

DOCHIA IOANOVICI: O CONTRIBUȚIE CVAASI-NECUNOSCUTĂ
LA CERCETAREA CREDINȚELOR ȘI PRACTICILOR MAGICE
ÎN CADRUL ȘCOLII SOCIOLOGICE DE LA BUCUREȘTI

MANUELA GHEORGHE*

ABSTRACT

DOCHIA IOANOVICI: A QUASI-UNKNOWN CONTRIBUTION
TO THE RESEARCH OF MAGICAL BELIEFS AND PRACTICES
WITHIN THE BUCHAREST SCHOOL OF SOCIOLOGY

The aim of this study is to bring to the attention of the specialized public Dochia Ioanovici, an assiduous and talented researcher of magical practices within the Bucharest School of Sociology, and to highlight the content and scientific merits of the field research undertaken by her during the Runcu campaign (1930).

I am outlining the data and information that I was able to find regarding Dochia Ioanovici; I am then analyzing the results obtained by the researcher, as they appear from her published work, while presenting some conclusions and observations, including some in relation to the current phenomenon of the persistence, among a certain part of the Romanian population, of some magic and witchcraft practices.

Keywords: Dochia Ioanovici, sociology of religions, Bucharest School of Sociology, magical beliefs and practices, magical rituals.

INTRODUCERE

Școala Sociologică de la București, atât prin meritele metodologice și teoretice incontestabile aduse în toate domeniile sociologiei, cât și prin idealul nobil al îmbinării cunoașterii cu participarea efectivă la schimbarea în bine a societății, reprezintă un reper continuu și o sursă de inspirație vie, impunându-se ca un punct de plecare de neocolit în elaborarea unor noi concepte explicative și interpretări ale socialului.

*, PhD, Researcher, Institute of Sociology, Romanian Academy, e-mail address: *manu_er2003@yahoo.fr*.



Inclusiv în ceea ce privește contribuția adusă la cercetarea spiritualității poporului român¹ și, implicit, a fundamentării științei sociologiei religiei în țara noastră, Școala Sociologică de la București oferă o moștenire științifică vastă și excepțională, ce trebuie adusă în actualitate și valorizată în permanență.

Având în atenție aceste aspecte, impulsul care a stat la baza inițierii acestui studiu constă într-o tentativă de readucere în atenție a contribuției Școlii gustiene la cercetarea spiritualității în comunitățile sătești, prin intermediul unei teme particulare, și anume aceea a credințelor și practicilor magice din satul Runcu, așa cum au fost analizate și interpretate acestea într-un studiu cvasi-necunoscut al unei monografiste promițătoare, Dochia Ioanovici, dar care, din motive încă neelucidate, și-a încheiat brusc activitatea în cadrul Școlii de Sociologie, fără a se mai ști ulterior nimic despre aceasta.

În acest demers au fost parcurși câțiva pași distinctivi, ce au constat în: precizarea, pentru început, a cadrelor generale care circumscriu contribuția relevantă a campaniilor monografice la cercetarea vieții religioase a poporului român; expunerea și analiza asupra studiului Dochiei Ioanovici; trasarea unor concluzii relevante, inclusiv în raport cu translatarea temei magiei din perioada interbelicului românesc în actualitatea societății românești de după 1990, subliniind, pe de o parte, aspectul persistenței preocupărilor pentru magie în cazul unei anumite părți a populației, dar și aspectul transformărilor modului în care românii se mai raportează la magie în prezent.

CERCETAREA VIEȚII RELIGIOASE A POPORULUI ROMÂN ÎN CADRUL ȘCOLII GUSTIENE. CÂTEVA REPERE GENERALE

Care sunt cele mai profunde resorturi ale sufletului poporului român? Există un etos specific românesc? Explorarea acestor teme majore s-a realizat în cadrul sociologiei monografice exclusiv prin raportare la realitatea satului românesc al anilor '30 ai secolului trecut, aspect din care derivă și meritul uriaș acestei școli, atestat în primul rând „de noblețea sufletului deschis către lumea anonimă a țăranilor.”²

Cercetările desfășurate în cadrul campaniilor monografice tutelate de Dimitrie Gusti au evidențiat, ceea ce de altfel demonstrează și Dochia Ioanovici, că religiozitatea sătească se caracteriza prin coexistența pașnică dintre religie, magie și superstiție; este acea evlavie populară la profunzimea căreia putem accede prin intermediul cunoașterii culturii populare, a tradițiilor, mitologiei, creației folclorice și a modului de viață plinar, specific comunităților tradiționale. Sunt aspecte asupra cărora sociologia românească interbelică s-a aplecat cu deosebire, evidențiind acele elemente de viață ce exprimă cel mai bine modul de a fi al poporului român,

¹ Acest imperativ este sintetizat în îndemnul unuia dintre cei mai remarcabili reprezentanți ai acestei Școli: „Să încercăm (...) a înțelege cât mai bine psihologia oamenilor din satul nostru, toate credințele lor precum și practicile în legătură cu aceste credințe” (Stahl, 1939, p. 115).

² Bădescu, 2005, p. 10.

sau acea *dimensiune românească a existenței*, conform binecunoscutei sintagme vulcănesciene.

Această valorizare a conceptului de specific național, inclusiv prin dimensiunea religioasă intrinsecă acestuia, a fost, de altfel, o preocupare predominantă a orientării spiritualiste din cadrul Școlii Sociologice de la București, reprezentată de Ernest Bernea, Ion I. Ionică și Mircea Vulcănescu în perioada interbelică, și care va fi relansată în sociologia românească, după 1990, prin proiectul sociologiei noologice.³

Pentru început, sunt necesare câteva precizări terminologice sumare referitoare la conceptele de religie, magie, religiozitate, religiozitate rurală. Astfel, dacă prin religie înțelegem un sistem de credințe și practici instituționalizat, religiozitatea se referă la modul în care individul internalizează acest anumit sistem de credințe și exprimă comportamental un anumit model religios; sau reprezintă un mod de viață, care diferă de la un anumit spațiu religios la altul. Fiecare popor are un mod specific de a concepe divinitatea și de a se apropia de aceasta, prin mijlocirea unor practici religioase specifice. Fiecare societate dezvoltă un anumit mod de raportare la sacru, și, prin urmare, un anumit tip de religiozitate, în funcție de contextul specific, de schimbările sociale care marchează un anumit moment istoric; „religiozitatea, în sensul de model religios și cultural asumat efectiv de credincios, se transmite în datele sale fundamentale de la o generație la alta, asigurându-se astfel continuitatea valorilor unei societăți.”⁴

O primă observație ce se impune a fi făcută este aceea că definiția religiei la care subscriu și monografiștii interbelici români este aceea impusă de Durkheim, și anume: „un sistem unitar de credințe și practici referitoare la lucrurile sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc în aceeași comunitate morală numită Biserică, pe toți cei care aderă la ea.”⁵ Magia este de asemenea definită de sociologii gustieni prin referire la sociologii clasici, respectiv, ansamblul credințelor și practicilor utilizate în scopul producerii unor modificări asupra realității, credințe și practici care sunt individuale, secrete și care, spre deosebire de religie, nu produc coeziune socială, ci sunt stabilite strict temporar, între magician și client: „Nu există Biserică magică. Între magician și indivizii care îl consultă, ca și între indivizi, nu există legături durabile care să îi transforme în membrii unui corp moral comparabil celui format de credincioșii aceluiasi zeu, de practicanții aceluiasi cult. Magicianul are o clientelă, și nu o Biserică.”⁶

Religia și magia coexistă în satul românesc și se întrepătrund, iar în cadrul Școlii monografice aceste două dimensiuni au fost cercetate, prin urmare, laolaltă: „În viața religioasă a satului românesc, oficialul și popularul sunt adânc întrepătrunse uneori până la încheierea organică.”⁷ Elementele păgâne au supraviețuit și au fost

³ Bădescu, *Teoria latențelor difuze*, 1997, Bădescu, *Noologia*, 2002.

