

## ПРИМОРДИЈАЛНИ СИМБОЛИ – ЗАЈЕДНИЧКА РИЗНИЦА ЧОВЕЧАНСТВА

**Сажетак:** У раду се истражује широка распрострањеност симбола чија су религијска и фолклорна тумачења иста или слична међу различитим народима. Разматра се дефиниција симбола и њихово порекло, уз осврт на теорију о „Мундус Имагиналису” оријенталисте Анри Корбена, и њену сличност са „активном имагинацијом” психоаналитичара Карла Густава Јунга. Прате се сличности предања о Космичком човеку и Центру света, кроз разне митологије, фолклорне традиције и култове. Космички човек, прво људско биће, које обично подноси жртву да би свет настао и опстао, у многим културама отеловљује сплет врлина којима треба тежити, радом на себи, на свом унутрашњем животу. Човечија форма као основ за храмове или разне сакралне дијаграме, који су у симболичном смислу увек *Imago Mundi*, присутна је у свим древним верским традицијама. У њеном средишту налази се „пупак” света, Стуб Универзума, *Axis Mundi* који повезује земљу са небом и подземљем, те представља осу око које се свет окреће. Истражујући ове сплетове симбола увиђамо да њихова значења не треба схватити као географска места које треба лоцирати, или персонификације неких историјских личности чији прави идентитет треба растумачити. Напротив, симболи нас упућују на то да је потрага за значењем, пре свега, унутрашња; урањајући у домен архетипа промишљамо о суштинским питањима сврхе и порекла универзума, природе сопства, сродности са остатком човечанства, због чега нам симболични слој људске психе помаже у борби против свеопштег отуђења савременог света.

**Кључне речи:** симбол, архетип, колективно несвесно, психоанализа, религија, традиција

### Уводне напомене

Ернст Касирер назвао је човека „симболичком животињом” тј. *animal symbolicum* означавајући тако нашу способност да стварамо симболе од-

---

\* vesna.adic@gmail.com

лучујућим фактором који нас одваја од осталих бића на планети (Cassirer 1978). Као што је добро познато, људи нису једини који комуницирају – та је појава уобичајена и међу животињама, а може се кратко дефинисати као интеракција путем знакова (Рот 2004). Међутим, једино код људи ти знакови прерастају у симболичке системе. Према Касиреру, то није нужно добро за човека, будући да између њега и непосредног додира са „стабилном стварношћу” стоје симболичке мреже језичких форми, уметничких представа и религијских ритуала (Cassirer 1978). Наведене мреже човека једним делом затварају, али му истовремено омогућавају самосталност и креативност какву не познају друга бића.

Полазна тачка за овај рад било је питање која је од тих симболичких мрежа најуниверзалнија, доступна разумевању највећег броја људи? То не може бити систем језика који многи сматрају најкомплекснијом људском творевином, из очигледног разлога језичке баријере међу народима. Но, периоду писмености претходи поимање света кроз слике, у сноликој перцепцији древног човека који је спонтано осећао повезаност унутрашњег и спољашњег света (Лазар 2017). Многи од фундаменталних сликовних симбола који су заједнички различитим народима потичу управо из овог древног доба, а интересовање за њихово проучавање расте с почетком 20. века, када је „дух времена” обележен „урањањем у дубине” (Елијаде 2006).

Стимулативност визуализације у мисаоном процесу била је позната свим старим културама. Још је Аристотел сматрао да није могуће размишљати без „менталне слике”, а Платон и његови следбеници чак критикују увођење писма, сматрајући да ће оно засенити „дубље мудрости”, којих се присећамо „изнутра, самим собом” (Јејтс 2012). Овде се мора имати у виду да је за Платона и платоничаре сећање исто што и присећање садржаја које је душа познавала у вишем свету, пре пада у материјално. Понирањем дубоко у себе, проналазимо ове садржаје у виду архетипских идеја у односу на које су појавне ствари само копије. Неоплатонистичка скепса према вредностима материјалног света за нас је од мање важности у односу на интуицију да постоји заједнички „резервоар” представа које у људима, без обзира на језик и расу, активирају сличне асоцијације и проузрокују сличне реакције. Ово је подстакло Фројда да пише о „архаичном остатку” човечанства, а Јунга да тај концепт надогради у „колективно несвесно”, и установи психоаналитички појам архетипа као неизоставан за свако даље проучавање симбола (Јунг 1996).

Феноменом симбола данас се бави мноштво дисциплина попут психологије, психоанализе, антропологије, комуникологије, етнологије, историје религије и уметности, и при том се наилази на задивљујуће сличности и паралеле у различитим културама – удаљеним и просторно и временски. Дрво живота, примордијални човек, света гора, средиште или „пупак” света, неки су примери распрострањених симбола чија се митолошка и фолклорна објашњења прилично поклапају иако културе нису имале међусобног додира. Упркос овој распрострањености и очигледној важности за човека, симболи измичу јасној дефиницији, а ништа нам мање енигматично није ни њихово порекло. Зашто човечанство реагује на ове представе, одакле нам оне стижу у сан и на јаву, са

ким ступамо у комуникацију када интуитивно наслутимо значење неког симбола? Како нам симболи помажу да боље разумемо себе и нађемо смисао у свету око себе? Забележићемо размишљања покренута овим питањима у тексту који следи, без претензија на коначне закључке, који су неспојиви са бесконачношћу симбола.

## Шта је симбол?

Ауторима који се баве овом темом обично је лакше да дефинишу шта симбол *није*; тако у „Рјечнику симбола”, капиталном делу које има претензије да покрије „митове, сне, обичаје, гесте, облике, ликове, боје, бројеве” читамо да симболима не треба називати амблеме, атрибуте, алегорије, метафоре, аналогичке нити ишта слично што се једнако јасно може изразити разним средствима: „Појављивање Сlike која се може квалификовати као симбол јесте примордијални феномен...и нешто што се не може манифестовати у овом свету на било који други начин.” (Chevalier i Gheerbrant 1989, VIII). Симбол, дакле, мора да садржи димензију недокучивости, која позива посматрача да се замисли над многоструким значењима, обједињеним правом симболичком сликом. Саме слике не морају бити чудновате представе попут грифона и других митских бића; то могу бити предмети „познати широм света, а који у одређеним условима имају симболичко значење.” Док их истражујемо, наш ум је привучен идејама које „леже изван домашаја разума” јер „симбол увек значи нешто више од свог очигледног и тренутног смисла” (Јунг 1996). Примери које Мирчеа Елијаде даје јесу спирале, таласи, слике месечевих мена, које нам интуитивно преносе идеју постајања, трајања, циклуса, преласка из једног начина постојања у други. Он тим примерима доказује да су још древни људи кроз ове и сличне симболе схватили и изражавали комплексне појаве, као што је „постајање”, тек касније вербално формулисано у језицима високе културе. (Елијаде 2006)

Трајност симбола омогућена је њиховим суштински друштвеним карактером, њиховом социјализирајућом функцијом. Рот пише да је захваљујући изграђеном систему симбола могуће пренети људска искуства и идеје временски и просторно удаљеним „саговорницима” чиме сазнања „не остају приватна” већ постају „општа и историјска”. Он такође указује на чињеницу да се појединац прилагођава заједници и интернализује њене вредности учењем симболичких система, који стимулишу и његов лични ментални напредак (Рот 2004). Разумевање симбола стога нас „дубоко повезује са друштвеном средином” због чега их можемо сматрати „универзалним језиком” (Chevalier i Gheerbrant 1989). Распрострањено је мишљење да, што је симбол старији, то је универзалнији и доступнији већем броју људи. Јунг пише да „дубљи слојеви психе...губе своју индивидуалну јединственост како се све даље повлаче у таму. „Доле”, односно док се приближавају аутономном функционалном систему, они све више бивају колективни, док не постану универзални” (Јунг 1996, 339).

Једна од значајних особина симбола јесте порозност њихових граница. Будући да се њихово деловање на психу заснива на стварању веза, на означавању једне ствари другом, многи симболи се међусобно прожимају и између њих не постоји „непропусна преграда” (Chevalier i Gheerbrant 1989). Међутим, низови асоцијација које симболи покрећу нису произвољни, већ прате своју логику – разумом тешко докучиву, али потврђену више пута кроз историју. Тако у разним култовима можемо уочити низове лунарне симболике (месец, бик, ноћ, семе, вода, ускрснуће, циклус...) или соларне (лав, ватра, орао, точак, срце, такође ускрснуће и циклус), али увиђање шеме не значи да смо их до краја „растумачили” или да они неће имати међусобних поклапања. Иако захватају многострука значења, симболи нису апстрактни, они преносе мноштво детаљних порука од којих ни једну не треба сматрати „главном”. Свођење симбола на једно једино значење поништава његову најважнију спознајну функцију, која се састоји „у томе да нам открије перспективу из које ствари изгледају другачије, а веома посебне активности нам се откривају као еквивалентне и сједињене.” (Елијаде 2006, 33). Према Елијадеу, симболи успевају оно што језику измиче, наиме да нам пренесу чињеницу повезаности неба и земље, земље и подземља, да нам укажу на „дубоку структуру Света”. Међутим, разумевање симбола у многоме зависи од тога да ли смо довољно отворени за перципирање вишедимензионалног карактера стварности. За оне наклоњене метафизичким спекулацијама, или понирању у дубине несвесног, сан и јава пуни су симболичких порука које позивају на тумачење. Из те перспективе, „све су ствари међусобно повезане и у кореспонденцији, тежећи да се сједине у тоталној и универзалној хармонији...и те међусобне кореспонденције су истинска основа симболизма.” (Guenon 1995, 1)

Без обзира на то да ли се ова универзална хармонија тумачи религијски, као трансцедентна стварност, или психолошки, као усклађеност са нашом дубоком психом, важна је воља и потреба да се она досегне, јер је у противном човек сведен на своје биолошке функције. Поруке божанстава призивају се кроз симболичке култне радње; поруке Јаства, центра наше психе, примају се кроз симболичне снове, али у оба случаја потребно је ослушкивање, суделовање у комуникацији. Психоанализа и многе религије сагласне су у томе да су равнотежа, смиреност, усклађеност са спољашњим светом као и осећај унутрашњег центра неки од најважнијих циљева прегнућа у наведеном смеру. Елијаде пише о томе да је „циљ сваког симбола реинтеграција човека у Све, али не у апстрактно Све, већ у живо тело које може да уједини све равни стварности” док Мари луиз фон Франц крајњи циљ индивидуације симболички представља као реинтегрисање ега у Космичког Човека, архетипски симбол Јаства и свеколиког јединства људског постојања (Јунг 1996).

