

Kemungkinan Prasasti Sebagai Sumber Data Ikonologi

Oleh: Edi Sedyawati

(Universitas Indonesia)

Jika telah disepakati bahwa Ikonologi adalah ilmu pengetahuan mengenai ikon, yaitu arca pemujaan, maka perlu diperinci lebih lanjut, hal-hal apa saja di sekitar arca pemujaan atau pemujaan arca yang dapat diketahui dari prasasti. Dari tinjauan menyeluruh atas prasasti-prasasti Indonesia akan terlihat bahwa keterangan-keterangan tertentu dapat dihubungkan, secara langsung ataupun tidak, dengan pemujaan arca. Karena arca pada dasarnya mewakili pengertian "dewata" yang dilambangkannya, maka segala keterangan yang bersangkutan-paut dengan dewata ini pun dapat digolongkan ke dalam data ikonologi. Data tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu pertama, yang menyangkut konsep kedewataan, dan kedua, yang menyangkut peribadatan.

Di bawah ini adalah suatu pembahasan, yang karena terbatasnya tempat, memusatkan perhatian pada konsep kedewataan, dan khususnya dilihat pada prasasti-prasasti Jawa Kuna.

Data konsep kedewataan

Ada dua tempat dalam prasasti di mana dewata dapat muncul dalam kedudukannya yang paling tinggi, ialah sebagai dewa 'utama'. Tempat pertama adalah pada bagian seruan pada awal prasasti. Formula seruan itu pada umumnya berbunyi "om X namah" atau bentuknya yang lain, "om namah X". Penggunaan kata keramat "om" menunjukkan bahwa sang dewa diletakkan pada tempat yang keramat, sedang penggunaan kata "namah" menunjukkan bahwa ia diberi penghormatan. Formulasi seruan maupun penempatannya dalam prasasti mengisyaratkan bahwa dewata yang bersangkutan mempunyai peranan pemberi restu terhadap keseluruhan kegiatan yang diperingati dengan prasasti tersebut. Kenyataan ini dapat berarti bahwa dewa yang diseru itu mungkin dianggap dewa tertinggi, tetapi mungkin pula ia semata-mata dianggap dewa terpenting untuk peristiwa yang bersangkutan saja.

Di antara dewa-dewa yang paling sering diseru pada awal prasasti ini ialah Siwa. Rumusan yang paling sederhana dari seruan kepadanya adalah "om namaśśiwāya". Prasasti yang mungkin tertua dengan rumusan ini adalah Dieng III (OJO XCVI), yang diperkirakan dari abad-8 Masehi, sedang

yang termuda adalah dari tahun 1269 Masehi, pada prasasti **Sarwwadharmma** (OJO LXXIX). Sezaman dengan prasasti Jawa Kuna tertua itu, terdapat pula prasasti Canggal (tahun 732 Masehi) yang pada bait keduanya memuja dan mendeskripsikan dewa Siwa. Di antara prasasti-prasasti Jawa Kuna, ada pula yang memberikan uraian panjang tentang dewa Siwa pada bagian awalnya; dalam hal ini bukan deskripsi dewa itu yang diutarakan, melainkan uraian mengenai hakekat dan kemampuannya. Uraian tersebut dalam bahasa Sangskerta, dan lengkapnya berbunyi:

//o// awighnam astu // Śiwamastu sarwwajagataḥ parahita iratāḥ
(nirataḥ) bhawantu bhūtagaṇāḥ // doṣāḥ prayāntu nāśa (praghātanāśāt)
// sarwwatra sukḥī bhawatu lokah //

Dalam kalimat tersebut di atas tampaknya kata **Śiwam** dimaksudkan sebagai kata benda neutrum, namun demikian mungkin pula itu dimaksudkan sebagai permainan kata yang menunjuk kepada dewa Śiwa. Rumusan tersebut terdapat dalam prasasti **Sugih Manek** (tahun 915 M., OJO XXX) dan **Sanguran** (tahun 928 M., OJO XXXI), keduanya prasasti berbahasa Jawa Kuna. Rupanya memang menjadi kebiasaan dalam penulisan prasasti untuk menggunakan bahasa Sangskerta pada bagian seruan.

