



F

Berkala Arkeologi

AMERTA

11



penerbit
PUSAT PENELITIAN ARKEOLOGI NASIONAL
1989

Gambar sampul muka : Garuda dengan Guci Amerta,
Candi Kidal, abad ke-13 M.

AMERTA
BERKALA ARKEOLOGI

11

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
1962

AMERTA
BERKALA ARKEOLOGI

11

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
1989

Copyright

Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
1989

ISSN 0215-1324

Dewan Redaksi

Penasehat : R.P. Soejono
Pemimpin Redaksi/
Penanggung Jawab : Nies Anggraeni
Sekretaris : Noerhadi
Staf Redaksi : Soejatmi Satari
Hasan M. Ambary
D.D. Bintarti
Endang Soekatno

Percetakan: CITRA INDAH

PRAKATA

Amerta edisi ini menampilkan arkeolog muda yaitu Moh. Ali Fadillah dengan tulisannya "Beberapa Catatan Tentang Lontara", yang merupakan bahasan filologi pada dokumen sejarah dan kebudayaan. Dapatkah lontara dengan segala aspeknya digunakan sebagai interpretasi masa lalu?

Hariani Santiko tampil dengan tulisan tentang Waprakeswara yang diperkirakan merupakan tempat bersaji bagi pemeluk agama Weda.

Bambang Budi Utomo dalam tulisannya "Rakai Panankaran Dyāh Saṅkhara Śri Saṅgramadhananjaya", menguraikan lagi bahwa Panankaran termasuk keluarga Sailendra dan secara terinci diuraikan pula bagaimana asal-usul Sailendra.

Citra Islam dalam Sastra Daerah Nusantara: Pengkajian Semiotik Insan Kamil", ditulis oleh Viviane Sukanda-Tessier, peneliti EFEO (E'cole Francaise d'Extrême-Orient). Tulisannya kali ini merupakan kajian tentang kehidupan yang tidak meninggalkan segi mythis, magis, dan religius.

Eri Sudewo, muncul dengan bahasanya berjudul "Menara Polemik ", yang merupakan resensi dari buku "Menara Masjid Kudus, dalam Tinjauan Sejarah dan Arsitektur", yang ditulis oleh Syafwandi. Khususnya menguraikan munculnya alternatif baru tentang Menara Masjid Kudus, yang menurut teori lama dikatakan bahwa Menara Masjid Kudus berasal dari periode Hindu.

R.E. Jordaan, seorang anthropolog lulusan State University of Leiden menyumbangkan tulisan yang menarik, yaitu tentang Candi Prambanan yang dianggap sebagai bangunan petirtaan.

Sebagaimana biasanya buku Amerta ditutup dengan berita temuan hasil penelitian Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Jakarta, kali ini merupakan penelitian di Sumatra selatan, Palembang dan Lombok.

Akhirnya kami mengharapkan Amerta edisi no.11 ini akan menambah khasanah pengetahuan kita semua.

Redaksi

WAPRAKESWARA
TEMPAT BERSAJI PEMELUK AGAMA
DAFTAR ISI

	Halaman
PRAKATA	v
DAFTAR ISI	vii
1. Waprakeswara: Tempat Bersaji Pemeluk Agama Weda ? <i>Hariani Santiko</i>	1
2. Rakai Panamkaran Dyah Sankhara Sri Sangramadhananjaya <i>Bambang Budi Utomo</i>	9
3. A Holy-Water Sanctuary at Prambanan <i>R.E. Jordaan</i>	17
4. Beberapa Catatan Tentang Lontara <i>Moh. Ali Fadhilah</i>	41
5. Citra Islam dalam Sastra Daerah Nusantara: Pengkajian Semiotik Insan Kamil <i>Viviane Sukanda-Tessier</i>	54
6. Menara Polemik, Resensi Buku Menara Masjid Kudus dalam Tinjauan Sejarah dan Arsitektur <i>Eri Sudewo</i>	65
7. Berita Temuan	69

WAPRAKESWARA: TEMPAT BERSAJI PEMELUK AGAMA WEDA?

Hariani Santiko

Waprakeswara dalam prasasti Kutei

Kata Waprakeswara kita jumpai dalam 2 dari 7 prasasti yang dikeluarkan oleh raja Mūlawarman dari Kutei. Raja yang memerintah di hulu Mahakam ini telah mengeluarkan prasasti yang dipahatkan di atas Yūpa,¹⁾ memakai huruf Pallawa dan berbahasa Sansekerta. Namun tidak satu prasasti pun yang diberi angka tahun, sehingga untuk memperkirakan bilamana prasasti-prasasti itu dipahat, telah dicoba dengan memperbandingkan bentuk huruf Pallawa yang dipakai pada prasasti Kutei itu dengan huruf Pallawa India Selatan. Dari hasil perbandingan itu dapat diperkirakan bahwa ke-7 prasasti Yūpa dari Kutei ini dipahat sekitar abad IV Masehi, yaitu pada masa awal pengaruh agama-agama India di Indonesia.²⁾

Adapun tujuan Mūlawarman mengeluarkan prasasti-prasasti tersebut, selain untuk memperkokoh kedu-

dukannya di atas singgasana dengan menyebut nama raja-raja sebelumnya yaitu Kudungga, yang dikatakan kakeknya, dan raja Aśwawarman, ayahnya, raja Mūlawarman telah pula mengumumkan upacara-upacara bersaji yang dilaksanakan di suatu tempat yang disebut Waprakeswara. Di dalam upacara tersebut telah disediakan benda-benda upacara, antara lain lembu berjumlah 20.000 (*go-sahasrika*), emas dalam jumlah yang banyak (*bahu-suvarnaka*), lampu, minyak bijen, kera berwarna merah, air susu (Vogel 1918: 167-232, Chhabra 1949: 370-373).

Kedua prasasti raja Mūlawarman yang menyebut Waprakeswara berbunyi sebagai berikut:

1. 'Śrīmato nṛpamukhasya
rajña śrī mūlawarmanah
dānām puṇyātāme kṣetre
yad dattam waprakesware
dwi-jatibhyo'gnikaipabhyah
wiṁśatir ggosahasrikam
tasya puṇyasua yūpo'yam
krto wiprain ihagataih

Terjemahan:

"Sang Mulawarman, raja yang mulia dan terkemuka (di antara raja-raja), telah memberikan sedekah berupa 20.000 ekor sapi yang diberikan disebuah lapangan suci tempat bersaji yaitu Waprakeswara, untuk mengingatkan upacara bersaji itulah maka Yūpa ini didirikan oleh para pendeta yang bagaikan Agni yang datang kesini".

11. Śrī mūlawarman rājendrah sama-
(tre) jitya pātrhi(wan) karadām
nrpatiṁ cakre yathā raja
yudhiṣṭhirah catwarimṣat sahas-
rāṇi sa dadau waprakeswara
bā.....triṁsat sahasrāṇi
punar dadau..... sa pu-
nar jiwadanam prithagwidham
ākāśadīpam dharmātmā pārthi-
wendra(h) swake pure.....
mahātmanā yūpo yaṁ (āpito)
wiprair nnānāihā
(gataih) (Chhabra 1949:372).

