

Студії про українську літературу

УДК 82.09:398.4(=161.2)J133.4:233-536

DOI: 10.31471/2304-7402-2023-18(69)-143-152

ІКОНІЧНО-КОНВЕНЦІЙНИЙ СИНКРЕТИЗМ І РИТУАЛЬНО-МАГІЧНИЙ СЕМІОЗИС

Олександр Солецький

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника;
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57;
e-mail: soletskij12@ukr.net

Мета. У статті досліджено особливості ритуально-магічного семіозису, структуральну та іконічно-конвенційну системність ритуально-магічних формул. Зосереджено увагу на функціональності зорових аналогій у інтерпретаційних стратегіях, вивчено їхні семіотичні імітаційні сценарії. Ритуально-магічні виражальні константи потрактовано як комплекси, що відображають систему структуральних та семіотичних іконічно-конвенційних зв'язувань та переходів візуального і вербального досвіду. Ритуально-магічні дієства кваліфіковано як «емблематизовані інсценізації», адже вони відтворюють традиційні, «відредаговані» часом та досвідом консервативні обряди, що мають сталі конотування і структуру. **Дослідницька методика.** У дослідженні використано систему з генетичного, герменевтичного, структурального та семіотичного методів. Автор опирається на наукову методіку семіотики та герменевтики, використовує методологію літературознавчої когнітивістики. Це зумовлено специфікою дослідження, його об'єктом та предметом. **Результати.** Магічно-ритуальний комплекс трактується як перше творче осягнення людиною дійсності на основі довільних асоціацій та фантазійних аналогій. Він відображає координати первісних гносеологічних зосереджень, особливо зорганізовану інтерпретаційну практику. Унаочнення та імітування певних процесів, штучне предметне та вербальне компіювання, зведення зображення та слова в єдиний виразовий комплекс складають його структурну цілісність. У ній проглядаються ознаки емблематичного осягнення та репрезентування давнього мисленнєвого досвіду, де домінують роль відіграють

наснажені психоемоційністю спостереження за природними явищами, їхнє редукування в особливу форму, систему дій та мовлення. Жертвопринесення, тотемізм, анімізм, ініціації та різноманітні магичні дії утверджували доступність візуально-вербального синкретизму як для усвідомлення, так і вираження. Саме такий формат був досяжним для загальної смислової конвенційності, що узгоджувалась через «натуралістичний емблематизм».

Ключові слова: *магія, ритуал, первісний семіозис, фольклор, іконічне, конвенційне, емблематичність.*

Магія як система демонструє практичне застосування візуального досвіду, її специфічно укладені формули вказують, як окремі зорові аналогії стають частиною інтерпретаційної стратегії пояснення природних законів, а імітаційні сценарії скеровані на коректування життєвих процесів. У працях українських та зарубіжних учених неодноразово відзначалось, що міфологія та магія опирається на символічне мислення, а найменшою одиницею ритуальної семіотики є символ, який в конкретній структурі виявляє свою репрезентативність. Структура символу розглядається як «семантична» і трактується у проєкції відношень знаків і символів з предметами, до яких вони належать [17]. Для природи символу у міфологічному контексті, на думку Віктора Тернера, характерні: багатозначність, об'єднання диспарних сигніфікацій, що взаємопов'язані через аналогію та асоціацію з реальним та уявним, конденсування та редукування в єдиному образі розлогої фабули, історії, дуалістична поляризація семантики [17]. Визначені ознаки вказують на комплекс, що функціонує як система структуральних та семіотичних зв'язувань та переходів.

Синкретизм візуально-вербальних сигніфікацій незмінно конструює семантику міфу та фольклору, тож усі підстави були, зокрема, і в М. Грушевського виділяти «нитку, котра простягається від примітивної колективної обрядовості до магичних формул, замовлянь і молитв» [3, с.136-137]. Ритуальні сценарії впорядковані як «емблематизовані інсценізації», адже вони відтворюють традиційні, «відредаговані» часом та досвідом консервативні обряди, що мають стале конотування і структуру. Архаїчне мислення у магичних обрядах та ритуалах виявляє свою символічну, часом, хаотичну, оперту на асоціацію та аналогію, сутність. «У замовляннях причинно-наслідкового сюжету нема взагалі» [12, с.17]. Тут діє семіотична причинова наслідковість, що узгоджує та поєднує, як правило, наочно-емоційні ректифікати та вербальні маркування, зводить їх у комбінацію, що має свої закони семантизації.

