

Софија Петковић / Sofija Petković
Надежда Гавриловић-Витас / Nadežda Gavrilović-Vitas
Наташа Миладиновић-Радмиловић / Nataša Miladinović-Radmilović
Бојана Илијић / Bojana Ilijić



Погребни ритуал и Дионисов култ у Равни
Funeral Ritual and the Cult of Dionysus in Ravna

**ПОГРЕБНИ РИТУАЛ И ДИОНИСОВ КУЛТ У РАВНИ
(TIMACUM MINUS)**
FUNERAL RITUAL AND THE CULT OF DIONYSUS IN RAVNA
(TIMACUM MINUS)



Археолошки институт
Посебна издања
Књига 57

Софија Петковић
Надежда Гавриловић-Витас
Наташа Миладиновић-Радмиловић
Бојана Илијић

ПОГРЕБНИ РИТУАЛ И ДИОНИСОВ КУЛТ У РАВНИ (TIMACUM MINUS)

Београд - Књажевац 2016.

Institute of Archaeology
Monographs
Volume 57

Sofija Petković
Nadežda Gavrilović-Vitas
Nataša Miladinović-Radmilović
Bojana Ilijić

**FUNERAL RITUAL AND THE CULT OF DIONYSUS IN
RAVNA (TIMACUM MINUS)**

Beograd - Knjaževac 2016.

izdavači / publishers

Археолошки институт Београд / Institute of Archaeology Belgrade
Завичајни музеј Књажевац / The Homeland museum Knjaževac

за издавача / for publisher

Миомир Кораћ / Miomir Korać
Милена Милошевић Мицић / Milena Milošević Micić

уредник / editor-in-chief

Софија Петковић / Sofija Petković

рецензент / reviewer

Ивана Поповић / Ivana Popović
Бојан Ђурић / Bojan Đurić

графички уредник / graphical editor

Томислав Живковић / Tomislav Živković

лектура / proof reading

Драган Марјановић / Dragan Marjanović

превод / translation

Драган Марјановић / Dragan Marjanović

штампа / printed by

Графика Галеб Ниш / Grafika Galeb Niš

тираж / circulation

300 примерака / 300 pcs

Књига је штампана захваљујући финансијској подршци Министарства просвете, науке и заштите животне средине Републике Србије, као резултат пројекта Основних истраживања бр. 177007 и финансијској подршци СО Књажевац.

The monograph is published thanks to the financial support of the Serbian Republic Ministry of Education, Science and Environmental Protection as a result of Project of Basic Research No. 177007 and financial support of the Municipality of Knjaževac.

ISBN 978-86-80093-97-0

САДРЖАЈ

Поџребни риџуал

<i>Увод</i>	9
<i>Примери поџребноџ риџуала на касноантичкој некрополи Слоџ у Равни (Timacum Minus)</i>	12
<i>Резултати антрополошке анализе</i>	16
<i>Култна димензија поџребноџ риџуала на касноантичкој некрополи Слоџ у Равни (Timacum Minus)</i>	22
<i>Закључак</i>	32
<i>Дионисов култи</i>	
<i>Археолошки праџови Дионисовоџ култи на римском налазишту Timacum Minus</i>	39

CONTENT

Funeral Ritual

<i>Introduction</i>	53
<i>Examples of funeral ritual at the late Roman necropolis of Slog-Ravna (Timacum Minus)</i>	54
<i>Results of the anthropological analysis</i>	57
<i>Cult aspects of funeral rite at the Late Roman necropolis Slog-Ravna (Timacum Minus)</i>	60
<i>Conclusion</i>	67
<i>The Cult of Dionysus</i>	
<i>Archaeological Evidence of the Cult of Dionysus at the Roman Site Timacum Minus</i>	73
<i>Скраћенице/Abbreviation</i>	77
<i>Извори/Sources</i>	77
<i>Библиоџрафија/Bibliography</i>	78
<i>Списак илустрација</i>	82
<i>The List of Illustrations</i>	84
<i>Табле/Plates</i>	89

Погребни ритуал



Слика 1: Аеро-снимак археолошког налазишта
Timacum Minus, са југоистока
Fig 1: Aerial photograph of the archaeological site
Timacum Minus, viewed from the Southeast

УВОД

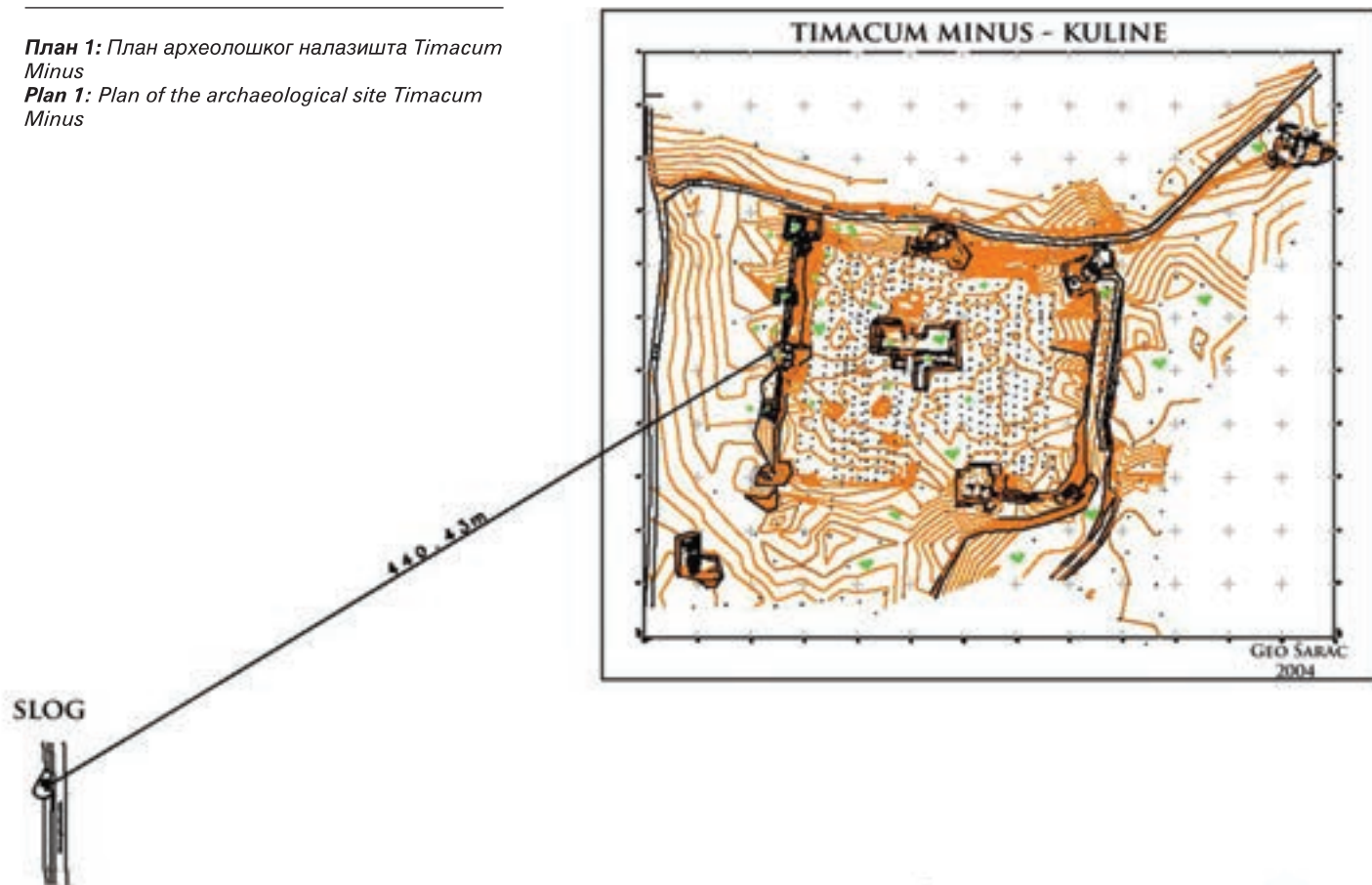
Римско утврђење и насеље на левој обали Белог Тимока, у атару селу Равне, на 10 km северно од Књажевца, идентификовано је систематским археолошким истраживањима као *Timacum Minus* (карта 1). Археолошким истраживањима, која трају од 1975. године, утврђено је да се ради о административном центру горњомезијске рудне области *Territoria metallorum*, која је заузимала североисточни део провинције Горње Мезије, односно касније провинције Приобалну и Средоземну Дакију (*Dacia Ripensis*, *Dacia Mediterranea*). Утврђење је настало још крајем I века н.е, а напуштено је после хунске инвазије у Подунавље, средином V века (сл. 1). Око утврђеног административног, рударско-металуршког и занатског седишта временом се формирало урбано насеље са јавним купатилима, градским вилама, радионицама, храмовима и некрополама. Неки од ових објеката су констатовани археолошким ископавањима, док се о другима зна посредно преко откритих скулптура и епиграфских споменика. На основу ових потоњих, узиданих у беду и грађевине током реконструкција у касноантичком периоду, од средине III до прве половине V века, утврђено је и постојање велике некрополе у II и III веку.¹ Она је лоцирана, на основу рекогносцирања терена на потесу Ширина, који се налази између утврђења на истоку, Ропинског потока на северу, брда Слог на западу и Зубановог потока на југу (план 1). С друге стране, делови касноантичке некрополе истражени су на десној обали Ропинског потока, северозападно од утврђења и на источној падини брда Слог.



Карта 1: Положај археолошког налазишта *Timacum Minus* на карти Србије
Map 1: Location of the archaeological site *Timacum Minus* on the map of Serbia

1 IMS III/2, 13–16, 40; Petković, Ilijić 2013, 64–65, Table 1.

План 1: План археолошког налазишта *Timacum Minus*
Plan 1: Plan of the archaeological site *Timacum Minus*



Током три кампање заштитних археолошких ископавања, које су биле условљене реконструкцијом локалног пута Равна–Дебелица 1994–1996. године, са леве стране пута, на источној падини брда Слог истражен је део вишеслојне касноантичке и раносредњовековне некрополе (план 2). Откривено је 140 гробова, од чега 72 са 75 сахрањених индивидуа из касноантичког периода. Резултати заштитних археолошких ископавања некрополе Слог публиковани су 2005. године у посебној монографији.² Заштитна ископавања ове некрополе настањена су 2013–2014. године.³



² Petković *et al.* 2005.

³ Petković, Radinović, Pijić 2013.

Анализом погребног ритуала на касноантичкој некрополи Слог констатовани су елементи дионизијског култа. Претпоставили смо да они проистичу из неговања култа бога Диониса у римском насељу формираном око утврђења *Timacum Minus*, али и из народних веровања дионизијског типа, која су карактеристична за југоисточни део римске провинције Горње Мезије, потоње Приобалне Дакије (*Dacia*

Ripensis), у чијем је средишту област Тимока. Посебно је занимљиво, што су се ова веровања, нарочито када је погребни ритуал у питању, без обзира на каснију хришћанску надградњу, задржала до данашњих дана код влашког и српског становништва данашње источне Србије. У средишту народног култа мртвих у источној Србији су веровања у циклично обнављање живота и реинкарнација.

План 2: План касноантичке и средњовековне некрополе Слог – *Timacum Minus*
Plan 2: Plan of the late Roman and medieval necropolis Slog – *Timacum Minus*



Примери погребног ритуала на касноантичкој некрополи Слог - Равна (*Timacum Minus*)

На истраженом делу касноантичке некрополе Слог констатована је искључиво инхумација покојника. Најчешћи вид сахрањивања био је полагање покојника у гробну јаму четвороугаоне основе, са или без дрвеног сандука. Зидане конструкције гробова, као и надземна обележја истих, фрагментарно су сачувани због пљачкања и накнадних укопа млађих касноантичких фаза и средњовековне некрополе.⁴ Инхумирани покојници су полагани у гроб у опруженом положају на леђима, са главом на западу и са различитим положајем руку, али најчешће савијеним у лактовима и шакама склопљеним и положеним на груди или стомак. Ово сведочи о хришћанском ритуалу сахрањивања, што је нарочито изражено у II и III фази некрополе (380–450. године). Међутим, на сличан начин су сахрањивани покојници у гробовима I и II фазе некрополе, које смо на основу гробних прилога, пре свега стаклених и керамичких посуда и новца, определили као паганске. Напоменимо да пенетрација и дифузија култова оријенталног порекла, као што је култ бога Митре, условљава у III и почетком IV века оријентацију гробова инхумираних покојника ка истоку.⁵

У вези са гробним конструкцијама треба поменути појаву двојних гробова. Овакви гробови, различитих типова и варијанти, јављају се у седам случајева и припадају I и II фази касноантичке некрополе Слог.⁶

Код гробова G. 23 и G. 32, где су сахрањена два детета истог узраста, од којих је једно, према гробним налазима, девојчица, а друго неодређеног пола, ради се о типу гробова са правоугаоним јамама са конструкцијом од ломљеног камена или облутака и преградом од истог материјала, који гроб дели на две коморе. У конкретном случају гробне јаме су одвојене једним редом камења, а један од гробова (G. 32) оштећен је пљачкањем. Двојни гроб деце (G. 23 и G. 32) припада II фази некрополе (T. II).

У сваком случају, сахрањивање сродника у оквиру исте гробне јаме или у гробницама са две гробне коморе, било да су зидане или очврснуте каменом конструкцијом у техници сувозида, типично је за I и II фазу некрополе Слог. Према томе, на истраженом делу касноантичке некрополе појава двојних гробова везује се за трећу четвртину, односно другу половину IV века.

Налази из гробова показују да су покојници полагани у гроб у свечаној одећи, у случају жена и девојчица са накитом. С друге стране, гробни прилози сведоче о култу мртвих на касноантичкој некрополи Слог и могу се поделити у две групе: 1. рецепијенти за храну и пиће и храну полагану у гробове и 2. предмети повезани са култно-магијским радњама и веровањима.

У гробу G. 4, осим ниски од перлица од стаклене пасте око врата покојнице (T. I, 1), поред колена десне ноге откривен је конични стаклени пехар (T. I, 2), а из-

4 Petković *et al.* 2005, 129–131.

5 Зотовић 1970, 23.

6 Petković *et al.* 2005, 131–133.

над леве потколенице били су положени лончић једноставне сферичне форме, који је, највероватније, садржао храну положену у гроб (Т. I, 3) и керамички крчаг, у коме је похрањена нека течност, вода или вино (Т. I, 4). У овај гроб је, извесно, положена жртва у храни и пићу намењена покојници, али и сенима свих предака. Међутим, најинтересантнији гробни прилог је скелет змије, која је пре полагања усмрћена и обавијена око десне руке покојнице у положају изнад и до лакта (Т. I, 5).

Полагање стаклених посуда у гроб, према анализи материјала са наше некрополе, најчешће је током фазе I (350–380. године), а занимљиво је да више од две трећине гробова са овом врстом прилога припада женама. У гробовима I фазе касноантичке некрополе на локалитету Слог од керамичких посуда налажени су крчази са једном дршком и лончићи са три дршке, црвене, наранџасте и црвеномрке боје, у неким случајевима маслинастозелено глеђосане површине. Крчази положени у гробове, у пределу ногу, служили су као рецепијенти за течну жртву покојнику и другим мртвим прецима, а уједно и за либацију над гробом, пре полагања покојника, да би потом били сахрањени са њим. Веровање да су покојници жедни и да су живи дужни да им обезбеде пиће да не би изазвали њихов гнев, јавља се код старих Грка, Римљана и других индоевропских народа. Течности, које се стављају у гроб или изливају пре и после сахране, као и данима одређеним за поштовање мртвих, биле су вино, млеко, мед и уље, те мешавине меда, млека и воде и слично.⁷ У старија времена изливала се крв жртвованих животиња. Наравно, не треба заборавити воду, која је и данас у народним веровањима течна жртва за мртве.⁸ Лончићи са три дршке, који у основи имитирају облик кантароса, били су рецепијенти за течност, нека врста пехара, али су, као лончић једноставне форме из Г. 4, могли садржати и храну намењену покојнику. У античко доба, као и данас, храна за мртве спремала се од куваних житарица и семенки (сочива, боба, грашка).⁹

Можемо закључити да су рецепијенти за пиће и храну намењену мртвима, полагаани у I фази некрополе у гробове одраслих покојника оба пола, и то ниже ногу. Такође, међу налазима из културног слоја на некрополи Слог констатована је велика количина уломака керамичких и стаклених посуда, који потичу од посуда које су служиле за храну и пиће на даћи после сахрана и касније за изношење хране на гроб приликом празника посвећеним мртвима. Карактеристично је да су фрагменти ових посуда јако уситњени, те отуд атипични, што указује на ритуално ломљење посуђа коришћеног у културу мртвих. О полагању змије у гроб биће речи даље у тексту.

Новац је полаган као прилог у гробове који припадају I фази (350–380. године) и II фази (380–410. године) сахрањивања на касноантичкој некрополи Слог, генерално током друге половине IV и почетком V века. Иако су скелети у већини гробова дислоцирани, према месту налаза можемо претпоставити да је новац за “возарину”, коју ће платити сабласном лађару Харону при преласку у свет мртвих преко реке *Стикс*, полаган у затворену шаку покојника.¹⁰

Међутим, другачији смисао има занимљив налаз прилога у новцу из гроба G. 23, у коме је шест новчића Констанција II и Констанса откривено на грудима инхумиране девојчице заједно са остацима угљенисане јабуке, семенкама и кором. Иако је скелет био лоше очуван, према положају огрлице и бронзаних наруквица могао се реконструисати положај у коме је покојница сахрањена у овом гробу – у опруженом положају, са рукама савијеним у лактовима и шакама, у којима је држала јабуку и новац (Т. II, 3–4), положеним на груди. Око врата је носила ниску од стаклених перлица (Т. II, 1), а на надлактицама две бронзане нарукнице отвореног типа, са змијским протомима на крајевима (Т. II, 2).

Јабука са шест новчића забодених у плод у рукама младе покојнице, има култно-магијско значење. Полагање јабуке са новцем забоденим у плод познато нам је на римским некрополама у два случаја, од којих је један

7 Rode 1991, 144, 151.

8 Чајкановић 1994 а, 82–83. – У веровањима нашег народа мртви су стално жедни, те им најпре треба наменити воду, а зато и душе покојника често бораве у бунарима, изворима, рекама, барама и језерима.

9 Чајкановић 1994 а, 124–125.

10 Rode 1991, 187–188, нар. 83. – Иако се гробни прилог у новцу најчешће тумачи као „Харонов обол“, у ствари је новац за откуп покојникове имовине од стране његових сродника.

гроб спаљеног покојника са локалитета Мала Копашница, датован у прву половину IV века,¹¹ а други је скелетни гроб са касноантичке некрополе у Бешкој.¹² Полагање јабуке у гроб обезбеђује умрлом вечну младост, бесмртност и обнављање живота, јер се може довести у везу са дрветом живота, које рађа златне јабуке у врту Хесперида.¹³ Такође, златна јабука се налази међу мистичним играчкама (*crepundia*) младог Диониса – Загреја.¹⁴ Међутим, у случају двојног гроба (G. 23 и G. 32) овај ритуал има шире значење. Пре свега, упадљива је аналогија између броја новчића (6) и старости оба покојника – девојчице из G. 23 и детета исте старости из G. 32.¹⁵

У нашој етнографској грађи јабука са забоденим новчићима је култни предмет при обреду венчања.¹⁶ Такође, приликом сахране прерано преминуле девојке или младића, врши се и култно-магијски чин венчања, односно покојници се облаче у венчано рухо, а погребу присуствује и неки момак, односно девојка из редова вршњака сахрањиване особе, која игра улогу култног младожење, односно невесте. Наиме, сматра се да је грех да се млада женска или мушка особа сахрани невенчана.¹⁷ Сматрамо, да је у случају покојника из описаног двојног гроба извршено култно венчање вршњака, који су преминули и сахрањени у току једне године, девојчица, у G. 23 и дечак у G. 32. Женски пол

индивидуе сахрањене у G. 23. потврђен је сетом накита (огрлица и две наруквице), док на мушки пол индивидуе у G. 32, можда указује недостатак накита, иако антрополошка анализа то није потврдила.

У гробу G. 53 сахрањено је дете са два занимљива прилога: лево од лобање констатоване су љуске кокошијег (?) јајета, (Т. III, 2) а поред десног рамена откривен је скелет змије, похрањен у гроб у опруженом положају, паралелно са покојником (Т. III, 1). Без сумње, је змија пре полагања у гроб усмрћена, као и у случају култне сахране у G. 4, те представља жртву покојнику и хтонским божанствима.

Полагање јајета у гроб није неуобичајено на касноантичким некрополама, а има сличан смисао као полагање јабуке, с обзиром да јаје симболизује обнављање живота и реинкарнацију, а јавља се и као Дионисов атрибут.¹⁸ Јаје је извор живота, реплика сребрног космичког јајета из кога се рађа Ерос, према грчкој космогонији, као и Фанес, двополно биће орфичких поема, које је творац неба, земље и Сунца.¹⁹ Аналогни налаз са територије Горње Мезије потиче из касноантичке зидане гробнице са локалитета Бели брег у Брестовику, где су у посуди са две дршке откривена три керамичка жишка, од којих један са рељефном представом кантароса на диску и љуске три кокошија јајета.²⁰

11 Zotović 1964, 106; Зотовић 1968, 27–28. – јабука, са забодених 6 бронзаних новчића Константина I, нађена је у гробу-цисти од опека са покривачем од тегула на две воде, који је оштетио старији етажни гроб типа Мала Копашница – Сасе II. Иако Љубица Зотовић сматра да се ради о гробу са кремацијом (типа VII), заправо је ово касноантички тип гробова-циста инхумирних покојника са јако пропалим и оскудним антрополошким остеолошким материјалом.

12 Marijanski-Manojlović 1987, 50, гроб 42, Т. 29. У гробу одраслог мушкарца, поред керамичких посуда ниже ногу, на месту десне шаке константовани су остаци јабуке и бронзани новчић Констанција II, као цезара из 337. године.

13 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 477–478; Chevalier, Gheerbrant 1983, 211.

14 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 116.

15 Видети антрополошку анализу даље у тексту.

16 Чајкановић 1994 б, 92–97; Рељић 1999, 549–550. – јабука је у нашем народном веровању „сеновита“ биљка, стабло, а нарочито плод, који се често жртвује хтонским божанствима. У том смислу повезана је са свадбеним обичајима. Јабука са забоденим новцем појављује се за време просидбе, свадбеног ручка и, на крају, прве брачне ноћи. Млада и младожења у књажевачком крају, прве брачне ноћи поделе и поједу јабуку, коју је девојка спремила са забоденим новцем за „житку“ (просидбу). Младенци или само млада, после свадбе бацају јабуку са забоденим новцем, који су даровали сватови, у бунар или реку, чиме се одујују прецима и траже њихову заштиту.

17 Ђорђевић 1984, 136–136; Чајкановић 1994 а, 114.

18 У античкој Грчкој било је уобичајени полагање јајета у гроб, што је требало да обезбеди поновно рођење, односно реинкарнацију покојника. Орфичари, који су веровали у цикличну метемпсихозу, која мистично води ка ослобођењу бесмртне душе од материје, односно тела, забрањивали су овај ритуал својим следбеницима. – Rode 1991, 264–273; Chevalier, Gheerbrant 1983, 214–215; Eliade 1991, 153, 155–160.

19 Grevs 1974, 58–59; Kerényi 1979, 114–116; Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 429.

20 Јуришић 1956, 123–126, сл. 7; Црнобрња 2005, 161, *et seq.* – гробница из Брестовика је пљачкана у савремено доба и гробни прилози су одбачени поред ње, тако да није јасно да ли су и три жишка, пронађена поред поменуте посуде била некада положена у њу. У том случају у посуди су се налазила три јајета и 6 керамичких лампи, што асоцира на култ повезан са хтонским аспектом Аполона.

Да би заокружили слику о погребном ритуалу на касноантичкој некрополи Тимакум Минуса, користили смо резултате антрополошке анализе остелошких остатака индивидуа сахрањених у разматраним гробовима. Ова анализа нам је омогућила прецизнија сазнања о покојницима и њиховом претходном животу, од чега је умногоме зависио однос њихових сродника према

чину сахране, а на основу тога и примењен погребни ритуал.

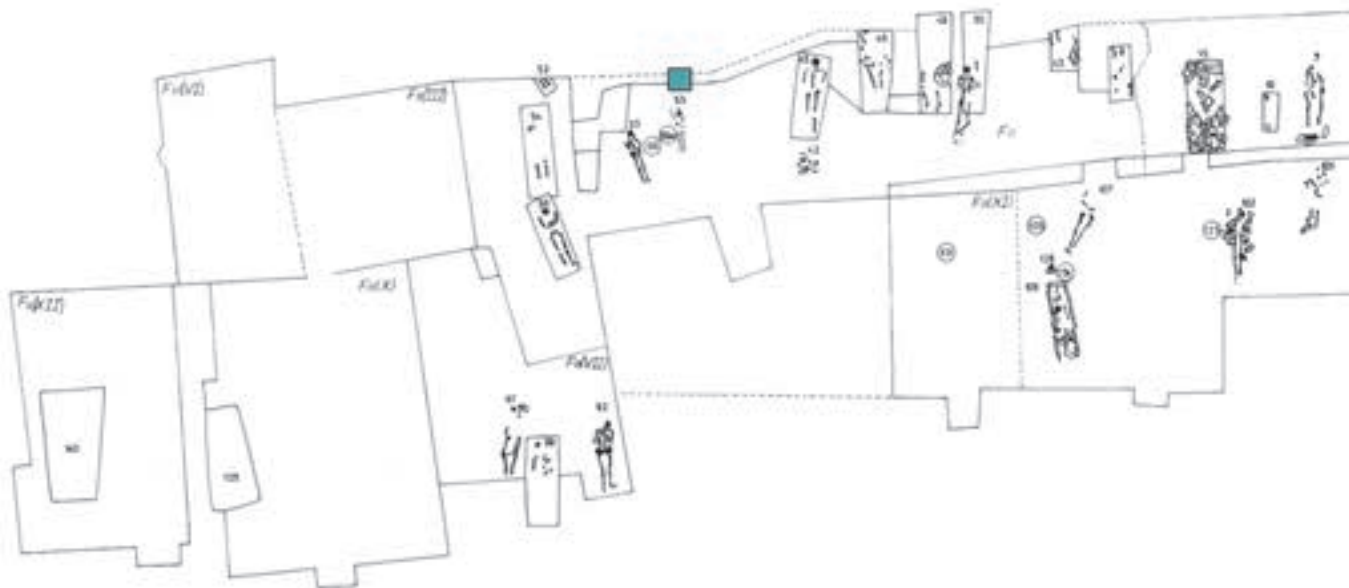
Такође, сматрали смо значајним чињеницу да је погребни ритуал полагања змија у гроб констатован и на раносредњовековној некрополи на локалитету Слог у Равни, те је извршена и антрополошка анализа индивидуа из ових гробова.

Резултати антрополошке анализе

Антрополошка анализа је, нажалост, била прилично ограничена степеном очуваности скелетног материјала. Наиме, скелетни остаци свих особа имали су II (добро очуван некомплетан скелет) и III степен очуваности (осредње очуван скелет).²¹

Приликом утврђивања пола код дечије индивидуе (G. 53) акценат смо ставили на проучавање

морфолошких елемената мандибуле (истуреност *protuberantiae mentalis*, облик алвеоларног дела, испупченост у пределу *gonion*-а) и карлице (угао великог седалног усека, пружање лука, закривљеност *cristae iliacae*), а саму методологију рада базирали смо на анализама и подацима до којих је дошао Шутковски у току својих опсежних истраживања.²²



21 Осредња очуваност се односи на ситуацију када је цео скелет присутан у гробу, али су кости доста крте и ломе се приликом ископавања (Mikić 1978, 9).

22 Schutkowski 1993.

Током утврђивања пола на скелетном материјалу одрасле индивидуе (G. 4) определили смо се за комбиновање морфолошких и метричких метода. Посебну пажњу смо обратили на морфолошке елементе лобање и мандибуле, а сам начин рада преузели смо од групе европских антрополога²³ и Бикстре и Убелакера.²⁴ На мандибули смо анализирали и метричке елементе релевантне за полно детерминисање скелета.²⁵ На зубима су мерени мезиодистални и вестибулолингвални дијаметри на начин на који је то препоручио Хилсон.²⁶

Разлике у величини зуба, кроз ове дијаметре, пратили смо, превасходно, на канинима, а затим и на другим зубима (моларима, премоларима и инцисивима).²⁷ Анализирајући остале кости посткранијалног скелета, такође смо посматрали и морфолошке, и метричке елементе. Морфолошки елементи који су заокупили нашу пажњу били су степен развијености: *tuberositas deltoideae*, *tuberositas radii* и *margo interosseus* (радијуса), *tuberositas ulnae* и *margo interosseus* (улне), *linea aspera* и *tuberositas tibiae*. Метрички елементи играју много већу



План 3: План античке некрополе Слог – Timacum Minus
Plan 3: Plan of the Roman necropolis Slog – Timacum Minus

23 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, Table 2.

24 Buikstra and Ubelaker 1994, Fig. 4.

25 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, 523–525; Bass 1995, 84, 85.

26 Hillson 1990, 240–242; *idem.* 1996, 80–82.

27 Garn, Lewis and Kerewsky 1965.

улогу у полном детерминисању скелетних остатака на посткранијалном скелету, тако да смо на њих обратили посебну пажњу.

Процену индивидуалне старости код дечијих индивидуа (G. 23, G. 32 и G. 53) заснивали смо на основу: степена формирања и ерупције зуба (Убелакерова шема);²⁸ степена окоштавања епифизно-дијафизних спојева (табела са временским распонима (у годинама) у

Код одрасле индивидуе (G. 4) индивидуалну старост смо утврђивали на основу: степена облитерације лобањских шавова (Валоаова шема)³²; промена на зубима максиле и мандибуле (упоређивали смо промене на оклузалној површини на денталном материјалу са нумеричком класификацијом оједености горње (оклузалне) површине молара према животном добу које је формулисао Бротвел³³ и промене на оклузалној површини на денталном материјалу са нумеричком



којима окоштавају епифизно-дијафизни спојеви²⁹); дужина дугих костију (табеле са временским распонима (у месецима и годинама) које су дефинисали Бас³⁰ и Ферембах са сарадницима³¹).

класификацијом оједености горње површине свих зуба према животном добу које је дефинисао Лавцој.³⁴

Посматрано је 26 епигенетских варијација на кранијалном и 11 на посткранијалном делу скелета.³⁵ Такође, обављене су денталне и палеопатолошке анализе.

28 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, 528, 529.

29 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, 531.