## Порекло симбола

Одакле изворно потичу симболи који се одликују највећом старошћу и најширом распрострањеношћу међу културама? Од дисциплине кроз коју приступамо промишљању, зависиће и одговор на то питање. За позитивистичку

науку у овоме нема мистерије – симболи су знакови који су у одређеној заједници прихваћени као носиоци значења, при чему су свесно одабрани у тежњи да фиксирају неки садржај (Рот 2004). Историчари религија, попут Елијадеа, редовно оперишући са чињеницом модалитета стварности који се сматра светим, остављају простора за натприродно порекло одређених симбола (Елијаде 2006). Ова два супротна становишта покушава да помири Јунг: „има много симбола (међу њима и они најважнији) који по својој природи и свом пореклу нису индивидуални већ колективни. То су претежно верске слике. Верник претпоставља да су оне божанског порекла – да су оне човеку откривене. Скептик одлучно тврди да су оне смишљене. Обојица греше...Оне су у ствари „колективне представе” које потичу од праисконских снова и стваралачких фантазија. Као такве, те слике су нехотична спонтана изражавања, а никако намерни изуми.” (Јунг 1996, 56)

Међутим, цитирано разјашњење нас у највећој мери враћа на почетак проблема: праисконски снови и стваралачке фантазије – „места” порекла симбола – јесу или домен визија за вернике, или домен несвесног за психоаналитичаре. Сам Јунг, као и његови најважнији ученици увек су се чували од претерано самоуверених тврдњи по питању природе и порекла несвесног. Тако Мари Луиз фон Франц пише да „несвесно можемо описати само приближно, помоћу парадоксалних појмова. Шта је оно заправо *само по себи*, никада нећемо сазнати...” (Јунг 1996), а у „Психологији и алкемији” Јунг каже „Напросто не знамо одакле у крајњој црти извести архетип, као што не познајемо ни подријетло душе” (Јунг 1984). Његово занимање за окултне науке и откриће синхронизитета указивали су на то да постоје тешко објашњиве „смишене коинциденције” као и појава „активирања архетипова” која омогућава, нпр. више спектакуларних научних открића у истом периоду на различитим местима. Такве појаве „интуитивног бљеска” у коме се из несвесног пројављују нова сазнања – тек накнадно проверена и поткрепљена научним доказима – дешавају се, према Јунгу, путем ванчулне перцепције (Јунг 1996).

Ванчулном перцепцијом као извориштем симбола интензивно се бавио Анри Корбен, филозоф, Елијадеов сарадник и „један од највећих француских оријенталиста двадесетог века” (Сеџвик 2006). Упоређујући текстове западних и источних мистика, Корбен је дошао до закључка да визионари попут Швеђанина Емануела Сведенборга, и суфи мистика Сухравардија, дају зачуђујуће сличне описе „светова” које су посетили у сновима и визијама, а током којих су видели и интуитивно разумели многе визуелне симболе, стихове, поруке о космогонији и небеским хијерархијама, записујући их након буђења. Преводећи са персијског, Корбен је схватио да у западним језицима и не постоји адекватан термин за „димензију” коју су посетили ови људи, те је, инсистирајући на тврдњи да су они своја искуства бележили при здравом свести и без лагања, одбио да користи реч „имагинарно” зато што она указује на нешто „измишљено”. Уместо тога, сковао је латински термин „*Mundus imaginalis*” којим означава домен визија и снова у коме су се мистици сусретали са симболичним представама, градовима, бићима, предајући то у описима колективном културном и уметничком наслеђу човечанства.

Разум и чула самостално не могу досегнути Мундус имагиналис, у коју се ступа способношћу „когнитивне имагинације” при стању које је између будног и уснулог (Corbin 1964). Морамо на овом месту указати на сличност са Јунговом медитативном техником „активне имагинације” којом се успоставља комуникација са садржајима дубоке психе, у сноликом стању „хипнагогије”. Јунг је, стварајући технику, био инспирисан алхемичарским поимањем „праве” имагинације, која није „пуки домишљај” као фантазија, већ повезује алхемичара са суптилну димензијом света, „међуцарством између твари и духа...које се може примјерено изразити само симболом” (Јунг 1984). И као што се за фундаменталне симболе каже да „повезују светове” и да се при сусрету са њима дешава „прелом димензија” (Елијаде 2006), Мундус имагиналис онима који знају да га досегну открива да се физички свет садржи у духовном, а не обрнуто (Corbin 1964). Изласком из физичког света у коме важе просторни закони, мистик истовремено ступа у дубине сопственог духа. То је могуће услед повезаности која је од давнина позната источној мисли – Космос, кућа / храм и људско тело, поистовећују се на метафизичком плану (Елијаде 2006); системом аналогија макрокосмос – микрокосмос „физичке и менталне функције везују се за аналогне космичке процесе” (Пајин 1986). Секуларну свакодневицу савременог западног човека ове спекулације ретко дотичу, јер „види само појединачно” и „није свјестан дубока коријена свега постојећега” (Јунг 1984). Ипак, он то пра-јединство наслућује управо путем симбола, чије је порекло, према изнетим теоријама, обавијено велом мистерије.

У предстојећем тексту пратићемо сличности неколико такозваних фундаменталних симбола, груписаних око представа примордијалног човека и центра света, кроз разне митологије, фолклорне традиције, култове и снове. Покушаћемо да покажемо зашто смо симболе назвали „универзалним језиком човечанства” и како нам ово препознавање заједничких основа људских култура може помоћи да успоставимо бољу личну и социјалну равнотежу.

## **Примордијално људско биће – извориште космоса, и наше најдубље Јаство**

У многим космогонијским митовима, примордијални човек, или барем његов физички аспект, жртвован је при стварању универзума (Mallory, Adams 1997). Овај првобитни човек се „манифестује као циновско, симболично људско биће које обухвата и садржи читав космос”; (Јунг 1996) а од његовог тела начињена је природа какву познајемо.

М. фон Франц о кинеском космичком човеку пише: „када је Пан Ку умро, распао се и од делова његовог тела настало је пет светих планина у Кини...Његове очи постале су сунце и месец.” (Јунг 1996, 236). Путујући на север, у нордијској митологији налазимо првобитног цина Имира (Ymir) о коме је у Поетској Еди спевано: „Од мяса Имира створена је земља; од његове крви, море; од његових костију, брда; од његове косе дрвеће и биљке; од његове лобање, небо;” итд. (Brown 1921, 18). У Русији се током средњег века појавила

веома интересантна мешавина паганског фолклора и хришћанства, под називом „Голубија књига” у којој Бог од свог лица прави сунце, од груди месец итд. (Mallory, Adams 1997). У индијској мисли постоји неколико филозофских система са различитим космогонијама, а по једној од верзија, свет је створен жртвом космичког човека Пуруше. Наравно, „само је његова манифестирана и очевидна форма жртвована, док је његова вјечна природа остала онаквом каква је одувек била” (Burckhardt 2007).

Осим што пружа физички материјал за стварање, кроз форму космичког човека објављен је и „основни принцип читавог света” (Јунг 1996). Индијски Пуруша уграђен је у први ведски олтар, који је слика света и узор за касније градње. Целокупна геометријска расподела храмова, па и градова, организована је према „Ваступуруша мандали” (Пајин 1986) која приказује Пурушу у спутаном ставу, уклопљеног у квадрат, раздељен на мање квадрате. У централном пределу пупка је „Браман” у значењу виталног принципа, највишег божанства и најважније тачке сваког организовања простора. И остали квадрати дијаграма, тј. делови тела Пуруше, имају тачну намену, и од архитекте се очекује да „људски прототип универзума понови у својим конструкцијама” (Roob 2001, 538).

У Будизму, реликвије Будиног тела, садржане су у ступи – форми будистичког храма која је потекла од врсте надгробних хумки. Иако је, наравно, немогуће да све ступе заиста садрже физички остатак тј. део костију Просветљеног, не доводи се у питање да је сваки храм „симболично тело Буде”. Такође, форма храма уобличена је у геометријску форму „јантре”, која служи да се медитативним путем асимилује Будино доктрина. Елијаде пише: „симболизам је прецизан: Буда = космос = ступа”. (Елијаде 2006). Посетом храму, посматрањем иконографских представа, истрајавањем у успону прецизно обликованим дугачким стазама, ходочаснику се – више медитацијом, а мање размишљањем – указује Закон, *Dharma*, по ком је устројен свет.

Човечија форма као основ за храмове или разне сакралне дијаграме, који су у симболичном смислу увек *Imago Mundi*, присутна је и у хришћанству. Човек се овде у пуном достојанству, као слика божија, у стојећем ставу узима за меру архитектонских пропорција. Идеја предатира хришћанство и јавља се у антици, на пример код Витрувија (сетимо се чувеног „Витрувијанског човека” кога је приказао Леонардо). Учење о Инкарнацији Христа том грчком антропоцентризму додало је мистично – сакралну димензију. Отелотворивши се у људској форми, Христос је потврдио њено посвећење; зато је „грађевина цркве антропоморфна; обликована на основу Христовог тела у својим главним обрисима” (Stroik 2012, 40). Исти аутор подсећа нас на ранохришћански обичај да се цркве граде изнад гробова светитеља или на местима где су страдали мученици, чиме су они „уграђени” у храм, посвећујући га. Као парадигматски пример он наводи цркву Христовог Гроба, у Јерусалиму, подигнуту на брду Голготи, где се Исус добровољно препустио мученичкој смрти на крсту, био погребен, и трећег дана васкрсао. Према легенди, ово брдо уздиже се баш изнад гроба првог створеног човека – Адама. Христос, као други Адам, искупљује својом крвљу грехе родоначелника човечанства, што се симболично

представља иконописањем Адамове лобање у подножју Распећа. На тај начин по нешто од оба архетипска људска лика уткано је у цркву Гроба Господњег, која је за хришћане центар света. (Елијаде 2006)

Неке културе првобитног човека сматрају судиоником у стварању, који наставља Божије дело. Библијски Адам крунише стварање, именујући сва остала бића. Гностички божански прачовек, *Anthropos*, „силази из света свевишњег Бога да ствара, али заљубљује се у нижу природу, и пада у материју. Природа тада рађа створења по обличју Антропоса” (Quispel 1992, 1). Киспел мисли да је под утицајем овог гностичког мита старозаветни пророк Језекиљ описао Славу Божију у људском лику, и да Антропос може потпуно да се поистовети са кабалистичким Адамом Кадмоном. Занимљиво је да је овај потоњи, према јеврејској езотеријској традицији, својим грехом „сломио јединственост божијег деловања...и од тада је...одвојено Горње од Доњег, Мушко од Женског” . (Шолем 2001). Њихова спојеност, то јест особина андрогинности првобитног људског бића врло је распотрањено древно веровање. Елијаде пише: „...митови откривају да је у почетку, *in illo tempore*, постојао један компактан тоталитет – и да је тај тоталитет био издељен или разбијен да би могао да настане свет или људски род. Првобитном андрогину, пре свега оном округлом кога је описао Платон, одговара, на космичком плану, космогонијско Јаје, или првобитни антропокосмички Див. (Елијаде 1996, 84)

Јунг се потанко бавио гностичким и алхемијским андрогиним, што је оставило великог трага на његово учење о Анимусу и Аними. О Антропосу он каже да у себи садржи четири прапочела (ватру, воду, земљу, ваздух), и да се може довести у везу са гностичким Христом и зороастријанским првобитним дивом Гајомардом. (Јунг 1984) Овај последњи посебно нам је занимљив због назива „Краљ планине” и „Краљ од глине” које је стекао у текстовима средње-персијског периода (Daгуаее 2003).