Banyak huruf yang telah aus sehing-
ga banyak kata-kata yang tidak
terbaca oleh Chhabra, yang kemudian
diterjemahkan sebagai berikut:

"The illustrious monarch Mūla-
warman, having conquered
(other) kings in the battle-
field, made them his tributa-
ries, as did King Yudhiṣṭhira.
At Waprakeswara he donated
forty thousand The pious king
once again (performed ?) Jiwa-
dāna³) of different kinds, and
illumination in his own
town..... by the pious one.
This yūpa has been erected by
the brahmanas who have come
here (from) different (parts)".
(Chhabra 1949:373).

Dari kedua prasasti tersebut
diketahui bahwa Waprakeswara adalah
tempat suci untuk bersaji, tetapi
siapa yang dipuja, tidak ada penje-
lasan, sehingga menimbulkan berba-
gai pendapat mengenai tempat pemu-
jaan dan tokoh dewa yang dipuja
disana. Dr. H. Kern telah menterje-
mahkan Waprakeswara dengan "heilig
vuur" atau api suci (Kern 1917:55)
yang tidak disetujui oleh Dr. J.
Ph. Vogel. Menurut Vogel, Waprakes-
wara adalah nama suatu tempat atau
nama sebuah kuil untuk memuja Śiwa
atau Iswara. Selanjutnya Vogel mem-
bandingkan dengan kebiasaan di
India Selatan dan Kamboja yang
mencantumkan nama (raja) pendiri
suatu bangunan suci untuk Śiwa yang
kemudian diberi akhiran - iswara.
Namun kemudian ia ragu-ragu sendi-
ri, karena tidak ada seorang raja
pun yang disebut dalam prasasti
bernama Vapraka (Vogel 1918:203--
05).

Selanjutnya Dr. N.J. Krom me-
nyamakan Waprakeswara dengan Bapra-
keswara yang terdapat pada kutukan-
kutukan prasasti di Jawa lebih
kemudian. Nama Waprakeswara atau
Baprakeswara di India tidak pernah
diketemukan, oleh karenanya Krom
menduga, Waprakeswara adalah suatu
tempat suci yang diberi berpagar,
karena Vapra atau Vapraka berarti
pagar, jadi semacam "punden desa"
yang masih banyak terdapat di Jawa
(Krom 1931:176--77).

Pendapat Krom ini disetujui
oleh Dr. W.F. Stutterheim, tetapi
ia menambahkan bahwa tempat suci
itu adalah candi yang merangkap
sekaligus sebagai makam raja atau
penguasa setempat. Pendapatnya ini
berdasarkan atas tradisi mengorban-
kan binatang pada waktu upacara

pemakaman. Jadi Waprakeśwara adalah arwah raja yang dimakamkan di tempat itu dan telah menjadi *bhaṭṭāra* atau *dewatā* (Stutterheim 1934:203--04).

Dr. Poerbatjaraka mempunyai pendapat berbeda dengan apa yang telah diuraikan di atas. Menurut Poerbatjaraka, Waprakeśwara yang dikenal pula sebagai Baprakeśwara dalam prasasti-prasasti di Jawa adalah nama lain dari Agastya atau yang disebut pula sebagai Haricandana, oleh karena itu dalam kutukan prasasti, ketiga nama tersebut disebut dalam satu deretan. Partikel *i* yang seringkali kita jumpai di depan Baprakeśwara tidak selalu menunjuk suatu tempat. *Bapra* atau *wapra* berasal dari kata *bapra-bhaṭṭaraka* atau *bappa-bhaṭṭaraka* suatu sebutan untuk seorang penting dalam agama Śiwa dan tokoh ini oleh Poerbatjaraka diperkirakan Agastya, murid Śiwa yang paling penting. Dengan adanya kata *puṇyātama kṣetre* di depan Waprakeśwara, hanya mempunyai satu arti yakni Waprakeśwara adalah tempat suci untuk Agastya (Poerbatjaraka 1926:62-82).

Dihubungkannya Waprakeśwara dengan Agastya ini pada dasarnya disetujui oleh A.K. Nilakantha Sastri. Ia menunjukkan beberapa Agatyēśwara atau Agattisvara yakni bangunan suci untuk Agastya di India Selatan. Selanjutnya dengan adanya akhiran *-iśwara* ini Nilakantha Sastri secara tidak langsung telah menghubungkan Waprakeśwara dengan Putikeswara dalam prasasti Dinoyo (682 Saka), yang menurut Dr. F.D.K. Bosch adalah suatu bangunan suci Dewarāja, seperti halnya dengan kuil-kuil yang namanya memakai akhiran *-iśwara* di Champa dan

Kamboja. Dalam bangunan suci Putikeswara (bangunan Canggal atau/atau Badut ?) diletakkan *Śiwa-lingga Dewarāja*, yakni wujud perpaduan antara sang raja yang mendirikan lingga tersebut dengan dewa yang menjadi pujaannya yakni Śiwa⁴⁾. Bahwa Agastya yang dipuja menurut Prasasti Dinoyo, karena Agastya adalah murid Siwa dan ia adalah "perantara" manusia dan Siwa.⁵⁾ (Nilakantha Sastri 1936:514--15, 521-533).

Bahwa Waprakeśwara adalah sebuah kuil Dewarāja, sangat kita ragukan, karena pertama menurut prasasti Kutei, Waprakeswara adalah sebuah *ksetra* dan bukan *prasāda*, kedua tidak satu pun di antara ke-7 prasasti Yūpa itu yang menyebut *lingga*.

Menurut kedua prasasti Yūpa yang dikutip pada awal karangan ini, Waprakeswara adalah sebuah "puṇyātama kṣetra" yakni sebuah lapangan suci khusus untuk memberikan sedekah berupa benda-benda upacara dan binatang-binatang khususnya lembu untuk dipersembahkan kepada dewa-dewa. Pada prasasti-prasasti di atas, Mūlawarman telah menyedekahkan lembu 20.000 ekor, kemudian 30.000 ekor lagi di Waprakeśwara. Di samping lembu, dalam prasasti yang diterjemahkan oleh Chhabra, disedekahkan pula suatu benda/binatang (yang tidak jelas jenisnya karena tidak terbaca) sebanyak 40.000. Kemudian pada prasasti lain masih terdapat benda-benda upacara lain lagi antara lain emas dalam jumlah yang banyak (*ba-husuvarnakam*), bijen, lampu, bunga dan air susu. Kebiasaan menyedekahkan benda-benda upacara untuk persembahan dewa-dewa merupakan kebiasaan

saan yang terdapat pada jaman Weda. Hal ini pun telah disinggung oleh H. Kern dan Ir. J.L. Moens waktu membicarakan agama raja Poernawarman di Tarumanegara.⁶⁾ Demikian pula menurut Nilakantha Sastri, sedekah berupa *bahusuvarnaka*- (emas dalam jumlah yang banyak), dan *vimśatir gosahasrika* (:lembu sejumlah 20.000) merupakan jenis sedekah yang dilakukan pada jaman Weda.⁷⁾ *Bahusuvarnaka*- atau yang lebih dikenal sebagai *bahuhiranya*- diberikan dalam upacara bersaji *Soma* (*Somayajña*), sedangkan sedekah berupa lembu dalam jumlah yang banyak termasuk golongan *dāna* yang sangat tinggi nilainya (Nilakantha Sastri 1936:520--21).

