

KONDISI KEHIDUPAN KEAGAMAAN MASA MAJAPAHIT BERDASARKAN SUMBER TERTULIS DAN DATA ARKEOLOGI

Richadiana Kadarisman Kartakusuma

ABSTRAK. Keagamaan pada masa Majapahit yang paling menonjol adalah semaraknya pusat-pusat keagamaan dengan memuja tokoh tertentu yang dianggap menyelamatkan dunia. Keagamaan yang telah lebih berkembang pada masa Majapahit akhir seiring dengan memudarnya Hindu-Budha.

Para sarjana menyebut kondisi keagamaan pada masa Majapahit akhir sebagai milenarisme. Unsur kepercayaan yang secara sadar diangkat kembali ke permukaan oleh para resi untuk mengimbangi hadirnya inovasi Islam. Unsur kepercayaan dengan ciri kehidupan spiritual yang dilangsungkan di lingkungan-lingkungan sunyi dan terpencil semacam padepokan di pewayangan (?).

Fokus ajaran dengan menampilkan tokoh Bhima sebagai simbol utama ruwat dan *kalepasan*, karenanya upacara ruwatan pada masa ini menjadi sangat penting. Tokoh Bima, di sini dihubungkan dengan "Pahlawan Keagamaan" berkenaan dengan unsur bersatunya kembali *Kawula Gusti* yaitu *Suksma diri* dan *Maha Suksma*. Selaras peristiwa yang dialami Bhima tatkala keluar dari dirinya dan memperoleh wejangan dari Dewaruci dan kembali kepada saudara-saudaranya.

Nampak bahwa kondisi keagamaan masa Majapahit akhir telah mempertegas hubungan konvensional dan kepercayaan lingkungan alam yang sesungguhnya menjadi dasar representasi mental yang pernah berlaku sejak awal dengan pokok pemujaan pada nenek moyang.

Katakunci: Majapahit, unsur keyakinan, millenarisme.

ABSTRACT. The Condition of Spiritual Life During The Majapahit Era Based on Written Sources and Archeological Data. The most profound spiritual life in Majapahit was evidenced by the omnipresence of religious centres where people worship certain figures, which were considered the saviors of the world when Hindu and Buddha teachings were fading away.

Scholars named the spirituals condition at the end of the Majapahit era "the symptom of millenarism". It was during this era that the indigenous belief or local religion was revived in anticipation of the coming of innovations of Islam. The tribute to this indigenous belief took place in remote and quiet places, which are isolated in the forests and confined within mountain ranges, similar to a certain kind of *padepokan* (residence of priests and hermits) in shadow puppet stories.

In this local cult, Bhima figure is addressed as the main symbol in the ritual of exorcism (*ruwat*) and redemption (*kaleupasan*). Therefore, currently *ruwatan* is one of the most very important elements of this local belief. Bhima figure is attributed as a "spiritual hero" because he passed through several stages before finding spiritual enlightenment and transformed himself from a worldly entity into an enlightened being. He has also experienced an ultimate union with god (*Kawula Gusti*, which is a union of *Suksma* or self onto *Maha Suksma* or god). This elements of belief is similar to that of Hindu Dewaruci epic.

It is evident, then, that in the spiritual life during the Majapahit era there was a harmony among all religions and local beliefs, which was the nucleus of Javanese mentality since the beginning of time when ancestor worship was practiced.

Keyword: Majapahit, religiousness, millenarisme.

PENDAHULUAN

Sejarah Ringkas Berdirinya Majapahit

Sejak berdirinya (1292 M), kerajaan Majapahit adalah perkembangan utuh atas kerajaan sebelumnya (Singhasari), dengan kata lain Majapahit merupakan puncak keberhasilan yang telah dirintis Nararyya Sminingrat (Wisnuwarddhana), kakek mertua Nararyya Wijaya (Raden Wijaya). Nararyya Sminingrat adalah tokoh peletak dasar utama kerajaan Singhasari (dinasti baru) bersama-sama Mahisa Campaka, di dalam Pararaton dua orang tokoh ini layaknya dua naga di dalam satu lubang, sebagai pemersatu keturunan Tungggul Ametung-Ken Dedes dan keturunan Ken Arok-Ken Dedes. Alih-alih Nararyya Murddhwaja (Krtanagara), sang putra mahkota melakukan tindakan gegabah dengan memecat sejumlah pejabat lama istana, memicu kesumat, bersekutu dengan Jayakatwang (ipar Nararyya Murddhwaja), serentak memporakporanda dan menghancurkan kerajaan. Nararyya Murddhwaja gugur seketika, dikeroyok sekutu Sang Aryya Wiraraja-Jayakatwang. Kala itu Singhasari seakan lenyap dari muka bumi, eksistensinya digantikan vasal Singhasari yaitu Jayakatwang dari Kadiri.

Berkat siasat lugas (strategi) Nararyya Wijaya (menantu Nararyya Murddhwaja) berhasil merebut kembali tahta Singhasari kepangkuan wadahnya dengan nama baru yakni Wilwatikta-Majapahit, pengesahan pendirian kerajaan yang merupakan kelanjutan atas kerajaan sebelumnya itu (Singhasari) ditegaskan dengan mengawini empat orang putri Nararyya Murddhwaja.

Nararyya Wijaya adalah the *founder* of Majapahit sekaligus pendiri dinasti baru dengan embrio Singhasari. Sejak itu Majapahit raya seakan identik dengan dinasti Bhra Wijaya (Raden Wijaya). Di sini sebenarnya sejarah Majapahit dimulai dengan segala aktivitasnya hingga mencapai puncaknya pada masa pemerintahan Hayam Wuruk (1350-1389 M) (Hasan Djafar 1986; Pigeaud 1960; Slametmulyana 1979).

Kerajaan Majapahit (Wilwatikta) tumbuh sebagai negara teokratis pada awal abad XIV diterangkan di dalam Nagarakretagama. Walaupun keterangannya tidak terperinci namun kepiawaian seorang pujangga bernama Mpu Prapanca yang berhasil melantunkan pelbagai segi dan tekstur masyarakat Majapahit berhasil membentangkan kanvas sosial, baik tentang latar belakang sistem politik pemerintahan maupun kehidupan keagamaan.

Karyasusastra Mpu Prapanca dirilis sebagai kakawin tersebut tiada lain daripada bentuk historiografi pada masanya yang memuat pandangan dunia kosmis magis serta mitologis termasuk deskripsi empiris mengenai realitas sosial politik dan kultural kerajaan ekonomis Majapahit.

Majapahit secara terstruktur berlandaskan konsep kosmogoni atau konsep keagamaan Hindu-Budha yakni doktrin Brahma bahwa jagatraya atau semesta terdiri dari sebuah benua bernama Jambudwipa yang berbentuk lingkaran dan menjadi pusat yang dikelilingi tujuh benua dengan tujuh lautan berbentuk lingkaran konsentris. Di luar lautan ke tujuh atau yang terakhir, jagat semesta itu ditutup oleh barisan pegunungan yang besar disebut Cakrawala. Di tengah-tengah Jambudwipa terdapat sebuah gunung yang menjadi pusat peredaran matahari, bulan, dan bintang-bintang. Di puncak gunung yang disebut Gunung Meru terdapat tempat tinggal para dewa yang dikelilingi pula oleh tempat tinggal para dewa lokapala (Robert von Heine Geldern 1956: Data Paper No. 18).

Pandangan kosmogoni dari doktrin Budhisme pun pada dasarnya sama saja yaitu bahwa jagatsemesta bentuknya lingkaran konsentris, dikelilingi oleh wilayah-wilayah yang berpusat terhadap Gunung Meru (ibid).

