

## SOCIO-ANTROPOLOGIA ÎN ANALIZA FENOMENULUI RELIGIOS ANTIC.

### Delimitări conceptuale și de metodă

Sorin Pribac

În cele ce urmează aducem în discuție câteva aspecte generale privitoare la perceperea fenomenului religios antic și în general a religiei din prisma sociologiei și antropologiei. Demersul nostru pur teoretic atrage atenția, încă odată, asupra avantajelor demersului interdisciplinar în abordarea problemelor aferente studierii fenomenului religios antic. Astfel, vom prezenta o serie de concepte fundamentale utilizate de sociologi în abordarea problemelor legate de religie și societate, indispensabile în analiza aspectelor de natură socială aferente fenomenului religios, iar pe de altă parte vom realiza o succintă prezentare a principalelor metode de investigație care se pretează, din perspectivă sociologică, la analiza fenomenului religios.

Pentru început, trebuie avut în vedere faptul că religia, în sens larg, fără a cita în prealabil o serie de definiții consacrate sau specializate, reprezintă un sistem de credințe și practici prin intermediul căruia un grup uman face față problemelor de zi cu zi<sup>1</sup>, fie la nivel colectiv, fie răspunzând nevoilor spirituale individuale.

Sociologia este preocupată în principal de studierea instituțiilor religioase, ca sisteme de operare a interacțiunii oamenilor, spre deosebire de antropologie, care ia în calcul și cultura oamenilor, axându-se dincolo de investigarea instituțiilor religioase și asupra altor aspecte cum ar fi simbolismul religios, mitologia și iconografia<sup>2</sup>.

Sociologia religiei reprezintă studiul științific al căilor prin care societatea, cultura și personalitatea influențează religia, originea ei, doctrinele, practicile și tipurile de grupuri care o exprimă<sup>3</sup>. În consecință, sociologia religiei poate fi definită drept analiză a religiei ca fenomen social<sup>4</sup>. În opinia lui Émile Durkheim, funcția religiei este aceea de a afirma superioritatea morală a societății asupra membrilor săi, menținând solidaritatea societății<sup>5</sup>. Un alt sociolog al religiei, Joachim Wach, împărtășea convingerea lui Durkheim, considerând că „o religie trebuie să creeze și să întrețină relații sociale prin însăși natura sa”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Yinger 1957, p. 9

<sup>2</sup> Durand 1998, p. 38

<sup>3</sup> Yinger 1958, p. 487-488

<sup>4</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 501

<sup>5</sup> Durkheim 1995, p. 54: „(...) O religie este un sistem unitar de credințe și practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc într-o aceeași comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care aderă la ea (...)”

<sup>6</sup> Wach 1997, p. 51

Pentru antropolog, în ceea ce privește preocuparea pentru problema religioasă, fundamental rămâne aspectul raporturilor dintre credințe, comportamente și structurile sociale<sup>7</sup>. Mai mult, antropologul britanic Alfred Reginald Radcliffe-Brown considera că religia deservește scopul de menținere a ordinii sociale, că reprezintă o parte esențială a mecanismului social, o „parte a sistemului complex prin care ființele umane pot trăi laolaltă într-un aranjament ordonat de relații sociale”<sup>8</sup>.

Riturile, în viziunea lui, nu reduc incertitudinea și anxietatea indivizilor în raporturile cu divinitatea, ci o generează, în schimb au o funcție socială specifică, respectiv menținerea și transmiterea de la o generație la alta a unor sentimente de care depinde organizarea societății<sup>9</sup>.

La modul general, un rit poate fi definit ca sumă a practicilor realizate pentru adorarea unei divinități<sup>10</sup>. Sociologia este în principal interesată de rituri și forme care reflectă o experiență foarte precisă, care integrează un grup religios și îl separă totodată de lumea exterioară, pentru a face din el o unitate sociologică. Funcția *integrativă* a ritului, așadar, este aceea de a asigura socialului permanența, acționează ca un mecanism de control social, fiind legată de o morală a respectului și a sancțiunii, dar dă și naștere unei comuniuni între credincioși<sup>11</sup>.

Prin reguli și roluri, ritul – ca de altfel și religia – întărește legătura socială și unifică simbolic o comunitate<sup>12</sup>. În virtutea acestui fapt, în numeroase tipuri de societăți, inclusiv în Antichitate, adorația realizată de către grup avea o importanță mult mai mare decât adorația individuală, care în fond nu avea prea multă valoare în sine din punct de vedere social, reflectând interesul imediat al actantului religios. Poate din acest motiv sociologii au etichetat religia drept o instituție conservatoare, întrucât una dintre sarcinile ei fundamentale este aceea de a legitima acțiunile elitei conducătoare<sup>13</sup>.

Referitor la raportul existent între viața religioasă și viața politică în ansamblu, reprezentanții demersului funcționalist în sociologie și antropologie socotesc religia ca fiind un element care conferă sprijinul moral și ideologic pentru asigurarea *status quo*-ului. În acest context, religia devine importantă în vederea asigurării stabilității sociale<sup>14</sup>.

Există două optici majore în ceea ce privește natura religiei. Unele voci susțin faptul că se poate vorbi de o latură *obiectivă* a religiei, generată de o serie de factori ai diferențierii sociale, cum ar fi ocupațiile, rangul și proprietatea. Pe de altă parte însă, frecvent se discută și despre o religie *subiectivă*, în care se fac remarcate experiențe similare ale sacralului și care nu țin de stratificare socială, având ca atare un caracter integrator<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Rivière 2000, p. 75

<sup>8</sup> Radcliffe Brown 2000, p. 143-144

<sup>9</sup> Radcliffe Brown 1964, p. 137-138

<sup>10</sup> Scheid 1995, p. 18

<sup>11</sup> Rivière 2000, p. 20

<sup>12</sup> Geertz 1966, p. 4: „(...) Religia este un sistem de simboluri care acționează astfel încât să trezească în oameni motivații și dispoziții puternice, profunde și durabile (...)”

