφετέρου στη σύνδεσή τους με την επίσημη πολιτική αρχή.

Δεδομένης της εξέτασης του 'πολιτικού' ως επί το πλείστον ρόλου των ιερέων, καθίσταται σαφής η επικέντρωση στην τέλεση της 'δημόσιας' τελετουργίας. Η δημόσια λατρευτική δραστηριότητα επιτελούνταν σε κοινοτικούς λατρευτικούς χώρους και περιελάμβανε τη συμμετοχή της κοινότητας ή ενός αντιπροσωπευτικού τμήματός της ως ακροατηρίου. Στη νεοανακτορική Κρήτη, η σύνδεση μεταξύ μεγάλων κοινοτήτων και τελετουργικών πράξεων μπορεί να χρησιμοποιήθηκε ως μέσο από μια συγκεκριμένη ομάδα, πιθανότατα την ελίτ ή και το ίδιο το ιερατείο, για την καθιέρωση μιας κοινής ιδεολογίας, αφού οι κεντρικές αυλές των ανακτόρων και των αστικών ή 'αγροτικών' λατρευτικών χώρων αποτελούσαν χώρους επίδειξης, οι οποίοι βοηθούσαν την πολιτική εξουσία να ελέγχει τον πληθυσμό[492]. Επομένως, μέσω της τελετουργίας τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα επιχειρούσαν να διατηρήσουν την εξουσία τους[493]. Σε αυτή την περίπτωση, ο ρόλος των ιερέων θα ήταν ζωτικής σημασίας για την διατήρηση της ιδεολογίας. Η επιρροή των ιερέων, θα ενισχυόταν περαιτέρω αν πράγματι η μινωική κοινωνία βασιζόταν σε ένα θεοκρατικό σύστημα διακυβέρνησης. Αν ο βασιλιάς είχε συγχρόνως υπό τον έλεγχό του τις πολιτικές και θρησκευτικές λειτουργίες, τότε το ιερατείο θα είχε ακόμη πιο κυρίαρχη θέση στην κοινωνική διαστρωμάτωση. Ο συγκεντρωτισμός της λατρείας κατά τη νεοανακτορική περίοδο επιβεβαιώνει την έντονη πολιτική χροιά της. Οι τελετές που λάμβαναν χώρα εντός των ανακτορικών συγκροτημάτων, έδειχναν ότι η λατρεία ελεγχόταν από τις διάφορες εξουσιαστικές ομάδες ή από τον primus inter pares και ότι γίνονταν μέσο συγκέντρωσης μεγάλου αριθμού ανθρώπων για επίδειξη μέσω του προνομίου κατοχής και της οικειοποίησης αυτής της πηγής γοήτρου[494].

Η άμεση σύνδεση και η αποκλειστική ανατροφοδότηση συγκεκριμένων ιερών κορυφής όπως αυτό του Γιούχτα[495], από τα ανακτορικά ή τα αστικά κέντρα (επαύλεις)[496], μαρτυρά ότι η

[492] Vansteenhuyse 2002,240-2.
[493] Vansteenhuyse 2002,243.
[494] Moody 1987, 240.
[495] Peatfield 1987, 89-93.
[496] Peatfield 1990, 127.

λατρεία γίνεται πιο περιορισμένη και ελεγχόμενη[497]. Τόσο ο συγκεντρωτισμός των ιερών κορυφής, όσο και η περιορισμένη πρόσβαση στα ανάκτορα κατά την εξεταζόμενη περίοδο, θα μπορούσαν να αποτελούν μέρος της διαδικασίας με την οποία η ανακτορική ελίτ και ίσως το ίδιο το ιερατείο χρησιμοποιούσαν τη θρησκεία για να διατηρήσουν την ιεραρχική τους θέση[498].Είναι λοιπόν πιθανό, η ιερατική τάξη να ήταν στενά συνδεδεμένη με την άρχουσα ελίτ, καθώς τα καταρτισμένα αυτά άτομα θα ήταν στην υπηρεσία των πρώτων, προκειμένου να εξασφαλιστεί η σταθεροποίηση της πολιτικής τους εξουσίας. Το ιερατείο, με τη σειρά του, θα απολάμβανε υλικές ανταμοιβές ή και μερικά πολιτικά προνόμια. Υπό αυτή την έννοια, οι θρησκευτικοί λειτουργοί είχαν επαγγελματική διάσταση, καθώς σε αντάλλαγμα των ιερατικών καθηκόντων τους λάμβαναν απολαβές και προνόμια από το ανάκτορο. Η κοινωνική αναγνώριση, η οικονομική επιβράβευση ή η χορήγηση πολιτικών δικαιωμάτων ίσως να αποτελούσαν μερικά από τα προνόμια. Η έλλειψη κειμενικών πηγών καθιστά δύσκολο τον ακριβή προσδιορισμό της διοικητικής και οικονομικής συμμετοχής της εξεταζόμενης ομάδας στο ανακτορικό σύστημα. Τα ακριβή όρια διοικητικής και ιερατικής ιδιότητας είναι δυσδιάκριτα σε ορισμένες περιπτώσεις, τόσο στην εικονογραφία όσο και στα ταφικά συγκείμενα.

Ωστόσο, είναι βέβαιο ότι υπήρχαν άτομα με σταθερό θρησκευτικό ρόλο, τον οποίο ασκούσαν καθ' όλη την διάρκεια της ζωής τους, όπως επιβεβαιώνεται από τους πολυπληθείς χώρους λατρείας (ανάκτορα, ιερά, οικίες με έντονο λατρευτικό χαρακτήρα), τα τελετουργικά αντικείμενα και τα εικονογραφικά τεκμήρια. 'Ισόβιο' ίσως ήταν το επάγγελμα των ανακτορικών ιερέων, ως εκπρόσωποι του βασιλιά στο θρησκευτικό λειτούργημα. Οι ρόλοι του ιερατείου ήταν πολλαπλοί, αλλά σαφώς κατηγοριοποιημένοι ανά φύλο, ηλικία και κοινωνική ομάδα. Οι διαφορετικές παραλλαγές απόδοσης του ίδιου 'τελετουργικού' θέματος, είτε τεχνοτροπικά, είτε από άποψη υλικού, αποτυπώνουν ετερόκλητα άτομα, της πολυσύνθετης ιερατικής τάξης, τα οποία επιχειρούν να αναδείξουν την επαγγελματική τους λειτουργία, είτε ανήκουν σε ανώτερα κοινωνικά στρώματα, είτε σε πιο χαμηλά ή τοπικά. Εικάζεται ακόμη, ότι η διαφοροποίηση των ιερατικών ρόλων ενδέχεται να συνδέεται με τοπικές λατρευτικές πρακτικές. Στα ανάκτορα μπορεί να υπήρχαν πιο οργανωμένες θρησκευτικές θέσεις, ενώ σε απομακρυσμένα ιερά το λειτούργημα να ήταν πιο ευέλικτο.

Η αναλυτική καταγραφή των διαγνωστικών στοιχείων της ταυτότητάς τους και ο προσδιορισμός των ρόλων τους, θα μπορούσαν να συμβάλλουν στη διερεύνηση περαιτέρω μορφών που προσιδιάζουν σε αυτή την περιγραφή. Ανάλογο μοντέλο αναζήτησης έχει εφαρμοσθεί και για τα ταφικά συμφραζόμενα, στα οποία εντοπίσθηκαν πιθανώς, ιερατικές μορφές με βάση τα τελετουργικά τους σύνεργα. Ο λατρευτικός επαγγελματικός εξοπλισμός λειτούργησε ως στοιχείο αναγνώρισης του εξεταζόμενου αξιώματος και θα έπρεπε να χρησιμοποιηθεί για την επανερμηνεία των νεκρικών αποτυπωμάτων της Νεοανακτορικής περιόδου. Ακόμη, ο επαναπροσδιορισμός των πιθανών πολλαπλών ταυτοτήτων που διέθεταν οι ιερατικοί λειτουργοί, όπως παραδείγματος χάριν τη διοικητική τους ιδιότητα ή ενδεχομένως την πιθανή αγροτική θέτει την βάση για την διάκριση θρησκευτικών φυσιογνωμιών.

Η σύγκριση με το οργανωμένο ιερατείο της ηπειρωτικής Ελλάδας, όπου οι πινακίδες της Γραμμικής Β επιβεβαιώνουν την ύπαρξη των ιερέων, δίνει μερικές απαντήσεις και προτείνει την εξέταση του μινωικού ομόλογού της υπό ανάλογο πρίσμα. Οι πληροφορίες που παρέχουν

[497] Moody 1987, 235-241.
[498] Peatfield 1990, 130.

τα οικονομικά έγγραφα αποδεικνύουν την ύπαρξη πλήθους ιερών τίτλων, καθώς και τη λειτουργία ενός ιεραρχημένου ιερατείου, το οποίο συνδεόταν με τα διοικητικά κέντρα. Η σχέση αλληλεξάρτησης ανακτόρου και ιερουργών είναι δεδομένη, ωστόσο φαίνεται ότι ιερείς θα συμμετείχαν και στη σφαίρα της 'λαϊκής' λατρείας, πιθανότατα υπαγόμενοι στην κοινωνία για την άσκηση των καθηκόντων τους. Το ιερατείο έχαιρε έγγειων προνομίων, καθώς στις πινακίδες της σειράς Ε της Πύλου αναφέρονται οι θρησκευτικοί λειτουργοί από κοινού με εκτάσεις γης. Η γαιοκτησία ίσως να αποτελούσε ανταμοιβή για τις προσφερόμενες υπηρεσίες και εξασφάλιζε τη βιωσιμότητα του λατρευτικού χώρου και του θρησκευτικού προσωπικού. Το τελευταίο δραστηριοποιούνταν επίσης, στους τομείς της γεωργίας, της κτηνοτροφίας και της βιοτεχνικής παραγωγής, διαμορφώνοντας με αυτό τον τρόπο αυτάρκη οικονομικώς λατρευτικά κέντρα και ένα καθεστώς πιθανής μικρής αυτονομίας. Η μη αποκρυπτογράφηση της Γραμμικής Α δεν επιτρέπει τη χαρτογράφηση της οικονομικής συμβολής των ιερέων, όπως αυτή μαρτυρείται στην περίπτωση του Κτιρίου 4 από το Φουρνί. Η ιεράρχηση όμως εντός της ιερατικής κοινότητας θα μπορούσε να θεωρηθεί βέβαια, επιβεβαιώνοντας την βασικά «επαγγελματική» θέση των μελών αυτής της κοινωνικής ομάδας.