У модифікаційних представленнях різних природних явищ та стихій – від номінативного окреслення, сакралізування, уведення в міфологічну ієрархію – незмінно виявлялась іконічно-конвенційна синкретич-

ність. Іван Огієнко відстежує цю тенденцію у різних проявах. Зокрема, «у святковому ритуалі було багато соняшних емблем» [8, с.26]. До них дослідник зараховує «калату», яку хапають дівчата і хлопці на Андрея; «білого коня», що біжить по небу; «яйце». Їхнє смислове становлення конкретизується в структурі обрядової «емблеми». «Яйце – джерело народження, як і сонце, чому воно з глибокої давнини стало емблемою сонця й шанувалося. Великодне червоне яйце (крашанка) набуло особливо великої пошани, – ним «котилися» й гуляли «навбитки» [...] При гаданнях і заговорах часто вживаються яйця, як речі ритуальної: ним викочують хворобу, пристріт чи вроки (наврочене)» [8, с.27].

Маючи широкий ряд означуваних, що пов'язують означник з різними стихіями, явищами, «яйце» використовувалось як елемент магічного лікування чи гадання, проте його функціональний статус визначався лише в конкретному ритуальному дійстві. «Викачування яйцем» завжди супроводжувалось «спеціальними примовляннями та звичайними молитвами» [11, с.156]. У такий спосіб бажання отримували статус предметності, чи як писав про це Л. Вітгенштайн, зображення якогось бажання є тим самим зображенням його реалізації, а магія якраз приводить до зображення бажань; вона дає бажанню вираження [18]. Таким чином, символічно зацентрована у яйці природна сила проявляє себе через замовляння та відповідний рух, себто являється у конкретній структурній моделі.

У магічних формулах візуальне та вербальне визначаються як взаємодоповнювальні форми, що мають «реальні» сили впливу. Загалом, вагомість споглядання, роль погляду, його «позиція» та психоемоційна основа, як і «позиція» слова, його внутрішня енергетика тлумачаться як інструменти магічного мислення. «Зла людина, – пише І. Огієнко, – легко може наврочити лихо словом або пристріти очима (порівняй в нашій мові слова: урок, наврочити, врочити, корінь слова «рок», «рек», звідси: пророк, вирок і т.ін.), і таку злу людину можна пізнати вже і по її очах. Як добра людина гляне на вас, то пощаститься, а коли зла – наврочить на нещастя. Тому ховають дітей від злого ока, так само й немовлят при купанні» [8, с.188].

«Недобрий», «урекливий» погляд уніфікується як неправильне, спотворене відображення (уявлення, що видозмінює первообраз), що, за законами давнього світосприймання, може впроваджуватись у реальність. Такими ж властивостями наділялося слово. «Слово, належно й своєчасно сказане, має велику й чудодійну силу, – воно лікує, приносить добро («благословення»), або, навпаки, сильно шкодить» [8, с.189]. Вроки теж персоніфікуються, виступають демонами, що є «перебраними від злих людей або вмисно насланими» [2, с.193].

Позбавлення від уроків опирається на комплексну візуально-словесну процесію, логіка реалізації такої зміни втілена у емблематичній

організації обряду. Зокрема на Опіллі поширеним є скидання вугілля або хліба на воду. Один з них відтворюємо у записі Б. Кузьмінської. «Треба взяти ложки і виделки, вісім штук, а ніж дев'ятий, і стиснути у лівім кулаці. Правов руков від себе набрати в мищину води і так само від себе зльети ту воду через ті ложки, і виделки, і ніж у другу мищину. Тоди перебрати то всьо у праву руку, а лівов так само зльити воду. І так девіть разів. Вода є готова. Тепер тим ножиком треба брати з печі вугіль і кидати навідгіг (від себе. – *Б.К.*) на воду і рахувати: не раз, не два, не три. І знов: не раз, не два, не три. І ще раз так. Маєте девіть. Так по девіть зробити три рази» [9, с.256-257].