<sup>13</sup> Schoenfeld 1992, p. 111

<sup>14</sup> Schoenfeld 1992, p. 112

<sup>15</sup> Wach 1997, p. 55-56

*Stratificarea socială*, în sens socio-antropologic reprezintă seria de inegalități structurate existente între diferite grupări de oameni. În repetate rânduri, studiile care vizau stratificarea socială omiteau urmărirea statutului social al femeilor, ca și cum acestea nici nu ar fi existat. Diferențierile de gen pe plan social sunt prezente și în societățile mai simple, de pildă cele de vânători-culegători<sup>16</sup>, dar și astăzi, în numeroase cazuri, femeile sunt legate mai mult de mediul domestic, bărbații având o proiectare mai accentuată în viața publică.

Diferențierea și stratificarea socială manifestă o influență clară asupra expresiei experienței religioase. Categoriile sociale mai modeste sunt, de regulă, caracterizate printr-o simplitate mai pronunțată a credinței și cultului, pe când straturile sociale superioare patronază rituri mai elaborate, cheltuiue probabil și mai mult cu demonstrarea devoțiunii lor.

Un element indispensabil în operaționalizarea conceptelor care vizează analiza diferențierilor sociale în cadrul manifestărilor de natură religioasă este și cel de structură socială. *Structura socială* poate fi definită ca ansamblu al relațiilor relativ stabile care caracterizează sistemul social al unei societăți, fiind alcătuită din comunități, colectivități, clase, categorii și grupuri sociale<sup>17</sup>. Structurile sociale există doar acolo unde oamenii le reproduc<sup>18</sup>.

Oricare religie, ca sistem de credințe și ritualuri împărtășite, legate de sacru<sup>19</sup>, îndeplinește din perspectivă socială o serie de funcții. Astfel pot fi amintite: 1. *funcția cognitivă*, cuprinzând toate străduințele de încercare de explicare a lumii; 2. *funcția acțională*, sau încercarea de a controla forțele supranaturale prin ritualuri și culte; 3. *funcția socială*, de importanță majoră în contextul care ne interesează aici. Prin intermediul funcției sociale<sup>20</sup> religia asigură coeziunea socială și controlul social.

În ceea ce privește asigurarea *coeziunii sociale*, religia se manifestă ca o forță unificatoare în cadrul societății, asigurând un ansamblu împărtășit de idei, valori și norme în jurul cărora oamenii pot forma o identitate comună. Religia are caracter unificator, stabilind un limbaj comun, este liantul care leagă un grup, oferind un ansamblu comun de valori. Referitor la funcția de *control social* a religiei, normele societății sunt de multe ori bazate pe o sumă de idei religioase. Acțiunile conducătorilor în numeroase cazuri sunt legitimate prin religie.

Ca și concept sociologic, *controlul social* reprezintă un procedeu prin care o instanță (persoană, grup, instituție, asociație sau organizație) reglementează sau influențează acțiunile altei instanțe, cu sprijinul unor mijloace materiale și simbolice, cu scopul de a asigura conformitatea și de a păstra echilibrul specific sistemului. Controlul social intervine atunci când există posibilitatea apariției unor situații critice în ceea ce privește funcționarea

<sup>16</sup> Giddens 2000, p. 261

<sup>17</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 612-613

<sup>18</sup> Sayer 1999, p. 119

<sup>19</sup> Goodman 1997, p. 284

<sup>20</sup> Goodman 1997, p. 286

unui sistem. El are menirea de a conserva consistența sistemului, fapt pus în practică prin controlul formal sau instituțional.

Pe de altă parte, controlul nu urmărește în mod exclusiv reglementarea ci și standardizarea conduitelor expresive ale oamenilor sau grupurilor și în cele din urmă asigură pe această cale perpetuarea ordinii sociale<sup>21</sup>.

Religia romană, prin caracterul ei sincretic, extrem de flexibil, permitea fiecărui actant al vieții sociale și religioase să-și constituie propria sumă politeistă, în dependență directă de preocupările sale zilnice, pe de o parte, iar pe de alta, de originea sa etnică ori socială. În aceste condiții, referindu-ne la Lumea Romană nu putem discuta despre o religie „pură”, ci mai de grabă de o religie „contaminată”<sup>22</sup> prin intermediul sincretismului religios caracteristic.

*Sincretismul religios* poate fi definit ca fuziune a unor culte ori mișcări religioase. În situațiile contactului intercultural, religiile manifestă tendința de a interacționa, fie spontan, fie prin adaptare intenționată. Procesul sincretismului este fundamental pentru înțelegerea dezvoltării religioase. În Antichitate, culte noi s-au format prin fuziunea unor elemente aparținătoare de diferite tradiții, fenomenul fiind caracteristic și unor contexte de dominare politică ori culturală.

Fenomenul religios din Lumea Romană în acest sens era marcat de un continuu proces de transformare și de adaptare la cerințele specifice fiecărui membru al comunității în parte<sup>23</sup>. Trebuie indicat însă faptul că această flexibilitate și libertate de a alege era doar o parte dintr-un ansamblu mult mai larg, care cuprindea și norme extrem de precise și de rigide în ceea ce privește partea oficială a vieții religioase, mai precis de sacralizare a Imperiului și implicit a Împăratului.

*Religio* în Lumea Romană reprezenta forma legală și acceptată a raporturilor dintre oameni și divinități, exprimând legătura care unea omul cu divinitatea dar și fixarea la o formulă cultică verificată. Întreaga viață cotidiană a romanului, precum și oricare act al activității sale erau prin *religio* înconjurate de o cazuistică sacral-juridică<sup>24</sup>.

Clasificarea divinităților în Lumea Romană era extrem de complexă, putând fi întâlniți zei a căror funcție era sigură (*Dii certi*) și care prezidau întreaga viață a indivizilor, sau zei care își exercitau patronajul divin asupra obiectelor din cotidianul omului. Chiar și cele mai mărunte corolare ale activității oamenilor erau raportate la divinitățile de resort (*Ressort – und Functionsgottheiten*)<sup>25</sup>.