⁴ Gheorghe, 2004, p. 433.

⁵ Durkheim, 2005, p. 36.

⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁷ Bernea, 1944, p. 62.

întegrate sau tolerate de biserică, astfel încât modalitatea de exprimare religioasă specifică în satul românesc este aceea a unei religiozități populare, și nu oficiale.

O altă precizare care se impune a fi făcută este aceea referitoare la faptul că vrăjitoria asupra căreia și-a îndreptat interesul Dochia Ioanovici reprezintă un fenomen social complet integrat în cursul firesc al vieții cotidiene a oamenilor și lipsit de orice conotație peiorativă, fără legătură cu felul în care vrăjitoria este percepută în prezent, și anume ca apanaj al unei anumite subculturi de tip urban și asociată uneori cu înșelătoria. Astfel, vrăjitoria ar cuprinde, în viziunea Dochiei Ioanovici, practicile magice în integralitatea lor, precum descântecurile de deochi, furtul laptelui, căutarea ursitului, practici taumaturgice etc.

Așa cum am punctat de la început, în viziunea Școlii sociologice de la București, viața religioasă a poporului românească se referă exclusiv la religiozitatea sătească. „Religiozitatea rurală reprezintă modul specific de relaționare cu sacrul a întregii lumi țărănești. Aceasta s-a format în perspectivă istorică, dinamica în timp a satelor fiind, mai mult sau mai puțin, diferită de cea a orașelor”⁸, și are trăsături specifice, fiind profund impregnată de tradiții străvechi și într-o permanentă relație intimă cu pământul și natura înconjurătoare.

În cadrul Școlii monografice de la București, cercetarea se structurează în jurul a patru cadre (cosmologic, biologic, istoric și psihologic) și a patru manifestări (economice, spirituale, juridice și politice).⁹ Mai departe, fiecare tip de manifestare spirituală este studiat de câte „un cercetător pentru viața religioasă, pentru mitologie și știința populară, pentru magie, pentru arta plastică, pentru port, pentru viața literară, pentru viața muzicală, pentru studiul graiului, pentru studiul ceremoniilor, pentru studiul de ansamblu (tip, stil etc.) al vieții spirituale.”¹⁰

Acest deziderat promitea, astfel, posibilitatea unei cunoașteri totale, exhaustive a realității, prin punerea la dispoziția cercetătorului a unei cantități uriașe de date despre geografia, istoria, spiritualitatea comunităților studiate în cadrul unor echipe multidisciplinare. La baza acestei viziuni se situează observația participativă, directă, completată de date de natură statistică. Școala de Sociologie de la București era, astfel, axată pe o cunoaștere cât mai exhaustivă a unităților sociale concrete: sat, oraș, regiune, popor, iar monografierea acestora era realizată de echipe imense, interdisciplinare.

CE SE CUNOAȘTE DESPRE DOCHIA IOANOVICI?

Este unanim recunoscut că Ernest Bernea, Ion I. Ionică, Mircea Vulcănescu, Henri H. Stahl, Gh. Focșa, Octav Iosif și Ștefania Cristescu-Golopenția sunt nume care s-au evidențiat în domeniul cunoașterii și cercetării vieții religioase a românilor în cadrul Școlii Sociologice de la București.¹¹

⁸ Idem.

⁹ Stahl, 1939, pp. 15–16.

¹⁰ Gusti, D., Herseni, T. (sub direcția), 1940, p. 6.

¹¹ Gheorghe, 1999, p. 145.

Miza acestui studiu este de a aduce în atenția sociologilor religiei un nume al Școlii gustiene de sociologie mai puțin cunoscut – cel al Dochiei Ioanovici – și astfel, de a introduce în circuitul științific contribuția sa cu privire la credințele și practicile magice și recunoașterea meritelor ce-i revin în domeniu.¹² Iar în această privință, îndemnul Sandei Golopenția este mai mult decât convingător: „Numai prin atente recuperări de felul acesta, care vor trebui să aibă treptat în vedere și alți membri a Școlii Sociologice de la București, decât cei care sunt automat invocați de o bună bucată de vreme (mă gândesc între alții la Xenia Costa-Foru, D. Dogaru, Florea Florescu, Gh. Focșa, D. C. Georgescu, Dochia Ioanovici, Iosif Jivan, I. Meașnicov etc.) vom izbuti să întregim imaginea reală a grupului de tineri sociologi care a privit proaspăt și intens realitatea românească (perioada dintre cele două războaie mondiale).”¹³

Începem prin a afirma că datele și informațiile cu privire la persoana și activitatea Dochiei Ioanovici sunt extrem de vagi. Până la acest moment, am identificat, totuși, câteva menționări, însă este posibil să nu fie singurele, așa cum sper să pot constata în urma unor investigații viitoare.

Spre exemplu, Ernest Bernea amintește de Dochia Ioanovici într-o convorbire în care acesta se referă la monografistele cu care a interacționat în perioada în care a activat pe teren: „la un moment dat au fost multe fete pe acolo”, numind pe câteva dintre acestea: Xenia Costa-Foru, Marcela Focșa, Ștefania Cristescu (amintită ca „soția lui Golopenția”) și Dochia Ioanovici, despre care afirmă că „s-a ocupat de ordinea spirituală” și că „a fost atașată chiar direct mie, s-a ocupat de partea de magie.”¹⁴

În timpul campaniilor monografice, Dochia Ioanovici și-a desfășurat munca de cercetare asupra practicilor magice sub directa îndrumare a profesorului Stahl, așa cum reiese, spre exemplu, dintr-o scurtă scrisoare adresată de aceasta marelui sociolog și datată 12. XII, 1930: „(...) vă anunț că obiectele rituale vor fi probabil «gospodărite» până luni dim. la 9 când voi veni să reluăm lucrul, dacă bineînțeles, nu sunteți reținut în altă parte.”¹⁵ Din conținutul altei scrisori, nedatate, de astă dată, mai aflăm: „Dle Stahl, Dacă timpul-ți permite și buna voință te îndeamnă, răsfoiește te rog vrăjile și – cu toate lipsurile care știu că sunt – prezintă-le în seara asta Profesorului.”¹⁶

¹² De altfel, cercetarea Dochiei Ioanovici desfășurată în satul Runcu, reprezintă numai o parte a unei acțiuni mult mai ample de monografiere a acestui sat, la care au participat o multitudine de alți cercetători, de specialități diferite, ale căror rezultate aveau să fie, de asemenea, publicate, într-o serie de studii cu tematică diversă: Roman Cresin, *Datoriile agricultorilor din satul Runc* (1932); Em. Buznea, *O industrie țărănească. Industria țuicii în satul Runc, județul Gorj* (1932); A. Negrea, *Industria morăritului la Runcu* (1932); Ion Conea, *Determinări geofizice în satul Runcu* (1934). Gheorghe Focșa, *Contribuție la cercetarea mentalității satului* (1932). Sursa: (<https://sas.unibuc.ro/alti-membri-ai-scolii-sociologice-de-la-bucurestiasociati-publicistic>) (accesat la 23 mai 2024).