30 Bass 1995, 155, 168, 176, 228, 247, 257.

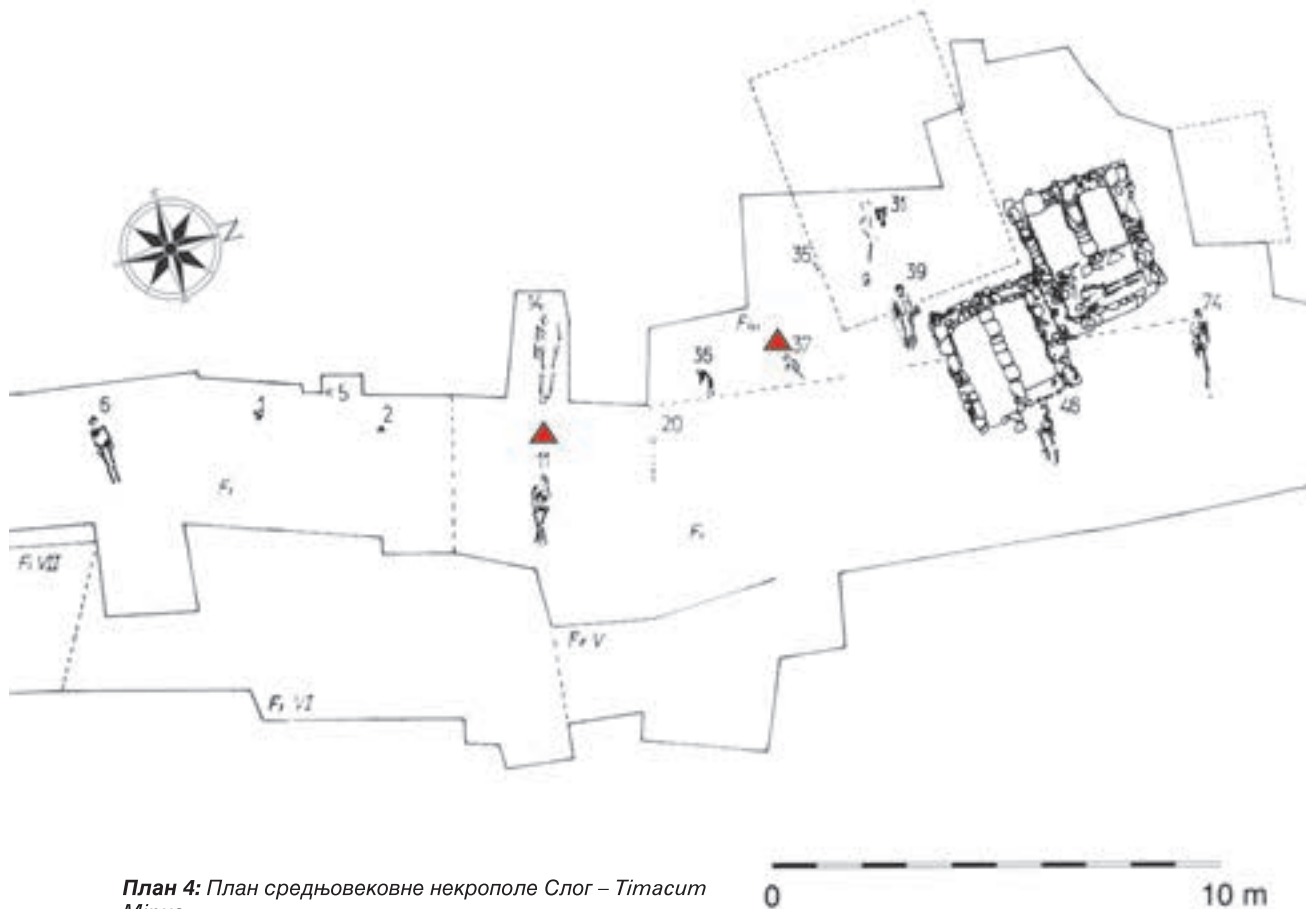
31 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, 532.

32 Vallois 1937.

33 Brothwell 1981, 72.

34 Lovejoy 1985.

35 Hauser and De Stefano 1989; Ђурић-Срејић 1995, 238–260.



План 4: План средњовековне некрополе Слог – Timacum Minus
Plan 4: Plan of the medieval necropolis Slog – Timacum Minus

Телесна висина код дечије индивидуе (G. 53) израчуната је на основу формула које је дефинисао Мареш.³⁶

АНТИЧКА НЕКРОПОЛА (план 3)

G. 4

У гробу G. 4 била је сахрањена жена која је у тренутку смрти имала 45–50 година. Дентална анализа је показала, поред изражене абразије, каријес, пародонтопатију, хиподонцију и заживотан губитак зуба (последица је највероватније каријеса). Такође, на максили у пределу зуба 26 и 27 уочава се заживотан губитак зуба праћен упалним процесом и инфекцијом

(Табла I, 7). Друге палеопатолошке промене нису уочене. Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди.

G. 23

У гробу G. 23 било је сахрањено дете, непознатог пола, старо 6 година ± 24 месеца. Дентална анализа је показала присуство хипоплазије (Табла II, 5). Друге палеопатолошке промене нису уочене. Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди.

G. 32

У гробу G. 32 било је сахрањено дете, непознатог пола, старо 6 година ± 24 месеца. Дентална анализа је

36 Walker and Pérez-Pérez, 18.

показала присуство хипоплазије. Од палеопатолошких промена констатована је само *cribra femora* при горњем крајку левог фемура пречника 2 cm (Табла II, 6). Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди.

G. 53

У гробу G. 53 било је сахрањено дете, мушког пола, старо 4 године (телесне висине 89,4 cm). Од палеопатолошких промена констатоване су *cribra orbitalia* (Табла III, 3) и *cribra femora*, а од епигенетских карактеристика појава три *foramen zygomaticofaciale* на десној зигоматичној кости (Табла III, 4). Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди.

СРЕДЊОВЕКОВНА НЕКРОПОЛА (план 4)

У средњовековним гробовима (G. 11, G. 24, G. 37, G. 73 и G. 120) на некрополи Слог констатовано је ритуално полагање једне или више змија у гроб, што, с обзиром на конзервативизам погребних обичаја, сведочи о континуитету становништва у данашњој Равни од касне антике до раносредњовековног времена (VIII–IX век).³⁷

G. 11

У гробу G. 11 била је сахрањена јувенилна особа, женског пола (?), стара 16–18 година. Палеопатолошке промене нису уочене. Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди (Т. VI, 1).³⁸

G. 24

У гробу G. 24 била је сахрањена јувенилна особа, женског пола, стара 16–18 година. Палеопатолошке промене нису уочене. Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди (Табла VI, 2).³⁹

G. 37

У гробу G. 37 било је сахрањено дете, непознатог пола, старо 3 године. Палеопатолошке промене нису

уочене. Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди (Табла VI, 3).⁴⁰

G. 73

У гробу G. 73 била је сахрањена жена која је у тренутку смрти имала 42–48 година. Од палеопатолошких промена приметан је једино остеоартритис на пршљеновима. Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди (Табла VI, 4).⁴¹

G. 120

У гробу G. 120 била је сахрањена жена која је у тренутку смрти имала 44–50 година. Од палеопатолошких промена приметна је хиперостотска анкилозирајућа спондилоза. Уочавају се два тзв. „блок“ пршљена (један у пределу вратних и један у пределу грудних пршљенова). Директан узрок смрти ове особе није могао да се утврди (Табла VI, 5).⁴²

* * *

Интересантно је напоменути и то да је ритуално полагање једне или више змија у гроб констатовано, као по правилу, у гробовима јувенилних и одраслих жена и деце оба пола, како код сахрана на касноантичкој некрополи, тако и у раносредњовековним гробовима. Полагање плода јабуке и јајета констатовано је у гробовима мале деце (*Infans I*). С тим у вези упадљива је аналогија између броја новчића (6) и старости оба покојника – девојчице из G. 23 и детета исте старости из G. 32.

* * *

Уочене болести као што су *cribra orbitalia* и *cribra femora* (G. 32 и G. 53) везују се за анемију изазвану недостатком гвожђа. Фактори који утичу на овакву врсту анемије су: лоша и неадекватна исхрана, нехигијенски услови живота, хроничне гастроинтестиналне болести, гастроинтестиналне и паразитске

37 Најновија истраживања касноантичке и раносредњовековне некрополе Слог у Равни 2013–2014. године указују на ниже датовање средњовековних гробова у односу на раније мишљење (Petković et al. 2005, 238–242; Petković, Plijić, Radinović 2014).

38 Petković et al. 2005, 299.

39 Ibid, 300.

40 Ibid, 300.

41 Ibid, 301, 304.

42 Ibid, 302, 305.

инфекције, тровање оловом, промене у нутриционим навикама, као и исхрана богата фитатима који спречавају апсорпцију гвожђа (Табла II, 6; Табла III, 3).⁴³ У савременим популацијама анемија узрокована недостатком гвожђа врло ретко узрокује смрт. У археолошким популацијама тачан узрок смрти се ретко када може тачно одредити.

Хипоплазија глеђи (G. 23 и G. 32) је развојни поремећај у продукцији глеђног матрикса који може настати услед локалних траума и болести или системских узрока, као што су наследне аномалије, инфективне болести, ендокрини поремећаји, нефропатија, ентеропатија, неуролошки поремећаји и нутрициони дефекти. Манифестује се дефектима на површини глеђи у облику јамица или бразди који

никада не захватају целу површину крунице него се групишу у облику трака које се на различитим нивоима пружају дуж њеног обима (Табла II, 5). Са становишта палеопатологије и палеоекологије, налази хипоплазије зубне глеђи и утврђивање животног доба у коме је она настала имају посебан значај као запис о метаболичким поремећајима у току развоја организма који може да укаже на малнутрицију, инфективне болести, стрес и друге факторе сигнификантне за здравствену слику испитиване популације.

Истраживања показатеља субадултног стреса која следе помоћи ће у појашњавању слике о начину и квалитету живота становништва Тимакум Минуса, као и шире популације у овом делу Србије током касноантичког и раносредњовековног периода.

43 Миладиновић-Радмиловић 2012, 229–236.

Култна димензија погребног ритуала на касноантичкој некрополи Слог у Равни (*Timacum Minus*)

Специфичност гробних прилога у четири гроба касноантичке некрополе Слог из села Равна, јасно указује на њихову култну димензију. Иако ови гробни прилози пре свега осликавају посебан погребни ритуал, шире они указују на култ одређених божанстава практикован међу становницима касноантичког Тимакум Минуса, или бар сачуван у реликтима у ранохришћанском периоду. Чињеница да гробови датирају из периода касне антике, додатно отежава правилно опредељивање идентитета божанства чији би култ могао бити у питању, с обзиром на религијски синкретизам карактеристичан од III века н. е. широм Римског царства. Ипак, специфичност гробних прилога и начин на који су положени у гроб, уз разматрање других података са локалитета *Timacum Minus* – Равна (епиграфских, топографских, демографских, итд.) и уз аналогије са других налазишта, омогућавају сужавање круга божанстава повезаних са погребним ритуалом на касноантичкој некрополи Слог.

Гроб дечака G. 53 представља врло специфичан пример сажимања паганских народних веровања и одређених магијско-ритуалних радњи, проистеклих из њих и при сахрани детета очигледно и спроведених. Јаје,

односно љуске јајета, положено као прилог у овај гроб, појављује се у гробовима још у праисторији и траје кроз антички и средњовековни период, као релативно чест обичај.⁴⁴ Разлог стављања јаја у гроб преминулог може се објаснити његовом симболиком регенерације и реинкарнације. Познато је практиковано полагање јаја у гроб покојника у класичној Грчкој да би се омогућило, односно осигурало његово поновно рођење. Као што Макробије подробно описује у своме делу Сатурналије, у римским веровањима јаје је сматрано хтонским симболом, повезаним са култом бога Диониса/Либер.⁴⁵ Из медицинских списа из IV века пре н. е. може се видети да су лекари правили директну аналогију између порођаја и легања јаја.⁴⁶

У периоду римске владавине, као гробни прилог јаја су налажена на некрополама у свим римским провинцијама, како у гробовима инхумираних покојника, тако и у или поред урни кремираних покојника, без обзира на њихов социјални статус. Интересантно је, међутим, да су јаја углавном констатована у женским и дечијим гробовима. Ово је примећено, на пример, на римским некрополама у Хрватској, где је констатовано више налаза јаја у дечијим и женским гробовима са

44 Постоје бројни примери гробова из праисторијског периода, унутар којих су пронађене љуске јајета као гробни прилог, нпр. некропола са локалитета Варна у источној Бугарској, датована у средину V миленијума пре н. е, унутар које су, поред гробних прилога као што су зуби јелена, шкољке, врхови игала, пронађене и љуске јаја. – Gimbutas 2001, 24; Hughes 1991, 40–42. Археолошка истраживања више грчких некропола на Атици, Тери, Коринту и Родосу су потврдила присуство јаја као гробног прилога унутар гробова старијих од V века пре н. е. – Panayotova 1998, 105.

45 Макробије наводи да “они који су иницирани у ритуалне радње оца Либер, сматрају да је јаје попут Универзума – округло и готово сферично, затворено са свих страна, чува живот унутар себе”, *Macrobius* VII. 16.8.

46 У делу *De Natura Pueri* наводи се да “... беба пробија зидове материце као што пиле разбија зидове јаја...” – Hippocrates 29.1-3, 30.8.

локалитета: Гајине, Главичине, Плана, у селу Бродски Дреновац и код цркве Св. Ђорђа у Жупи Дубровачкој.⁴⁷ У гробове инхумираних покојника, јаја су полагања поред скелета или су стављана под руку покојника, што се симплификовано може тумачити као храна коју умрли носи на онај свет, а симболично као алузија на есхатолошку димензију јајета положеног у гроб умрлог, односно поновно рођење покојника. Као јасан симбол живота који носи у себи, јаје обезбеђује виталност оне коме се нуди, односно уз кога се прилаже. С обзиром на чињеницу да су љуске јаја често констатоване у дечијим гробовима, поменута симболика је још наглашенија – јаје је симбол поновног рођења онога који је прерано напустио овај свет.⁴⁸

Након кратке анализе различитих аспеката симболике јајета као гробног прилога, вратили бисмо се разматрању другог занимљивог прилога из гроба G. 53. Наиме, поред љуски јајета пронађених са леве стране скелета, констатован је и скелет змије положен по дужини, паралелно са скелетом детета, са десне стране његовог тела. Змија је пре полагања у гроб била убијена, тако да је њена функција жртве принесене покојнику и божанству под чију заштиту се умрли ставља, више него јасна. Иако је змија атрибут многобројних, различитих богова и богиња, нарочито оних који су припадали такозваним „мистеријским култовима“, у први мах се помишља на бога Диониса, односно његов мало-азијско-трачки пандан, бога Сабазиа, али такође и на бога-исцелитеља Асклепија.

Опште је позната улога змије у теологији, ритуалу и иконографији грчког бога Диониса, али треба подвући да је змија као хипостаза бога, у његовом култу имала хтонску, есхатолошку, али и апотропејску димензију.⁴⁹



Слика 2: Дионис са својим тијасом (према Henig 2003, 94, fig. 49)
Fig 2: Dionysus/Liber, Marble group from the Walbrook Mithraeum (after Henig 2003, 94, fig. 49)

У иконографији бога Диониса, змија је најчешће присутна или на грани дрвета (сл. 2), обично приказаног иза божанства, или при дну сцене, унутар или поред

47 Ауторке примећују да су јаја као гробни прилог на локалитету Плана у селу Бродски Дреновац, била постављена на следећи начин: у гробу 7 у коме је сахрањено дете, у ћупу положеном на десну шаку покојника, пронађена је значајна хрпа љуски од разбијених јаја. У гробу 30 у коме је сахрањена жена, у ћупу поред десног колена скелета, констатовано је једно смрвљено јаје. Ауторке претпостављају да су јаја полагања као гробни прилог у функцији за плаћање путарине у оноземаљски живот или да су симболисала плодност. – Vinski-Gasparini, Ercegović 1958, 135–136, 155, 158–159.

48 У гробу 12 некрополе код цркве Св. Ђорђа у Жупи дубровачкој, су пронађени скелети два детета, старости до годину дана. По средини гроба су констатоване расуте љуске јаја, које су сигурно представљале гробни прилог. – Perkić 2008, 76, 78.

У гробу 31 на локалитету Каstellацио (Castellaccio, Рим) сахрањено је дете старо 3-4 године, испод чије леве руке су пронађене љуске јајета. – Buccellato *et al.* 2008, 14–19.

49 Змија је присутна у митовима о оба Диониса – старијег Диониса Загреја, сина Зевса и Персефоне, и млађег Диониса, рођеног из везе Зевса и Семеле. Пре самога зачећа Диониса Загреја, Персефону су чувале две змије. После рођења, да би се спасао од Хериног гнева, Дионис Загреј се преображавао, између осталих животиња, и у змију. У миту о млађем Дионису, змија је присутна како у његовим догдовштинама преласка на егејска острва, тако и у оргијастичким свечаностима при којима би жене у екстатичном заносу плесале држећи змије у рукама изнад глава.

цисте мистике (*cista mistica*). Превасходно хтонска, а потом вегетативна и фертилна симболика змије потпуно се уклапају у истоветне функције бога Диониса, кога је грчка култура у почетку поистовећивала са божанствима вегетације других народа (египатским боговима Озирисом и Хорус-Харпократом, арапским Дузаресом, локалним сиријским богом града Хије-раполиса итд.).⁵⁰ Хтонски аспект дионизијског култа ипак је више заступљен у Италији него у другим деловима Римског царства. У том смислу, дионизијске мистерије у Италији су аналогичне елеусинским свечаностима у Грчкој.⁵¹ У том контексту, позната је представа Диониса са мермерне стеле из Наукратиса, на којој је бог приказан са химатионом обмотаним око горњег дела тела, док му је доњи део тела приказан у виду змијског репа.⁵²

Иако култ бога Диониса није епиграфски потврђен на локалитету *Timacum Minus* – Равна, корпус до сада откривених споменика овог божанства указује да је његов култ био познат и популаран у овом делу Римског царства.⁵³ У иконографији споменика Диониса/Либерера на централном Балкану, змија представља често заступљен атрибут – на такозваном Јасоновом саркофагу из Виминацијума представљени су Менада и Сатир, коме је око леве руке обавијена змија, док је на представи Пана и Менаде на мермерном рељефу са



Слика 3: Човек (Сабазије ?) окружен рогатим змијама, Народни музеј Зајечар, инв. бр. Р/1764.

Fig 3: A man encircled by horned snakes, Romuliana - Gamzigrad, National Museum, Zaječar, inv. no. R/1764.

истог налазишта, око Менадине руке приказана велика змија која се увија.⁵⁴

Друго божанство, које би могло бити повезано са погребним ритуалом спроведеним у гробу G. 53, је бог малоазијско-трачког порекла, Сабазије, кога антички извори стављају у близак однос са Дионисом.⁵⁵ Међутим, без обзира на одређене сличности, природе ових богова, те епиграфски и археолошки споменици, говоре

50 Turcan 1996, 292.

51 Врло јасан баханантски хтонски симболизам је видљив већ на јужно италијанским вазама IV века пре н. е., а убрзо и у етрурској уметности. Током империјалног периода, хтонски карактер Дионисовог култа се понавља може сагледати у иконографији саркофага, на којима су приказани и старији Дионис као старац дуге браде и млађи Дионис било као дете, било као младић. – Burkert 1987, 22–23; Turcan 1966.

52 На мермерној стели из Наукратиса, која се датује у II век н. е. На стели правоугаоног облика је фронтално приказан Дионис са небрисом и химатионом који прекривају горњи део тела и нагим доњим делом тела у облику масивног змијског репа. Дионис на глави има троструку хемхем круну, у горњем десном углу стеле је приказано наг дечак, највероватније Харпократ, а видљив је и део орла који се спрема да полети. – Bailey 2007, 263–270.

53 Вотивни споменици посвећени богу Дионису/Либеру су пронађени у Београду (AE 1910, 172 и IMS I, 17), Космају (Петковић 2002, 219–224, сл. 1), Руднику (IMS I, 170), Смедереву (IMS II, 27), локалитету Чаир – Виминацијум (IMS II, 28), Видину (AE 1938, 93), Нишу (CIL III, 1680), на локалитету Пусто Шилово код Леца, Лесковац (AE 1968, 449), у Љуботену, Скопље (IMS VI, 11) и Кладову (Васић, Јовановић 1987, 127–129).

54 Саркофаг је пронађен на локалитету Дрмно, у Виминацијуму и датује се у период од друге половине II века до прве половине III века н. е. На предњој стани саркофага се налазе две нише, са представама Јасона и златног руна (у левој ниши) и Персеја са Медузином главом (у десној ниши). На бочним странама саркофага су приказани Сатир и Менада. – Пилиповић 2011, кат. 65, 224, кат. 71, 226–227.

55 Питање Сабазијевог порекла је у научној литератури још увек без коначног одговора – једна група аутора сматра да је у питању трачко божанство. – Eisele 1909, 232–264; Schaefer 1920, 1540–1551; Cumont 1942, 60; Picard 1961, 131; Macrea 1959, 329.

Друга група аутора, пак, претпоставља да је Сабазије ипак малоазијског, тачније, фригијског порекла. – Tatscheva-Hitova 1978, 1217–1231, Johnson 1984, 1587, Gicheva 1997, 1069.
Повезивање бога Сабазија са Дионисом потиче из различитих Сабазијевих генеологија – Цицерон сматра да Сабазије представља један облик Диониса, док Диодор са Сицилије наводи да је он заправо старији Дионис. – Lane 1989, 54. По једној орфичкој химни, Сабазије је отац Диониса, док је по другој заправо његов син. – Johnson 1984, 1588; Gicheva 1997, 1069.



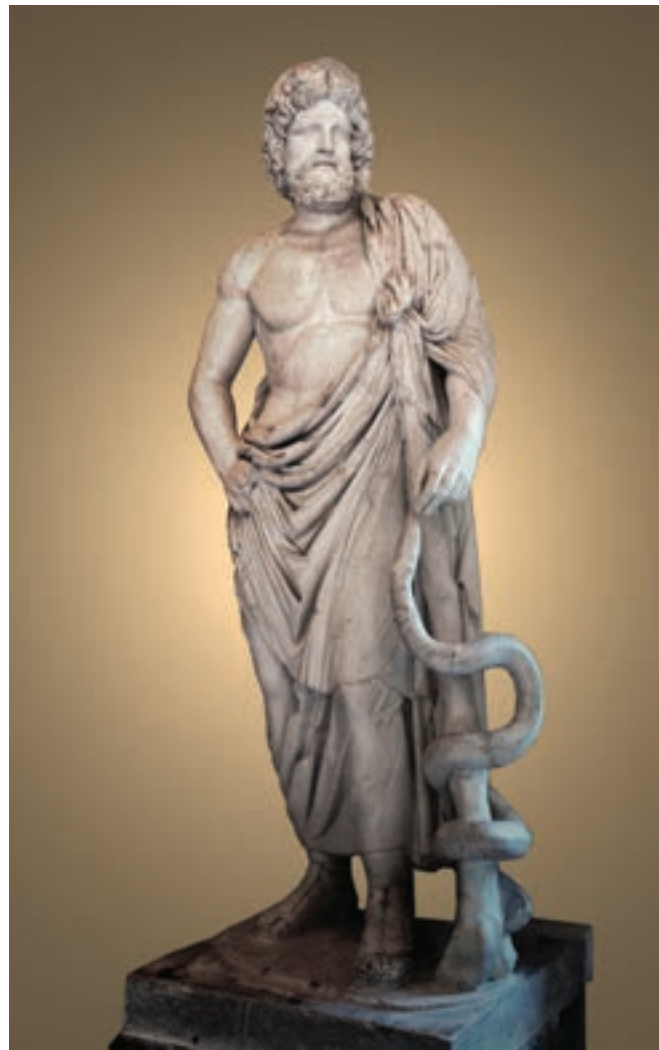
у прилог сасвим другачијем мишљењу по коме Дионис и Сабазије остају два јасно издиференцирана божанства, како у очима следбеника њихових култова, тако и по питању ритуала. Култ бога Сабазија припадао је такозваним оргијастичким култовима и као такав носио је сотеролошку религиозну идеју и веровање у ускрнуће, односно вечни живот након смрти. Климент Александријски говори о змији (ὁ δια κόλλου θεός) као симболу Сабазијевих мистерија, док Арнобије наводи да је при чину иницијације у култ овог бога, верницима стављана змија у недра.⁵⁶ Из античких извора се лако да закључити да је иницијација верника у Сабазијев култ, симболично представљала сједињење са змијом као супститутом бога, односно потпуно поистовећивање верника са божанством чију хипостазу представља змија (сл. 3).⁵⁷ У делу Карактери, написаном око 300 године пре н. е, Теофраст описујући карактер празноверног човека наводи да он „... кад угледа у својој кући змију, ако је случајно црвене боје, позива Сабазија, а ако је од свете врсте, одмах јој на месту подиже олтарић.“⁵⁸ Змија је присутна у иконографији бога Сабазија, али и на специфичној врсти археолошких споменика везаних за култ овог божанства – такозваним Сабазијевим вотивним рукама (сл. 4). О симболици ове врсте археолошких предмета постоје различита мишљења, али треба нагласити, да поред осталих представа (животиња, биљака, предмета, музичких инструмената

Слика 4: Вотивна Сабазијева рука, I–II век (према *British Museum Cat. Bronzes 876*, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hand_of_Sabazius.JPG)

Fig 4: Bronze hand of Sabazius, 1st–2nd centuries AD (after *British Museum Cat. Bronzes 876*, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hand_of_Sabazius.JPG)

-
- 56 Климент Александријски описује ритуални чин иницијације који је подразумевао стављање змије у недра инициране особе као “имање бога у грудима”, док Арнобије наводи да се током ритуалних радњи Себадија верницима симболично у недра стављала златна змија, која би се спуштала унутар хаљине низ тело верника и вадила на доњем крају одеће, тако симболишући сједињење верника са богом и његову иницијацију у култ бога Сабазија. – Lane 1989, 59; *Arnobius*, V, 20.
- 57 Иако је више аутора покушало да реконструише изглед свечаности у част Сабазија и начин извођења ритуала иницијације у култ божанства, Демостенов опис из говора О венцу, остаје најдетаљнији извор по коме се може претпоставити како су практиковане култне радње у име бога. Демостен говори да су дању верници бога ишли кроз улице уз веселу музику и држали змије уз себе или изнад својих глава и узвикивали Еуои Сабои. Ноћу би се обављали обреди иницијације, тако што би се верници огргали кожама јелена, мазали блатом и мекињама (обред ритуалног чишћења) и изговарали речи „Овде остављам зло за собом, пронашао сам бољи пут“. Управо смисао изговаране формуле потврђује да су њеним изговарањем верници остављали стари живот за собом и симболично прелазили у нови и бољи живот. – Versnel 1998, 114–115.
- 58 Lane 1989, 4; *Theophrast. Charact.* XVI, 4.

итд.) приказаних на десној руци подигнутој у гест *benedictio latina*, змија представља неизоставан атрибут.⁵⁹ Сабазијеве вотивне руке су најчешће пронађене у фунерарном контексту, те се њихов апотропејски и есхатолошки карактер без сумње може претпоставити. У том смислу, атрибути приказани на рукама, имају исту симболику – штите покојника од свакога зла и представљају обећање поновног рођења и новог живота. Култ бога Сабазија потврђен је на локалитету *Timacum Minus* – Равна, епиграфским спомеником посвећеним *Sabazius Paternus Augustus*, који је био узидан у бедем утврђења, а потиче из цивилног насеља из II – прве половине III века.⁶⁰ Епитет *Patermus* указује да дедикант *Flavius Clemens* посвећује споменик очинском божанству, што јасно имплицира дедикантово страно (трачко или малоазијско) порекло, а захваљујући наведеним именима конзула, споменик се може прецизно датовати у 241. годину н. е. и представља један од најпознијих споменика посвећених богу Сабазију на територији Римског царства. Овај вотивни споменик потврђује познавање и поштовање Сабазијевог култа средином III века од стране романизованог становништва Тимакум Минуса. С тим у вези, потпуно је логично претпоставити да је култ овога божанства на неки начин повезан са присуством змије у гробу G. 53.



Слика 5: Асклепије, Музеј у Епидауру (према http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Asklepios_-_Statue_Epidauros_Museum_2008-09-11.jpg)

Fig 5: Asclepius, Epidauros Museum (after http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Asklepios_-_Statue_Epidauros_Museum_2008-09-11.jpg)

59 Први аутор који је прикупио све до тада познате примерке вотивних руку, атрибуираних богу Сабазију, К. Блинкенберг, сматрао је да њихов карактеристичан положај *benedictio latina*, односно гест благосиљања, указује да су вотивне руке биле инструмент божије моћи, симбол његове доброте, заштите од лоших утицаја и духова, али и излечења. Стога оне не би биле *manus orantis vel voventis* него *manus dei*. Лоранж, међутим у потпуности одбацује овакво тумачење вотивних руку бога Сабазија и сматра да оне симболишу гест који прати одређену експресију или говор. Естерли негира и једну и другу теорију и износи мишљење да три прста вотивних руку бога Сабазија симболишу тријаду коју чине Сабазије, Персефона и Загреј, што потврђује фигурама жене и детета (често приказиваним на вотивним рукама, али и другим археолошким споменицима бога Сабазија), које идентификује као Персефону и Загреја. – Најјар 1978, 468–470.

J. Цингерле је веровао да вотивне руке бога Сабазија симболишу дар божанству, који му се приноси због одређеног завета. – Paškvalin 1960-1961, 206.

Ш. Пикард се слаже са мишљењем К. Блинкенберга да вотивне руке бога Сабазија симболишу божији благослов и заштиту, док Тачева-Хитова, анализирајући различите примерке вотивних руку, закључује да су у самом почетку кроз атрибут шишарке, оне представљале алузију на плодност у свету биљака, а да доцније симболишу божанска правила и мисао. – Тачева-Хитова 1982, 288–289.

Ш. И. Џонсон прихвата како теорију К. Блинкенберга, тако и мишљење Х. П. Лоранжа и сматра да су вотивне руке бога Сабазија симболисале како божанску спаситељску моћ, тако и свету формулу која је била изговарана приликом геста благосиљања. – Johnson 1984, 1595.

60 Вулић 1941-1948, 82, бр. 173; АЕ 1962, бр. 338; Зотовић 1966, 104–105, н. 50; ILJug 1986, 1283; IMS III/2 1995, 70–71, no. 13.

Ипак, постоји и трећа могућност за идентификацију божанства повезаног са погребним ритуалом у Равни, која би се односила на бога Асклепија.

Култ овог грчког божанства бива уведен из Епидаура у Атину 420. године пре н. е, а 291. године пре н. е. из Грчке у Рим (сл. 5).⁶¹ Асклепије је можда једини бог међу божанствима у римској религији, чији је култ вековима остао недодирнут политичким дешавањима и који је у континуитету уживао врло велику популарност, како међу аристократијом и војском, тако и међу обичним народом. Не улазећи детаљније у елаборацију развоја, дифузије и функција култа бога Асклепија, фокусираћемо се на значај змије у теологији и иконографији овог божанства. Змија као Асклепијев пратилац заузима значајно место у миту о овом богу, јер открива божанству нарочиту траву уз помоћ које он успева да врати мртве у живот. Змија је, поред пса, главни пратилац Асклепија, коју бог шаље болеснима у сан да им лизањем лечи ране или болести.⁶² Још у Епидауру, змија је сматрана инкарнацијом бога Асклепија, а познато је да су светилишта овог божанства оснивана уз свечаности током којих је змија, као својеврсна хипостаза Асклепија, проношена у процесiji. У част Асклепија, такозване *Асклејијеве змије* коришћене су у процесу лечења болесника и пуштане да слободно гмижу по просторијама његових светилишта, где би болесници и рањеници спавали.⁶³

Болесницима и рањеницима који би долазили у асклепион да потраже помоћ од бога, ноћу би се приказивао Асклепије у пратњи змије или пса, који би лизали болесника док би му бог давао лек.⁶⁴ Представе са вотивних рељефа пронађених у Епидауру, Атини, али и из других светилишта бога Асклепија широм Римског царства, јасно указују на ијатричку улогу змије у Асклепијевом култу – на пример, на вотивном рељефу из Атине (сада у Карлсберг музеју у Копенхагену) приказан је пацијент на носилима и дрво на коме се налази велика змија, односно бог Асклепије, спреман да излечи болесника.⁶⁵

Исцелитељска улога змије која својим лизањем лечи болесне овековечена је и на мермерном рељефу из раног IV века пре н. е, на коме је са леве стране приказан ијатрички бог Амфијарај који скалпелом третира раме болесника, док је са десне стране приказан исти болесник како лежи док му змија лиже раме (сл. 6).⁶⁶ Општа хтонска и фертилна симболика змије у античком периоду је позната, а симболика Асклепијеве змије се примарно односи на њену ијатричку природу. Али, ништа мање важна није њена апотропејска функција, као и есхатолошка димензија – змија штити болесне и рањене од свакога зла, а змијско вишеструко “пресвлачење” односно мењање коже током њенога раста, симболично означава регенерацију и поновно рађање. Ово веровање је сажето у спису *Theologiae Graecae Compendium* грчког филозофа Корнута из I века н. е, који

61 Иако текстови микенских натписа из 1500. године пре н. е. индицирају поштовање Асклепија, први мит о Асклепију се ипак везује за Хомера, који га додуше не сматра богом, већ “безгрешним лекаром”, III. IV. 178–189. Најстарија верзија мита о Асклепију се везује за Хесиода, по коме је Асклепије био син бога и смртне жене (Аполона и Короније), попут Херкула и Ахила, што је сигурно и допринело његовој популарности међу обичним светом, који га је првенствено сматрао својим помагачем и херојем. Први помен Асклепија као бога потиче са атинског натписа датованог у 420. годину пре н. е, јер исте године култ бога бива пренешен из његовог централног светилишта у Епидауру, у Атину, а за V век пре н. е. се везује и ширење култа овог бога по Грчкој и оснивање светилишта посвећених њему. – Edelstein, Edelstein 1945, 374–375.