Au fost adoptate divinități grecești și etrusce sau au fost modificate propriile credințe religioase prin introducerea unor ritualuri, mituri și iconografii străine. Romanii îi venerau pe zeii strămoșești (*Dii indigetes*), dar și pe zeii pătrunși din regiunile nou dobândite ale Imperiului (*Dii novensides*). De la greci a fost preluată și convingerea că popoarele străine venerază aceeași zei, însă sub nume diferite<sup>26</sup>, fapt care poate fi de altfel regăsit și în scrierile lui *Caesar*<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 137

<sup>22</sup> Scheid 1995, p. 17

<sup>23</sup> Dudley 1985, p. 254

<sup>24</sup> Wach 1998, p. 19

<sup>25</sup> Wach 1997, p. 168

*Pantheon*-ul roman era extrem de bogat, compus atât din divinități de origine italică, precum și din zei ai unor diverse alte sfere spirituale, preluați prin *interpretatio Romana*, la care se adaugă divinitățile autohtone, ceea ce a condus în cele din urmă la constituirea unui „mozaic de culte”<sup>28</sup>, extrem de interesant nu doar din perspectiva fenomenului religios, ci și din cea a substratului social aferent acestuia. Conceptul de *interpretatio Romana* a fost menționat pentru prima dată de *Tacitus*<sup>29</sup>, când asociază o divinitate străină romanilor cu *Castor* și *Pollux*.

Vasta întindere a Imperiului Roman nu presupunea doar existența unor considerabile resurse naturale, ci și constituirea unui sistem religios axat pe diversitatea etnică. Probabil că niciunde în istorie nu vom putea întâlni o viață religioasă atât de complexă și de diversă cum este în cazul Lumii Romane.

Cu toate acestea, de remarcat este faptul că în cadrul *Pantheon*-ului roman sunt întâlnite divinități care doar în puține cazuri, având în vedere puternicele tendințe sincretice, își pierd din specificitate, în acest caz fiind vorba despre divinitățile și cultele greco-romane<sup>30</sup>. Deși aceste culte au rezultat inițial tot în urma unui sincretism<sup>31</sup> religios, la care au contribuit două civilizații majore ale Antichității, ele nu au fost influențate ulterior într-o manieră profundă, care să le deturneze specificul inițial. De asemenea, existau o serie de divinități polivalente, cum ar fi *Mars* (în același timp zeu agrar și zeu cu atribute războinice) sau *Hercules* (zeu militar și zeu al vindecării)<sup>32</sup>.

Dincolo însă de acest grad ridicat de permisivitate în ceea ce privește viața religioasă a indivizilor, existau reguli stricte ale modului în care religia era practică. În Lumea Romană practicarea cultului imperial asigură coeziunea tuturor cetățenilor, la fel poate fi privit și ca instrument al romanizării<sup>33</sup>. Însă, chiar și la modul general, practicarea cultului oricărei divinități era de importanță majoră.

Cultul unei divinități reflectă legătura între toți adoratorii acesteia. Divinitatea și templul său devin astfel centre de coeziune politică și religioasă<sup>34</sup>. Cultele în Lumea

<sup>26</sup> Hinnels 1984, p. 317-318

<sup>27</sup> Caesar, *Commentarii de bello Gallico*, VI, 17, 1-3: „(...) *Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. 2 De his eandem fere, quam reliquae gentes, habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere. 3 Huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque devovent (...)*”

<sup>28</sup> Bărbulescu 1984, p. 138, nota 36

<sup>29</sup> Tacitus, *Germania*, 43: „(...) *Apud Naharnarvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis. Nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur (...)*”

<sup>30</sup> Le Glay 1971, p. 232; 254-266

<sup>31</sup> a se vedea și Nemeti 2005, p. 27-78

<sup>32</sup> Webster 1995, p. 156

<sup>33</sup> Nicols 1987, p. 148

<sup>34</sup> Bryce 1915, p. 3

Romană purtau numele de *sacra*, presupunând totalitatea ceremoniilor de cult. Erau două tipuri de cult: *sacra romana* și *sacra peregrina*. *Sacra romana* înglobau cultele oficiale, private sau publice. *Sacra peregrina* includea divinitățile străine<sup>35</sup>.

Individul putea venera cultul oricărei divinități străine, atât timp cât onora sarcinile aferente practicării religiei oficiale, prin intermediul cultului public. Cu toate că în materie de cult și ritual societățile sunt, de regulă, mai conservatoare, Imperiul Roman a arătat un grad ridicat de permisivitate în materie de viață religioasă în general și față de cultele locale în special. De pildă, în Peninsula Iberică, o serie de culte locale au rămas puternice până către mijlocul secolului al II-lea tocmai datorită toleranței manifestate de romani<sup>36</sup>.

Deseori se ajungea însă la o formalizare și un automatism al practicării cultului public, astfel încât acesta nu reflecta convingerile religioase sincere ale indivizilor. Cultul public reflecta raportul dintre divinitate și comunitate ca întreg, rolul individului în cadrul cultului public fiind de cele mai multe ori redus. Nu în ultimul rând, cultul public reprezenta și un fenomen colectiv, la care participarea cetățenilor ca indivizi era tradițională, nu și esențială<sup>37</sup>.

Au existat o serie de preocupări din partea împăraților pentru a revigora cultele romane tradiționale. De pildă *Augustus* a manifestat interes pentru religia tradițională romană, astfel încât în anul 7 a.Chr.<sup>38</sup> a întreprins chiar o reformare a vieții religioase. Împăratul va realiza o restaurare a cultelor tradiționale în favoarea intereselor sale politice<sup>39</sup>. Cu toate că era extrem de prudent în ceea ce privește crearea unui cult imperial propriu, și-a legat mereu cultul de cel al zeiței *Roma*.

După moartea sa, cultul imperial a îmbrăcat însă un caracter cert politic, simbolizând fidelitatea populației față de regim<sup>40</sup>. Împăratul *Tiberius* a înființat la Roma, un colegiu de preoți (*Sodales Augustales*). *Collegium Augustalium* sau *corpus Augustalium* sau *Augustales corporati* aveau ca atribuție onorarea memoriei lui *Augustus* prin sacrificii, ceremonii sau sărbători publice. De multe ori însă, era evitat un cult direct al persoanei împăratului, prin folosirea unor abstractizări precum *Numen* sau *Genius*<sup>41</sup>.