¹³ Cristescu, 2003, p. 7.

¹⁴ Bernea, 2003, p. 58.

¹⁵ Stahl, 2014, p. 135.

¹⁶ *Ibidem*, p. 136

Henri H. Stahl o pomeneste pe Dochia Ioanovici într-un volum de convorbiri dedicat Școlii de la București, prilej cu care îi apreciază meritele și posibilitățile în domeniul cercetării, dar și de a-i deplânge inconsecvența: „Dochia Ioanovici (Ivanovici, în text, subl. mea.) era o fată capabilă, utilă, și era la concurență cu Ștefania Cristescu, lucrând pe aceeași problemă. Și m-am ținut de capul ei să lucreze, să facă. Am scrisoarea ei în care își ia adio de la monografie, nu se mai gândește să facă monografia, dezamăgită, mai ales că eu, pare-se, îi făcusem câteva observații critice (...).Și apoi a plecat complet. Păcat. Nu era de talia Ștefaniei Cristescu, dar totuși era utilă, și a avut posibilități frumoase.”¹⁷ Stahl mărturisește în continuare, că, fără ca Dochia Ioanovici să știe, i-a publicat un manuscris care, conchide acesta, „e bun.”¹⁸ Nu știm despre ce manuscris e vorba, ar trebui să doar să presupunem că se referă de textul dedicat vrăjitoriei din Runcu, deoarece autoarea nu face nicio referire directă la contribuția avută de Stahl la publicarea studiului său și nu oferă niciun indiciu în acest sens, ci doar afirmă că articolul „reprezintă un fragment dintr-un studiu amănunțit asupra vrăjitoriei satului Runc(u), constatări la care am ajuns în urma cercetărilor monografice din vara anului 1930, întreprinse de Seminarul de Sociologie, Etică și Politică de sub conducerea d-lui profesor Dimitrie Gusti.”¹⁹

Mai departe, sociologul revine asupra subiectului, afirmând că, spre deosebire de Ștefania Golopenția, care a lucrat și după 1950²⁰, Dochia Ioanovici nu a mai perseverat în aceste preocupări și, afirmă Henri H. Stahl, „rău a făcut, că avea totuși calități.”²¹

Dochia Ioanovici era licențiată în litere și că a început să participe la campaniile monografice încă din 1927, deci, chiar înaintea Ștefaniei Cristescu-Golopenția, a cărei primă prezență în activitatea de investigație științifică de teren s-a înregistrat în 1929, la Drăguș, unde a cercetat ritualurile și ceremoniile populare locale.²²

Demn de reținut este și faptul că studiul despre vrăjitorie din Runcu al Dochiei Ioanovici este recomandat spre lectură și analiză chiar de Ștefania Cristescu-Golopenția, alături de propriile sale texte și ale unui alt autor străin, în *Indicațiile Bibliografice* care însoțeau *Planul pentru cercetarea credințelor și riturilor domestice*, indiciu indubitabil, putem conchide, al creditului științific pe care Ștefania-Cristescu Golopenția însuși îl acorda în epocă Dochiei Ioanovici.²³

Semnificativ este că Dochia Ioanovici și Ștefania Cristescu au participat împreună la cercetarea manifestărilor spirituale în cadrul campaniei de la Cornova

¹⁷ Rostás, 2000, p. 180.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ioanovici, 1932, p. 360.

²⁰ Deși nu în domeniul sociologiei, trebuie să precizăm, ci, datorită contextului politic creat prin schimbarea regimului politic și interzicerea sociologiei, ca profesoară de limba română la Școala generală nr. 150 din București. Sursa: Sursa: Sanda Golopenția, „Cronologia vieții și operei Ștefaniei Cristescu-Golopenția”, în *Revista română de Sociologie*, Serie Nouă, 2013/3–4, p. 306.

²¹ Rostás, 2000, p. 304.

²² Rostás, 2003, p. 69.

²³ Văcărescu, 2018, p. 638.

(1931), prilej cu care au colaborat la pregătirea unui „plan de expunere” comun al unor conferințe în care acestea ar fi urmat să-și prezinte rezultatele obținute, în cadrul unui ciclu de 19 ședințe publice organizat de Secția de Sociologie a Institutului Social Român, între 13 ian – 1 iun. 1932. Așa cum constatăm din cuprinsul programului–invitație, Dochia Ioanovici avea să susțină conferința intitulată „Interdicții și magie”, iar Ștefania Cristescu, conferința cu titlul „Descântecel”²⁴. Despre acesta din urmă, Sanda Golopenția subliniază că a fost „prezentată în aceeași ședință cu comunicarea Dochiei Ioanovici, cu care – apreciază aceasta – se întrepătrunde strâns (...)”²⁵

DOCHIA IOANOVICI ȘI ACTIVITATEA MONOGRAFICĂ

Începând cu mijlocul anilor ‘20 și continuând până în 1943, sub egida Școlii Sociologice de la București s-au desfășurat 13 campanii monografice în diferite zone rurale din țară, în timpul cărora echipe alcătuite din cercetători și specialiști din diferite domenii, dar și studenți, au explorat viața țăranilor din satele cercetate pe baza unor sisteme integrate și multidisciplinare de metode și tehnici. Rezultatele muncii acestora au fost publicate în *Arhiva pentru Știință și Reformă Socială* și în *Sociologie românească*.

Campaniile monografice s-au desfășurat în două serii. Prima serie a cuprins campania de la Goicea Mare (1925), urmată de cea de la Rușețu (1926). La acestea nu au participat studenți și cercetătoare. Cea din Nerej (1927) este prima la care au participat și nouă cercetătoare printre care și Dochia Ioanovici²⁶; după acestea au urmat campania din Fundul Moldovei (1928), cu 17 femei participante, Drăguș (1929), cu cel puțin 17 femei, Runcu (1930), cu 20 femei, Cornova (1930) la care au participat 14 femei.²⁷ A doua serie a campaniilor monografice a debutat cu cea din satul Șanț (Năsăud) în 1935, 1936, și continuat cu: Drăguș (Țara Făgărașului) în 1939, Nerej (Țara Vrancei), în 1939, Plasa Dâmbovnic, în 1939 și ultima la Bug, în 1943.

Dochia Ioanovici a desfășurat o activitate de cercetare prodigioasă, de-a lungul a nu mai puțin de patru campanii monografice: Nerej (1927), Drăguș (1929), Runcu (1930) și Cornova (1931) (Foto nr.1).²⁸

²⁴ Cristescu, 2003. p. 10.

²⁵ *Ibidem*, p. 6.

²⁶ Văcărescu, 2018, p. 24.

²⁷ *Ibidem*, p. 25.