Είναι πιθανό, η θρησκευτική εξουσία να ήταν κατανεμημένη μεταξύ διαφορετικών ιερατικών ομάδων, η διοικητική λειτουργία των οποίων θα απέρρεε από την εξειδικευμένη ιδιότητά τους. Η κοινωνική θέση των ιερέων και των ιερειών ως 'ειδικών της λατρείας' θα ήταν επομένως αρκετά υψηλή, γεγονός που υποδηλώνεται και από την ύπαρξη επαγγελματικών συνέργων που προσιδιάζουν σε σύμβολα εξουσίας όπως ο διπλός πέλεκυς, και την ουσιαστική αδυναμία διαχωρισμού στην εικονογραφία των θεοτήτων από τους εκπροσώπους τους. Επιπλέον, είναι πιθανό, ότι οι ιερείς και οι ιέρειες θα εκπαιδεύονταν σε νεαρή ηλικία προτού αναλάβουν τα καθήκοντά τους. Ακόμη, η συμμετοχή στο ιερατείο θα μπορούσε να αποτελεί κληρονομικό αξίωμα, αν και η απουσία ξεκάθαρων αναφορών σε μια ιερατική τάξη με καθολική διαδοχική ισχύ, όπως φαίνεται σε πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου, διατρανώνει το επιχείρημα της άσκησης του ιερατικού λειτουργήματος ως επί το πλείστον από ελίτ ομάδες. Τέλος, η ύπαρξη βοηθητικού θρησκευτικού προσωπικού είναι αρκετά πιθανή, ακόμη και εντός των ανακτορικών δομών. Το τελευταίο θα συμμετείχε σε συγκεκριμένες εορτές ή θα συνέβαλλε στη διεκπεραίωση τελετουργικών πράξεων με την διεξαγωγή εργασιών όπως το άλεσμα ή η προετοιμασία προσφορών, εργασίες με τις οποίες οι κύριοι ιερουργοί ίσως δεν ασχολούνταν. Ωστόσο, η απουσία γραπτών πηγών και ο προπαγανδιστικός χαρακτήρας της εικονογραφίας, καθιστούν επισφαλή την τεκμηρίωση των τελευταίων.

Καταλήγοντας, η ορθότητα του όρου 'ομάδα ειδικής απασχόλησης –επαγγελματίες' για το μινωικό ιερατείο μπορεί να εξασφαλισθεί μόνο αν γίνει δεκτό ότι οι θρησκευτικοί λειτουργοί ασκούσαν τα καθήκοντά τους στην υπηρεσία του ανακτόρου- έναντι απολαβών και ότι η διαβάθμιση εντός της ιερατικής ιεραρχίας, προέβλεπε ποια μέλη ασκούσαν αμιγώς την εξειδικευμένη τελετουργική τους ιδιότητα και ποιοι συμπληρωματικά, από κοινού με άλλους ρόλους και καθήκοντα. Το ιερατείο είχε στοιχεία επαγγελματικής ομάδας, όπως εξειδίκευση σε μια εργασία, κοινωνική αναγνώριση και κοινή ταυτότητα, παρόλα αυτά δεν περιοριζόταν στα αυστηρά όρια κατηγοριοποίησης. Πρόκειται για μια ιδιαίτερα ευέλικτη ομάδα, με πολυμορφία στις θρησκευτικές πρακτικές της, υποδηλώνοντας διαφορετικά επίπεδα εξουσίας, με πολιτικές και οικονομικές προεκτάσεις.

Αν ο ρόλος των ιερέων ήταν λιγότερο επαγγελματικός και περισσότερο «ιεραρχικός» δεν μπορεί να προσδιοριστεί με ακρίβεια, με βάση τα διαθέσιμα στοιχεία. Αυτό όμως που έχει μεγαλύτερη σημασία είναι η πρόσφατη μετατόπιση του ερευνητικού ενδιαφέροντος στον

ακριβέστερο προσδιορισμό της φύσης, της σύστασης και όλων των πιθανών εκφάνσεων δραστηριοποίησης της ιερατικής τάξης στη μινωική κοινωνία.

Βιβλιογραφία

Aamodt, C. 2006a. *Priests and Priestesses in Mycenaean Greece*. PhD thesis, University of Nottingham.

Aamodt, C. 2006. Priestly Burials in Mycenaean Greece. Στο*Proceedings of the Session 'The Archaeology of Cult and Death' 9th Annual Meeting of the European Association of Archaeologists, 11th September 2003*, επιμ. M. Georgiadis και C.Gallou. ST. Petersburg, 152-165.

Alexiou, S. 1964. Neue Wagendarstellungen aus Kreta. *Archäologischer Anzeiger* 79, 785-804.

Alexiou, S. 1969. *Minoan Civilization 2nd edition.* Heraklion: Spyros Alexiou Sons.

Beard, M. και North, J. 1990. *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World.* Cornell University Press.

Bendall, L.M. 2007. *Economics of Religion in the Mycenaean world. Resources dedicated to Religion in Mycenaean Palace Economy*. Oxford:Oxford University School of Archaeology.

Bennett, E. L. J. 1956.The Land Holders of Pylos. *AJA* 60, 103-133.

Bennett, E.L. J. 1961-62. On the use and misuse of the term 'Priest-King' in Minoan Studies. *KretChron*15-16, 327-335.

Betancourt, P.P. 1998. Other Catalogued Objects Building AC. Στο *Pseira II. Building AC (the "Shrine") and Other Buildings in Area A*, επιμ. P.P Betancourt. Και C. Davaras. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 33-34.

Betancourt, P.P. και Marinatos, N. 1997. 'The Minoan Villa'. Στο *The Function of the "Minoan Villa". Proceedings of the Eight International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6–8 June, 1992*, επιμ. R. Hägg. Stockholm , 91–98.

Betts, J.H. 1981. The seal from Shaft Grave Gamma- A "Mycenaean Chieftain"?. *TUAS* 6, 74-83.

Blegen, C.W. 1937. *Prosymna: The Helladic Settlement Preceding the Argive Heraeum*, Cambridge: Cambridge University Press.

Boulotis, C. 1987. Nochmals zum Prozeccions fresko von Knossos: Palast und Darbringung von Prestige-Objekten". Στο *The function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June 1984*, επιμ. R. Hagg. και N.Marinatos. Athens: Swedish Institute,145-156.

Briault C. 2007. Making mountains out of molehills in the Bronze Age Aegean: visibility, ritual kits and the idea of a peak sanctuary.*World Archaeology*39, 122-141.

Cain, C.D. 2001. Dancing in the Dark: Reconstructing a Narrative of Epiphany on the Isopata Ring. *AJA 105*, Vol. 1, 27-49.

Cameron, M.A.S 1967. Notes on Some New Joints and Additions to Well Known Frescoes. Berlin: *Festschrift Ernst Grumach*, 66-87.

Cameron, M.A.S. 1967. Unpublished Fresco Fragments of a Chariot Composition from Knossos.*Arch. Anz*82, 330-344.

Cameron, M.A.S. 1968. Unpublished paintings from the “House of the Frescoes” at Knossos, *BSA* 63, 1-31.

Cameron, M. 1978. Theoretical Interrelations among Theran, Cretan and Mainland Frescoes.*TAW II*, 579-592.

Cameron, M.A.S. 1987. The ‘Palatial’ Thematic System in the Knossos Murals/ Last Notes on Knossos Frescoes. Στο*The Function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June 1984*, επιμ. R.Hagg κα ιN. Marinatos. Athens: Swedish Institute in Athens, 321-328.

Carinci, F. 2004. Priests in Action: considerazioni sulla fine dell’et apre palaziale ad Haghia Triada. *Creta Antica* 5, 25-41.

Cavanagh, W.G. και Mee, C. 1998. *A Private Place: Death in Prehistoric Greece. Studies in Mediterranean Archaeology CXXV*. Goteborg: Astrom Editions.

Cherry, J.F. 1986. Polities and palaces: some problems in Minoan state formation. Στο *Peer Polity Interaction and socio-political change*, επιμ. C.Renfrew και J.F Cherry. Cambridge: Cambridge University Press, 19-45.

Cucuzza, N. 2001. Religion and architecture: early LM IIIA2 buildings in the southern area of Haghia Triada. Στο *POTNIA, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age Aegaeum 22*, επιμ. R. Laffineur και R.Hagg. Göteborg:Göteborg University, 169-174.

Δεληγιάννη, Ε. 2006. “Το Κτήριο 4 στοΦουρνί Αρχανών. Ο ρόλος των ‘κοσμικών’ κτηρίων των μινωικών νεκροταφείων στην ταφική τελετουργία.” Στο *Πεπραγμένα Θ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Vol. A2*, 297-310.

Δημοπούλου-Ρεθυμιωτάκη, Ν. 2005. *Το Αρχαιολογικό Μουσείο Ηρακλείου,* Αθήνα: Τράπεζα EFG Eurobank Ergasias, Ίδρυμα Λάτση.

D’ Agata, A.L. και Hermary, A. 2012. Ritual and cult in Crete and Cyprus from the third millennium to the first millennium BC: towards a comparative framework. *BSA* 20, 273-288.

Davis, E.N. 1995. Art and Politics in the Aegean: the Missing Ruler. Στο *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean, Aegaeum 11*,επιμ. P.Rehak.London: British School at Athens, 11-19.

De Fidio, P. 1992. Mycènes et Proche-Orient, ou le théorème des modèles. Στο *Mykenaika*, επιμ. J. P. Olivier. Athens*:* L'École française d'Athènes, 173-196.

Demakopoulou, K. 1990. *Ο Θησαυρός των Αηδονιών:Σφραγίδες και Κοσμήματα της Ύστερης Εποχής του Χαλκού στο Αιγαίο*, Αθήνα: Αιγεύς.

Demargne, P. 1945. Fouilles executes a Mallia. Exploration des necropoles (1921-1933) I. *EtCret* 7. Paris: P. Geuthner

Demargne, P. 1947. Un pretre oriental sur unegemmecretoise du MR I, *BCH* 70, 148-153.

Demargne, P. 1949. La robe de la deesse minoenne sur un cachet de Mallia. Στο *Revue Archeologique 29/30*, Melanges d’archeologie et d’historie offerts a Charles Picard a l’ occasion de son 65e anniversaire: tome premier, 280-288.

Dhavamony, M. 1973, *Phenomenology of Religion Documenta Missionalia*. Rome: Gregorian University Press.