Upacara bersaji untuk dewa-dewa pada jaman Weda tidak pernah dilakukan di sebuah bangunan suci (kuil), tetapi di suatu lapangan terbuka, dengan tempat sucinya disebut *Vēdi*. Luas dan bentuk *Vēdi* berbeda-beda tergantung jenis upacara yang dilaksanakan, misalnya bentuk dan luas *Vēdi* untuk upacara sehari-hari berbeda dengan *Vēdi* untuk upacara musim-musim tertentu, upacara-upacara insidental (kematian, perkawinan, inisiasi dan lain-lain), atau upacara-upacara besar (*Somayajña*, *Rājasuya* dan sebagainya). Tanah *Vēdi* dibersihkan (dikeruk), dan di tengah-tengahnya terdapat tungku yang disebut Agni, dibuat dari bata berlapis 5 (Thibaut 1875:227-75). Di dalam *Vēdi*, di sekitar tungku ditumpuk rumput jenis *kuśa* atau *darba* yang disebut *barhis* yang berfungsi sebagai tempat duduk dewa yang diberi persembahan dan untuk tempat duduk dewa Agni (Gonda 1985:140--96). Pada upacara ini Agni merupakan dewa yang sangat penting, karena ia

adalah dewa api, dan tanpa api upacara tidak akan dapat dilaksanakan. Oleh karena itu ia dianggap sebagai dewa "perantara" manusia dan dewa yang diberi persembahan, dan di samping itu Agni merupakan dewa yang mengawasi jalannya upacara tersebut. Di dalam kitab Weda dan Brahmana, dewa Agni disebut *hotar*⁸⁾, karena ia akan memanggil dewa-dewa yang akan diberi persembahan tersebut agar turun ke tempat yang telah disediakan (*barhis*) (Gonda 1985:140--41).

Memperhatikan hal-hal tersebut di atas, dapat kita kemukakan bahwa Waprakeswara yang disebut dalam prasasti Kutei itu tidak lain adalah suatu lapangan suci untuk bersaji sesuai dengan aturan-aturan kitab Weda dan Brahmana. Dugaan ini kita dasarkan atas beberapa alasan:

- (1) Kata *vapra* atau *vapraka* tidak hanya berarti pagar, tetapi juga dapat diartikan "gundukan, tumpukan"⁹⁾; sedangkan kata *barhis* dapat berarti "gundukan, bantalan untuk duduk"¹⁰⁾. Jadi kata Waprakeswara dapat kita artikan sebagai "gundukan (rumput) atau bantalan tempat duduk iswara atau dewa".¹¹⁾
- (2) Para pendeta yang melakukan upacara bersaji itu dibandingkan dengan dewa Agni, dewa terpenting dalam upacara bersaji jaman Weda. Seperti halnya dengan dewa Agni, para pendeta tersebut bertindak sebagai perantara manusia dengan dewa-dewa yang diberi persembahan.
- (3) Dalam beberapa *Saṃhita* dan kitab Brahmana (antara lain kitab *Satapatha Brahmana*), *yūpa* harus didirikan pula dalam lapangan suci tersebut untuk mengikat

binatang yang akan dikorbankan
(Gonda 1985:175, 196).

Hanya saja jenis upacara apa yang dilaksanakan oleh Mūlawarman belum jelas. Tetapi apabila kita melihat benda-benda yang disedekahkan, upacara yang dilakukan haruslah upacara besar, mungkin Somayajña atau mungkin pula Rājasuya (:penobatan seorang raja), yaitu upacara penobatan dirinya sebagai raja.

II. Baprakeśwara dalam prasasti-prasasti di Jawa

Seperti telah disebut terdahulu, kata Waprakeśwara ini kemudian dikenal sebagai Baprakeśwara dalam beberapa prasasti di Jawa.¹²⁾

Kata Baprakeśwara ini diseru dalam kutukan prasasti-prasasti sebagai berikut:

- (1) Mula-mula Baprakeśwara diseru pada awal prasasti tanpa diikuti oleh nama Haricaṇḍana dan Agastya:

- Prasasti *Sugih Manēk* tahun 837 Śaka (OJO XXX):
.....indah ta kita bhātāra
i śrī baprakeśwara

- (2) Baprakeśwara diikuti oleh nama Agasti maharēsi

- Prasasti *Gilikan I* tahun ? (OJO CII)
.....indah kita hyang baprakeśwara agasti maharēsi...

- Prasasti *Sangguran (Batu Minto)* tahun 846 Śaka (OJO XXXI):

.....indah ta kita kamung hyang baprakeśwara agasti...

- Prasasti *Sarangan* tahun 851 Śaka (OJO XXXVII):

.....kita kamung hyang baprakeśwara agasti maharēsi....

- (3) Baprakeśwara disebut bersama-sama Haricaṇḍana dan Agasti maharēsi:

- Prasasti *Gulung-gulung* tahun 851 Śaka (OJO XXXVIII):

.....indah ta kamung hyang i śrī baprakeśwara śrī haricaṇḍana agasti ma(hārēsi)...

- Prasasti *Jēru-jēru* tahun 852 Śaka (OJO XLIII):

.....indah ta kita kamung hyang i śrī baprakeśwara śrī haricaṇḍana agasti mahārēsi.....

- (4) Baprakeśwara lenyap dari deretan. Menurut Poerbatjaraka nama tersebut lenyap sejak tahun 857 Śaka, namun ternyata sudah tidak ada pada Prasasti *Waharu IV* yang berasal dari tahun 853 Śaka:

.....om indah ta kamung hyang haricaṇḍana agastya mahārēsi

Berdasarkan data di atas, kita ketahui bahwa Baprakeśwara diseru dalam kutukan prasasti-prasasti di Jawa antara tahun 837 Śaka - 853 Śaka, dan diseru dalam satu deretan dengan śrī haricaṇḍana agasty maharēsi.

Seperti telah dikemukakan terdahulu, Poerbatjaraka berpendapat bahwa Baprakeśwara adalah nama lain dari resi Agastya, sedangkan Nilakantha Sastri condong menghubungkan Baprakeśwara dengan bangunan suci untuk Agastya.

Penulis lebih sependapat dengan Nilakantha Sastri, karena dengan adanya pertikel i di depan Baprakeśwara, maka Baprakeśwara

adalah nama tempat. Dengan demikian, maka kalimat seruan pada kutukan prasasti yang berbunyi: "iṇḍah ta kamung hyang i śrī baprakeśwara śrī haricaṇḍana agasti mahārēsi," berarti "Wahai dewa di Baprakeśwara (yaitu) Śrī Haricaṇḍana mahārēsi".