Pandangan kosmogonis ini banyak mempengaruhi alam pikiran manusia yang melahirkan konsep-konsep (keagamaan) tentang hubungan antara dunia manusia dan jagat semesta. Antara lain terhadap kegiatan politik dan budaya, terutama struktur dan susunan pemerintahan kerajaan-kerajaan kuna di kawasan Asia Tenggara umumnya dan Jawa khususnya. Raja dan kerajaannya dianggap sebagai mikrokosmos, gambaran nyata dari jagat semesta atau makrokosmos, demikian pula raja dan kraton (istana)nya di ibukota adalah pusat susunan mikrokosmos tersebut. Bahwa antara dunia manusia dan jagatsemesta dipandang memiliki kesejajaran juga dianut Majapahit seperti tertulis dalam prasasti Tuhuanaru(OJO LXXXIII) 1323 M:

"IVA ... irikang rajya i majhapahit kangken prasada. maka pranala rake tuhan mapatih dyah puruseswara. Maka pūnpunan a[i]kang sayawadwipamandala. makangsa ikang nusa madhura tanjung uradi. ya ta mamijilaken ayab-yaya ning sakalajanman satata bhakti mangarc-

cana ri paduka sri maharaja muang po... da paw-wat nikang nusa kangken pangraga skar gatinyan tan kalugan pratangken pratiwarsa.....”

.ditasbihkan di kerajaan majapahit yang diumpamakan sebagai prasada dengan rake tuhan mapatih dyah puruseswara sebagai pranala (yoni) dengan seluruh mandala pulau jawa sebagai punpunan dan pulau madhura, tanjungpura dan pulau-pulau lain sebagai angsa. Semuanya menghasilkan biaya dan senantiasa mempersembahkan kebaktian pada duli sri baginda dan (?) persembahan (upeti) dari pulau-pulau lain yang dianggap sebagai persembahan bunga tiada henti-hentinya datang setiap tahunnya (Boechari 1980:319)

Apa yang dicatat Prasasti Tuhanaru (1323 M) adalah bahwa kerajaan Majapahit dilambangkan sebagai prasada, Jayanagara sebagai titisan Vishnu (Wisnwatara). Begitu pula prasasti Jayapatra memandang Hayam Wuruk diumpamakan sebagai arca Siwa dan Nagarakertagama (Nag.1.1-3) dengan mengagungkan Rajanagara sebagai titisan Siwa-Budha yang mententramkan kerajaan.

Sejalan asumsi Edi Sedyawati (1980;1993/1994) bahwa rumusan-rumusan yang telah dihasilkan pada masa Majapahit, baik bentuk sumber tertulis (data tekstual) maupun kontekstual (arca, arsitektural dan lain sebagainya) hakekatnya adalah pernyataan daya kreatif untuk mengatasi keanekaan agama yakni pengelolaan masalah keanekaragaman kepercayaan masyarakat Majapahit hubungannya dengan upaya bina negara.

Pernyataan hampir serupa dimuat di dalam Prasasti Bendosari (OJO LXXXV) dari masa Hayam Wuruk, Hayam Wuruk diumpamakan sebagai arca Siwa sedangkan patih Gajah Mada diumpamakan sebagai *pranala*-nya: “..... rake mapatih pu mada...panaraksaka sri maharaja pranala mrati subaddhaken pangdiri sri maharaja kangken iswarrapratiwimba...”

Kakawin Nagarakretagama menguraikan tentang raja, ibukota kerajaan, daerah-daerah kekuasaan Majapahit dan negara-negara sahabat yang tersusun menurut konsepsi kosmogonis ke dalam empat kelompok (Nag., pupuh 13 dan 14). Kerajaan Majapahit dipandang sebagai replika jagat semesta dan raja Majapahit dibandingkan dengan dewa tertinggi bersemayam di puncak Mahameru. Ibukota dan kraton Majapahit diper-

samakan dengan tempat tinggal para dewa yang bertahta di Kaindraan dan dikelilingi daerah-daerah lain yang terletak di arah penjuru mata angin. Maka ibukota dan kratonnya tidak semata pusat pemerintahan, namun tiada lain dari pada pusat magis (sakral) segenap wilayah kerajaan itu.

Hal itu nampak dalam tatanan birokrasi Majapahit yang disusun hierarkis dan secara ringkas disebutkan (Hasan Djafar 1978:38) bahwa:

- 1) Raja: pemegang otoritas politik tertinggi dan menduduki puncak hierarki kerajaan yang diperoleh berdasarkan hak waris turun temurun,
- 2) *yuwaraja (kumraraja)*: jabatan yang diduduki oleh para putra atau putri mahkota (kerajaan),
- 3) *rakryan mahamantri ring katrini*: sesuai penamaannya terdiri dari tiga orang yaitu *rakryan mahamantri i Hino*; *rakryan mahamantri i Halu*; *rakryan mahamantri i Sirikan* (erat hubungannya dengan raja dan berhak mengeluarkan keputusan/ prasasti),
- 4) *rakryan mahamantri ring pakira-kiran*: sekelompok pejabat tinggi setara dengan dewan menteri yang bertugas sebagai Badan Pelaksana Pemerintahan terdiri dari lima orang (*rakryan mapatih mangkubumi*; *rakryan tumenggung*; *rakryan dmung*; *rakryan rangga*; *rakryan kanuruhan*) disebut para *tanda rakryan* atau *Sang Panca ring Wilwatikta (mantri amancanagara)*,
- 5) *dharmmadhyaksa* (termasuk *matri herhaji*): pejabat tinggi kerajaan yang bertugas menjalankan fungsi yuridiksi keagamaan (tiga orang) bergelar *dharmmadhyaksa ring kasaiwan* (Siwa); *dharmmadhyaksa ring kasogatan* (Budha) dan *Mantri her haji* (karesian),
- 6) *dharmmopapatti*: pejabat pembantu *dharmmadhyaksa*.

Berdasarkan urutan birokratis dan hierarkis tersebut diketahui bahwa katagori ke empat yang merupakan golongan keagamaan. Maka dari sini pula dimulai pembicaraan tentang perangkat-perangkat kehidupan keagamaan dan kepercayaan yang pernah terjadi pada masa Majapahit. Kesepakatan eksistensi Majapahit merupakan penyempurnaan dari masa-masa sebelumnya, maka di dalam pengupasannya nanti juga tidak terlepas dilakukan perbandingan sejarah keagamaan yang pernah melatarinya.

PEMBAHASAN

Data Keagamaan Berdasarkan Sumber Tekstual dan Kontekstual

1. Pemujaan Terhadap Tokoh Dewa

Dapat dipastikan bahwa ada dua tempat utama di dalam prasasti yang menyebut tentang dewa[ta] dalam kedudukannya sebagai pujaan tertinggi atau dewa utama, yaitu pada bagian awal dan akhir formula prasasti. Urutan penyebutan dewa-dewa tersebut di dalam prasasti dapat dikatakan akurat karena selalu konsisten (Boechari 1980).

Didahului kalimat "*Om* [nama dewa] *namah*" - "*Om namah* [nama dewa]". Secara harfiah penggunaan kata "*Om*" menunjukkan dewa sebagai sesuatu yang sangat suci; kata "*namah*" menunjukkan dewa diberi "penghormatan". Formula seruan dan penempatannya dalam suatu prasasti dapat dipandang bahwa dewa tersebut memiliki peranan dan fungsi yang memberi restu kepada keseluruhan kegiatan dan peristiwa, tetapi juga menyangkut suatu peristiwa atau merupakan dewa tertinggi. Di antara dewa-dewa, yang paling sering diseru adalah Siwa dan penyebutannya di dalam prasasti hampir selalu dalam formula bahasa Sanskerta baik dalam kalimat pendek "*Om Namas- Siwaya*" maupun ungkapan lengkap (panjang) "*Om awighnam astu. siwamastu sarwwa. jagatah parahita iratah/niratah bhawantu bhutaganah dosah prayantunasa/ praghatanasat/ sarwwatra sukhi bhawatu lokah!*" (Santiko 1990; 1995; Ratnaesih Maulana 1992).