Ada pula kalanya Siwa diseru bersama Buddha pada prasasti. Kebersamaan Siwa dan Buddha ini terdapat pada dua prasasti yang jarak waktunya cukup jauh satu dari yang lain, yaitu prasasti **Taji Gunung** (tahun 910 M., Sarkar II: LXX) dan prasasti **Gandhakuṭi** (tahun 1042 M., OJO LXIII). Namun ada hal yang membedakan kedua seruan tersebut, yaitu: jika pada prasasti pertama yang diseru hanya Siwa dan Buddha, maka pada prasasti yang disebut terakhir sebenarnya ada empat nama yang diseru, yaitu berturut-turut: Buddha, Śiwa, **rēṣi** dan **brāhmaṇa**. Masih merupakan tanda tanya, apa sebab dua orang dewata dideretkan dalam satu nafas dengan dua golongan tokoh. Mengenai dua golongan tokoh yang disebut terakhir itupun masih harus dipertanyakan: kedua istilah itu harus diartikan sesuai dengan konteks Hindu 'klasik' ataukah dengan konteks 'Hindu Jawa'? Dalam konteks Hindu 'klasik' **rēṣi** berarti golongan mahluk antara dewa dan manusia, atau utusan dewa yang dapat hidup di antara manusia, dan **brahmana** berarti golongan kasta tertinggi, satu-satunya golongan yang pantas memiliki ilmu agama. Sedang dalam konteks 'Hindu Jawa', **rēṣi** dapat berarti pertapa dan **brāhmaṇa** berarti pendeta, artinya golongan orang yang memimpin dan melayani peribadatan.

Bahwa pada prasasti **Gandhakuṭi** disebutkan Buddha lebih dahulu daripada Śiwa perlu pula mendapat perhatian. Adakah ini berarti bahwa Buddha mempunyai kedudukan lebih utama daripada Śiwa? Prasasti **Gan-**

dhakuṭi dikeluarkan oleh seorang **aji paduka mpunḅku**, sedang sebuah prasasti lain yang menyeru Sarwwabuddha, yaitu prasasti **Hara-hara** yang bertahun 966 M. (OJO LX), juga dikeluarkan oleh seorang **mpu** bernama **Māno**. Prasasti lain yang juga menyeru Sarwwabuddha dikeluarkan oleh raja **Siṅḅok** atas **iṣṭaprayojana** (= keinginan dan keperluan) seorang yang disebut **mpunḅku i** Nerañjana (prasasti bertahun 939 M., KO XXII). Adakah hubungan sebab-menyebabkan antara peranan **mpu** dengan pemujaan Buddha? Kebetulan pula ketiga prasasti tersebut di atas ditemukan di wilayah Surabaya-Sidoardjo-Trowulan. Maka perlu diperhitungkan adanya korelasi antara ketiga hal itu: peranan **mpu**, pengutamaan pemujaan Buddha, dan wilayah sekitar Surabaya. Tetapi perlu pula diperhitungkan kemungkinan bahwa penyebab korelasi tersebut adalah kenyataan bahwa ketiga prasasti yang bersangkutan itu **tinulad** (= disalin), khususnya disalin pada zaman Majapahit. Pada zaman Majapahit memang ada anggapan resmi bahwa agama Buddha lebih luhur daripada agama Śiwa, dan pusat Majapahit pun sekitar Trowulan.

Ada sebuah prasasti lain, yang juga menyeru Śiwa bersama Buddha, tetapi dengan menyebutkan Śiwa terlebih dahulu. Yang dimaksud adalah prasasti **Taji Gunung** (bertarikh Sañjaya, dari tahun 910 M., Sarkar II: LXXX/OJO XXXVI) yang tidak **tinulad**, ditemukan di daerah Prambanan, Jawa Tengah. Prasasti ini sama sekali tak mengajukan tokoh yang diberi sebutan **mpu**. Pengutamaan Śiwa terhadap Buddha ini bisa jadi disebabkan karena otentiknya prasasti ini (beda dengan ketiga prasasti abad 10 M. juga yang ternyata **tinulad** di atas); atau karena keluarga raja/penguasa yang menggunakan tarikh Sanjaya ini memang penganut agama Śiwa yang taat, sementara raja/penguasa lain yang sezaman lebih mengutamakan agama Buddha. Adapun penyebutan kedua dewata secara bersama pada keempat prasasti itu bisa disebabkan karena kedua agama sedang sama-sama mengalami perkembangan maju.