²⁸ Imaginea reproduce un detaliu dintr-o fotografie de grup, nedată, însoțită de o adnotare tehnografiată a lui Henri H. Stahl, în care profesorul Dimitrie Gusti (absent din imaginea de mai sus) este reprezentat în mijlocul a douăsprezece monografiste purtând costum popular, printre care: Zizi și Lena Constante, Paula Gusti (Herseni), Margareta (Fălcoianu) Vulcănescu ș.a., și în care apare și Dochia Ioanovici, alături de Marcela Focșa (în stânga imaginii) și Ștefania Golopenția (Golopenția) (în dreapta imaginii); fotografia face parte din Arhiva Familiei Stahl și reproducerea acestui detaliu prețios care ne permite să avem acces la înfățișarea Dochiei Ioanovici a fost posibilă prin bunăvoința și generozitatea Irinei Stahl, căreia îi mulțumesc și pe această cale.



Sursa: Arhiva Familiei Stahl

Foto nr. 1. Dochia Ioanovici, în centrul imaginii.

Așa cum se poate constata în urma unor cercetări recent publicate, Dochia Ioanovici a ocupat, alături de alte femei monografiste, dintre care unele renumite, precum Paula Herseni, Xenia Costa-Foru, Veturia Manuilă și Ștefania Cristescu-Golopenția, un loc bine definit în cadrul Școlii Sociologice de la București.²⁹ Conform analizei realizate de autoarea citată mai sus, în cercetările monografice au activat trei tipuri de cercetătoare și anume: cercetătoarele mature (cu studii universitare și doctorale terminate și statut profesional definit, precum Calypso Botez, Floria Capsali, Margareta Sterian, Dr. Elena Roșca, Drd. Carmen Anghelide³⁰), cercetătoarele sociale formate (Veturia Manuilă, Christiana Galizi)³¹ și cercetătoarele sociale în formare (care erau încă studente, în momentul cooptării în campaniile monografice). Dochia Ioanovici este inclusă în categoria cercetătoarelor sociale în formare, alături

²⁹ Văcărescu, 2011, 2018.

³⁰ Văcărescu, 2018, p. 37.

³¹ *Ibidem*, p. 39.

de Paula Gusti, Lena Constante, Xenia Costa-Foru, Marcela Focșa și Ștefania Cristescu, pentru a enumera numai pe cele mai notorii dintre acestea.³²

Dochia Ioanovici și Ștefania Cristescu, cealaltă monografistă preocupată de manifestările magice, și devenită mult mai notorie, au fost colege în trei campanii monografice. La campania din Drăguș din 1929, unde au participat peste 80 de persoane, dintre care cel puțin 17 studente și cercetătoare, Dochia Ioanovici făcea parte din echipa care studia obiceiurile și ritualurile, iar Ștefania Cristescu era în echipa de studiere a literaturii și muzicii populare.

A urmat campania de la Runcu, desfășurată între 29 iunie și 18 august 1930, campanie la care au participat 60 monografiști, dintre care 20 erau femei studente și cercetătoare – Dochia Ioanovici, împreună cu Ștefania Cristescu fiind două dintre acestea. Acestea două împreună mai sunt menționate ca participante și la campania din 1931 de la Cornova (Basarabia), printre ceilalți 55 de monografiști, dintre care 14 erau femei.³³

DOCHIA IOANOVICI ȘI CERCETAREA VRĂJITORIEI ÎN SATUL RUNCU

În vara anului 1930, în cadrul *Seminarului de Sociologie, Etică și Politică*, sub îndrumarea profesorului Gusti, Dochia Ioanovici realizează, așa cum ea însăși precizează, un „studiu amănunțit” asupra vrăjitoriei în satul Runcu, intitulat „Considerații statistice asupra vrăjitoriei satului Runcu(u)”³⁴, ce avea ca scop principal să reliefeze „valoarea operațiilor vrăjitorești din viața de toate zilele a sătenilor din Runcu”, întrucât sătenii, aprecia aceasta, „sunt dominați de ele, și le conduc viața.”³⁵

Aspecte teoretice. Religie versus magie? Un prim aspect de care autoarea este interesată este acela al încadrării magiei într-o definiție satisfăcătoare, și anume, prin opoziție cu religia³⁶. Sentimentul religios reprezintă un element constitutiv al societății, afirmă aceasta, și este împărțit în două dimensiuni: una pasivă, reprezentată de religie, și una activă, adică magică; cele două fiind întrepătrunse. Vrăjitoria constă în executarea precisă a unor acțiuni mai dinainte prescrise, cu scopul obținerii unor efecte știute, prestabilite. În magie, rezultatul este asigurat cu precizie, dacă se execută cu exactitate toate operațiile magice necesare. Spre deosebire de

³² *Ibidem*, p. 43.

³³ *Ibidem*, p. 12.

³⁴ Nu am putut afla, deocamdată, dacă acest studiu, realizat de autoare sub îndrumarea lui Gusti, așa cum afirmă ea însăși, este cel la care făcea referire Henri H. Stahl, conform mențiunii noastre de mai sus, sau este vorba de un alt text, de care acesta nu avea știință.

³⁵ Ioanovici, 1932, p. 360.

³⁶ Sugestivă și memorabilă este arta sociologului Henri H. Stahl de a concentra în numai câteva cuvinte esența diferenței dintre religie și magie: „Magie înseamnă o încercare de a sili pe Dumnezeu, sau duhurile firii, de cum vre(a)i tu, iar nu cum vor ele. A te ruga lui Dumnezeu, înseamnă religie. A-L sili prin anume cuvinte sau gesturi, să facă cum vrei tu, este a încerca magia” (Stahl, *Monografia unui sat*, 1939, p. 117).

magie, în religie, îndeplinirea cerințelor depinde exclusiv de intensitatea sentimentului religios exprimat prin rugăciuni și procesiuni; nu se poate anticipa rezultatul cerințelor, la finalul cărora nu poți decât să spui: „cum o vrea Dumnezeu, de la el vin toate.”³⁷

Întrepătrunderea dintre religie și magie. Mai departe, autoarea acordă o importanță specială relieării legăturilor și interferențelor profunde dintre practicile magice și cele religioase. În accepția Dochiei Ioanovici, vrăjitoria (magia) este considerată ca făcând parte din categoria activă a religiozității, în opoziție cu forma pasivă a acesteia, adică religia propriu-zisă, și care în viața reală coexistă, fără a putea fi separate decât teoretic. Mai mult: „Credința în actele magice e uneori nedistinctă de credințele de natură religioasă: se întrepătrund în așa fel încât foarte adesea este aproape imposibil a le separa în mod categoric.”³⁸ În ciuda diferențelor și a „repugnanței religiei pentru magie”, între acestea două nu e „o prăpastie peste care nu se poate trece.”³⁹ Dimpotrivă, așa cum o dovedește realitatea vieții de zi cu zi în satul Runcu, precizează autoarea, preotul însuși este prezent ca actor în unele acte magice, iar în altele, reușita actului magic este condiționată de obligația ca persoana care execută magia să țină post și să se roage la Dumnezeu sau să facă semnul crucii etc. Mai mult, naturațea cu care aspectele magice sunt integrate în viața oamenilor este atestată și de statutul privilegiat cu care sunt investite persoanele care practică vrăjitoria, nefiind marginalizate sau stigmatizate, „cum s-ar putea crede”, căci vrăjitoria este un fenomen aproape banal și „o practică tot satul.”⁴⁰