Dari sudut semantik tentu saja nampak bahwa dalam kalimat panjang "*Siwam*" selain juga menunjukkan permainan kata untuk Siwa mengandung maksud Siwa diletakkan sebagai kata benda neutrum (Haryati Soebadio 1984). Dalam Arjunawijaya dan Sutasoma karangan Mpu Tantular bahwa dewa Siwa hakekatnya adalah Budha (Soepomo 1977:7), tercermin dalam ungkapan berikut:

"...ndan kantenanya, haji, tan hana bheda sanghyang/hyang Buddha rakwa kalawan Siwaraja-dewa/ kalih sameka sira sang pinakesti dharmma/ ring dharmma sima tuwi yan lepas adwitya"; Sutasoma 139: 4d-5d: "*hyang Budha tan pahi lawan Siwarajadewa/ rwanekadhatu winuwus wara Buddhawiswa/bhineki rakwa rinapan/ kena parwanosen/ mangka ng jinatwa kalawan Siwatatwa tunggal/bhineka tunggal ika tan hana dharma mangrwa.....*" (Ibid.,)

Selanjutnya Soepomo (1977:103) menyebut bahwa dalam karya sastra Arjunawijaya (73: 2a-b), dewa Siwa dan dewa Vishnu adalah juga Budha yang tampak di dalamnya. Ungkapan yang menyiratkan bahwa Budha tiada beda dengan Siwa seperti itu juga tertulis dalam kitab Sutasoma dipakai H. Kern sebagai dasar untuk mengutarakan pendapatnya bahwa di Jawa pernah ada percampuran antara agama Siwa dan Budha. Namun dengan catatan bahwa kedua agama tersebut tetap dapat dibedakan antara satu sama lain (H.Kern dan Rassers 1982/1926 dengan pengantar Edi Sedyawati).

Perpaduan (koalisi) antara Siwa [juga Vishnu] dengan Budha, oleh para sarjana lazim disebut sinkretisme itu, sekurang-kurangnya telah ditegaskan pada masa Nararyya Murddhwaja Sri Krtanagara (kerajaan Singhasari). Nagarakretagama (Desawarnana) (Nag., pupuh 56) menyebutkan tentang pen-dharmma-an Raja Kertanagara berkaiki Siwa dan berpuncak Budha yang di dalamnya juga terdapat arca Budha dan arca Mahaksobhya (Slametmulyana 1979:301). Sebuah bukti lainnya tentang adanya sinkretisme (koalisi?) Siwa dan Budha adalah Candi Panataran (kompleks pusat upacara keagamaan terbesar di Jawa Timur) yang terletak di lereng barat Gunung Kelud telah berlangsung dari tahun 1179 M sampai 1454 M. Akan tetapi secara nyata bangunannya dapat dikatakan berciri Majapahit sekitar abad XIV M, pada bangunan induknya terdapat relief cerita Ramayana dan Kresnayana juga relief Tantri, Satyawana serta Bubuksah-Gagang Aking (A.J.Bernet Kempers 1959:84-85).

Relief cerita yang dipahatkan pada bangunan itu berasal dari agama yang berbeda (Siwa-Budha). Pola halamannya juga disusun berderet ke belakang dengan candi induk yang diletakkan paling belakang. Begitupun penempatan bilik utama candi Jago yang digeser ke belakang dengan candi induk di halaman paling belakang. Juga sejumlah bangunan berteras di Gunung Penanggungan yang berorientasi ke puncak gunung, mengingatkan pada bentuk punden berundak hasil budaya megalitik masa prasejarah.

Seperti diketahui pada masa prasejarah kepercayaan masyarakat berpusat kepada pemujaan terhadap roh nenek moyang yang dianggap bersemayam di puncak gunung. Maka digunakannya pola halaman yang berderet ke belakang dengan bentuk bangunan berteras serta orientasi ke arah

puncak gunung (orientasi chtonis) pada bangunan yang memiliki ciri-ciri agama Siwa Budha menandai adanya perkembangan penting tentang adanya perubahan (transformasi nilai) yang semula berorientasi kosmis.

Menarik disebutkan bahwa Siwa dengan kedudukannya sebagai dewa tertinggi yang dipuja pernah diseru dengan sebutan "*bhagavat*" - yang penuh rahmat- pertapa? Kendati baru dijumpai sekali, dan kebetulan pada prasasti dari Jawa Tengah namun penyebutan itu sangat penting yang rupa-rupanya diperlukan berkenaan dengan anugerah beberapa bidang lahan berupa sawah bagi Desa Wukiran (KO. XXIII).

Dalam prasasti - Siwa diseru bersama-sama Budha dua golongan tokoh yang sebenarnya dimaksudkan menyeru empat tokoh -- Budha, Siwa, Rsi dan Brahmana. Di dalam konteks Hindu-Klasik, dua golongan tokoh adalah Rsi berarti golongan antara dewa dan manusia atau utusan dewa yang hidup di antara manusia dan Brahmana sebagai golongan kasta tertinggi, satu-satunya golongan yang pantas memiliki ilmu agama; sedangkan dalam konteks Hindu-Jawa - Rsi artinya pertapa dan juga Brahmana (= pendeta).

Dalam konteks seruan dewa - ada prasasti yang menyebut Budha atau bahkan sarwwabudha terlebih dahulu - apakah itu berarti Budha ditempatkan dalam kedudukan yang lebih utama daripada Siwa, ataukah menunjuk peranan seseorang dengan pemujaan kepada Budha? Kendati bukan suatu kebetulan seruan-seruan terhadap Siwa -Budha, Sarwwa Budha ataupun Budha-Saiwa disebutkan dalam prasasti-prasasti dari Surabaya-Sidoarjo-Mojokerto antara lain tercatat dalam salah satu prasasti dari masa Pu Sindok di dalam hubungan sebagai "*istaprayojana*" (keinginan dan keperluan) dengan seorang mpungku i Naranjana.

Tokoh dewa lainnya cukup berulang disebutkan di dalam prasasti adalah Gana[pati]. Menurut Edi Sedyawati (1993/1994) penyebutan Ganapati ini mungkin Siwa juga, mungkin anaknya yang berkepala gajah itu dan jikalau benar yang dimaksud Ganesa -penghormatan kepadanya merupakan padanan "*awighnam astu*". Ganesa adalah dewa yang mampu melenyapkan segala rintangan sehingga berbagai julukan diberikan kepadanya - Wighna, Wigena merujuk kepada arti Si Penghalang (terhadap segala rintangan). Di samping itu Ganesa juga dianggap sebagai dewa penge-

tahuan khususnya berhubungan dengan susatra sebagaimana Dewi Saraswati (Wagiswari) kedua tokoh dewa dan dewi ini paling sering diseru pada awal karya-karya susastra (Prasasti Palembang 1449 M—KO XXVII; Prasasti Candi Gambar - Wikramawarddhana - OJO CXX).

Fakta bahwa prasasti memberikan informasi tentang seorang dewa diseru pada awal atau akhir di dalam suatu prasasti adalah sejalan dengan kedudukannya sebagai dewa tertinggi (Siwa sendiri ataupun bersama-sama Durga, juga Budha). Akan tetapi dapat juga dewa tersebut yang diseru dan disebutkan dengan tujuan yang lebih khusus yaitu memohon kelancaran usaha atau mengenai usaha yang diperingati di dalam peristiwa yang diperingati suatu prasasti (Ganapati dan Saraswati).

Dewa lain yang kerap disebut dalam prasasti adalah Vishnu yang memiliki sejarah istimewa dengan adanya gejala bahwa dewa ini sangat diagungkan sebagai penjelmaan raja-raja. Penyamaan penjelmaan ini telah disebutkan dalam Prasasti Pucangan (1041 - OJO LXII) "*saksat... Wisnumurti*" (=bagaikan penjelmaan Vishnu). Sejak itu penjelmaan Vishnu berkembang dan mencapai puncaknya khususnya pada masa Kadiri-Singhasari (OJO LXVI; OJO LXVII; OJO LXVIII; OJO LXIX; OJO LXXIII; OJO LXXXIX).