Doumas, C.1992. *The Wall- Paintings of Thera*, Athens.

Driessen, J. και MacDonald, C. 1997. *The Troubled Island. Minoan Crete before and after the Santorini Eruption. Aegaeum 17*. Liege and Austin: Peeters Publishers.

Driessen, J. 2015. For an Archaeology of Minoan Society. Identifying the Principles of Social Structure. Στο *Minoan Archaeology: Perspectives for the 21st century, Aegis 08*, Louvain: Presses universitaires de Louvain, 149-166.

Evans, A.J. 1901. *The Mycenaean Tree and Pillar Cult, and its Mediterranean Relations*. London: MacMillan and Co.

Evans, A.J. 1902-3. The Palace of Knossos: Provisional Report for the Year 1903.*BSA* 9, 1-153.

Evans, A.J. 1914. *The Tomb of the Double Axes and Associated Group and Pillar Rooms and Ritual Vessels of the "Little Palace" at Knossos*. London: B. Quatrich.

Evans, A.J. 1921. *The Palace of Minos at Knossos, Vol. I*. London: Macmillan and Co.

Evans, A.J. 1928. *The Palace of Minos at Knossos, Vol. II*, Part II. London: Macmillan and Co.

Evans, A.J. 1930. *The Palace of Minos at Knossos, Vol. III*. London: Macmillan and Co.

Evans, A.J. 1935.*The Palace of Minos at Knossos, Vol. IV*, London: Macmillan and Co.

Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.

Gérard-Rousseau, M. 1968. *Les Mentionnes Religieuses dans les Tablettes Mycéniennes Incunabula Graeca, 29*. Roma: Edizioni Del l'Ateneo.

Gesell, G.C. 1985, *Town, Palace and House Cult in Minoan Crete*. SIMA LXVII. Goteborg: Paul Astroms Forlag.

Gesell, G.C. 1987, "The Minoan Palace and Public Cult". Στο *The Function of the Minoan Palaces*, επιμ. R. Hagg R. και N. Marinatos, 123-128.

Graham, J.W. 1961, "The Minoan Banquet Hall- a Study of the Blocks north of the Central Court at Phaistos and Mallia", *AJA 65*, 165-172.

Hagg, R. 1981. Official and popular cults in Mycenaean Greece, Στο *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, επιμ. R. Hagg και N. Marinatos, 35-40, Stockholm.

Hagg, R. 1983. "Epiphany in Minoan Ritual". *BICS 30*, 184-185.

Hagg, R. 1990. The role of libations in Mycenaean ceremony and cult. Στο *Celebrations of Death and divinity in the Bronze Age Argolid*, επιμ. R. Hagg και G.S. Nordquist, Stockholm. 177-184.

Hamilakis, Y. 2002. Too many chiefs? Factional competition in Neopalatial Crete. Στο *Monuments of Minos: Rethinking the Minoan Palaces. Proceedings of the International Workshop 'Crete of the Hundred Palaces?' held at Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 14–15 December 2001*, επιμ. J. Driessen, I.Schoep και R. Laffineur. Aegaeum 23. Liège/Austin. 179-99.

Hallager, E. 1985. *The Master Impression. A Clay Sealing from the Greek-Swedish excavations at Kastelli, Khania. SIMA Vol. LXIX*. Gotenborg: Paul AstromsForlag.

Hitchcock, L.A. 2007. 'Naturalizing the cultural: architectonicized landscape as ideology in Minoan Crete'. Στο *Building Communities:House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond,* επιμ. R. Westgate, N. Fisher και J. Whitley. BSA Studies 15. London: 91-109.

Hogarth, D.G. 1899-1900. Early Town and Cemeteries. *BSA 6,* 70-85.

Holland, L.B. 1929. "Mycenaean Plumes", *AJA 33,* 173-205.

Hood ,S. 2017. *Η τέχνη στην προϊστορική Ελλάδα*, Αθήνα, Καρδαμίτσα.

Hood, S. 1977. "Minoan town shrines?". Στο *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory*, επιμ. K.H. Kinzl και F. Schachermeyr, Berlin & New York: W. de Gruyter, 158-172.

Hood, S. 1997. The Magico-Religious Background of the Minoan Villa. Στο *The Function of the "Minoan Villa", Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8 June 1992*, επιμ. R. Hagg, Stockholm, 105-116.

Hood, S. 2005. "Dating the Knossos Frescoes". Στο Aegean Wall Paintings: a tribute to Mark Cameron, επιμ. L. Morgan, *BSA Vol.13,* 45-81.

Hood, S. και Smyth, D. 1981. *Archaeological Survey of the Knossos Area, 2nd edition*, BSA 14, London: Thames and Hudson.

Hood, S. και Taylor, W. 1981. *The Bronze Age palace at Knossos: Plan and Sections*, BSA 13, London: Thames and Hudson.

Hooker, J.T. 1983. "Minoan religion in the Late Palace period". Στο *Minoan Society. Proceedings of the Cambridge Colloquim 1981*,επιμ. O. Krzyszkowska O. και L. Nixon, Bristol: Bristol Classical Press. 137-142.

Immerwahr, S. 1971 *The Athenian Agora. The Neolithic and Bronze Ages,* vol. XIII. The American School of Classical Studies at Athens. Princeton.

Immerwahr, S. 1990. *Aegean Painting in the Bronze Age,* University Park and London.

Jones, B.R. 2009 "New Reconstructions of the 'Mykenaia' and the Seated Woman from Mycenae ", *AJA 33,* 309-337.

Karageorghis, V. 1959. Les personnages en robe sur les vases mycéniens, *BCH 93,* 193 – 205.

Karnava, A. 2006, Indications of Minoan fiscal registrations. Στο *Fiscality in Mycenaean and Near Eastern Archives. Proceedings of the Conference held at SoprintendenzaArchivistica*

per la Campania, Naples, 21–23 October 2004,επιμ. M. Perna, Studi Egei e Vicinorientali 3. Paris: De Boccard. 359-68.

Kilian, K. 1981. "ZeugnissemykenischerKultausübung in Tiryns,". Στο *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, επιμ. R. Hägg and N. Marinatos, Stockholm , 49–58.

Killen, J. T. 1964."The wool industry of Crete in the Late Bronze Age".*BSA 59*, 1-15.

Killen, J. T. 1985."The Linear B Tablets and the Mycenaean Economy".Στο *Linear B: A 1984 Survey*, 241-305.

Koehl, R.B. 1981. The Functions of Aegean Bronze Age rhyta. Στο *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, επιμ. R. Hägg and N. Marinatos, Stockholm ,179-188.

Koehl, R.B. 1986. "The Chieftain Cup and the Minoan Rite of Passage". *JHS 106*, 99-110.

Koehl, R. 1995. 'The Nature of Minoan kingship'. Στο *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean*, επιμ. P.Rehak, Aegaeum 11, Liege, 23-35.

Koehl, R.B. 1996 'Rhyta, Libation Jugs and Priests', *AJA 100*, 403.

Koehl, R.B. 2006. *Aegean Bronze Age Rhyta*. Prehistory Monographs 19. INSTAP Academic Press, Philadelphia.

Konstantinidi-Syvridi E. 2018, "Mycenae Grave Circle A, Shaft Grave III: Tomb of High Priestess?". *Journal of Prehistoric Religion Vol.26*. 47-61.

Laffineur. R. 1990. The Iconography of Mycenaean Seals and the Status of their Owners. Στο *Histoire de l'art et archaeologie de la Grece antique*, επιμ. R. Laffineur Aegaeum 6. Liege, 117-160.

Lang, M. 1969. *The Palace of Nestor at Pylos II*. Princeton.

Levi, D. 1928. "Le cretule di Haghia Triada e di Zakro". *Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente*. Vol. VIII-IX (1925-6), 71-201.

Lenuzza, V. 2010. Dressing Priestly Shoulders: Suggestions from the Campstool Fresco. Στο *KOSMOS Jewellery, Adornment and Textiles in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 13th International Aegean Conference, University of Copenhagen, 21-26 April 2010*, επιμ. M.L. Nosch και R. Laffineur, Aegaeum 33, 255-264.

Long, C.R. 1974. *Ayia Triada sarcophagus: A study of Late Minoan and Mycenaean Funerary Practices and Beliefs.* Studies in Mediterranean Archaeology Vol. XLI. Goteborg.

Lupack, S. 1999. "Palaces, Sanctuaries and Workshops: The role of the religious sector in Mycenaean economics". Στο *Rethinking Mycenaean Palaces*, 25-34.

Lupack, S. 2008. *The Role of the Religious Sector in the Economy of Late Bronze Age Mycenaean Greece*, Oxford: Archaeopress 2008.

Manti-Platonos, M. 1981. Τελετουργικές σφύρες και ρόπαλα στο Μινωικό κόσμο. *Αρχαιολογική Εφημερίς 120*, 74-83.

Mantzourani, E. 1995. Notes of the depiction of various types of vases and vessels in Aegean wall-painting. Στο *Klados, Essays in Honour of J.N. Coldstream, Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 63,* επιμ. CH. Morris. London. 123-141.

Μαρινάτος, Σ. 1939-41. «Το Μινωικόν μέγαρον του Σκλαβόκαμπου». *Αρχαιολογική Εφημερίς, Τόμος 78-80,* 69-96.

Marinatos, N. 1986. *Minoan Sacrificial Ritual: Cult Practice and Symbolism*. Stockholm: Paul AstromsForlag.

Marinatos, N. 1987. "Public Festivals in the west courts of the Palace". Στο *The function of the Minoan Palaces, Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute of Athens, 10-16 June 1984*, επιμ. R.Hagg και N.Marinatos, 135-143

Marinatos, N. 1988. "The Imagery of Sacrifice: Minoan and Greek". Στο *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June*, επιμ. R.Hagg, N.Marinatos και N.Nordquist, 9-20.

Marinatos, N. 1989. "The Minoan Harem: The Role of Eminent Women and the Knossos Frescoes". *Dialogues d'HistoireAncienne, Hommage a Ettore Lepore*, 33-62.

Marinatos, N. 1990. The Tree, the Stone and the Pithos: Glimpses into Minoan Ritual". Στο *Annales d'archeologie de la Grece antique, Aegaeum 6,*επιμ. R.Laffineur, 79-91.

Marinatos, N. 1993. *Minoan Religion, Ritual, Image and Symbol.* South Carolina: South Carolina University Press.

Marinatos, N. 1995. "Divine Kingship in Minoan Crete". Στο *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean, Aegaeum 11,* επιμ. P.Rehak, Liege, 37-48.