Selanjutnya apakah Waprakeśwara sama dengan Baprakeswara, sangatlah diragukan, mengingat jarak waktu (sekitar 400 tahun) dan perbedaan-kepercayaan yang melatarinya. Namun apa sebabnya bangunan suci untuk Agastya di Jawa ini disebut Baprakeśwara, masih belum jelas. Dugaan-dugaan dapat kita ajukan sebagai berikut:

- (1) Pada awal pengaruh agama Hindu di Jawa, Agastya mempunyai peranan yang sangat penting, terbukti dari Prasasti Dinoyo (682 Śaka), Prasasti Siwagērha (778 Śaka), dan Prasasti Pereng (784 Śaka). Pentingnya Agastya di Jawa ini mungkin disebabkan karena ia adalah seorang pendeta murid Śiwa yang paling penting, sehingga dapat dianggap sebagai perantara manusia dengan dewa (Śiwa), seperti halnya dengan para pendeta pada jaman Weda dalam setiap upacara bersaji di lapangan suci (Vedī) yang dikenal dengan nama Waprakeśwara dalam Prasasti Kutei.
- (2) Bahwa Agastya dikenal sebagai pendeta yang menguasai suatu *kṣetra*¹³⁾ masih tertinggal dalam uraian Kitab *Agastyaparwa*, yang menyebut bahwa pulau Jawa adalah *kṣetra* Agastya (.....sang tumahap agraning windhya-parwwata,.....sang makādhidewa makakṣetra yawa-

dwipa-mandala).¹⁴⁾

Dari seluruh uraian di atas dapat kita simpulkan bahwa Waprakeśwara dalam Prasasti Kutei tidak lain adalah lapangan suci untuk melaksanakan upacara bersaji sesuai dengan ketentuan Weda-samhita dan Kitab-Kitab Brahmana. Wapra atau wapraka disini yang dimaksud adalah *barhis* yang disusun berlapis-lapis di sekitar tungku suci (agni) di dalam Vedī.

Setelah agama Hindu mulai menyebar di Jawa, peranan para pendeta Weda itu "diambil alih" oleh seorang pendeta besar murid dewa Śiwa yaitu Agastya. Oleh karenanya tempat suci untuk tokoh ini tetap dikenal sebagai W(B)aprakeśwara.

CATATAN:

- (1) Yūpa adalah tiang kayu atau batu untuk mengikat binatang yang akan.. dijadi-kan korban.
- (2) Empat buah prasasti Yupa diketemukan pada tahun 1879, dan pada tahun 1880 diterbitkan oleh Dr. H. Kern, dan kemudian diterbitkan lagi tahun 1918 oleh Dr. J.Ph. Vogel dalam *BKI* 74(1918), halaman 167-232.
Tiga buah yūpa lainnya diketemukan tahun 1940, dan diterbitkan oleh B.Ch. Chhabra tahun 1949 (*TBG* LXXXIII), halaman 370-374.
- (3) *Jiwaḍāna* oleh Vogel diartikan "sedekah berupa binatang hidup" tetapi menu-rut Chhabra kemungkinan berarti "pemberian amnesti." bagi para narapidana yang akan dijatuhi hukuman mati.
- (4) Tradisi mendirikan *lingga dewarāja* ini sangat dikenal di Kamboja, dan dihu-bungkan dengan suatu kultus yang dikenal sebagai kultus dewaraja.
- (5) Dalam Prasasti Dinoyo disebut tentang pembuatan arca Agastya dari batu hitam.
- (6) Dalam karangan Ir. J.L. Moens yang berjudul: "Was Poernawarman van Taruma een Saura ?", dalam *TBG* 80, 1940, halaman 78-109.
- (7) Yang dimaksud dengan jaman Weda adalah kepercayaan yang bersumber pada kitab-kitab Weda dan Brahmana. Dewa yang dipuja berjumlah 33, tetapi siapa di antaranya yang dianggap terpenting berganti-ganti sesuai dengan kepen-tingan si pemuja. Bentuk religi sedemikian ini disebut Kathenotheism, bukan Polytheism. Sedangkan agama Hindu baru muncul kemudian yaitu sekitar abad 1 Masehi, sebagai hasil pembaharuan dari agama Weda yang baru terdesak oleh agama Buddha dan Jaina. Agama Hindu ini selain menganggap Weda sebagai kitab sucinya, mereka juga memiliki kitab suci lainnya yaitu Purana, dan dewa yang dipuja adalah Trimurti.
- (8) *Hotar* adalah nama sekelompok pendeta yang bertugas "memanggil" dewa-dewa untuk hadir dalam upacara bersaji. Selain hotar, terdapat kelompok pendeta lainnya, yaitu *Udgatar* dan *Adhvarya*.
- (9) Dalam kamus Macdonell: "*A Practical Sanskrit Dictionary*" (1954), halaman 269.
- (10) Tentang *barhis* ini selain J. Gonda, telah dibicarakan secara singkat oleh Dr. F.D.K. Bosch dalam artikelnya "An Archaeological approach to the Brahman problem", dalam *Selected Studies in Indonesia Archaeology* halaman 190-191, dan oleh L. Basham dalam *The Wonder that was India* (1977), halaman 239.
- (11) *Iswara* tidak harus berarti (sebutan) *Śiwa*, dapat pula berarti dewa utama, Brahman.
- (12) Perubahan dari phonem *v* menjadi *b* seringkali terjadi.
- (13) *Kṣetra* berarti lapangan suci untuk melakukan upacara keagamaan, tetapi da-pat pula berarti tempat suci pada umumnya.
- (14) Bagian Agastyaparwa ini telah dikutip dan diterjemahkan oleh Dr. Poerbatja-raka dalam tesisnya *Agastya....* (1926) halaman 39-40.

Daftar Pustaka

- Bosch, F.D.K.
1923 "De Sanskrit inscriptie op de steen van Dinojo" OV:29-35.
- Chhabra, B.Ch.
1949 "Three more yupa inscriptions of King Mūlavarman from Kutei (East Borneo) TBG LXXXIII:370-374.
- Gonda, J.
1985 *The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda*. North Holland Publishing Company-Amsterdam-New York.
- Kern, H.
1917 "Oud-Javaanche eedformulieren of Bali Gebruikelijk" (Vergelijken met Kawi-oorkonde uit Jawa van 762 en die uit Gresik van 853 Saka) KVG VI:293-313.
- Krom, N.J.
1933 *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*. 's-Gravenhage: Maratinus Nijhoff.
- Nilakantha Sastri
1936 "Agastya", TBG LXXVI:471-545.
- Poerbatjaraka, L.
1926 *Agastya in den Archipel*. Thesis, Leiden.
- Stutterheim, W.F.
1934 "De Leidsche Bhairawa van Candi B Singasari" TBG LXXIV:441-476.
- Thibaut, G.
1875 "On Sulvasutra", JASB XLIV, part I, no.1-4:227-275.

