

LIBRIS

We know
books

SORIN PRIBAC

**ASPECTE SOCIALE ALE VIEȚII SPIRITUALE
DIN
DACIA ROMANĂ
CU PRIVIRE SPECIALĂ ASUPRA CULTELOR GRECO-ROMANE**



Editura Excelsior Art
2006

CUPRINS

ABREVIERI	9
CUVÂNT ÎNAINTE	15
INTRODUCERE	19
Capitolul I	
SOCIO-ANTROPOLOGIA	
ÎN ANALIZA FENOMENULUI RELIGIOS ANTIC	25
1. Aspecte generale	25
2. Considerații cu privire la metodologia de cercetare socio-antropologică	33
Capitolul II	
PEISAJUL SOCIAL ȘI SPIRITUAL AL DACIEI ROMANE.....	38
1. Diversitatea etnică și socială a Daciei Romane	38
2. Particularități ale vieții religioase în Dacia Romană	43
Capitolul III	
DIVINITĂȚI ȘI CULTE	
CU CARACTER AGREST ÎN DACIA ROMANĂ	48
1. Culte cu caracter agrest în Imperiul Roman	48
2. Culte agreste din Dacia Romană	52
2.1. Studiu de cult: Silvanus în Dacia	53
2.1.1. Atestări epigrafice	54
2.1.1.1. Asocieri ale lui Silvanus cu alte divinități în cadrul epigrafelor	60
2.1.2. Reprezentări figurative ale lui Silvanus în Dacia Romană	63
2.1.2.1. Asocieri ale lui Silvanus cu alte divinități în cadrul reprezentărilor figurative	65
2.1.2.2. Simbolistica elementelor cultului	67

2.1.3. Lăcașuri de cult	68
2.1.4. Concluzii privind originea etnică și socială a dedicantilor	69
3. Observații asupra altor culte cu caracter agrest din Dacia Romană	71
3.1. Cultul Dianei	71
3.2. Cultul lui Apollo	73
3.3. Liber și Libera	75
3.4. Saturnus	77
3.5. Ceres	77
3.6. Culte și divinități agreste atestate sporadic în Dacia Romană	78
4. Concluzii	79

Capitolul IV

MEȘTEȘUGARI ȘI NEGUSTORI

ÎN PEISAJUL SPIRITUAL AL DACIEI ROMANE	88
1. Considerații generale	88
2. Collegia din Dacia și semnificația lor ca elemente ale coeziunii sociale	90
3. Divinități și culte religioase ale persoanelor angrenate în activitatea extractivă și meșteșugărească din Dacia Romană	95
3.1. Exploatarea pietrei	95
3.2. Exploatarea sării	98
3.3. Exploatarea fierului.....	99
3.4. Spiritualitatea persoanelor angrenate în exploatarea aurului	100
4. Religiozitatea altor categorii de meșteșugari din Dacia Romană	106
4.1. Fabri în spiritualitatea Daciei Romane	106
4.2. Culte religioase atestate la „Sigilarii” din Dacia	108
4.3. „Utriclarii” în inscripțiile votive din Dacia Romană	109
5. Divinități și culte invocate de persoanele angrenate în activitățile comerciale	110
6. Concluzii	112

Capitolul V

CULT ȘI FAMILIE ÎN DACIA ROMANĂ	122
1. Familia în Lumea Romană	122
1.1. Familie și religiozitate	123
2. Divinități protectoare ale familiei în Lumea Romană	124
2.1. Penates (Dii Penates)	124
2.2. Lares	126

2.3. Vesta	129
2.4. Iuno	129
2.5. Silvanus (Domesticus)	130
3. Cultele familiei în Dacia Romană	131
3.1. Penates	131
3.2. Lares	131
3.2.1. Atestări epigrafice	131
3.2.2. Reprezentări figurative ale Larilor	132
3.2.3. Lararia în Dacia Romană?	133
3.3. Vesta	134
3.4. Iuno	134
3.5. Silvanus Domesticus	135
3.6. Divinități salutifere	137
3.6.1. Aesculapius și Hygia	137
3.6.2. Apollo Salutaris	138
3.6.3. Nimfele	138
4. Concluzii	139

Capitolul VI

STATUTUL FEMEII ÎN RELIGIA DACIEI ROMANE,

REFLECTAT DE MONUMENTELE VOTIVE	147
1. Rolul femeii în viața socială și religioasă a Lumii Romane	147
2. Personaje feminine în inscripțiile cu caracter votiv din Dacia Romană ..	151
2.1. Inscripții votive cu femei ca dedicant principal	151
2.2. Inscripții votive cu femei ca dedicant secundar	154
3. Concluzii	157

Capitolul VII

RELIGIA MILITARILOR DIN DACIA ROMANĂ.