Sebagai penjelmaan, Vishnu tampak pada gelar raja-raja seperti: Wisnu, Sakalabuwanaustikarana, Madhusudhanawata, Sakalabuwanaustikarana, Triwikramawata, Sakalajagatnathesa Narasinghamurti. Biasa dimuat pada bagian awal sebagai raja yang mengeluarkan prasasti. Kenyataan memperlihatkan bahwa setidaknya-tidaknya ada penggambaran utuh mengenai kedudukan Siwa-Vishnu pada prasasti-prasasti Jawa Kuna (Jawa Tengah dan Timur). Dewa Vishnu dipercaya menitis kepada raja-raja yang memerintah di dunia sedangkan Dewa Siwa dipercaya menduduki tempat tertinggi di antara dewa-dewa Hindu sebagai simbol jagat semesta (totalitas).

Satu contoh dikemukakan adalah Prasasti Penampihan yang mempersamakan raja Krtanagara (Nararyya Murddhwaja) dengan Narasingha walaupun dalam pembukaannya seruan juga ditujukan kepada Siwa. Gejala seruan serupa dijumpai dalam karyasusastra kakawin-kakawin yang berkembang masa Kadiri, Vishnu digambarkan menjelma dalam diri raja yang menjadi tokoh utama atau raja yang menjadi pelindung kakawin

yang bersangkutan. Dalam kakawin--Siwa sebagai dewa tertinggi disebut antara lain dalam Bharatayuddha dan Ghatotkacasraya (P.J.Zoetmulder, *Kalangwan ...*)

Di dalam prasasti, Vishnu sebagai dewa tunggal tersendiri tidak pernah dihadirkan melainkan hampir selalu berkenaan dan dalam hubungan identifikasi dengan raja penyanggah keputusan prasasti yang bersangkutan. Berbeda halnya yang ditemukan di dalam karya-karya susastra seperti kakawin-kakawin (Kresnayana, Bhomakawya, Hariwangsa) benar-benar mengagungkan Vishnu. Tampak bahwa Dewa, di samping dicantumkan pada seruan awal ataupun akhir prasasti sebagai dewa utama (yang diunggulkan) juga dihadirkan sebagai dewa dalam peranan kedua di kala raja bersangkutan dibandingkan dengan tokoh dewa tersebut. Tokoh Vishnu tampil sebagai identifikasi sekaligus menjadi pola raja-raja Kadiri-Singhasari, berlanjut ke masa raja-raja Majapahit. Tercatat dalam sejarah bahwa gejala sinambung kepercayaan Singhasari - Majapahit sesuatu yang dianggap wajar adanya dan masuk akal mengingat keberadaan kerajaan Majapahit pun semata representasi Singhasari.

Salah satu bentuk kesinambungan sistem kepercayaan Singhasari - Majapahit antara lain dapat dicermati di dalam Prasasti Tuhanaru (1323 M- OJO LXXXIII) menyatakan bahwa Sri Wirakandagopala adalah *awatara* Vishnu, sedangkan ratu Sri Wisnuwarddhani adalah Mahalaksmyawatawa keduanya dibandingkan kepada awatara dan saktinya Vishnu. Prasasti Majapahit lainnya, raja dibandingkan dengan perwujudan Iswara (*Iswarapratiwimba*-OJO. Prasasti LXXXV) adalah suatu konsep kedewataan yang lebih tinggi, lebih berkenaan dengan adikodrati yang abstrak dan totalitas daripada gambaran kepribadian Siwa maupun Vishnu seperti dilembagakan di dalam mitos. Sebagaimana di negeri asalnya (India), di Jawa, Siwa dan juga Vishnu dikenal dalam aliran Saiwa dan Waisnawa (M.A.Gupte 1972; Gosta Liebert 1976).

Prasasti juga menampilkan dewa-dewa dengan peranannya yang lain, yakni dalam hubungan sebagai saksi yang kuasa memberi hukuman kepada para pelanggar ketentuan atau

keputusan yang telah ditetapkan atas nama raja dalam suatu prasasti, khususnya dalam formula sumpah (*sapatha*). Dalam formula *sapatha* ini, dewa-dewa dihadirkan dalam urutan kelompok yang terdiri dari sub-sub kelompok berbagai golongan dewa; jenis-jenis makhluk yang tidak tergolong dewa maupun manusia.¹

Selanjutnya dewa-dewa lokapala (berjumlah empat); disusul dewa-dewa pendamping dan pengawal dewa utama (Siwa) diurutkan dari yang terendah ke yang tertinggi, seperti Nandiswara, Mahakala, Winayaka, Durgadewi dan lainnya - Kalamertyu (dewa kematian) dan makhluk tergolong yaksa yaitu *ganabhuta*, dan bagian paling akhir itu adalah mereka yang secara langsung menjaga istana/kerajaan terus-menerus yaitu raja-raja terdahulu yang telah wafat dan telah diperdewa (leluhur?) (TBG. 67:175-215; H.B Sarkar II:LXX).

Khusus prasasti yang mencantumkan formula sumpah (*imprecation formulae*) tokoh-tokoh yang dianggap Penghukum a.l. paling utama adalah Dewi Durga (Hariani Santiko 1992) yang ditingkapkan ke dalam kalimat *tadahen denira dewi Durggastu* yang dapat diterjemahkan "semoga hendaknya dilahap oleh dewi Durga" bahkan di dalam Prasasti Trailokyapuri 1482 M (OJO XCIII; XCV) dilengkapi dengan kalimat *cucup uteknya, langga rudhiranya, rima-rima hatinya, hamel-hamel dagingnya*. Dewa Penghukum lainnya adalah keempat dewa Lokapala (penjaga mata angin), guru-guru Siwa aliran Pasupata (Kusika, Gargga, Metri, Kurusya dan Patanjala), sementara dihadirkan tersendiri dengan *kinkarabala*-nya adalah Yama dan Kuwera.

Dewi Durga sebagai tokoh penghukum utama dalam formula sumpah juga telah disebut-sebut dalam kakawin abad ke-12 M yang digambarkan dalam keadaan sangat mengerikan, tetapi di Candi Singhasari (abad ke 14 M), Dewi Durga justru diwujudkan dengan sifat-sifat manusia seperti halnya di candi Rimbi (abad ke-14 M), Dewi Durga dengan tubuh elok gemulai akan tetapi dilengkapi taring (*caling*) sebagai arca sangat terkenal yakni perwujudan Dewi Durga dalam perannya sebagai Mahisasuramardhini (Soekmono 1974).

¹. (yaksa, raksasa, pretasura dan laimya; guru-guru Siwa aliran Pasupata seperti Kusika, Gargga, Metri, Kurusya dan Patanjala; gejala dan unsur-unsur alam yang dipersonifikasi sebagai Ksiti, Jala, Pawana, Sandyadwaya, Ahoratri, dan lain-lain).

2. Kaum Agamawan dan Pejabat Keagamaan

Yang kemudian tampak sangat menonjol dalam peristiwa keagamaan pada masa Majapahit adalah kaum Agamawan, dan menjadi lebih penting karena mereka memiliki wakil dalam susunan pejabat tinggi kerajaan yang menangani bidang masing-masing. Dimaksud dengan kaum agamawan adalah mereka yang hidup menggeluti kitab-kitab keagamaan atau yang menjalankan tata cara kehidupan keagamaan secara ketat sesuai dengan peraturan keagamaannya. Termasuk para penguasa serta kerabatnya yang berasal dari golongan Ksatria, akan tetapi mereka telah mengundurkan diri dari dunia ramai dan hidup sebagai pertapa di hutan-hutan. Oleh karena itu kaum agamawan pun terbagi ke dalam beberapa jenis, antara lain ada yang disebut dewaguru, bhiksuka, para pertapa, ataupun murid-murid yang tinggal di suatu mandala kadewagurwan.