RAKAI PAṆĀMIKARAN DYĀH SAṆKHARA ŚRI SAṆGRAMADHANANJAYA

Bambang Budi Utomo

Nama Paṇāṁkaran ditemukan di dalam Prasasti Kalasan dari tahun 778 Masehi (...mahārajām dyāh pañcapaṇām paṇāṁkaraṇām), Prasasti Mantyāsīh dari tahun 907 Masehi (...śrī mahāraja rakai paṇāṁkaran), dan Prasasti Wanua Tīh III dari tahun 908 Masehi (...rakai paṇāṁkaran...). Adapun yang menjadi persoalan mengenai tokoh ini ditemukan pada Prasasti Kalasan. Di dalam prasasti itu antara lain disebutkan bahwa para Guru raja Śailendra mohon kepada Māhāraja dyāh Pañcapaṇa Paṇāṁkaran, agar beliau membangun bangunan suci untuk dewi Tārā dan untuk keperluan pemeliharaannya, Desa Kalasa dijadikan perdikan (Slametmulyana 1981:146). Persoalannya apakah Paṇāṁkaran yang disebut itu berkedudukan sebagai raja bawahan yang bukan anggota wangsa Śailendra, karena dalam prasasti itu seolah-olah terdapat dua nama (Śailendraraja dan Paṇāṁkaran) (van Naerssen 1947:249--53).

Mengenai persoalan itu sudah ba-

nyak dibicarakan oleh beberapa ahli sejarah kuna, dan lagi telah diterangkan dalam kitab Sejarah Nasional Indonesia II. Dalam tulisan ini saya akan mencoba menerangkan bahwa Paṇāṁkaran termasuk anggota keluarga Śailendra. Untuk itu saya hendak memulainya dari pendahulu Paṇāṁkaran.

II

Di Indonesia nama Śailendrawangsa dijumpai pertama kali di dalam Prasasti Kalasan dari tahun 778 Masehi. Kemudian nama itu ditemukan di dalam Prasasti Kelurak dari tahun 782 Masehi (Bosch 1928:1--56), dalam Prasasti Abhayagiriwihara dari tahun 792 Masehi (Damais 1970:512), dan Prasasti Kayuwuan dari tahun 824 Masehi (de Casparis 1956:38--41). Di luar Indonesia nama ini ditemukan dalam Prasasti Ligor dari tahun 775 Masehi (Coedes 1918:29--31) dan Prasasti Nālanda (Bosch 1925:509--27). Mengenai asal usul wangsa Śailendra banyak dipermasalahkan oleh beberapa sarjana. Majum-

dar beranggapan bahwa wangsa Sailendra di Indonesia, baik di Sumatra maupun yang di Sriwijaya (Sumatra), berasal dari Kalingga (India Selatan) (1933: 121--44). Coedes lebih condong kepada anggapan bahwa Sailendra di Indonesia itu berasal dari Fu-nan (Kamboja). Karena kerajaan Fu-nan runtuh, kemudian keluarga kerajaan ini menyingkir ke Jawa, dan muncul sebagai penguasa di sini pada pertengahan abad ke-8 Masehi dengan menggunakan nama wangsa Sailendra (1933:66-70).

Pendapat bahwa wangsa Sailendra berasal dari India Selatan juga dianut oleh Nilakantasatri dan Moens. Moens menganggap keluarga Sailendra berasal dari India Selatan yang semula berkuasa di Palembang, tetapi pada tahun 683 Masehi melarikan diri ke Jawa karena serangan dari Sriwijaya dari semenanjung Melayu (1937:317--487).

Pendapat bahwa wangsa Sailendra berasal dari Indonesia ditentang oleh Poerbatjaraka. Menurut Poerbatjaraka, Sanjaya dan keturunan-keturunannya itu ialah raja-raja dari wangsa Sailendra, asli Indonesia, yang semula menganut agama Siwa, tetapi sejak Pananjakan berpindah agama menjadi penganut agama Buddha Mahayana (Poerbatjaraka 1975:25--38). Pendapatnya itu didasarkan atas Carita Parahyangan di mana disebutkan bahwa R. Sanjaya menyuruh anaknya R. Panaraban (R. Tamperan) untuk berpindah agama, karena agama yang dianutnya ditakuti oleh semua orang.

Pendapat dari Poerbatjaraka diperkuat dengan ditemukannya Prasasti Sojomerto. Di dalam prasasti itu disebutkan nama Dapunta Selendra, nama ayah dan ibunya (Santanu dan Bhadravati), serta istrinya yang bernama Sampula. Menurut Boechari tokoh yang bernama Dapunta Selendra adalah cikal bakal raja-raja keturunan Sailendra

yang berkuasa di Medan (Boechari 1966: 241--51). Nama Dapunta Selendra jelas merupakan ejaan Indonesia dari kata Sansekerta *Sailendra* karena di dalam prasastinya menggunakan bahasa Melayu Kuna. Jika demikian, kalau keluarga Sailendra berasal dari India Selatan tentunya mereka memakai bahasa Sansekerta di dalam prasasti-prasastinya. Dengan ditemukannya Prasasti Sojomerto telah diketahui asal keluarga Sailendra. Berdasarkan paleografinya, Prasasti Sojomerto diduga berasal dari sekitar pertengahan abad ke-7 Masehi. Kemudian bagaimana kelanjutannya untuk sampai kepada Pananjakan? Setelah Prasasti Sojomerto, ada Prasasti Canggal yang berasal dari tahun 732 Masehi. Di dalam prasasti itu disebutkan Sanjaya mendirikan lingga di atas bukit Sthirangga untuk tujuan keselamatan dan kesejahteraan rakyatnya. Disebutkan pula bahwa Sanjaya memerintah Jawa menggantikan Sanna; raja Sanna mempunyai saudara perempuan yang bernama Sannahā, ibu dari Sanjaya.¹⁾

Dari Prasasti Sojomerto dan Prasasti Canggal telah diketahui tiga nama penguasa, yaitu Dapunta Selendra, Sanna, dan Sanjaya. Raja Sanjaya berkuasa pada tahun 717 Masehi, yaitu permulaan tarikh Sanjaya, yang hanya digunakan oleh Daksā dalam dua prasastinya. Dari cerita Parahyangan dapat diketahui bahwa Sena (raja Sanna) berkuasa selama 7 tahun. Kalau Sanjaya naik tahta tahun 717 Masehi, maka Sanna naik tahta tahun 710 Masehi. Hal ini berarti untuk sampai kepada Dapunta Selendra (pertengahan abad ke-7 Masehi) masih ada sisa sekitar 60 tahun. Kalau seorang penguasa memerintah lamanya kira-kira 25 tahun, maka setidaknya-tidaknya masih ada 2 penguasa lagi untuk sampai kepada Dapunta Selendra.

Di dalam Carita Parahyangan dise-

butkan: Raja Mandimiñak mendapat putra Sang Sena (Sanna), ia memegang pemerintahan untuk 7 tahun lamanya, dan raja Mandimiñak diganti oleh Sang Sena yang memerintah 7 tahun. Dari urutan lamanya memerintah raja-raja itu, dapat diperkirakan bahwa raja Mandiminak mulai berkuasa sejak tahun 703 Masehi. Ini berarti sekurang-kurangnya masih ada 1 orang penguasa lagi.