Симболички је зато важно космичког, примордијалног, „великог” човека разних традиција схватити као укљученог у физички свет који људи настањују; он не обитава само у сећању, молитвама и литератури, већ чини грађу храма, пра-обличје људског тела, модел устројства друштва; држи небеса на свом месту и осигурава помицање планета, прожима природу, повезан је са планинама, Зодијаком, у зависности од појединачне традиције. Такође, Космички човек је много више од првог у хронолошком низу; у многим културама он представља идеал коме треба тежити, симбол савршенства које жив човек може, и треба да досегне радом на себи, на свом унутрашњем животу. „Антропос”, пише Јунг, „предоцба је човјекове целовитости: онога, наиме, што је било прије човјека, и истодобно представља његов циљ” (Јунг 1984). Христ нас позива „будите савршени као што је Отац ваш савршен” (Матеј 5:48), и пружа наук који омогућава човеку да живи као „створен на слику Божију”. Будизам, који није теистички систем, излаже Будин живот као узор, чијим се имитирањем може раскинути ланац који човека веже за овоземаљску егзистенцију. Велики човек Наскапи Индијанаца истовремено пребива и унутар „малог” овоземаљског човека, чува га и дојављује му како да избегне опасности, како да просперира. (Јунг 1996).



Идеја савршеног бића које је изнад времена и простора, а има човечији лик јесте зато веома широко распрострањена, препознатљива и визуелно и кроз литературу; универзални је симбол којим се човечанство инспирише. Јунговска психоанализа овај симбол тумачи као манифестацију Јаства, центра целокупне психе, чије ослушкивање нам омогућава да помиримо унутрашње супротности, живимо комплетно и у равнотежи, тј. „усредиштени”. Позабавимо се сада симболом средишта, центра, и погледајмо које све облике он прима.

### **Центар света – пупак света – света гора – космичка планина**

Стварање света из хаоса, ништавила или бездана, зависно од традиције, потекло је од једне тачке у којој се божанство почело манифестовати у појавној форми. Ова тачка из које се космос шири и нараста често има органицистичке паралеле; на пример у кинеској космологији се експлицитно „говори о једрима, ембрионима, семеним обличјима...дакле, космос је организам који сам себе порађа” (Пајин 1991, 31). Јунг нам преноси колико је сазнање о овом јединственом прапочелу било важно древним Кинезима: „Ако човек који умире не зна за ову приметну кесицу, каже Хуи Минг Чинг, он неће пронаћи јединство свести и живота у хиљаду рођења, ни у десет хиљада векова” (Албахари, Вилхелм, Јунг 1982, 72). И као што се приметак постепено развија и расте повезан пупчаном врпцом са мајком, место проглашено центром космоса назива се и пупком света, омфалосом (Chevalier i Gheerbrant 1989). Такво је веровање у сагласју са концептом Универзума као Космичког човека о коме смо писали у претходном поглављу. Наравно, рационално опажање да свет не може истовремено да буде у облику човека и у облику сфере, и да не може постојати више центара света, не значи ништа у чудесном свету симбола о чему Елијаде пише: „свети простор у који је средиште света урезано нема ништа са профаним простором геометрије; он има другу структуру и одговара другим искуствима” (Елијаде 2006, 170)

Могло би се рећи да посвећени центар пре свега служи да обезбеди људима утисак повезаности са небом и подземљем – „појам средишта повезан је...с појмом комуникационог канала” (Chevalier 1989). Елијаде пише о томе да је у примитивним друштвима постојала таква потреба за овим контактом, да је у свакој људској настамби, данашњим речником „приватној кући” постојао стуб у центру, или рупа на крову, симболично средиште света које се отвара према димензијама божанстава и предака. (Елијаде 2006). Средиште се затим сели на главно жртвено место заједнице, па тек касније у храм: „Олтар је постојао и прије храма...посвећивање олтара састоји се од побуђивања везе која повезује начелне аспекте универзума са њиховим средиштем” (Burckhardt 2007, 25)

Камен који је „Пупак света” античке Грчке, чувени омфалос у Делфима, предатира изградњу Аполоновог храма по чијим пророчицама је данас најпознатији. На овом месту је делфијска Питија, седећи над испаравајућом пукоти-

ном, преносила ходочасницима поруке из другог света. Слушали су је краљеви и војсковође једнако као и обични људи, а пророчиште је консултовано само неким данима одређеним према месечевим менама. (De Voer, Hale 2000). Имамо дакле локацију на узвишењу планине Парнас – тежњу ка небу, омфалос – центар света, и пукотину у стени – везу са хтонском облашћу. Све три области су повезане вертикалним каналом који, пролазећи кроз „пупак” представља Стуб Универзума, Axis Mundi (Елијаде 2006), симбол разних култура: „средиште о коме је реч јесте непомична тачка коју све традиције симболички означавају као „Пол” јер се око њега окреће свет, што се обично представља тачком, како код Келта, тако и код Халдејаца и Хиндуса.” (Генон 2007, 17)

Окретање је појава која се одвија и у простору и у времену; ако је центар из кога божанска креација еманира непомичан, створени свет је у сталном покрету, а фазе се смењују у интервалима које подлежу јасним законитостима. У „Рјечнику симбола” читамо: „Средиште је симбол и организаторског начела” (Chevalier i Gheerbrant 1989, 624). Људи покушавају да разумеју и отелотворе то начело у својим креацијама. Зато утврђивање симболичне референтне тачке која ће служити као „центар света” т.ј. храма или града, у простору покушава да „ухвати” и симболички фиксира вечно кретање уносећи астрономске пројекције у архитектуру. Буркхарт пише о обреду оријентације тлоцрта на основу стуба који је пободен у центар планиране грађевине, и чија се сенка обележава ујутру и увече, да би се геометријским поступцима извршила „квадратура соларног циклуса”. Он тврди да је процес добро документован у древним кинеским и античким римским документима, као и да постоје „бројни показатељи” да је коришћен међу средњовековним европским градитељима. Због тога се, сматра Буркхарт „сва света архитектура...може посматрати као развитак основне теме трансформације круга-кружнице у квадрат” при чему је физичка изградња „потпора унутарњој реализацији самог уметника” (Burckhardt 2007, 19–29).

Пратећи потрагу за унутрашњим центром Јаства кроз снове пацијената, Јунг је дошао до сличног закључка. Открио је да се дубоки елементи наше психе објављују кроз визуелну симболику давно замрле алхемије, чији је „један од централних симбола... *quadratura circuli*, која није ништа друго до права мандала” (Јунг 1996). Разговарајући са старим ламом о природи мандала, научио је да их идентификује како у алхемијским трактатима, тако и у архитектури и у сновима. У књизи „Човек и његови симболи” читамо: „Мандала...се налази у тлоцрту темеља како световних, тако и црквених грађевина у готово свим цивилизацијама...Свака грађевина...која носи мандалу у тлоцрту, представља пројекцију архетипске слике из унутрашњости људског несвесног у спољашњи свет. Град, тврђава и храм постају симболи психичке целовитости, и на тај начин врше специфичан утицај на људско биће које уђе у њих или у њему живи.” (Јунг 1996, 296–300)

Јунг такође пише да је квадратура круга (коју поистовећује са мандалом) „симбол *opus alchymicum*-а растављајући почетно каотично јединство у четири почела и поново их састављајући у више јединство.” (Јунг 1984). Алхемичарска потрага за златом била је, по Јунговом мишљењу, пројекција потраге

за целовитим човеком у експерименте са материјом. Сједињење унутрашњих супротности – „више јединство” – може се сматрати довршеним алхемијским делом, или психоаналитички, индивидуацијом. Као што је имплицирано називом, „више јединство” јесте на вишем нивоу свести, то је достизање дубоког центра неком врстом уздицања. Амбивалентна природа симбола показује нам да је понирање у дубину истовремено и успињање, те да је симбол неухватљив, а да је у случају средишта света он истовремено и тачка и оса и врх. И заиста, у већини традиција симболички центар света налази се на узвишењу, гори, планини, или храм који га садржи својим обликом имитира планину. (Елијаде 2006)

Шевалије пише да планина увек има двоструки симболизам – успињања са једне, и осе света (*Axis Mundi*) са друге стране; оса света виђена одозго јесте тачка центра света. Из те тачке, божанство започиње своју еманацију, чин стварања; то је место прожето потенцијалном натриродног, место на које се иде по духовно просветљење. Природна узвишења као боравишта богова или места са којих су пророци и хероји „однети у небо”, заједнички су готово свим народима чије је митолошко наслеђе проучено. (Chevalier i Gheerbrant, 1989). У Откровењу је небески Јерусалим на гори великој и високој, а Јагње – симбол Христа – столује на престолу у центру и са тог места тече река живота. (Отк 21: 10) Према традицији Самарићана, брдо Геризим је „вечно брдо, кућа Божија”, примордијална планина „где је био Еден и која није била потопљена потопским водама”. Индијска планина Меру и арапска Каф духовни су симболи средишта света, који се „налазе изван домета свих катаклизми које потресају људски свет” (Генон 2007, 58; 76). Тај утисак да су планине, па чак и појединачно камење „вечни”, непроменљиви, важан је психолошки чинилац који је хомогенизовао симболику планина, стена и узвишења широм култура. (Јунг 1996). У библијском тексту неки од најзначајнијих догађаја свете историје догађају се на горама и планинама. Нојева барка пристаје на Арарат после потопа и ту види дугу обећања; Мојсије прима Закон од Бога на гори Синај; Христос проповеда на Маслиновој гори, а на гори Тавор преображава се у слави, уз присуство Мојсија и Илије; разапет је на брду Голготи, у чијем подножју је по предању Адамов гроб.