Marinatos, N. 2010. *Minoan Kingship and the Solar Goddess: A Near Eastern Koine*. Urbana: University of Illinois Press.

Marinatos, S. 1968. "Some evidence on ash pits or bothroi". *Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ' Αθηνών 1*: 83-84.

Marinatos, S. και Hirmer, H. 1959. *Kreta und das mykenische Hellas*, München.

Metaxa-Muhly, P. 1984. "Minoan Hearths". *AJA 88,* 107-122.

Mirie, S. 1979. *Das Thronraumareal des Palastes von Knossos. Versuch einer Neuinterpretation seiner Entstehung und seiner Funktion* (Saarbrucker Beitrage zur Altertumswissenschaft 26), Bonn.

Moss, M. 2005. *The Minoan Pantheon. Towards an Understanding of its Nature and Extent.* Oxford.

Muhly, P.M. 1984. Minoan Hearths, *AJA 88 (Vol. 2),* 107-122.

Murray, C.M. 1979. *Mycenaean Religion, the Evidence of the Linear B Tablets*. Unpublished thesis for the University of Cambridge.

Niemeier, W.D. 1986. "The 'Priest-King' fresco from Knossos. A new reconstruction and interpretation". Στο *Problems in Greek Prehistory*, επιμ, E.B.French και K.A.Wardle ,Bristol, 235-244.

Niemeier, W.D. 1987. ‘On the function of the ‘Throne Room’ in the Palace at Knossos’. Στο *The function of the Minoan Palaces, Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute of Athens, 10-16 June 1984*, επιμ. R.Hagg και N.Marinatos,163-168.

Niemeier, W.D. 1990. Cult scenes on gold rings from Argolid. Στο *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*, επιμ. R.Hagg και G.S.Nordquist, Stockholm, 165-170.

Nilsson, M.P. 1927. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Biblo and Tannen Publishers.

Nosch, M. L-B. και Perna, M. 2000. “Cloth in the cult“. Στο *POTNIA 457, Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Goteborg, 12-15 April 2000*, επιμ. R.Laffineur και R.Hagg, 471-477.

Ξενάκη-Σακελλαρίου, Α. 1985. *Οι Θαλαμωτοί τάφοι των Μυκηνών. Ανασκαφής Χρ. Τσούντα (1887-1898)*. Παρίσι.

Palaima, T. G. 1995. “The nature of the Mycenaean Wanax: Non-Indo-European origins and priestly functions”. Στο The *Role of the Ruler* , 119-139.

Palmer, L. R. 1963. *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Oxford: Clarendon Press.

Paribeni, R. 1908. “Il sarcofago dipinto di Haghia Triada”, *Monumenti Antichi pubblicati per cura della Reale Accademia dei Lincei XIX,* 5-87.

Peatfield, A.A.D. 1983. ‘The topography of Minoan peak sanctuaries’, *BSA 78*, 273-9.

Peatfield A.A.D. 1987, “Palace and Peak: the Political and Religious Relationship between Palaces and Peak Sanctuaries”. Στο *The function of the Minoan Palaces, Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute of Athens, 10-16 June 1984*, επιμ. R.Hagg και N.Marinatos, 89-93.

Peatfield A.A.D. 1990, “Minoan Peak Sanctuaries: History and Society”. *Opuscula Atheniensis 28:8*, 117-131.

Peatfield, A.A.D. 1994. ‘After the “big bang”? –What? Or Minoan symbols and shrines beyond palatial collapse’. Στο *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, επιμ. S.E.Alcock και R.Osborne, Oxford, 19-36.

Pelon, Q. 1976. *Tholoi, tumuli et cercles funeraires*, Paris.

Pendlebury, J.D. 1935. *A Handbook to the Palace of Minos at Knossos, with its dependencies.* London.

Perna, M., Kanta, A. και Tyree L., 2005. 'An unpublished inscription in Linear A from the Skoteino cave, Crete (SKO Zc 1)'. Στο *Studi in onore di Enrica Fiandra. Contributi di archeologia egea e vicinorientale. Studi egei e vicinorientali 1*, επιμ. M.Perna, Naples, 321-333.

Pernier, L. και Banti, L. 1951. *Il palazzo minoico di Festos II: Il secondo palazzo*, Rome.

Persson, A.W. 1942. *New tombs at Dendra near Midea*. Lund.

Pilali-Papasteriou, A. 2004,"Κνωσός και θεοκρατία". Στο *Knossos: Palace, City, State Vol.12,* 323-327.

Pini, I. 1983. Chronological problems of some Late Minoan signet rings. Στο *Temple University Aegean Symposium 8. Gold in the Aegean Bronze Age, Philadelphia*: Department of Art University, 39-49.

Pini, I. 2010. 'Soft stone versus hard stone seals in Aegean glyptic: some observations on style and iconography'. *CMS Beiheft 8*, 325-339.

Πλάτων, N. 1954. Τα μινωικά οικιακά ιερά. *Κρητικά Χρονικά, Τόμος Η', Τεύχος ΙΙΙ*, 428-483.

Πλάτων, N. 1959. Συμβολή εις την σπουδήν της μινωικής τοιχογραφίας, *Κρητικά Χρονικά, ΙΓ*, 319-345.

Platon, N. 1983, "The Minoan Palaces: centers of organization of a theocratic social and political system". Στο *Minoan Society. Proceedings of the Cambridge Colloquim 1981*, επιμ. O.Krzyszkowska και L.Nixon, Bristol: Bristol Classical Press. 273-280.

Popham, M.R. 1974. Sellopoulo Tombs 3 and 4 Two Late Minoan graves near Knossos, *The Annual of British School at Athens 69*, 195-257.

Postgate, N. 1992. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. London: Routledge.

Prag, A.J.N.W., Musgrave, J.H., Neave, R.A.H., Sakellarakis E. και J. A. Sakellarakis J.A. 1994, The Priest and Priestess from Archanes-Anemospilia: Reconstructing Minoan Faces. *The Annual of the British School at Athens, Vol. 89*, 89 – 100.

Reese, S.D. 1998. "The Faunal Remains, Building AC". Στο *Pseira II. Building AC (the "Shrine") and Other Buildings in Area A*, επιμ. P.P.Betancourt και C.Davaras, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 35-36.

Rehak, P. 1994. The Aegean 'Priest' on CMS I.223, *Kadmos 33:1*, 76-84.

Rehak, P. 1995. "Enthroned Figures in Aegean Art and the Function of the Mycenaean Megaron". Στο *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean. Proceedings of a Panel Discussion presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America, New Orleans, Louisiana 28 December 1992, Aegaeum 11*, επιμ. P.Rehak, 95-118.

Rehak, P. και Younger, J.G. 1998. "Neopalatial, Final Palatial and Post-Palatial Crete", *AJA 102*, 91-173.

Rehak, P. και Younger, J. G. 2001. 'Review of Aegean Prehistory VII: Neopalatial, Final Palatial, and Post palatial Crete'. Στο *Aegean Prehistory: A Review. AJA Suppl. 1*, επιμ. T.Cullen, Boston, 383-473.

Reusch, H. 1958. 'Zum Wandschmuck des Thronsaales in Knossos', Στο *Minoica, Festschrift zum 80. Geburtstag von Johannes Sundwall*, Berlin 1968, 334-358.

Rodenwaldt, G. 1921. *Fries des Megaron von Mycenae. Halle a/S.* Schlagworter.

Ruipérez,M.S. και J.L.Melena.1996. *Οι Μυκηναίοι 'Ελληνες.[LosGriegosmicénicos*]. Athens: Kardamitsas.

Rupp D.W. και Tsipopoulou M. 2012. “Priestess? at work: a LM IA chlorite schist lentoid seal from the Neopalatial settlement of Petras”. Στο *Petras, Siteia-25 years of excavations and studies. Monographs of the Danish Institute at Athens 16*,επιμ. M.Tsipopoulou, Athens, 305-314.

Rutherford, I. 2013. Mycenaean Religion. Στο *Cambridge History of Religions in the Ancient World*, επιμ. M.Salzman, 256-279.

Rutkowski, B. 1986. *The Cult Places of the Aegean.* New Heaven: Yale University Press.

Rutkowski, B. 1972. *Cult places in the Aegean world*, Warsaw 1972, 219-222.

Σαπουνά-Σακελλαράκη, Ε. 1971. *Μινωικόν Ζώμα.* Εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία. Αθήνα.

Σακελλαράκης, Γ. 1968. Παρατηρήσεις επί της σημειωθείσης εις Αρχάνας ΥΜ ΙΙΙ θυσίας ταύρου. *Πεπραγμένα Β’ Κρητολογικού Συνεδρίου, Vol. 1*. Αθήνα, 238-246.

Σακελλαράκης, Γ. 1975. ‘Ανασκαφές Αρχανών’. Στο *Περί την τεχνικήν και το θεματολόγιον της κρητομυκηναϊκής σφραγιδογλυφίας*, Αθήνα, 27-42.

Sakellarakis, J. 1967. Minoan cemeteries at Arkhanes, *Archaeology 20*, 276-281.

Σακελλαράκης, Γ και Σακελλαράκη, Ε. 1997. *Αρχάνες. Μια Νέα Ματιά στη Μινωική Κρήτη. Τόμος Ι.* Εκδόσεις Άμμος, Αθήνα.

Σακελλαρίου, Α. 1966. *Μυκηναϊκή Σφραγιδογλυφία.* Υπηρεσία Αρχαιοτήτων και Αναστηλώσεων. Αθήνα.

Schoep, I. 2004. The socio-economic context of seal-use and administration at Knossos. Στο *Knossos: Palace, City, State. British School at Athens Studies 12*, επιμ. G. Cadogan, E. Hatzaki και A. Vasilakis, London: British School at Athens, 283-294.

Schoep, I. 2002. Social and political organization on Crete in the Proto-palatial period: the case of Middle Minoan II Malia. *Journal of Mediterranean Archaeology 15*, 101-132.

Schoep, I. 2006. 'Looking beyond the First Palaces: elites and the agency of power in EM III-MMII Crete', *AJA 110*, 37-64.

Schoep, I. 2010. The Minoan ‘Palace-Temple’ Reconsidered: A Critical Assessment of the Spatial Concentration of Political, Religious and Economic Power in Bronze Age Crete. *Journal of Mediterranean Archaeology 23.2*, 219-244.

Schoep, I. 2018. Building the Labyrinth: Arthur Evans and the Construction of Minoan Civilization, *AJA 122:1*, 5-32.