Поєднання візуального і вербального компонентів у магічних формулах – це варіант форматування особливої метамови, що утверджувала відповідну можливість міфологічної логіки систему відношень між означником і означуваним. Власне у цьому, на перший погляд, проявляється алогічність для сучасного мовного горизонту магічного вислову. Його функціональне і семантичне значення реалізується лише у цілісній структурі, де кожен компонент є взаємодоповнювальним і коригувальним. «При закляттях слово мусить бути зв'язане з певним рухом руки, ноги, голови, мімікою і т. ін.; дещо треба повторювати тричі й плювати при тому ліворуч. Часом при цьому зав'язуються вузлики, особливо при чаруванні, і це дуже старе. Слід від ноги людини здавна вважається за саму людину, а тому закляття легко може відбутися й над слідом того, кого закликають» [8, с.193].

Джеймс Фрезер, виділяючи два основних принципи магії – подібності та дотику або зараження, – обґрунтовує наявність двох практичних типів – гомеопатичної та контагіозної [16]. І перша, і друга, вважає дослідник, відтворює спотворену систему природних законів і є хибним керівним принципом поведінки; це одночасно і псевдовчення, і безплідне мистецтво [16]. Безперечно, саме так виглядають магічні обряди з горизонту модерної доби, проте в своєму історичному часі вони були цілком обґрунтованим висловленням гносеологічних взаємозв'язків, когнітивних алгоритмів, що відображали інтерпретаційні схеми свідомості давньої людини, класифікування і нормування світу.

Структуральна і смислова організація магічних обрядів криється у взаємодії, яка, насамперед, відображає семіотичну взаємодію знака і предмета у будь-яких первісних семантичних процесах. Розглядати магічні обряди поза цим неможливо, що підтверджують дослідження О. Веселовського, В. Давидюка, Ф. Колесси, О. Потебні, М. Сумцова, В. Топорова та багатьох інших. «До подібної думки, – зазначає В. Давидюк, – може спонукати й наявний у них [замовляннях. – *О.С.*] безпричинний спосіб зв'язку окремих предметів і явищ, який нічим не відрізняється від способу хаотичного нагромодження предметів у настінних розписах верхнього палеоліту» [5, с.233].

Слушно зауважував В. Петров, що збирачі фольклору «ігнорували побутово-обрядову сторону замовляння» [13, с.49], «вони записували виключно словесний текст заговору і не звертали уваги на обстановку, на спосіб діяння» [13, с.49]. Таке розмежування, безперечно, не сприяло адекватному відтворенню і практичному розумінню магічних дійств, і переводило їх у невідповідну первісним принципам систему релевантностей. «Припущення, ніби в фольклорно-етнографічній практиці слово існує само по собі й дія сама по собі і що їх відокремленість є стадіальною розчленованістю окремих етапів, які в процесі історичного розвитку заступали один одний, є хибним припущенням. Цієї помилки не уник ні Потебня, ані його наступники» [13, с.4-5].

Заглиблюючись в етимологічні коментування історії походження конкретних словоформ, їх еволюцію та семантичну модифікацію, дослідники робили узагальнення діахронного характеру, оминаючи конкретні ситуативні синхронні особливості, що часто визначалися ритуальним контекстом. Слово у таких структурах мало «ритуальне значення» і було одним зі складових елементів загальної сигніфікативної структури. Зосередження уваги лише на семантиці окремих слів або образів, що входять до замовляння, надає можливість відстеження лексичної історії, і лише частково міфологічно-ритуальної чи обрядової, відтак є лінгвістичною, а не фольклористичною верифікацією. Через те визначення смислових акцентів конкретних обрядів опиралося на принцип символізму. Зокрема такі настанови домінували у дослідженнях О. Потебні: «Рожу лікують висіканням вогню і прикладанням червоного сукна на хворе місце, тому що рожа зближується у мові з вогнем і червоним кольором» [14, с.7].

Подібних прикладів у дослідженнях видатного українського вченого доволі багато. Рожа, яка в цитованому фрагменті, на думку О. Потебні, «зближується у мові з вогнем і червоним кольором», насправді у цьому конкретному замовлянні зближується не через мовне, а через асоціативно-уявне перенесення, що має не вербальну, а зображальну (візуальну) аналогію. А словесний супровід, який не згаданий дослідником, власне міг би стати основою для подібних спостережень.