Di dalam prasasti-prasasti dari masa Majapahit, juga karya sastra Nagarakertagama (Nag.75,2) dan Arjunawijaya (Arj.30:1d dan 2b) diuraikan tentang adanya tiga pejabat keagamaan yang penting, yaitu *Dharmmadhyaksa ring Kasaiwan* untuk urusan Hindu-Siwa, *Dharmmadhyaksa ring Kasogatan* yang menangani urusan Budha dan *Mantri Herhaji* yang mengawasi tempat-tempat suci bagi kaum resi (aliran Karesian) (Soepomo 1977:63; cf., Kusen 1993: 91). Dua pejabat yang disebutkan pertama selain bertindak sebagai pemimpin tertinggi agama Hindu-Saiwa dan Budha, mereka juga menduduki jabatan sebagai hakim agung yang membantu raja di dalam memutuskan masalah. Mereka mempunyai gelaran khusus menunjukkan kedudukannya sebagai pejabat tinggi keagamaan yaitu Dang Arcaryya.

Para *Dharmmadhyaksa* tersebut dibantu lima *Dharma* [*upapatti*] atau (kerap disebut) *Upapatti* dalam proses pengadilan. Dalam prasasti-prasasti sering disebut *Samget* (*Samgat-Sang [Pa]megat*). Semula jumlah *Upapatti* tersebut lima, yaitu *Sang Pamegat Tirwan*, *Sang Pamegat Kadamuhi*, *Sang Pamegat Manghuri*, *Sang Pamegat Jambi*, dan *Sang Pamegat Pamwatan* (*Pamotan*) (Prasasti Kudadu 1294 M; Prasasti Sukhamerta 1296 M; Prasasti Tuhanaru 1323 M; Prasasti Brumbung 1329 M).

Lima *Upapatti* tersebut semuanya para pemeluk Hindu-Saiwa karena agama Hindu-Saiwa

yang nampaknya banyak dianut di kalangan kraton Majapahit, namun pada masa pemerintahan Raja Hayam Wuruk jumlah *Upapatti* itu ditambah dua lagi hingga keseluruhannya berjumlah tujuh *Upapatti*. Dua *Upapatti* tambahan itu berasal dari golongan pemeluk agama Budha, yaitu *Sang Pamegat Kandangan Atuha* dan *Sang Pamegat Kandangan Rare* (Prasasti Trowulan 1358 M). Perbandingan jumlah *Upapatti* yaitu lima dari pemeluk Hindu-Saiwa, dua dari pemeluk Budha yang mungkin disesuaikan dengan jumlah masyarakat pemeluk kedua agama tersebut. Di samping itu pada masa Majapahit pemeluk Budha agaknya lebih sedikit dibandingkan pemeluk Hindu-Saiwa (Slametmulyana 1979:190).

Di antara para *Upapatti* itu ada yang mengurusi sekte-sekte tertentu pula seperti Bhairawapaksa, Saurapaksa dan Sidhantapaksa (Bambang Soemadio editor., 1977:278-279). Jabatan-jabatan keagamaan tersebut menunjukkan bahwa di Majapahit sekurang-kurangnya berkembang tiga agama utama, yaitu agama Siwa, agama Budha, Karesian beserta sekte-sekte yang menjadi cabang agama-agama tersebut dan diakui pemerintah kerajaan Majapahit.

Nagarakertagama (10:3) menyebutkan bahwa pada masa itu (Hayam Wuruk) terdapat dua *Upapatti* ("*...dharmmadhyaksa kalih lawan/sang upapatti sapta dulur...*"). Juga dalam Prasasti Trowulan (1358 M) menyebutkan pula adanya tujuh *Upapatti* dan dua *Dharmmadhyaksa* (Pigeaud 1960, I:109). Yang menjabat *Dharmmadhyaksa* berganti-ganti walaupun ada yang tetap disebut di dalam beberapa prasasti Majapahit. Pergantian para *Dharmmadhyaksa* mungkin disebabkan kematian *Dharmmadhyaksa* yang menjabat terdahulu sebab mereka adalah para pendeta yang putus ilmunya dalam bidang keagamaan, pendeta yang telah tua dan cukup berpengalaman (Nag.35:2;38:3-6).

Namun sejak Prasasti Jiyu I—IV (1486 M) yang dikeluarkan oleh Raja Girindrawardhana Dyah Ranawijaya, jabatan *Dharmmadhyaksa* kemudian tidak muncul lagi tetapi ada disebut-sebut seorang Sri Paduka Brahmaraja Ganggadhara yang menganut Hindu-Saiwa. Mungkin saja tokoh ini seorang Brahmana utama saat itu karena gelarnya didahului partikel penghormatan yang tinggi dan suci Paduka Sri. Ia disebut-sebut sebagai seorang fasih dan menguasai ilmu dari kitab Bharadhwaja dan Apastambha (lihat Muhamad Yamin 1962,

II:236—37). Gejala ini menunjukkan bahwa Hindu-Saiwa masih bertahan hingga akhir Majapahit, ditengah tengah perkembangan agama-agama lainnya.

Antara pejabat keagamaan maupun kaum agamawan bertalian erat. Jika pejabat keagamaan sebagai penganut sekaligus menjabat keagamaan dalam lingkup birokratis kerajaan, sedangkan kaum agamawan cenderung mengacu populasi atau pengelola langsung lingkungan pusat upacara keagamaan, bisa berada di dalam kraton juga di luar kraton. Konsekwensi logis jika berbicara tentang keagamaan tidak hanya bertaut kepada arca saja tetapi juga bangunan suci, karena hampir sebagian besar arca dihormati dalam suatu bangunan suci, tempat melaksanakan upacara keagamaan secara lebih utuh dan terpadu.

Sejalan tugas dan fungsi pokoknya *Dharmmadhyaksa* masa Majapahit dibagi tugas mengawasi bangunan-bangunan suci (termasuk arca). Demikianlah Nagarakrtagama (76-77) menyebutkan bahwa *Dharmmadhyaksa ring Kasaiwan* mengawasi empat kelompok bangunan keagamaan (Pigeaud 1962: IV:227):

- a) *Kuti Balay* (tempat pemujaan yang dilengkapi bangunan pendopo tanpa dinding, serta mempunyai tempat tinggal para pendeta),
- b) *Parhyangan* (tempat-tempat suci untuk memuja leluhur),
- c) *Prasada Haji* (candi-candi kerajaan dan tempat-tempat pen-dharmma-an raja dan kerabat kerajaan),
- d) *Sphatika i Hyang* (tempat peringatan bagi para leluhur?),

Sedangkan *Dharmmadhyaksa ring Kasogatan* mengawasi tanah-tanah perdikan (sima) bagi kegiatan agama budha terdiri dua kelompok yaitu:

- a) *Kawinaya* (bangunan suci agama Budha secara umum bukan diperuntukkan bagi suatu sekte);
- b) *Kabajradharan* (bangunan suci sekte Bajradhara).

Kegiatan keagamaan yang masih perlu ditekankan adalah pejabat keagamaan *Mantri Herhaji* yang seakan-akan muncul sebagai keistimewaan Majapahit. Tugas dan fungsi yang utama

adalah mengawasi tempat-tempat *Karsyan* serta kaum pertapa (Nag., 75:2). Keberadaan pejabat keagamaan ini telah tercantum lama di dalam beberapa prasasti sejak abad IX M yakni, Prasasti Waharu 873 M (OJO.IX) ditemukan istilah *Er Haji* yang dimuat di dalam kelompok *Mangilala Drawya Haji*; Prasasti Cunggang 929 M (OJO XLI) pada masa Pu Sindok menyebut pejabat Tapa Haji, Air Haji; Prasasti Gandhakuti 1049 M (OJO. LXIII) dari masa Airlangga menyebut adanya larangan bagi Air Haji untuk mengganggu (“... *tan sikarang dening air haji dharmma sima ring gandhakuti...*”), dalam prasasti yang sama disebut Tapa Haji.