Поред Епидаура и Атине, светилишта бога Асклепија, такозвани Асклепиони су били бројни и потврђени у Олимпији, Егини, Аргосу, Гортини, Коринту, Сикиону, Елеусини, Делфима, Еретрији на Еубеји и Лебени на Криту итд. – Wickkiser 2008, 36–37. Избијање куге у Риму 293. године пре н. е. условило је да се, након консултовања Сибилинских књига, култ бога Асклепија пренесе у престоницу римског царства 291. године пре н. е, а временом постане познат широм свих провинција римске империје. – Wickkiser 2008, 64 и даље.

62 Sigerist 1987, 54.

63 *Асклејијева змија* је устаљен израз за врсту змија из рода *zamenis longissimus* и представља једну од највећих европских змија неотровница. Ове змије просечне дужине око 2 m, најчешће су тамне боје (смеђе, сиве, мрке или црне) са жутим или белим стомаком и детаљима.

64 Већина асклепиона је била грађена ван градских центара, у природи, ради што мирнијег опоравка болесника и боравка на свежем ваздуху. При доласку у светилиште бога Асклепија, болесник је најпре пролазио кроз ритуал прочишћења (одвођен је у терме где би се окупао и обукао чисту одећу), погом би принео жртве богу (колаче од меда, воће, петла итд), да би по заласку сунца био одведен у најсветији део храма абатон, где би легао на кауч и чекао да се бог појави. Асклепије би се појављивао или сам или у пратњи Хигије, змије и/или пса и прилазио би болеснику додиривајући му ране или болесни део тела. По рађању новог дана, болесник би устајао излечен. – Sigerist 1987, 65.

65 Sigerist 1987, 71.

66 Wickkiser 2008, 48.



Слика 6: Мермерни рељеф с почетка IV века п.н.е, који приказује лекарско божанство Амфијараја како лечи пацијента (према Wickkiser 2008, 48, fig. 3. 2.)

Fig 6: A marble relief from the early 4th century BC depicting the healing deity Amphiaraos treating a patient (after Wickkiser 2008, 48, fig. 3. 2.)

наводи да Асклепијев атрибут змија симболизује змију која се мењањем коже регенерише са болесником који се исцељује од болести.⁶⁷ Стога, Асклепијева змија садржи и есхатолошки карактер – она обезбеђује поновно рођење и нови живот за умрлога. У том контексту сматрамо да треба тумачити симболику положеног скелета змије у гробу G. 53, нарочито јер је у питању гроб детета које још није ни закорачило у живот. Полагање змије поред прерано преминулог, по нашем мишљењу, требало би протумачити као стављање покојника под Асклепијеву заштиту и веровање у његово

ускоро поновно рођење и нови живот. Треба напоменути да су ијатрички култови у римском периоду уживали популарност у југоисточном делу Горње Мезије (потоњим провинцијама Приобална и Средоземна Дакија и Дарданија), а култ бога Асклепија је и потврђен на локалитету *Timacum Minus* открићем вотивног споменика посвећеног Асклепију и богињи здравља Салус.⁶⁸

У гробу жене G. 4 највећу пажњу, поред уобичајених гробних прилога керамичких и стаклених посуда, привлачи скелет змије обавијен око десне руке покојнице. Свакако да је као и у претходном случају, змија најпре усмрћена, па обавијена око руке покојнице у висини изнад и до самог лакта, но то нимало не умањује најблаже речено чудан положај у који је змија као гробни прилог постављена. На први поглед змија обавијена око руке асоцира на дионизијске и сабазијске свечаности, током којих су следбеници култа, пре свега жене, плесали држећи змије у рукама. Већ смо се дотакли описа иницијације у култ бога Сабазија приликом које је златна змија, као хипостаза самога бога, била провлачена кроз хаљине иницираног и тако симболично означавала сједињење верника и бога. Змија је представљала важног пратиоца бога Диониса, међутим ритуалне радње култа божанства, нису укључивале присуство змије. Стога, бисмо били склонии претпоставци да је постављање змије око руке покојнице из гроба G. 4 пре у вези са култом бога Сабазија, него иједног другог божанства.

Већ смо поменули вотивни споменик посвећен Сабазију са локалитета Равна чији је дедикант био страног (малоазијског ?) порекла, из чега се закључује да је становништво Равне било упознато са култом поменутог божанства. Највероватније је у Тимакум Минусу чак постојала и енклава или мања заједница становника малоазијског порекла, можда настањена још у време када је посаду чинила кохорта *I Thracum*

67 Eldestein, Eldestein 1945, 13.

68 Посвета Асклепију и богињи Салус пронађена је на вотивном споменику од белог мермера, чији је горњи део са очуваним делом текста био узидан у кућу Ивана Божиновића. – Вулић 1933, 42, бр. 142. Поред овог вотивног споменика, на локалитету Медијана код Ниша пронађене су статуе бога Асклепија са натписом и база статуе божанства са натписом. – Петровић 1979, 95–97, н. 59–60. Вотивни споменик посвећен Асклепију, Хигији и Телесфору пронађен је у Пећи, Bošković-Robert 2006, 223, док је олтар посвећен Асклепију, Телесфору, Хигији, генију Јупитера Долихена и генију кохорте откривен у Призрену, Gavrilović 2010, 457–468.

Поред лечничког култа Асклепија, на римским локалитетима данашње источне Србије је епиграфским и археолошким споменицима потврђена и ијатричка димензија других божанстава, као што су Херкул, Меркур, Дионис итд.

Syriacae, пребачена из Мале Азије.⁶⁹ О становништву оријенталног порекла сведоче и три женска гроба из најстаријег хоризонта сахрањивања на некрополи Слог (G. 8, G. 9 и G. 42).⁷⁰ Овој популацији могла је припадати и жена сахрањена у гробу G. 4. Осим претпоставке да је покојница могла бити следбеница Сабазиевог култа, не треба одбацити могућност да се бавила лечењем, да је била видарица, те је змија у гробу атрибут бога Асклепија.

У гробу G. 23 је на интересантан начин осликан спој религиозних схватања и фунерарних веровања, односно култа и погребних ритуала. У овом гробу је сахрањена девојчица стара 6 година, која је у рукама савијеним у локтовима и положеним на груди, држала јабуку са шест новчића забодених у њу.⁷¹

Јабука као гробни прилог не представља ретку појаву с обзиром да је у питању воће које у фунерарном смислу може имати различиту симболику. По античким веровањима, јабука превасходно симболише брачно суређу и љубавно благостање, плодан брак и суређу међу супружницима.⁷² У религијском смислу, јабука је повезана са култовима богиња Афродите, Атине и Деметре, као и са култовима Ероса, Зевса, Пријапа, а превасходно Херакла.⁷³ Представе покојника који посежу за јабукама на дрвету, познате са вотивних и надгробних споменика и саркофага, симболично приказују жељу за оноземалским животом и бесмртношћу, као и наду покојника за поновним рођењем.⁷⁴ Овакве представе изражавају и потребу за уверењем да се живот наставља након смрти и да у новом, оноземалском животу, покојника очекују мир, благостање и срећа. У том контексту,

јабука би као гробни прилог представљала обећање оноземалског живота и залог за бесмртност покојнику.

Ипак, не треба заборавити симболику јабуке као љубавног залога, која проистиче из атрибуције јабуке Афродити, богињи љубави. Описујући култ Афродите на Сикиону, Паусанија наводи да култна статуа богиње у једној руци држи мак, а у другој јабуку. Познате су и друге представе Афродите са јабуком, попут сребрне статуе богиње из Сирије или мермерне статуе Афродите са Мелоса.⁷⁵ У том случају би јабука као гробни прилог могла представљати симбол љубави и вечног заједништва, те није искључено да је такву симболику можда и имала воћка пронађена у гробу G. 23. Наиме, чињеница да је у питању двојни гроб два детета исте старости (6 година±24 месеца), од којих је потврђен женски пол детета у гробу G. 23,⁷⁶ можда допушта претпоставку да је реч о култном венчању вршњака. Аналогија између шест новчића пронађених у гробу и старости деце која су сахрањена је више него јасна, те сматрамо вероватном могућност да је јабука са шест новчића била положена у гроб прерано умрле девојчице, као симбол љубави и пуноће живота које, на жалост, она није доживела да осети.

На крају бисмо размотрили култни значај керамичких посуда са рељефно изведеним мотивом змије, чије је тело украшено убодима, а с обзиром на керамичке фрагменте тако орнаментисаних посуда, пронађених у утврђењу *Timacum Minus*. Познато је да су ритуалне керамичке посуде пластично орнаментисане змијама до сада углавном констатоване на локалитетима римских провинција северно од Алпа и на

69 Petrović 1995, 44.

70 Petković *et al.* 2005, 145.

71 Видети напомене бр. 11 и 12.

72 Јабуке представљају венчани поклон Геје Зевсу и Хери, познато је да јабуке помажу Хипомену да освоји своју невесту, на кочију Менелаја и Хелене на дан њиховог венчања су бачене јабуке (симболично-магијски гест за посепшивање плодности), а по Солоновом закону у ноћи свог венчања, невеста мора појести једну јабуку. – Littlewood 1968, 180.

73 Хераклова крађа јабука из врта Хесперида је представљала једанаест од дванаест задатака које је Еуристеј задао Хераклу. Златна јабука коју је Геја поклонила Зевсу и Хери као свадбени поклон, Хера је засадила у врту богова који су чували стоголави змај и Хесперида. Херакле је успео да наговори титана Атланта да оде у врт Хесперида и узме златне јабуке, да би их потом узео и однео Еуристеју, који их међутим није хтео прихватити, те их је Атина вратила у хесперидски врт.

74 Врло интересантан пример овога типа представа представља рељефна представа са базе споменика пронађеног на античкој некрополи на локалитету Калитеа. На фронталној страни базе је приказано дрво са плодовима јабука и пар супружника који стоје поред дрвета и рукама посежу ка јабукама. На левој бочној страни базе је приказан Хермес Психопомп, док је на десној бочној страни представљен старији свештеник који помаже покојницима у преласку у Доњи свет. – Kosmopoulou 2002, 98.

75 Треба поменути и Афродитину улогу и везу са јабукама у познатом миту о Аталанти. – Foster 1899, 40 и даље.

76 Видети антрополошку анализу у тексту изнад.

локалитетима у области Медитерана.⁷⁷ У питању су углавном велике амфоре или вазе типа кратера са две или три дршке, са орнаментом змије на реципијнту и/или на дршкама посуда, мада су констатоване и мање зделе.⁷⁸ Овакве посуде су до сада налажене у различитим контекстима – унутар гробова, у приватним кућама и, најчешће, у или поред митреја.⁷⁹ Стога је Свобода био мишљења да је реч о културним посудама коришћеним приликом митраистичких ритуалних радњи на којима је мотив змије имао апотропејско значење. Међутим, откриће керамичких судова са мотивом змије на локалитету Истмија и другим грчким налазиштима, као и посуде пронађене у Линцу, Равни и Виминацијуму, доводе у питање искључиву функцију ове керамике у митраистичком култу. И у ранијој литератури, аутори разматрају атрибуцију посуда са орнаментом змије култу бога Митре. Р. Фелман сматра да неке посуде рељефно украшене змијом јесу припадале митраистичком култу, али да се неке од њих морају приписати култу бога Сабазија. Слично, И. Н. Лејн верује да је знатан део ових посуда био коришћен у културним радњама посвећеним Сабазију.⁸⁰ И Ф. Штелин је такође мислио да одређене посуде украшене змијама треба сматрати културним предметима бога Сабазија, јер змија представља карактеристичну животињу овог бо-

жанства.⁸¹ Колинс Клинтон такође изражава озбиљну сумњу поводом идентитета култа коме би припадале посуде са мотивом змије, а које су пронађене у касно-античком светилишту бога Либер Патера у Кози. Ауторка наглашава да посуде из светилишта по изгледу подсећају на први тип посуда са змијама (по типологији Е. Свободe) и наводи да овом типу посуда припадају и посуде из Виндонисе и Аугста, које по изгледу уопште нису сличне посудама из Коze.⁸² По мишљењу Колинс Клинтон, посуде украшене змијом из светилишта у Кози су не само по изгледу тела, дршки и постављању мотива змије на дршке посуда, сличне кратеру из Истмије, већ и по истоветном датовању у IV век н. е. Ауторка Ц. Бирд такође разматра, без коначног закључка, припадност посуда орнаментисаних змијама и другим мотивима (попут гуштера, жабе итд.), култовима других божанстава сем Митре.⁸³ Алвар скреће пажњу да су такозване митраистичке посуде украшене змијама, углавном служиле као посуде за паљење тамјана, односно кадионице.⁸⁴ Ипак, с обзиром на сцене либације на рељефном орнаменту посуда из Виминацијума и Равне, не треба искључити могућност овакве њихове намене, која је могла наћи своје место и у погребном ритуалу.

77 Swoboda 1937, 1–27. – за детаљан преглед локалитета придодатим списку Е. Свободe, погледати Collins Clinton 1977, 30–31. У списак локалитета треба укључити и следеће локалитете на којима су констатовани фрагменти керамичког посуђа са орнаментом змије: *Timacum Minus* (Равна), *Viminacium*, *Diana*.

78 У светилишту Либер Патера у Кози су пронађене две групе ритуалних посуда: велике отворене посуде са вертикалним дршкама, различитим мотивима по телу и извијеном змијом на дршци. Друга група посуда из светилишта у Кози подразумева велике отворене посуде налик керносу. Расправљајући о посудама украшеним змијама из Коze, ауторка ставља под знак питања припадност посуда митраистичком култу. С обзиром да је у питању светилиште бога Либер Патера, а не Митре, ауторка претпоставља да је могуће претпоставити употребу култног посуђа орнаментисаног змијом како у култу Митре, тако и у култу бога Диониса у Кози. Ипак, ауторка закључује да би се као култне посуде бога Диониса могле сматрати једино посуде које би поред мотива змије, садржавале и орнамент гуштера, три жене (менаде, Грације?), крилатог лица, итд. – Collins Clinton 1977, 33, 79–80.

79 Swoboda 1937, 1.

80 И. Н. Лејн изражава озбиљну сумњу у аргумент Е. Свободe о идентификацији посуда са змијом као митраистичког култног посуђа и наводи да претпоставка Е. Свободe о томе како је змија, животиња од изузетне важност у Сабазијевом култу, превише битна да би тек тако украшавала обично посуђе хипотетички посвећено богу, пада у воду открићем посуда украшених змијом из Помпеја, које је превише слично посудама из Виндонисе и Аугста приписаним митраистичком култу. Стога И. Н. Лејн верује да би посуде орнаментисане змијама могле припадати култу бога Сабазија. – Lane 1989, 64–65.

81 Ф. Штелин је у прилог теорији о припадности посуда са змијама култу бога Сабазија, наводио и чињеницу да су неке од посуда по другим присутним мотивима (лав, гуштер, орао итд.), врло сличне такозваним вотивним рукама бога Сабазија, које су такође биле украшене са различитим мотивима животиња, предмета итд. – Staehelin 1948, 551–556. Највећу препреку претпоставци Ф. Штелина о посудама са змијама као сабазијастичким културним посудама, међутим представља чињеница да до сада ни у једном контексту искључиво бога Сабазија, овакве посуде нису пронађене.

82 Ауторка Ж. Колинс Клинтон указује и на знатно раније датовање посуда из Виндонисе и Аугста у II век н. е., у односу на каснији датум посуда из Коze, односно IV век н. е. – Collins Clinton 1977, 32.

83 Bird 1996, 119–121.

84 Alvar 2008, 380.

Након изложених мишљења о евентуалном култу коме би се посуде са орнаментом змије могле приписати, изнели бисмо претпоставку да се у случају фрагментованих посуда из Равне, не ради о митраистичком контексту. Стога сматрамо да питање култне при-

падности посуда са орнаментом змије из Равне за сада треба оставити отвореним, уз размишљање да би уз друге налазе требало размотрити њихову атрибуцију култовима богова Сабазија или Асклепија.

ЗАКЉУЧАК

У случају трагова погребног култа у гробовима G. 23 и G. 53 полагање јабуке и јајета као прилога симболички изражава жељу преживелих сродника да се душе покојника реинкарнирају, што је разумљиво с обзиром да се ради о гробовима прерано преминуле деце.

На крају ћемо се осврнути на култно полагање змија у гробовима G. 4 и G. 53, које је према нашем сазнању јединствен случај погребног ритуала на римским некрополама.⁸⁵

Сахрањеној жени, приликом укопа је обавијена змија око десне руке, што асоцира на наруквице отворених крајева у облику змије, омиљене у женском накиту још од времена бронзано-допских култура на Балкану. Овај облик епихорске традиције наставља да живи и у римском женском накиту балканских провинција (Т. I/6).⁸⁶ Други гроб у који је положена змија је сахрана детета у G. 54, где је рептил положен у

испруженом положају, десно од покојника, симетрично у односу на други прилог, јаје, које се налази лево од главе сахрањеног детета (Т. III).

Чини нам се да у првом случају змија представља апотропејон, да штити и исцељује покојницу или чак указује на њену припадност неком култу, који је имао јатрички карактер. То би најпре могао бити Асклепијев култ, чији је атрибут једна или више змија.⁸⁷ Међутим, осим да исцели, у античкој митологији змија има способност и да оживи умрлог, као у миту о Глауку, Минојевом сину.⁸⁸ Занимљиво је да се мотив из овог мита – змија која чудотворном травком оживљава другу убијену змију – појављује у етнографској грађи нашег народа.⁸⁹ С друге стране змија-видарица позната је из српске народне поезије.⁹⁰

У случају деце сахране у G. 53, положена змија има друго значење, она је отелотворење „доброг демона“ ('Αγαθος δαίμων), који је хтонско божанство, прапре-

85 Напоменућемо да је и у средњовековним гробовима на некрополи Слог констатовано ритуално полагање једне или више змија у гроб, што, с обзиром на конзервативизам погребних обичаја, сведочи о континуитету становништва у данашњој Равни од касне антике до раносредњовековног времена (IX–X век).

86 Jovanović 1978, 23–25; Поповић 1994, 26–28; Поповић 2002, 38–39, кат. 5–6; Петковић 2012, 69–77.

87 Grevs 1974, 176, 178; Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 59–60.

88 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 97.

89 Чајкановић 1994 с. 125.

90 Чајкановић 1994 а, 190–191. – У песми „Вук Купиновић и Дели-бег Гром“ змија, заједно са вилом и вуком (највероватније митским претком Вука Купиновића, прим. аутора) исцељује и оживљава јунака:

„... Да ви'ш, брате, чуда великога!
Мало стало, за дуго не било,
Док ето ти из дувара гује,
Гуја носи траве свакојаке;
Ал' ето ти из облака виле,
И ето ти из горе курјака:
Вуче Вуку ране зализује,
А гуја му траве доносаше,
Вила Вуку траве превижаше ...“

дак, који чува душу покојника.⁹¹ У нашем народу змија је „сеновита“ животиња, у којој бораве душе преминулих све док не дође време да се оваплоте у новом телу, а такође представља прапредака рода као змија-чуваркућа, која живи испод прага, у темељу или испод огњишта куће.⁹² Ова змија, треба да чува и храни душу преминулог детета до часа њене реинкарнације, коју симболично обезбеђује јаје.⁹³

Наведена веровања, могу се повезати са култом Сабазија, првобитно трачког пандана бога Диониса, касније фригијског оргијастичког бога.⁹⁴ У том смислу занимљиве су римске коштане и бронзане украсне игле са главом у виду Сабазијеве руке, са змијом обмотаном око чланка, највероватније вотивни дарови, које су често налажени на нашим локалитетима (Т. IV, 1).⁹⁵

Тakoђе, фрагменти керамичких посуда са аплицираном змијом у пуној пластици, украшеном убодима, нађени су у утврђењу *Timacum Minus* (Т. IV, 2–3), а производња таквих посуда је потврђена у занатском центру за израду керамичких посуда на Виминацијуму.⁹⁶ То су лонци са две или три дршке, који су коришћени за либацију, за течну жртву намењену хтонским божанствима (Дионис, Сабазије, Либер и Либер)⁹⁷ (Т. V, 1). Занимљив је примерак посуде са аплицираним змијама из Виминацијума, где је либација приказана у рељефном медаљону на дну посуде (Т. IV, 4).⁹⁸ У медаљону је мушка особа у кратком химатиону

пребаченом преко левог рамена, окренута на десно, са кантаросом (?) у десној руци, из кога врши либацију према две змије (смука) са издигнутим главама. У горњем делу медаљона особа је уоквирена луком винове лозе са гроздовима.⁹⁹ На фрагменту керамичке посуде из Народног музеја у Београду, осим аплицираних змија, представљен је и Дионис/Сабазије са венцем од винове лозе са гроздовима, као и нека друга божанства (?) (Т. V, 2). Такође, у Равни је нађена глава Диониса/Сабазија од теракоте, која је била аплицирана на неку посуду (Т. V, 3). Рељефни украс посуде са истог локалитета, израђене у техници имитације тера сигилате, представља младог мушкарца, одевеног само у кратки огртач, како врши либацију десном руком, док му се према левој руци извија и подиже змија (Т. V, 4). Овакве посуде fine фактуре, са црвеним премазом или глеђосане, произвођене су у Горњој Мезији у Виминацијуму и, можда, Сингидунуму у II–III веку, док су слични, али грубљи керамички судови израђивани у центрима на Дунавском лимесу (нпр. *Diana*). Сматра се да су култне посуде са аплицираним змијама биле посвећене божанству Либеру (*Liber Pater*), римском пандану Диониса.¹⁰⁰ Без сумње, ове посуде су израђиване и у унутрашњости провинције, као нпр. у римском насељу у Равни (*Timacum Minus*).

О оргијастичком божанству дионизијске традиције, поштованом у Тимакум Минусу, сведочи и налаз мермерне иконе са представом трако-гетског бога

91 Rode 1991, 157–158, нар. 107; Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 4. – Грчки Ἀγαθοδαῖμων , божанство винове лозе и вина у облику змије, има исту функцију као римски *Di Manes*. Он чува душу умрлог у кругу његових предака. С обзиром на везу Агатодајмона са Дионисом, Хадом и Сераписом, он, такође, обезбеђује повратак и отелотворење душе, метемпсихозу.

92 Чајкановић 1994 а, 94–95; Чајкановић 1994 д, 419–420.

93 Многи су примери змије-хранитељице у грчкој митологији, као пример Аполоновог сина Јама, кога су медом отхраниле змије. – Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 176.

94 Rode 1991, 202–210, нар. 10; Eliade 1991, 141–143.

95 Украсне/вотивне игле израђене од кости или бронзе са представом Сабазијеве руке са карактеристичним гестом „благосиљања“ и змијом обавијеном око чланка нађене су у Виминацијуму, на Понтесу и у Лауриакуму, а карактеристичне су за подунавске провинције, Панонију, Горњу и Доњу Мезију и Дакију. – Petković 1995, 33, Т. XVI, 1–3; Bartus 2012, 210–214, Fig. 2, 4, Fig. 4, Fig. 6, 1–3, 6.

96 Raičević, Redžić, Milovanović 2006, 70–72, Т. II.

97 Lamut 2004, 112–115, sl. 1; Busuladžić 2010, 131–132, Т. 2. – Аутори прихватају уврежено мишљење да су овакве посуде повезане са култом бога Митре, иако ни змија ни винова лоза са грождем не припадају његовим карактеристичним атрибутима.

98 Raičević, Redžić, Milovanović 2006, 70, Т. II, 3. – Аутори наводе да божанство слично Дионису, највероватније *Liber*, излива течну жртву из кантароса псима, који се налазе у доњем десном делу медаљона. По нашем мишљењу, представа „паса“ се може протумачити као две змије са издигнутим главама.

99 Заобљени, широки крај главе указује на неотровне змије, смукове, односно тзв. Ескулапове змије (*Zamenis longissima* из породице *Colubridae*), за разлику од троугласте главе отровница, гуја. Посебној врсти неотровних змија – смукова, у улози Ἀγαθοδαῖμων приношене су жртве у Александрији. – Rode 1991, 158, нар. 107.

100 Cvijetićanin 2001, 94–96; Cvijetićanin 2010.

Збелсурдоса/Гебелеизиса, нагог божанства приказаног у шуми, са атрибутима – муњом у подигнутој десној руци, орлом на грани поред левог рамена и две змије (смука) са издигнутим главама, које храни левом руком (Т. V, 5). Овај бог се изједначује са Зевсом Хтонијем и дачким Залмоксисом, који имају дуалистичку уранско-хтонску природу.¹⁰¹

Полагање јајета, јабуке и змије у гроб, нарочито уз младе индивидуе и децу има смисао обнове живота, где је змија посредник у процесу реинкарнације – чувар душе или њено оваплоћење пре поновног рођења – док су јаје и јабука симболи бесмртности душе и јемство поновног рођења сахрањене особе. Ово можда сведочи о присуству дионизијског култа међу становницима касноантичког Тимакум Минуса, али је исто тако могуће да се ради о народним веровањима у погребном ритуалу, која су изгубила везу са првобитним значењем.

Сахрањивање са змијом и полагање јабуке или јајета у гроб имају исти ритуални смисао, који се заснива на веровању у бесмртност душе и реинкарнацију, односно поновно рођење умрлих. Ово веровање заснива се на дионизијском култу, односно аутохтоном култу трачког Сабазиија и Збелсурдоса, односно дачког Гебелеизиса. Не треба занемарити ни утицај култа дачког бога Залмоксиса дуалистичког уранско-хтонског карактера, кога треба посматрати у пару са неком епихорском богињом типа *Magna Mater*, а у *interpretatio romana* кроз пар Либеру и Либеру (*Liber et Libera*).

Можемо закључити, да на истраженом делу касноантичке некрополе Слог долази до мешања паганског и хришћанског ритуала сахране и других обичаја везаних за култ мртвих, као и на већини некропола последње четвртине IV и прве половине V века на територији Римског царства. Занимљиво је да у средњем веку, ова паганска веровања везана за култ мртвих и даље живе на Равни.

На овом месту изнели би нека запажања о полагању змија у средњовековне гробове на некрополи Слог (Т. VI). На средњовековној некрополи истражено је 5

гробова у којима су нађени остаци скелета змија. У два случаја змија је обавијена око десне руке сахрањених индивидуа (G. 73 и G. 120), у једном гробу је постављена змија у испруженом положају дуж леве стране тела покојника (G. 37), у једном гробу је обавијена око струка (G. 24), а у једном око врата и око струка сахрањене индивидуе (G. 11).

Не улазећи дубље у археолошку анализу ових сахрана, примећујемо одређену правилност између пола и узраста инхумираних индивидуа и начина на који су у гроб положене змије.¹⁰² Змија обавијена око десне руке нађена је у два гроба средовековних жена, што такође, одговара истом начину сахране у касноантичком гробу G. 4. Змија положена у испруженом положају паралелно са телом покојника нађена је у средњовековном гробу детета старог 3 године, а сличан ритуал је примењен и приликом сахране четворогодишњег дечака у касноантичком гробу G. 53. Сасвим особен ритуал је констатован у средњовековном гробу G. 24, где је змија обавијена око струка младе девојке (16-18 година). У средњовековном гробу G. 11, поред змије обавијене око струка констатована је и једна око врата девојке идентичног узраста (16-18 година).

Иако нам значење ритуалних радњи спроведених при овим сахранама остаје замагљено, може се претпоставити да су змије представљале неку врсту заштите покојника или пак заштиту за живе од штетног утицаја умрлих. Места где су змије положене у гроб асоцирају на накит: око десне руке – на наруквицу, око струка – на појас и око врата на огрлицу. Посебно је занимљиво што су змије по истом систему полагане у касноантичке и средњовековне гробове, што сведочи о континуитету народних веровања повезаних са погребним ритуалом.

Реликти дионизијских веровања изузетно су јаки у народној традицији данашње источне Србије, пре свега у бројној популацији Влаха.¹⁰³ Празновање аграрних светковина повезаних са веровањем у циклично обнављање природе и живота, забележено је још током прве

101 Eliade 1991, 143–146.

102 Видети антрополошку анализу у претходном тексту.

103 Васић 1954, 129–131; Гацовић 2000, 37; Гацовић 2002, 113–134. – у песми за испраћај покојника, Petrecătura, као и у бајањима у култу мртвих Влаха у источној Србији (Прича господња/Povesca a lu Dumfne-Du) бог Дионис отелотворен је у лику Бога-Господа (Dumfne-Du/ Dumfne-Zu) и Св. Дијона (Sin- Diion/Sin Ziion), иначе неидентификованог свеца, кога неки истраживачи идентификују као Св. Јована.

половине XX века у источној Србији, у области Звижда и долини Пека.¹⁰⁴ М. М. Васић је исправно повезао народне светковине на хришћански празник Св. Духа у Дубокој са аутохтоном традицијом поштовања култа бога Диониса.¹⁰⁵ Ова прослава подразумевала је и екстатички транс посвећених жена, русаља,¹⁰⁶ које су том приликом комуницирале са мртвима.¹⁰⁷ Празник је, иначе, почињао, одавањем поште члановима заједнице, преминулим у току претходне године, поманом.¹⁰⁸ Уопште погребни култ и култ мртвих играју значајну улогу у фолклору источне Србије, како код Влаха, тако и код Срба.¹⁰⁹ Занимљиво је да се кроз наведена народна

веровања провлачи нит идеја о цикличном обнављању природе и живота, реинкарнацији и бесмртности душе, што сведочи о њиховој дионизијској традицији.

На крају, у веровањима данашњих становника Равне, змије, а нарочито смукови имају значајно место. Сматра се да не ваља повредити или убити смука, јер то доноси несрећу читавој породици, а најчешће смрт некога од укућана. Такође, сматра се да ће умрети онај ко види смука да се пење уз дрво или уза зид „кад му време није“.¹¹⁰ Из наведеног се види да је традиција хтонског божанства у виду змије (смукa) још увек жива у народним веровањима раванаца.¹¹¹

104 Васић 1954, 131.

105 Васић 1954, 161–163.

106 Русаља је име за жену посебних наднаравних особина, способну да уђе у екстатички транс, када добија мантичке моћи прорицања и комуникације са мртвима. Име је настало из вулгарно латинског назива за римски празник *Rosalia*, пролећну светковину дионизијског типа. – Petković 1991, 102–103, Note 40.

107 Васић 1954, 130.

108 Васић 1954, 129.

109 Гацковић 2000, 9–18; Гацковић 2002, 7–11; Зечевећ 1982, 95–96.