У збірнику П. Єфименка, де відтворено окремі українські словесні формули замовлянь ХІХ століття, на запікання крові віднаходимо такий варіант: «Тамь на горѣ туры орали, красну рожу сіяли; красна рожа не зошла; тамь стояла дѣвка; коло синяго моря без ребра овечка стояла; кры червоного моря червонный камень лежить. Де сонце ходить, тамь кровь знимається; де сонце заходить, там кровь запикається» [7, с.13].

Текст замовляння переповнений символічними сигніфікаціями. Вони позначають аналогії за кольором предмета: «красна рожа», «овечка без ребра», «червоне море», «червоний камінь», «кров»; та аналогії процесуальні, що пов'язані з функцією «видозміни», «переробки», «транс-

формації», що складаються з двох конотацій – сталого: «стояла дѣвка», «овечка стояла», «камень лежить», і змінного: «туры орали», «рожу сіяли», «рожа не зошла», «сонце заходить», «кровь знимається», «кров запикається». Процес «одужання» асоціативно зв'язаний з господарськими культами («орали», «сіяли»), з уламками обряду «жертвопринесень» («коло синяго моря без ребра овечка стояла»), сонцепоклонництвом («Де сонце ходить, тамь кровь знимається; де сонце заходить, там кровь запикається»). Вони оформлені як ситуативні наочні фіксатори, контурно відображають візуальні, неконкретизовані часовими та просторовими посиленнями загальні картини («тамь на горѣ туры орали», «коло синяго моря без ребра овечка стояла», «кры червонного моря червонный камень лежить»), що складаються в каталог-палімпсест. Символічні маркування торкаються центрального образу обряду – «крові» і процесу трансформування (лікування) – «запикання рожі». Цілісно текст позбавлений сюжетної концентричності, тут вона символічна. Словесна модифікація нагадує фабулу сну чи візії, зміненого стану свідомості, що характерно для усіх ритуально-магічних церемоній. З вербальним супроводом згадані О. Потєбнею ритуальні дії набувають цілісного представлення, де конкретні візуалізовані маніпуляції сполучаються з особливим типом тексту, який має свою «семіотичну філософію», символічну репрезентативність, впорядковані доміантні знакові центри, узагальнено – свій іконічно-конвенційний код. Логіка цієї конструкції можлива лише у такій системі, що розгортається за сценарієм «емблематичної дії» і позиціонується як процес переродження, реінкарнації чи перетворення.

Серед численного ряду замовлянь від зубного болю натрапляємо на часто повторювану конструкцію, що має виразно емблематичне структурування. Перша її частина – візуальна – пов'язана з інсценізацією ритуальної схеми за чітко визначеним хронотопним типом: «Говорится къ молодому мѣсяцу, увидѣвши его въ первый разъ, и съ правой стороны» [7, с.5]. Молодий місяць, побачений вперше, погляд на нього справа – є обов'язковими конструктивними елементами наочної частини. Друга – вербальна – є словесним додатком, що складає у єдину смисловою конституцію різнофабульні ряди: «Мѣсяць у небѣ, мертвецъ у гробѣ, камень у морѣ: якъ три браты до купы зберуться и будутъ бенкетъ робити, тоди у мене зубы будутъ болѣти» [7, с.5]. Алогічна для сучасного епістемологічного контексту за змістовим та номінативним вираженням (місяць, мрець, камінь – брати) сполука мала сакральну силу в уявленні давньої людини. Її специфічна образність визначалась не інформаційно-поняттєво, а знаково-символічно, основою смислової вагомості була не інформаційна прозорість і повнота, а особлива семіотична сполучуваність.