Shaw, M.C. 2004. “The ‘Priest-King’ Fresco from Knossos: Man, Woman, Priest, King, or Someone Else?”. Στο *ΧΑΡΙΣ Vol.33*, 65-84.

Sherratt, S. 2005. Arthur Evans and the First of the ‘Priest-Kings. Στο *Autochton*, επιμ. A.Dakouri-Hild και S.Sherratt, 229-241.

Smart, N. 1996. *Dimensions of the sacred: An Anatomy of the world’s beliefs*. Berkeley:University of California Press.

Soles, J.S. 1999. The ritual 'killing' of pottery and the discovery of a Mycenaean Telestas at Mochlos. *Στο MELETEMATA, Studies in Aegean Archaeology presented to M.H. Wiener as he enters his 65th year, Betancourt P.V. Vol III, Aegeaum 20,* επιμ. V.Karageorghis, R.Laffinneur και W.D.Neimeier, Liege. 787-791.

Soles, J.S. 2016. Hero, Goddess, Priestess: New Evidence for Minoan Religion and Social Organization. Στο *Metaphysis: Ritual, Myth and Symbolism in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 15th International Aegean Conference, Vienna, Institute for Oriental and European Archaeology, Aegean and Anatolia Department, Austrian Academy of Sciences and Institute of Classical Archaeology, University of Vienna, 22-25 April 2014, Aegaeum 39,* επιμ. E.Alram-Stern, F.Blakolmer, S.Deger-Jalkotzy, R.Laffineur και J.Weilhartner, Leuven-Liege, 247-252.

Soles, J.F. και Davaras, C. 1994. Excavations at Mochlos 1990-1991, *Hesperia 63.4*, 391-436.

Soles, J.S. και Davaras, C. 1996. "Excavations at Mochlos, 1992-1993". *Hesperia 65*. 175-230.

Τσαγγαράκη, Ε. 2005. «Σφραγίσματα με παραστάσεις ανθρώπινων μορφών συμβολή στη μελέτη του διοικητικού συστήματος της Νεοανακτορικής Κρήτης», *Κρητική Εστία 11,* Χανιά.

Younger, J.G. 1973. "The Vapheio Gems: A Reconsideration of the Find -Spots", *AJA 77*, 338-340.

Younger, J.G. 1977. "Non- Sphragistic Uses of Minoan-Mycenaean Sealstones and Rings", *Kadmos 16,* 141-59.

Younger, J.G. 1995. "The Iconography of Rulership in the Aegean: A Conspectus." Στο The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean, Aegaeum 11, επιμ. P.Rehak, Liege, 151-211.

Younger, J. 2008. "The Knossos Jewel Fresco Reconsidered". Στο *DIOSKOUROI. Studies presented to W.G. Cavanagh and C.B. Mee on the Anniversary of Their 30-year Joint Contribution to Aegean Archaeology*, επιμ. C.Gallou, M.Georgiadis και M.G.Muskett, 76-89.

Van Effenterre, H. 1980. *Le palais de Mallia et la cite minoenne*. Roma.

Ventris, M. και Chadwick, J. 1973. *Documents in Mycenaean Greek, 2nd edition,* Cambridge University Press.

Vergaki, A. 2020. "Ritual" Contexts Revisited. Case Studies from the Minoan Cites of Pseira, Mochlos and Gournia. *Chronika. Institute for European and Mediterranean Archaeology*, 94-105.

Warren, P. 1988. *Minoan Religion as Ritual Action.* Gothenburg: University Press.

Warren, P. 1990. "Of Baetyls". Στο *Πεπραγμένα του ΣΤ΄ΔιεθνούςΚρητολογικού Συνεδρίου, Τόμος Α1, Χανιά 24-30 Αυγούστου 1986*, επιμ. Β.Νινιού-Κινδελή, Φιλολογικός Σύλλογος 'Ο Χρυσόστομος', Χανιά, 353-363.

Waterhouse, H. 1974. "Priest-Kings?". *BICS 1974*, 153-155.

Whittaker, H. 1997. *Mycenaean Cult Buildings: A Study of their Architecture and Function in the Context of the Aegean and the Eastern Mediterranean*. Bergen:The Norwegian Institute at Athens.

Winkelman, M. J. 1992. *Shamans, Priests and Witches: A Cross Cultural Study of Magico-Religious Practitioners.* Anthropological Research Papers No. 44. Arizona: State University.

Wright, J.C. 2004. A Survey of Evidence for Feasting in Mycenaean Society. Στο *'The Mycenaean Feast, Hesperia Vol.73.2,* επιμ. J.C. Wright, 133-178.

Κατάλογος Εικόνων

Εικόνα εξωφύλλου: Σφραγίδα με 'ιερατική' μορφή από τα Μάλια (CMS II.3.147)

Εικόνα 1: Κνωσός, σύμπλεγμα της Αίθουσας του Θρόνου(Niemeier 1987, 164 εικ.1)…….. 17

Εικόνα 2: Κνωσός, Αίθουσα του Θρόνου, τοιχογραφία βόρειου τοίχου με γρύπες (Niemeier 1987, 166 εικ. 3)……17

Εικόνα 3: Κάτοψη των ανακτόρων της Κνωσού, της Φαιστού και των Μαλίων της Παλαιοανακτορικής περιόδου (Marinatos 1987, 136 εικ.1)……19

Εικόνα 4: Τοιχογραφία του Ιερού Άλσους και του Χορού, Κνωσός (Marinatos 1987, 142 εικ. 7)……19

Εικόνα 5: Μινωίτης 'Πρίγκιπας'; -Κύπελλο του Αρχηγού (Evans 1928, 516)……..21

Εικόνα 6: Συνοικία Μ, Μάλια (Gesell 1987, 125 εικ.4)……25

Εικόνα 7: Πλάνο του οικισμού των Μαλίων (Schoep 2010, 233 εικ. 3)……..25

Εικόνα 8: Πλάνο τμήματος του οικισμού της Κνωσού (Evans 1928, 140 εικ.71)……25

Εικόνα 9: Βασιλική Έπαυλη Κνωσού (Evans 1928, 397 εικ. 227)……26

Εικόνα 10: Επάνω όροφος Βασιλικής Έπαυλης Κνωσού (Evans 1928, 399 εικ. 228)……27

Εικόνα 11: Οικία του Δικτυωτού παραπετάσματος, Κνωσός (Evans 1928, 392 εικ. 224)…….27

Εικόνα 12: Ανατολική Οικία Β Κνωσού (Hood 1997, 109 εικ. 6)……..27

Εικόνα 13: Οικία των Τοιχογραφιών, Κνωσός (Evans 1928, 434 εικ. 251)……27

Εικόνα 14: Οικία του Αρχιερέα, Κνωσός (Evans 1935, 203 εικ. 155)……..27

Εικόνα 15: Ιερό της Οικίας του Αρχιερέα (Evans 1935, 206 εικ.157)……27

Εικόνα 16: Τμήμα τοιχογραφίας από το δωμάτιο ΑC6, Οικία ΑC- Ψείρα (Vergaki 2020, 96 εικ.2)……29

Εικόνα 17: Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα από ελεφαντόδοντο ΒΑ πρόσοψη- Μόχλος (Vergaki 2020, 98 εικ. 4)……29

Εικόνα 18: Πυξίδα από την Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα από ελεφαντόδοντο (Soles 2016, pl. LXXXIa-b)……30

Εικόνα 19: Σχέδιο Χρυσόλακκου Ι, Μάλια (Demargne 1945, pls. 38.2)……..32

Εικόνα 20: Χρυσόλακκος Ι, πήλινη κυκλική εστία (Muhly 1984, plate 25 εικ.1)……..33

Εικόνα 21: Σχέδιο κτιρίου 4, Φουρνί Αρχανών (Σακελλαράκης 1997, 223 σχέδιο 59)……33

Εικόνα 22: Δυτική πτέρυγα κτιρίου 4, συγκέντρωση άωτων κυπέλλων (Σακελλαράκης 1997, 228+229 εικ. 178+179, α-β)……34

Εικόνα 23: Τοιχογραφία του Δίφρου, ανάκτορο Κνωσού (Marinatos 1993, 55 εικ.44 ανακατασκευή από M.Cameron)……36

Εικόνα 24: Τοιχογραφία με άνδρα (ιερέας;) πάνω σε άρμα, Κνωσός (Marinatos 1986, 33 εικ.21, Cameron 1967, εικ. 12)……37

Εικόνα 25: Σφραγίδα με 'ιερατική' μορφή με μούσι (Evans 1935, εικ. 343)……37

Εικόνα 26: Σύνολο σφραγίδων με απεικονίσεις ιερέων, α) CMS II.3 Μικρό Ανάκτορο Κνωσού-ο ιερέας που ψέλνει (Evans 1935, 216-220), β)CMS II.3.196 Ανώπολη Ηρακλείου-ιερέας με θυσιασθέντα ζώα, γ) CMS VIII 110 α-γ -με κεφάλι ιερέα, ζώο που τρέχει και βουκράνιο, δ) CMS IX 6D φέρει 3 διαφορετικές απεικονίσεις πορτραίτων ιερέων (Marinatos 1993, εικ. 89-91, 98)……37

Εικόνα 27: Ρυτό σε σχήμα ανδρικής κεφαλής ιερέα, Φαιστός (Koehl 2006,pl.8 εικ.4)……38

Εικόνα 28: Σφραγίδες ιερατικών μορφών με κυρτό πέλεκυ (Evans 1935, εικ. 343, Marinatos 1993, εικ. 88 α(CMS II.3.198 από Επάνω Βάθεια, Ηράκλειο)-γ (CMS I.225, Rehak 1994, 80)……38

Εικόνα 29: Ανδρική ιερατική μορφή με τόξο (Evans 1935,εικ.342)……39

Εικόνα 30: Ιερατική; μορφή με λόγχη (Cretule 1928, 132 εικ. 142)……39

Εικόνα 31: Σφραγίδα από το Βαφειό, Ιερέας με γρύπα CMS I.223 (Rehak 1994 77, εικ.1)…..39

Εικόνα 32: Τοιχογραφία Πότνιας Θηρών (Doumas 1992, εικ. 25)……40

Εικόνα 33: Σφραγίδα με ιερέα να κρατά περιστέρι (Marinatos 1993, 128 εικ.88f)……40

Εικόνα 34: Σφραγίδα με ιερέα και νεαρό αγόρι, CMS X.278 (Marinatos 1993, 133 εικ. 97)……41