În așezările municipale din Imperiu exista un colegiu compus din șase preoți<sup>42</sup> (*seviri* sau *sexviri Augustales*)<sup>43</sup>. Cultul municipal independent era exprimat prin forma unui templu sau altar pentru membrii vii sau defuncți ai Casei Imperiale<sup>44</sup>. Deseori practicarea cultului imperial poate fi observată în inscripții prin prezența invocărilor către *Domus Divina*, semnificând probabil casa fondată de un „*divus*” (i.e. *Augustus*)<sup>45</sup>. Inscripțiile conținând

<sup>35</sup> Sanie 1982c, p. 656

<sup>36</sup> Nicols 1987, p. 140

<sup>37</sup> Rives 1999, p. 145-146

<sup>38</sup> Stylow 2002, p. 172

<sup>39</sup> Christ 1992, p. 158

<sup>40</sup> Cizek 1998, p. 236

<sup>41</sup> Habicht 1973, p. 43, 51

<sup>42</sup> Fishwick 1970, p. 299

<sup>43</sup> DA, I.1, s.v. *Augustales*, p. 560 (Masquelez)

<sup>44</sup> Fishwick 1961, p. 168

<sup>45</sup> Fishwick 1961, p. 171

formula *in honorem Domus Divinae* datează din perioada lui *Antoninus Pius*<sup>46</sup>. Iar zona de răspândire maximă a inscripțiilor cu această formulă este *Germania Superior*<sup>47</sup>.

Cu toate că inițial cultul imperial avea ca rol primordial asigurarea coeziunii politice, ulterior funcțiile din cadrul cultului nu deveniseră altceva decât o rampă de lansare, o piesă din sistemul mobilității sociale verticale. Liberții, de pildă, erau avizi pentru ocuparea unor astfel de funcții, întrucât puteau aspira ulterior și la alte funcții din înalta societate. Unora dintre *Augustales*, prin decret, li se conferea dreptul de a purta însemne onorifice (*bisellium*), sau să poarte însemne specifice decurionilor sau edililor<sup>48</sup>.

Ca și împărați fideli tradiției religioase pot fi amintiți *Severus Alexander*<sup>49</sup> și *Traianus Decius*. Cel din urmă a lansat un nou program tradiționalist fidel politiciii lui *Augustus*, emițând în anul 249 un edict împotriva creștinilor, solicitând locuitorilor Imperiului Roman să aducă sacrificii zeilor<sup>50</sup>.

Alți împărați nu erau atât de riguroși în ceea ce privește respectarea tradițiilor religioase. De pildă *Caracalla*<sup>51</sup> și *Septimius Severus*<sup>52</sup> manifestau deschidere față de cultele orientale, în special față de cele egiptene. Ambii erau adoratori fervenți ai lui *Serapis*.

O altă direcție a analizei sociale a vieții religioase vizează legătura dintre cult și familie. Familia, prin excelență, reprezintă cea mai mică unitate socială în viziunea sociologilor și antropologilor. Mai mult ca oricare alt grup, familia își găsește integrarea în comunitatea cultului.

Ca și unitate culturală, în afară de membrii înrudiți, familia mai cuprinde și sclavii. Aceștia de cele mai multe ori îmbrățișau cultul zeilor stăpânilor lor. *Căsătoria*, din punct de vedere sociologic, împreună cu filiația reprezintă mecanismele sociale de transmitere a moștenirii, fie bunuri materiale și non-materiale (elemente de religiozitate, spiritualitate și cultură)<sup>53</sup>. Un aspect interesant în ceea ce privește familia și căsătoria ar putea să reprezinte și căsătoriile dintre romani și băștinași<sup>54</sup>, lucru care însă este dificil de indicat. Într-un capitol distinct vom analiza acest raport dintre cult și familie, cu privire specială asupra realităților din Dacia Romană.

Alt aspect de manifestare a comuniunii și coeziunii sociale îl reprezintă asociațiile, fie cele constituite pe baza naționalității comune, a afinității naturale, ori cele constituite pe principiul practicării aceleiași meserii. O asociație fondată pe afinități naturale este, în principiu, diferită de cea cu un scop practic sau ideal. Relevant în acest context este și conceptul de categorie socio- ocupațională.

<sup>46</sup> Ankersdorfer 1973, p. 69

<sup>47</sup> Ankersdorfer 1973, p. 70: în restul Imperiului – Achaia (1), Macedonia (2), Moesia Inferior (2), Dacia (3), Pannoniae (2), Noricum (3), Britannia (3), Hispania (3), Africa (2)

<sup>48</sup> DA, I.1, s.v. *Augustales*, p. 561 (Masquelez)

<sup>49</sup> Christ 1992, p. 600

<sup>50</sup> Rives 1999, p. 135

<sup>51</sup> Mráv 2000, p. 83

<sup>52</sup> Póczy 1991, p. 246

<sup>53</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 91

<sup>54</sup> Cherry 1997, p. 72

O *categorie socio-ocupatională* reprezintă o grupare a unor ocupații relativ omogene în raport cu nivelul de instrucție, tipul de activitate, poziția în cadrul diviziunii sociale a muncii și a structurilor de putere<sup>55</sup>. Pe de altă parte, dincolo de comuniune și coeziune socială, asociațiile contribuie în mod profund la procesul de socializare.

Socializarea reprezintă un proces psiho-social de transmitere-asimilare a atitudinilor, valorilor, concepțiilor sau modelelor de comportare specifice unui grup sau unei comunități în vederea formării, adaptării și integrării sociale a unei persoane<sup>56</sup>.

Persoanele având aceeași vârstă sau același gen se reunesc natural și formează grupuri mai mult sau mai puțin unite<sup>57</sup>. În Imperiul Roman asociațiile se încadrează în trei tipuri majore: *collegia sacerdotalia*, *sodalitates* și *collegia privata*. Primele două reprezintă instituții publice, iar ultimul instituții private. În categoria *sodalitates* intrau toate asociațiile care aveau ca sarcină menținerea cultului divinităților oficiale ale Romei.