Satu-satunya prasasti yang menyeru dewa bersama **śaktinya** adalah prasasti **Timbagan Wuṅkal** (juga bertarikh Sañjaya, dari tahun 913 M., OJO XXXV). Di sini Śiwa disebut dengan nama Rudra, diseru bersama **śaktinya** yang disebut dengan nama Durggā. Penyebutan "**rudēradurggebhyaḅ**" di sini menggunakan akhiran datif-**bhyaḅ** untuk jamak dan bukan-**bhyam** untuk dualis. Dengan demikian maka ternyata yang dipuja ini bukan seorang Śiwa bersama **śaktinya**, melainkan mungkin Śiwa dalam aspeknya yang sebelas yang dikenal sebagai 'kumpulan aspek' Ekadaśa Rudra. Bahwa pada prasasti tersebut di atas seorang dewi disertakan dalam seruan, rupa-rupanya dihubungkan dengan keperluan khusus yang ditunjukkan oleh isi prasasti tersebut: "dalam rangka peneguhan ke-**swatantra-an dharma kawikuan i Tim-**

bañan Wuñkal, suatu **tambak bhatāri i heñ i jro** perlu dilindungi dari gangguan". Dalam hal ini dapat dikemukakan dugaan bahwa **bhatāri** yang disebut di situ khususnya dalam bentuk Durgā Mahiṣāsūramardīni seperti yang umum terdapat pada candi-candi **Śaiwa**. Namun perlu pula diperhatikan perbedaan konteksnya. Kalau pada candi-candi **Śaiwa** umumnya Durgā Mahiṣāsūramardīni menempati salah satu dari tiga ruang pendamping, maka di **Timbañan Wuñkal** ini **bhatāri** tampaknya menduduki tempat terpenting. Amat jarang suatu tempat pemujaan tersendiri untuk seorang **bhatāri** disebutkan dalam sebuah prasasti. Hanya sebuah prasasti lain yang menyebut sebuah tempat suci untuk memuja **bhatāri**, yaitu prasasti **Tērēp** dari masa pemerintahan Airlangga (terbitan prasasti oleh Machi Suhadi, majalah **Manusia Indonesia**, Jakarta, Juli 1970).

Seorang dewa lain yang cukup berulang penyebutannya pada bagian seruan prasasti adalah Gaṇapati. Yang dimaksud dengan Gaṇapati ini mungkin Śiwa juga, tetapi mungkin pula anaknya yang berkepala gajah itu. Jika yang dimaksud itu Gaṇeśa, sang anak, maka seruan penghormatan kepadanya itu kiranya dapat dianggap padanan dari kata-kata "**awighnam astu**", karena Gaṇeśa dikenal sebagai dewa yang dapat melenyapkan segala halangan. Ia pun mempunyai julukan **Wighna**, **Si Penghalang**, seperti ha yang ditunjukkan oleh arca Gaṇeśa dari masa Kaḍiri yang pada **Śirascakranya** tertera tulisan "**wigēṇa**", dalam huruf Kaḍiri yang besar-besar (Museum Nasional, Jakarta, no. 157/D 206). Tentunya dimaksudkan bahwa dewa tersebut adalah "penghalang segala rintangan". **Gaṇeśa** juga dikenal sebagai dewa pengetahuan, khususnya yang berhubungan dengan sastra. Kualifikasi seperti yang disebut terakhir ini dimiliki juga oleh seorang dewi, yaitu **Saraswatī**, atau disebut juga **Wāgīswarī**. Kedua nama terakhir ini didapatkan pada seruan masing-masing prasasti **Palēmaran** (tahun 1449/-50 M., KO XXVII) dan prasasti "Candi Gambar" (menyebut Wikramawarddhana, OJO CXX). Seruan kepada dewi sastra ini kiranya mengandung harapan agar apa yang tertulis pada prasasti itu bagus dan baik.

Ternyata dari deretan fakta tersebut di atas bahwa seorang dewa dapat diseru pada awal atau akhir prasasti karena ia berkedudukan sebagai dewa tertinggi, seperti halnya Śiwa (sendiri ataupun bersama Durgā) dan Buddha, tetapi dapat juga karena penyebutannya mempunyai tujuan yang lebih khusus, yaitu untuk memohon kelancaran usaha ataupun penulisan mengenai usaha yang diperingati dengan prasasti, seperti ternyata dari penyeruan **Gaṇapati** dan **Saraswatī**. Sekali Siwa pernah diseru dengan disertai sebutan **bhagavat** (: yang penuh rahmat, pertapa) dan penyebutan itu rupanya disesuaikan dengan tujuan prasasti yang berkenaan dengan pemberian beberapa bidang sawah untuk sebuah desa pertapaan (prasasti **Wukiran** dari tahun 863 M., KO XXIII).