Усе це варто пов'язувати з тими процесами мовної еволюції, які втілились у знаменитому формулюванні Г. Г. Гадамер про «межі мови» і

торкаються можливостей первісного семіозису, перехідного періоду від жестикулярно-вигукового до вербального типів. Опираючись на міркування Арістотеля, німецький учений наголошує, що мова – «це форма позначення і повідомлення, яка дається не природно, а існує на основі угоди» [4, с.179-180]. Поняття угоди – «*Synkte*» [в інших варіантах – конвенція – *O.C.*] – має надзвичайне значення, у ній немає першопочатку, «у ній є те, що позначається словами “сходження, збіг”. Це континуум перехідності, який веде мовну особистість» [4, с.180]. Магічна комунікація – є етапним моментом, що вибудована на основі угоди «мовної гри». Ця гра опирається на правило «семіотичного маркування», за яким конкретні образи та явища отримують номінативні позначення за асоціативною близькістю чи аналогією: «Це подія, що перекидає місток від комунікації, яка ще не висловлена семантично й артикуляційно, до словесної комунікації» [4, с.181].

Сутність хвороби, почуття, фатуму, біологічних та анатомічних трансформацій – все те, на що спрямоване вістря магічних маніпуляцій, – належало до сфери «невисловлюваного», «несказанного», «непізнаного». Їхнє абстрактне та недосяжне для первісного мислення функціонування потребувало пояснень у межах звичних сигніфікативних норм, серед яких емблематичні стягнення займали провідну роль. Візуальна аналогія тут, як правило, є провідною. Звідси уявлення, що душа людини – це її кров, серце, очі, народження кохання – спалювання (загорання) часток тіла (волосся, нігтів) тощо. Словесний супровід доповнює чи символічно коментує візуалізований образ. Тому в окремих випадках магічні формули нагадують спроби пояснень значень конкретних явищ у знаково-емблематичній редукції. Це підтверджують поліваріантні записи однотипних замовлянь, що мають відмінності у тексті, проте зберігають ідентичність структурального емблематичного представлення. Повторення – це вагомий логічний і емоційний процес, що регулює психологічні настрої. Воно пов'язане з ефектом розпізнавання, що програмує різноманітні ініціації і належить до найважливіших семіотичних процедур.

У інтелектуальних структурах первісних міфів та ритуалів Клод Леві-Строс виявляв властивості, що були притаманні кращим філософським системам сучасників [10, с.265-291]. Подібні спостереження робить В. Тернер у дослідженні «Символ і ритуал», відзначаючи особливу роль первісного досвіду у концепціях Фрейда, Леві-Строса, Тайлора, Робертсона Сміта, Фрезера і Герберта Сенсера; Дюркгайма, Мосса, Леви-Брюля, Юбера і Герца, ван Геннепа, Вундта і Макса Вебера [17]. Поряд з багатьма іншими схожими висловлюваннями можна констатувати велику залежність концептуальних досягнень «світу» і від первісних узагальнень, що конкретизують найдавніші гносеологічні механізми і

моделі, принципи та форми, які визначатимуть спрямованість пізнавальних векторів надалі.

Фрагментарно окреслені нами структуральні форми візуально-вербальної взаємодії в семіозисі магії та ритуалу вказують на актуальність та потенціальність дослідження під таким кутом зору. Саме «емблематичні матриці» були універсальним механізмом смислового конструювання первісного мислення, визначали впорядкування семіотичних відношень між світом та людиною.

Магічно-ритуальний комплекс уже давно трактується як перше творче осягнення людиною дійсності на основі довільних асоціацій та фантазійних аналогій. Він відображає координати первісних гносеологічних зосереджень, особливо зорганізовану інтерпретаційну практику. Унаочнення та імітування певних процесів, штучне предметне та вербальне компіювання, зведення зображення та слова в єдиний виразовий комплекс складають його структуру цілісність.

Внутрішньоструктурні відношення, що здійснюють монтаж «між вузлами ритуальної схеми», «семантикою слів й образів» [1, с.78], визначають своєрідність магичної організації та первісного мислення, їхні межі та можливості, першу стадію іконічно-конвенційної когнітивної виражальності. Жертвопринесення, тотемізм, анімізм, ініціації та різноманітні магичні дії утверджували доступність візуально-вербального синкретизму як для усвідомлення, так і вираження. Саме такий формат був досяжним для загальної смислової конвенційності, що узгоджувалась через «натуралістичний емблематизм».