Berita Cina dari masa dinasti T'ang memberitakan tentang kerajaan Ho-ling yang disebut She-p'o (=Jawa). Pada tahun 674 Masehi rakyat kerajaan itu menobatkan seorang wanita sebagai ratu, yaitu ratu Hsi-mo (=ratu Simo). Ratu ini memerintah dengan baik (Groeneveldt 1960:14). Mungkin ratu ini merupakan pewaris dari Dapunta Selen-dra? Apabila mungkin, maka diperoleh urutan raja-raja yang memerintah di Medan, yaitu Dapunta Selendra (?-674 Masehi), Ratu Simo (674--703 Masehi), Mandimiñak (703--10 Masehi), R. Sanna (710--17 Masehi), dan R. Sanjaya (717--46 Masehi).

III

Sanjaya memerintah di kerajaan Medan sampai sekitar tahun 745 Masehi. Berdasarkan penafsiran prasasti raja Sañkhara ia wafat karena sakit selama 8 hari. Anaknya yang bernama Sankhara karena takut akan Sang Guru yang tidak benar kemudian meninggalkan agama Siwa, menjadi pemeluk agama Buddha Mahayana, dan memindahkan pusat kerajaannya ke arah timur (Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto 1984:109). Di dalam kitab Sejarah Nasional Indonesia II disebutkan bahwa raja Sañkhara disamakan dengan Pananjakan. Oleh Poerbatjaraka Pananjakan disamakan dengan Panaraban dalam Carita Parahyangan.

Apabila berpedoman bahwa sebuah naskah atau prasasti disebut sejauh

apa yang diketahui penulis, maka Carita Parahyangan ditujukan kepada R. Panaraban (R. Tamperan) dan Prasasti Sañkhara ditujukan kepada Sañkhara (Pananjakan). Jadi, Panaraban tidak identik dengan Pananjakan seperti yang dikemukakan oleh Poerbatjaraka. Apalagi di dalam Prasasti Wanua Tñah III disebutkan Panaraban berkuasa setelah Pananjakan, yaitu pada tahun 784 Masehi (Djoko Dwiyanto 1986:96). Dengan demikian dapat diduga bahwa Sañjaya mempunyai 2 isteri dari daerah yang berbeda. Isteri pertama berasal dari daerah Jawa yang menurunkan Sañkhara (Pananjakan), sedang istri kedua berasal dari daerah Sunda menurunkan R. Panaraban (R. Tamperan).²⁾

Menurut Prasasti Wanua Tñah III Pananjakan naik tahta pada tanggal 7 Oktober 746 Masehi. Menurut de Casparis raja ini adalah raja bawahan dari raja Sailendra yang tidak disebut namanya di dalam Prasasti Kalasan. Raja ini harus membantu raja Sailendra dalam membuat bangunan suci bagi dewi Tārā. Menurut Coedes raja Sailendra berasal dari Fu-nan dan menganut agama Buddha (1934:66--70). Ia kemudian berhasil menaklukan raja dari wangsa Sanjaya yang telah berkuasa di Jawa Tengah dan menganut agama Siwa (de Casparis 1956). Seandainya dugaan de Casparis bahwa Rakai Pananjakan itu seorang raja bawahan itu benar, mengapa sebagai raja bawahan ia menggunakan gelar Sri Mahārāja yang artinya 'raja besar', padahal gelar yang biasa dipakai oleh raja bawahan adalah *haji* atau *samyahaji* (Edhi Wuryantoro 1983:606). Lagipula mengapa raja Sailendra meminta bantuan dan bukan memerintahkan raja bawahan untuk membuat bangunan suci bagi dewi Tārā? Kalau raja Sailendra meminta bantuan, maka konotasinya Pananjakan adalah besar yang membawahi raja Sailendra atau setidaknya

tidaknya mempunyai kedudukan yang sejajar dengan raja Śailendra.

Di dalam Prasasti Kalasan Paṇāṅkaran disebut dengan nama ... mahārāja dyāṅ pañcapaṇa paṇāṅkaran, sedangkan di dalam Prasasti Mantyāsih disebut Śri mahārāja rakai panāṅkaran. Dari dua nama itu yang perlu dibicarakan adalah gelar *sri maharaja*. Gelar *śri mahārāja* yang berkaitan dengan masalah ini ditemukan juga di dalam Prasasti Ligor dan Nālanda. Di dalam kedua prasasti itu disebutkan juga nama Śailendra dan julukan yang artinya pembunuh musuh-musuh yang gagah perkasa (*wirawairimathana*). Nama Śailendra dan julukan itu ditemukan juga di dalam Prasasti Kelurak dan Kalasan. Tetapi di dalam Prasasti Kelurak terdapat nama Dharanindra. Agar dapat mengetahui kaitan gelar, nama, wangsa, dan julukan dapat dilihat pada tabel di halaman 6. Pada tabel itu tampak beberapa kesamaan antara Prasasti Ligor, Kalasan, Kelurak, Nālanda, Mantyāsih, dan Wanua Tñah III. Kecuali Prasasti Mantyāsih dan Wanua Tñah III, empat prasasti lainnya terdapat unsur mahārāja, Śailendrawamsa, dan wairiwarawirawimardana.

Di dalam Prasasti Kelurak disebutkan pendirian sebuah bangunan suci buat Mañjusri atas perintah Dharanindra pada tahun 782 Masehi. Raja ini disebutkan juga di dalam Prasasti Ligor. Prasasti Nālanda menyebutnya sebagai Śailendrawansatilaka 'mustika keluarga Śailendra' dan memperoleh julukan Śrī wirawairimathana 'pembunuh pahlawan musuh', sedangkan julukannya dalam Prasasti Kelurak adalah Wairiwarawirawimardhana 'pembunuh pahlawan terkemuka musuh'. Di dalam Prasasti Ligor disebut nama Wiṣṇu, pembunuh musuh-musuh yang sombong tidak bersisa, dan karena ia keturunan wangsa

Śailendra maka ia bergelar Śri Maharaja. Dalam Prasasti Nālanda ia disebut sebagai kakek Bālaputradewa, dengan sebutan raja Jawa, mustika keluarga Śailendra, Śrī Wirawairimathana. Ia beranak Samaratungga yang kawin dengan Tārā, anak Dharmasetu dari keluarga Soma. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa 'mustika keluarga Śailendra' adalah raja yang diberi julukan 'pembunuh musuh-musuh tidak bersisa'. Raja ini tidak lain adalah Panāṅkaran yang disebut dalam Prasasti Kalasan, Mantyāsih, dan Prasasti Wanua Tñah III.

Panāṅkaran menjadi penguasa di Medan dengan gelar Śrī Mahārāja Rakai Paṇāṅkaran dyāṅ Saṅkhāra (Pañcapana) Panāṅkaran Śrī Sangramadhananjaya. Ia memerintah sampai tahun 784 Masehi, kemudian digantikan oleh Rakai Panaraban menurut prasasti Wanua Tñah III.