Dewa Wiṣṇu mempunyai sejarah yang istimewa dalam penulisan prasasti. Dia muncul sebagai dewa yang sangat diagungkan dan dianggap menjelma ke dalam diri raja-raja. Penyamaan raja dengan Wiṣṇu ini mulai dengan raja Airlangga, pada prasasti **Pucangan** (tahun 1041 M., OJO LXII), di mana ketika menyebutkan kejadian-kejadian yang telah berlangsung, sang raja dikatakan "sākṣāt . . . Wiṣṇumūrtti" (= bagaikan penjelmaan Wiṣṇu). Penyamaan raja dengan dewa Wiṣṇu ini kemudian menjadi kelaziman pada raja-raja di Jawa Timur sesudah masa Airlangga, khususnya pada masa Kaḍiri dan Siṅhasari (periksa misalnya OJO nomor-nomor: LXVI, LXVII, LXVIII, LXIX, LXXII, LXXIII dan LXXIX). Padanan raja dan dewa dalam prasasti-prasasti tersebut adalah:

Śrī Bāmeśwara	— sakalabhuwanatuṣṭikāraṇa
Śrī Warmmeśwara	— Madhusūdanāwatara
Śrī Sarwweśwara	— Janārdhanāwatara
Śrī Āryyeśwara	— Madhusūdanāwatara
Śrī Kroñcāryyadipa	— Haṇḍabhuwanapālaka
Śrī Kāmeśwara	— Triwikramāwatara
Śrī Sarwweśwara/Śreṅga	— Triwikramāwatara
Śrī Jayawarṣa	— Wiṣṇu
Śrī Krētanagara	— sakalajagatnatheśa Nārasīṅhamūrtti

Penyamaan raja dengan Wiṣṇu atau awataranya itu termuat pada bagian awal prasasti, ketika menyatakan siapa raja yang berkenan mengeluarkan prasasti yang bersangkutan. Dengan kenyataan tersebut di atas terlihatlah bahwa setidak-tidaknya pada masa Kaḍiri dan Siṅhasari sudah tampak gambaran yang utuh mengenai hubungan kedudukan Śiwa-Wiṣṇu di Jawa: Wiṣṇu diberi peran memimpin dunia melalui penitisananya kepada raja-raja, sedang Śiwa tetap menduduki tempat tertinggi secara keseluruhan, meliputi dunia dan yang di luarnya. Hubungan seperti ini tampak misalnya pada prasasti "Pēnampihan", di mana Kretanagara dipersamakan dengan Nārasīṅha sementara prasasti itu ditutup dengan seruan kepada Śiwa. Hubungan kedudukan Śiwa-Wiṣṇu yang demikian itu diperlihatkan pula oleh kakawin-kakawin yang diciptakan pada masa Kaḍiri. Wiṣṇu digambarkan menjelma ke dalam diri raja yang menjadi tokoh utama ataupun raja yang merupakan pelindung dalam penulisan kakawin bersangkutan, sedang dalam kakawin yang sama ditampilkan pula Śiwa sebagai dewa tertinggi (periksa **Bhāratayuddha** dan **Ghaṭotkacāśraya**). Dalam prasasti, Wiṣṇu sebagai dewa yang tersendiri tak pernah muncul pada bagian seruan awal atau akhir, melainkan selalu dalam hubungan idenfikasi dengan raja. Berbeda halnya dalam kesusasteraan, di mana terdapat kakawin-kakawin tertentu yang

semata-mata mengagungkan Wiṣṇu (periksa **Krēṣṇāyana**, **Bhomakāwya** dan **Hariwaṅṣa**).