Εικόνα 35: Σκηνή από τη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας, πλευρά Α (Marinatos 1993, 32-34 εικ.30)……41

Εικόνα 36: Σφραγίσματα με ιέρειες να φορούν φούστα από δορά ζώου και να κρατούν διπλό πέλεκυ, α) από την Αγία Τριάδα (Levi 1928, 131 εικ.140), β) από την Ζάκρο (Nilsson 1927, εικ.64)……42

Εικόνα 37: Ενδύματα από φαγεντιανή, Ιερός Αποθέτης Κνωσού (Evans 1921, 506 εικ. 364)……42

Εικόνα 38: Παριζιάνα, Τοιχογραφία του Δίφρου, Κνωσός (Cameron 1964, 50 εικ.5)……43

Εικόνα 39: Λεπτομέρεια της θεάς από την τοιχογραφία της Ξεστής 3(Marinatos 1986, εικ. 49)……..43

Εικόνα 40: Ιερατική μορφή από τοιχογραφία των Μυκηνών με φτερωτό στέμμα και ιερό κόμβο (Levuzza 2010, LIXc)……43

Εικόνα 41: Σφραγιστικό δαχτυλίδι CMS I 179, Τίρυνθα……44

Εικόνα 42: Σφραγίδα από την Οικία των Τοιχογραφιών, CMS II.3.17……..44

Εικόνα 43: Σφράγισμα από το δωμάτιο των σφραγίδων, βασιλική έπαυλη-Αγίας Τριάδας, CMS II.6. n.22-23……44

Εικόνα 44: Φακοειδής σφραγίδα με ανδρικές μορφές να παραδίδουν ένδυμα, Μάλια CMS II.3. 145……..45

Εικόνα 45: Φακοειδής σφραγίδα- παράδοση ιερών ενδυμάτων, Χανιά CMS VI.183……45

Εικόνα 46: Τμήμα της Τοιχογραφία της Πομπής, Κνωσός (Demargne 1964, εικ. 181)……45

Εικόνα 47: Σφράγισμα από το δωμάτιο 7, Οικία Α, Κάτω Ζάκρος, CMS II.7.7……45

Εικόνα 48: Λεπτομέρεια της 'Τοιχογραφίας των Κοσμημάτων', Κνωσός (Cameron 1987, 322 εικ. 1)……..46

Εικόνα 49: Σύνολο σφραγίδων και σφραγισμάτων με 'ιέρειες να κρατούν αιγοειδές' (Pini 2010, Rupp και Tsipopoulou 2012, 310 εικ.11)……..48

Εικόνα 50: Επιλεγμένες σφραγίδες του ΥΜ Ι συνόλου με απεικονίσεις ιερειών να κρατούν αιγοειδές (Rupp και Tsipopoulou 2012, 311 εικ.12)……48

Εικόνα 51: Φακοειδής σφραγίδα με ιέρεια να κρατά τόξο, Πετράς (Rupp και Tsipopoulou 2012, 308 εικ.7b)……..48

Εικόνα 52: Νεοανακτορικές θέσεις εύρεσης των σφραγίδων του ΥΜ Ι σφραγιστικού συνόλου (Rupp και Tsipopoulou 2012, 313 εικ.13)……49

Εικόνα 53: Σφραγίδα με ιέρεια να κρατά τρίτωνα, Ίδαιον Άντρον (Alexiou 1969, 108 εικ. 53)……..49

Εικόνα 54: Ανακατασκευασμένα πρόσωπα ιερέα και ιέρειας από τα Ανεμόσπηλια, Αρχανών (Prag κ.ά. 1994, pl. 14)……49

Εικόνα 55: Τελετουργικά αντικείμενα του Τάφου 15, Μόχλος. α) ρυτό, β) θήκη ρυτού, γ) πρόχους (Soles 1999, CLXXVIb, CLXXVIc-d)……..53

Εικόνα 56: Σφραγιστικό δαχτυλίδι από Θολωτό Τάφο Α, Φουρνί Αρχανών (Σακελλαράκης και Σαπούνα-Σακελλαράκη 1997, 655)……55

Εικόνα 57: Σχέδιο του σφραγιστικού δαχτυλιδιού από τον θαλαμοειδή Τάφο Ι, Ισόπατα (CMS II.3 v.51)……58

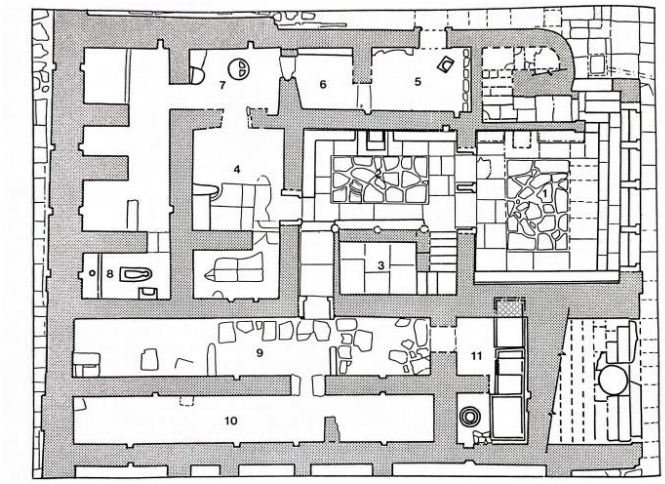
Εικόνα 58: Δαχτυλίδι από ταφή Ι στο Τάφο 3 στο Σελλόπουλο (Δημοπούλου-Ρεθεμιωτάκη 2005, 127)……59

Εικόνα 59: Δαχτυλίδι από τον Τάφο XI στα Καλύβια Φαιστού, CMS II.3, 114 (Δημοπούλου-Ρεθεμιωτάκη 2005, 128)……59

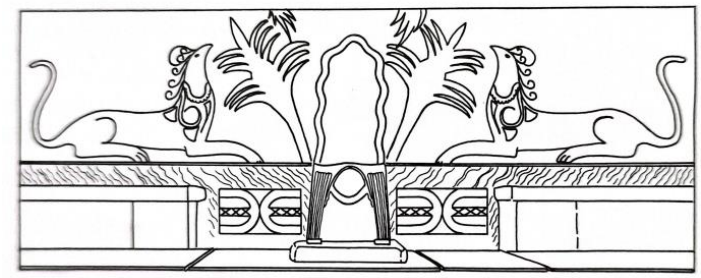
Εικόνα 60: Καρφίτσα με κεφαλή άνθους-οπίου από τον τάφο ΙΙΙ στο Ταφικό Κύκλο Α Μυκηνών (Konstantinidi- Syvridi 2018, 53 εικ. 6)……..61

Εικόνα 61: Χρυσή ζυγαριά από τον τάφο ΙΙΙ στο Ταφικό Κύκλο Α Μυκηνών (Konstantinidi-Syvridi 2018, 55 εικ. 9)……..…62

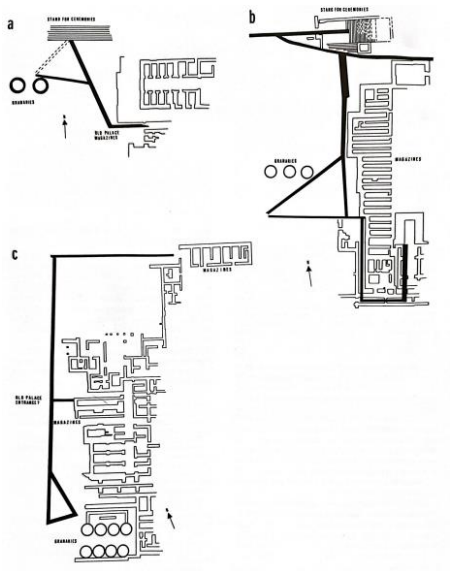
Εικόνες



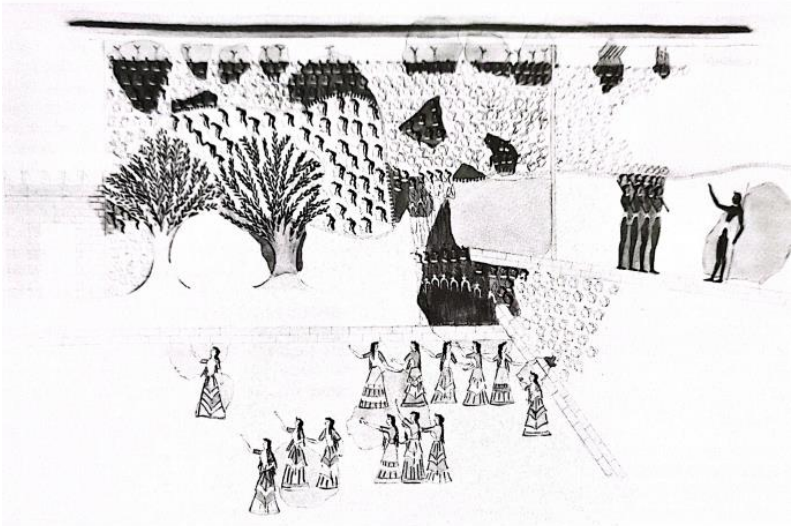
Εικόνα 1: Κνωσός, σύμπλεγμα Αίθουσας του Θρόνου.



Εικόνα 2: Κνωσός, Αίθουσα του Θρόνου, βόρειος τοίχος-τοιχογραφία με γρύπες.

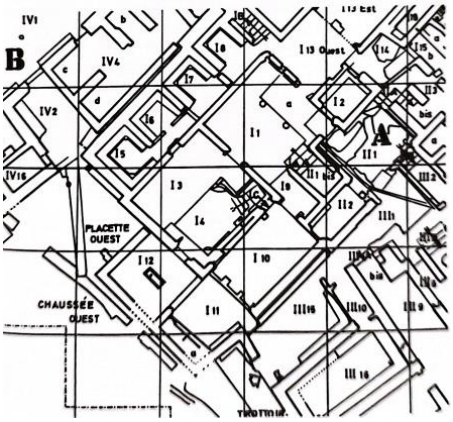


Εικόνα 3: Κάτοψη των ανακτόρων της Παλαιοανακτορικής περιόδου, α)Φαιστού, β)Κνωσού, γ)Μαλίων.