Література

1. Бондаренко С., Заїка С., Рудь О. Лікувальні замовляння в Ізюмському районі: внутрішня форма і логіка функціонування // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки». 2016. Вип. 23. С.75-79.
2. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів: НАН України, Інститут народознавства, 2000. 263 с.
3. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 1 / Упоряд. В. В. Яременко; Авт. передм. П. П. Кононенко; Приміт. Л.Ф. Дунаєвської. Київ: Либідь, 1993. 392 с.
4. Гадамер Г.-Г. Межі мови // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. Вибрані твори. Київ: Юніверс, 2001. С.176-187.
5. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору Луцьк: Волинська книга, 2007. 324 с.
6. Денисюк І. Матеріали до дискусії про амазонок // *Міфологія і фольклор*. 2008. №1. С.96-99.

7. Ефименко П. Сборникъ малороссійскихъ заклинаній. Чтенія московскі, 1874. 70 с.
8. Лларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. монографія. Київ: АТ «Обереги», 1992. 424 с.
9. Кузьмінська Б. Традиційні уявлення опілян про вроки та «урекливих» // Вісник Львівського університету. Серія Історична, 2012. Вип.47. С.253-261.
10. Леві-Строс К. Історія та діалектика // Леві-Строс К. Первісне мислення / пер. з фр., вступне слово та примітки С. Йосипенка. Київ: Український Центр духовної культури, 2000. С.265-291.
11. Мусіхіна Л. Магія українців устами очевидця. Київ: ТОВ «Гамазин», 2012. 400 с.
12. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упорядник М.Н.Москаленко. Київ: Дніпро, 1993. С.7-33.
13. Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). Мюнхен: Український вільний університет, 1947. 142 с.
14. Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А. Символ и миф в народной культуре / сост., подг. текстов, ст. и коммент. А.Л.Топоркова. Москва: Лабиринт, 2000. 480 с.
15. Шухевич В. Гуцульщина. П'ята частин. Друге видання. Верховина: Гуцульщина, 2000. 334 с.
16. Frazer James G. *The Golden Bough: a study of magic and religion*. Oxford University Press, 1998. 858 p.
17. Turner V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press. 1991. 211 p.
18. Wittgenstein L. Remarks on Frazer's The Golden Bough. *The Mythology in our language*. Chicago: Hau Books. 2018. P. 29-75.

ICONIC-CONVENTIONAL SYNCRETISM AND RITUAL-MAGICAL SEMIOSIS

Oleksandr Soletskyi

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University;
76000, Ivano-Frankivsk, Shevchenka St., 57;
e-mail: soletskij12@ukr.net

Aim. The paper deals with the features of ritual-magical semiosis, structural and iconic-conventional consistency of ritual-magical formulas. The focus is on the functionality of visual analogies in interpretive strategies, and their semiotic imitation scenarios are studied. The ritual-magical expository constants are interpreted as complexes that mirror the system of structural and semiotic

*iconic-conventional connections and transitions of visual and verbal experience. Ritual and magical performances are interpreted as “emblematic staging” because they reproduce traditional, “edited” by time and experience conservative rites that have a fixed connotation and structure. **Methods.** The study relies on a system of genetic, hermeneutic, structural and semiotic methods. The author draws on the scientific methodology of semiotics and hermeneutics, and uses the methodology of literary cognitive science. This is due to the specific nature of the study, its subject of inquiry. **Results.** The magical and ritual complex is interpreted as the first creative comprehension of reality by a person on the basis of arbitrary associations and fantasy analogies. It marks the coordinates of the original epistemological focuses, primarily the organised interpretive practice. The visualisation and imitation of certain processes, artificial object and verbal compilation, and the combination of images and words into a single expressive complex constitute its structural integrity. It exhibit traces of emblematic comprehension and representation of ancient thought experience, where the dominant role is fulfilled by psycho-emotional observations of natural phenomena, their reduction into a special form, system of actions and speech. Sacrifices, totemism, animism, initiations, and various magical practices established the accessibility of visual-verbal syncretism for both awareness and expression. This was the format that was feasible for a common meaning making convention agreeable through “naturalistic emblematicism”.*

Keywords: *magic, ritual, pristine semiosis, folklore, iconic, conventional, emblematicity.*