Ocupațiile pot genera de asemenea o serie de particularități concretizate în invocarea anumitor culte sau divinități responsabile pe plan spiritual pentru un anumit segment profesional al vieții cotidiene. În Lumea Romană au funcționat instituții diferențiate structural. Astfel, cu cât aparatul administrativ al Imperiului era mai mare, mai complex și mai centralizat, cu atât devenise mai puternică tendința în cadrul instituțiilor militare, birocratice și legislative de a se separa.

A apărut astfel necesitatea unei specializări și separări a instituțiilor unele de altele. Aparatul birocratic devenise brusc o instituție diferențiată structural<sup>58</sup>. Persoanele angrenate în activități agricole, meșteșugărești, comerciale sau categoria militarilor dețineau un status socio-economic care le influența fără îndoială și manifestările pe plan religios.

*Status*-ul socio-economic reprezintă poziția socială a unei persoane sau a unui grup uman în cadrul societății, determinat fiind de apartenența individului la o clasă socială, de poziția în sistemul de stratificare socială, de ocupație, nivel de pregătire, participare la conducerea vieții social-economice și politice, prestigiul social, etc. *Clasa socială* reprezintă o formă a stratificării în cadrul căreia apartenența la diferite grupuri sociale și relațiile dintre acestea, determinate de criteriile economice<sup>59</sup>. Trecerea de la un status socio-economic la altul se realizează, de regulă, prin mobilitatea socială<sup>60</sup>.

*Mobilitatea socială* reprezintă un fenomen rezultat prin agregarea mișcărilor indivizilor între diversele poziții socio-economice ale unui spațiu social, conceput ca sistem de categorii sociale, ierarhice sau nu. Poate fi o mișcare în cadrul unui sistem de stratificare sau uneori se ia în considerare și mișcarea spațială (numită și mobilitate teritorială)<sup>61</sup>.

Ca și tipuri de mobilitate socială, pot fi menționate mobilitatea socială verticală (ascendent și descendent pe scara socio-economică), mobilitatea socială orizontală sau

<sup>55</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 87

<sup>56</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 546

<sup>57</sup> Wach 1997, p. 91

<sup>58</sup> Weaver 1967, p. 2

<sup>59</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 99

<sup>60</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 602-603

<sup>61</sup> Zamfir-Vlăsceanu 1998, p. 355



laterală (dintr-o regiune geografică în alta), considerată de sociologi a fi o caracteristică a societăților moderne. În cele din urmă, mai poate fi amintită și mobilitatea socială intra-generațională (mai precis evoluția carierei unei persoane pe parcursul vieții)<sup>62</sup>.

Nivelul de mobilitate verticală în cadrul societății reprezintă un indice major care ilustrează gradul de „deschidere”, modul în care indivizii născuți în straturi inferioare pot urca pe scara socio-economică<sup>63</sup>. Nu în cele din urmă, mobilitatea socială reprezintă un produs al diferențierii structurale a instituțiilor (birocratie, armată, legislație-justiție)<sup>64</sup>.

Cele mai spectaculoase exemple de mobilitate socială în Imperiul Roman le oferă libertății. Mulți dintre aceștia au urcat de la statutul social de sclav angrenat în serviciul imperial la statutul de libert, cu o poziție socială considerabilă<sup>65</sup>, putând ocupa funcții publice<sup>66</sup>. Pentru oamenii de condiție socială modestă, accesul în serviciul statului se realiza prin înrolarea inițială în armată<sup>67</sup>.

Nu în cele din urmă, considerăm că este important de luat în discuție impactul cultural pe care Imperiul Roman l-a exercitat asupra multitudinii de populații care au fost cucerite. *Romanizarea* reprezintă un termen convențional utilizat în vederea reliefării unei serii de schimbări culturale care au creat civilizația romană imperială, în contextul asemănarilor și diferențelor care au generat un sistem coerent<sup>68</sup>.

Dincolo de transformările de ordin economic, de introducerea, de multe ori, a unui tip nou de economie și a unui mod de viață diferit<sup>69</sup>, romanizarea a însemnat progres<sup>70</sup>, presupunând și un amplu proces de transformare religioasă. Această transformare a fost realizată în primul rând prin difuziune culturală, de care au fost responsabile atât autoritățile, cât și o serie de categorii socio-profesionale, cum ar fi negustorii și armata. Prin definiție, difuziunea culturală<sup>71</sup> reprezintă *procesul de răspândire a unui item cultural de la locul originii sale spre alte locuri*<sup>72</sup>. Extrapolând, prin procesul difuziunii, semnele culturale sunt transferate de la o societate la alta.

<sup>62</sup> Giddens 2000, p. 263

<sup>63</sup> Giddens 2000, p. 264

<sup>64</sup> Hopkins 1965, p. 15

<sup>65</sup> Weaver 1967, p. 4

<sup>66</sup> Gordon 1931, p. 66

<sup>67</sup> MacMullen 1964, p. 305

<sup>68</sup> Opreanu 2004, p. 655

<sup>69</sup> Bartel 1980, p. 14

<sup>70</sup> Webster 1997, p. 331

<sup>71</sup> Whinthrop 1991, p. 83-84: Difuzionismul, ca și școală de gândire a constituit o încercare de a înțelege cultura din perspectiva originii semnelor culturale și, în același timp, a răspândirii acestora de la o societate la alta. Ca versiuni ale teoriei difuzioniste, sunt de menționat: *Difuziunea heliocentrică* (are la bază ideea conform căreia toate culturile sunt generate de un centru cultural); *Teoria cercurilor culturale* (germ. *Kulturkreise*) (conform teoriei, cultura a fost generată de un număr limitat de centre culturale); *Influența reciprocității* (fiecare societate este influențată de altele, dar procesul de influențare este reciproc

<sup>72</sup> Titiev 1959, p. 446

Transferul semnelor culturale poate fi realizat în principal prin: *migrațiune, relații de natură comercială sau conflicte militare*<sup>73</sup>.