1. Pada jaman dulu nenek moyang kita menggunakan konsep *Kaliyuga* untuk membenarkan fakta sejarah tentang tergulingnya seorang mahārāja oleh raja bawahannya (Schrieke 1957:77--81). Berdasarkan kepercayaan ini lamanya pemerintahan satu dinasti sekitar 100 tahun atau runtuhnya pada pemerintahan raja keempat dari pendiri dinasti. Biasanya raja yang menggantikannya itu mengumpamakan dirinya sebagai *Srī Rama* atau titisan dewa *Wisnu*. Kejadian runtuhnya kerajaan adalah *pralaya*. Raja akhir yang wafat pada waktu *pralaya* misalnya *wawa (?)*, *Dharmawangsa Tguh*, dan *Krtanagara*. *Dharmawangsa Tguh* merupakan raja keempat dari wangsa *Isana*, dan *Krtanagara* merupakan raja keempat dari Wangsa *Rajasa*.

Di dalam Prasasti Canggal disebutkan bahwa raja *Sanna* wafat, dan dunia ini terpecah dan kebingungan karena kehilangan pelindungnya. Di dalam *Carita Parahyangan* disebutkan bahwa kerajaan *Sanna* diserang oleh raja *Purbasora*, kemudian *Sanna* melarikan diri ke Gunung Merapi. Dari dua sumber itu dapat disimpulkan bahwa pada waktu *Sanna* memerintah telah terjadi penyerangan terhadap kerajaannya. Setelah kerajaan *Sanna* hancur, kemudian muncul *Sañjaya* sebagai penggantinya. Sebagai tanda penyatuan kerajaan, *Sañjaya* mendirikan lingga di bukit *Sthirangga*.

Pada umumnya setiap habis *pralaya* terjadi pergantian keluarga yang memerintah. Dalam masalah kerajaan *Medan* tidak demikian kejadiannya. Keluarga yang memerintah di *Medan* tetap masih keturunan dari raja yang sebelumnya. Penggantinya (*Sañjaya*) dikatakan masih kemenakan dari *Sanna* (anak *Sannahā*). Mungkin ia anak dari *Sanna* dan *Sannahā* akibat perkawinan keluarga.

2. Di dalam naskah *Pustaka Rajyawarnana i Bhumi Nusantara* disebutkan bahwa *Sañjaya* mempunyai dua istri, yaitu dewi *Sekarkancana* dari *Sunda* dan dewi *Sudhiwara* dari *Keling (Jawa)*. Dewi *Sekarkancana* dengan *Sañjaya* mempunyai anak *R. Panaraban (R. Tamperan)* yang kemudian berkuasa di *Sunda*, sedangkan Dewi *Sudhiwara* dengan *Sañjaya* mempunyai anak *Panangkaran* yang kemudian berkuasa di *Medan* (Ayatrohaedi 1986:4--7). Rupa-rupanya kekuasaan masing-masing anak menurut asal ibunya dan lagi *Sañjaya* dikatakan pernah berkuasa di *Sunda* (723--32 Masehi) dan berkuasa di *Jawa* (732--54 Masehi).

Saya masih meragukan keotentikan naskah itu karena demikian lengkapnya menguraikan kejadian sejarah seperti yang telah diuraikan dalam *Kitab Sejarah Nasional Indonesia II*. Sebagai contoh misalnya nama *Panunggalan*. Nama itu hanya ada di dalam Prasasti *Mantyāsih* dan telah ditulis dalam *Kitab Sejarah Nasional II*. Di dalam Prasasti *Mantyāsih* ia disebutkan setelah *Panangkaran*. Dari Prasasti *Wanua Tñah III* nama *Panunggalan* tidak disebut, sedang yang disebut adalah *Panaraban*.

Apabila kita menganggap prasasti merupakan data sejarah yang otentik, mengapa nama *Panunggalan* tidak disebut dalam Prasasti *Wanua Tñah III* ? Mungkinkah prasasti itu ditulis oleh penguasa yang tidak suka kepada *Panunggalan*. Kalau demikian mengapa di situ juga disebutkan nama-nama "pembrontak" ? Jika

demikian, kita harus memperlakukan dua sumber itu (naskah & prasasti) secara adil dalam arti keduanya harus diselidiki keotentikannya sebelum dipakai sebagai sumber penulisan sejarah.

Daftar Pustaka

Atja dan Ayatrohaedi

- 1986 *Nagarakretabhumi* 1.5 Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi), Direktorat Jendral Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Ayatrohaedi

- 1986 "Hubungan Keluarga Antara Sanjayawangsa dan Sailendrawangsa". Dalam *Romantika Arkeologia* hal. 4--7. Jakarta: Keluarga Mahasiswa Arkeologi Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Boechari

- 1966 "Preliminary Report on the Discovery of an Old Malay Inscription at Sojomerto" dalam *MIS* 3 hlm. 2--3:241--51.

Bosch, F.D.K.

- 1925 "Een oorkonde van het groot klooster van Nalanda", dalam *TBG* 65:509--88.
1928 "De inscriptie van Kelurak", dalam *TBG* 68:1--64
1975 *Çrivijaya, Çailendra dan Sanjayavamça*, (Seri Terjemahan No. 50). Jakarta: Bhratara.

de Casparis, J.G.

- 1956 *Inscripties uit de Çailendra-tijd*. Bandung Masa Baru.

Coedes, G.

- 1918 "Le royaume de Çrivijaya", *BEFEO* 18:1-36
1934 "The Uorigin of the Çailendra of Indonesia" *JGIS* 1:66--70.

Damais, L.C.

- 1970 *Repertoire onomastique de l'épigraphie Javanaise*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient.

Djoko Dwiyanto

- 1986 "Pengamatan terhadap data kesejarahan dari Prasasti Wanua Tengah III tahun 908 Masehi", dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV* No. 11a. Aspek Sosial-Budaya, hal. 92--110. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Edhi Wuryantoro

- 1983 "Sanjaya, Sailendra dan Kelingwangsa (sebuah telaah pendahuluan)", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III*, hal. 601--20. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Groeneveldt, W.P.

- 1960 *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*. Djakarta: Bhratara.

Majumdar, R.C.

- 1933 "Les rois Çailendra de Suvarnadvipa", *BEFEO* 33:121--41.

van 'Naerssen

- 1947 "The Çailendra Interregnum", dalam *India Antiqua* 249--53.

- Poerbatjaraka, R. Ng
1975 *Privijaya, Gailendra, dan Sanjayawamca*, (Seri Terjemahan No. 50). Jakarta: Bharatara.
- Poesponegoro, Marwati Djoenet dan Nugroho Notosusanto
1984 *Sejarah Nasional Indonesia II*. Jakarta: P.N. Balai Pustaka.
- Schrieke, B.J.O.
1957 *Indonesian Sociological Studies*. Part Two: Ruler and Realm in Early Java. The Hague/Bandung: W. van Hoeve.
- Slametmulyana
1981 *Kuntala, Sriwijaya dan Suwarnabhumi*. Jakarta: Yayasan Idayu.
- Stutterheim, W.F.
1927 "Een belangrijke oorkonde uit de Kedoe", *TBG* 67:173--216

Poerbatjaraka, R. Ng

1975 *Grivijaya, Gailendra, dan Sanjayawamca*, (Seri Terjemahan No. 50). Jakarta: Bharatara.