Demikianlah, di samping pada seruan awal atau akhir, tempat kedua di mana dewata muncul sebagai dewa 'utama', artinya yang diunggulkan, adalah pada bagian prasasti di mana raja dibandingkan dengan dewata tersebut. Di tempat terakhir ini yang muncul ternyata hanya Wiṣṇu, mulai dengan perbandingan yang masih tampak 'insidental' dengan Airlangga, diikuti identifikasi yang menjadi pola pada raja-raja Kaḍiri dan Siṅhasari dan ternyata berkelanjutan pula pada beberapa raja Majapahit. Mengenai yang terakhir ini periksa prasasti **Tuhañaru** (tahun 1323 M., OJO LXXXIII) di mana raja Śrī Wirākaṇḍagopāla dianggap awatara Wiṣṇu; dan OJO LXXXIV di mana ratu Śrī Wiṣṇuwarddhanī dianggap sebagai **Mahālakṣmyawatāra**, jadi awatara **śaktinya** Wiṣṇu. (Namun Mahālakṣmī dapat pula diartikan sebagai salah satu perwujudan "Dewi Tertinggi" dalam pemujaan **śakti**). Pada suatu prasasti Majapahit yang lain raja diperbandingkan dengan perwujudan **Īswara** ("Īswarapratiwimba", OJO LXXXV), suatu konsep kedewataan yang lebih tinggi, yaitu yang lebih berkenaan dengan pengertian Maha Kuasa yang abstrak daripada gambaran kepribadian Śiwa ataupun Wiṣṇu yang dibentuk oleh mitos. Konsep **Īswara** ini di India dikenal dalam aliran Śaiwa maupun Waiṣṇawa (periksa Surendranath Dasgupta, **A History of Indian Philosophy**, jilid II, Cambridge 1952).

Kecuali sebagai dewata 'utama', prasasti juga menampilkan para dewata dalam peran yang lain, yaitu sebagai saksi dan sebagai pemberi hukuman kepada barang siapa yang melanggar ketentuan yang tercantum dalam prasasti bersangkutan. Para dewata dalam kedua peran tersebut termuat dalam bagian prasasti yang mengutarakan **śapatha** (= sumpah). Dalam bagian-bagian tersebut para dewata itu ditampilkan sebagai kelompok. Pada bagian saksi khususnya, para dewata itu dideretkan sub-kelompok demi sub-kelompok dalam urutan yang boleh dikatakan sudah merupakan suatu formula. Para 'dewata' yang diseru sebagai saksi ini terdiri atas bermacam-macam golongan, yang tidak seluruhnya berupa dewa dalam arti yang biasa. Di sini terdapat pula jenis-jenis makhluk yang tidak tergolong dewa maupun manusia, seperti **yakṣa**, **rākṣasa**, **piśāca** dan lain-lain; juga guru-guru **Śaiwa** aliran **Paśupata** seperti **Kuśika**, **Gargga** dan lain-lain; bahkan juga unsur-unsur alam seperti **kṣiti**, **jala** dan seterusnya, maupun gejala-gejala alam seperti **ahoratri** (: siang dan malam) dan lain-lain. Urutan penyebutan sub-sub kelompok saksi itu begitu konsisten, namun dasar dari sistematiknya masih merupakan tanda tanya. Rumusan kelompok saksi ini masih memperlihatkan variasi-variasi kecil, belum menjadi klise mati. Rumusan

itu adalah sebagai berikut:

- 1 hyaṅ kulumpaṅ, hyaṅ padudutaṅ, hyaṅ hayama
- 2 a hyaṅ/bhaṭāra Baprakeśwara
b hyaṅ/bhaṭāra Haricandana
c Agasti mahārṣi
- 3 a Brahmā
b Wiṣṇu Mahādewa
- 4 a pūrwwa dakṣiṇa paścimottara
a¹ lor kidul kulwan wetan
b agneya nairiti bāyābyaiśānya
c madyorddham adhah
c¹ iṅ madhya i sor i ruhur
- 5 a rawi śaśi
b kṣiti jala pawana hutāśana yajāmānākaśa
b¹ kṣity āpas tejo bāyw ākaśa
- 6 a dharmma
b ahoratri
b¹ saṅ hyaṅ rahina weni
c sandhyādwaya
c¹ sandhyātraya
- 7 yakṣa rākṣasa piśāca rāmadewata pretāsura garuḍa gan-
dharwwa graha kinnara mahoraga widyādhara
- 8 Yama Baruna Kuwaira Bāsawa
- 9 a putradewatā
b pañcakuśika
b¹ Kuśika Gargga Metri Kuruṣya Pātañjala
- 10 Nandśwara Mahākāla
- 11 a (ṣad) wināya (ka)
b nāgarāja
- 12 a Durgādewī caturaśra
b ananta
c surendra
- 13 Kālamrētyu gaṇa bhūta
- 14 kita prasiddha maṅrakṣa kaḍatwan (dan seterusnya).