Un concept frecvent utilizat în cercetarea problematicii difuzionismului este *aculturația*. Prin aculturație se înțelege suma de schimbări produse într-o cultură, schimbări generate de o altă cultură și ca rezultat poate fi observată o asemănare dintre cele două culturi.

Definiția mai sus enunțată îi aparține antropologului *Alfred Kroeber*<sup>74</sup>. Tipul acesta de schimburi poate fi reciproc, dar în cele mai multe cazuri este vorba de un proces asimetric, iar rezultatul este asimilarea unei culturi de altă cultură. Kroeber considera că aculturația este mai de grabă treptată decât bruscă. El a pus în legătură procesul difuziunii cu cel al aculturației, considerând că difuziunea contribuie la procesul de aculturație, iar aculturația implică, în mod necesar difuziunea. Totodată, difuziunea oglindește ceea ce se întâmplă cu elementele unei culturi, iar aculturația indică ce se întâmplă cu întreaga cultură<sup>75</sup>.

Altfel spus, *aculturația* este procesul de schimbare culturală sistematică a unei anumite societăți, proces generat de o societate dominantă, străină. Schimbarea se produce în condițiile unui contact direct dintre indivizii fiecărei societăți.

S-a ajuns la concluzia că aculturația reprezintă ansamblul de fenomene care rezultă în urma unui contact continuu și direct între grupuri de indivizi provenind din culturi diferite și care generează modificări în cadrul modelelor culturale inițiale, specifice unuia dintre grupuri<sup>76</sup>.

În altă ordine de idei, *Roger Bastide* a identificat trei tipuri de aculturație: *aculturația spontană* (liberă și naturală), neregulată și necontrolată, schimbul cultural survenind în urma unui simplu contact; *aculturația organizată* (forțată), prezentă în cazul unor fenomene cum ar fi sclăvia sau colonizarea, caracterizată de prezența unui grup dominant și a unui grup dominat, iar în cele din urmă; *aculturația planificată* (controlată), sistematică pe timp îndelungat<sup>77</sup>.

În ceea ce privește cazul Daciei Romane, considerăm că putem discuta atât de o aculturație forțată, care demarează imediat după cucerirea provinciei, moment în care este impus un nou sistem administrativ-economic și sunt colonizate elemente etnice originare din alte regiuni ale Imperiului care la rândul lor se aflau în plin proces de aculturație, dar și despre o aculturație sistematică pe timp îndelungat, prin care noile culte au fost impuse localnicilor. În ceea ce-i privește pe localnici, monumentele epigrafice și figurative, precum și descoperirile arheologice ne furnizează doar în foarte rare cazuri indicii directe referitoare la supraviețuirea cultelor în perioada romană<sup>78</sup>.

Trebuie reținut însă și faptul că în cazul Daciei Romane, în ceea ce privește diversitatea religiei și a mentalităților, aceasta reprezintă practic o copie fidelă a diversității coloniștilor.

În cercetarea sociologică, în ansamblu, metodele pot fi clasificate în două categorii majore: metode cantitative și metode calitative, pentru studiul sociologic al fenomenelor religioase utilizarea metodelor calitative fiind mai potrivită.

<sup>73</sup> Whinthrop 1991, p. 82

<sup>74</sup> Kroeber 1948, p. 425

<sup>75</sup> Kroeber 1948, p. 425

<sup>76</sup> Cuhe 2001, p. 54

<sup>77</sup> Cuhe 2001, p. 61

<sup>78</sup> Opreanu 2004, p. 658

Metode calitative sunt considerate studiul de caz și analiza documentelor (analiza de conținut și analiza calitativă). Studiul de caz nu reprezintă o modalitate efectivă de culegere a materialului empiric. Există trei tipuri de studii de caz: studii de caz intrinseci, instrumentale și colective<sup>79</sup>. Studiul de caz intrinsec presupune o investigare minuțioasă a unui caz particular, fără scopul de a desprinde trăsături generale sau pentru a testa o ipoteză.

Pe de altă parte, studiul de caz instrumental are de regulă în vedere un caz particular, cercetat extrem de detaliat în vederea lămuririi unei probleme sau unei teorii mai generale. În fine, studiile de caz multiple sau colective, presupun cercetarea în mod intensiv a mai multor cazuri, având ca finalitate găsirea unor trăsături comune. Scopul studiilor de caz multiple este și acela de a clarifica și de a facilita înțelegerea unui fenomen social.

În ceea ce privește analiza documentelor, trebuie pornit de la premiza conform căreia oamenii produc în viața lor de zi cu zi documente, lăsând astfel urme ale activității lor<sup>80</sup>. Din perspectiva cercetătorilor al căror demers este calitativist, documentele sociale sunt considerate implicit și texte sociale.

Analiza de conținut, sau tratarea cantitativă a unui material simbolic calitativ, face referire la analiza cantitativă a documentelor. Demersul cantitativ este precis datorită proprietăților matematice care pot fi aplicate la oricare subiect cuantificabil<sup>81</sup>. Sociologul D. Silverman realizase o grupare a studiilor calitative a documentelor în trei categorii: 1. documente de natură etnografică, în urma analizei cărora se obține înțelegerea holistică a vieții și activității oamenilor precum și a comunităților; 2. studiile semiotice; 3. studiile etnometodologice<sup>82</sup>.

Ca atare, analiza de conținut reprezintă o tehnică de colectare și analizare a conținutului unui text. Conținutul este reprezentat de cuvinte, sensuri, imagini, simboluri, idei, etc. Textul poate fi definit ca oricare fel de informație scrisă sau vizuală, așadar și epigrafele latine intră în această categorie.

În cadrul analizei de conținut se realizează numărarea obiectivă și sistematică pentru a produce o descriere cantitativă a conținutului simbolic dintr-un text. Metoda analizei de conținut este o metodă non-reactivă, întrucât amplasarea cuvintelor ori a simbolurilor în text se realizează fără influența cercetătorului care analizează conținutul<sup>83</sup>. Metoda se pretează nu doar în demersul investigativ sociologic, ci și studiului documentelor istorice, cu precădere a aspectelor legate de credințe, organizații și relații inter-umane<sup>84</sup>.