LEGIUNILE A XIII-A <i>GEMINA</i> ȘI A V-A <i>MACEDONICA</i>	163
1. Elemente introductive	164
2. Aspecte privind religia militarilor în Lumea Romană	164
2.1. Religio castrensis	164
2.2. Religio militum	167
3. Religia militarilor legiunii a XIII-a Gemina de la Apulum	167
3.1. Concluzii privind religia militarilor legiunii a XIII-a Gemina	177
4. Religia militarilor legiunii a V-a Macedonica de la Potaissa	178
4.1. Concluzii privind religia militarilor legiunii a V-a Macedonica	184
5. Concluzii	185

Capitolul VIII

CONCLUZII	194
Zusammenfassung	208
Bibliografie	223
Lista ilustrațiilor	242
Anexe	244
Anexa I Repertoriul materialului epigrafic	244
Anexa II	270
Anexa III	277
Anexa IV	278
Anexa V	281
Anexa VI	285

Capitolul I

SOCIO-ANTROPOLOGIA

ÎN ANALIZA FENOMENULUI RELIGIOS ANTIC

1. Aspecte generale

În prezentul capitol aducem în discuție câteva aspecte generale privitoare la perceperea fenomenului religios din prisma sociologiei și antropologiei. 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 zi¹, 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 iconografia². Astfel, în următoarele capitole vom aborda și o serie de aspecte privitoare la simbolistica și iconografia aferentă unor culte, cu scopul de a identifica legătura acestora cu segmente directe ale vieții sociale.

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 exprimă³. În consecință, sociologia religiei poate fi definită drept analiză a religiei ca fenomen social⁴. În opinia lui Émile Durkheim, funcția religiei este aceea de a afirma superioritatea morală a societății asupra membrilor săi, menținând solidaritatea societății⁵. 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”⁶.

Pentru antropolog, în ceea ce privește preocuparea pentru problema religioasă, fundamental rămâne aspectul raporturilor dintre credințe, comportamente și structurile sociale⁷. 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*”⁸.

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 societății⁹.

La modul general, un rit poate fi definit ca sumă a practicilor realizate pentru adorarea unei divinități¹⁰. 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 credincioși¹¹.

Prin reguli și roluri ritul, ca de altfel și religia, întărește legătura socială și unifică simbolic o comunitate¹². 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 conducătoare¹³.

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 asigură sprijinul moral și ideologic pentru asigurarea *status quo*-ului. În acest context, religia devine importantă în vederea asigurării stabilității sociale¹⁴.

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 sacrului și care nu țin de stratificare socială, având ca atare un caracter integrator¹⁵.

Stratificarea socială, în sens socio-antropologic reprezintă seria de inegalități structurate existente între diferite grupări de oameni. Problemelor legate de stratificarea socială i se circumscrie și analiza statutului deținut de femeie în cadrul societății, aspect pe care îl vom aborda într-un capitol următor centrat asupra formelor de manifestare a spiritualității femeilor în inscripțiile votive din Dacia Romană. 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-culegători¹⁶, 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, cheltuiie 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 sociale¹⁷. Structurile sociale există doar acolo unde oamenii le reproduc¹⁸.

Oricare religie, ca sistem de credințe și ritualuri împărtășite, legate de sacru¹⁹, 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 sociale²⁰ 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 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 sociale²¹.

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”²² 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 parte²³. 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* înconjurată de o cazuistică sacral-juridică²⁴.