110 Односно у касну јесен, преко зиме и у рано пролеће до Св. Јеремије, када змије, према народном веровању, излазе из својих склоништа.

111 Захваљујемо се на усменом обавештењу житељима села Равна код Књажевца: пок. Лепи Рањеловић, Летици Величковић и Богиши Величковићу.

Дионисов култ



Слика 7: Теракота, глава Диониса из Равне, III–IV век
(Завичајни музеј Књажевац)

Fig. 7: Terracotta, the head of Dionysus from Ravna, 3rd–4th
century AD (National Museum Knjaževac)

Археолошки трагови Дионисовог култа на римском налазишту *Timacum Minus*

Порекло неких облика погребног ритуала на касноантичкој некрополи Слог у Равни треба тражити у дионизијском култу, раширеном у источном делу римске провинције Горње Мезије. Трагови поштовања бога Диониса, потврђени археолошким налазима у Тимакум Минусу, дају сасвим особену слику о култу овог божанства раширеном међу локалним становништвом.

Приликом археолошких истраживања утврђења *Timacum Minus* у Равни код Књажевца, на простору северне капије (Сектор II) 1980. године откривен је фрагмент римске фигурине од печене земље (сл. 7).

Аутори Петровић и Јовановић идентификовали су фрагмент као главу бога Диониса.¹¹² Према археолошком материјалу који је пронађен у истом слоју, теракота је датирана у период II–III века. Глава је fino моделована са детаљно представљеном косом украшеном са два зрна грозђа и два листа са стране.¹¹³ Лице је младолико, нос, уста и брада имају мања оштећења. Уколико фрагмент траке на његовој глави, изнад венца од винове лозе и грозђа, протумачимо као нимб,



Слика 8: Торзо мермерне статуе Диониса из Равне, III век (Народни музеј у Нишу)

Fig. 8: Torso of a marble statue of Dionysus from Ravna, 3rd century AD (National Museum in Niš)

112 Петровић, Јовановић 1997, 65.

113 Пилиповић 2011, 168, Т. XIII, 43. – димензије фрагмента су 6,5 x 5,7 cm, инв. бр. 251, изложен је у сталној поставци Завичајног музеја Књажевац.



Слика 9: Мермерна статуа Диониса из Равне пре оштећења у Другом светском рату
Fig. 9: A marble statue of Dionysus from Ravna before the damaging in Second World War

Вулића четрдесетих година прошлог века, можда је још једна представа Диониса са овог налазишта (сл. 8).¹¹⁶

Током бомбардовања Ниша 1944. године, међу осталом мермерном пластиком из Равне, страдала је и ова фигурина. Очуван је само торзо, наглашене мускулатуре, са драперијом огрнутом око врата. Једини траг изгледа фигурине пре оштећења је Вулићева фотографија на којој се види глава и наг доњи део тела (сл. 9). Младолико лице је имало оштећење на бради, а коса је приказана у виду бобичастих коврца. Оваква коса подсећа на зрневље грожђа које је чест мотив у



Слика 10: Постамент мермерне статуе из Равне, I–IV век (Народни музеј у Нишу)
Fig. 10: The base of a marble statue from Ravna, 1st–4th century AD (National Museum in Niš)

божанску светлост, онда би ова представа указивала на промену иконографије уочену и на мозаику Дионис на гозби из Гамзиграда, који је датиран у крај III–почетак IV века.¹¹⁴ Теракота из Равне подсећа на хеленистичку представу главе Диониса, пронађену у Британији, која је датирана у период III века п.н.е.¹¹⁵

Мермерна фрагментована статуета наог младића из Равне (*Timacum Minus*), публикована од стране Н.

иконографији Диониса. Осим ове сугестије фигурина нема ниједан уобичајен атрибут на основу којег би могли да потврдимо идентификацију са богом вегетације и плодности. На основу стилских карактеристика фигура је датирана у III век.¹¹⁷ Ипак, Александар Јовановић сматра да је ово статуета цара Каракале приказаног по узору на Поликлетовог Аполона или Кресиловог Диомеда.¹¹⁸

114 Срејовић 1983, 73–75; Jeremić 2006, 47–53; Пилиповић 2011, 155.

115 <http://abbeymuseum.com.au/collections/>, 05.02.2015. – овај примерак се налази у колекцији Abbey Museum of Art and Archaeology.

116 Вулић 1941–1948, 91, бр. 196; Петровић, Јовановић 1997, 60; Дрча 2004, 150, кат. бр. 63. – очувани део фигуре је висине 12 cm, инв. бр. 36/P, изложен је у сталној поставци, Народни музеј Ниш. – Вулић 1941–1948, 91, бр. 196; Петровић и Јовановић 1997, 60; Дрча 2004, 150, кат. бр. 63. – Користим прилику да се захвалим кустосима Слободану Дрчи и Весни Црноглавац који су ми омогућили увид у археолошки материјал из Равне, похрањен у Народном музеју Ниш.

117 Дрча 2004, 150; Tomović 1992, 77.

118 Јовановић 2007, 169–173.

Још један фрагмент мермерне скулптуре пронађен у Равни (*Timacum Minus*) својом иконографијом указује на трагове култа Диониса, а смештен је у археолошкој збирци Народног музеја у Нишу. На мермерној бази очуван је пар стопала поред којих је корњача и остатак стуба (сл. 10).¹¹⁹

Према иконографији овај фрагмент се повезује са представом Сабазија, фригијског или трачког божанства, које се може поистоветити са Дионисом.¹²⁰ Корњача као животиња Сабазијеве епифаније сугерише да је фрагмент повезан са његовим култом.¹²¹ Символ корњаче повезује се са плодношћу, виталношћу и заштитом од „урокљивог погледа“.¹²² Управо ове особине красе Сабазија, божанство које гарантује плодност и ускрснуће. Фрагмент је, због недостатка информација о условима налаза, шире датиран у период од I до IV века. Постоји другачије тумачење овог фрагмента мермерне пластике од стране А. Јовановића, који сматра да се ради о статуи Хермеса/Меркура.¹²³

Вотивни олтар из Равне (*Timacum Minus*) представља још једну археолошку потврду поштовања бога Сабазија, повезаног са Дионисовим култом (сл. 11).

Олтар од пешчара је први пут објавио Вулић.¹²⁴ Данас се олтар налази у Народном музеју у Нишу.¹²⁵ На основу очуваног текста и његове епиграфске анализе ара је прецизно датирана у 241. годину.¹²⁶ Следбеници Сабазијевог култа обично су оријенталног порекла те се трагови његовог култа у Равни могу приписати војницима кохорте *I Thracum Syriacae* која борави у Тимакум Минусу од краја I до последње четвртине II



Слика 11: Вотивна ара из Равне посвећена Сабазију, средина III века (241. година) (Народни музеј у Нишу)

Fig. 11: Votive altar from Ravna dedicated to Sabazius, the middle of 3rd century AD (241. AD, National Museum in Niš)

119 Ширина базе је 25 cm.

120 Вулић 1941-1948, 94; Душанић 1975, 136; Пилиповић 2011, 196.

121 Пилиповић 2011, 120.

122 Viderman 2004, 166–167.

123 Јовановић 2007, 171.

124 Вулић 1941-1948, 82.

125 Димензије олтара су 108 x 51 x 45 cm, инв. бр. 131, Народни музеј Ниш.

126 IMS III/2, 70–71.



Слика 12: Мермерна икона из Равне са представом Силена, II–IV век
Fig. 12: Marble icon from Ravna with the presentation of Silenus, 2nd–4th centuries AD

века.¹²⁷ У римској Домавији (*Domavia* – Сребреница), која је припадала рудној области *Argentariae Pannonicae*, такође је регистрован култ Сабазија, којег су ширили дошљаци са различитих страна, међу којима су били и они оријенталног порекла.¹²⁸

Споменик који индиректно говори о поштовању Дионисовог култа у Тимакум Минусу је вотивни рељеф са представом члана његове свите – Силеном (сл. 12).

Рељеф је први објавио Н. Вулић.¹²⁹ На плочи је приказан брадати Силен како јаше магарца или мулу, седећи са стране и хранећи животињу, поред дрвета. Јовановић наводи да је најближа аналогија за овакве рељефне представе у области Средње Струме (Благо-



Слика 13: Надгробни споменик Ингенија, војника VII легије Клаудијеваца, средина III века (243/244. година) (Архео-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац)
Fig. 13: Funerary monument of Ingenuus, soldier of legion VII Claudia, the middle of 3rd century AD (243/244. AD, Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)

евград) где је реално очекивати и њихов производни центар.¹³⁰ Дионисов пратилац Силен указује на ија-трички и хтонски карактер овог божанства.¹³¹ Силван је оргијастичко божанство природе, шума, вегетације и плодности што га опет приближава Дионису.¹³² Приказ дрвета на описаном рељефу указује управо на ову његову функцију. Приликом борбе богова са гигантима, Силен и Дионис су на истој страни. Силенов магарца је

127 *Ibid*, 33–34.

128 Imamović 1977, 264–267.

129 Вулић 1941-48, 93. – висина рељефа је 14 cm. Током бомбардовања Ниша 1944. године рељеф је уништен у срушеној згради музеја.

130 Јовановић 2009, 306–307.

131 Пилиповић 2011, 88, 92.

132 Imamović 1977, 55–64.



Слика 14: Надгробни споменик Аурелија Аурелијана, војника IV легије Флавијеваца, II–III век (Архео-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац)
Fig. 14: Funerary monument of Aurelius Aurelianus, soldier of legion IV Flavia, 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)

својим њакањем одбио непријатеља.¹³³ Овај вотивни рељеф је датиран у период од II до IV века.¹³⁴

133 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 2000, 384–385.

134 Пилиповић 2011, 176.

135 Кречњаком обилују Сврљишке планине али и оближња планина Тупижница.

136 IMS III/2, 84–85, no. 33; 110–111, no. 68.



Слика 15: Надгробни споменик Аурелија Виктора, имагинифера II Аурелијево кохорте Дарданаца, II–III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу)
Fig. 15: Funerary monument of Aurelius Victor, imaginifer of cohort II Aurelia Dardanorum, 2nd–3rd centuries AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš)

У украсу римских надгробних споменика пронађених у Равни (*Timacum Minus*), уочљива је препознатљива декоративна шема која се може повезати са култом Диониса. Споменици су израђени од кречњака или мермера.¹³⁵ На њиховој бази, испод натписног поља, налази се представа кантароса из кога се извија винова лоза док гране бршљана уоквирују натписно поље. Издвајају се три групе овог типа украса на надгробним споменицима:

1. На делу испод натписног поља споменика приказан је само кантарос са виновом лозом (сл. 13, сл. 16).¹³⁶



Слика 16: Надгробни споменик Марка Аурелија Ексмарагдуса и сестара (Валерије Валентине и Валерије Александрије), II–III век (Архео-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац)

Fig. 16: Funerary monument of Marcus Aurelius Exmaragdus and sisters (Valeria, Valentina and Valeria Alexandria), 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)

2. Део испод натписног поља споменика украшен је истом представом кантароса са вином лозом, али натписно поље уоквирују стабљике бршљана (сл. 14–15, сл. 17–20).¹³⁷

За разлику од споменика са Метохије, где из кантароса израста бршљан који се пење уз стране стеле и уоквирује натписно поље, на већини споменика из Равне кантароси су одвојени од натписног поља и бршљанове вреже дуж натписног поља.¹³⁸ Изузетак је



Слика 17: Надгробни споменик Требије Луције, II–III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу)

Fig. 17: Funerary monument of Trebia Lucia, 2nd–3rd centuries AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš)

споменик изложен у лапидаријуму Народног музеја у Нишу, откривен 1939. године (сл. 21).¹³⁹

3. Последњу групу орнаментационе шеме чине фрагменти, са неутврђеном декоративном шемом, али су украшени дионизијским симболима (сл. 22–24).¹⁴⁰

¹³⁷ *Ibid.*, 81, no. 28; 82, no. 29; 104–105, no. 59; 108–109, no. 66; 115, no. 77; 117–119, no. 81.

¹³⁸ Јовановић 2003, 49–58.

¹³⁹ IMS III/2, 95, no. 46.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 77–78, no. 24; 107–108, no. 65; 112, no. 71; – декоративна шема не може бити утврђена због оштећења ових споменика.



Слика 19: Надгробни споменик Флавије Марције, II–III век (Архео-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац)

Fig. 19: Funerary monument of Flavia Marcia, 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)

Слика 18: Надгробни споменик Атедије Кресцентиле и Атедије Цецилије, II–III век (Архео-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац)

Fig. 18: Funerary monument of Atedia Crescentila and Atedia Cecilia, 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)



Слика 20: Надгробни споменик Публија Флавија Либерала и Аурелије Иматион, II век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу)

Fig. 20: Funerary monument of Publius Flavius Liberal and Aurelia Imatia, 2nd century AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš)

Овој групи треба додати и надгробни споменик са недовршеним рељефом покојника, пронађен приликом археолошких истраживања 1980. године, што можда сведочи о локалној производњи споменика украшених дионизијским симболима (сл. 25).¹⁴¹

Анализом поменутих епиграфских споменика уочава се да неке од овако украшених стела припадају становницима трачког, илирског или оријенталног порекла, који су били припадници кохорте *II Aureliae Dardanorum*.¹⁴²



Слика 21: Надгробни споменик Тита Јулија Сатурнина, ветерана и бившег заповедника II Аурелијево кохорте Дарданаца, II–III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу)

Fig. 21: Funerary monument of Titus Iulius Saturninus, veteran and ex commander of cohort II Aurelia Dardanorum, 2nd–3rd centuries AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš)

Осим симболичне представе бога Диониса у виду бршљана (Дионис Кисијос), који осликава његову бесмртну и смртну природу, ова биљка представља

141 Споменик је изложен у лапидаријуму Завичајног музеја Књажевац у Архео-етно парку Равна, инв. бр. 441.

142 IMS III/2, nos. 24, 28, 44, 57, 65, 68.



Слика 23: Реконструисан надгробни споменик Антоније Венерије и Маскула Ликонија, II–III век (Архео-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац)
Fig. 23: Reconstructed funerary monument of Antonia Veneria and Mascula Liconia, 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)



Слика 22: Надгробни споменик Елија Априона, декуриона колоније Рациарије, II–III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу)
Fig. 22: Funerary monument of Aelius Aprionus, decurion of colonia Ratiaria, 2nd–3rd centuries AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš)

омиљен мотив на опреми трачких војника.¹⁴³ Популарност дионизијског култа је пренешена из Тракије у област Тимока и *Timacum Minus* посредством војника кохорте *I Thracum Syriacae* још у I веку н.е. Мотив кантароса из кога се разлиставају гране винове лозе симболише извор живота, и везу која својом дионизијском симболиком спаја материјални и духовни

143 Kerény 1979, 273–274; Tasić 2011, 184.



Слика 24: Надгробни споменик Клаудије Севере и синова (Елија Секундина, Јануарија и Сура), III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу)

Fig. 24: Funerary monument of Claudia Severa and sons (Aelius Secundinus, Ianuarius and Surus), 3rd century AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš)

свет.¹⁴⁴ Симбол вина и винове лозе може се довести у везу са чином либације на гробу покојника. Овај духовни напитак обезбеђује, путем еуфорије и екстазе, сједињавање са божанством (ентузијазам).¹⁴⁵ Као хтонско божанство Дионис штити гробни простор, те је разумљиво често приказивање његових атрибута на надгробним споменицима.¹⁴⁶

144 Јовановић 2003, 54.

145 Срејовић, Цермановић-Кузмановић, 118–119; Rode 1991, 201–210, Elijade 1991, I, 305–309; Biederman, 2004, 428–430.

146 Tasić 2011, 192.



Слика 25: Недовршени надгробни споменик из Равне (Архео-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац)

Fig. 25: Unfinished funerary monument from Ravna (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)

Споменици прикупљени у Равни припадали су римској некрополи, која је била у употреби у периоду од I до III века. Локација ове некрополе још увек није археолошки потврђена. Досадашња сазнања нам указују на постојање некрополе на брду Слог, југозападно од утврђења, која је била у употреби у другој половини IV и првој половини V века, а на којој су констатовани и остаци старије некрополе инхумираних покојника из периода I–III века.¹⁴⁷ Осим тога, откривени су и остаци биритуалне некрополе на локалитету Ропински поток, северозападно од утврђења, која се датира у крај III–прву половину IV века.¹⁴⁸ Остаје отворено питање где се налазила некропола чије су гробове означавали описани споменици, иако неке индикације указују на локацију Ширина, западно од утврђења.¹⁴⁹

У светлу описаних налаза уочава се заједничка нит неговања култа Диониса у римском насељу *Timacum Minus*. Као божанство са вишезначним религиозним функцијама, Дионис је наилазио на своје следбенике широм територије Царства. Област Горњег Тимока, у којој је смештен *Timacum Minus*, веома је погодна за развој виноградарства.¹⁵⁰ Овај податак указује да је улога Диониса, као заштитника вина и виноградарства, вероватно била прихваћена и поштована и од стране аутохтоног становништва. Дионис осим виногорја, штити читаву вегетацију и обезбеђује плодност земљишта.¹⁵¹ За „родну годину“ молитве су могле бити упућене заштитнику земљорадње и плодности, Дионису.

Симбол цикличне обнове живота, бог Дионис, римски Бахус, улива наду у живот након смрти и реинкарнацију. Његова хтонска природа уско је пове-

зана са фунералним обичајима. Декорација надгробних споменика, на којима су неизбежни дионизијски мотиви кантарос, бршљан и винова лоза, обезбеђује везу са хтонским Дионисом који обећава бесмртност душе покојника. Божанско Дете – Дионис Загреј, симболише поновно рађање, ускрснуће, спас и кроз своје Мистерије приближава смртнике самом богу.¹⁵² Гроб, као границу између два света, штити бог који може да посредује између два начина битисања.¹⁵³ Многобројни споменици са територије Горње Мезије, међу којима и ови из Равне, осликавају распрострањену фунералну димензију бога Диониса.¹⁵⁴

На основу епиграфске грађе *Timacum Minus* је потврђен као административни центар рудне области, те се може претпоставити да је био средиште поштовања божанстава, која се повезују са заштитом рудног блага, рудара и металурга.¹⁵⁵ Карактер рудничког средишта утврђења у Равни потврђен је и археолошким истраживањима.¹⁵⁶ Богатство руда Старе планине, међу којем су најзаступљенији бакар, злато, сребро и гвожђе, утицали су на усмеравање привреде Тимакум Минуса ка примарној обради и експлоатацији поменутих геолошких ресурса.¹⁵⁷ Област Сврљишког, Трговишког и Белог Тимока, којој припада и *Timacum Minus*, припадала је рудничком региону *metalli Aureliani*.¹⁵⁸ Иако немамо епиграфски материјал који директно потврђује везу између култа Диониса и заштите рудног блага у Равни, можемо претпоставити да је био поштован и у контексту заштитника руда. Поред бога Плутона, који је повезан са подземним светом и рударењем, такође римског Бахуса/Либер/Диониса, кога осликавају сличне

147 Petković *et al.* 2005, 12 и даље; Petković, Плијић, Radinović 2014, 77–80.

148 Petković *et al.* 2005, 19.

149 Петковић, Илијић 2012, 154–156; Petković, Плијић 2013, 63–68.

150 Милосављевић 2012, 102–106. – подручје око Књажевца припада Тимочко-крајинском рејону са виноградима. Еродирана смоница и алувијални наноси, земљишта која су заступљена у књажевачком крају, погодују развоју виноградарства.

151 Пилиповић 2011, 83–86.

152 Eljadic 1991, II, 223–225.

153 Tasić 2011, 192.

154 Пилиповић 2011, 90–92.

155 IMS III/2, 83–84, no. 31.

156 Petrović 1996, 197–199; Petković 2009, 187–196.

157 Симић, 1951, 327–332; Petrović 1996, 195–196.

158 Petković 2009, 189.

особине, можда треба сматрати за заштитника рударства.¹⁵⁹

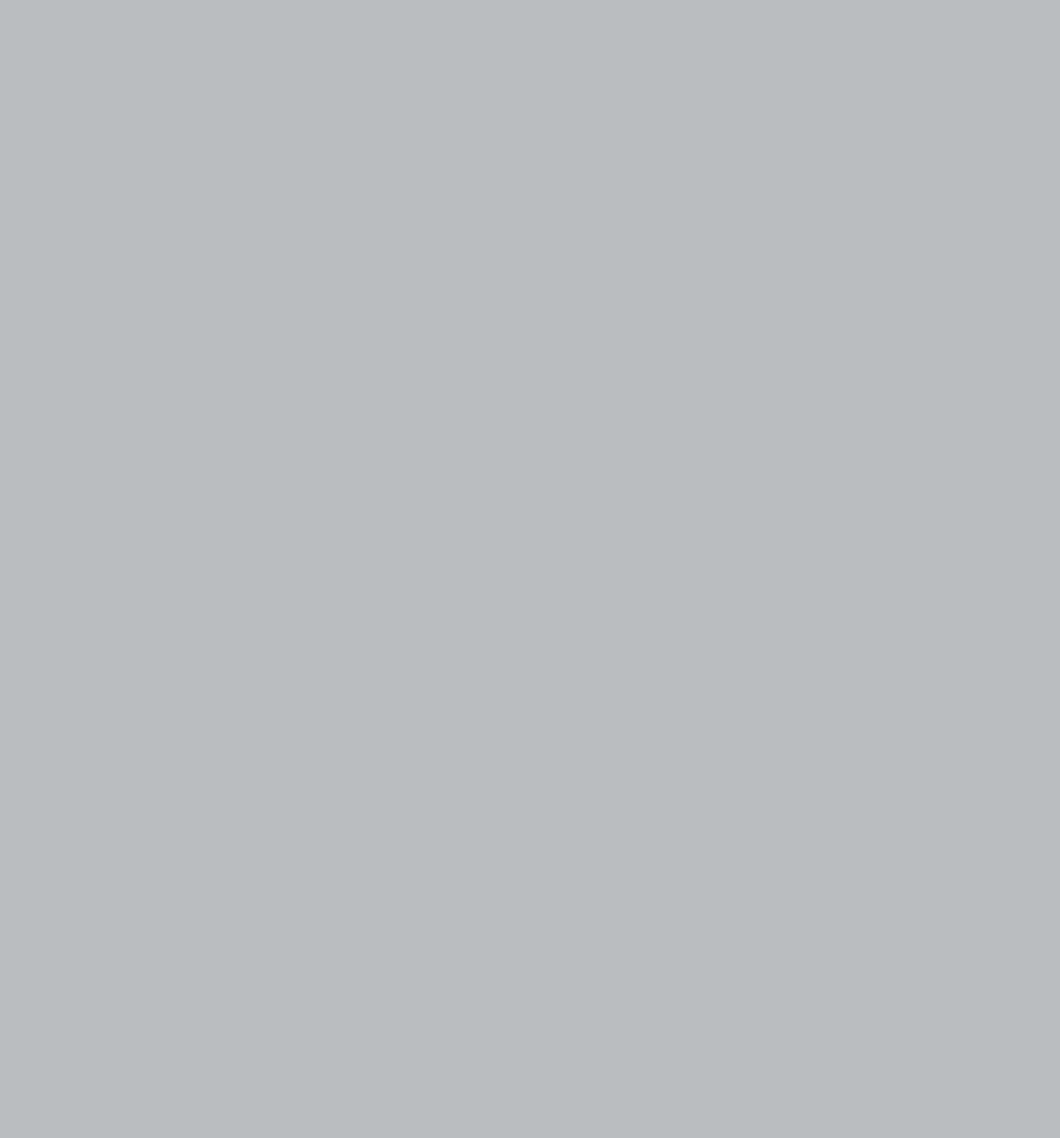
Епихорска традиција поштовања култа Диониса на простору источне Србије може се посматрати и кроз посмртне обичаје и народне песме тимочких Влада.¹⁶⁰ У поеми *Petrecătura*, песми за испраћај покојника, трагови мита о Дионису указују на очување идеје о бесмртности душе и цикличном обнављању живота.

На крају, комплексна улога бога Диониса и разноврсност његовог култа у Горњој Мезији, па и у Тимакум Минусу, привукла је велики број следбеника, различитог социјалног статуса и етноса, који су у њему тражили спас, васкрснуће и вечни живот. Ово је био прелудијум за веру у јединог бога, који је читавом човечанству поклатио бесмртност и ускрснуће, Христа.

159 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 443–444.

160 Гацовић 2000, 112–120.

Funeral Ritual



INTRODUCTION

Systematic archaeological research identified the Roman fortification and settlement on the left bank of the Beli Timok as *Timacum Minus* (Map 1) in the village of Ravna, north of Knjaževac. Archaeological excavations, which started in 1975, identified it as the administrative center of the Upper Moesia mining region of *Territoria metallorum*, which occupied the northeastern part of the province, later provinces of *Dacia Ripensis* and *Dacia Mediterranea*. The fort was built at the end of the 1st century A.D. and was abandoned after the Hun invasion in the Morava Basin, in the mid-5th century (Fig. 1). In time, the urban settlement with public baths, urban villas, workshops, temples and necropolises arose around the fortified center of administration, metallurgy and trade. Some of these objects were discovered in archaeological excavations while the others were identified indirectly through sculptures and epigraphs. The latter, who were built into ramparts and buildings during the reconstruction in the Late Roman period, from the middle of the 3rd to the first half of the 5th century, confirmed the existence of a large necropolis dating from the 2nd and 3rd centuries.¹⁶¹ It was located by field survey conducted over the stretch of Širina, located between the fortification to the east, Ropinski potok to the north, the Slog hill to the west and Zubanov brook to the south (Plan 1). On the other side, parts of the Late Roman necropolis were investigated on the right bank of the Ropinski brook, northwest of the fortifi-

cation, and on the eastern slope of the Slog hill. During three campaigns of protective archaeological excavations, brought about by the reconstruction of the local road Ravna–Debelica from 1994 to 1996, a section of the multi-layered Late Roman and Early Medieval necropolis was explored on the left side of the road, on the eastern slope of the Slog hill. One hundred forty graves were discovered, 72 of which contained 75 individuals from the Late Roman period (Plan 2). The results of the protective archaeological excavations on the necropolis of Slog were published in a separate monograph.¹⁶² Rescue excavations of this necropolis were continued in 2013–2014.¹⁶³

The analysis of the funeral ritual in the Late Roman necropolis Slog established elements of the Dionysian cult. We assumed that they derive from worshipping the cult of Dionysus in Roman settlement formed around the fortress of *Timacum Minus*, but also from popular beliefs of Dionysian type, which are characteristic of the south-eastern part of the Roman province of Moesia Superior, the latter *Dacia Ripensis*, in whose center is Timok region. It is particularly interesting, as these beliefs, especially when it comes to funeral ritual, regardless of the subsequent Christian superstructure, maintained to the present day in the Vlach and Serbian population of today's Eastern Serbia. In the center of folk cult of the dead in Eastern Serbia is the belief in the cyclical renewal of life and reincarnation.

161 IMS III/2, 13–16, 40; Petković, Ilijić 2013, 64–65, Table 1.

162 Petković *et al.*, 2005.

163 Petković, Radinović, Ilijić 2013.

Examples of funeral rite at the Late Roman necropolis of Slog-Ravna (Timacum Minus)

Inhumation of the deceased was the sole method for disposal noted in the investigated part at the Late Roman necropolis of Slog. The most common way of burial was laying the deceased in a square-plan burial pit, with or without a wooden coffin. Walled tombs, as well as their above-ground signs have been preserved in fragments due to looting and later burials during younger Late Roman phases and the Medieval period.¹⁶⁴ The inhumed were laid in the grave in an extended position, on their back, with the head pointing westwards and arms placed in various positions, but usually bent at the elbows and with hands clasped and resting on the chest or abdomen. This testifies to the Christian burial rite, which is particularly evident in the second and third phases of the necropolis (380–450 AD). However, the deceased were buried in a similar way in phases I and II of the necropolis, in graves defined as pagan, based on grave goods, mainly glass and pottery vessels and coins. It should be mentioned that in the 3rd and the beginning of the 4th century, according to the penetration and diffusion of oriental cults, such is the cult of god Mithras, graves should have been oriented towards the east.¹⁶⁵

Regarding the structures of graves, the occurrence of double graves should be noted. These graves were of different types and varieties, there were seven such graves, which belong to the first and second stage of the late Roman necropolis of Slog.¹⁶⁶

In graves G. 23 and G. 32, two children of the same age were buried. According to the grave finds, one of them was a

girl, and the other of undetermined sex. It was a rectangular pit tomb lined with crushed stone and pebbles and a partition of the same material that divided the tomb into two chambers. The children's double grave (G. 23 and G. 32) is part of the second phase of the necropolis (Pl. II).

In any case, burial of relatives in the same burial pits or graves with two burial chambers is typical of the first and second phases of the Slog necropolis, whether they were built or just hardened using the dry-wall technique. Therefore, the occurrence of double graves in the investigated part of the late Roman necropolis is linked to the third quarter, and the second half of the 4th century.

Grave finds show that the deceased were laid in tombs in festive clothing, women and girls with jewelry. On the other hand, the grave goods testify to the cult of the dead in the Late Roman necropolis of Slog and can be divided into two groups: 1. containers for food and drink and food deposited in graves and 2. objects associated with magical cult practices and beliefs.

In tomb G. 4, a string of beads of glass paste around the neck of the deceased was discovered (Pl. I, 1), as well as a conical glass cup next to the right knee (Pl. I, 2). Above the lower left leg, a simple spherical pot was placed, where food was probably offered (Pl. I, 3) and a ceramic jug, used for storing liquid, water or wine (Pl. I, 4). Obviously, a food and drink offering was given for the deceased and the spirits of ancestors. However, the most interesting burial object is a skeleton of

164 Petković *et al.* 2005, 129–131.

165 Зотовић 1970, 23.

166 Petković *et al.* 2005, 131–133.

snake. The reptile was killed and wrapped around the right arm of the deceased at the height above the elbow (Pl. I, 5).

Analysis of finds from this necropolis indicated that glass vessels were placed in the graves mostly during the first phase (350–380 AD). It is interesting that more than two thirds of these goods were dedicated to women.

The ceramics discovered in graves from the first phase of the Late Roman necropolis at the Slog site was manufactured of red, orange and redish-brown baked clay, and in some instances olive-glazed, mostly jugs with a single handle and three-handeled vessels. Jugs placed near the legs were used as recipients for a liquid sacrifice to the deceased and other dead ancestors, and at the same time, for libation on the grave. Afterwards, they were buried with the deceased. The belief that the dead are thirsty and that the living are required to provide them with drinking water so as not to cause their anger, is held by ancient Greeks, Romans and other Indo-European peoples. Liquids that were placed inside graves or poured out during and before the funeral as well as on certain days designated for honoring the dead were wine, milk, honey, oil, as well as a mixture of honey, milk and water etc.¹⁶⁷ In earlier times, blood of sacrificed animals was spilt. Of course, water should also be mentioned, which is still the liquid sacrifice for the dead in popular belief in Serbia.¹⁶⁸ Three-handled pots which imitate the shape of a *kantharos* could have also contained food for the deceased, similarly to the simply-shaped pot from G. 4. In Roman times, as well as today, food for the dead was prepared from cooked grains and seeds (lentils, broad beans, peas).¹⁶⁹

It can be concluded that recipients for food and drink intended for the dead adults were placed in front of the feet of the dead of both sexes during the first phase of the necropolis. Also, among the finds from the layer of the Slog necropolis, a great quantity of fragmented ceramic and glass vessels were found, which were used as food and drink containers at the funeral-feast and later, for bringing food to the grave during the

holidays dedicated to the dead. It is typical that these fractions were highly fragmented, and hence atypical, which indicated the ritualistic breaking of vessels practiced in the cult of the dead.

A placement of snakes in graves will be discussed below.