Pada masa Majapahit jabatan Air Haji tetap ada dan selalu disebut bersama-sama dengan Tapa Haji. Begitu pun Prasasti Waringin Pitu 1447 M dari masa Wijaya-parakramawardhana Dyah Krtawijaya (1447-1451 M) masih menyebut Air Haji – Tapa Haji (Yamin 1962, II:46, 189). Jabatan ini tidak muncul lagi dalam Prasasti Jiyu (I-IV) 1486 M yang dikeluarkan oleh Girindrawardhana Dyah Ranawijaya.

Di dalam sejumlah prasasti Majapahit Mantri Her Haji atau Air Haji –Tapa Haji pada masa Majapahit juga sebenarnya masih termasuk ke dalam kelompok *Mangilala Drawya Haji* tetapi Nagarakrtagama (75:2 dan 78:1) menegaskan bahwa tugas dan fungsi pejabat keagamaan ini khusus mengawasi *Karsyan* terdiri dari Sampud, Rupit, Pilan, Pucangan, Jagadhita, Pawitra dan Butun. Diterangkan bahwa di tempat-tempat [suci] tersebut terdapat arca-arca, lingga, dan saluran-saluran air (pancuran?). Pengertian Air Haji adalah Air Raja kiranya merujuk kepada pejabat *Er Haji* sebenarnya yakni mengurus “air suci milik raja”. Yang dimaksudkan adalah *Patirthan* (pemandinan suci) seperti yang disaksikan hingga kini dan tersebar di lereng-lereng gunung atau tempat-tempat sunyi di tengah hutan? Sangat menarik bahwa di antara tempat-tempat *Karsyan* tersebut dalam Nagarakrtagama ada yang disebut *Pawitra* yang tiada lain menunjuk kepada Gunung Pananggunan.

² *Brahmacarya* (tahap hidup sebagai siswa dan belajar pada seorang guru dimulai sejak seorang anak berumur 12 tahun hingga pantas bermah tangga); *grhasiha* (mempunyai anak sebanyak mungkin terutama anak laki-laki karena anak lelaki kelak menyanggah kewajiban utama keagamaan); *wanaprastha* dan *sanyasa* umumnya di dalam kesatuan pengertian manakala seseorang harus meninggalkan keluarganya masuk ke hutan guna memahami kitab-kitab keagamaan dan merenungkan rohani, mengikis secara bertahap segala sesuatu yang bersifat keduniawian dan hidup menjalankan tapa (Hadiwijono 1982:19-20). (dikala seseorang meninggalkan segala nikmat duniawi dan mencari jalan menuju kalepasan). Seseorang yang masih hidup yang telah mampu memperoleh kesempurnaan seperti itu disebut *jiwanmokta* (Hariani Santiko 1990: 159).

Bukan tidak mungkin jika Tapa Haji adalah pejabat pengawas kaum pertapa yang berasal dari keluarga kerajaan (raja). Mengingat di dalam kepercayaan Hindu dikenal empat (*catur*) *asrama* atau tingkatan hidup yang harus dilaksanakan pemeluknya.² Walaupun dengan istilah agak sedikit berbeda namun masa Majapahit juga menjalankan tingkat hidup seperti itu, antara lain disebutkan Prasasti Sarwadharmma 1269 M (OJO LXXIX): "...*yadyan caturwarnna, brahmana, ksatriya, wesya, sudra, athawa caturasrama, brahmacari, grhastha, wanaprastha, bhiksuka...*". Pun Prasasti Kudadu 1294 M (OJO. LXXXI); Prasasti Tuhanaru 1323 M (OJO.LXXXIII) menyebut *caturasrama* terdiri dari tingkatan *brahmacari, grhastha, wanaprastha* dan *bhiksuka*. Tingkatan disebut *bhiksuka* tiada lain *sanyasa/sanyasin*

3. Kehidupan Keagamaan Masyarakat Majapahit

Ditinjau dari segi agama dan kepercayaan yang dianut masyarakat Majapahit merupakan masyarakat yang majemuk. Masalah yang timbul dari kemajemukan ini adalah bagaimana hubungan antara agama-agama kepercayaan ini di dalam hubungannya dengan perilaku masyarakat. Karena bagaimanapun kontak antar agama-agama menimbulkan dampak tertentu pada masing-masing ajaran dan perilaku para penganutnya. Di samping mengesankan adanya beberapa aliran agama dan kepercayaan masing-masing yang berdiri sendiri, pembauran atau sinkretisme sangat menonjol antara Siwa-Budha termasuk gejala pemujaan kepada roh nenekmoyang yang merupakan kepercayaan Jawa asli, bahkan telah mengambil peranan cukup besar.

Menurut Ma-Huan (Groeneveldt 1960:47-dst) di luar agama resmi, khususnya di kalangan rakyat, juga ada agama Jawa asli yang masih tetap bertahan dan turut mengambil peranan dalam kehidupan di lingkungan masyarakat. Dikatakan bahwa masyarakat (penduduk) Majapahit pada waktu itu terdiri dari tiga golongan kategori sebagai berikut:

- a) Golongan pertama, orang-orang yang beragama Islam yang datang dari barat dan tinggal di Majapahit;
- b) Golongan kedua, orang-orang Cina kebanyakan dari Canton, Chang-chou dan Ch'uan-chou (terletak di Fukien) yang menyingkir dan bermukim di sini. Banyak dari mereka yang masuk agama Islam dan bahkan menyiarkan agama tersebut;

- c) Golongan ketiga, penduduk pribumi yang bila berjalan tanpa alas kaki, rambutnya disanggul di atas kepala. Mereka percaya sepenuhnya kepada roh-roh leluhur

Tentang butir ketiga sangat bersesuaian dengan kebiasaan menyeru roh leluhur di samping dewa-dewa Hindu selalu dicantumkan prasasti-prasasti merupakan tradisi terus berlanjut, dimulai sejak kerajaan-kerajaan di Jawa Tengah. Roh-roh leluhur tersebut diharapkan dan dimohon pertolongannya untuk menjaga dan menjadi saksi serta merestui kutukan bagi mereka yang berani melanggar surat keputusan raja di dalam pengukuhan suatu *sima*. Pemeluk Budha dari kalangan rakyat biasa mungkin juga terbatas, dugaan itu berdasarkan yang tercatat dalam Nagarakertagama (16:2-4) bahwa para bhujangga dan pendeta Budha yang bertugas ke daerah-daerah mengumpulkan upeti-upeti dilarang berkunjung dan menyiarkan agama ke wilayah barat Majapahit. Karena di daerah tersebut agama Budha tidak memiliki pengikut. Pendeta Budha hanya diperbolehkan menyebarkan agamanya ke daerah sebelah timur Majapahit terutama Bali dan Gurun (Lombok?). Sedangkan para pendeta Hindu-Saiwa bebas berkunjung dan menyiarkan agamanya di mana saja dalam wilayah kekuasaan Majapahit (Slametmulyana 1979:199).

Kondisi yang menggambarkan bahwa di kalangan rakyat biasa di Kerajaan Majapahit juga menganut agama Hindu namun penganut agama Budha terbatas, di samping itu ditemukan penganut religi asli berupa kepercayaan pada roh-roh sebagaimana dilaporkan oleh Ma-Huan (W.P. Groeneveldt 1960: 50). Pada masa Majapahit akhir, agama Islam pun telah berkembang dan dianut oleh sebagian masyarakatnya terutama yang tinggal di daerah-daerah pelabuhan (pesisir) utara Jawa, tetapi berdasarkan sisa aktivitas di Troloyo-Mojokerto, agama Islam telah berkembang jauh ke pedalaman bahkan hingga ibukota Majapahit.