Подножја и пећине посебан су део су симболике планине. Ако је врх пупак света, пећина је често архетипски симбол материце; она је део митова „о постанку, препорођењу и иницијацији бројних народа”. (Chevalier i Gheerbrant 1989). Усамљеничка повлачења у дубине пећина јављају се и на Истоку и на Западу. Европски хришћански свет пун је таквих примера; Свети Јероним, Свети Сава, Свети Антоније, и многи каснији боготражитељи проводили су (а и данас проводе) време у пећинама налазећи мир и спознају дубљих истина. Некад се на оваквим местима не тражи Бог, него херој који ће спасити народ у невољи. Фолклорни мит о „Краљу испод планине” који више векова спава у пећини, чекајући „да птице престану да лете”, када ће бити потребан у одлучујућој битки за човечанство, има изузетно широк географски трансфер. Подробно истражен у британском предању о Краљу Артуру (Simpson J. R.

1986: 206–209), јавља се и у Србији, где народ верује да Марко Краљевић није умро, већ спава испод Мироча.

Пећине су дакле увек потентне симболиком, а најважније су оне које припадају Светим горама или су „уграђене” у централне храмове. Будући да се налазе на вертикалној оси која пролази кроз космичку планину, оне и саме припадају симболици центра. (Chevalier 1989). Силазак у овакву пећину омогућава боравак „у сенкама”, у „Краљевству ноћи” које садржи мудрост, науку, тајне природе, још необјављене људима. Елијаде пише: „У проучавању индијског посвећивања врсте *regressus ad uterum*, разумемо да су њихови циљеви били поновни почетак постојања на вишем нивоу, а нарочито са збиром свих нетакнутих могућности...повратак Сенки подразумева контакт...са оним што није истрошено Временом.” (Елијаде 2006, 44–45).

Божанства која доносе обнову света и ново рачунање времена често се рађају у пећини, о чему нам најречитије говори рођење Исусово у витлејемској штали, која је заправо укопана у земљу. У тренутку Христовог рођења, ова пећина била је центар света чије су координате открила Три Мага тако што их је звезда водила до места поклоњења. Приликом данашње посете тог светог места ходочасник може да клекне и додирне сребрну звезду у чијој је средини отвор кроз који се види дотична пећина. Главни такмац хришћанства у првим вековима нове ере, Митраизам, такође нам доноси легенду о рађању Митре из стене унутар које је пећина, из које божанство пробија својим телом у спољашњи свет. У овом култу усвојено је питагорејско – платонистичко схватање пећине као Космоса. Митра је чврсто повезан са симболиком Осе света, јер се сматра божанством које ју је нагнуло за неколико степени: у миту он симболички убија зодијачког Бика, помера осу света у сазвежђе Овна, и тако уводи земљу у еру у којој пролећна равнодневица пада раније. (Адић 2016). Астрономски гледано, ова се појава заиста дешава и зове се прецесија еквиноција, а у древна времена приписивала се божанству, или Универзалном монарху.

Исток је познат по поистовећењу краља са *Axis Mundi*; краљ повезује небо и земљу, онај је „који покреће котач”, дакле одговоран је не само за овоземаљско законодавство, већ и за кретање небеских тела, имплементирање небеских закона (Chevalier 1989). У Будизму он је Чакраварти, међу Хиндусимаштује се Ману, древни Јевреји имали су Мелхиседека, али под којим год именом да се јавља, обједињује функцију монарха и првосвештеника, а често је његово обитавалиште на тајном месту. Фантастичне далекоисточне приче о скривеним подземним тунелима и читавим градовима говоре нам о подземном средишту земље из кога влада невидљиви Краљ Света (Генон 2007, 11–19; 31–39). Једно од чувенијих места те врсте, тибетанска Шамбала, није остала у домену литературе, већ је проузроковала озбиљне експедиције совјетских, британских и нацистичких обавештајних служби, па и данас подстиче неке људе да упорно траже овај подземни центар Земље.

Видимо да је средиште света изузетно важан симбол око кога сви народи плету велике наде, очекивања, као и дубоке мисли о космогонији и даљој судбини света. Његов суштински аспект не треба схватити као географско место,

храм, гору, или пак пећину коју треба да посетимо преваљујући одређени пут. Таква врста посете може бити духовно корисна, али многе традиције наглашавају међузависност средишта света и средишта сваког човека. Символ нас упућује на то да је потрага, пре свега, унутрашња. Божанство, херој или краљ света кога желимо да сретнемо остаје недоступан ако га не пронађемо у себи. Индијска традиција веома јасно ово илуструје. Тачка из које се циклично шири и скупља целокупна креација – центар универзума – назива се Бинду (Пајин 1991). Око ње су организовани мидидативни дијаграми – јантре и мандале које представљају космос (а у тантризму има и другачије значење, што превазилази границе овог рада). Та се тачка уједно налази, то јест исцртава, на средини чела, између обрва, као ознака средишта свести. Бинди на челу подсећа да без наше свести не постоје било какве представе о свету, па тако рећи, ни он по себи не постоји. Јунг је уткао овакве источне мудрости у своју лекарску праксу и теорију, а када му је замерано да психологизује целокупан религиозни живот човечанства, један од одговора стигао је од његове истакнуте ученице, Мари Луиз фон Франц: „Ако неко приговори да постоји религијска стварност сама по себи, независно од људске психе, таквој особи могу да одговорим једино овим питањем: ко то каже, ако не људска психа?” (Јунг 1996, 278)

Дакле, да би средиште света заиста постојало, потребна је свест која ће га запазити, обележити, интерпретирати, и на послетку, окренути се од спољашњег аспекта ка јединству унутрашњег света. Бинду, центар најдубљег сопства, „символ је потпуног ослобођења и сједињења” (Пајин 1986). Ситуиран у средиште шесте, чеоне чакре, место је симболичног „трећег ока” чије „отварање” представља промену фокуса од телесног вида ка духовном виду. Овај транзит, који се речником психоанализе описује као напуштање екстровертираног усмерења ега зарад спајања са дубоким Јаством (Јунг 1996), проналазимо и у древној нордијској митологији у којој је врховни бог Один жртвовао једно око да би стекао духовни вид. Његов иницијацијско путовање, сем бацања телесног ока у Мимиров бунар, (дакле у подземље), обухватало је и добровољно бешеење о грану Игдрасила – дрвета живота, које је још једна манифестација осе света. Готово да нема културе без свог Светог дрвета, а велики значај који је обично дат њему и птицама које са њега полећу, илуструје снажну чежњу човека за Златним добом, као и за превазилажењем људских ограничења, што је Елијаде назвао, „носталгијом за Рајем” (Елијаде 2006). Да би се попило од опојних сокова или појело од чаробних плодова Космичког дрвета, мистици свих култура били су спремни да се подвргну опасностима која прате пут од корења до врха. Ова потреба за бегом, или „повратком” повећава се у бетонским пејзажима савремених градова, због чега је делић сакралног, мистичног квалитета природе, пронашао пут у еколошке покрете секуларног света.

## Закључак

Апсорбовањем симбола кроз интелект, интуицију, или верску праксу, човек комуницира са својим најдубљим Јаством и напредује на путу индивидуације, због чега примордијални симболи додирују верника, атеиста и агностика било које културе. Неки од горе разматраних симбола на човека делују умирујуће, а и да не зна зашто, што доказују чести цртежи мандала, које „жврља” спонтано, а који се користе у исцељујућим ритуалима Индијанаца и далеког Истока. Елијаде каже да нас симболи отварају према свету Духа, који је једино право извориште слободе, ма у каквим спољашњим условима неко живео (Елијаде 2006). Јунг нас подучава да „јединство бића које се обично осећа као ослобађање” не може самостално да постигне свесна воља; потребно је њено усклађивање са несвесним, „које може да се досегне и изрази само симболима, што је разлог због чега процес индивидуације никада не може да се одвија без симбола” (Албахари et al, 1982, 76). Урањајући у тај полутајанствени домен архетипа кроз снове или у будном стању, промишљамо о суштинским питањима сврхе и порекла света, природе сопства, сродности са остатком човечанства, било да су у питању преци, незнанци или потомци. Симболични слој људске психе, „наше несвесно...усклађено је са нашим окружењем...друштвом уопште, просторно – временским континуумом и читавом природом” (Јунг 2001, 245) помажући нам да не изгубимо контакт са собом и другима, у напредујућем отуђењу савременог света.

## Литература

1. Адић, Весна. 2016. „Митраизам – култ омиљен међу римским војницима.” *Витешка култура*, год V, бр 5, Београд : Велики приорат Витезова Темплара Србије, 35–65
2. Албахари Давид, Рихард Вилхелм, Карл Густав Јунг. 1982. (прир.). *Тајна златног цвета : кинеска књига живота*. Ниш: Градина
3. Елијаде, Мирча. 1996. *Мефистофелес и Андрогин*. Чачак : Градац
4. Елијаде, Мирча. 2006. *Симболизам, свето и уметности*. Крушевац : Гутенбергова галаксија
5. Генон, Рене. 2007. *Краљ света*. Београд : Укронија
6. Јунг, Карл Густав. 1996. *Човек и његови симболи*. Београд : Народна књига – Алфа
7. Рот, Никола. 2004. *Знакови и значења. Вербална и невербална комуникација*. Београд: Плато
8. Сеџвик, Марк. 2006. *Против модерног света – Традиционализам, тајна интелектуална историја двадесетог века*. Београд: Укронија