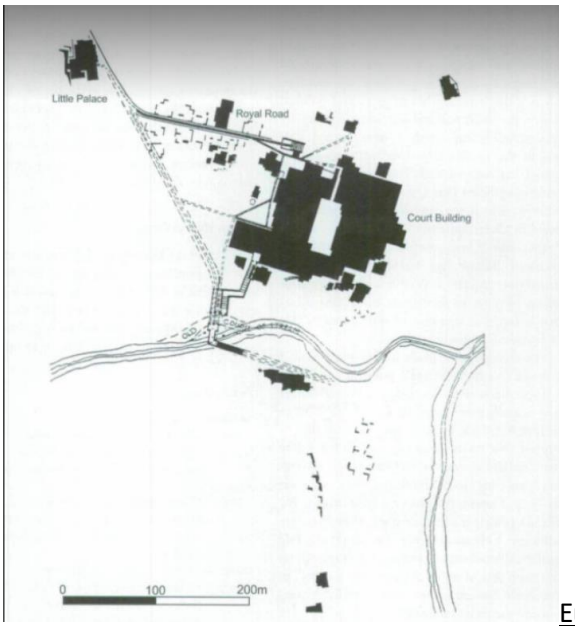
Εικόνα 4: Τοιχογραφία του Ιερού Άλσους και του Χορού, Κνωσός.

Εικόνα 5: Κύπελλο του Αρχηγού-Μινωίτης Πρίγκιπας;

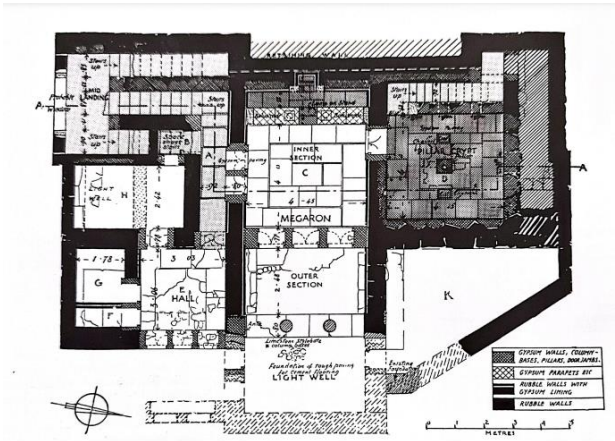


Εικόνα 6: Συνοικία Μ, Μάλια.

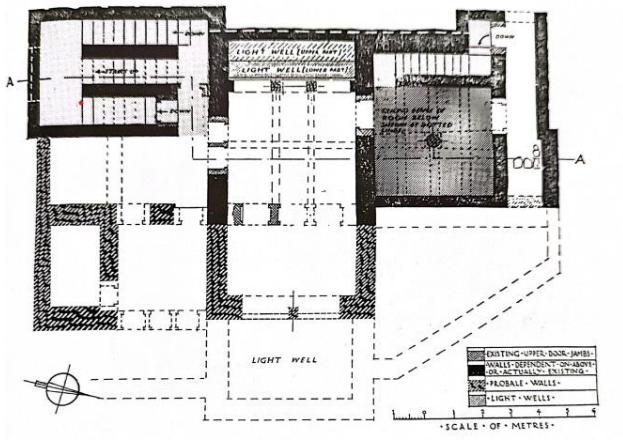
Εικόνα 7: Πλάνο του οικισμού των Μαλίων



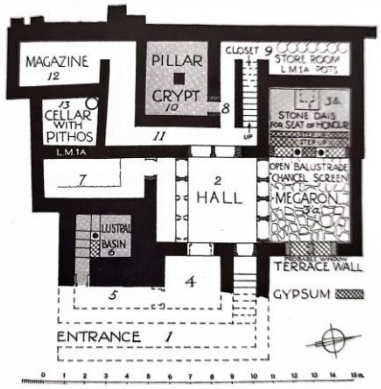
Εικόνα 8: Τμήμα του οικισμού της Κνωσού.



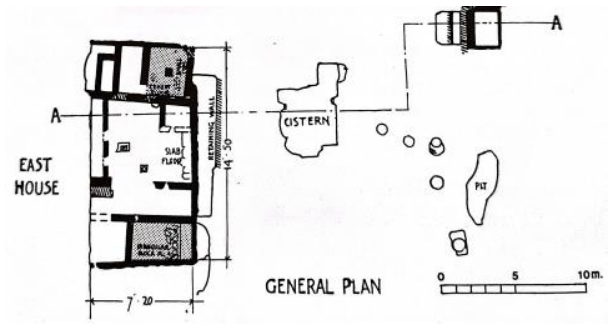
Εικόνα 9:Βασιλική Έπαυλη Κνωσού.



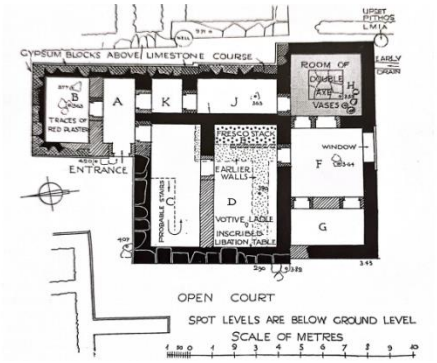
Εικόνα 10: Επάνω όροφος Βασιλικής Έπαυλης Κνωσού.



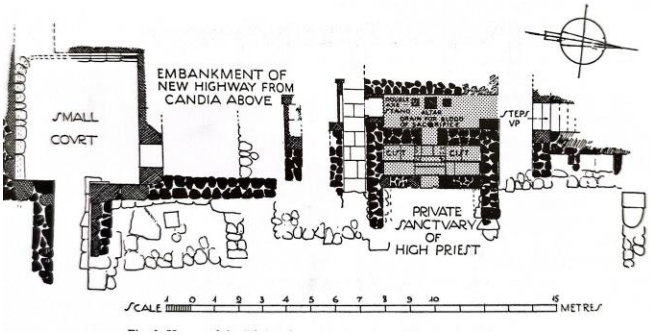
Εικόνα 11: Οικία του Δικτυωτού παραπετάσματος, Κνωσός.



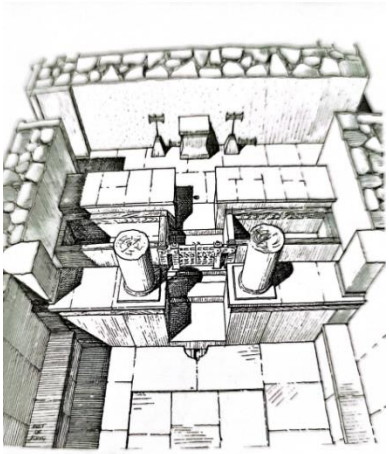
Εικόνα 12: Ανατολική Οικία Β, Κνωσός.



Εικόνα 13: Οικία των Τοιχογραφιών, Κνωσός.



Εικόνα 14: Οικία του Αρχιερέα, Κνωσός.

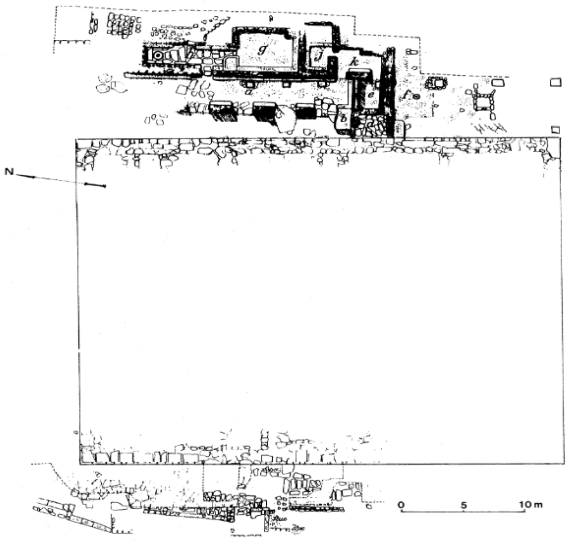


Εικόνα 15: Ιερό της Οικίας του Αρχιερέα, Κνωσός.

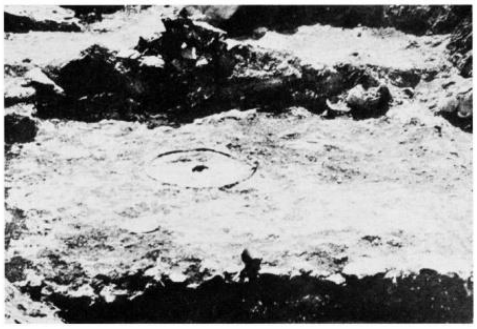
Εικόνα 16: Τμήμα τοιχογραφίας από το δωμάτιο AC6, Οικία AC-Ψείρα.

Εικόνα 17: Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα από ελεφαντόδοντο ΒΑ πρόσοψη-Μόχλος.

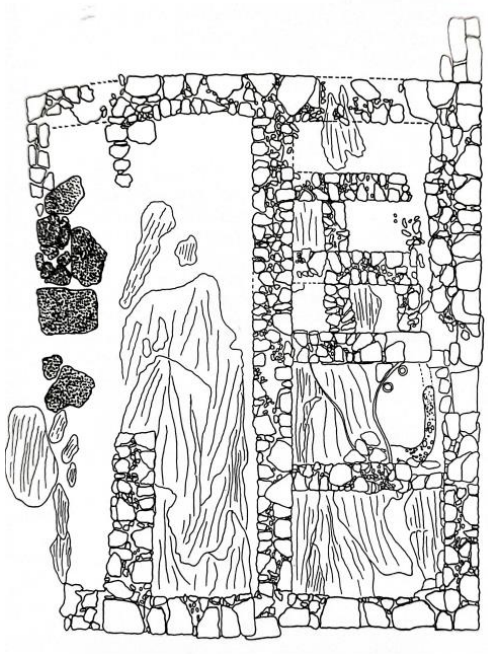
Εικόνα 18: Πυξίδα από την Οικία της Κυρίας με την Πυξίδα από ελεφαντόδοντο.



Εικόνα 19: Μάλια, Χρυσόλακκος Ι.



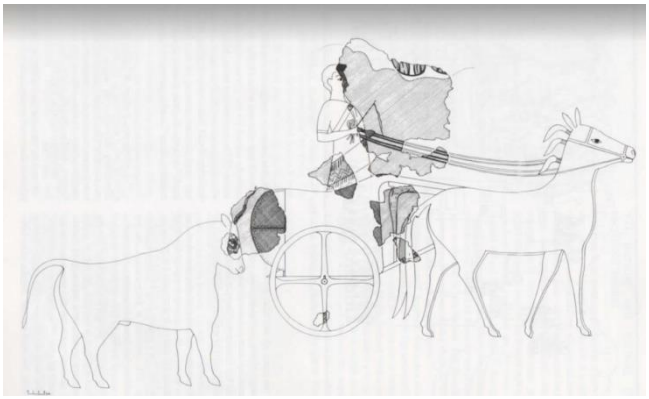
Εικόνα 20: Χρυσόλακκος Ι, πήλινη κυκλική εστία.