Toate aspectele pe care le studiază cercetătorul social reprezintă urme ale subiecților, prin urme înțelegându-se întreaga serie de documente neprovocate, existente într-o formă materială. Mergând mai departe, cultura materială conține două componente majore, respectiv textele scrise și artefactele. Ambele componente se constituie într-un teren extrem de bogat care poate fi investigat și exploatat științific nu doar pentru istoric, ci și

<sup>79</sup> Iluț 1997, p. 108

<sup>80</sup> Iluț 1997, p. 134

<sup>81</sup> Sayer 1999, p. 194

<sup>82</sup> Iluț 1997, p. 140-141

<sup>83</sup> Neuman 2003, p. 310-311

<sup>84</sup> Woodrum 1984, p. 1: „(...) *Content analysis remains an underutilized research method with great potential for studying beliefs, organizations, attitudes, and human relations (...)*”

pentru restul cercetătorilor domeniului socio-uman, cum ar fi antropologii, sociologii, psihologii, etc.

În științele sociale demersul interpretativ îi este atribuit lui Max Weber și lui Wilhelm Dilthey, care au lansat în circuitul științific conceptul de *Geisteswissenschaft*, unde accent se pune pe înțelegerea problemelor (*Verstehen*), respectiv înțelegerea experiențelor cotidiene ale oamenilor în contexte istorice specifice<sup>85</sup>.

Referitor la cercetarea calitativă, poate fi precizat faptul că teoria se dezvoltă pe parcursul colectării datelor.

Analiza istorică sau comparativă este o altă metodă frecvent utilizată în demersul de cercetare sociologic. Această metodă este potrivită pentru examinarea combinațiilor de factori sociali care produc rezultate specifice<sup>86</sup>. Cercetătorul compară același proces social în diferite contexte culturale și istorice. Materialele pentru analiza istorică sau comparativă sunt de cele mai multe ori limitate și indirecte. Realizarea unei observații directe este de cele mai multe ori imposibilă. În esență însă, cercetarea prin metoda comparativă are ca finalitate reconstrucția realităților pe baza materialelor din trecut.

O altă metodă specifică investigației sociale, prezentă în sociologie dar și în antropologie este analiza rețelelor sociale. Această metodă se pretează pentru identificarea setului de relații ale unei persoane cu celelalte, relațiile putând fi atât economice, cât și sociale ori religioase<sup>87</sup>. În ceea ce privește contextul care ne interesează, metoda ar putea fi aplicată categoriei socio-ocupaționale a militarilor.

Demersul cantitativ specific analizei de conținut poate indica popularitatea de care s-a bucurat un anumit cult în rândul adoratorilor, cu toate că există o serie de limite. Pentru perioadele mai îndepărtate ale istoriei, una din limite este reprezentată de faptul că nu toate textele sociale sunt accesibile, ceea ce ar putea genera riscul ca cercetarea să fie incompletă. Cu toate acestea analiza de conținut rămâne o cale importantă întrucât conține informații care pot clarifica o serie de elemente aflate în legătură cu contextul social al manifestărilor din planul spiritualității.

Un sprijin real, în aceste condiții, ar putea oferi analiza comparativă, întrucât ajută la urmărirea transformărilor petrecute într-un context social și cultural diferit referitor la fenomene similare, permițând astfel desprinderea particularităților regionale care ne interesează. În consecință, pentru analizarea fenomenului religios, se pretează o combinare a metodelor de cercetare.

### **Socio-Anthropology in the Analysis of the Ancient Religious Phenomenon**

(Summary)

This article is dealing with some general issues regarding ancient religious phenomena from the standpoint of both Anthropology and Sociology. We have shown a series of fundamental concepts used by sociologists in the study of issues related to religion

<sup>85</sup> Neuman 2003, p. 75

<sup>86</sup> Neuman 2003, p. 404

<sup>87</sup> Mișu 2002, p. 34

and society, useful to analyze the religious phenomena, and on the other hand, there is a presentation of the main research methods suitable from the sociological and anthropological standpoint to study aspects of religious life.

Therefore, Sociology of religion can be defined as the scientific way of studying religious institutions, seen as operating systems of human interactions. Anthropology on the other hand, emphasizes people's culture, focusing also on other aspects like religious symbolism, mythology and iconography. Further, we have discussed some major theoretical standpoints regarding religion, starting with the ideas formulated by major sociologists and anthropologists like Durkheim, Wach and Radcliffe-Brown. Through rules, roles and rites, each social link is strengthened and has a major contribution to the symbolic unification of any community.

As major concepts, we have discussed social stratification, social structure, social control, socialization, social mobility, religious life at family level and gender issues.

### BIBLIOGRAFIE

- Ankersdorfer 1973 Ankersdorfer, H., *Studien zur Religion des römischen Heeres von Augustus bis Diokletian*. Konstanz: Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades des Doktors der Philosophie an der Universität Konstanz.
- Bartel 1980 Bartel, B., *Colonialism and Cultural Responses: Problems Related to Roman Provincial Analysis*. *WorldArch*, 12, 1, *Classical Archaeology*, p. 11-26.
- Bărbulescu 1984 Bărbulescu, M., *Interferențe spirituale în Dacia Romană*. Cluj-Napoca: Ed. Dacia.
- Bryce 1915 Bryce, V., *Religion as a Factor in the History of Empires*. *JRS*, 5, p. 1-22.
- Cherry 1997 Cherry, D., *Marriage and Acculturation in Roman Algeria*. *Classical Philology*, 92, 1, p. 71-83.
- Christ 1992 Christ, K., *Geschichte der Römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin*. München: Ed. C.H. Beck.
- Cizek 1998 Cizek, E., *Mentalități și instituții romane*. București: Ed. Globus.
- Cuche 2001 Cuche, D., *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: Éditions La Découverte.
- Dudley 1958 Dudley, D., *Roman Society*. London: Penguin Books.
- Durand 1998 Durand, G., *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. București: Ed. Univers Enciclopedic.
- Durkheim 1995 Durkheim, É., *Formele elementare ale vieții religioase*. Iași: Polirom.
- Fishwick 1961 Fishwick, D., *The Imperial Cult in Roman Britain*. *Phoenix*, 15, 3, p. 159-173.