9. Вукашиновић, Владимир. 1994. „Православље, једна еколошка вера”. *Беседа, Православни богословски часопис епархије бачке* (1–4/94): 49–60.
10. Brown, Lawrence Parmlly. 1921. „The Cosmic Man and Homo Signorum.” *The Open Court: Iss. 1 , Article 2*, 10–37
11. Burckhardt, Titus. 2007. *Sveta umjetnost na Istoku i na Zapadu: njena načela i metodi*. Sarajevo: Tugra
12. Chevalier, Jean i Alain Gheerbrant, ur. 1989. *Rječnik simbola – mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb : Nakladni zavod MH
13. Cassirer, Ernst. 1978. *Ogled o čovjeku, uvod u filozofiju ljudske kulture*. Zagreb: Naprijed
14. Corbin, Henry. 1964. „Mundus Imaginalis: or the Imaginary and the Imaginal”. *Cahiers internationaux de symbolisme* (br. 6): pp. 3—26
15. Cusack, Carole M. 2011. *The Sacred Tree – Ancient and Medieval Manifestations*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing
16. Daryae, Touraj. 2003. „Gayomard: King of Clay or Mountain? The epithet of the First Man in the Zoroastrian Tradition”. *Paitimana, Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, (Vol I–II): pp. 339–349
17. De Boer, Jelle Z. i John R. Hale. 2000. „The Geological Origins of the Oracle at Delphi, Greece”. *Geological Society London Special Publications* 171(1): pp. 399–412
18. Guénon, Rene. 1995. *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*. Cambridge: Quinta Essentia
19. Franses A. Jejts. 2012. *Veština pamćenja*. Novi Sad : Mediterran publishing
20. Jung, Carl Gustav. 1984. *Psihologija i alkemija*. Zagreb: Naprijed
21. Lazar, Žolt. 2017. *Ogledi o okultizmu*, Novi Sad : Mediterran Publishing
22. Lechler, George. 1937. „The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures”, *Ars Islamica* (Vol. 4): pp. 369–419
23. Mallory, James. P. and Douglas Q. Adams (co-editors). 1997. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Chicago : Taylor & Francis
24. Pajin, Dušan. 1986. *Tantrizam i joga*. Beograd: Prosveta
25. Pajin, Dušan. (ur.) 1991. *Početak i kraj sveta*. Gornji Milanovac : Dečje novine
26. Renard, John. 1996. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley, CA: University of California Press
27. Roob, Alexander. 2001. *Alchemy & Mysticism : The Hermetic Museum*. Cologne : Taschen
28. Simpson, Jacqueline, R. 1986. „King Arthur’s Enchanted Sleep: Early Nineteenth Century Legends”, *Folklore* 97, (no. 2): 206–9

29. Stroik, Duncan G. 2012. *The Church Building as a Sacred Place: Beauty, Transcendence, and the Eternal*. Chicago: Liturgy Training Publications
30. Šolem, Geršom. 2001. *Kabala i njena simbolika*. Beograd: Plavi krug
31. Quispel, Gilles. 1992. „Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism” *Vigiliae Christianae* (Vol. 46, No. 1): pp. 1–19



## PRIMORDIAL SYMBOLS – THE COMMON TREASURY OF MANKIND

**Summary:** The paper explores the wide distribution of symbols whose religious and folklore interpretations are the same or similar among different cultures. The definition of symbols and their origin are considered, with reference to the theory of the "Mundus Imaginalis" of the orientalist Henry Corben, and its similarity with the "active imagination" of the psychoanalyst Carl Gustav Jung. The resemblances of the legends about the Cosmic man and the Centre of the world are followed through various mythologies, folklore traditions and cults. The Cosmic man – the first human being – who usually makes a sacrifice in order for the world to emerge and survive, in many cultures represents the embodiment of the highest virtues, towards which one should strive. The human form as the basis for temples or various sacral diagrams can be found in all ancient religious traditions and always symbolizes Imago Mundi – image of the world. At its center is the "navel" of the world, the Pillar of the Universe, Axis Mundi, which connects the earth with the sky and the underworld, and represents the axis around which the world revolves. Exploring these sets of symbols, we see that their essential aspect should not be understood as geographical places to be located, or personifications of some historical figures whose true identity needs to be interpreted. On the contrary, the symbols indicate that the search for meaning is, above all, internal; immersing ourselves in the domain of the archetype, we reflect on the essential questions of the purpose and origin of the universe, the nature of the self, kinship with the rest of humanity, which is why the symbolic layer of the human psyche helps us fight against the general alienation of the modern world.

**Keywords:** symbol, archetype, collective unconscious, psychoanalysis, religion, tradition

---

\* vesna.adic@gmail.com

## Introductory remarks

Ernst Cassirer defined man as a “symbolic animal”, (*animal symbolicum*), marking our ability to create symbols as a decisive factor that separates us from other beings on the planet (Cassirer 1978). As is well known, humans are not the only ones who communicate; this phenomenon is also common among animals, and can be briefly defined as an interaction through signs (Rot 2004). However, only among humans do these signs grow into symbolic systems. According to Cassirer, this is not necessarily good for man, since the symbolic networks of language, artistic representations and religious rituals stand between him and direct contact with the ultimate reality (Cassirer 1978). These networks partially limit a man, but at the same time they enable him independence and creativity that other beings do not know.

The starting point for this paper was a quest to find out which of these symbolic networks is the most universal and accessible to the understanding of the largest number of people. It cannot be a system of language, celebrated by many as the most complex human creation, for the obvious reason of linguistic barriers between nations. However, the period of literacy is preceded by the understanding of the world through images, in the dreamy perception of an ancient man who spontaneously felt the connection between the inner and outer world (Lazar 2017). Many of the fundamental pictorial symbols that are common to different peoples date back to this ancient age, and interest in studying them grew with the beginning of the 20th century, when the “spirit of the times” was marked by “immersion in the depths” (Eliade 2006).

The stimulative character of visualization in the thought process was known to all ancient cultures. Aristotle believed that it was not possible to think without a “mental image”, while Plato even criticized the introduction of the alphabet, believing that it would overshadow the “deeper wisdom” that we remember “from within, by ourselves” (Yates 2012). It must be borne in mind here that for Plato and the Neo-Platonists, memory is the same as remembering the content that the soul knew in the higher world, before falling into the material. By delving deep into ourselves, we find these contents in the form of archetypal ideas in relation to which apparent things are only copies. Neo-Platonist skepticism about the values of the material world is of less importance to us in relation to their intuition that there is a common “reservoir” of ideas which activate similar associations and cause similar reactions in different people, regardless of language and race. This prompted Freud to write about the “archaic remnant” of humanity, and Jung to upgrade that concept into the “collective unconscious,” and to establish the psychoanalytic notion of the archetype as indispensable for any further study of symbols (Jung 1996).

Nowadays, the phenomenon of symbols examined by many disciplines such as psychology, psychoanalysis, anthropology, communication, ethnology, history of religion and art, and all the time we find striking similarities and parallels in different cultures - distant both spatially and temporally. The tree of life, the primordial

man, the holy mountain, the center or “navel” of the world, are some examples of widespread symbols whose mythological and folklore explanations quite coincide, although the cultures had no contact with each other. Despite this prevalence and obvious importance, symbols elude a clear definition, and their origin is no less enigmatic. Why does humanity react to these representations, whence do they come from into our dreams and into our reality, with whom do we enter into communication when we intuitively sense the meaning of a symbol? How do symbols help us to understand ourselves better and to find meaning in the world around us? We will note the reflections raised by these issues in the text that follows, without pretensions to final conclusions, which are incompatible with the infinity of symbols.

### **What is a symbol?**

For authors dealing with this topic it is usually easier to define what a symbol is *not*; so in the “Dictionary of Symbols”, a capital work that claims to cover “myths, dreams, customs, gestures, shapes, characters, colors, numbers” we read that a word “symbol” should not be used for emblems, attributes, allegories, metaphors, analogies or anything similar that can be equally clearly expressed by various means, because “The appearance of an Image that can be qualified as a symbol is a primordial phenomenon ... and something that cannot be manifested in this world in any other way.” (Chevalier and Gheerbrant 1989, VIII). The symbol, therefore, must contain a dimension of incomprehensibility, which invites the observer to think over multiple meanings, united by a real symbolic image. The images themselves don’t have to be phantasmagorical like griffins and other mythical creatures; these may be objects “known throughout the world, which in certain circumstances have a symbolic meaning.” (Jung 1996). Examples that Mircea Eliade gives are spirals, waves, images of moonlight, which intuitively convey the idea of becoming, duration, cycle, transition from one way of existence to another. He proves with these examples that even ancient peoples through the above-mentioned and similar symbols understood and expressed complex phenomena, such as “becoming”, only later verbally formulated in the languages of high culture. (Eliade 2006) The permanence of symbols is made possible by their essentially social character, their socializing function. Rot writes that thanks to the development of symbolic systems, it is possible to transfer human experiences and ideas to “interlocutors” in time and space, which means that knowledge “does not remain private” but becomes “general and historical”. He also points to the fact that the individual adapts to the community and internalizes its values by learning symbolic systems, which also stimulate his personal mental progress (Rot 2004). Understanding symbols therefore “connects us deeply with the social environment”, which is why we can consider them a “universal language” (Chevalier and Gheerbrant 1989). It is widely believed that the older the symbol, the more universal and accessible it is to more people. Jung writes that “the deeper layers of the psyche ... lose their individual uniqueness as they retreat further and further into darkness. “Down”, that is, as they approach an autonomous functional system, they become more and more collective, until they become universal” (Jung 1996, 339).

One of the significant features of symbols is the porosity of their boundaries. Because their effect on the psyche is based on creating connections, on signifying one thing to another, many symbols are intertwined and there is no “impermeable barrier” between them (Chevalier and Gheerbrant 1989). However, the series of associations that the symbols evoke are not arbitrary, but follow their own logic - difficult to grasp by reason, but confirmed many times throughout history. Thus in various cults we can observe a series of lunar symbolism (moon, bull, night, seed, water, resurrection, cycle ...) or solar (lion, fire, eagle, wheel, heart, also resurrection and cycle), but recognizing the scheme does not mean that we have “interpreted” them to the end or that they will not have mutual coincidences. Although they capture multiple meanings, symbols are not abstract, they convey a multitude of detailed messages, none of which should be considered “the main message”. Reducing the symbol to a single meaning nullifies its most important cognitive function, which consists in “opening to us the perspective from which things look different, and very separate activities are revealed to us as equivalent and united.” (Eliade 2006, 33). According to Eliade, symbols succeed in what eludes human language - namely, to convey to us the fact of the connection between heaven and earth, earth and underworld, to point us to the “deep structure of the World”. However, the understanding of symbols largely depends on whether we are open enough to perceive the multidimensional character of reality. At least for those prone to metaphysical speculation, or plunging into the depths of the unconscious, dream and reality are full of symbolic messages that call for interpretation. From that perspective, “all things are linked together and correspond, to come together in total and universal harmony, for harmony is nothing other than the reflection of principal unity in the manifested world; and it is this correspondence which is the veritable basis of symbolism.” (Guenon 1995, 1)

Regardless of whether this universal harmony is interpreted religiously, as a transcendent reality, or psychologically, as the harmonization with our deep psyche, the will and the need to achieve it are important, because otherwise man is reduced to his biological functions. The messages of the deities are invoked through symbolic cultic acts; the messages of the Self, the centre of our psyche, are received through symbolic dreams. In both cases it is necessary to listen, to participate in communication. Psychoanalysis and many religions agree that balance, calmness, harmony with the outside world as well as a sense of inner centre are some of the most important goals of striving in this direction. Eliade writes that “the goal of every symbol is the reintegration of man into Everything, but not into the abstract Everything, but into a living body that can unite all equal realities” while Marie Louise von Franz symbolically presents the ultimate goal of individuation as reintegrating the ego into the Cosmic Man - an archetypal symbol of the Self and of universal unity of human existence (Jung 1996).