Coins were placed as an offering in the tombs from the first phase (350–380) and second phase (380–410) of burials at the late Roman necropolis of Slog, generally during the second half of the 4th and early 5th centuries. Although the skeletons in most graves were displaced, according to the place of discovery, we can assume that coins were placed in the closed fist of the deceased for the "fare" across the River Styx into the underworld, given to the macabre boatman Charon.¹⁷⁰

However, a different meaning was given to an interesting find of coins from grave G 23, in which coins of Constantius II and Constans were discovered on the chest of an inhumed girl alongside charred remains of an apple, seeds and skin. Although the skeleton was poorly preserved, the position in which the deceased was laid in her grave could be reconstructed according to the location of a necklace and bronze bracelets. She was laid in an extended position, with arms bent at the elbows and hands put on the chest, holding an apple and coins (Pl. II, 3-4). She wore a string of glass beads around her neck (Pl. II, 1) and two open bronze bracelets with snake protomes around the upper arms (Pl. II, 2).

An apple with six embedded coins in the hands of the young deceased had a cult-magical meaning. Apples with inserted coins were previously observed in Roman necropolises in Serbia in two cases, one of which is the grave of the cremated deceased from the site Mala Kopašnica near Leskovac, dated to the first half of the 4th century,¹⁷¹ and the second is the skeletal tomb from the Late Roman necropolis at Beška in Srem.¹⁷² Placing apples in the grave provided the deceased with eternal youth, immortality and renewal of life, because it

167 Rode 1991, 144, 151.

168 Чажкановић 1994 а, 82–83. – According to our people's beliefs, the dead are constantly thirsty, and they are to be offered water, because the souls of the deceased often reside in wells, springs, rivers, swamps and lakes.

169 Чажкановић 1994 а, 124–125.

170 Rode 1991, 187–188, nap. 83. – although coins as grave goods are usually interpreted as "Charon's obol", they served as payment for the deceased's property by his relatives.

171 Zotović 1964, 106; Zotović 1968, 27–28. – an apple, with six embedded bronze coins of Constantine I, was found in a brick cyst-grave with a gabled covering of tegulae, which damaged an older étage grave of the Mala Kopašnica - Sase II type. Although Ljubica Zotović believed that it was a cremation grave (her type VII), this was a Late Roman type of a cyst-grave of the inhumed deceased, with deteriorated and very scarce anthropological osteological material, probably dated in 4th century.

172 Marijanski-Manojlović 1987, 50, grave 42, Pl. 29. In the grave of an adult male, in addition to ceramic vessels below the feet, remains of an apple were observed at the location of right hand, and a bronze coin of Constantius II as *caesar*; forged in 337.

is related to the tree of life that produces golden apples in the garden of the Hesperides.¹⁷³ Also, the golden apple was one of the mystical toys (*crepundia*) of the young Dionysus – Zagreus.¹⁷⁴ However, in the case of the double grave (G. 23 and G. 32), this ritual had a broader meaning. First of all, the striking analogy between the number of coins (6) and the age of the both deceased – the girl from G. 23, and the child of the same age in G. 32.¹⁷⁵

According to ethnographic materials of the west Balkans, an apple embedded with coins is as a cult object in wedding ceremonies.¹⁷⁶ Likewise, during funerals of the untimely deceased girls or boys, a cult – magical wedding ceremony is performed whereby the deceased are clad in wedding attire, and the funeral is attended by a boy or a girl from among the peers of the buried person, who play the role of the cult groom or bride. In fact, it was considered a sin to bury young males and females unmarried.¹⁷⁷ It is believed that in the case of the deceased in the double tomb described above, a cult wedding of peers who died and were buried in one year was carried out, the girl in G. 23 and the boy in G. 32. Sex of the female individual buried in G. 23 was confirmed by a set of jewelry (necklace and two bracelets), while the lack of jewelry indicated that the individual in G. 32 was male, although anthropological analysis did not confirm this.

A child with two interesting grave goods was buried in tomb G. 53: to the left of the skull there was a chicken egg shell (Pl. III/2) and a snake skeleton next to the right shoulder. The serpent was placed in the grave in an extended position, parallel to the deceased (Pl. III/1). Without a doubt, the snake was

killed before it was placed in the tomb, as was the case in the cult burial in G. 4, so it served as a sacrifice to the deceased and chthonic deities.

Placing an egg in a grave was not uncommon for Late Roman necropolises, and had a similar meaning as placing apples, since the egg symbolized renewal of life and reincarnation, and it appeared as an attribute of Dionysus.¹⁷⁸ The egg was a source of life, a replica of the silver cosmic egg from which Eros was born according to the Greek cosmogony, as well as Phanes, the hermaphrodite creature from Orphic poems, which was the creator of heaven, the Earth and the Sun.¹⁷⁹ The analogous find from the territory of Upper Moesia came from the walled, Late Roman tomb at the Beli Breg site in Brestovik, where three ceramic lamps and three chicken egg shells were discovered in a two-handle vessel. One of the lamps was decorated with a relief depiction of a *kantharos*.¹⁸⁰

To complete the picture of the funeral ritual at the Late Roman necropolis of *Timacum Minus*, we used the results of anthropological analysis of osteological remains buried in individual graves discussed. This analysis has enabled us to more precise information about the deceased and their previous life, of which largely depended the attitude of their relatives to the act of funeral, and accordingly applied funeral ritual.

Also, we found a significant fact that the funeral ritual of placing the serpent in the tomb was also ascertained at the Early Medieval necropolis at the site Slog in Ravna, so the anthropological analysis of individuals from these graves was also performed.

173 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 477–478; Chevalier, Gheerbrant 1983, 211.

174 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 116.

175 See the anthropological analysis below.

176 Чажановић 1994 b, 92–97; Рељић 1999, 549–550. – apple is a mystical plant in Serbian folk tradition. Its trunk, and especially fruit is often offered to chthonic deities. In this regard, it is associated with wedding ceremonies. Apple embedded with coins appears during marriage proposals, a wedding lunch, and finally, the wedding night. The bride and groom in the Knjaževac area, share and eat an apple during the wedding night, prepared by the bride with coins embedded for the "kitka", a proposal ritual. After the wedding, the newlyweds or just the bride throw an apple embedded with coins, given to them by the wedding party, down a well or a river, thus honoring the ancestors and seeking their protection.

177 Ђорђевић 1984, 136–136; Чажановић 1994 a, 114.

178 It was common in ancient Greece to deposit an egg in a grave, which was supposed to provide rebirth, or reincarnation of the deceased. Orphicists, who believed in cyclical metempsychosis, which mystically led to liberation of the immortal soul from matter, or body, forbade this ritual to their followers (Rode 1991, 264–273; Chevalier, Gheerbrant 1983, 214–215; Eliade 1991, 153, 155–160).

179 Grevs 1974, 58–59; Kerényi 1979, 114–116; Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 429.

180 Јуришић 1956, 123–126, сл. 7; Црнобрња 2005, 161, et seq. – the tomb from Brestovik was looted in modern times, and grave goods were discarded next to it, so it is not clear whether another three ceramic lamps, found next to the vessel, were once placed inside it. In that case, the vessel contained three eggs and 6 ceramic lamps, which resembled a cult associated with the chthonic aspect of Apollo.

Results of the anthropological analysis

Unfortunately, the anthropological analysis was considerably limited by the degree of preservation of the skeletal material. The skeletal remains of all individuals had II (well-preserved, incomplete skeleton) and III degree of skeleton preservation (moderately preserved skeleton).¹⁸¹

In determining sex in child (G. 53), we put emphasis on the study of morphological elements of the mandible (protrusion of protuberantiae *mentalis*, the shape of the alveolar part, protuberance in the gonion area) and pelvis (the angle of a greater sciatic notch, the position of the pelvic arch, the curvature of *cristae iliaca*e). The methodology was based on data obtained by Schutkowski during his extensive research.¹⁸²

For sex determination on skeletal materials of adult individual (G. 4) we adopted for a combination of morphological and metrical methods. Specific attention was being paid on morphological elements of the skull and the mandible, whereas the method of operation was adopted from a group of European anthropologists,¹⁸³ Buikstra and Ubelaker.¹⁸⁴ On the mandible were also analyzed metric elements relevant for sex determination in skeletons.¹⁸⁵ Teeth were measured for mesio-distal and vestibulo-lingual diameters using a method

approved by Hillson.¹⁸⁶ According to these diameters difference in teeth size was monitored mostly on canines; should they be missing from osteological material, other teeth would suffice (molars, premolars and incisors).¹⁸⁷ Morphological and metric elements were observed during analysis of other postcranial bones as well. Morphological elements that caught the most of our attention were degrees of development of: *tuberositas deltoideae*, *tuberositas radii* and *margo interosseus* (of the radius), *tuberositas ulnae* and *margo interosseus* (of the ulna), *linea aspera* and *tuberositas tibiae*. Metric elements played a more significant role in sex determination based on postcranial skeleton, and they were given additional attention.

Individual age estimation in children (G. 23, G. 32 and G. 53) was based on degree of formation and teeth eruption (Ubelaker scheme);¹⁸⁸ degree of ossification of the epiphysis-diaphysis connections (table with time scales (years) during which epiphysis-diaphysis connections ossificate);¹⁸⁹ length of long bones (tables with time scales (shown in years and months) defined by Bass¹⁹⁰ and Ferembach with associates¹⁹¹).

181 Moderately preservation refers to the situation where an entire skeleton is present inside the grave, but the bones are brittle and break during excavation (Mikić 1978,9).

182 Schutkowski 1993.

183 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, Table 2.

184 Buikstra and Ubelaker 1994, Fig. 4.

185 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, 523–525; Bass 1995, 84, 85.

186 Hillson 1990, 240–242; *idem.* 1996, 80–82.

187 Garn, Lewis and Kerewsky 1965.

188 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, 528, 529.

189 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, 531.

190 Bass 1995, 155, 168, 176, 228, 247, 257.

191 Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980, 532.

Individual age in adult (G. 4) was established upon: degree of obliteration of cranial sutures (Vallois' scheme);¹⁹² changes in maxilla and mandible teeth (changes in occlusal surface on the dental material was compared with the numerical classification of attrition of the upper (occlusal) surface of molars in relation to age which was defined by Brothwell¹⁹³ and changes on occlusal surface of all teeth in relation to age defined by Lovejoy.¹⁹⁴

Twenty-six epigenetic variations on the cranium and eleven on the postcranial skeleton were observed.¹⁹⁵ Also, dental and paleopathological analysis were performed.

Stature in child (G. 53) was calculated using a formula defined by Maresh.¹⁹⁶

Roman necropolis (Plan 3)

G. 4

Grave G. 4 contained skeletal remains of a woman who was 45–50 years old at the time of death. In addition to evident abrasion, the dental analysis showed caries, paradontopathy, hypodontia and antemortem teeth loss (most likely a consequence of caries). Also, on the maxilla teeth loss in the region of teeth 26 and 27, accompanied by the inflammatory process and infection, was discovered (Pl. I/7). Other paleopathological changes were not noticed. The direct cause of death of this individual could not be determined.

G. 23

Grave G. 23 contained skeletal remains of a child of unknown sex aged 6 years \pm 24 months. The dental analysis showed the presence of enamel hypoplasia (Pl. II/5). Other paleopathological changes were not noticed. The direct cause of death of this individual could not be determined.

G. 32

Grave G. 32 contained skeletal remains of a child of unknown sex, aged 6 years \pm 24 months. Dental analysis showed

the presence of enamel hypoplasia. The only noticed paleopathological change was *cribra femora*, at the top edge of the left femur, 2 cm in diameter (Pl. II/6). The direct cause of death of this individual could not be determined.

G. 53

Grave G. 53 contained skeletal remains of a four-year-old, male child (estimated stature was 89,4 cm). Anthropological analysis revealed a presence of *cribra orbitalia* (Pl. III/3), *cribra femora* and epigenetic characteristic – three *zygomatofaciale foramen* on the right zygomatic bone (Pl. III/4). The direct cause of death of the person could not be determined.

Medieval necropolis (Plan 4)

In medieval graves (G. 11, G. 24, G. 37, G. 73 and G. 120) at the Slog necropolis, a ritualistic placing of one or more snakes was noted. The conservatism of funeral rites could indicate the continuity of population from the Late Roman to the Early Mediaeval period (8th-9th centuries).¹⁹⁷

G. 11

Grave G. 11 contained a skeletal remains of juvenile female (?) person, aged 16–18. Paleopathological changes were not noticed. The direct cause of death of this individual could not be determined (Pl. VI, 1).¹⁹⁸

G. 24

Grave G. 24 contained skeletal remains of a juvenile female person, aged 16–18. Paleopathological changes were not noticed. The direct cause of death of the person could not be determined (Pl. VI, 2).¹⁹⁹

G. 37

Grave G. 37 contained skeletal remains of a child of unknown sex, aged 3. Paleopathological changes were not noticed. The direct cause of death of the person could not be determined (Pl. VI, 3).²⁰⁰

192 Vallois 1937.

193 Brothwell 1981, 72.

194 Lovejoy 1985.

195 Hauser and De Stefano 1989; Ђурић-Срејић 1995, 238–260.

196 Walker and Pérez-Pérez, 18.

197 The latest research of the Late Roman and Early Medieval necropolis Slog in Ravna in 2013–2014 point to earlier dating of medieval graves compared to the earlier opinion (Petković *et al.* 2005, 238–242; Petković, Ilijić, Radinović 2014).

198 Petković *et al.* 2005, 299.

199 *Ibid.*, 300.

200 *Ibid.*, 300.

G. 73

Grave G. 73 contained skeletal remains of a woman, aged 42–48 at the time of death. The only noticeable paleopathological change was osteoarthritis on the vertebrae. The direct cause of death of the person could not be determined (Pl. VI, 4).²⁰¹

G. 120

Grave G. 120 contained skeletal remains of a woman, aged 44–50 at the time of death. The visible paleopathological change was hyperostotic ankylosing spondylitis. Two so-called “block vertebrae” were noticed (one in the cervical and the other in the thoracic area). The direct cause of death of the person could not be determined. (Pl. V, 5)²⁰²

* * *

It is interesting to underline the ritualistic placing of one or more snakes, apples and eggs in the tombs of juvenile and adult women, and children of both sexes, both at the funeral of the late antique necropolis, and in Early Medieval graves. Laying of apples and eggs was found in the graves of young children (*Infans* I). In this regard, there was a striking analogy between the number of coins (6) and ages of both deceased – girl from G. 23 and the child of the same age from G. 32.

* * *

The noticed diseases such as *cribra orbitalia* and *cribra femora* (G. 32 and G. 53) are associated with anemia caused by

iron deficiency. Factors that affect this type of anemia are poor and inadequate nutrition, unsanitary living conditions, chronic gastrointestinal diseases, gastrointestinal and parasitic infections, lead poisoning, changes in nutritional habits and a diet rich in phytates that inhibit iron absorption (Pl. II, 6; Pl. III, 3).²⁰³ In modern populations, anemia caused by iron deficiency is rarely a cause of death. The exact cause of death can rarely be accurately determined in archaeological populations.

Enamel hypoplasia (G. 23 and G. 32) is a developmental disorder in the production of enamel matrix, which can occur due to local trauma and diseases, or systemic causes, such as genetic abnormalities, infectious diseases, endocrine disorders, nephropathy, enteropathy, neurological disorders and nutritional defects. It is manifested by defects on the surface of the enamel in the form of pits and lines that never involve the entire surface of the crown, but are grouped together in the form of strips that stretch along its circumference at different levels (Pl. II, 5). From the paleopathological and paleoecological point of view, enamel hypoplasia and age when it occurs are especially significant as a record of metabolic disorders during the development of the organism, which may indicate malnutrition, infectious diseases, stress and other factors significant for the health profile of the investigated population.

Research of subadult stress indicators that follow will help to clarify the picture of the manner and quality of life of the population of *Timacum Minus*, as well as the wider population in this part of Serbia during the Late Roman and Early Medieval period.

201 *Ibid*, 301, 304.

202 *Ibid*, 302, 305.

203 Миладиновић-Радмиловић 2012, 229–236.

Cult aspects of funeral rite at the Late Roman necropolis of Slog-Ravna (Timacum Minus)

Specific features of grave goods in four graves from the late Roman necropolis of Slog in the village of Ravna clearly indicated their cult aspect. Although these grave goods primarily reflected special funerary rites, in broader sense they pointed toward cults of certain deities worshiped among the inhabitants of the Late Roman *Timacum Minus* or at least preserved in the relics of the early Christian period. The fact that the graves dated back to Late Roman period made it more complicated to properly determine the identity of the deity whose cult might be in question, given the religious syncretism typical of the 3rd century AD throughout the Roman Empire. However, the specific nature of grave goods and manner in which they were laid down in the grave, combined with the analysis of other data from the site of *Timacum Minus* (epigraphic, topographic, demographic, etc.) together with analogies to other sites, narrowed down the number of possible deities associated with funerary rites in the Late Roman necropolis of Slog.

A boy's grave G. 53 was a very specific example of the narrowing down of pagan folk beliefs and certain magical-ritualistic practices that arose from them and were performed at the child's funeral. Eggs, more precisely egg shells, placed in this

grave as grave goods, appeared in graves in the prehistoric times and continued throughout the Roman and Medieval periods as a relatively common occurrence.²⁰⁴ The reason for placing an egg in the grave of the deceased could be interpreted through its symbolism of regeneration and reincarnation. Placing an egg into the grave of the deceased in ancient Greece in order to enable or ensure their rebirth was a known practice. As Macrobius described in detail in *Saturnalia*, the Romans considered the egg a chthonic symbol, associated with the cult of Dionysus / Liber.²⁰⁵ Medical records from the 4th century BC showed that doctors drew a direct analogy between child births and hatched eggs.²⁰⁶

Eggs used as grave goods from the period of Roman rule have been found in necropolises in all provinces, both in graves of the inhumed deceased and in or around urns of the cremated, regardless of their social status. Interestingly, however, eggs were usually found in women's and children's graves. This has been observed, for example, in Roman necropolises in Croatia, where several finds of eggs were discovered in children's and women's graves in the following sites: Gajine, Glavičine, Plana, in the village of Brodski Drenovac as well as near the Church of St. George in Župa Dubrovačka.²⁰⁷

204 There were numerous examples of prehistoric graves containing egg shells as grave goods, for example, the Varna necropolis from the site in eastern Bulgaria, dated at the middle of the fifth millennium BC, which contained grave goods such as deer teeth, shells, pin tips, as well as egg shells – Gimbutas 2001, 24; Hughes 1991, 40–42. Archeological research on several Greek necropolises in Attica, Thera, Corinth and Rhodos confirmed the presence of eggs as grave goods inside the graves older than fifth century BC. – Panayotova 1998, 105.

205 Macrobius stated that "...those who are initiated into father Liber's rituals, believe that the egg is like the universe - round, almost spherical, closed on all sides, and that it preserves life within itself..." – Macrobius VII. 16.8.

206 In *De Natura Pueri* it was stated that "... the baby breaks the walls of the uterus like the chick eggs breaks the eggshell ..." – *Hippocrates* 29.1-3, 30.8.

207 The authors of this paper note that eggs as grave goods at the site of Plana in the village of Brodski Drenovac were placed as follows: in grave 7 which contained a child, a sizeable pile of crushed eggshells was found in the pot placed on the right hand of the deceased; in grave 30 which contained a woman, a

In graves of the inhumed, eggs were laid beside the skeleton, or placed under the hand of the deceased, which could be interpreted simply, as food that the deceased carried to the other world, and symbolically, as an allusion to the eschatological dimension of the egg, i.e. rebirth of the deceased. As a clear symbol of life that it carries within, the egg provided vitality for those to whom it was given, that is, to the deceased. Due to the fact that an egg shell is often found in children's graves, the symbolism is even more obvious - the egg is a symbol of rebirth for those who left this world prematurely.²⁰⁸

After a brief analysis of different aspects of symbolism of an egg as a grave good, we should proceed by analyzing another interesting grave good from grave G. 53. Namely, next to the egg shell found to the left of the skeleton, a snake skeleton was noted, placed lengthwise, parallel to the skeleton of a child to its right. The snake was killed before being deposited in the tomb, so its purpose as an offering to the deceased and the deity under whose protection the deceased was placed is more than clear. Although a snake is an attribute of various gods and goddesses, especially those that belong to the so-called "Mystery cults", at first glance it could be associated with Dionysus, and his Asia Minor-Thracian counterpart Sabazius, but also with the healer-god Asclepius.

The role of snakes in theology, ritual and iconography of the Greek god Dionysus was well known, but it should be emphasized that a snake as a hypostasis of the God, had a

chthonic, eschatological, and apotropaic dimension.²⁰⁹ In the iconography of Dionysus, the snake was usually shown either on a tree branch (Fig. 2), usually displayed behind a deity, or at the bottom of the scene, inside or next to *cista mistica* (a mystical box). Primarily chthonic, and secondarily the vegetation and fertility symbol of a snake fits perfectly into the identical functions of Dionysus, whom the Greek culture initially identified with vegetation deities of other peoples (Egyptian gods Osiris and Horus-Harpocrates, the Arab Duzares, the local god of the Syrian city of Hierapolis, etc.).²¹⁰ The chthonic aspect of the cult of Dionysus is more prevalent in Italy than in other parts of the Roman Empire. In this sense, the Dionysian mysteries in Italy are analogous to Eleusinian mysteries in Greece.²¹¹ In this context, there was a well-known depiction of Dionysus on the marble stele from Naucratis, where the God was shown with a himation wrapped around the upper body, while his lower body was depicted in the form of a snake tail.²¹² Although the cult of Dionysus was not epigraphically confirmed at the site Timacum Minus - Ravna, a corpus of discovered monuments related to this god suggested that his cult was known and popular in this part of the Roman Empire.²¹³ The snake represented a frequent attribute in the iconography of the monuments of Dionysus / Liber in the West Balkans - the so-called Jason sarcophagus from Viminacium shows Maenad and Satyr, with a snake wrapped around his left arm, whereas the depiction of Pan and Maenad on a marble relief

pot with a single crushed egg was found next to the right knee of the skeleton. The authors assume that the eggs were deposited as grave goods in order to pay for the fare into the afterlife or that they symbolized fertility. – Vinski-Gasparini, Ercegović 1958, 135–136, 155, 158–159.

208 Skeletons of two children, up to a year old, were found in Grave 12 of the necropolis near the Church of St. George in Župa Dubrovačka. There were egg shells scattered around the middle of the grave, which were certainly grave goods. – Perkić 2008, 76, 78. A child aged 3-4 was buried in grave 31 in the site Castellaccio (Castellaccio, Rome), with an eggshell under the left arm. – Buccellato et al. 2008, 14–19.

209 The snake is present in the myths of both gods named Dionysus – the elder Dionysus Zagreus, the son of Zeus and Persephone and the younger Dionysus, born from the relationship of Zeus and Semele. Before the conception of Dionysus Zagreus, Persephone was guarded by two snakes. After birth, in order to escape the wrath of Hera, Dionysus Zagreus would transform into a snake, among other animals. The snake is present in the myth of the younger Dionysus both in his adventures crossing the Aegean Islands and in the orgiastic ceremonies in which women danced in ecstatic rapture, holding snakes above their heads.

210 Turcan 1996, 292.

211 A very clear bacchantic chthonic symbolism is evident as early as the 4th century BC, in vases from south Italy and soon after, in the Etruscan art. During the imperial period, the chthonic character of the cult of Dionysus was observed in the iconography of the sarcophagus, which depicted the elder Dionysus as an old man with a long beard and the young Dionysus as a child or a young man. – Burkert 1987, 22–23; Turcan 1966.

212 On the rectangular marble stele from Naucratis, which was dated to the 2nd century AD, Dionysus was frontally displayed with a nebris and a himation covering the upper body and the lower, naked part of the body in the form of a massive snake tail. Dionysus was wearing a triple *hemhem* crown. A naked boy, probably Harpocrates, was shown in the upper-right part of the stele. A part of the eagle, about to take off, was also visible. – Bailey 2007, 263–270.

213 Votive monuments dedicated to Dionysus/Liber were found in Belgrade (AE 1910, 172 and IMS I, 17) Kosmaj (Petkovic, 2002, 219–224, fig.1), Rudnik (IMS I, 170), Smederevo (IMS II, 27), in the site of Čair-Viminacium (IMS II, 28), Vidin (AE 1938, 93), Niš (CIL III, 1680), in the site of Pusto Šilovo near Lece, Leskovac (AE 1968, 449), in Ljuboten, Skopje (IMS VI, 11) and Kladovo (Васић, Јовановић 1987, 127–129).

from the same site, shows a big snake twisting around Maenad's arm.²¹⁴

Another deity, who could be associated with funeral rites conducted in grave G. 53, is a god of Asia Minor-Thracian origin, Sabazius, whom ancient sources consider in close relation with Dionysus.²¹⁵ However, despite certain similarities, the character of these gods and the epigraphic and archaeological monuments are mostly in favor of a completely different opinion, according to which Dionysus and Sabazius are clearly differentiated as two separate deities, in the eyes of the followers of their cult, as well as in terms of the ritual. The cult of the god Sabazius was part of the so-called orgiastic cults, and as such it carried isoteriological religious ideas and beliefs in resurrection, or eternal life after death. Clement of Alexandria spoke of a serpent (ο δια κολπικον θεος) as a symbol Sabazius's mysteries, while Arnobius stated that during the act of initiation into the cult of the god, a snake was placed in the bosom of believers.²¹⁶ From the Roman sources it is easy to conclude that the initiation of believers into the cult of Sabazius symbolized merging with the snake as a substitute for the god, and a total identification of the faithful with the deity whose hypostasis represented by a snake (Fig. 3).²¹⁷

In the book *Characters*, written around 300 BC, Theophrastus described the character of a superstitious man stating that "... when he saw a snake in his house that happened to be red, he would invoke Sabazius, and if it was one of the sa-

cred species, he would immediately raise a little altar on that spot..."²¹⁸



The snake was present in the iconography of Sabazius, but also in a specific type of archaeological monuments related to the cult of this deity - the so-called votive hands of Sabazius. (Fig. 4) There are different opinions about the symbolism of this type of item, but it should be noted that in addition to other depictions (animals, plants, objects, musical instruments, etc.) shown on the right hand raised in a gesture *benedictio latina*,

214 The sarcophagus was found in the site of Drmno in Viminacium and it was dated to the period between the second half of the 2nd and the first half of the 3rd century A.D. There were two niches on the front end of the sarcophagus, with displays of Jason and the Golden Fleece (in the left niche) and Perseus with Medusa's head (in the right niche). Satyr and Maenads were displayed on the sides of the sarcophagus. – Пилиповић 2011, 224, 226–227, кат. 65, кат. 71.

215 The scientific literature provides no definite answer to the origin of Sabazius - a group of authors believe that he is a Thracian deity. – Eisele 1909, 232–264; Schaefer 1920, 1540–1551; Cumont 1942, 60; Picard 1961, 131; Macrea 1959, 329. However, another group assumes that Sabazius is of Asia Minor, that is Phrygian origin. – Tatscheva-Hitova 1978, 1217–1231; Johnson 1984, 1587; Gicheva 1997, 1069.

Associating Sabazius with Dionysus comes from his various genealogies - Cicero believed that Sabazius was a form of Dionysus, and Diodorus of Sicily claimed that he was actually an older Dionysus. – Lane 1989, 54.

According to one Orphic hymn, Sabazius was the father of Dionysus, and in the other, he is his son. – Johnson 1984, 1588; Gicheva 1997, 1069.

216 Clement of Alexandria described the ritual act of initiation which involved placing a snake in the bosom of the initiate as "having the God inside their chest," while Arnobius alleged that during the ritual practices of *Sebadia*, the believers symbolically placed the golden snake in the bosom, which would be lowered inside the dress down the body of believers and taken away again from the lower parts of clothing, so symbolizing the union of the believer with the God and his initiation into the cult of Sabazius. – Lane 1989, 59; *Arnobius* V, 20.

217 Although many authors have tried to reconstruct the festivities in honor of Sabazius and the act of initiation, Demosthenes' oration, *On the Crown*, remains the most detailed source by which cult practices in the name of the god can be described. Demosthenes said that by day the believers went through the streets with cheerful music, holding a snake close to their bodies or above their heads, and shouted *Euoi Saboi*. By night rituals of initiation were carried out. The faithful cloaked themselves in deer hide, smeared themselves with mud and corn husks (ceremony of ritual purification) and uttered the words, "Here I leave evil behind, I have found a better way." The meaning of the recited formula confirmed that by saying it, believers left the old life behind and symbolically crossed over into a new and better life. – Versnel 1998, 114–115.

218 Lane 1989, 4; *Theophrast. Charact.* XVI, 4.

the snake was an essential attribute.²¹⁹ The votive hands of Sabazius were often found in a funerary context, and their apotropaic and eschatological character could be assumed without a doubt. In this sense, the attributes displayed on the hands have the same symbolism – to protect the deceased from all evil, representing the promise of rebirth and a new life. The cult of Sabazius was confirmed at the site *Timacum Minus* - Ravna by the epigraphic monument dedicated to *Sabazius Paternus Augustus*, which was built into the wall of the fortification in the second half of 3rd century.²²⁰ The epithet *Paternus* indicated that the dedicant, *Flavius Clemens*, devoted the monument to a paternal deity, which clearly implied his foreign origin (Thrace or Asia Minor). Owing to the listed names of consuls, the monument could be precisely dated to the year 241 AD, representing one of the best known monuments dedicated to Sabazius on the territory of the Roman Empire. This votive monument confirmed the knowledge of and worship of the cult of Sabazius in the mid-third century by the Romanized population of *Timacum Minus*. In this regard, it would be logical to assume that the cult of this deity was somehow related to the presence of snakes in the grave G. 53.

However, there was a third possibility for the identification of the deity associated with the funeral rites in Ravna that would refer to Asclepius. The cult of this Greek deity had been introduced to Athens from Epidaurus in 420 BC and to Rome from Greece in 291 (Fig. 5).²²¹ Asclepius was perhaps the only god among Roman deities, whose cult remained undisturbed for centuries by political developments and had continuously enjoyed great popularity among the aristocracy and the army, as well as among ordinary people. Without going into details of the development, diffusion and the function of the cult of Asclepius, we will focus on the importance of snakes in theology and iconography of this deity. The snake, as the Asclepius' companion, took up an important place in the myth surrounding this god, because it revealed to him a special herb which he would use to bring the dead back to life. The snake, together with the dog, was the main companion of Asclepius, sent to the sick in their dreams by the god, to heal their wounds and disease by licking.²²² Even at Epidaurus, the snake was regarded as an incarnation of Asclepius, and it was known that temples of this deity were established during ceremonies where a snake, as a kind of a hypostasis of Asclepius, was carried in the procession. In honor of Asclepius, the so-called Asclepius snakes were used in the treatment of patients, and were allowed to freely crawl on the premises of his sanctuary, where

219 The first author who gathered all previously known votive hands attributed to Sabazius, C. Blinkenberg, believed that their distinctive position - *Benedictio latina*, or a gesture of blessing, indicated that the votive hands were the instrument of God's power, a symbol of his kindness, protection from bad influences and spirit, and healing as well. Therefore, they were not *manus orantis vel voventis*, but rather, *manus dei*. H. P. L'Orange completely rejected this interpretation of votive Hands of Sabazius and believed that they symbolized a gesture that accompanied a particular gesticulation or speech. W. O. E. Easterly denied both theories and expressed the opinion that the votive three-fingered hand Sabazius symbolized the triad of Sabazius, Persephone and Zagreus. It was confirmed by the images of women and children (often depicted on votive hands, and other archaeological monuments of Sabazius) who were identified as Persephone and Zagreus. – Hajjar 1978, 468–470.

J. Cingerle believed that the votive hands of Sabazius symbolized the sacrifice to the deity, offered for the purpose of a specific pledge. – Paškvalin 1960-1961, 206.