- Fishwick 1970 Fishwick, D., *Flamen Augustorum*. Harvard Studies, 74, p. 299-312.
- Geertz 1966 Geertz, C., *Religion as a cultural system*. Banton, M. (coord.) Anthropological Approach of the Study of Religion. London: Tavistock, p. 1-46.
- Giddens 2000 Giddens, A., *Sociology*. 3rd Edition. Cambridge: Polity Press.
- Goodman 1997 Goodman, N., *Introducere în sociologie*. București: Ed. Lider.
- Gordon 1931 Gordon, Mary, L., *The Freedman's Son in Municipal Life*. JRS, 21, p. 65-77.
- Habicht 1973 Habicht, Chr., *Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt*. Le Culte des souverains dans l'Empire Romain, Sept exposés suivis de discussions. Geneva: Vandoevres.
- Hinnels 1984 Hinnels, J.R., *Dictionary of Religions*. London: Penguin Books.
- Hopkins 1965 Hopkins, Keith, *Elite Mobility in the Roman Empire*. Past and Present, 32, p. 12-26.
- Iluț 1997 Iluț, P., *Abordarea calitativă a sociumanului. Concepte și metode*. Iași: Ed. Polirom.
- Kroeber 1948 Kroeber, A.L., *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York-Burlingame: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Le Glay 1971 Le Glay, M., *La Religion Romaine*. Paris: Librairie Armand Colin.
- MacMullen 1964 Macmullen, R., *Imperial Bureaucrats in the Roman Provinces*. Harvard Studies, 68, p. 305-316.
- Mihu 2002 Mihu, A., *Antropologia culturală*. Cluj-Napoca: Ed. Dacia.
- Mrav 2000 Mrav, Zs., *Der Besuch Caracallas und der Deus Invictus Serapis-Kult in Pannonien* Communicationes Archaeologicae Hungariae, p. 67-90.
- Nemeti 2005 Nemeti, S., *Sincretismul religios în Dacia Romană*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Neuman 2003 Neuman, W.L., *Social Research Methods. Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston – New York: Allyn and Bacon.
- Nicols 1987 Nicols, J., *Indigenous Culture and the Process of Romanization in Iberian Galicia*. AJPhil, 108, 1, p. 129-151.
- Opreanu 2004 Opreanu, C., *Colonisation et acculturation en Dacie. Les mécanismes de l'intégration dans le Monde Romain*. Orbis Antiquus, p. 651-661.
- Poczy 1991 Poczy, Klára, *Ein Isis-Relief aus Aquincum*. 2. Internationales Kolloquium über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens. Veszprém: Vorträge der Tagung in Veszprém (14. Mai – 18. Mai 1991), p. 246-251.
- Radcliffe-Brown 1964 Radcliffe-Brown, A.R., *The Andaman Islanders*. New York: The Free Press.

- Radcliffe-Brown 2000 Radcliffe-Brown, A.R., *Structură și funcție în societatea primitivă*. Iași: Polirom.
- Rives 1999 Rives, J.B., *The Decree of Decius and the Religion of Empire*. JRS, 89, p. 135-154.
- Riviere 2000 Riviere, Cl., *Socio-antropologia religiilor*. Iași: Polirom.
- Sanie 1982 Sanie, S., *Religia*. ECR, p. 655-658.
- Sayer 1999 Sayer, A., *Method in Social Science. A Realist Approach*. London-New York: Routledge.
- Scheid 1995 Scheid, J., *Graeco Ritu: A Typically Roman Way of Honoring the Gods*. Harvard Studies, 97, Greece in Rome: Influence, Integration, Resistance, p. 15-31.
- Schoenfeld 1992 Schoenfeld, E., *Militant and Submissive Religions: Class, Religion and Ideology*. BJS, 43, 1, p. 111-140.
- Stylov 2002 Stylov, A.V., *Von der Schrift der Sieger zum Sieg der Schrift. Imitation, Eigenständigkeit und Differenzierung in der epigraphischen Kultur Hispaniens*. Hispania Terris Omnibus Felicior. Premesse ed esiti di un processo di integrazioni. Atii del convegno internazionale, Cividade del Friuli, 17-29 settembre 2001. Pisa: Edizioni ETS, p. 163-181.
- Titiev 1959 Titiev, M., *Introduction to Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt&Co.
- Wach 1997 Wach, J., *Sociologia religiei*. Iași: Ed. Polirom.
- Weaver 1967 Weaver, P.R.C., *Social Mobility in the Early Roman Empire: The Evidence of the Imperial Freedmen and Slaves*. Past and Present, 37, p. 3-20.
- Webster 1995 Webster, Jane, „*Interpretatio*”: *Roman Word Power and the Celtic Gods*. Britannia, 26, p. 153-161.
- Webster 1997 Webster, Jane, *Necessary Comparisons: A Post-Colonial Approach to Religious Syncretism in the Roman Provinces*. WorldArch, 28, 3, Culture Contact and Colonialism, p. 324-338.
- Whinthrop 1991 Whinthrop, R.H., *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. New York: Greenwood Press.
- Woodrum 1984 Woodrum, E., „*Mainstreaming*” *content analysis in social science: Methodological advantages, obstacles, and solutions*. SSR, 13, 1, p. 1-19.
- Yinger 1957 Yinger, J.M., *Religion, Society and the Individual*. New York: Macmillan.
- Yinger 1958 Yinger, J.M., *The Influence of Anthropology on Sociological Theories of Religion*. AmAnthr, 60, 3, p. 487-496.
- Zamfir, Vlăsceanu 1998 Zamfir, C., Vlăsceanu, L. *Dicționar de sociologie*. București: Ed. Babel.