Actul magic: un tot unitar în care toate elementele se întrepătrund și se determină reciproc – reprezintă o altă idee distinctă reliefată în studiu. Persoanele, locul, timpul, „uneltele” (termen folosit de Dochia Ioanovici), scopurile urmărite în actul magic se întrepătrund, și nu pot exista separat unele de altele; dimpotrivă, se determină reciproc; „uneltele” rituale folosite în executarea acestora, constau în gesturi, cuvinte, lucruri, sau alte elemente care sunt folosite în diferite îmbinări, care se întrepătrund și se întregesc reciproc, „eficacitatea unora depinzând de întrebuințarea celorlalte.”⁴¹

Universalitatea actelor magice. Un alt aspect sesizat de autoare este acela al universalității practicilor magice observate în satul Runcu, practici ce sunt bazate pe aceleași principii defnitorii în toate timpurile și în toate societățile – și care se transmit și în arealul studiat, pe calea tradiției.

O vrăjitorie benefică. În începutul studiului său, Dochia Ioanovici definește vrăjitoria astfel: „Am considerat ca vrajă orice act magic – acțiune sau gest – făcut în vederea unui scop de atins sau de înlăturat, având totdeauna un strat

³⁷ Ioanovici, p. 369.

³⁸ Idem.

³⁹ *Ibidem*, p. 370

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ioanovici, p. 361.

superstițios.”⁴² Autoarea observă că majoritatea actelor de magie sunt orientate în jurul agriculturii și medicinei populare, adică a celor două domenii fundamentale de care depindea existența oamenilor: munca câmpului și sănătatea celor care o efectuau. Așa cum se poate remarca, Dochia Ioanovici insistă în a susține caracterul pozitiv, benefic, blând și lipsit de maleficiență al vrăjitoriei (termenul cuprinzând, pentru autoare, orice act magic, descântec etc.) practicate în satul studiat; e vorba de o vrăjitorie terapeutică, interesată în special de rezolvarea unor probleme medicale, de schimbarea în bine a viitorului unei persoane, de aflarea dragostei sau a ursitei, de aducerea sporului în casă etc. „Nu e o vrăjitorie care colaborează cu spiritele rele, cu diavolul”, afirmă aceasta, „am văzut din contră, că Runcanii fac tot ce le stă în putință să îndepărteze aceste spirite din jurul lor.”⁴³

Vrăjitoria ca parte a vieții de zi cu zi a oamenilor. În cazul satului Runcu, vrăjitoria făcea parte din viața cotidiană a oamenilor și reprezenta primul ajutor la care se putea apela în toate situațiile dificile. Vremurile au fost totdeauna aspre cu țăranul român, și nici în epoca în care autoarea și-a desfășurat munca de cercetare nu erau mai bune. Natura nu putea fi controlată, omul depindea mai mult de natură în asigurarea a hranei, cunoștințele medicale și accesul la serviciile medicale erau aproape inexistente, condițiile de viață erau precare, bolile făceau ravagii, situație în care primul și cel mai la îndemână ajutor la care se putea apela era actul de magie. Cercetătorii însărcinați cu descrierea cadrului biologic în timpul campaniilor monografice au consemnat informații ample și convingătoare referitoare la situația sanitară precară a satului românesc interbelic, menționând „neîncrederea în medicina oficială și, în paralel, obișnuința de a se folosi de reprezentanții medicinei empirice; limbajul descântecelor «are pentru țăranul basarabean ceva din sfințenia slujbei religioase, aproape» notează Ștefania Golopenția”⁴⁴.

Analiza Dochiei Ioanovici avansează și mai mult, în sensul în care aceasta consideră vrăjitoria un fenomen social responsabil de crearea unei anumite mentalități colective specifice, și care s-ar descrie printr-o anumită conduită „de toate zilele”, și a credinței că executarea cu precizie a unor gesturi bine definite ar conduce cu exactitate la rezultatele dorite; se formează astfel în timp, pe baza tradiției, un anumit comportament ce ar putea fi ușor transpus în formula populară: „așa-i obiceiul, așa am pomenit de când ne știm.”⁴⁵

Aspecte tehnice și metodologice. Tehnica folosită în practicile magice, mărturisește autoarea, este aceea a asemănării, participării și contradicției, actul magic fiind tratat în ambivalența sa, ca act magic propriu-zis de *de facere* a unei vrăji, dar și ca act invers, de *desfacere* (neutralizare) a unei vrăji.⁴⁶

⁴² Ioanovici, p. 360.

⁴³ Ioanovici, p. 369.

⁴⁴ Golopenția, 1936, p. 12, *Apud* Țone, 2013, p. 19. Sursa: https://www.humanistica.ro/anuare/2013/Continut/YGBCJHUMOct2013_21_56.pdf (accesat la 12 februarie 2026).

⁴⁵ Ioanovici, p. 370.

⁴⁶ Ioanovici, p. 360.

În satul Runcu, cercetătoarea mărturisește că a întreprins o activitate documentară extrem de dificilă și epuizantă, care s-a materializat într-o cantitate considerabilă de fișe, aflate la data publicării acestui studiu în biblioraftul dedicat cadrului *Spiritual* deținut de Seminarul de Sociologie al Facultății de Filozofie și Litere București. Rezultatele efortului de analiză și interpretare a datelor empirice obținute prin documentarea directă în satul Runcu au fost împărțite de cercetătoare în două mari categorii sau părți. Prima dintre acestea se referă la trei domenii distincte: **1.** vrăjitoria agrară; **2.** vrăjitoria terapeutică; **3.** ființele înzestrate cu puteri supranaturale.⁴⁷ Partea a doua (materializată sub forma articolului publicat), conține o statistică în ordine alfabetică referitoare la: **1.** uneltele (accesoriile) vrăjitoarești; **2.** scopurile urmărite; **3.** persoanele care îndeplinesc actul magic; **4.** locul unde se practică acesta; **5.** timpul când acesta se săvârșește.

„Uneltele” magice. Referitor la instrumentele folosite în executarea actului magic, autoarea realizează o descriere statistică organizată alfabetic, impresionantă ca dimensiuni, ce cuprinde nu mai puțin de 136 de „unelte” de o mare diversitate, pe care, în final, le clasifică în opt categorii, ce sunt enumerate în următoarea ordine, conform ponderii numerice a acestora: **1.** unelte diverse destinate unor întrebuințări comune (44); **2.** unelte de natură vegetală (33); **3.** unelte de tip alimentar (24); **4.** unelte naturale (12); **5.** Unelte animale (9); **6.** unelte fabricate pentru întrebuințări speciale (9); **7.** provenite din alte rituri (4); **8.** obiecte de îmbrăcăminte (3).

Dat fiind că cercetătoarea nu precizează care anume sunt obiectele incluse într-o categorie sau alta, nu ne rămâne decât să încercăm noi să apreciem care ar fi fost acestea. Oricum, presupunem, spre exemplu, că, atunci când se referă la “obiecte provenite din alte rituri” ar putea fi vorba de diverse obiecte prezente în practica de cult creștin-ortodoxă; în această situație, s-ar încadra, conform acesteia, patru astfel de obiecte, pe care, parcurgând lista alfabetică a tuturor obiectelor enumerate, le-am putut identifica printre următoarele șapte, stabilite de mine (și nu patru câte sunt enumerate în studiu), astfel: aghiasma, busuiocul, colacul, crucea, lumânarea, steagurile de la Bobotează și tămâia.