Clasificarea divinităților în Lumea Romană era extrem de complexă, putând fi întâlniți zeii a căror funcție era sigură (*Dii certi*) și care prezidau întreaga viață a indivizilor, sau zeii 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 Funktionsgottheiten*)²⁵.

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 diferite²⁶, fapt care poate fi de altfel regăsit și în scrierile lui *Caesar*²⁷.

Pantheon-ul roman era extrem de bogat, compus atât din divinități de origine italică, precum și din zeii 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”²⁸, 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*²⁹, 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-romane³⁰. Deși aceste culte au rezultat inițial tot în urma unui sincretism³¹ 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)³².

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 asigura coeziunea tuturor cetățenilor, la fel poate fi privit și ca instrument al romanizării³³. 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 religioasă³⁴. Cultele în Lumea 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 străine³⁵.

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 romani³⁶.

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 esențială³⁷.

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.³⁸ a întreprins chiar o reformare a vieții religioase. Împăratul va realiza o restaurare a cultelor tradiționale în favoarea intereselor sale politice³⁹. 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 regim⁴⁰. 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*⁴¹.

În așezările municipale din Imperiu exista un colegiu compus din șase preoți⁴² (*seviri* sau *sexviri Augustales*)⁴³. Cultul municipal independent era exprimat prin forma unui templu sau altar pentru membrii vii sau defuncți ai Casei Imperiale⁴⁴. 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*)⁴⁵. Inscripțiile conținând formula *in honorem Domus Divinae* datează din perioada lui *Antoninus Pius*⁴⁶. Iar zona de răspândire maximă a inscripțiilor cu această formulă este *Germania Superior*⁴⁷.

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. Libertății, 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 edililor⁴⁸.

Ca și împărați fideli tradiției religioase pot fi amintiți *Severus Alexander*⁴⁹ și *Traianus Decius*. Cel din urmă a lansat un nou program tradiționalist fidel politicii lui *Augustus*, emițând în anul 249 un edict împotriva creștinilor, solicitând locuitorilor Imperiului Roman să aducă sacrificii zeilor⁵⁰.

Alți împărați nu erau atât de riguroși în ceea ce privește respectarea tradițiilor religioase. De pildă *Caracalla*⁵¹ și *Septimius Severus*⁵² 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)⁵³. Un aspect interesant în ceea ce privește familia și căsătoria ar putea să reprezinte și căsătoriile dintre romani și băștinași⁵⁴, 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.

O *categorie socio-ocupațională* 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 putere⁵⁵. 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 persoane⁵⁶.

Persoanele având aceeași vârstă sau același gen se reunesc natural și formează grupuri mai mult sau mai puțin unite⁵⁷. 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 structural⁵⁸. 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 sunt determinate de criterii economice⁵⁹. Trecerea de la un status socio-economic la altul se realizează, de regulă, prin mobilitatea socială⁶⁰.

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)⁶¹.

Ca și tipuri de mobilitate socială, pot fi menționate mobilitatea socială verticală (ascendent și descendent pe scara socio-economică), mobilitatea socială orizontală sau 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)⁶².

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-economică⁶³. Nu în cele din urmă, mobilitatea socială reprezintă un produs al diferențierii structurale a instituțiilor (birocrație, armată, legislație-justiție)⁶⁴.

Cele mai spectaculoase exemple de mobilitate socială în Imperiul Roman le oferă libertii. Mulți dintre aceștia au urcat de la statutul social de sclav angrenat în serviciul imperial la statutul de libert, cu o poziție socială considerabilă⁶⁵, putând ocupa funcții publice⁶⁶. Pentru oamenii de condiție socială modestă, accesul în serviciul statutului se realiza prin înrolarea inițială în armată⁶⁷.

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 asemănărilor și diferențelor care au generat un sistem coerent⁶⁸.

Dincolo de transformările de ordin economic, de introducerea, de multe ori, a unui tip nou de economie și a unui mod de viață diferit⁶⁹, romanizarea a însemnat progres⁷⁰, 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 culturală⁷¹ reprezintă *procesul de răspândire a unui item cultural de la locul originii sale spre alte locuri*⁷². Extrapolând, prin procesul difuziunii, semnele culturale sunt transferate de la o societate la alta.

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

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.