## The origin of symbols

Where do symbols that are characterized by the greatest age and the widest distribution among cultures originally come from? The answer to that question will depend on the discipline through which we approach it. For positivist science there is no mystery in symbols - they are signs that are accepted in a certain community as bearers of meaning, consciously chosen in an effort to fixate some content (Rot 2004). Historians of religions, such as Eliade, taking seriously the mode of reality that is considered sacred, leave room for the supernatural origin of certain symbols (Eliade 2006). Jung tries to reconcile these two opposing views:

“There are many symbols (among them the most important ones) which, by their nature and origin, are not individual but collective. These are mostly religious images. The believer assumes that they are of divine origin - that they were revealed to man. The sceptic resolutely claims that they were made up. They are both wrong ... These symbols are in fact “collective performances” that originate from primordial dreams and creative fantasies. Such images are involuntary spontaneous expressions, not intentional inventions.”(Jung 1996, 56)

However, the cited explanation largely brings us back to the beginning of the problem: primordial dreams and creative fantasies - “places” of the origin of symbols - are either the domain of visions for believers, or the domain of the unconscious for psychoanalysts. Jung himself, as well as his most important students, have always been wary of overconfident claims about the nature and origin of the unconscious. Thus, Marie Louise von Franz writes that “we can describe the unconscious only approximately, using paradoxical concepts. What it really is “in itself”, we will never know ... ”(Jung 1996), and in *Psychology and Alchemy* Jung says” We simply do not know where to derive the archetype from, just as we do not know the origin of the soul. “(Jung 1984). His interest in the occult sciences and the discovery of synchronicity indicated that there are “meaningful coincidences” difficult to explain; for example, the phenomenon of “activation of archetypes” which enables several spectacular scientific discoveries in the same period, but in different places. Such phenomena of “intuitive flash” in which new knowledge emerges from the unconscious (only subsequently verified and supported by scientific evidence) occur, according to Jung, through extrasensory perception (Jung 1996).

Extrasensory perception as a source of symbols was extensively explored by Henri Corben, a philosopher, Eliade's collaborator and “one of the greatest French orientalists of the twentieth century” (Sedgwick 2006). Comparing the texts of Western and Eastern mystics, Corben came to the conclusion that visionaries like the Swede Emanuel Swedenborg, and the Sufi mystic Suhrawardi, give surprisingly similar descriptions of the “worlds” they visited in dreams and visions. While in this state of mind, they saw and intuitively understood many visual symbols, verses, messages about cosmogony and celestial hierarchies, writing them down after waking up. Translating from Persian, Corben realized that there was no adequate term in Western languages for the “dimension” visited by these people, and, insisting that

they recorded their experiences in common sense and without lying, refused to use the word *imaginary* because it indicates something invented. Instead, he coined the Latin term “Mundus imaginalis” to denote the domain of visions and dreams in which mystics encountered symbolic representations, cities and beings, passing them on in descriptions to the collective cultural and artistic heritage of mankind.

Reason and the senses alone cannot reach the Mundus imaginalis, which is entered into by the capacity of “cognitive imagination” in a state between the awake and the dormant (Corbin 1964). Here we must point out the similarity with Jung's meditative technique of “active imagination”, which establishes communication with the contents of the deep psyche, in a dreamy state of “hypnagogy”. In creating this technique, Jung was inspired by the alchemical notion of “true” imagination, which is not the “mere imagination” as fantasy, but connects the alchemist with the subtle dimension of the world, “the interregnum between matter and spirit ... which can only be properly expressed by symbol” (Jung 1984). And just as primordial symbols are said to “connect worlds” and “fracture dimensions” (Eliade 2006), Mundus imaginalis reveals to those who reach it that the physical world is contained in the spiritual world, not vice versa (Corbin 1964). By coming out of the physical world in which spatial laws apply, the mystic simultaneously enters the depths of his own spirit. This is possible due to the connection that has long been known to Eastern thought - the cosmos, the house / temple and the human body, are identified on a metaphysical level (Eliade 2006); through the system of analogies between macrocosm - microcosm “physical and mental functions are related to analogous cosmic processes” (Pajin 1986). These speculations rarely touch the secular everyday life of modern Western man, because “he sees only individual perspective” and “is not aware of the deep roots of everything that exists” (Jung 1984). However, he senses this primordial unity precisely through symbols, whose origin, according to the theories presented, is shrouded in a veil of mystery.

In the forthcoming text, we will follow the similarities of several so-called fundamental symbols, grouped around the representations of primordial man and the center of the world. They will be analysed in the contexts of various mythologies, folklore traditions, cults and dreams. We will try to show why we have called symbols the “universal language of humanity” and how such recognizing of the common foundation of human cultures can help us establish better personal and social balance.

### **Primordial human being - the source of the cosmos, and our deepest Self**

In many cosmogonic myths, primordial man, or at least his physical aspect, has been sacrificed in the creation of the universe (Mallory, Adams 1997). This primordial man “manifests as a giant, symbolic human being who encompasses and contains the entire cosmos” (Jung 1996) - natural world in which we dwell is made of his body. M. von Franz writes about the Chinese cosmic man: “when Pan Ku died, he disintegrated and five holy mountains in China emerged from parts of his body ... His eyes became the sun and the moon.” (Jung 1996, 236). Traveling to the

north, in Norse mythology we find the original giant Ymir (Ymir) about whom the Poetic Eda sings: "From the flesh of Imir the earth was created; of his blood, the sea; of his bones, hills; from his hair trees and plants; from his skull, the sky;" etc. (Brown 1921, 18). During the Middle Ages, a very interesting mixture of pagan folklore and Christianity appeared in Russia, called the "Dove Book"; it tells us that God made the sun out of his face, the moon out of his chest, etc. (Mallory, Adams 1997). In Indian thought, there are several philosophical systems with different cosmogonies, and according to one version, the world was created by the sacrifice of the cosmic man Purusha. Of course, "only its manifested and obvious form has been sacrificed, while its eternal nature has remained as it has always been" (Burckhardt 2007).

In addition to providing physical material for creation, the "basic principle of the whole world" was made known through the form of cosmic man (Jung 1996). The Indian Purusha was built into the first Vedic altar, which is a picture of the world and a model for later constructions. The entire geometric distribution of temples, and even cities, is organized according to "Vastu Purusha mandala" (Pajin 1986), which shows Purusha in a restrained position, fitted into a square, divided into smaller squares. In the central region of the navel is "Brahman" in the sense of a vital principle, the highest deity and the most important point of any organization of space. And other squares of the diagram, ie. parts of the body of Purusha, have an exact purpose, and the architect is expected to "repeat the human prototype of the universe in its constructions" (Roob 2001, 538).

In Buddhism, the relics of the Buddha's body are contained in a "stupa" - a form of Buddhist temple that originated from a type of tomb mounds. Although, of course, it is impossible that all the stupas really contain the physical relic, that is. part of the bones of the Enlightened One, it is not questioned that every temple is a "symbolic body of the Buddha." Also, the form of the temple is shaped into the geometric form of "yantra", which serves to assimilate the Buddha's doctrine through meditation. Eliade writes: "Symbolism is precise: Buddha = cosmos = pillar." (Eliade 2006). By visiting the temple, observing iconographic performances, persevering in the ascent along precisely shaped long paths, the pilgrim is shown - more by meditation, and less by thinking - the Law, *Dharma*, according to which the world is organized.

The human form as a basis for temples or various sacral diagrams, (which are always *Imago Mundi* in the symbolic sense), is also present in Christianity. Here, in full dignity, as an image of God, man is taken as a measure of architectural proportions in a standing position. The idea predates Christianity and appears in antiquity, for example in Vitruvius (remember the famous "Vitruvian man" sketched by Leonardo). The doctrine of the Incarnation of Christ added a mystical-sacral dimension to that Greek anthropocentrism. Incarnate in human form, Christ confirmed her consecration; therefore "the church building is anthropomorphic; shaped on the basis of the body of Christ in its main outlines" (Stroik 2012, 40). The same author reminds us of the early Christian custom of building churches above the tombs of saints or in places where martyrs were executed, which means that they were "built" into the temple, consecrating it. As a paradigmatic example, he cites the Church of the Holy

Sepulchre in Jerusalem, built on the hill of Golgotha, where Jesus voluntarily surrendered to martyrdom on the cross, was buried, and was resurrected on the third day. According to legend, this hill rises just above the tomb of the first created man - Adam. Christ, like the second Adam, atones for the sins of the ancestor of mankind with his blood, which is symbolically represented by the iconography of Adam's skull at the foot of the Crucifixion. In that way, something from both archetypal human figures is woven into the church of the Holy Sepulchre, which is the centre of the world for Christians. (Eliade 2006)

Some cultures consider the original man a participant in creation, who continues the work of God. Biblical Adam crowns the creation by naming all other beings. The Gnostic divine proto-man, Anthropos, “descends from the world of the supreme God to create, but falls in love with the lower nature, and falls into matter. Nature then gives birth to creatures in the form of Anthropos” (Quispel 1992, 1). Kispel thinks that under the influence of this Gnostic myth, the Old Testament prophet Ezekiel described the Glory of God in human form, and that Anthropos can fully identify with the Kabbalistic Adam Kadmon. It is interesting that the latter, according to the Jewish esoteric tradition, “broke the uniqueness of God's action with his sin ... and since then ... the Upper has been separated from the Lower, the Male from the Female”. (Scholem 2001). Their connection, that is, the property of the androgyny of the original human being, is a very widespread ancient belief. Eliade writes: “... myths reveal that in the beginning, *in illo tempore*, there was a compact totality - and that this totality was divided or broken so that the world or the human race could be created. On the cosmic plane, the equivalent to the original androgyne (above all to the round one described by Plato), is the cosmogonic Egg, or the original anthropocosmic Giant. (Eliade 1996, 84)

Jung dealt in detail with the Gnostic and alchemical androgynes, which left a strong mark on his teachings about Animus and Anima. He writes that Anthropos contains four primordial principles (fire, water, earth, air), and that it can be connected with the Gnostic Christ and the Zoroastrian original giant Gayomard. (Jung 1984) The latter is especially interesting because of the names “King of the Mountain” and “King of Clay” which he acquired in the texts of the Middle Persian period (Daryae 2003).