Scopurile urmărite în actul magic. Referitor la scopurile urmărite în actele magice practicate, Dochia Ioanovici realizează o listă în care sunt însumate nu mai puțin de 239 de scopuri, toate ordonate în funcție de frecvența acestora, și clasificate astfel: **1.** scopuri medicale (67); **2.** scopuri legate de muncă (59); **3.** scopuri legate de moarte (56); **4.** scopuri legate de ursită (32); **5.** scopuri pentru ferirea de duhurile rele (10); **6.** scopuri în legătură cu Crăciunul (6); **7.** scopul desfacerii de blesteme (4); **8.** pentru dragoste: făcut de dragoste (3); **9.** desfăcut de dragoste (2).⁴⁸

⁴⁷ Nu am putut afla, până la acest moment, dacă și această parte a fost publicată sau a rămas sub forma fișelor amintite mai sus, și nici dacă acest fond documentar mai există.

⁴⁸ Ioanovici, p. 366.

Așa cum se poate constata, și în privința finalității practicilor magice, acestea sunt impregnate de credința creștin-ortodoxă, iar autoarea identifică șase practici legate de Crăciun. Și de această dată, parcurgând lista în care aceste „scopuri” sunt enumerate, am identificat mai multe (21): trei legate de colinde, trei cu ocazia sărbătorii Sf. Vasile, un scop legat de Plugușor, șapte pentru iertarea păcatelor și șapte pentru pomana morților.⁴⁹

Persoanele care săvârșesc actul magic reprezintă un alt punct de interes firesc pentru autoare. Sunt identificate 275 de persoane, dintre care: 107 sunt persoane diverse („oricine”), 101 sunt femei, dintre care 66 sunt femei tinere, 19 sunt fete și 16 femei în vârstă („babe”).

În 11 dintre cazurile de magie documentate, persoana indicată de autoare ca executând actul magic este preotul; în 8 cazuri sunt copii, în 7 situații, „țigani”; alte persoane implicate în ritualul magic sunt: moașa satului (în 15 cazuri), părinții mirelui (6 cazuri), nașa (3), mireasa (3). Printre bărbații identificați sunt: 6 tineri, 3 bărbați maturi, 3 „moși”, un cioban și un fierar.⁵⁰

Preponderența feminină „covârșitoare” în practica actului magic indică, așadar, și în acest caz „importanța femeilor ca deținătoare a vechilor tradiții”⁵¹, dar, aspect interesant, nu a celor mai în vârstă, cum ar fi de așteptat conform prejudecăților, ci a tinerelor, aflate în căutarea ursitului, probabil, dar și a unei moașe, în cazul femeilor însărcinate, fapt explicabil în acele vremuri lipsite de siguranță și de niște condiții minime de igienă, inclusiv la nivelul actului medical. O realitate dramatică ilustrată, de altfel, inclusiv de preponderența scopurilor pentru care se executau actele de vrăjitorie, și care, așa cum s-a văzut mai sus, aveau mai ales un scop terapeutic, situat în legătură cu zona medicinei tradiționale sau cu soluționarea unor situații concrete grave intervenite în spațiul gospodăresc, precum „furtul laptelui”, spre exemplu.

Realitatea acesta este amplificată și de obiectele de natură vegetală folosite, adică diverse plante cu valoare vindecătoare; surprinde totuși, plasarea figurii preotului în nu mai puțin 11 de astfel de acte de magie, ceea ce ar face și mai imperioasă cercetarea fișelor și documentelor strânse de autoare⁵² pentru a putea găsi explicații sau lămuriri în această privință.

Locul unde se execută actul de magie. Sunt identificate 283 de astfel de locuri: în cadrul locuinței (186), la locul de muncă (25), oriunde (23), la râu (21), la Biserică (12), în drum (8), în cimitir (4), la fântână (2), în vii (1), la locul de horă (1).⁵³ Se observă cum și în acest caz, Biserica se evidențiază printre spațiile predilecte ale desfășurării actului magic, situație care nu poate fi interpretată altfel

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Ioanovici, p. 367.

⁵¹ Ibidem, p. 368.

⁵² Material documentar ce urmează a fi identificat, în măsura posibilităților, în fondurile arhivistice de profil existente.

⁵³ Idem.

decât tot ca o exemplificare suplimentară a modului în care religia și magia se întrepătrundeau neproblematic în viața satului. Marea majoritate a acestor acte se practică în gospodărie și chiar în interiorul locuinței, căci, așa cum s-a arătat și mai sus, majoritatea obiectelor folosite sunt de uz comun în gospodărie, altă dovadă de necontestat a importanței copleșitoare a acestor practici în viața trăită, de zi cu zi, a populației rurale românești, inclusiv în perioada modernă a anilor ‘30 ai secolului trecut.

Timpul când se îndeplinește actul magic. În analiza întreprinsă de Dochia Ioanovici privitoare la această dimensiune, sunt identificate 269 acte de magie săvârșite în momente temporale specifice: cele mai multe dintre acestea (148) sunt legate de diverse motivații concrete și sunt executate “la prilejuri de fapt” – cum se exprimă aceasta –, 95 sunt săvârșite la sărbători, iar 26 „oricând.”⁵⁴

Meritele studiului. Încă de la început Dochia Ioanovici anunță cu modestie că ceea ce își propune este o statistică în ordine alfabetică referitoare la: **1.** uneltele (accesoriile) vrăjitoarești; **2.** scopurile urmărite; **3.** persoanele care îndeplinesc actul magic; **4.** locul unde se practică acesta; **5.** timpul când se săvârșește actul magic. Însă, ce a reușit, așa cum se va vedea mai jos, depășește acest deziderat inițial pe care autoarea l-a avut în vedere.

O primă observație ce se impune se referă la faptul că studiul este elaborat într-un limbaj științific elevat, autoarea dovedind o cunoaștere exactă a termenilor de specialitate, stăpânirea conceptelor, cât și familiarizarea cu literatura de profil românească și străină a momentului.

În al doilea rând, observăm că datele empirice obținute sunt categorisite conform cadrelor teoretice ale gândirii gustiene, dar, și în acest caz, autoarea se remarcă prin inițiativa de a se detașa de canon, prin lansarea unor propuneri și interpretări proprii, mai ales când se ocupă de circumscrierea cadrelor mentalității sătești.

Un alt merit, deși este de natură cantitativă, se referă la volumul impresionant de material empiric cu care a lucrat cercetătoarea, ceea ce ilustrează atât bogăția fenomenului studiat, cât și dedicația cu care Dochia Ioanovici a executat munca de teren.