Ungkapan-ungkapan yang mencerminkan adanya gejala keaneka-ragaman keagamaan dan kepercayaan yang berkembang masa Majapahit antara lain diakui W.F. Stutterheim (1930:10) bahwa:

"...di kalangan rakyat agama Jawa Kuna yang lebih dominan, sedangkan agama Hindu sebenarnya hanya merupakan suatu selubung di luar saja. Agama Hindu sebenarnya hanya di lingkungan kraton dan biara-biara di mana Dewa Siwa, Brahma, Vishnu dipuja-puja, sedangkan

yang tetap hidup dalam hati rakyat dan berpe-
raman di dalam kehidupan sehari-hari adalah
para leluhur dan roh-roh lainnya... ”.

Kondisi dan situasi kehidupan keagamaan seperti yang disebutkan W.F. Stutterheim telah disepakati oleh para ahli. Masa Majapahit terjadi kebangkitan kembali kepercayaan roh nenek moyang yang telah hidup dari masa sebelumnya terutama sejak periode Jawa Tengah yang telah terdesak ke pinggir dengan kehadiran inovasi luar asing. Kebangkitan tersebut tidak hanya terjadi di kalangan bawah (rakyat) tetapi adanya gejala perubahan pola halaman dan orientasi bangunan suci kerajaan merupakan bukti bahwa kebangkitan kepercayaan Asli Jawa merasuk dan menjangkau secara formal ke kalangan atas yang kala itu telah memeluk Agama Siwa, Budha atau Siwa-Budha.

Nagarakertagama menerangkan bahwa pembuatan arca dewa yang ditempatkan di dalam suatu bangunan suci berkaitan dengan kematian raja, perwujudan dari si mati yang telah diperdewa. Kepercayaan seperti itu tidak hanya dikenal pada masa Majapahit tetapi juga pada masa Singhasari sebagai pendahulu Majapahit.

Gejala pendewaan raja yang telah meninggal merupakan akibat pembauran antara pemujaan arwah leluhur dan agama Hindu-Budha pada masa Singhasari-Majapahit (Soekmono 1974; Slamet-Mulyana 1979: 222-226; 293-297). Selanjutnya Soekmono (ibid.) menyebutkan kedudukan arca dewa sebagai raja pada hakekatnya sama dengan kedudukan menhir dalam budaya megalitik masa prasejarah. Konsep menhir didirikan sebagai tanda jasa seorang kepala suku yang telah menyelenggarakan pesta jasa, *feast of merit*, untuk dinikmati masyarakatnya. Dan, setelah kepala suku tersebut meninggal, menhir, yang semula sebagai simbol jasa ketika masih hidup kemudian berubah menjadi simbol (lambang) kepala suku. Roh kepala suku itu dianggap sebagai pelindung desa dan pembimbing masyarakat yang diundang turun dari menhir melalui upacara-upacara tertentu. Melalui upacara, masyarakat bersangkutan berhubungan dengan roh leluhurnya.

Pengertian kepercayaan asli atau agama asli adalah kerochianian khas dari satuan bangsa atau suku bangsa itu sendiri”. Dalam kaitan dengan keagamaan masyarakat Majapahit, tentu saja yang dimaksudkan adalah kepercayaan asli yang telah tumbuh dan berkembang sebelum kehadiran

agama Siwa dan Budha itu, selanjutnya perkembangan agama Siwa dan Budha mempengaruhi kondisi setempat bahkan tatkala Majapahit mencapai puncak kebesaran, walaupun akhirnya kembali pada kebangkitan awal namun tidak dapat dipungkiri jika agama Siwa pernah menjadi agama negara (Rachmat Subagya 1981:1; van Ossenbrugen 1975).

Mengapa kebangkitan agama asli? Kehidupan keagamaan pada masa Majapahit akhir, sekitar abad -XIV-XV M memang mengalami perubahan pesat, karena agama Siwa Budha yang diperkirakan sebagai agama negara mengalami kemunduran, di lain pihak kepercayaan asli muncul kembali dan bahkan menjadi sangat menonjol. Dalam suasana kemunduran itu tampak ada usaha-usaha untuk memperkokoh kedudukan agama Siwa sehingga ada gejala yang berkaitan dengan upaya menyebarluaskan ciri Siwa agar rakyat atau masyarakat Majapahit mengingat kembali agama yang dianutnya. Salah satu ciri yang dipopulerkan adalah lingga atau phallus di antaranya dimuat dalam beberapa sumber tertulis seperti Prasasti Samirano 1348 M, Prasasti Tamyajeng 1448 M (Zoetmulder 1966; Hariani Santiko 2005).

Selain upaya menghidupkan esensi Siwa juga dalam Prasasti Tralokya Puri III ada disebut-sebut Purohita atau Puruhita yakni jabatan pendeta istana yang berperan sebagai penasihat urusan keagamaan (Hasan Djafar 1986:261). Suatu kenyataan bahwa upaya untuk menghidupkan kembali tokoh Siwa tidak sepenuhnya mampu membendung kekuatan kepercayaan asli. Faktor lain yang dapat disebutkan pendorong utama kebangkitan atas kepercayaan asli itu adalah situasi sosial politik yang kian goncang akibat masuknya agama Islam yang semula berkembang dan mencapai puncaknya di daerah pesisir dan selanjutnya berupaya melepaskan diri dari kekuatan politik kerajaan Majapahit.

Saat yang sama penganut kepercayaan pribumi tetap menjalankan eksistensinya kian merasuk teguh dan menjiwai konsep Hindu-Budha. Hal itu dibuktikan oleh kehadiran sejumlah besar sisa aktivitas yang mencirikan gerakan milenarisme berupa bangunan-bangunan monumental dan arca-arca nenek moyang, serta munculnya kultus terhadap dewa matahari kemudian sangat populer dengan Surya Majapahit. Ciri utama dari Surya Majapahit adalah satu unsur yang selalu berada di tengah sebagai pusat dikelilingi garis atau sinar

berjumlah empat atau kelipatannya yang disusun dan diletakkan (mengacu) sesuai arah mata angin atau kosmogoni, dianggap memiliki konsep magis senantiasa dipancarkan ke segenap penjuru alam sekitarnya.

Dalam kepercayaan asli juga berkembang bahwa gunung merupakan tempat bersemayamnya arwah nenek moyang atau nenek moyang yang didekakan, hakekatnya adalah sama halnya dengan kultus terhadap dewa matahari yang direfleksikan pada susunan bangunan atau orientasi penguburan sebagaimana halnya Megalitik – masa Prasejarah. Oleh karena itu, baik bangunan suci sebagai tempat arca yang diperdewa, maupun nenek-moyang selalu memilih tempat-tempat tinggi seperti lereng gunung, bukit, atau puncak gunung (Kusen et.al., 1993: 98-101). Gejala itu dihubungkan dengan dipahatkannya relief-relief cerita ruwatan atau kalepasan tercermin dalam karya susastra masa itu a.l. Sudhamala dan Tantu Panggelaran yang berisi konsep tentang dewa-dewa orang Jawa (P.H. Pott 1940; S.O. Robson 1981).

Sejumlah besar sisa aktivitas budaya Gunung Pananggungan, Gunung Arjuna dan Tambakwatu (Pasuruan) adalah saksi pernah berkembangnya kebangkitan unsur kepercayaan asli tersebut dengan gaya seni yang telah jauh berbeda dengan masa sebelumnya (ciri Majapahit akhir – milenarisme). Antara lain pemahatan arca-arca yang tidak proporsional, hiasan-hiasan berbentuk kurawal, arca-arca tanpa mahkota dengan mata bulat tanpa kain, membawa senjata (tertentu), tubuh gemuk dengan perut dan pantat besar. Ciri dan cara penggarapan arca-arca dengan ragam hias yang tidak proporsional itu mengesankan sang seniman meletakkan elemen-elemen secara naturalis, suatu unsur kesengajaan dilatari konsep kepercayaan asli yang lebih mengutamakan simbolisnya dari pada ketepatan susunan anatomisnya sehingga nilai magis lebih ditonjolkan dari pada nilai keindahannya. Gejala yang dapat disejajarkan dengan landasan pemikiran seniman pra-Hindu tentang anggapan arca adalah personifikasi nenek moyang yang telah meninggal dunia sehingga diupayakan berkesan statis sesuai kondisi yang telah meninggal (Sumijati Atmosudiro 1984:24).