Ch. Picard agreed with the opinion of C. Blinkenberg that the votive hands of Sabazius symbolized God's blessing and protection, while M. Tatscheva-Hitova concluded by analyzing different examples of votive hands, that at the beginning, they represented an allusion to fertility of the flora through the attribute of pine cones and later they symbolized the divine rules and thought. – Тачева-Хитова 1982, 288–289.

Sh. E. Johnson accepted the theories of C. Blinkenberg, and H. P. L'Orange. Loranzèand believed that the votive hands of Sabazius symbolized both the divine saving power and the holly formula that was recited during the act of blessing. – Johnson 1984, 1595.

220 Вулић 1941-1948, 82, бр. 173; *AE* 1962, br. 338; Zotović 1966, 104–105, n. 50; *ILJug* 1986, 1283; *IMS* III/2 1995, 70–71, n. 13.

221 Although the texts from Mycenaean inscriptions from 1500. BC indicated the worship of Asclepius, the first Asclepius myth was associated with Homer, who did not regard him as a god, but a "sinless doctor" - *III*. IV. 178–189. The oldest version of the myth of Asclepius is linked to Hesiod, according to whom the god Asclepius was the son of the god Apollo and a mortal woman (Koronida), like Hercules and Achilles, which certainly contributed to his popularity among ordinary people, who primarily considered him to be their helper and hero. The first mention of Asclepius as a god came from the Athenian inscriptions dated to 420 B.C, because that year his cult was moved from its central shrine in Epidaurus to Athens. The 5th century BC was associated with the expansion of the cult in Greece and the establishment of temples dedicated to him. – Edelstein, Edelstein 1945, 374–375. In addition to Epidaurus and Athens, temples of Asclepius, called *Asklepeiones*, were numerous and confirmed in Olympia, Aegina, Argos, Gortys, Corinth, Sicyon, Eleusis, Delphi, Eretria on Euboea and Leben in Crete, etc. – Wickkiser 2008, 36–37.

After the outbreak of plague in Rome in 293 BC and consultation with the Sibylline Books, the cult of Asclepius was transferred to the capital of the Roman Empire in 291 BC, and eventually become famous throughout all provinces of the Roman Empire. – Wickkiser 2008, 64 *et seq.*

222 Sigerist 1987, 54.

the sick and wounded were sleeping.²²³ Asclepius would appear at night to the sick and wounded who came to the Asclepion to seek help from the god, together with a snake and a dog who would lick the patient while the god was administering medicine.²²⁴ Depictions from with votive reliefs found in Epidaurus, Athens, and other temples of Asclepius throughout the Roman Empire, clearly indicated the iatric role of snakes in the cult of Asclepius – for example, the votive relief in Athens (now in the Carlsberg Museum in Copenhagen) showed a patient on a stretcher and a tree with a large snake on it, i.e. Asclepius, ready to cure the patient.²²⁵

The healing role of a snake, that aided the sick by licking, was immortalized on a marble relief from the early 4th century BC, showing the iatric god Amphiaraos who treated a patient with a scalpel on the left side and the same patient lying while the snake licked his wounds on the right side (Fig. 6).²²⁶

General chthonic and fertility symbolism of a snake in Roman times was well-known, and the symbolism of the snake of Asclepius is primarily related to its iatric nature. But no less important was its apotropaic function, as well as the eschatological dimension – the snake protected the sick and wounded from all evil, and its frequent shedding of skin during its growth, symbolized the regeneration and rebirth. This belief was summarized in the writing *Graecae Compendium Theologiae* by the Greek philosopher Cornutus from the 1st century AD, which stated that Asklepius' attribute of a *snake* symbolized the analogy between the snake shedding skin with the patient who was recuperating after an illness.²²⁷ Therefore, the snake of Asclepius had an eschatological character – it provided rebirth and new life to the dead. The symbolic placing of the snake skeleton in the grave G. 53 should be interpreted in this context, more so as it was the grave of a child

who had not even stepped into life. Placing snakes beside prematurely deceased would, in our view, be interpreted as placing the deceased under the protection of Asclepius and belief into their soon rebirth and new life. It should be noted that iatric cults in the Roman period enjoyed popularity in the south-eastern part of Upper Moesia (the latter provinces of *Dacia Ripensis*, *Dacia Mediterranea* and *Dardania*). The cult of Asclepius was confirmed at the site *Timacum Minus* by the discovery of votive monuments dedicated to Asclepius and the goddess of health, Salus.²²⁸

In the grave G. 4 of a female, besides common grave goods, ceramic and glass vessels, most attention was drawn by a snake skeleton wrapped around the right hand of the deceased. As in the previous case, snakes was first killed, and then wrapped around the arm of the deceased at the elbow, but that does not diminish, to put it mildly, an odd position in which the snake was placed as a grave good. At first glance, the snake wrapped around her arm was associated with the Dionysian and Sabazian ceremonies, during which the followers of the cult, especially women, danced, holding a snake in their hands. We have already touched upon the description of the initiation into the cult of when the golden snake, a hypostasis of the god himself, was pushed through the dress of the initiated, thus symbolically marking the union of the believer and the god. The snake was an important companion of Dionysus, but rituals of the deity's cult, did not include the presence of snakes. Therefore, it would be a more likely assumption that placing snakes around the arm of the deceased from grave G. 4 was in connection with the cult of Sabazius than any other deity.

We have already mentioned the votive monument dedicated to Sabazius from the site Ravna, whose dedicant was of

223 The snake of Asclepius is an established term for snake species of the genus *Zamenis Longissimus* and is one of the largest European nonvenomous snakes. These snakes' average length is about 2 m, they are usually dark colored (brown, gray, amber or black) with yellow or white belly and patterns.

224 Most Asclepiions were built outside the city center, in the countryside, for the peaceful recovery of patients and stay in the fresh air. On arrival at the temple of Asclepius, the patient would initially undergo a purification ritual (they would be taken to the *thermae* where they would bathe and put on clean clothes), then they would offer sacrifices to the god (cakes, honey, fruit, rooster, etc.) and by sunset they would be taken to the holiest part of the temple, *abaton*, where they would lie down on the couch and wait for the god to appear. Asclepius would appear either alone or accompanied by Hygeia, snakes and / or dog and would approach the patient, touch his wounds or ill parts of the body. By next morning, the patient would get up cured. – Sigerist 1987, 65.

225 *Ibid.*, 71.

226 Wickkiser 2008, 48.

227 Edelstein, Edelstein 1945, 13.

228 The dedication to Asclepius and the goddess Salus was found on the white marble votive monument, whose upper part contained the preserved part of the text and was built into the house of Ivana Božinović. – Вулић, 1933, 42, no. 142. In addition to this votive monument on the site of *Mediana* near Nis, the statue of Asclepius with the inscription and the base of the statue of this deity with an inscription were found. – Petrovic 1979, 95–97, n. 59–60. Votive monument dedicated to Asclepius, Hygeia and Telesphorus were found in Peć (Bošković-Robert 2006, 223), while the altar dedicated to Asclepius, Telésforo, Hygeia, Genius of Jupiter Dolichenus and Genius of the cohort was discovered in Prizren. – Gavrilović 2010, 457–468.

foreign descent, probably from Asia Minor, meaning that the population of *Timacum Minus* was familiar with the cult of this deity. It was possible that there was an enclave or a small community of people originated from Asia Minor, who possibly settled at the time when the cohort *I Thracum Syriacae* was garrisoned in *Timacum Minus*, relocated from Asia Minor.²²⁹ Graves of three females from the earliest burial horizon testify to population of oriental origin at the necropolis of Slog (G. 8, G. 9 and G. 42).²³⁰ A woman buried in tomb G. 4 could have been the member of this enclave. In addition to the assumption that the deceased could have been the follower of the cult of Sabazius, the possibility remained that she could have been a healer, and that the snake in her grave was an attribute of Asclepius.

The grave G. 23 showed an interesting blend of religious views, funerary beliefs and cults. A girl aged 6 was buried, with arms bent at the elbows and laid on the chest, holding an apple with 6 coins inserted in.²³¹

Apple as a grave good was not a rare occurrence since it was a fruit which was associated with different symbolisms in the funerary sense. According to ancient beliefs, an apple primarily symbolizes marital happiness and loving bliss, a fruitful marriage and happiness a between spouses.²³² In a religious sense, the apple was associated with the cults of the goddesses Aphrodite, Athena and Demeter, and the cults of Eros, Zeus, Priapus, and most of all, Heracles.²³³ Portraits of the deceased who were reaching for an apple on a tree were known from votive and funerary monuments and sarcophagi, symbolically showing a desire for the afterlife and immortality, and hope for the rebirth of the deceased.²³⁴ These depictions expressed the need to believe that life continues after death and that the de-

ceased was destined for peace, prosperity and happiness in the afterlife. In this context, the apple as a grave good represented a promise of afterlife and a guarantee for the immortality of the deceased.

However, one should not forget the symbolism of the apple as a pledge of love, which stemmed from its attribution to Aphrodite, the goddess of love. In describing the cult of Aphrodite at Sicyon, Pausanias said that the cult statue of the goddess held a poppy in one hand and an apple in the other. There are some other depictions of Aphrodite with an apple, such as a silver statuette of the goddess from Syria or a marble statue of Aphrodite from Melos.²³⁵ In this case, the apple as a grave good could represent a symbol of eternal love and togetherness, so it was possible that the fruit found in grave G. 23 could have had such symbolism.²³⁶ The fact that it was a double grave of two children of the same age (6 years old \pm 24 months), one of which was confirmed to be female, allowed the assumption that it was a cult wedding of peers. The analogy between six coins found in the grave and the age of the children who were buried was more than clear, so it was likely that the apple with six coins was placed in the grave of the prematurely dead girl as a symbol of love and the fullness of life that that she, unfortunately, was not able to experience.

Finally, we should discuss the cult importance of ceramic vessels with a snake motif done in relief art, whose body was decorated with pricks, in relation to the ceramic fragments of such ornamented vessels, found in the fortification of *Timacum Minus*.

It was known that the ritual ceramic vessels plastically decorated with snakes have so far been observed mainly at sites in Roman provinces north of the Alps and around the Mediterra-

229 IMS III/2, 44.

230 Petković *et al.* 2005, 145.

231 See footnotes nos. 170 and 171.

232 Apples represented a wedding gift from Gaia to Zeus and Hera. It is known that apples helped Hippomenes win over his bride, apples were thrown on the chariot of Menelaus and Helen on their wedding day (symbolic-magical gesture to enhance fertility), and, according to Solon's law, the bride had to eat an apple on the wedding night. – Littlewood 1968, 180.

233 Heracles' theft of apples from the garden of Hesperides represented the eleventh of twelve tasks given to Heracles by Euristeus. Golden Apple which Gaia gave to Zeus and Hera as a wedding gift, Hera planted in the garden of the gods guarded by a hundred-headed dragon and Hesperides. Heracles managed to persuade the titan Atlas to go to the garden of Hesperides and take the golden apples in order to give them to Euristeus. However, he refused to accept them and they were brought back to the Hesperidian garden by Athena.

234 An interesting example of this type of displays is a relief image from the base of the monument found in the Roman necropolis at Kallithea. The front of the base shows a tree with apples and two spouses who are standing by the tree and reaching out toward the apples with their hands. The left side of the base shows Hermes Psychopompus, while the right side shows an elder priest who helps the dead in the transition to the underworld. – Kosmopoulou 2002, 98.

235 Aphrodite's role and association with the apples in the famous myth of Atalanta should be mentioned. – Foster 1899, 40 *et seq.*

236 See the anthropological analysis above.

nean.²³⁷ These were generally large amphorae or two- or three-handled krater vases, with ornaments in the form of a snake on the recipient and / or handles, although they were also noted on small vessels.²³⁸ These vessels have so far been found in different contexts - inside the graves, in private houses, or more often, near Mithraeums.²³⁹ Therefore, E. Swoboda claimed that those were cult vessels used during Mithraic ritual practices in which the motif of a snake had an apotropaic meaning. However, the discovery of ceramic vessels with a snake motif at the site of *Isthmia* and other Greek sites and vessels found in *Lentia* (Linz), *Timacum Minus* (Ravna) and *Viminacium*, questioned the function of these ceramic vessels solely in the cult of Mithras. Even in older literature, authors discussed the attribution of vessels decorated with snakes to the cult Mithras. R. Felman believed that some vessels with a snake decoration in relief belonged to the cult of Mithras, but that some of them had to be attributed to the cult of Sabazius. Similarly, I.N. Lane believed that a substantial number of these vessels were used in cult practices dedicated to Sabazius.²⁴⁰ F. Staehelin also thought that certain vessels decorated with snakes should be considered as cult objects of Sabazius, because the snake was a typical animal of this deity.²⁴¹ J. Collins Clinton also expressed serious doubts concerning the identity of the cult characterized by vessels with a snake motif, which were found in the Late Roman temple of the god *Liber Pater* in Cosa. The author emphasized that the vessels found in the sanctuary were similar to the first type of vessel

with snakes (by typology of E. Swoboda) and stated that vessels from *Vindonissa* and Augst were of the same type, and were not similar to those in Cose.²⁴² According to Clinton J. Collins, vessels decorated with snakes from sanctuaries in Cose were similar to the crater from *Isthmia* not just by the body, handle and the setting of the snake motif on the handles, but also by the identical dating to the 4th AD. The author J. Bird also discussed, without the final conclusion, the association of vessels decorated with snakes and other motives (such as lizards, frogs, etc.), with cults of other deities besides Mithras.²⁴³ J. Alvar drew attention to the so-called Mithraic vessels decorated with snakes, which usually served as censers, vessels for burning incense.²⁴⁴

However, given the scenes of libation on vessels ornamented in relief from *Viminacium* and *Timacum Minus*, one should not exclude the possibility of such use, even in funerary rituals.

After the opinions on a possible cult to which vessels decorated with snakes could be attributed to, we could assume that in the case of fragmented vessels from Ravna, the Mithraic context was not the case. Therefore, it is believed that the question of cult affiliation of vessel ornamented with snakes from *Timacum Minus* remains open, with the notion that together with other finds, their affiliation with the cults of Sabazius or Asclepius should be considered.

237 Swoboda 1937, 1–27. - For a detailed overview of the site appended to the list of E. Swoboda, see Collins Clinton 1977, 30–31. The list of sites should include the following findings from Serbia, which contained fragments of pottery ornamented with snakes: *Diana* (Karataš), *Timacum Minus* (Ravna) and *Viminacium*.

238 In the temple of *Liber Pater* in Cosa two groups of ritual vessels were found: the first are large open containers with vertical handles and different motifs on the body and a twisting snake on the handle and the second group consisted of large open bowls similar to kernos. After analyzing the vessels decorated with snakes from Cosa, the author questions whether they belonged to the cult of Mithras. Since it was a temple of *Liber Pater*, not Mithras, the author assumed that the cult vessels decorated with snakes could have been used in the cult of Mithras, as well as the cult of Dionysus like in Cosa. However, the author concluded that vessels of the cult of Dionysus had to display other motifs besides a snake, such as lizards, a group of three women (Maenads or Graces), winged masks, etc. – Collins Clinton 1977, 33, 79–80.

239 Swoboda 1937, 1.

240 E. N. Lane expressed serious doubts about the argument of E. Swoboda concerning the identification of vessels with a snake as Mithraic cult vessels and stated that E. Swoboda's presumption on how snakes, animals of great importance in the cult of Sabazius, were much too important to be used as a mere decoration on ordinary vessels hypothetically devoted to the god, was refuted by the discovery of snake-ornamented vessels from Pompeii, which were too similar to vessels from *Vindonissa* and Augst, attributed to the cult of Mithras. Therefore E. N. Lane believed that vessels ornamented with snakes could have belonged to the cult of Sabazius. – Lane 1989, 64–65.

241 Supporting the theory that snake-ornamented vessels belonged to the cult of Sabazius, F. Staehelin, cited the fact that some vessels with other designs (lion, lizard, eagle, etc.), were very similar to the so-called votive hands of Sabazius, which were also decorated with various motifs of animals, objects, etc. – Staehelin 1948, 551–556. However, the biggest obstacle to the assumption of F. Staehelin that vessels with snakes were vessels of the cult of Sabazius, was the fact that so far, these vessels were never found solely in the context of the god Sabazius.

242 J. Collins Clinton pointed to the much earlier dating of vessels from *Vindonissa* and Augst to the 2nd century A.D, in relation to the later dating of vessels from Cosa to the 4th century A.D. – Collins Clinton 1977, 32.

243 Bird 1996, 119–121.

244 Alvar 2008, 380.

CONCLUSION

Regarding the traces of the funerary cult in graves G. 23 and G. 53, the deposited apple and egg symbolized the wish of surviving relatives to reincarnate the souls of the deceased, which is understandable considering these were graves of prematurely deceased children.

Finally, we look back at the cult practice of depositing snakes in graves G. 4 and G. 53, which was, to our knowledge, a unique case of a funerary rite in Roman necropolises.²⁴⁵

The woman buried in G. 4 had a snake wrapped around the right arm, which resembled a snake-shaped open bracelet, a favorite piece of women's jewelry since the Bronze Age cultures in the Balkans. This type of autochthonous tradition persisted in Roman women's jewelry in the Balkan provinces (Pl. I, 6).²⁴⁶

A snake in the extended position was deposited in a child's grave G. 54, to the right of the deceased, symmetrical to the

second item, an egg, located to the left of the head of the buried child (Pl. III).

It seemed that in the first case, the snake represented an apotropaion that protected and healed the deceased, or even indicated that she belonged to a cult with iatric characteristics. It was probably the Asclepian cult, whose attribute was one or several snakes.²⁴⁷ However, besides healing, the snake had the ability to revive the dead, as in the Greek myth of Glaucos, son of Minos.²⁴⁸ Interestingly, the scene from this myth – a snake reviving another snake with a miracle herb – appeared in ethnographic material of the West Balkans.²⁴⁹ On the other hand, a healer snake was known in Serbian epic poetry.²⁵⁰

In the example of the child buried in G. 53, the deposited snake had a different symbolism; it was the embodiment of "a good demon" ('Αγαθος δαιμων), which was a chthonic deity,

245 In medieval graves at the Slog necropolis, a ritualistic placing of one or more snakes was noted. The conservatism of funeral rites could testify to the population continuity in today's Ravna from the Late Roman to the Early Medieval period (9th -10th century)

246 Jovanović 1978, 23–25; Поповић 1994, 26–28; Поповић 2002, 38–39, кат. 5–6; Петковић 2012, 69–77.

247 Grevs 1974, 176, 178; Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 59–60.

248 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 97.

249 Чажкановић 1994 с, 125.

250 Чажкановић 1994 а, 190–191. – In the poem "Vuk Kupinović and Deli-beg Grom", a snake, a fairy and a wolf (probably mythical ancestor of Vuk Kupinović, authors comment) heals and revives the hero:

"...Imagine, brother, a great miracle!

Not a lot of time has passed,

When an adder comes out from a wall,

It brings all kinds of herbs;

And a fairy comes down from a cloud,

And a wolf comes from the woods:

The wolf licks Vuk's wounds,

The adder brings him herbs,

The fairy dresses Vuk's wounds with herbs..."

an ancestor that protected the soul of the deceased.²⁵¹ In Serbia a snake is a mystical animal in which soul of the deceased resided until it was time to incarnate into a new body. It was also the ancestor of the bloodline, a house-guardian snake, which lived under the doorstep, in the foundations of a house or in the fireplace.²⁵² This snake protected and fed the soul of the deceased child until the reincarnation, symbolized by the egg.²⁵³

Beliefs listed above can be associated with the cult of Sabazius, first the Thracian counterpart to Dionysus and later the orgiastic Phrygian god.²⁵⁴ In this sense, Roman bone and bronze decorative pins with heads shaped as the hand of Sabazius, with a snake wrapped around the wrist, were probably votive gifts that were often found at our excavation sites (Pl. IV, 1).²⁵⁵

Likewise, pottery fragments with snake appliqué in full plastic, decorated with pricks, were found in the fortification of *Timacum Minus* (Pl. IV, 2-3), and the making of such vessels was confirmed in the ceramic vessels manufacture center in Viminacium.²⁵⁶ These were two or three-handle jars used for libation, a liquid offering to chthonic deities (Dionysus, Sabazius, Liber and Libera)²⁵⁷ (Pl. V, 1). There was an interesting example of a vessel with the snakes appliqué from Viminacium, where the libation was depicted on a medallion relief inside, at its bottom (Pl. IV, 4).²⁵⁸ The medallion showed a male person, wearing a short himation slung over his left shoulder, facing to the right, with a kantharos in his right hand, from which he is performing libation in the direction of two

snakes (Aesculapian snakes) with their heads raised. At the upper part of the medallion there was a person surrounded by an arch of vines and clusters of grapes.²⁵⁹ Apart from appliqué snakes and other deities, Dionysus / Sabazius was depicted on a ceramic vessel fragment from the National Museum in Belgrade wearing a wreath of vine with clusters of grapes (Pl. V, 2). Also, the vessel with the appliqué head of Dionysus / Sabazius made of terracotta, was found in Ravna (Pl. V, 3). A relief decoration on a vessel from that site, made in the imitation of *terra sigillata* technique, showed a young man, dressed only in a short cloak, performing libation with his right arm while a snake is rising and twisting toward his left arm (Pl. V, 4). Such finely manufactured vessels, glazed or red-coated, were produced in the Upper Moesia in Viminacium, and possibly in Singidunum in the 2nd-3rd centuries, while similar but cruder ceramic vessels were made in centers along the Danube Limes (e.g. Diana). It is believed that the cult vessel with appliqué snakes were dedicated to the deity Liber (*Liber Pater*), the Roman counterpart of Dionysus²⁶⁰ without a doubt, these vessels were also manufactured in the inland of province, such as the Roman settlement in Ravna (*Timacum Minus*).

The find of a marble icon with a depiction of a Thracian-Gethic god Zbelsurdos/Gebeleizis testified to the orgiastic deity worshiped in *Timacum Minus*. The naked deity was displayed in a forest, with attributes - the lightning in his raised right hand, eagle on a branch next to his left shoulder and two snakes (Aesculapian snakes) with raised heads, which

251 Rode 1991, 157–158, nap. 107; Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 4. – Greek Ἀγαθοδαίμων, the deity of grapevine and wine in the form of a snake, has the same function as the Roman Di Manes. He keeps the soul of the deceased in the circle of their ancestors. Given the relationship of Agathodaemon with Dionysus, Hades and Serapis, he also provides the return and incarnation of the soul, a metempsychosis.

252 Чајкановић 1994 а, 94–95; Чајкановић 1994 д, 419–420.

253 There were many examples of snakes that nurture people in the Greek mythology, such as Apollo's son Iamus, who was nurtured by snakes who fed him honey. – Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 176.

254 Rode 1991, 202–210, nap. 10; Eliade 1991, 141–143.

255 Decorative/votive pins made of bone or bronze with the depiction of the Hand of Sabazius with a characteristic gesture of "blessing" and a snake wrapped around the wrist found in Viminacium, Pontes and the Lauriakum, were typical of the Danube provinces: Pannonia, Upper and Lower Moesia and Dacia. – Petković 1995, 33, XVI, 1–3; Bartus 2012, 210–214, Fig. 2, 4, Fig. 4, 1–3, 6.

256 Raičević, Redžić, Milovanović 2006, 70–72, PL. II.

257 Lamut 2004, 112–115, sl. 1; Busuladžić 2010, 131–132, PL. 2. – The authors accept the common view that such vessels were associated with the cult of Mithras, even though neither the snake nor the vines with grapes were its characteristic attributes.

258 Raičević, Redžić, Milovanović 2006, 70, PL. II, 3. – The authors note that the deity similar to Dionysus, probably Libber, is pouring a liquid offering from a kantharos to dogs, which are located at the bottom right of the medallion. In our opinion, the depiction of "dogs" can be interpreted as two snakes with their heads raised.

259 Rounded, wide-ended head indicates a non-toxic snake, an Aesculapius snake (*Zamenis longissima* from the family of *Colubridae*), in contrast to the triangular head of poisonous snakes, like adder. In Alexandria, sacrifice was offered to a special type of non-venomous snake - the Aesculapius snake, in the role of Ἀγαθοδαίμων – Rode 1991, 158, nap. 107.

260 Cvijetićanin 2001, 94–96; Cvijetićanin 2010.

he was feeding with his left hand (Pl. V, 5). This God was regarded as an equivalent to Zeus Chthonius and Dacian Zalmoxis, who were of a dualistic, uranian-chthonic nature.²⁶¹

Depositing eggs, apples and snakes in graves, especially next to young individuals and children, signified the renewal of life, where the snake was the intermediary in the process of reincarnation - the guardian of the soul or its incarnation before rebirth - while the egg and apple symbolized the immortality of the soul and the guarantee of re-birth of the buried person. This may testify to the presence of the Dionysian cult among the inhabitants of the Late Roman *Timacum Minus*, but it is also possible that these were folk beliefs practiced in funerary rites drifted away from their original meaning.

Burying the deceased together with a snake and placing an apple or an egg in the grave had the same ritualistic meaning, based on the belief in the immortality of the soul and reincarnation and rebirth of the dead. This belief originated from the cult of Dionysus, i.e. autochthonous Thracian Sabazius and Zbelsurdos, or Dacian Gebeleizis. It is important to note the influence of the cult of the Dacian god Zalmoxis, dualistic in his uranian-chthonic nature, who should be observed in pair with an epichorial goddess like *Magna Mater*. In the *interpretatio romana* he could be compared with Liber and Libera (*Liber et Libera*).

It can be concluded that blending of pagan and Christian burial rituals and other practices associated with the cult of the dead occurred in the investigated part of the Late Roman necropolis of Slog, as well as in most necropolises from the last quarter of the 4th and the first half of the 5th century on the territory of the Roman Empire. It is interesting that in the Middle Ages, the pagan beliefs related to the cult of the dead persisted in Ravna.

At this point we shall present some observations about laying snakes in the medieval graves at the necropolis Slog. (Plate VI)

In the medieval necropolis five graves, in which the remains of a snake skeleton were found, have been explored. In two cases, a snake was wrapped around the right hand of bur-

ied individuals (G. 73 and G.120), in one grave the snake was placed in the extended position along the left side of the body of the deceased (G. 37), in one grave it was wrapped around the waist (G. 24), and in another around the neck and waist of buried individual (G. 11).

Without going deeper into the archaeological analysis of these funerals, we noticed a certain regularity between gender and age of inhumed individuals and the way the snakes were laid in graves.²⁶² The snake wrapped around the right arm was found in two graves of middle-aged women, which also corresponds to the same mode of burial in the Late Roman grave G. 4. The snake placed in a stretched position parallel with the body of the deceased was found in the medieval grave of a child 3 years old, and a similar ritual was applied in the burial of four years old boy in the Late Roman grave G. 53. quite peculiar ritual was noted in medieval grave G. 24, where the snake was wrapped around the waist of a young girl (16-18 years). In medieval grave G. 11, besides the snake wrapped around the waist, also one was found around the neck of the girl of identical age (16-18 years).

Although the meaning of ritual practices implemented at these funerals remains blurred, it can be assumed that the snakes have provided some kind of protection for deceased or, conversely, protection from the harmful effects of dead on the living. Places where snakes were laid in the burial associate with jewelry: around the right hand - the bracelet, around the waist - a belt and around the neck - necklace. It is particularly interesting as snakes were laid on the same system in Late Roman and medieval graves, which testifies to the continuity of folk beliefs associated with funeral rites.

Relicts of Dionysian beliefs are very strong in the folk tradition of today Eastern Serbia, primarily among the large population of Vlachs.²⁶³ Celebrating the agrarian feast associated with belief in cyclical renewal of nature and life, has been noted since the first half of the 20th century in Eastern Serbia, in the region of Zvižd and the valley of Pek river.²⁶⁴ M. M. Vasić has correctly connected the folk feasts of St. Spirit Christian holiday in Duboka village with autochthonous tradition of

261 Eliade 1991, 143–146.

262 See the antropological analysis above.

263 Васић 1954, 129–131; Гацовић 2000, 37; Гацовић 2002, 113–134. – in the poem for the escort of deceased, Petrectura, as well as in the incantations of the death cult of the Vlachs in Eastern Serbia (Story of the Lord / Povesća a lu Dumñe-Du) the god Dionysus embodied in the figure of the God-Lord (Dumñe-Du/ Dumñe-Zu) and St. Dion (Sin- Diion/Sin Ziion), otherwise unidentified saint, whom some scholars identify as St. John.

264 Васић 1954, 131.

worship of the cult of Dionysus.²⁶⁵ This celebration included the ecstatic trance of the consecrated women, *rusalja*,²⁶⁶ which on this occasion communicate with the dead.²⁶⁷ Nevertheless, the feast started by paying respect to the members of the community, deceased during the previous year, *pomana*.²⁶⁸ Generally, funeral cult and the cult of the dead play a significant role in the folklore of Eastern Serbia, among the Vlachs, as well as among the Serbs.²⁶⁹ It is interesting, that in the above specified folk beliefs a thread of the idea of cyclical renewal of nature and life, reincarnation and immortality of the soul appears, which testifies to their Dionysian tradition.

Finally, snakes play a significant role in the beliefs of today's inhabitants of Ravna, especially the Aesculapian snake. It is considered wrong to hurt or kill the Aesculapian snake, as it brings bad luck to the whole family, usually a death of a household member. Also, it is believed that the person who sees the Aesculapian snake climbing up a tree or a wall "at the wrong time"²⁷⁰ would die soon. From the above, we see that the tradition of the chthonic snake deity (Aesculapian snake) is still alive in the folk tradition of people from Ravna.²⁷¹

265 Васић 1954, 161–163.

266 Rusalja is the name for a woman possessing the special supernatural attributes, able to enter into an ecstatic trance, when she receives mantic powers of divination and communication with the dead. The name has derived from vulgar Latin name for a Roman holiday *Rosalia*, the spring feast of Dionysian-type. – Petković, 1993, 102–103, note 40.

267 Васић 1954, 130.