Sintetizând, în studiul său asupra vrăjitoriei în satul Runcu, autoarea a urmărit să răspundă la următoarele cinci întrebări standard: **1.** cu ce se fac vrăjile (uneltele folosite), **2.** pentru ce se fac (scopul), **3.** cine realizează actul magic, **4.** unde se execută (locul) și **5.** când, sau timpul derulării actului magic. Se remarcă și de această dată capacitatea de a sistematiza o cantitate imensă de răspunsuri primite la toate aceste întrebări, autoarea identificând nu mai puțin de 136 unelte vrăjitoarești, 239 scopuri în care sunt executate vrăjile, 275 de persoane care le practică, 283 de locuri agreate pentru a face vrăji și 269 de momente temporale când acestea sunt executate.

⁵⁴ Idem.

Datele statistice despre vrăjitorie, uluitor de consistente pentru un areal atât de redus cum este acela al satului Runcu, sunt revelatoare atât în ceea ce privește intensitatea cu care sunt practicate actele magice, cât și în susținerea tezei Dochiei Ioanovici despre întrepătrunderea magiei cu religia în viața religioasă a satului românesc. Astfel, printre obiectele folosite în actele magice înseriate, sunt identificate de autoare și unele cu conotație ortodoxă precum: aghiasma, busuiocul, colacii, steagurile de Bobotează, lumânările, crucea, coliva; de asemenea, scopurile în care se realizează vrăjile sunt legate în unele cazuri de unele sărbători creștine, precum Crăciunul; referitor la persoanele care execută acte magice, preotul este identificat în 11 cazuri, iar biserica apare ca loc ales pentru a se face vrăji în 12 cazuri documentate de autoare.

Spre deosebire de Ștefania Golopenția, care a perseverat și și-a publicat rezultatele activității monografice⁵⁵, Dochia Ioanovici a publicat puțin, însă arhive rămase încă necunoscute ar mai putea păstra ceva din munca depusă de aceasta în decursul celor patru campanii monografice la care a participat, și menționate mai sus. „Am o serie de fișe neredactate cu materiale de la Cornova”, mărturisește aceasta într-o scrisoare adresată lui Stahl, nedată, „prima parte a capodoperei mele cu vrăjitoria din Runcu, cea de-a doua fiind dată D-lui Golopenția ca s-o pună bine într-un uitat sertar, și mai am la mine, din vremuri străvechi, claca de la Drăguș, pe care o voi transcrie și completa în măsura posibilităților mele.”⁵⁶

După 1930, Dochia Ioanovici a dispărut brusc din activitatea monografică, constrânsă fiind de o anumită situație personală grea în care se afla în acel moment, dar și de unele deziluzii personale acumulate în decursul activității sale monografice: „Mi-a fost dragă monografia, și totuși renunț la ea. E frumos să renunți la ceea ce ți-e drag. Mata nu crezi?”⁵⁷, îl întreba ea, cu o imensă tristețe, pe profesorul Stahl, într-o scrisoare, nedată, și care continua astfel: „De altfel, m-am deprins să renunț la multe lucruri dragi, și ca de acum, să nu mai fiu pusă la încercări, m-am hotărât ca niciodată să nu îmi mai fie drag nimic.”⁵⁸

Asemeni altor cercetătoare participante la campaniile gustiene, și Dochia Ioanovici a fost nevoită să își abandoneze vocația, angajându-se ca funcționară în cadrul Ministerului de Justiție⁵⁹, însă este posibil ca unele investigații ulterioare să aducă informații biografice suplimentare referitoare la perioada de dinainte de 1948, dar și la cea care a urmat după instaurarea regimului comunist.

⁵⁵ Ștefania Cristescu-Golopenția a participat la toate campaniile monografice începând cu cea din 1929, iar rezultatul acestei activități s-a materializat într-o serie articole și volume atent inventariate de Sanda Golopenția, într-un studiu dedicat cronologiei vieții și operei Ștefaniei Cristescu-Golopenția. Sursa: Sanda Golopenția, „Cronologia vieții și operei Ștefaniei Cristescu-Golopenția”, în *Revista română de sociologie*, Serie Nouă, 2013/3–4, pp. 196–197).

⁵⁶ Stahl, 2014, pp. 136–137.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Monitorul oficial*, 14 iunie 1948, nr. 135, p. 10 Sursa: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/50/Monitorul_oficial_al_Rom%C3%A2niei._Partea_1_1948-06-14%2C_nr._135.pdf, p. 10; (accesat la 18 februarie 2026).

CONCLUZII

Satul tradițional românesc a reprezentat o formă de civilizație caracterizată printr-o mare capacitate de adaptare și de reziliență în raport cu condițiile de viață dificile, fie ele istorice, economice, climatice etc. Așa cum ilustrează și studiul Dochiei Ioanovici, mentalitatea satului tradițional se definea prin coordonatele unui creștinism popular, în care elementele magice, precreeștine, mitice, coexistau cu cele ale Bisericii. Vrăjitoria făcea parte din viața de zi cu zi a oamenilor, reprezenta un ajutor la care se apela în toate situațiile dificile, și un mijloc prin care comunitatea încerca să se apere și să reziste tuturor încercărilor vieții.

De la momentul publicării studiului Dochiei Ioanovici (1932) a trecut aproape un secol. Schimbările produse în tot acest timp în satul românesc și în societatea românească în ansamblu sunt uriașe. Dar, chiar dacă poate fi de neînțeles la prima vedere, și după 1990, apelul popular la magie și predispoziția pentru supranatural, vindecări miraculoase, nu au dispărut, fiind atestate în toate anchetele și sondajele care au avut în atenție și această dimensiune specifică a religiozității.

Câțiva factori favorizanți ar putea fi identificați în anxietatea și sentimentul de insecuritate cu care românii se confruntă într-o măsură tot mai mare, ca efect al schimbărilor sociale tot mai rapide din prezent (dintre care, cel mai recent, pandemia și războiul de la graniță); compensația imediată oferită de aceste practici, promisiunea unei rezolvări rapide a problemelor; poate și tradiția ortodoxă a unei toleranțe și acceptări tacite a acestor credințe și practici, așa cum, de altfel, a pus în lumină și studiul analizat mai sus. Și, nu în ultimul rând, este vorba de faptul incontestabil că natura umană este prin chiar firea sa aplecată spre ceea ce este necunoscut și inexplicabil și spre tot ceea ce ține de miraculos.

După 1990, aspecte privind practicile magice sunt surprinse în preocupări diverse: antropologice, etnografice, filologice, și (mai puțin) sociologice. În acest ultim caz, anumite aspecte ale religiozității de tip magic sunt surprinse în contextul unor sondaje de teren, prin metodologii de tip cantitativ, care înregistrează, pe lângă date referitoare credințele, practicile și atitudinile religioase, și informații despre credința în descântece, miracole, talismane, superstiții, ghicirea viitorului, miracole. Cercetarea credințelor și practicilor populare magice și prin metode calitative, deși mai timidă, își găsește loc din ce în ce mai bine reprezentat în literatura de specialitate antropologică și etnografică⁶⁰, și, deocamdată, (mai puțin) sociologică. Sunt două metodologii diferite, dar complementare, care se susțin și se validează reciproc.

⁶⁰ Un demers notabil în acest sens îl oferă volumele autorilor: Carmen Burghele, *De la vrajă la vrăjeală. O antropologie a supranaturalului contemporan*. Prefață Nicu Gavriluță, Editura Institutului European, Iași, 2017, și Ion Pop Curșeu, *Magie și vrăjitorie în cultura română*, 2013, Editura Polirom, Iași, ambele analizând fenomenul din perspectivă istorică, literară, artistică, antropologică și etnologică, în special.