Daftar saksi tersebut pada berbagai prasasti menunjukkan kelengkapan yang berbeda-beda. Namun urutannya umumnya sesuai dengan rumusan tersebut di atas. Baprakeśwara Haricandana Agastimahārṣi selalu disebut terdahulu, sesudah itu baru dewa-dewa Trimūrti; kemudian arah-arah angin dan gejala-gejala alam; kemudian menyusul deretan berbagai jenis makhluk

yang bukan manusia bukan dewa; lalu dewa-dewa **lokapāla** yang empat disusul oleh empat guru **Paśupata** yang dibubuhi **Pātañjala** sebagai anggauta kelima; kemudian baru disebutkan sub-kelompok dewa-dewa pendamping dan pengawal Śiwa, yang justru diurutkan dari yang rendah ke yang tinggi: Nandiśwara-Mahākāla, lalu Wināyaka (= Gaṇesa), baru kemudian Durggā-dewī; kemudian menyusul Kālamrṛtyu (: dewa kematian) yang selalu disertai kata-kata "**gaṇa bhūta**" yang sebagai nama jenis makhluk sebenarnya lebih tepat dideretkan bersama sub-kelompok **yakṣa** dst. tersebut di atas. Kemudian sebagai yang paling akhir dalam deretan dewata saksi ini sering sekali disebut "mereka yang menjaga kerajaan/istana raja", yang menurut prasasti **Mantyasih I** (Stutterheim, TBG 67: 172-215; Sarkar II: LXX) ternyata berupa nenek moyang raja yang sedang memerintah, yang ditegaskan dengan daftar raja-raja yang telah memerintah di masa lalu (di istana/kerajaan yang sama?).

Penderetan secara demikian dari para 'dewata' dalam **śapatha** itu menunjukkan bahwa dewa-dewa besar maupun gejala-gejala alam serta segala bentuk di antaranya, mempunyai kekuatan yang sama untuk menjadi saksi. Anggapan ini mungkin didasarkan pada penglihatan bahwa mereka itu seluruhnya mempunyai pengaruh besar terhadap peri kehidupan manusia. Di antara para 'dewata' yang diseru untuk menjadi saksi itu ada yang kadang-kadang diseru lagi untuk memberi hukuman kepada para pelanggar ketentuan.

Termasuk para 'dewata' yang diminta menghukum itu adalah: keempat **lokapāla**; Yama secara tersendiri disertai **kiṅkarabala**-nya; kelompok **Kuśika Gargga Metri Kuruṣya Pātañjala**; **Kubera** secara tersendiri; dan juga **bhaṭārī** Durgga. **Bhaṭārī** Durggā khususnya muncul pada prasasti-prasasti **Trailokyapuri** (OJO XCIII dan XCV) dalam sifat yang mengerikan. Hukuman yang diharapkan dari dewi itu adalah: "**taḍahēn denira Dewi Durggā-stu**" (= hendaknya dimakan oleh dewi Durggā, OJO XCV), yang dalam OJO XCIII diperinci lebih lanjut: "**cucup utēknya, langa rudhiranya, rima-rima hatinya, hamēl-hamēl dagingnya**" (= cucup otaknya, minum darahnya, remas-remas hatinya, kunyah-kunyah dagingnya). Prasasti-prasasti **Trailokyapuri** itu berasal dari tahun 1482 M. Gambaran Durgā sebagai pemangsa orang ini sudah terdapat dalam kakawin **Ghaṭotkacāśraya** (pupuh XXX, XXXI, XXXII) yang ditulis pada akhir abad-12 Masehi. Dalam kakawin ini penampilan Durgā digambarkan serba mengerikan: kediamannya penuh tulang-belulang dan darah, tubuhnya belang dan wajahnya seram. Dalam pada itu, di candi Singasari yang didirikan pada permulaan abad-14 Masehi tetap diwujudkan arca Durgā Mahiṣāsūramardini yang cantik dengan sifat-sifat manusia biasa. Sedangkan candi Rimbi dari akhir abad-14 Masehi mem-

perlihatkan Durgā Mahiṣāsūramardīnī yang tubuhnya cantik tetapi giginya bercaling. Kenyataan-kenyataan ini menunjukkan bahwa ada kegandaan konsep mengenai Durga. Anggapan mengenai watak dan sifat Durga tidak berkembang mengikuti garis lurus, melainkan berbagai anggapan hadir berdampingan. Dapat disarikan, bahwa dalam sejarah kebudayaan Jawa lama varian-varian konsep mengenai Durgā ini adalah:

- 1 dewi yang cantik,
pahlawan para dewa Durgā Mahiṣāsūramardīnī yang diarcakan di Jawa Tengah dan Jawa Timur sampai sekurang-kurangnya masa candi Singasari, abad 14 M.
- 2 **mahāsakti**, bersifat dahsyat dan mengambil bagian dalam penciptaan semesta Penyebutan dalam kakawin Ghaṭotkacāśraya, akhir abad-12 M.
- 3 merupakan salah satu dari dua alternatif wujud dan sifat istri Siwa; jika disebut Durgā maka yang dimaksud adalah berwujud mengerikan, bersifat buas dan galak; wujud dan sifat itu didapatnya sebagai akibat kesalahan ulahnya. Cerita Sudamala pada candi Tegawangi, akhir abad-14 M. Dan seterusnya, seperti terlihat misalnya pada Tantu Pangḡelaran dan pewayangan.

Pada varian 3, nama Durgā telah dilepaskan dari ihwalnya sebagai Mahiṣāsūramardīnī, sedang pada varian 2 ia masih diidentifikasi dengan Mahiṣāsūramardīnī. Dengan demikian maka arca dari candi Rimbi tersebut di atas mungkin lebih berkaitan dengan konsep varian 2 dan tidak dengan varian 3. Sedang Durgā dari prasasti **Trailokyapuri** bisa mewakili varian 2 maupun 3, dengan memperhitungkan pula pengaruh konsep 'wéwé' dan 'kuntilanak' (: setan-setan berbentuk perempuan) yang mungkin telah lama ada di dalam alam pikiran orang Jawa, di bawah lapisan kebudayaan Hindu.

Penghukum yang disebutkan di bagian sanksi itu memang kebanyakan berupa gejala-gejala alam seperti halilintar, ular, buaya, samudera besar, pusaran air, air terjun, kilat dan harimau. Di antaranya ada pula disebut "bhaṭari drémeḷ (?)" yang berada di sungai besar (OJO L/B). Para pelanggar juga diancam akan dimakan oleh makhluk-makhluk yang berkeliaran seperti **rākṣasa**, **wwil**, **bhūta**, **piśāca** dan lain-lain. Bahkan **pañcamahābhūta** (lima unsur alam: tanah, air, api, angin dan **ākāśa**) diharapkan agar memakan

para pelanggar (prasasti Panumbanan tahun 1120 M., teks pada OJO LXIX). Dalam hal terakhir ini mungkin terjadi salah pengertian: **bhuta** yang dalam konteks **pancamahabhuta** itu berarti unsur alam, dikacaukan dengan **bhūta** dalam arti sejenis roh atau setan pengganggu. Kemungkinan lain adalah bahwa yang dimaksud memang lima unsur alam (di dalam tubuh manusia) seperti terungkap pada kalimat **śapatha** sebagai berikut: ". . . **kita kamug hyaṅ pañcamahābhūta kita milu manarira masuk i sarwwa bhūta . . .**" (prasasti **Jarin** tahun 1181 M., OJO LXXI). Demikianlah dalam bagian sanksi ini yang tampak ditonjolkan adalah kekuatan-kekuatan alam, baik yang nyata maupun yang gaib atau dipercaya akan adanya.

Terlihat, bahwa kepercayaan 'lokal' sempat muncul dalam prasasti. Sebaliknya, dalam karya-karya susastra, dalam hal ini kakawin-kakawin, yang lebih ditampilkan adalah konsep-konsep kedewataan yang lebih tinggi, baik yang menyangkut hakekat dewa-dewa yang dipaparkan melalui pengertian-pengertian abstrak, maupun yang menyangkut mitos sekitar mereka, yang sedikit atau banyak mengandung simbolik. Gejala ini mengisyaratkan bahwa ada perbedaan lingkungan yang jelas antara para pembaca kakawin dengan mereka yang berkepentingan dengan prasasti-prasasti.