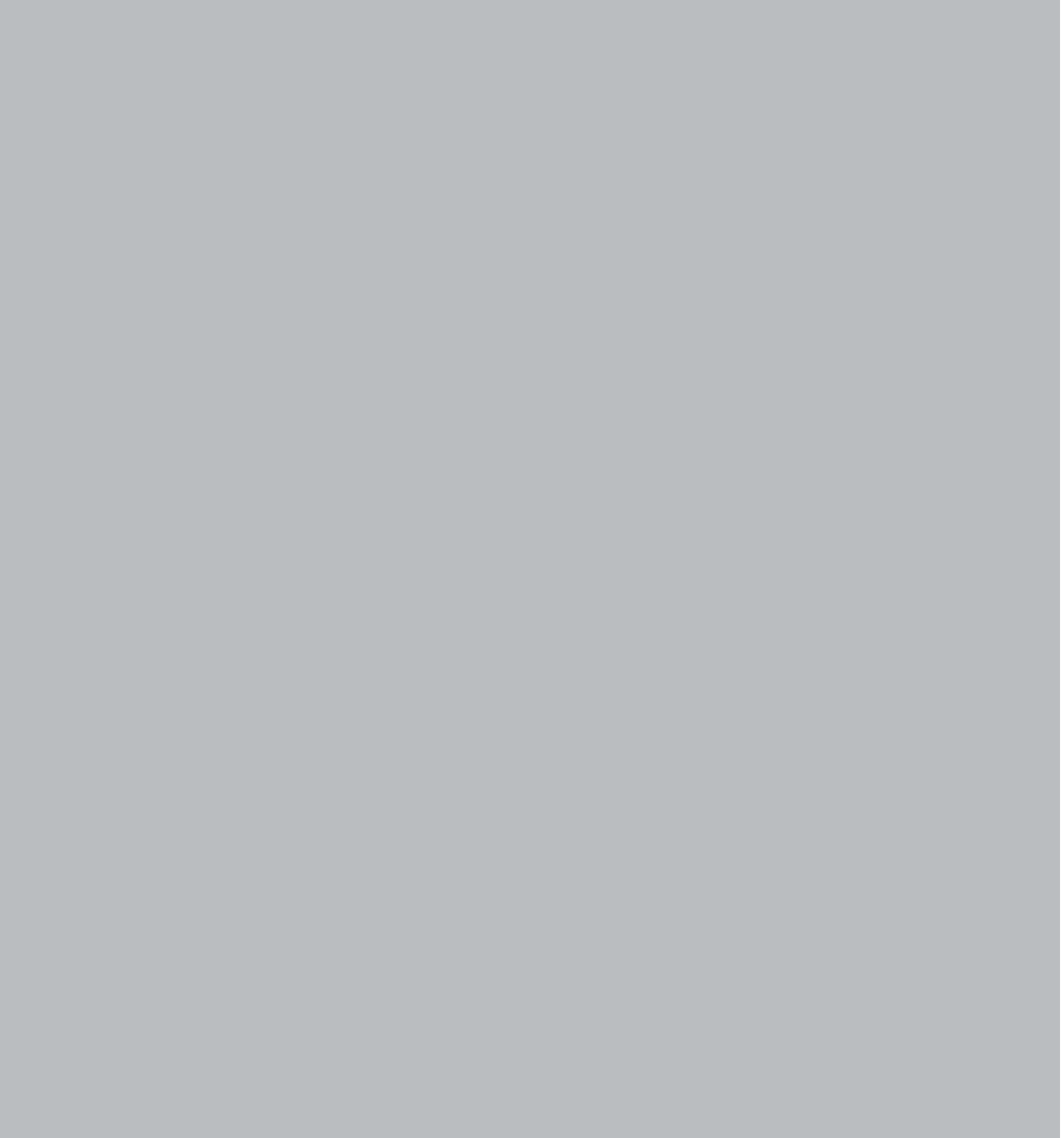
268 Васић 1954, 129.

269 Гацовић 2000, 9–18; Гацовић 2002, 7–11; Зечевић 1982, 95–96.

270 That is in late autumn, winter or early spring, until St. Jeremiah day, when the snakes, according to folk beliefs, come out from their shelters.

271 We are grateful to the following residents of the village of Ravna for their verbal information: the late Lepa Randjelović, Letica Veličković and Bogiša Veličković.

The Cult of Dionysus



Archaeological Evidence of the Cult of Dionysus at the Roman Site Timacum Minus in Ravna near Knjaževac

The origin of some form of funerary rituals at the Late Roman necropolis Slog in Ravna should be sought in the Dionysian cult, widespread in the eastern part of the Roman province of Moesia Superior. Traces of respect for the god Dionysus, confirmed by archaeological finds in *Timacum Minus*, give quite a peculiar picture of the cult of the deity popular among the local population.

During the archaeological research of the fortification of *Timacum Minus* in Ravna village near Knjaževac, in the area of north gate (Section II) in 1980 a fragment of a Roman figurine of baked earth was discovered (Fig. 7).

The authors Petrović and Jovanović identified the fragment as head of the god Dionysus.²⁷² According to the archaeological material that was found in the same layer, terracotta was dated to a period 2nd–3rd century AD. The head was finely modeled, with hair presented in detail, adorned with two grapes and two wine leaves at both sides.²⁷³ The youthful face has minor damage at the nose, mouth and chin. If the fragment of the ribbon on his head, above a wreath of vine and grapes, should be interpreted as a nimble, divine light, this presentation could indicate a change in the iconography, perceived and the mosaic of Dionysus at the feast of Gamzigrad, which is dated to the end of the 3rd – beginning of 4th century AD.²⁷⁴

Terracotta from Ravna is reminiscent of the Hellenistic idea of the head of Dionysus, found in Britain, which has been dated to the 3rd century BC.²⁷⁵

A fragment of the marble statuette of a naked young man from Ravna (*Timacum Minus*), published by Nikola Vulić in forties of the last century, is perhaps one of Dionysus' representations from this site (Fig. 8).²⁷⁶

During the Second World War, in bombing of Niš in 1944, among the other marble sculptures and reliefs from Ravna in National Museum of Niš, this figurine was badly damaged. Only the torso, with pronounced musculature and with drapery wrapped around the neck has been preserved. The only trace of the appearance of this figurine before the damage is Vulić's photo showing the head and the naked upper part of body (Fig. 9). Young face has already had damage at chin, and the hair was presented in the form of berries-like curls. These are reminiscent of grapes, which is a common motif in the iconography of Dionysus. In addition to these suggestions figurine has no common Dionysian attributes which could confirm the identification with the god of vegetation and fertility. Based on the stylistic features of the figurine, it could be dated in the 3rd cen-

272 Петровић, Јовановић 1997, 65.

273 Пилиповић 2011, 168, XIII, 43. – dimensions of the fragment are 6.5 x 5.7 cm, inv. no. 251; it is exposed in the permanent exhibition of Regional Museum Knjaževac.

274 Срејовић 1983, 73–75; Jeremić 2006, 47–53; Пилиповић 2011, 155.

275 <http://abbeymuseum.com.au/collections/>, 05.02.2015 - this specimen is in the collection of Abbey Museum of Art and Archaeology.

276 Вулић 1941-1948, 91, no. 196; Петровић, Јовановић 1997, 60; Дрча 2004, 150, cat. no. 63. – the preserved part of figurine is 12 cm high, inv. no. 36/R; it is exposed in the permanent exhibition of National Museum in Niš. I take this opportunity to thank curators Slobodan Drča and Vesna Crnoglavac who made it possible to inspect the archaeological material from Ravna (*Timacum Minus*) which is stored in National museum in Niš.

tury AD.²⁷⁷ However, Aleksandar Jovanović has believed that this is a statuette of the Emperor Caracalla, shown on the model of Polyclitus' Apollo or Kresilas' Diomedes.²⁷⁸

Another fragment of marble sculpture, with iconography that indicates the cult of Dionysus, was found in Ravna (*Timacum Minus*) and now is in the archaeological collection of the National Museum in Niš. A pair of feet, a tortoise and the rest of the column was preserved on a marble base of the statue (Fig. 10).²⁷⁹

According to the iconography of this fragment, the sculpture could be associated with the Sabazius, Phrygian or Thracian deity, which had been often identified with Dionysus in Roman religion.²⁸⁰ A turtle is the animal of Sabazius epiphany, which suggests the connection of this fragment with his cult.²⁸¹ Also, the turtle is a symbol of fertility, vitality and protection against "the evil gaze".²⁸² Exactly these qualities adorn Sabazius, whose cult guarantees the fertility and resurrection. The fragment was due to a lack of information on finding conditions, dated to the period from 1st to 4th century AD. There is another interpretation of this fragmented marble statue by Aleksandar Jovanović, who considered it to be a statue of Hermes/Mercury.²⁸³

The votive altar from Ravna (*Timacum Minus*) is another archaeological confirmation of the respect for Sabazius at this site (Fig. 11).

The altar of sandstone was first published by Vulić.²⁸⁴ Today, the altar is in the National Museum in Niš.²⁸⁵ Based on the preserved text and its epigraphic analysis the altar was pre-

cisely dated in the year 241 AD.²⁸⁶ The followers of the Sabazius cult are typically of oriental origin and the traces of his cult in Ravna can be attributed to the soldiers of cohort *I Thracum Syriacae* stationed in *Timacum Minus* from the end of 1st to the last quarter of the 2nd century.²⁸⁷ In Roman *Domavia* (Srebrenica), which belonged to the mining region of *Argentariae Pannonicae*, the cult Sabazius has also been registered, spread by the newcomers from different parts of Empire, including those of oriental origin.²⁸⁸

The monument, which indirectly speaks about respecting of Dionysus in *Timacum Minus*, is a votive relief with a representation of the member of his retinue (*thiasus*) – Silenus (Fig. 12).

This relief was, also, first published by N. Vulić.²⁸⁹ At the marble plate a bearded Silenus riding a donkey or a mule, sitting on the side and feeding an animal beside a tree, was presented. Jovanović claimed that the closest analogies for such relief representation could be found in the Middle Struma Basin (Blagoevgrad). Also, he assumed the existence of their production center in the same region.²⁹⁰ Dionysus companion Silenus indicates the healing and chthonic character of the deity.²⁹¹ Silvanus, a similar orgiastic deity of nature, forests, vegetation and fertility is, also, very close to Dionysus.²⁹² The presentation of the tree on relief from Ravna indicates to this its function of Silenus. During the struggle of the gods with the giants, Silenus and Dionysus are on the same side. The Silenus' donkey braying has driven away the enemies.²⁹³ This votive relief is dated to the period from the 2nd to 4th century.²⁹⁴

277 Дрча 2004, 150; Tomović 1992, 77.

278 Јовановић 2007, 169–173.

279 The base is 25 cm wide.

280 Вулић 1941-1948, 94; Душанић 1975, 136; Пилиповић 2011, 196.

281 Пилиповић 2011, 120.

282 Viderman 2004, 166–167.

283 Јовановић 2007, 171.

284 Вулић 1941-1948, 82.

285 Dimensions of the altar are 108 x 51 x 45 cm; inv. no. 131, National Museum in Niš.

286 IMS III/2, 70–71.

287 *Ibid.*, 33–34.

288 Imamović 1977, 264–267.

289 Вулић 1941-48, 93. – the relief was 14 cm high. During the bombing of Niš in 1944 the relief was destroyed in collapsed building of Museum.

290 Јовановић 2009, 306–307.

291 Пилиповић 2011, 88, 92.

292 Imamović 1977, 55–64.

293 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 384–385.

294 Пилиповић 2011, 176.

The ornament of Roman tombstones found in Ravna (*Timacum Minus*) reveals a distinctive decorative scheme that can be connected with the cult of Dionysus. The monuments were made of limestone or marble.²⁹⁵ At their base, below the inscription field, there is a presentation of kantharos from which the twisting vines emerge while the ivy branches are framing the inscription field. There are three groups of this type of decorations on the tombstones:

1. In the area below the monument's inscription field only a kantharos with vines is displayed (Fig. 13, fig. 16).²⁹⁶

2. The area below the monument's inscription field is decorated with the same presentation of kantharos with vines, but the inscription field is framed by the stems of ivy (Figs. 14–15, figs. 17–20).²⁹⁷

Unlike on the monuments from Metohija, where the ivy climbing along the sides of the stele and framing the inscription field grows from kantharos,²⁹⁸ at the most of the monuments from Ravna the kantharoi are separated from the inscription field and climbing ivy which runs along it. The exception is the monument exposed in the lapidarium of National Museum in Niš, discovered in 1939 (Fig. 21).²⁹⁹

3. The last group of ornament consists of the fragments, with an undetermined decorative scheme, but they are decorated with Dionysian symbols (Figs. 22–24).³⁰⁰

A tombstone with an incomplete relief of the deceased, found during the archaeological excavations in 1980, maybe testifying the local production of steles decorated with Dionysian symbols, should be added to this group (Fig. 25).³⁰¹

Analyzing the epigraphic monuments mentioned, it can be observed that some of the steles ornate in this way belonged to

the inhabitants of the Thracian, Illyrian or Oriental origin, which joined the cohort *II Aureliae Dardanorum*.³⁰²

Beyond the symbolic representation of god Dionysus in the form of ivy (*Dionysus Kissios*), which reflects his immortal and mortal nature, this plant is a favorite motif at the equipment of Thracian soldiers.³⁰³ The popularity of Dionysian cult was transferred from Thrace in the area of Timok and in *Timacum Minus* by the soldiers of a cohort *I Thracum Syriacae* already in the 1st century AD. A motif of kantharos, from which the vine branches emerge, symbolizes the source of life and the bond which connects, by its Dionysian symbolism, material and spiritual world.³⁰⁴ Symbol of wine and grapes can be correlated with the ritual of libations at the tomb of the deceased. This spiritual drink provides, through euphoria and ecstasy, the union with the deity (enthusiasm).³⁰⁵

As a chthonic deity Dionysus protects the grave space, so that often display its attributes at tombstones is understandable.³⁰⁶ The tombstones collected in Ravna belonged to the Roman necropolis, which was in use during the period from the 1st to 3rd century. The location of this necropolis has not been yet archaeologically confirmed. Previous findings confirmed the existence of a necropolis on the Slog hill, about 400 m to the Southwest from the fortification, which was in use in the second half of the 4th and the first half of 5th century, although at this necropolis also the remains of the older cemetery of inhumed deceased from the period of the 1st-3rd centuries were ascertained.³⁰⁷ In addition, the remains of biritual necropolis, which dates to the end of the 3rd - the first half of 4th centuries, were discovered at the site of Ropinski brook, to the Northwest of the fort.³⁰⁸ It remains an open question where the necropolis, whose graves were marked by described monu-

295 The mountains of Svrljig are abundant of limestone, as well as the mountain Tupižnica.

296 IMS III/2, 84–85, no. 33; 110–111, no. 68.

297 *Ibid.*, 81, no. 28; 82, no. 29; 104–105, no. 59; 108–109, no. 66; 115, no. 77; 117–119, no. 81.

298 Јовановић 2003, 49–58.

299 IMS III/2, 95, no. 46.

300 *Ibid.*, 77–78, no. 24; 107–108, no. 65; 112, no. 71. – the decorative scheme could not be ascertained because of the damage of these monuments.

301 The tombstone is exposed in lapidarium of Regional Museum Knjaževac in Archaeo-ethno Park Ravna, inv. no. 441.

302 IMS III/2, nos. 24, 28, 44, 57, 65, 68.

303 Kerény 1979, 273–274; Tasić 2011, 184.

304 Јовановић 2003, 54.

305 Срејовић, Цермановић-Кузмановић, 118–119; Rode 1991, 201–210, Elijade 1991, I, 305–309; Biederman, 2004, 428–430.

306 Tasić 2011, 192.

307 Petković *et al.* 2005, 12 etc; Petković, Ilijić, Radinović 2014, 77–80.

308 Petković *et al.* 2005, 19.

ments, was located, although some indications point to the site of Širina, to the West of the fortification.³⁰⁹

In light of the findings described above, a common thread of worshipping the cult of Dionysus in Roman settlement of *Timacum Minus* was revealed. As a deity with ambiguous religious functions, Dionysus has encountered his followers throughout the territory of the Empire. The area of the Upper Timok, in which *Timacum Minus* is located, is very suitable for the development of viticulture.³¹⁰ This data suggests that the role of Dionysus, as the patron of wine and viticulture, was likely to be accepted and respected by the indigenous population. Except vineyards, Dionysus protects the entire vegetation and provides soil fertility.³¹¹ Prayer for the "fruitful year" could be addressed to the patron of agriculture and fertility, Dionysus.

The symbol of the cyclical renewal of life, the god Dionysus, Roman Bacchus, gives hope in life after death and reincarnation. His chthonic nature is closely linked to the funeral customs. Decoration of tombstones, on which are inevitable Dionysian motives: kantharos, ivy and vines, provides the connection to the chthonic Dionysus, which promises immortality of the soul of the deceased. The Divine child - *Dionysus Zagreus*, symbolize rebirth, resurrection, salvation and, through its Mysteries, approaching the god of mortals.³¹² Grave, as the boundary between two worlds, was protected by the god who can mediate between the two modes of existence.³¹³ Numerous monuments on the territory of Upper Moesia, among which also the monuments of Ravna, reflect the widespread funeral dimension of god Dionysus.³¹⁴

Based on epigraphic material, *Timacum Minus* – Ravna is confirmed as the administrative center of the mining district,

so it can be assumed that was the center of worship of deities, which are connected with the protection of mineral resources, miners and metallurgists.³¹⁵ The character of mining center in the fortress of Ravna was confirmed by the recent archaeological research.³¹⁶ The wealth of minerals of the Stara planina mountain, among which the most abundant copper, gold, silver, and iron, have influenced the direction of the economy *Timacum Minus* towards primary processing and exploitation of geological resources mentioned.³¹⁷ The region of Svrliški, Trgoviški and Beli (White) Timok, which includes *Timacum Minus*, belonged to the mining district of *metalli Aureliani*.³¹⁸ Although we have no epigraphic material which directly confirms the connection between the cults of Dionysus with the protection of the mining wealth in Ravna, we can assume that he was also honored in the context of the patron of ore. In addition to the god Pluto, who is associated with the underground world and mining, also the Roman Bacchus/Liber/Dionysus, who reflects similar characteristics, may be regarded as the patron of mining.³¹⁹

Indigenous tradition of worship of the cult of Dionysus in Eastern Serbia could be seen through a funeral customs and folk songs of the Timok Vlachs.³²⁰ In the poem of Petrectura, funeral song for the deceased, traces of the myth of Dionysus indicate the preservation of the idea of the immortality of the soul and cyclic renewal of life.

Finally, the complex role of the god Dionysus and the diversity of his cult in Upper Moesia, as well as in *Timacum Minus*, attracted a large number of followers of different social status and ethnicity, who have either sought salvation, resurrection and eternal life. This was the prelude to faith in the one God, who broth a gift of immortality and resurrection to entire humanity, Christ.

309 Петковић, Илијић 2012, 154–156; Petković, Pijić 2013, 63–68.

310 Милосављевић 2012, 102–106. – the district around Knjaževac belongs to Timok-Krajina region of vineyards. Eroded clay-soil and alluvial deposits, the type of lands represented in area of Knjaževac, favor the development of viticulture.

311 Пилиповић 2011, 83–86.

312 Elijade 1991, II, 223–225.

313 Tasić 2011, 192.

314 Пилиповић 2011, 90–92.

315 IMS III/2, 83–84, no. 31.

316 Petrović 1996, 197–199; Petković 2009, 187–196.

317 Симић 1951, 327–332; Petrović 1996, 195–196.

318 Petković 2009, 189.

319 Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979, 443–444.

320 Гацовић 2000, 112–120.

СКРАЋЕНИЦЕ / ABBREVIATION

<i>AE</i>	<i>L'anée épigraphique</i> , Paris
<i>CIL</i>	<i>Corpus inscriptionum Latinarum</i>
<i>ILJug</i>	<i>A. et J. Šašel, Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX et inter annos MCMLX et MCMLXX et inter annos MCMII et MCMXL repertae et editae sunt</i> , Ljubljana 1963, 1978, 1986
<i>IMS</i>	<i>Inscriptions de la Mésie Supérieure</i> , I, II, III/2, IV, VI, Beograd 1976-1995
<i>ŽA</i>	<i>Živa antika</i> , Skoplje

ИЗБОРИ / SOURCES

- Arnobius* – Arnobius, *Against the Heathen*, Vol. V, Kessinger Publishing, Montana 2004.
- Hippocrates* – Hippocrates, in: *The Hippocratic Treatises „On Generation“, „On the Nature of the Child“, „Diseases IV“: A Commentary* (ed. I. M. Lonie), Berlin-New York 1981.
- Ill.* – Homer, *Iliad*, ed. S. Mitchell, New York 2012.
- Macrobius* – Macrobius, *Saturnalia*, Books 6-7 (ed. R. A. Kaster), Harvard 2011.
- Theophrast. Charact.* – Theophrastus: *Characters*, ed. J. Diggle, Cambridge 2004.

БИБЛИОГРАФИЈА / BIBLIOGRAPHY

- Васић 1954** – М. М. Васић, Дионисос и наш фолклор, *Глас САН*, Одељење друштвених наука, књига 3, 129–166.
- Васић, Јовановић 1987** – М. Р. Васић, Ђ. Јовановић, Мермерна икона Либера и Либере из околине Понтеса, *Ђердајске свеске IV*, Београд 1987, 127–134.
- Вулић 1933** – Н. Вулић, Антички споменици наше земље *Сјоменик СКА LXXV*, Београд, 1933, 1–92.
- Вулић 1941-48** – Н. Вулић, Антички споменици наше земље, *Сјоменик СКА ХСVIII*, Београд 1941-48, 1–335.
- Гацовић 2000** – С. Гацовић, *Petresatura, ђесма за испраћај ђокојника у Влаху Унђуријана*, Матична библиотека „Светозар Марковић“: Зајечар.
- Гацовић 2002** – С. Гацовић, *Бајања у културу мртвих код Влаху североисточне Србије*, Чигоја штампа: Београд.
- Дрча 2004** – С. Дрча, *Naissus, у: Археолошко благо Ниша од неолита до средњег века (Archaeological Terture of Naissus from the Neolithic to the Middle Ages)*, Каталог, Српска академија наука и уметности: Београд, 49–58, 89–98, 149–216.
- Душанић 1975** – С. Душанић, Две римске стеле из Србије, *Зборник Народног музеја у Београду VIII*, Београд, 131–137.
- Ђорђевић 1984** – Т. Ђорђевић, Неколики самртни обичаји у Јужних Словена, *Наши народни животи*, књига 11, том 4, прир. Н. Љубинковић, Просвета: Београд.
- Ђурић-Срејић 1995** – М. Ђурић-Срејић, *Увод у физичку антропологију древних ђоулација*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Зечевић 1982** – С. Зечевић, *Култи мртвих код Срба*, „Вук Караџић“, Етнографски музеј: Београд.
- Зотовић 1968** – Љ. Зотовић, Некрополе спаљених покојника на територији Горње Мезије, *Лесковачки зборник VIII*: 19–30.
- Зотовић 1970** – Љ. Зотовић, Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у време од I до VI века, *Лесковачки зборник X*: 19–24.
- Јовановић 2003** – А. Јовановић, Белешке уз римске надгробне споменике са дарданског простора, *Новопазарски зборник 27*, Нови Пазар.
- Јовановић 2007** – А. Јовановић, *Одлеги из античког култура и иконографије*. Београд: Универзитет у Београду, Центар за археолошка истраживања Филозофског факултета.
- Јовановић 2009** – А. Јовановић, Археолошка сведочанства контаката између региона Стримона и наших простора у Античком периоду, *Зборник Народног музеја – серија: Археологија 19-1*, Београд, 301–313.
- Јуришић 1956** – А. Јуришић, Археолошки радови. Брестовик – Бели брег, *Саопштења Републичког завода за заштитиу сјоменика културе у Београду I*: 123–138.
- Миладиновић-Радмиловић 2012** – Н. Миладиновић-Радмиловић, Учесталост и дистрибуција *cribrae orbitaliae* у Сирмијуму, *Саопштења XLIV* (2012): 229–236.
- Милосављевић 2012** – М. Милосављевић, *Приврега ошћитине Књажевац 20. века*, Књажевац, 102–106.
- Петковић 2012** – С. Петковић, Утицај аутохтоног култа на симболичну функцију римских фибула из Србије, *Гласник САД 28*, Београд: 63–86.
- Петковић, Илијић 2012** – С. Петковић, Б. Илијић, Прилог проучавању римског насеља на локалитету *Titacum Minus* код Књажевца, *Гласник САД 28*, 153–178.
- Петровић, Јовановић 1997** – П. Петровић, С. Јовановић, *Културно благо књажевачког краја. Археологија*, Београд, Књажевац: Археолошки институт, Завичајни музеј Књажевац.
- Пилиповић 2011** – С. Пилиповић, *Култи Бахуса на централном Балкану I–IV век*, Београд.
- Поповић 1994** – И. Поповић, Аутохтоне и хеленистичке традиције на римском накиту, у: *Античко сребро у Србији*, ур. И. Поповић, Народни музеј: Београд.
- Поповић 2002** – И. Поповић, *Накит са Јухора. Остџава или сакрални ђезаурус*, Народни музеј, Археолошки институт: Београд.
- Релић 1999** – Љ. Релић, Обичаји и веровања везани за животни циклус – рођење, брак и смрт, у: *Књажевац и околина*, ур. П. Влаховић, Етнографски музеј, Београд: 537–572.
- Симић 1951** – В. Симић, *Историјски развој нашег рударства*, Београд, 327–332.
- Срејовић 1983** – Д. Срејовић, Царски дворцац, у: *Гамзиџраг, Касноантички царски дворцац*, каталог, ур. Д. Срејовић, Галерија САНУ, Београд, 24–95.
- Срејовић, Цермановић-Кузмановић 1979** – Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник ррчке и римске митологије*, Српска књижевна задруга: Београд.
- Тасић 2011** – Д. Тасић, Маска у култу Диониса, *Зборник Мајнице српске за класичне студије 13*, Нови Сад, 181–194.
- Тачева-Хитова М. 1982** – Тачева-Хитова М. 1982 М.Тачева-Хитова, *История на источните култове в Долна Мизия и Тракия*, София 1982.
- Црнобрња 2005** – А. Н. Црнобрња, Загробни обичаји римског времена: студија случаја гроба из Брестовика, *Гласник Српског археолошког друштва 21/2005*, Београд, 161–172.
- Чајкановић 1994 а** – В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, прир. В. Ђурић, Српска књижевна здруга: Београд.
- Чајкановић 1994 б** – В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, прир. В. Ђурић, Српска књижевна здруга: Београд.
- Чајкановић 1994 с** – В. Чајкановић, Обичаји и веровања српског народа, у: *Студије из српске религије и фолклора 1925–1940*, прир. В. Ђурић, Српска књижевна здруга, Београд: 121–141.
- Чајкановић 1994 д** – Сахрањивање под прагом, у: *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*, прир. В. Ђурић, Српска књижевна здруга, Београд: 414–442.

Alvar 2010 – J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, Leiden 2010.

Bailey 2007 – D. M. Bailey, A Snake-Legged Dionysus from Egypt and Other Divine Snakes, *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 93, Birmingham 2007, 263–270.

Bartus 2012 – D. Bartus, Roman hairpins representing human hands, in: *Fiatal Római Koros Kutatók II, Konferenciakötete, 2007. október 9-10, Visegrád, 2009. November 20-22, Kómarom*, ed: S. Biro, P. Vámos, Győr 2012, 205–233.

Bass 1995 – W. M. Bass, *Human Osteology, A Laboratory and Field Manual*. Columbia: Missouri Archaeological Society.

Biderman 2004 – H. Binderman, *Rečnik simbola*, Beograd 2004.

Bird 1996 – J. Bird, Frogs from the Walbrook: a cult and its attribution, in: J. Bird, M. Hassall, H. Sheldon (eds), *Interpreting Roman London: Papers in Memory of Hugh Chapman*, London 1996, 119–127.

Bošković-Robert 2006 – A. Bošković-Robert, *Le culte de Jupiter en Mésie supérieure*, Paris.

Brothwell 1981 – D. R. Brothwell, *Digging up bones*. London: British Museum (Natural History) and Oxford: Oxford University Press, 1981.

Buccellato et al. 2008 – A. Buccellato, P. Catalano, W. Pantano, Le site et la nécropole de Castellaccio, *Les Dossiers d'Archéologie*, 330 (Nov-Dec), Dijon 2008, 14–19.

Buikstra and Ubelaker 1994 – J. E., Buikstra and D. H., Ubelaker, *Standards for data collection from human skeletal remains*. Arkansas Archeological Survey Research Series, No 44. Fayetteville, Arkansas: Arkansas Archeological Survey 1994.

Burkert 1987 – W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard.

Busuladžić 2010 – A. Busuladžić, Nalaz ulomaka keramičkih posuda sa prikazom zmije iz Japre kod Bosanskog Novog, *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja, Knjiga 39*, Sarajevo: 125–134.

Chevalier, Gheerbrant 1983 – J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola (mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi)*, Nakladni zavod Matice hrvatske: Zagreb.

Cumont 1942 – F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris.

Cvijetičanin 2001 – T. Cvijetičanin, Snake Vessels from Diana, *Die Archäologie und Geschichte der Region des Eisernen Tores zwischen 106-275 n. Chr. Kolloquium in Drobeta Turnu Severin 2000*, Rumanisch-Jugoslawische Kommission für die Erforschung der Region des Eisernen Tores. Archologische Abteilung IV, Rumanisches Institut für Thrakologie, Bucuresti: 93–103.

Cvijetičanin 2010 – T. Cvijetičanin, *Roman Pottery in Moesia Superior*, Catalogue of Exhibition, National Museum: Belgrade.

Edelstein, Edelstein 1945 – E. J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Vol. 1, 2, Baltimore: John Hopkins 1945.

Eisele 1909 – T. Eisele, Sabazios, u: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, ed. W. H. Roscher, Leipzig 1909, 232–264.

Eliade 1991 – M. Eliade, *Istorija verovanja i religijskih ideja, II Od Gautame Bude do trijumfa hrišćanstva*, Prosveta: Beograd.

(Eliade 1980 – M. Eliade. Histoire des croyances et des idées religieuses, 2. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, Payot: Paris)

Ferembach, Schwidetzky and Stloukal 1980 – D. Ferembach, I. Schwidetzky and M. Stloukal, Recommendations for age and sex diagnosis of skeletons. *Journal of Human Evolution* 7: 517–549.

Foster 1899 – B. O. Foster, Notes on the Symbolism of the Apple in Classical Antiquity, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 10, Harvard 1899, 39–55.

Garn, Lewis and Kerewsky 1965 – S. Garn, A. Lewis and R. Kerewsky, X – linked inheritance of teeth size. *Journal of Dental Research* 44: 439–441.

Gavrilović 2010 – N. Gavrilović, Prilog poznavanju kulta Jupitera Dolihena u Gorvoj Meziji: Votivna ara iz Prizrena / The Contribution to the study of the Iupiter Dolichenus' cult in Moesia Superior: Votive monument from Prizren, *Međunarodni tematski zbornik radova: "Kosovo i Metohija u civilizacijskim tokovima"* – Knjiga 3. Filozofski fakultet Univerziteta u Prištini, Zavod za udžbenike, Beograd 2010, 457–468.

Gicheva 1997 – R. Gicheva, Sabazios, *LIMC*, VIII/1, 2, Zürich Düsseldorf 1997, 1068–1071.

Gimbutas 2001 – M. Gimbutas, *The Living Goddesses*, University of California 2001.

Greys 1974 – R. Graves, *Grčki mitovi I*, prev. G. Mitrinović, Nolit: Beograd (Graves 1972 – R. Graves, *Greek Myths*, Penguin Books Ltd: Harmondsworth, Middlesex.)

Hajjar 1978 – Y. Hajjar, A propos d'une main de Sabazios au Louvre, *Hommages Maarten J. Vermaseren*, ed. M. B. de Boer, A. PL. Edridge, Vol. 1, Leiden 1978, 455–473.

Hauser and De Stefano 1989 – G. Hauser and G. F. De Stefano, *Epigenetic Variants of Human Skull*. Stittgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung, 1989.

Henderson 1974 – J. Henderson, Drevni mitovi i suvremeni čovjek, u: *Čovjek i njegovi simboli*, ur. C. G. Jung, Ljubljana, 104–157.

Henig 2003 – M. Henig, *Religion in Roman Britain*, New York 2003.

Hillson 1990 – S. Hillson, *Teeth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hillson 1996 – S. Hillson, *Dental Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hughes 1991 – D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, New York.

Imamović 1977 – E. Imamović, *Antički kulni i votivni spomenici na području Bosne i Hercegovine*, Sarajevo.

Inscriptions de la Mésie Supérieure I – M. Mirković, S. Dušanić, *Singidunum et le Nord Ouest de la province*, Centre d'études épigraphiques et numismatiques de la Faculté de philosophie de l'Université de Beograd : Beograd 1976.

Inscriptions de la Mésie Supérieure II – M. Mirković, *Viminacium et Margum*, Centre d'études épigraphiques et numismatiques de la Faculté de philosophie de l'Université de Beograd : Beograd 1986.