PENUTUP

Diterangkan bahwa keagamaan pada masa Majapahit yang paling mencolok adalah adanya kecenderungan gejala mesianik, hadir setelah masa perjalanan Hindu-Budha pada pusat-pusat keagamaan dengan memuja tokoh tertentu dianggap mampu menyelamatkan dunia. Kecenderungan tersebut yang berkembang sebagai gejala keagamaan masa Majapahit akhir. Gejala yang ditujukan untuk memperoleh *kalepasan*, karenanya upacara ruwatan menjadi sangat penting.

Gejala mesianik yang oleh beberapa sarjana disebut milenarisme itu timbul sebagai akibat ajaran para resi (kelompok Wanaprastha dan San-yasin). Juga kehadiran inovasi Islam yang pada gilirannya mengembangkan unsur kepercayaan asli sebagai pokok pemujaan. Suatu kehidupan spiritual yang dilangsungkan dalam lingkungan-lingkungan sunyi-terpencil semacam padepokan di pewayangan (?). Di dalam lingkungan padepokan tersebut ajaran difokuskan dengan menampilkan tokoh Bhima sebagai simbol utama ruwat dan *kalepasan*. Bima dihubungkan dengan “Pahlawan Keagamaan” berkenaan dengan unsur bersatunya kembali *Kawula Gusti* yaitu *Suksma diri* dan *Maha Suksma*. Selaras peristiwa yang dialami Bhima tatkala keluar dari dirinya dan memperoleh wejangan dari Dewaruci dan kembali ke saudara-saudaranya (Prijuhutomo 1934; cf., Hariani Santiko 1990:123-dst)

Jika boleh dikatakan kehidupan keagamaan masa Majapahit lebih mempertegas hubungan konvensional dan kepercayaan lingkungan alam yang sesungguhnya menjadi dasar representasi mental yang pernah berlaku sejak awal dengan fokus utama keyakinan kepada nenek moyang. Inovasi-inovasi yang hadir kemudian sekedar baju baru yang diadopsi, setelah disaring (filter) ketat kemudian diolah (dimasak) dan diberi bumbu kepercayaan setempat sehingga sesuai cita rasa setempat.

PUSTAKA

- Bernet, Kempers, A.J. 1959. *Ancient Indonesian Art*. Amsterdam, P.J. van der Peet.
- Boechari 1980. "The Inscripton of Mula Malurung. A New Evidence on The Historiocity of Ken Arok". *Majalah Arkeologi*. III (2), Halaman 55-70. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Holt, Claire. 1976. *Art in Indonesia: Continuities and Change*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Sedyawati, Edi. 1980. "Ikonografi Hindu dari Sumber-Sumber Prosa Jawa Kuna" Seri Penerbitan Ilmiah No.3. Jakarta: FSUI.
- _____. 1993/1994. *Pengarcean Ganesa Masa Kadiri dan Singhasari*. Jakarta Leiden: EFEO-LIPI-Rijkuniversiteit te Leiden.
- Liebert, Gosta. 1976. *Iconographic Dictionary of The Indian Religion Hiduism-Buddhism Jainism*. Leiden: E.J.Brill.
- Groeneveldt, W.P.1876. *Historical Notes on Indonesia & Malay Compiled From Chinese Sources*.
- Gupte R.S, M.A. 1972. *Iconography of The Hindus, Buddhist, and Jains*. Bombay: D.B.Taraporevala Sons & Co. Private Limited.
- Djafar, Hasan 1986. "Beberapa Catatan Mengenai Keagamaan Pada Masa Majapahit Akhir". *Pertemuan Ilmiah Arkeologi (PIA) IV*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Halaman 252-266.
- Santiko, Hariani 1990 "Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa", *Monumen: Karya Persembahan Untuk Prof. Dr. R. Soekmono*. Depok FSUI
- _____. 1995 "Early Research on Sivaitic Hinduism During The Majapahit Era", *The Legacy of Majapahit*. Hal 55-70.
- _____. 1998 "The Religious Function of Narrative reliefs on Hindu and Buddhist Sanctuaries in Majapahit Period", *Southeast Asian Archaeology*.Hal 177-188.
- _____. 2005 HARI-HARA: *Kumpulan Tulisan Tentang Agama Veda dan Hindu di Indonesia Abad IV-XVI Masehi*. Universitas Indonesia.
- Hadiwijono, Harun. 1985. *Sari filsafat India*. Jakarta: PT.BPK.Gunung Mulia
- Soebadio, Haryati 1986. "Philological Research in Support of Archaeology" *Pertemuan Ilmiah Arkeologi (PIA) IV (Subbab III. Konsepsi dan Metodologi)*, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Halaman 79-85.
- Kern, J.H.C. and Rassers, W.H.1982/1926. *Çiwa dan Buddha*. Terjemahan Koninklijk Instituut voor Taal.- Land-, En Volkenkunde (KITLV)-Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Jakarta: Penerbit Djambatan.

- Krom, N.J. 1912 "Oud-Javaansche Oorkonden, Nagelaten Transcripties van Wijlen Dr.J.L.A. Brandes", *VBG. LX*. The Hague Martinus Nijhoff- S'Gravenhage
- Magetsari, Noerhadi. 1982 "Masalah Agama dan Kebudayaan Di Dalam Arkeologi Klasik Indonesia" *Pertemuan Ilmiah Arkeologi (PIA) II*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Halaman 439-448.
- Noorduyn, J. J. 1978 "Madjapahit in The Fifteenth Century". *BKI*. 134: 207-274. The Hague: Martinus Nijhoff S' Gravenhage.
- van Ossenbrugen, F.D.E. 1975. *Asal-usul Konsep Jawa Tentang Mancapat Dalam Hubungannya Dengan Sistem-Sistem Klasifikasi Primitif. Seri Terjemahan (diterjemahkan oleh Winarsih Arifin)*. Jakarta: Bhratara.
- Pigeaud, Th.G.Th. 1960. *Java in The Fourteenth Century: A Study in Cultural History The Nagarakrtagama by Rakawi Prapanca of Majapahit*. Vol. T. The Hague Martinus Nijhoff – S, Gravenhage.
- Pott, P.H. 1940. *Yoga en Yantra in Human Beteekenis voor de Indische Archaeologische*. Dissertatie – Leiden. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Subagya, Rachmat. 1971. *Agama Asli Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan.
- Maulana, Ratnaesih. 1992. *Siva Dalam Berbagai Wujud: Suatu Analisis Ikonografi di Jawa Pada Masa Hindu-Budha*. Jakarta; Program Pasca Sarjana Bidang.
- von Heine Geldern, Robert. 1956. *Concept of State and Kingship in Southeast-Asia*. Cornell University Southeast Asia Program. Data Paper No. 18.
- Robson, S.O. 1981. "Java at The Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in The 14th and 15th Centuries", *BKI*. 137. Halaman 259-292. The Hague Martinus Nijhoff: S'Gravenhage.
- Sarkar, H.B. 1971-1972. *Corpus of The Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum) Up To 928*. Vol I dan II. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.
- Slametmulyana. 1979. *Nagarakertagama dan Tafsir Sejarahnya*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara.
- Soekmono. 1974. *Candi, Fungsi dan Pengertiannya*. Dissertasi Universitas Indonesia.
- Soepomo, S. 1977. *Arjunawijaya of Mpu Tantular*. Vol. T. The Hague-Martinus Nijhoff: s'Gravenhage.
- Stutterheim, W.F. 1930. "Oudheikundige Aanteekeningan", *BKI*. 86: 32-571. The Hague Martinus Nijhoff : S'Gravenhage
- Zoetmulder, P.J.1966. "Die Hochreligien Indonesians", di dalam *Die Religien der Menschheit*, Band 5,1:237-359.