Data peribadatan

Data mengenai peribadatan yang termuat dalam prasasti dapat digolongkan atas: jenis-jenis tempat suci, petugas-petugas keagamaan, jalannya upacara keagamaan dan perlengkapan upacara keagamaan. Mengenai dua yang terakhir telah dibuat studi oleh Timbul Haryono (**Arkeologi Th. III** No. 1-2, 1980), khususnya dengan menggunakan prasasti-prasasti Jawa Kuna sampai masa Siṅdok. Sebelumnya Stutterheim pernah menuliskan suatu rangkuman mengenai **saji** dalam upacara penetapan **śīma** (**Inscripties van Nederlandsch Indie**, 1940: 21 dst). Mengenai jenis-jenis bangunan suci telah diadakan penderetan oleh Soekmono (disertasi UI, 1974) dan pembahasan singkat oleh Boechari (**Bulletin of the Research Centre of Archaeology of Indonesia**, No. 10, 1976).

Studi Timbul Haryono mengenai upacara penetapan **śīma** tersebut di atas lebih memberikan tekanan pada urutan upacara dan belum terlalu jauh memperhatikan perlengkapan upacara. Adapun tinjauan oleh Soekmono dan Boechari mengenai jenis-jenis bangunan suci masih dapat diperdalam dengan memperhatikan apa saja pelayanan keagamaan rutin yang dilakukan berkenaan dengan bangunan tersebut, yang diberitakan dalam beberapa prasasti tertentu. Dapat pula berbagai istilah untuk menyebut berbagai (jenis) bangunan keagamaan itu dilihat hubungannya dengan: siapa yang me-

netapkan atau memintakan penetapan **ṣimanya**, serta berapa 'harga' upacara penetapan **ṣima** tersebut.

Suatu segi upacara yang juga belum disoroti oleh Timbul Haryono adalah pola arah dalam pelaksanaan upacara tersebut. Ada beberapa prasasti yang memberikan petunjuk mengenai tata ruang dalam pelaksanaan upacara itu. Beberapa prasasti dari awal abad-10 M. memberikan deskripsi yang cukup terperinci. Prasasti-prasasti itu adalah: **Taji** (tahun 901 M., OJO XXIII; **Pangumulan A** (902 M., OV 1925: 41-49); **Sansanj** (907 M., BKI 1937: 441 dst.) dan **Lintakan** (919 M., KO I). Membaca berikut:

- a obyek pusat upacara, yaitu **san hyañ watu kulumpañ** (: "batu lumpang") diletakkan di tengah **witana** (: halaman bertenda);
- b berdekatan dengan obyek pusat itu, duduk (dan kemudian berdiri) pemimpin upacara yang juga mengucapkan sumpah; ia berada di sebelah barat obyek pusat, menghadap ke arah timur;
- c para pejabat utusan dari pusat (mengenai pejabat-pejabat ini periksa De Casparis dalam **Archipel** no. 21, 1981: 138) duduk di sebelah utara, menghadap ke selatan;
- d para **rāma** dan penduduk desa duduk di sebelah selatan, menghadap ke utara.

Hanya dua di antara keempat prasasti tersebut yang menyebutkan bahwa tempat di timur juga ditempati orang. Prasasti **Taji** menyebutkan bahwa yang duduk di timur itu adalah para wakil dari desa sekitar, sedang prasasti **Sansanj** menyebutkan bahwa para ibulah yang duduk di tempat tersebut. Jika prasasti-prasasti Jawa Tengah awal abad-10 M. ini jelas menyebutkan bahwa pemimpin upacara menghadap ke timur, maka prasasti **Kudadu** (tahun 1294 M., OJO LXXXI) dan **Tuhañaru** (tahun 1323 M., OJO LXXXIII) hanya menyatakan bahwa ia menghadap ke **krodhadesa**. Masih merupakan pertanyaan, arah manakah yang dimaksud dengan **krodhadeśa** ini, apakah arah timur juga, ataukah patokan arah upacara pada akhir abad ke-13 M. di Jawa Timur itu sudah berbeda dengan keadaannya pada abad-10 M. di Jawa Tengah?

Demikianlah masih cukup banyak pertanyaan mengenai peribadatan yang dapat dihadapkan pada data prasasti.