- Inscriptions de la Mésie Supérieure III/2** – P. Petrović, *Timacum Minus et la vallée du Timok*, Centre d'études épigraphiques et numismatiques de la Faculté de philosophie de l'Université de Beograd : Beograd 1995.
- Inscriptions de la Mésie Supérieure IV** – P. Petrović, Nissus–Remesiana–Horreum Margi, Beograd 1979.
- Inscriptions de la Mésie Supérieure VI** – B. Dragojević-Josifovska, *Scupi et la région de Kumanovo*, Centre d'études épigraphiques et numismatiques de la Faculté de philosophie de l'Université de Beograd : Beograd 1982.
- Jeremić 2006** – G. Jeremić, Die Mosaiken von Gamzigrad, mit besonderem Rückblick auf die darstellung des Dionysos, in: *Felix Romuliana. 50 Years of Archaeological Excavations, Papers from the International Conference, Zaječar, 27th – 29th October 2003*, ed: M. Vasić, Beograd, 47–53.
- Johnson 1984** – Sh. E. Johnson, The Present State of Sabazios Research, *ANRW* II. 17. 3, Berlin-New York 1984, 1584–1613.
- Jovanović 1978** – A. Jovanović, *Nakit u rimskoj Dardaniji*, Dissertationes et monographiae XXI, Savez arheoloških društava Jugoslavije: Beograd.
- Johnson 1984** – Sh. E. Johnson, The Present State of Sabazios Research, *ANRW* II. 17. 3, Berlin-New York 1984, 1584–1613.
- Kerényi 1979** – C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, Thames and Hudson: London.
- Kosmopoulou 2002** – A. Kosmopoulou, *The Iconography of Sculptured Statue Bases in the Archaic and Classical Periods*, University of Wisconsin Press.
- Lamut 2004** – B. Lamut, Posodi z mitraično kultno simboliko iz Petovione (*Zwei Gefäße mit Symbolen des Mithraskults aus Poetovio*), u: *Rimqani – Steklo, glina, kamen (Die Römer – Glass, Ton Marmor)*, ur. I. Lazar, Maribor: 112–115.
- Lane 1989** – E. N. Lane, Conclusions, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, III, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln 1989.
- Littlewood 1968** – A. R. Littlewood, The Symbolism of the Apple in Greek and Roman literature, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 72, Harvard 1968, 147–182.
- Lovejoy 1985** – C. O. Lovejoy, Dental Wear in the Libben Population: Its Functional Patterns and Role in the Determination of Adult Skeletal Age at Death. *American Journal of Physical Anthropology* 68: 47–56.
- Macrea 1959** – M. Macrea, Le culte de Sabazius en Dacie, *Dacia*, n. s. III, Bucarest 1959, 325–339.
- Marijanski-Manojlović 1987** – M. Marijanski-Manojlović, *Rimska nekropola kod Beške u Sremu*, Muzej Vojvodine: Novi Sad.
- Mikić 1978** – Ž. Mikić, O antropološkoj metodologiji terenske obrade skeletnih nalaza. *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja ANUBiH* 16/14: 3–44 (201–242).
- Panayotova 1998** – K. Panayotova, Apollonia Pontica: Recent Discoveries in the Necropolis, in: *The Greek Colonisation of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology* (ed. G. R. Tsetschladze), Stuttgart: Steiner 1998, 97–114.
- Paškvalin 1960** – V. Paškvalin, Bronzana votivna ruka iz Sasa, *GZM*, 15-16, Sarajevo 1960, 203–208.
- Perkić 2008** – M. Perkić, Rezultati arheoloških istraživanja kod crkve sv. Đurđa u Župi dubrovačkoj, *Starohrvatska prosvjeta*, III. 35, Split 2008, 63–122.
- Petković 1993** – S. Petković, A Jug from *Pontes* decorated with Solar and Lunar Symbols, *Starinar XLII/1991*, Beograd 1993, 97–106.
- Petković 1995** – S. Petković, *Rimski predmeti od kosti i roga sa teritorije Gornje Mezije*, Posebna izdanja, knjiga 28, Arheološki institut: Beograd.
- Petković et al. 2005** – S. Petković, M. Ružić, S. Jovanović, M. Vuksan, Zs. Zoffmann, *Roman and Medieval Necropolis in Ravna near Knjaževac*, Archaeological Institute, Monographs, Vol. 42: Beograd.
- Petković 2009** – S. Petković, The Traces of Roman Metallurgy in Eastern Serbia, *Journal of Mining and Metallurgy 45 (2) B*, Bor, 187–196.
- Petković, Ilijić 2013** – S. Petković, B. Ilijić, Votive Altar of *Lucius Petronius Timachus*, *Starinar LXIII/2013*, 53–72.
- Petković, Ilijić, Radinović 2014** – S. Petković, B. Ilijić, N. Radinović, Nekropola Slog – *Timacum Minus* u Ravni kod Knjaževca. Zaštitna iskopavanja u 2013. godini, u: *Arheologija u Srbiji. Projekti Arheološkog instituta u 2013. godini*, ur: D. Antonović, Arheološki institut: Beograd, 76–81.
- Petković 2002** – Ž. Petković, Dedicacija Jupiteru i Liberu sa Kosmaja, *ŽA* 52, Skoplje 2002, 219–224.
- Petrović 1996** – P. Petrović, Der römische Bergbau in Ravna. Einige Archologische Notizen, in: *Ancient Mining and Metallurgy in Southeast Europe, International Symposium, Donji Milanovac, May 20 – 25, 1990*, ed: P. Petrović, S. Đurđekanić, B. Jovanović, Belgrade, Bor: Archaeological Institute, Museum of Mining and Metallurgy, 195–202.
- Picard 1961** – Ch. Picard, Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte, *RA*, II, 2, Paris 1961, 129–176.
- Raičević, Redžić, Milovanović 2006** – A. Raičević, S. Redžić, B. Milovanović, Posude sa apliciranim zmijama iz zanatskog centra, *Arheologija i prirodne nauke 2(2006)*: 69–76.
- Rode 1991** – E. Rode, *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, prev. D. Gojković i O. Kostrešević, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: Sremski Karlovci – Novi Sad.
- (Rhode 1925 – E. Rhode, *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.)
- Schaefer 1920** – H. Schaefer, Sabazios, *RE*, I, A, Stuttgart 1920, 1540–1551.
- Schutkowski 1993** – H. Schutkowski, Sex Determination of Infant and Juvenile Skeletons: I. Morphognostic Features. *American Journal of Physical Anthropology* 90: 199–205.
- Stahelin 1948** – F. Stahelin, *Die Schweiz in römischer Zeit*, Basel 1948.
- Swoboda 1937** – E. Swoboda, Die Schlange im Mithraskult, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts*, 30, Wien 1937, 1–27.
- Tomović 1992** – M. Tomović, *Roman sculpture in Upper Moesia*, Belgrade.
- Tatscheva-Hitova 1978** – M. Tatscheva-Hitova, Wesenszüge des Sabazioskultes in Moesia Inferior und Thracia, *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, M. B. de Boer, A. PL. Edridge, Vol. III, Leiden 1978, 1217–1231.

Trckova-Flamee 2010 – A. Trckova-Flamee, The Cult of Sabazios. The cult of a Gallo-Roman God on a Relief from Arlon/Aarlen (Belgium)?, *Anistoriton*, Vol. 12, Essays no 2, 2010, 1–10. http://www.anistor.gr/english/enback/2010_2e_Anistoriton.pdf

Turcan 1966 – R. Turcan, *Les sarcophagus Romains a représentations Dionysiaques*, Paris.

Turcan 1996 – R. Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, Oxford.

Vallois 1937 – H. W. Vallois, La Durre de la vie chez l'Homme fossile. *L'Anthropologie* 47: 499–532.

Versnel 1998 – H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysus, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden-Boston-Köln.

Vinski-Gasparini, Ercegović 1958 – K. Vinski-Gasparini, S. Ercegović, Ranosrednjovjekovno groblje u Brodskom Drenovcu, *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, Vol. 1, No. 1, 129–161, Zagreb 1958.

Walker and Pérez-Pérez – P. L. Walker and A. Pérez-Pérez, *Age, Height and Long Bone Growth in Children*. Unpublished manuscript.

Wickkiser 2008 – B. L. Wickkiser, *Asklepios, Medicine and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: Between Craft and Cult*, Baltimore: John Hopkins.

Zotović 1964 – Lj. Zotović, Mala Kopašnica, Leskovac – rimska nekropola spaljenih pokojnika, *Arheološki pregled* 6/1964: 106.

Zotović 1966 – Lj. Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure*, Brill: Leiden.

СПИСАК ИЛУСТРАЦИЈА

Карта 1: Положај археолошког налазишта *Timacum Minus* на карти Србије.

План 1: План археолошког налазишта *Timacum Minus*.

План 2: План касноантичке и средњовековне некрополе Слог – *Timacum Minus*.

План 3: План античке некрополе Слог – *Timacum Minus*

План 4: План средњовековне некрополе Слог – *Timacum Minus*

Слика 1: Аеро-снимак археолошког налазишта *Timacum Minus*, са југоистока.

Слика 2: Дионис са својим тијасом (према Henig 2003, 94, fig. 49)

Слика 3: Човек (Сабазије ?) окружен рогатим змијама, Народни музеј Зајечар, инв. бр. Р/1764.

Слика 4: Вотивна Сабазијева рука, I–II век (према British Museum Cat. Bronzes 876, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hand_of_Sabazius.JPG).

Слика 5: Асклепије, Музеј у Епидуру (према http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Asklepios_-_Statue_Epidauros_Museum_2008-09-11.jpg)

Слика 6: Мермерни рељеф с почетка века п.н.е, који приказује лекарско божанство Амфијараја како лечи пацијента (према Wickkiser 2008, 48, fig. 3. 2.).

Слика 7: Теракота, глава Диониса из Равне, III–IV век (Завичајни музеј Књажевац).

Слика 8: Торзо мермерне статуе Диониса из Равне, III век (Народни музеј у Нишу).

Слика 9: Мермерна статуа Диониса из Равне пре оштећења у Другом светском рату.

Слика 10: Постамент мермерне статуе из Равне, I–IV век (Народни музеј у Нишу).

Слика 11: Вотивна ара из Равне посвећена Сабазију, средина III века (241. година) (Народни музеј у Нишу).

Слика 12: Мермерна икона из Равне са представом Силена, II–IV век.

Слика 13: Надгробни споменик Ингенија, војника VII легије Клаудијеваца, средина III века (243/244. година) (Архо-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац).

Слика 14: Надгробни споменик Аурелија Аурелијана, војника IV легије Флавијеваца, II–III век (Архо-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац).

Слика 15: Надгробни споменик Аурелија Виктора, имагинифера II Аурелијевог кохорте Дарданаца, II–III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу).

Слика 16: Надгробни споменик Марка Аурелија Екмарагдуса и сестара (Валерије Валентине и Валерије Александрије), II–III век (Архо-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац).

Слика 17: Надгробни споменик Требије Луције, II–III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу).

Слика 18: Надгробни споменик Атедије Кресцентиле и Атедије Цецилије, II–III век (Архо-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац).

Слика 19: Надгробни споменик Флавије Марције, II–III век (Архо-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац).

Слика 20: Надгробни споменик Публија Флавија Либерала и Аурелије Иматон, II век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу).

Слика 21: Надгробни споменик Тита Јулија Сатурнина, ветерана и бившег заповедника II Аурелијевог кохорте Дарданаца, II–III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу).

Слика 22: Надгробни споменик Елија Априона, декуриона колоније Рациарије, II–III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу).

Слика 23: Реконструисан надгробни споменик Антоније Венерије и Маскула Ликонија, II–III век (Архо-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац).

Слика 24: Надгробни споменик Клаудије Севере и синова (Елија Секундина, Јануарија и Сура), III век (Нишка тврђава, лапидаријум Народног музеја у Нишу).

Слика 25: Недовршени надгробни споменик из Равне (Архо-етно парк Равна, лапидаријум Завичајног музеја Књажевац).

Табла I:

- 1 – Г. 4, огрлица од стаклених перлица,
- 2 – Г. 4, конични стаклени пехар,
- 3 – Г. 4, керамички лончић,
- 4 – Г. 4, керамички крчаг,
- 5 – Г. 4, скелет змије.
- 6 – бронзана наруквица са змијским протомима из Тимакум Минуса.
- 7 – Г. 4, заживотан губитак зуба праћен упалним процесом и инфекцијом

Табла II:

- 1 – Г. 23, огрлица од стаклених перлица,
- 2 – Г. 23, бронзане наруквице са змијским протомима,
- 3 – Г. 23, угљенисани остаци јабуке,
- 4 – Г. 23, 6 бронзаних новчића.
- 5 – Г. 23, трагови хипоплазије на зубима
- 6 – Г. 32, *cribra femora* при горњем крајку левог фемура

Табла III:

- 1 – Г. 53, скелет змије,
- 2 – Г. 53, љуске кокошијег јајета,
- 3 – Г. 53, *cribra orbitalia*,
- 4 – Г. 53, појава три *foramen zygomaticofaciale* на десној зигоматичној кости.

Табла IV:

- 1 – украсне коштане игле са главом у облику Сабазијеве руке из Горње Мезије,

- 2 – фрагмент керамичке посуде украшене рељефном апликацијом у облику змије из Тимакум Минуса,
- 3 – фрагмент керамичке зделе украшене рељефном апликацијом у облику змије из Тимакум Минуса,
- 4 – фрагменти керамичке посуде из Виминацијума са рељефним украсом у облику змије и представом култне сцене (према Раичевић, Реџић, Миловановић 2006),

Табла V:

- 1 – керамичка посуда са три дршке из Птуја украшена рељефном апликацијом у облику змије (према Ламут 2004),
- 2 – фрагмент керамичке посуде из Народног музеја у Београду са рељефним украсом у виду аплицираних змија и медаљона са портретом Диониса (Бахуса) (према Цвијетићанин 2010),
- 3 – фрагмент керамичке посуде из Тимакум Минуса, рељефна глава Диониса (Бахуса),
- 4 – фрагмент керамичке посуде из Тимакум Минуса, са рељефном представом либације.
- 5 – мермерна икона Зевса Збелсурдоса из Тимакум Минуса.

Табла VI:

- 1 – Г. 11, скелет змије пронађен је обмотан око врата
- 2 – Г. 24, скелет змије пронађен је обмотан око струка
- 3 – Г. 37, скелет змије пронађен је положен дуж леве руке
- 4 – Г. 73, скелет змије пронађен је обмотан око десне руке

LIST OF ILLUSTRATIONS

Map 1: Location of the archaeological site Timacum Minus on the map of Serbia.

Plan 1: Plan of the archaeological site Timacum Minus.

Plan 2: Plan of the late Roman and medieval necropolis Slog – Timacum Minus.

Plan 3: Plan of the Roman necropolis Slog — Timacum Minus

Plan 4: Plan of the medieval necropolis Slog — Timacum Minus

Fig 1: Aerial photograph of the archaeological site Timacum Minus, viewed from the Southeast.

Fig 2: Dionysus/Liber, Marble group from the Walbrook Mithraeum (after Henig 2003, 94, fig. 49).

Fig 3: A man encircled by horned snakes, Romuliana - Gamzigrad, National Museum, Zaječar, inv. no. R/1764.

Fig 4: Bronze hand of Sabazius, 1st–2nd centuries AD (after British Museum Cat. Bronzes 876, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hand_of_Sabazius.JPG).

Fig 5: Asklepius, Epidauros Museum (after http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Asklepios_-_Statue_Epidauros_Museum_2008-09-11.jpg).

Fig 6: A marble relief from the early 4th century BC depicting the healing deity Amphiaraos treating a patient (after Wickkiser 2008, 48, fig. 3. 2.).

Fig. 7: Terracotta, the head of Dionysus from Ravna, 3rd–4th century AD. (National Museum Knjaževac)

Fig. 8: Torso of a marble statue of Dionysus from Ravna, 3rd century AD. (National Museum in Niš)

Fig. 9: A marble statue of Dionysus from Ravna before the damaging in Second World War

Fig. 10: The base of a marble statue from Ravna, 1st–4th century AD. (National Museum in Niš)

Fig. 11: Votive altar from Ravna dedicated to Sabazius, the middle of 3rd century AD. (241. AD, National Museum in Niš)

Fig. 12: Marble icon from Ravna with the presentation of Silenus, 2nd – 4th centuries AD.

Fig. 13: Funerary monument of *Ingenius*, soldier of legion *VII Claudia*, the middle of 3rd century AD (243/244. AD, Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac).

Fig. 14: Funerary monument of *Aurelius Aurelianus*, soldier of legion *IV Flavia*, 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)

Fig. 15: Funerary monument of *Aurelius Victor*, *imaginifer* of cohort *II Aurelia Dardanorum*, 2nd–3rd centuries AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš).

Fig. 16: Funerary monument of *Marcus Aurelius Exmaragdus* and sisters (*Valeria, Valentina* and *Valeria Alexandria*), 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac).

Fig. 17: Funerary monument of *Trebia Lucia*, 2nd–3rd centuries AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš).

Fig. 18: Funerary monument of *Atedia Crescentilla* and *Atedia Cecilia*, 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac).

Fig. 19: Funerary monument of *Flavia Marcia*, 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac).

Fig. 20: Funerary monument of *Publius Flavius Liberal* and *Aurelia Imatia*, 2nd century AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš).

Fig. 21: Funerary monument of *Titus Iulius Saturninus*, veteran and ex commander of cohort *II Aurelia Dardanorum*, 2nd–3rd centuries AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš).

Fig. 22: Funerary monument of *Aelius Aprionus*, decurion of colonia *Ratiaria*, 2nd–3rd centuries AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš).

Fig. 23: Reconstructed funerary monument of *Antonia Veneria* and *Mascula Liconia*, 2nd–3rd centuries AD (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac)

Fig. 24: Funerary monument of *Claudia Severa* and sons (*Aelius Secundinus*, *Ianuaris* and *Surus*), 3rd century AD (Fortress in Niš, lapidarium of National museum in Niš).

Fig. 25: Unfinished funerary monument from Ravna (Archaeo-ethno park Ravna, lapidarium of National museum in Knjaževac).

Plate I:

- 1 – G. 4, glass pearl necklace,
- 2 – G. 4, conical glass cup,
- 3 – G. 4, ceramic pot,
- 4 – G. 4, ceramic jug,
- 5 – G. 4, snake skeleton,
- 6 – bronze bracelet with snake protomes from Timacum Minus,
- 7 – G. 4, tooth loss during life accompanied with an inflammatory process and infection.

Plate II:

- 1 – G. 23, glass pearl necklace,
- 2 – G. 23, bronze bracelet with snake proteomes,
- 3 – G. 23, charred apple remains,
- 4 – G. 23, 6 bronze coins,
- 5 – G. 23, traces of hypoplasia on teeth,
- 6 – G. 32, *cribra femora* at the upper end of the left femur.

Plate III:

- 1 – G. 53, snake skeleton,
- 2 – G. 53, chicken egg shells,
- 3 – G. 53, *cribra orbitalia*,
- 4 – G. 53, three *foramen zygomaticofaciale* on the right zygomatic bone,

Plate IV:

- 1 – decorative bone pins with heads shaped as Hands of Sabazius from Upper Moesia,
- 2 – ceramic vessel fragment decorated with a snake relief appliqué from Timacum Minus

- 3 – ceramic vessel fragment decorated with a snake relief appliqué from Timacum Minus
- 4 – ceramic vessel fragment from Viminacium with a relief decoration in shape of a snake and a depiction of a cult scene (after Raičević, Redžić, Milovanović 2006)

Plate V:

- 1 – three-handle ceramic vessel from Ptuj decorated with a snake relief appliqué (after Lamut 2004)
- 2 – ceramic vessel fragment from the National Museum of Serbia with a relief decoration in form appliqué snakes and a medallion with a portrait of Dionysus (Bacchus) (after Cvjetičanin 2010),
- 3 – ceramic vessel fragment from Timacum Minus, head of Dionysus (Bacchus) in relief,
- 4 – ceramic vessel fragment from Timacum Minus with a depiction of a libation in relief.
- 5 – marble icon of Zeus Zbelsurdos from Timacum Minus

Plate VI:

- 1 – G 11, snake skeleton was discovered wrapped around the neck and waist,
- 2 – G 24, snake skeleton was discovered wrapped around the njaist,
- 3 – G 37, snake skeleton was discovered laid along the left arm,
- 4 – G 73, snake skeleton was discovered wrapped around the right arm,
- 5 – G 120, snake skeleton was discovered wrapped around the right arm.

AUTORI FOTOGRAFIJA I CRTEŽA, TEHNIČKA OBRADA ILUSTRACIJA

Фотографије:

Саша Милутиновић-Летећи – Т. I, 6; Т. IV, 2, 3, 5; Т. V, 3, 4; слике 1–25.

мр Перо Праштало – Т. I, 1–4.

Небојша Борић – Т. II, 1–4.

др Наташа Миладиновић-Радмиловић – Т. I, 7; Т. II, 5 и 6; Т. III, 3 и 4.

Цртежи:

Светозар Јовановић

др Александар Капуран

Техничка обрада илустрација:

Миро Радмиловић

AUTHORS OF PHOTOGRAPHS AND ILLUSTRATIONS, TECHNICAL PROCESSING OF ILLUSTRATIONS

Photographs:

Saša Milutinović-Leteći – T. I, 6; PL. IV, 2, 3, 5; PL. V, 3, 4, Figs. 1–25

Pero Praštalo, MA – T. I, 1–4

Nebojša Borić – PL. II, 1–4

Nataša Miladinović-Radmilović, PhD – T. I, 7; PL. II, 5 and 6; T. PL. III, 3 and 4

Illustrations:

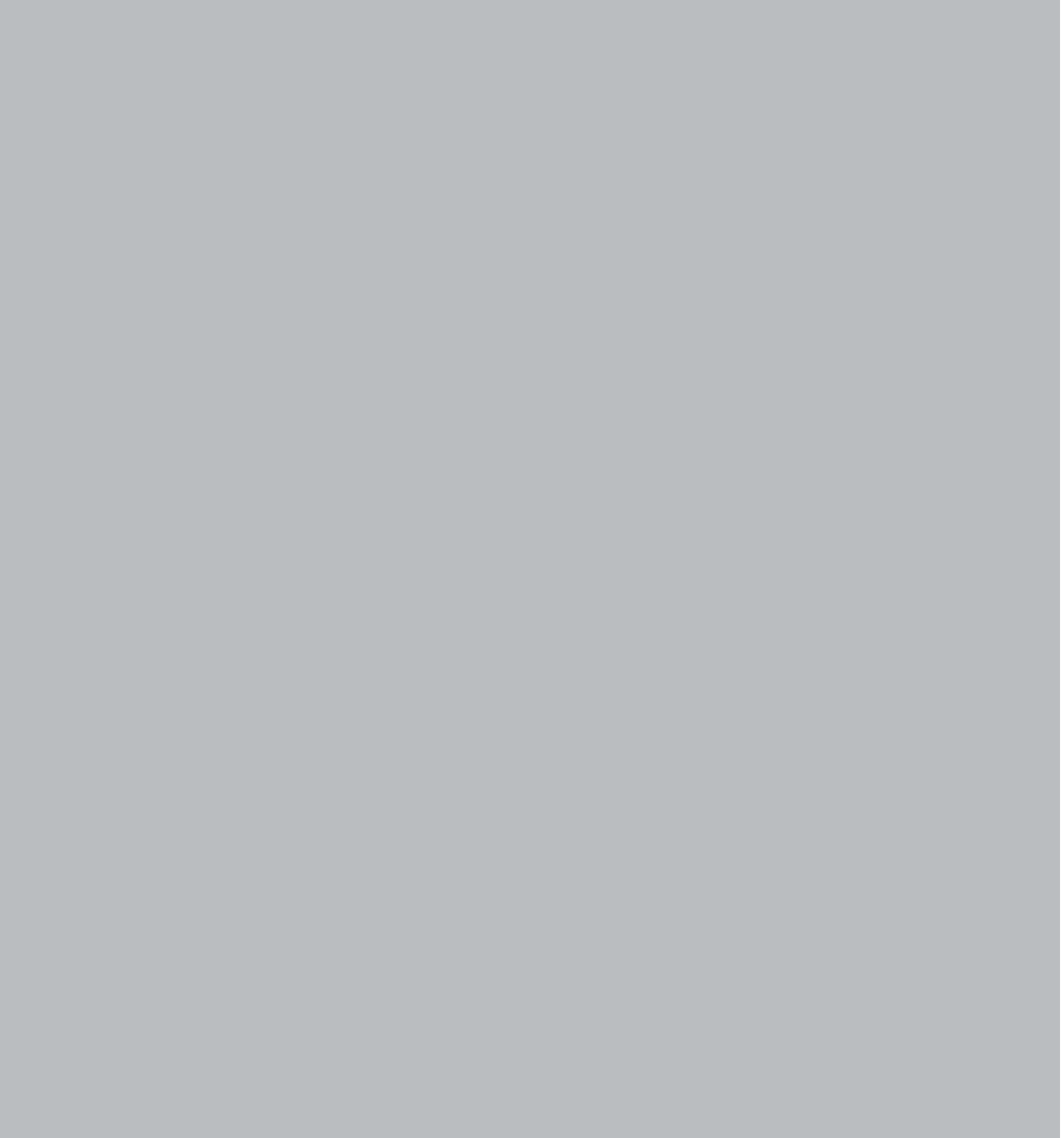
Svetozar Jovanović

Aleksandar Kapuran, PhD

Technical processing of illustrations:

Miro Radmilović

Табле / Plates



T. I



G. 4

7

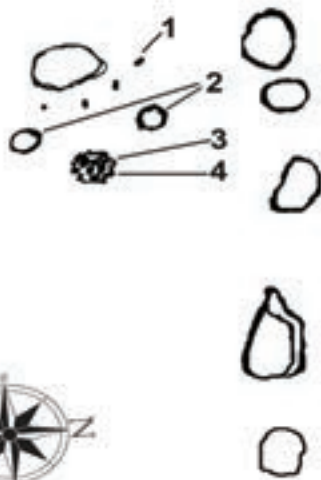


G.23

1:20

G.32

T. II



1



2



4



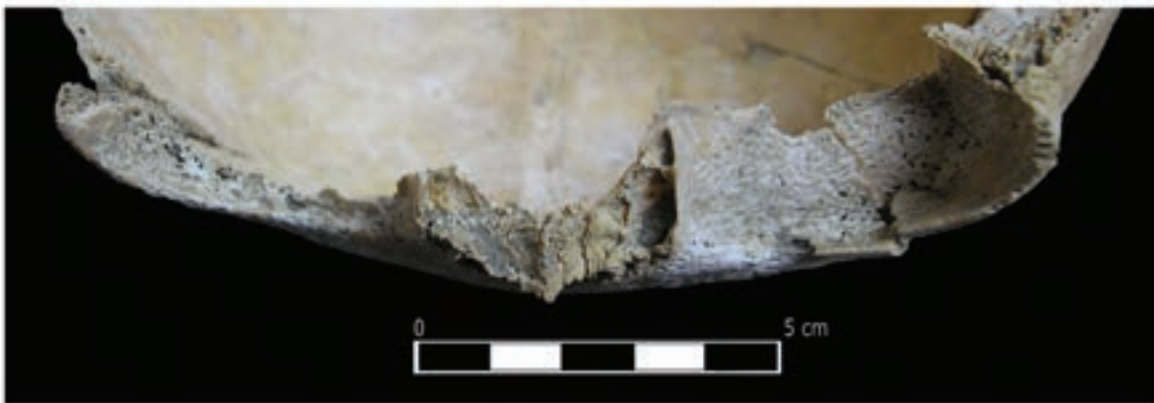
5



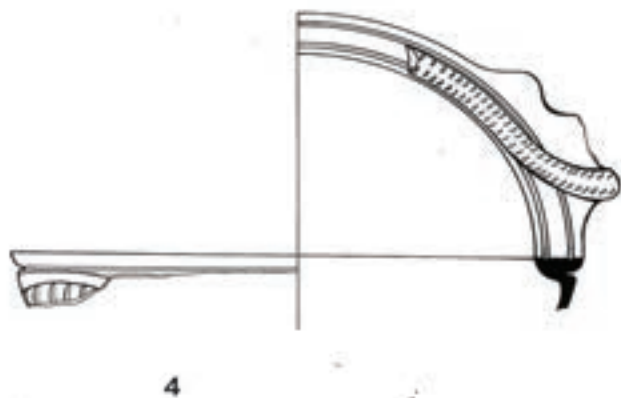
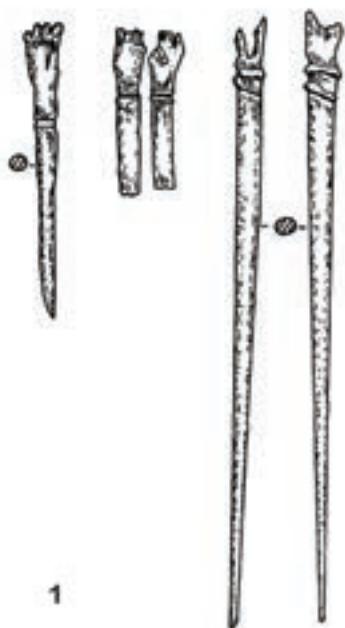
6



4



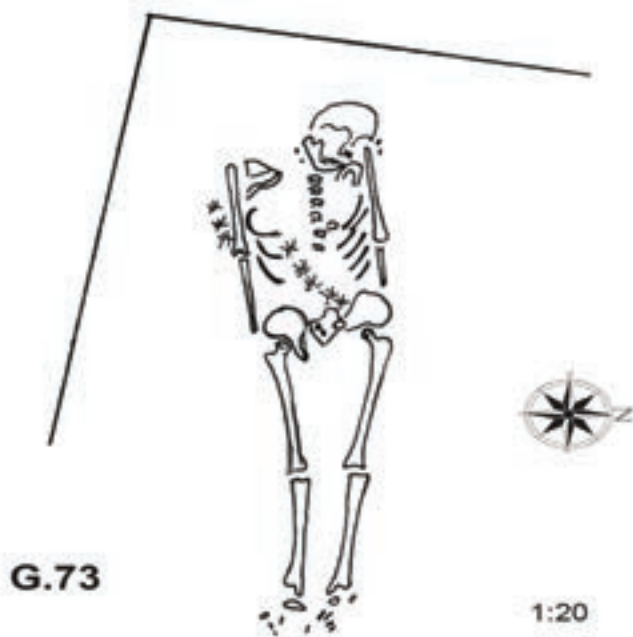
3



T. V



T. VI



CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд

393.1:316.74(497.11)

FUNERAL Ritual and the Cult of Dionysus in Ravna (Timacum Minus) /
Sofija Petković ... [et al.] ; [translation Dragan Marjanović ; authors of photographs Saša
Milutinović-Leteći ... [et al.] ; illustrations Svetozar Jovanović, Aleksandar Kapuran]. - Београд :

Arheološki institut = Belgrade : Archaeological Institute ; Књажевац : Завичајни музеј =
Књажевац : The Homeland Museum, 2016 (Ниш : Графика Галеб = Niš : Grafika Galeb). - 94
стр. : ilustr. ; 23 cm. - (Monographs /
Archaeological Institute, Belgrade ; vol. 57)

Na spor. nasl. str.: Погребни ритуали и Дионисов култ у Равни (Timacum
Minus). - "Књига је штампана ... као резултат пројекта Основних
истраживања бр. 177007 ..." --> kolofon. - Uopredo srp. tekst i engl.
prevod. - Tekst štampan dvostubačno. - Tiraž 300. - Napomene i
bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija: str. 78-81.

ISBN 978-86-80093-97-0 (AI)

1. Petković, Sofija, 1960- [autor]

а) Посмртни обичаји - Антрополошки аспект - Равна б) Археолошка
налазишта, античка - Равна с) Археолошки налази, антички - Равна
COBISS.SR-ID 222375180



ЗАВНЧАЈНИ
МУЗИ
КРЪЖЕВАЦ