Εικόνα 21: Σχέδιο Κτιρίου 4, Φουρνί Αρχανών.

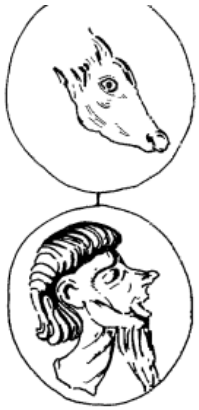
Εικόνα 22: Δυτική πτέρυγα Κτιρίου 4, συγκέντρωση άωτων κυπέλλων.

Εικόνα 23: Τοιχογραφία του Δίφρου



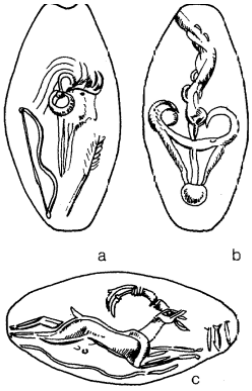
Εικόνα 24: Τοιχογραφία με άνδρα (ιερέας;) πάνω σε άρμα, Κνωσός.

Εικόνα 25: Σφραγίδα με 'ιερατική' μορφή με μούσι.

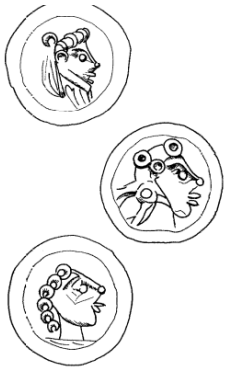


α)

β)



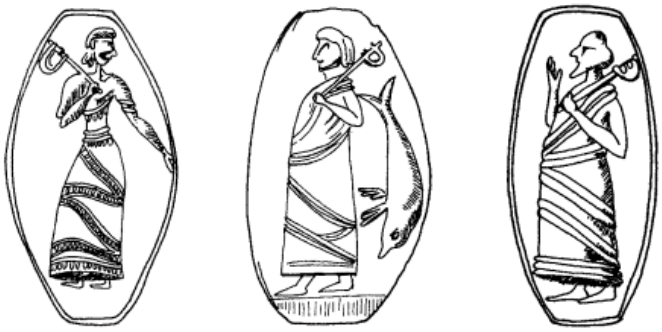
γ)



δ)

Εικόνα 26: Σύνολο σφραγίδων με απεικονίσεις ιερέων.

Εικόνα 27: Ρυτό σε σχήμα ανδρικής κεφαλής ιερέα, Φαιστός.



Εικόνα 28: Σφραγίδες ιερατικών μορφών με κυρτό πέλεκυ.

Εικόνα 29: Ανδρική ιερατική μορφή με τόξο.

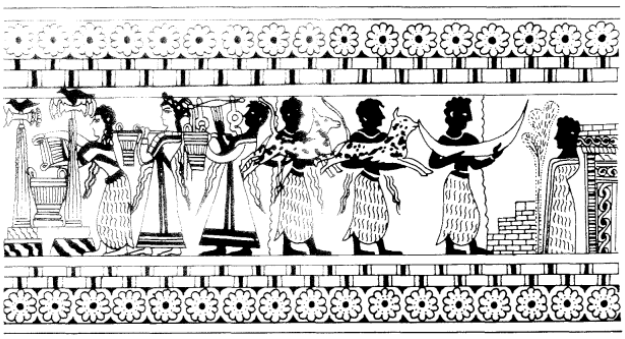
Εικόνα 30: Ιερατική; μορφή με λόγχη.

Εικόνα 31: Σφραγίδα από το Βαφειό, Ιερέας με γρύπα CMS I.223.

Εικόνα 32: Τοιχογραφία Πότνιας Θηρών

Εικόνα 33: Σφραγίδα με ιερέα να κρατά περιστέρι.

Εικόνα 34: Σφραγίδα με ιερέα και νεαρό αγόρι, CMS X.278.



Εικόνα 35: Σκηνή από την σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας.

α)

β)

Εικόνα 36: Σφραγίσματα με ιέρειες να φορούν φούστα από δορά ζώου και να κρατούν διπλό πέλεκυ, α) από την Αγία Τριάδα, β) από την Ζάκρο.

Εικόνα 37: Ενδύματα από φαγεντιανή, Ιερός Αποθέτης Κνωσού.

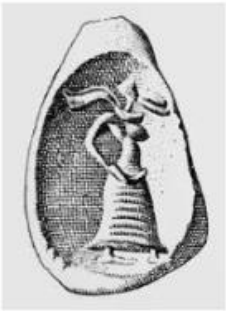
Εικόνα 38: Παριζιάνα, Τοιχογραφία του Δίφρου, Κνωσός.

Εικόνα 39: Λεπτομέρεια της θεάς από την τοιχογραφία της Ξεστής 3.

Εικόνα 40: Ιερατική μορφή από τοιχογραφία των Μυκηνών με φτερωτό στέμμα και ιερό κόμβο.

Εικόνα 41: Σφραγιστικό δαχτυλίδι CMS I 179, Τίρυνθα.

Εικόνα 42: Σφραγίδα από την Οικία των Τοιχογραφιών, CMS II.3.17.

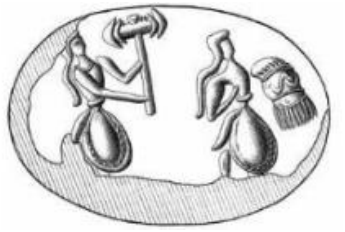


Εικόνα 43: Σφράγισμα από το δωμάτιο των σφραγίδων, βασιλική έπαυλη-Αγίας Τριάδας, CMS II.6. n.22-23.

Εικόνα 44: Μάλια, CMS II.3. 145.

Εικόνα 45: Χανιά CMS VI.183.

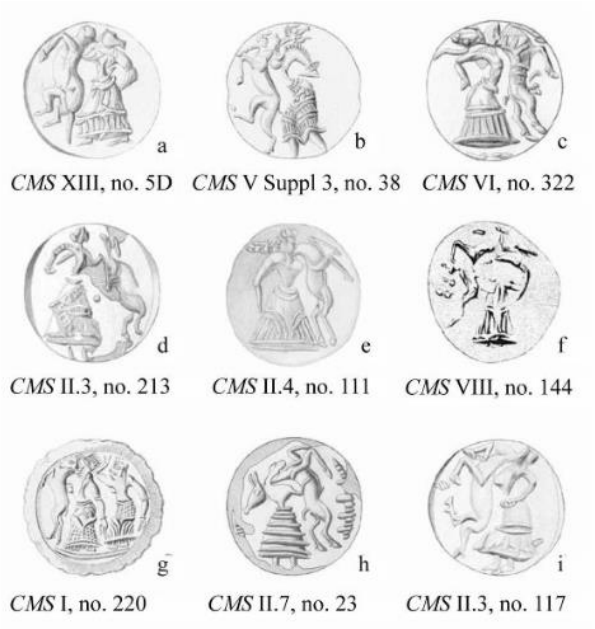
Εικόνα 46: Τμήμα της Τοιχογραφίας της Πομπής, Κνωσός.



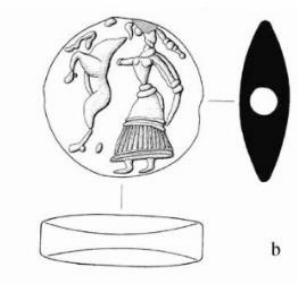
Εικόνα 47: Κάτω Ζάκρος, CMS II.7.7.

Εικόνα 48: Λεπτομέρεια της 'Τοιχογραφίας των Κοσμημάτων', Κνωσός.

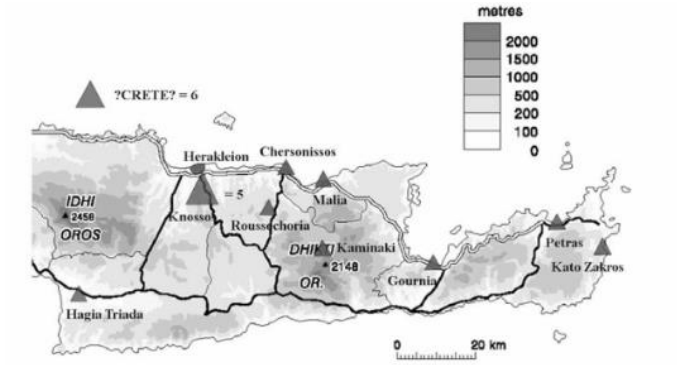
Εικόνα 49: Σύνολο σφραγίδων και σφραγισμάτων με 'ιέρειες να κρατούν αιγοειδές'.



Εικόνα 50: Επιλεγμένες σφραγίδες του ΥΜ Ι συνόλου με απεικονίσεις ιερειών να κρατούν αιγοειδές.



Εικόνα 51: Φακοειδής σφραγίδα με ιέρεια να κρατά τόξο, Πετράς



Εικόνα 52: Νεοανακτορικές θέσεις εύρεσης των σφραγίδων του ΥΜ Ι σφραγιστικού συνόλου.

Εικόνα 53: Σφραγίδα με ιέρεια να κρατά τρίτωνα, Ίδαιον Άντρον.

Εικόνα 54: Ιερέας και ιέρεια από Ανεμόσπηλια, Αρχανών.

α+β) γ)

Εικόνα 55: Τάφος 15, Μόχλος. α) ρυτό, β) θήκη ρυτού, γ) πρόχους.

Εικόνα 56: Σφραγιστικό δαχτυλίδι από Θολωτό Τάφο Α, Φουρνί Αρχανών.

Εικόνα 57: Σχέδιο του σφραγιστικού δαχτυλιδιού από τον θαλαμοειδή Τάφο Ι, Ισόπατα (CMS II.3 ν.51).

Εικόνα 58: Δαχτυλίδι από ταφή Ι στο Τάφο 3 στο Σελλόπουλο.

Εικόνα 59: Δαχτυλίδι από τον Τάφο XI στα Καλύβια Φαιστού, CMS II.3, 114.

Εικόνα 60: Καρφίτσα με κεφαλή άνθους-οπίου από τον τάφο III στο Ταφικό Κύκλο Α Μυκηνών.

Εικόνα 61: Χρυσή ζυγαριά από τον τάφο III στο Ταφικό Κύκλο Α Μυκηνών.