Symbolically, therefore, it is important to understand the cosmic, primordial, “great” man of various traditions as included in the physical world that people inhabit; it does not dwell only in memory, prayers and literature, but constitutes the structure of temples, the original form of the human body, the model of the organization of society; it holds the heavens in place and ensures the movement of the planets, permeates nature, is connected with the mountains, the Zodiac, depending on the individual tradition. Also, the Cosmic Man is much more than the first in chronological order; in many cultures it represents the ideal to which one should strive, the symbol of perfection that a living man can, and should attain, by working on himself, on his inner life. “Anthropos,” writes Jung, “is an idea of man's wholeness: that which was before man, and at the same time represents his goal” (Jung 1984). Christ calls us to “be perfect as your Father is perfect” (Matthew 5, 48), and provides a teaching that enables man to live as “created in the image of God.” Bud-



dhism, which is not a theistic system, exposes the life of the Buddha as a model, the imitation of which can break the chain that binds man to earthly existence. The great man of the Naskapi Indians resides simultaneously inside and outside the “little” earthly man, guarding him and informing him how to avoid dangers, how to prosper. (Jung 1996).

The idea of a perfect being that is above time and space, and has a human face, is therefore very widespread, recognizable both visually and through literature; it is a universal symbol that inspires humanity. Jungian psychoanalysis interprets this symbol as a manifestation of the Self, the center of the entire psyche, whose listening enables us to reconcile internal opposites, to live completely and in balance, that is, “centered”. Let us now deal with the symbol of the center, and explore the forms it takes.

### **Center of the world - navel of the world - holy mountain - cosmic mountain**

The creation of the world from chaos, nothingness or the abyss, depending on tradition, originated from one spot at which the deity began to manifest in an apparent form. This spot from which the cosmos expands and grows often has organicist parallels; for example, in Chinese cosmology, there is an explicit reference to “nuclei, embryos, seed forms ... therefore, the cosmos is an organism that gives birth to itself” (Pajin 1991, 31). Jung tells us how important knowledge of this unique primordial was to the ancient Chinese: “If a dying man does not know about this germ sac, says Hui Ming Ching, he will not find the unity of consciousness and life in a thousand births, not even in ten thousand centuries.” (Albahari, Wilhelm, Jung 1982, 72). Just like the embryo gradually develops and grows connected to the mother through the umbilical cord, places considered to be the center of the cosmos are also called “the navel of the world”, the *omphalos* (Chevalier and Gheerbrant 1989). Such a belief is in line with the concept of the Universe as the Cosmic Man, mentioned in the previous chapter. Of course, the rational observation that the world cannot be both in the form of man and in the form of a sphere, and that center of the world should be unique and not appearing in various places, means nothing in the wondrous world of symbols. Eliade writes: “The sacred space in which the center of the world is engraved has nothing to do with the profane space of geometry; it has a different structure and corresponds to other experiences ” (Eliade 2006, 170).

It could be said that a consecrated center primarily serves to give people the impression of a connection with heaven and the underworld - “the notion of a center is connected ... with the notion of a communication channel” (Chevalier 1989). Eliade writes that in primitive societies there was such a need for this contact, that in every human dwelling, (in today's vocabulary - “private house”) there was a pillar in the center, or a hole in the roof, a symbolic center of the world that opens towards the dimensions of deities and ancestors . (Eliade 2006). The center then moves to the main sacrificial site of the community, and only later to the temple: “The altar existed before the temple ... the consecration of the altar consists in evoking a connection that connects the principal aspects of the universe with their center” (Burckhardt 2007, 25)

The stone that is the “Navel of the World” of ancient Greece, the famous *omphalos* in Delphi, predates the construction of the temple of Apollo, best known for its prophecies. At this place, the Delphic Pythia, sitting over the evaporating crack, conveyed messages from another world to the pilgrims. The oracle was revered by kings and military leaders as well as ordinary people, and it was consulted only on certain days determined according to the lunar months. (De Boer, Hale 2000). Therefore, we have a location on the heights of Mount Parnassus - the aspiration to the sky, *omphalos* - the center of the world, and a crack in the rock - a connection with the Chthonic area. All three areas are connected by a vertical channel which, passing through the “navel” represents the Pillar of the Universe, *Axis Mundi* (Elijade 2006), a symbol of various cultures: “The center in question is a fixed point that all traditions symbolically mark as 'Pole' because the world revolves around it, which is usually represented by a point, both among the Celts and the Chaldeans and Hindus.” (Guenon 2007, 17)

Rotation is a phenomenon that takes place both in space and in time; if the center from which the divine creation emanates is immovable, the created world is in constant motion, and the phases change by intervals subjected to clear laws. In the Dictionary of Symbols we read: “The center is also a symbol of the organizing principle” (Chevalier and Gheerbrant 1989, 624). People try to understand and embody that principle in their creations. Therefore, determining a symbolic reference point that will serve as the “center of the world”, i.e. temple or city, is trying to “capture” and symbolically fix the eternal movement by introducing astronomical calculations into architecture. Burckhardt writes about the ritual of orienting the ground plan according to a pillar that is driven into the center of the planned building, and whose shadow is marked in the morning and in the evening, in order to geometrically perform the “squaring of the solar cycle”. He claims that the process is well documented in ancient Chinese and ancient Roman documents, as well as that there are “numerous indications” that it was used among medieval European builders. Therefore, Burckhardt believes, “all sacred architecture ... can be viewed as the development of the basic theme of the transformation of a circle into a square” where physical construction is “support for the inner realization of the artist himself” (Burckhardt 2007, 19-29).

Following the search for the inner center of the Self through the dreams of patients, Jung came to a similar conclusion. He discovered that the deep elements of our psyche are revealed through the visual symbolism of the lost art of alchemy, whose “central symbol is ... *quadratura circuli*, which is nothing but a real mandala” (Jung 1996). Talking to the old lama about the nature of mandalas, he learned to identify them in alchemical treatises, as well as in architecture and dreams. In the book “Man and his symbols” we read:

“The mandala ... is in the ground plan of the foundations of both secular and church buildings in almost all civilizations ... Every building ... which carries the mandala in the ground plan, represents a projection of the archetypal image from the inside of the human unconscious into the outside world. The city, the fortress and the temple become symbols of psychic wholeness, and in that way they have a spe-

cific influence on the human being who enters them or lives in them.” (Jung 1996, 296-300)

Jung also writes that the squaring of a circle (which he identifies with a mandala) is “a symbol of the opus alchymicum, dismantling the initial chaotic unity into four principles and reassembling them into a higher unity.” (Jung 1984). The alchemical search for gold was, in Jung's opinion, a projection of the search for the whole man into experiments with matter. The union of internal opposites - “higher unity” - can be considered a complete alchemical work, or in psychoanalytical language, individuation. As the name implies, “higher unity” is at a higher level of consciousness, that is, reaching the deep center by some kind of ascension. The ambivalent nature of the symbol shows us that immersion in depth is at the same time ascent, and that the symbol is always elusive; in the case of the center of the world it is at the same time a point and an axis and a summit. Indeed, in most traditions, the symbolic center of the world is located on a hill, mountain, or in a temple that imitates mountain by its shape. (Eliade 2006)

Chevalier writes that the mountain always has a double symbolism - ascents on one side, and the axis of the world (Axis Mundi) on the other; the axis of the world seen from above is the spot of the center of the world. From that spot, the deity begins his emanation, the act of creation; it is a place imbued with the potential of the supernatural, a place on which one goes for spiritual enlightenment. Natural elevations as the abodes of gods or places from which prophets and heroes were “taken to heaven” are common to almost all peoples whose mythological heritage has been studied. (Chevalier and Gheerbrant 1989). In Revelation, the heavenly Jerusalem is situated on a great and high mountain, and the Lamb - the symbol of Christ - sits on the throne in the center; from that place the river of life flows. (Rev. 21, 10). According to the Samaritan tradition, Mount Gerizim is “the eternal hill, the house of God”, the primordial mountain “the location of Eden which was not submerged by flood waters”. The Indian Mount Meru and the Arabian Kaf are spiritual symbols of the center of the world, which are “beyond the reach of all cataclysms that shake the human world” (Guenon 2007, 58, 76). The impression that mountains, and even individual stones, are “eternal”, unchangeable, is an important psychological factor that homogenized the symbolism of mountains, rocks and elevations across cultures. (Jung 1996).

In the biblical text, some of the most significant events in sacred history take place on mountains and elevations. Noah's ark docks at Ararat after the flood and sees a rainbow of promise there; Moses receives the Law from God on Mount Sinai; Christ preaches on the Mount of Olives, and on Mount Tabor he is transformed into glory, in the presence of Moses and Elijah; he was crucified on the hill of Golgotha, at the foot of which, according to tradition, is the tomb of Adam.

The foothills and caves are a special part of the symbolism of the mountain. If the top is the navel of the world, the cave is often the archetypal symbol of the uterus; it is part of the myths “about the origin, rebirth and initiation of numerous peoples”. (Chevalier and Gheerbrant 1989). Lonely retreats into the depths of caves occur in both the East and the West. The European Christian world is full of such

examples; St. Jerome, St. Sava, St. Anthony, and many later seekers of God spent (and are still spending) their time in caves, finding peace and knowledge of deeper truths. Sometimes it is not God who is sought in places like these, but a hero who will save his people in the time of need. The folklore myth of the “King under the mountain” who has been sleeping in a cave for centuries, waiting for “the birds to stop flying”, when he will be needed in the decisive battle for humanity, has an extremely wide geographical transfer. Researched in detail in the British legend about King Arthur (Simpson, J. R. 1986, 206-209), it also appears in Serbia, where people believe that Marko Kraljević did not die, but only fell asleep under Miroč mountain.