O dovadă a interesului real față de această temă o reprezintă și abundența cărților publicate după 1990 referitoare la magie, astrologie, spiritism, New Age, reîncarnare, spiritualitate în sensul cel mai larg. Majoritatea acestora servesc interesului popular larg, nespecializat, altele, mai puține, sunt rezultatul muncii specialiștilor (etnologi, folcloriști, antropologi, mai ales).

Spre deosebire de satul românesc de acum aproape un secol, studiat de Școala monografică, satul românesc contemporan, trecut deja prin experiența comunistă, este irepresibil marcat de influențele urbanizării și informatizării, secularizării etc. – și, totuși, mai păstrează reminiscențe ale credințelor și practicilor magice străvechi, iar propensiunea pentru miracol a rămas. S-ar putea spune, așadar, că o trăsătură constantă a religiozității românilor este și a ceea ce a unei sensibilități pentru magic și supranatural.

Mai putem vorbi în prezent de mentalitatea magică a satului tradițional românesc așa cum o regăsim descrisă în studiile Ștefaniei Golopenția, Gh. Focșa, Ernest Bernea, Ion I. Ionică, Henri H. Stahl? Cât de diferită este, sau nu, în prezent mentalitatea magică rurală de mentalitatea magică urbană? Aceste întrebări impun o aprofundare a problematicii relației magie–religie în societatea românească actuală, iar în acest caz, studiile Școlii Monografice reprezintă un reper util și necesar.

Prin multitudinea datelor conținute, sistematizate și interpretate, studiul Dochiei Ioanovici se încadrează perfect în continuarea celorlalte realizări ale Școlii gustiene din domeniul cunoașterii vieții religioase a poporului român, deja cunoscute, mai ample ca dimensiune, sau mai notorii, și pe care, cu siguranță, le completează.

BIBLIOGRAFIE

1. Bernea, E. (1944). *Civilizația română sătească. Ipoteze și precizări*. București: Colecția Țară și Neam.
2. Bernea, E. (2003). „*Eu eram mai puțin năist decât alții*”, în Rostás, Zoltan, „Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene”, București: Editura Paideia, pp. 15–69.
3. Bădescu, I. (2005). Școala Gusti: perenitatea unei paradigme. *Sociologie românească*, Volumul III, nr. 2, pp. 5–10.
4. Burghel, C. (2017). *De la vrajă la vrăjeală. O antropologie a supranaturalului contemporan*, Prefață Nicu Gavriluță. Iași: Editura Institutul European.
5. Cristescu, Ș. (1936). Frecvența formulei magice în satul Cornova. *Sociologie românească*, nr. 4, aprilie 1936, pp. 11–18.
5. Cristescu, Ș. (2003). *Descântatul în Cornova – Basarabia*, volum editat, introducere și note de Sanda Golopenția, Ediția a II-a revizuită și adăugită, București: Editura Paideia.
5. Durkheim, E (2005). *Formele elementare ale vieții religioase* (Traducere de Elisabeta Maria David), București: Editura Antet.
8. Gheorghe, M. (2005). Proiectul gustian al unei «sociologii religioase» în România. *Revista Română de Sociologie*, nr. 1–2, pp. 163–169.
9. Gheorghe, M. (2005), Cristescu-Golopenția, Ștefania, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea (Coordonatori), *Dicționar de sociologie rurală*, București: Editura Mica Valahie, pp. 127–130.
10. Gheorghe, M. (2005), Religiozitate, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea (Coordonatori), *Dicționar de sociologie rurală*, București: Editura Mica Valahie, pp. 432–433.

11. Gheorghe, M. (2005), Religiozitate rurală în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea (Coordonatori), *Dicționar de sociologie rurală*, București: Editura Mica Valahie, pp.433–436.
12. Gusti, D., Herseni, T. (sub direcția lui) (1940), *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, București: Institutul Social Român.
13. Gusti, D., Herseni, T., Stahl, H.H. (1999). *Monografia – Teorie și metodă*, București: Editura Paideia.
15. Ioanovici, D. (1932). Considerații statistice supra vrăjitoriei satului Runcu. *Arhiva pentru știința și reforma socială, Anul X* nr. 1–4, pp. 360–369.
16. Larionescu, M. (Coord.) (1996). *Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate*, București: Editura Universității București.
18. Stahl, H.H. (1939). *Monografia unui sat*. Ediția a doua, Cu prefața d-lui prof. D. Gusti, București: Fundația Principele Carol.
19. Stahl, H.H., Stahl, P. (1968). *Civilizația vechilor sate românești*, București: Editura Științifică.
20. Stahl, H.H. (1999). *Povestiri din satele de altădată*. Cu ilustrații și comentarii de Paul H. Stahl, București: Editura Nemira.
21. Stahl, H.H. (2007). *Oameni de altădată*. Publicat prin grija lui Paul H. Stahl, București: Editura Universității din București.
22. Stahl, H.H. (2015). *Epistolar monografist. Din arhiva de scrisori a lui H.H. Stahl*, Ediție de Zoltán Rostás, București: Editura Paideia.
23. Pop-Curșeu, I. (2013). *Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități. Iași*: Editura Polirom.
24. Rostás, Z. (2016). Contextul cristalizării Școlii Sociologice de la București în anul 1936. *Revista română de sociologie*, nr. 5–6/2016.
25. Rostás, Z. (2000). *Monografia ca utopie. Convorbiri cu Henri H. Stahl* (1985–1987). București: Editura Paideia.
26. Rostás, Z. (2003). *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*, București: Editura Paideia.
27. Văcărescu, T.-E. (2011). «Cooptér et écarter». *Les femmes dans la recherche sociologiques et l'intervention sociale dans la Roumanie de l'entre-deux guerres*, în rev. *Les Etudes Sociales*, nr. 1 (nr. 153–154).
28. Văcărescu, T.-E. (Antologie de). (2018). «Personajele acestea de mâna a doua...» *Din publicațiile membrilor Școlii Sociologice de la București*, București: Editura Eikon.
29. Vulcănescu, M. (1937). *D. Gusti și Școala de la București*, București: Editura Institutul Social Român.
30. Vulcănescu, M. (1991). *Dimensiunea românească a ființei*, București: Editura Fundația Culturală Română.

RESURSE WEB:

- Florentina Țone, (2013). *Cornova (Basarabia) la 13 ani de la Unirea cu România: portret sanitar*, Anuarul Institutului de Istorie “George Barițiu”, Tom XI, pp. 21–56. Sursa: https://www.humanistica.ro/anuare/2013/Continut/YGBCJHUMOct2013_21_56.pdf (accesat la 12 februarie 2026).
- Gheorghe Focșa, *Contribuție la cercetarea mentalității satului* (1932). Sursa: (<https://sas.unibuc.ro/alti-membri-ai-scolii-sociologice-de-la-bucurestiasociati-publicistic>) (accesat la 23 mai 2024).
- Monitorul oficial*, Partea I, 14 iunie, 1948. Sursa: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/50/Monitorul_Oficial_al_Rom%C3%A2niei._Partea_1_1948-06-14%2C_nr._135.pdf.