The caves are therefore always potent with symbolism, and the most important are those that belong to the Holy Mountains or are “built” into the central temples. Since they are located on the vertical axis that passes through the cosmic mountain, they themselves belong to the symbolism of the center. (Chevalier 1989). The descent into such a cave enables a stay “in the shadows”, in the “Kingdom of the night” which contains wisdom, science, secrets of nature, still unrevealed to people. Eliade writes:

“In studying the Indian consecration of *regressus ad uterum*, we understand that their goals were to resume existence at a higher level, and especially with the sum of all untouched possibilities ... the return of the Shadows implies contact ... with that which is not Time-worn.” (Eliade 2006, 44-45).

The deities who bring the renewal of the world and the new reckoning of time are often born in a cave, which is confirmed by the birth of Jesus in the barn of Bethlehem, actually buried in the ground. At the time of Christ's birth, this shallow cave was the center of the world whose coordinates were discovered by the Three Magi thanks to a star leading them to the place of worship. During today's visit to that holy place, the pilgrim can kneel and touch the silver star with the opening in the middle, through which the cave in question can be seen. The main rival of Christianity in the first centuries of the new era, Mithraism, also brings us the legend of the birth of Mithra from the rock inside which is a cave, from which the deity penetrates with his body into the outside world. In this cult, the Pythagorean-Platonist understanding of the cave as the Cosmos was adopted. Mithras is firmly connected with the symbolism of the Axis of the World, because he is considered a deity who tilted it by several degrees. In the myth he symbolically kills the zodiacal Taurus, moving the axis of the world to the constellation Aries, and thus introducing the earth into an era where the spring equinox falls earlier. (Adić 2016). From the astronomical perspective this phenomenon does occur and it is called the precession of the equinoxes. In ancient times it was attributed to a deity, or to Universal Monarch.

The East is known for identifying the king with Axis Mundi; the king connects heaven and earth, he is the “one who drives the wheel”, so he is responsible not only for earthly legislation, but also for the movement of celestial bodies, and the implementation of celestial laws (Chevalier 1989). In Buddhism, he is Chakravarti; among Hindus he is worshiped as Manu; ancient Jews had Melchizedek, but under whatever name he appears, he unites the function of monarch and high priest, and often dwells in a secret place. Fantastic Far Eastern stories about hidden under-

ground tunnels and entire cities tell us about the underground center of the earth from which the invisible King of the World rules (Guenon 2007, 11-19; 31-39). One of the most famous places of that kind, Tibetan Shambhala, did not remain in the domain of literature, but caused serious expeditions of Soviet, British and Nazi intelligence services, and even today inspires some people to persistently search for this underground center of the planet.

We see that the center of the world is an extremely important symbol around which all nations weave great hopes, expectations, as well as deep thoughts about cosmogony and the future destiny of the world. Its essential aspect should not be understood as a geographical place, a temple, a mountain, or a cave that we should visit by crossing a certain road. This type of visit can be spiritually beneficial, but many traditions emphasize the interdependence of the center of the world and the center of each person. The symbol indicates that the search is, above all, internal. The deity, hero or the king of the world whom we want to meet remains inaccessible if we do not find him in ourselves. The Indian tradition illustrates this very clearly. The point from which the entire creation - the center of the universe - cyclically expands and gathers is called Bindu (Pajin 1991). Meditative diagrams are organized around it - yantras and mandalas that represent the cosmos (and in Tantrism Bindu has a different meaning, which exceeds the limits of this work). This point is also located, that is, drawn, in the middle of the forehead, between the eyebrows, as a sign of the center of consciousness. Bindi at the forehead reminds us that without our consciousness there is no idea of the world - so to speak, it does not exist in itself. Jung weaved this Eastern wisdom into his medical practice and theory, and when he was reprimanded for psychologizing the entire religious life of mankind, one of the answers came from his prominent student, Marie Louise von Franz: "If one objects that there is a religious reality in itself, independent of the human psyche, I can answer such a person only with this question: who can say that, if not the human psyche?" (Jung 1996, 278).

Therefore, in order for the center of the world to really exist, it is necessary to have a consciousness that will notice it, mark it, interpret it, and finally, turn from the external aspect to the unity of the inner world. Bindu, the center of the deepest self, "is a symbol of complete liberation and unification" (Pajin 1986). Situated in the center of the sixth, frontal chakra, it is the place of the symbolic "third eye" whose "opening" represents a change of focus from bodily sight to spiritual sight. This transit, which is described in the dictionary of psychoanalysis as abandoning the extroverted direction of the ego for the sake of merging with the deep Self (Jung 1996), is also found in ancient Norse mythology in which the supreme god Odin sacrificed one eye to gain spiritual sight. His initiation journey, in addition to throwing the body's eye into Mimir's well (that is, underground), also included voluntary hanging on the branch of Yggdrasil - the tree of life, which is another manifestation of the axis of the world. There is almost no culture without its Holy Tree. The great importance usually given to it and to the birds that fly from its branches illustrate man's strong longing for the Golden Age, and for overcoming human limitations, which Eliade calls "nostalgia for Paradise" (Eliade 2006). To drink from the intoxicating juices or eat from the magical fruits of the Cosmic Tree, the mystics of all

cultures were ready to succumb to the dangers that accompany the path from root to tip. This need for escape, or “return”, is increasing in the concrete landscapes of modern cities, which is why a part of the sacral, mystical quality of nature has found its way into the ecological movements of the secular world.

## Conclusion

By absorbing symbols through intellect, intuition, or religious practice, man communicates with his deepest Self and progresses on the path of individuation, which is why primordial symbols touch the believer, atheist, and agnostic of any culture. Some of the symbols discussed above have a calming effect on a person, even if he doesn't know why, as evidenced by the frequent drawings of mandalas, which he “scribbles” spontaneously, and which are used in the healing rituals of the Indians and the Far East. Eliade says that symbols open us to the world of the Spirit, which is the only true source of freedom, no matter what external conditions someone lives in (Eliade 2006). Jung teaches us that “the unity of being that is usually felt as liberation” cannot be achieved by the conscious will on its own; it needs to be harmonized with the unconscious, “which can be reached and expressed only by symbols, which is the reason why the process of individuation can never take place without symbols” (Albahari et al 1982, 76). Immersed in the semi-mysterious domain of the archetype through dreams or in the waking state, we reflect on the essential questions of the purpose and origin of the world, the nature of the self, kinship with the rest of humanity, whether ancestors, strangers or descendants. The symbolic layer of the human psyche, “our unconscious ... is harmonized with our environment ... society in general, the space-time continuum and the whole of nature” (Jung 2001, 245) helping us not to lose contact with ourselves and with the others in a progressive alienation of the modern world.

## References

1. Адић, Весна. 2016. „Митраизам – култ омиљен међу римским војницима.” *Витешка култура*, год V, бр 5, Београд : Велики приорат Витезова Темплара Србије, 35–65
2. Албахари Давид, Рихард Вилхелм, Карл Густав Јунг. 1982. (прир.). *Тајна златног цвета : кинеска књига живота*. Ниш: Градина
3. Елијаде, Мирча. 1996. *Мефистофелес и Андрогин*. Чачак : Градац
4. Елијаде, Мирча. 2006. *Симболизам, свето и уметности*. Крушевац : Гутенбергова галаксија
5. Генон, Рене. 2007. *Краљ света*. Београд : Укронија
6. Јунг, Карл Густав. 1996. *Човек и његови симболи*. Београд : Народна књига – Алфа

7. Рот, Никола. 2004. Знакови и значења. Вербална и невербална комуникација. Београд: Плато
8. Сеџвик, Марк. 2006. Против модерног света – Традиционализам, тајна интелектуална историја двадесетог века. Београд: Укронија
9. Вукашиновић, Владимир. 1994. „Православље, једна еколошка вера”. *Беседа, Православни богословски часопис епархије бачке* (1–4/94): 49–60.
10. Brown, Lawrence Parmlly. 1921. „The Cosmic Man and Homo Signorum.” *The Open Court: Iss. 1 , Article 2*, 10–37
11. Burekhardt, Titus. 2007. Sveta umjetnost na Istoku i na Zapadu: njena načela i metodi. Sarajevo: Tugra
12. Chevalier, Jean i Alain Gheerbrant, ur. 1989. Rječnik simbola – mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi. Zagreb : Nakladni zavod MH
13. Cassirer, Ernst. 1978. Ogled o čovjeku, uvod u filozofiju ljudske kulture. Zagreb: Naprijed
14. Corbin, Henry. 1964. „Mundus Imaginalis: or the Imaginary and the Imaginal”. *Cahiers internationaux de symbolisme* (br. 6): pp. 3—26
15. Cusack, Carole M. 2011. *The Sacred Tree – Ancient and Medieval Manifestations*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing
16. Daryae, Touraj. 2003. „Gayomard: King of Clay or Mountain? The epithet of the First Man in the Zoroastrian Tradition”. *Paitimana, Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt, (Vol I–II)*: pp. 339–349
17. De Boer, Jelle Z. i John R. Hale. 2000. „The Geological Origins of the Oracle at Delphi, Greece”. *Geological Society London Special Publications* 171(1): pp. 399–412
18. Guénon, Rene. 1995. Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science. Cambridge: Quinta Essentia
19. Franses A. Jejts. 2012. *Veština pamćenja*. Novi Sad : Mediterran publishing
20. Jung, Carl Gustav. 1984. *Psihologija i alkemija*. Zagreb: Naprijed
21. Lazar, Žolt. 2017. *Ogledi o okultizmu*, Novi Sad : Mediterran Publishing
22. Lechler, George. 1937. „The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures”, *Ars Islamica* (Vol. 4): pp. 369–419
23. Mallory, James. P. and Douglas Q. Adams (co-editors). 1997. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Chicago : Taylor & Francis
24. Pajin, Dušan. 1986. *Tantrizam i joga*. Београд: Prosveta
25. Pajin, Dušan. (ur.) 1991. *Početak i kraj sveta*. Gornji Milanovac : Dečje novine
26. Renard, John. 1996. Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims. Berkeley, CA: University of California Press

27. Roob, Alexander. 2001. *Alchemy & Mysticism : The Hermetic Museum*. Cologne : Taschen
28. Simpson, Jacqueline, R. 1986. „King Arthur’s Enchanted Sleep: Early Nineteenth Century Legends”, *Folklore* 97, (no. 2): 206–9
29. Stroik, Duncan G. 2012. *The Church Building as a Sacred Place: Beauty, Transcendence, and the Eternal*. Chicago: Liturgy Training Publications
30. Šolem, Geršom. 2001. *Kabala i njena simbolika*. Beograd: Plavi krug
31. Quispel, Gilles. 1992. „Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism” *Vigiliae Christianae* (Vol. 46, No. 1): pp. 1–19