Poesponegoro, Marwati Djoenet dan Nugroho Notosusanto

1984 *Sejarah Nasional Indonesia II*. Jakarta: P.N. Balai Pustaka.

Schrieke, B.J.O.

1957 *Indonesian Sociological Studies*. Part Two: Ruler and Realm in Early Java. The Hague/Bandung: W. van Hoeve.

Slametmulyana

1981 *Kuntala, Sriwijaya dan Suwarnabhumi*. Jakarta: Yayasan Idayu.

Stutterheim, W.F.

1927 "Een belangrijke oorkonde uit de Kedoe", *TBG* 67:173--216

A HOLY-WATER SANCTUARY AT PRAMBANAN

The Hindu temple is the sum total of architectural rites performed on the basis of its myth. The myth covers the ground and is the plan on which the structure is raised.

Stella Kramrisch

R.E. Jordean

The Javanese temple: a problem of meanings

Not only in India, but in all the Indianized states throughout Southeast Asia, the temple is often compared with Mount Meru, the *axis mundi* in Hindu as well as in Buddhist cosmology. The significance of Meru as a world mountain symbol in the religious life of the peoples of Southeast Asia was so enormous that one scholar of repute even ventured to speak of "a true Meru religion" (Heine Geldern 1930:73). His opinion was greatly influenced by the findings of Dutch archaeologists in Java and Bali (e.g. Stutterheim 1926 & 1928). According to Stutterheim, the Meru idea was the very basis of the temple architecture in Java: "the systematic treatment and elaboration of this phenomenon would certainly and all of a sudden eliminate hundreds of small as yet unsolvable difficulties [...], and not only for Java (1926:342, my translation).

In spite of this scholarly agreement, however, the Javanese temple was soon to become known for its singular function of royal mausoleum. Ironically, this was largely due to the efforts of the same Stutterheim. He picked up an idea apparently current in archeological circles in the Indies during the time of Raffles, the British interregnum (see Soekmono 1974). Though Hindu and Buddhist temples in Java were still generally recognized as replicas of Mount Meru, the non-Indian function of royal funeral shrine was attributed to them. The idea of their funerary purpose was based on finding deposits of ashes and/or charred skeletal remains in Hindu temple-pits, as well as on the comparison with current Balinese cremation practices. Support was also found in the fact that the common Javanese designation for a temple is *candi* a word, as was first pointed out by Krom, probably derived from Candi-

ka, another name for Durga acting as the Goddess of Death (1). Stutterheim developed the idea of the funerary meaning of the Javanese temple into a full-fledged theory (Stutterheim 1931), which he perfected in his 1939 article entitled "Some remarks on pre-Hinduistic burial customs on Java" [1965, English reprint].

In broad outline, Stutterheim's argument runs as follows (2): Unlike the situation once found in India, in ancient Java and in Bali the funeral ceremony for the deliverance of a king's soul (*craddha*) was quite spectacular. It also was more monumental, because the remains of the deceased were collected and stored in a nine-chambered stone coffin. Semi-precious stones were added, and figures cut from gold leaf, plain or inscribed with mystic syllables. The stone box was then buried in a temple pit filled and topped with a statue of the deceased in the shape of a deity having the features of the former king. The custom to worship rulers in the shape of gods, which was unknown in India, must be attributed to the persistence of ancient Indonesian practices of ancestor worship using images and bone-relics. Maintaining regular contact with the lofty ancestor, now in Hinduistic and Tantric-Buddhist ritual attire, was a traditional means of securing the well-being of the descendants. Hence the need for making objects connected with royal burials as durable as possible. This need may also explain why so many royal funerary temples have survived, in contrast to the numerous wooden temples erected for the daily worship of the gods. A Javanese *candi* therefore was not a temple in the proper sense of the word, but a monument: "the pit, the statue and the *prasada* were Hinduistic

in form, but they served ancestral traditions in spirit" (3).

Only after the Second World War was serious criticism levelled against Stutterheim's funerary thesis. Bosch (1952:197) was the first to admit frankly that archaeologists actually "knew next to nothing, if not nothing" about the ancient Javanese ancestor worship. In a subsequent article, specifically devoted to the topic of Indian influence and ancient Javanese beliefs, Bosch (1954) was able to demonstrate that the Javanese cult of royalty originated in India. Furthermore, he noted that perhaps over 88% of the religious foundations mentioned in the *Negarakretagama* as being responsible for the maintenance of temples, had no funerary purpose at all. These facts, he said, clearly indicated that the extreme views of Stutterheim were not tenable.

His objections were substantiated by other studies, such as that of O'Connor on ritual deposit boxes in Southeast Asian sanctuaries. O'Connor's conclusion was that "the existence of ritual deposit boxes in the foundations of the ancient sanctuaries of Southeast Asia can be easily intergrated in the religious traditions of India. It is also evident that the mere existence of such boxes in a sanctuary does not in itself indicate the practice of enshrining the ashes of dead kings as in Java, nor is the existence of stone nine-chambered boxes of itself any evidence of Javanese cultural influence" (O'Connor 1966:60). But it was Soekmono (1974) who dealt the final blow to the funerary theory, in his unpublished Indonesian doctoral thesis, *Candi, Fungsi dan Pengertiannya*, which focussed on the function

and meaning of the Javanese *candi*. His findings merit closer attention.

Basing himself on a thorough analysis of a wide range of archeological inscriptions and Old-Javanese literary documents, supplemented by field observations from Bali, Soekmono is able to show that there is no real textual evidence that the funeral remains of kings and/or other high dignitaries were ever collected for safekeeping in a temple. Rather, it seems to have been the custom to throw the ashes and other remains into the sea or rivers leading there. Indeed, to the people in present-day Bali the idea of funeral enshrinement seems hardly conceivable because this would amount to an infringement of the ritual purity of their temples.

Turning his attention to the archaeological excavations, Soekmono remarks that the presence of a temple-pit is not sufficient as a criterion for establishing the funerary function of a Javanese *candi*. The fact that Buddhist temples generally lack a pit justifies his decision to exclude these monuments from further consideration (4). With respect to Hinduistic monuments, the situation is more ambiguous. Soekmono points out that in one case, viz. Candi Songgoriti, the temple-pit actually was a hot water well, that was drained into a nearby bathing pool. More importantly, ritual deposits were not only found in temple-pits, but have also been discovered in other parts of the monument and/or temple compound. Soekmono rightly questions whether all these deposits, customarily designated as "urns", really had to be associated with the burial of human ashes.

Taking O'Connor's hint, he suggested that some ritual deposits might

be related to particular cosmological classifications, such as those of the *astadikpalaka*, laid down in Hindu building manuals on religious architecture. For illustrative purposes, Soekmono also briefly refers to the classic study of Stella Kramrisch, *The Hindu Temple* (1946). In this way the Javanese *candi* were restored to their proper perspective and "released from their isolated position among the contemporaneous architecture in South and Southeast Asia" (Soekmono 1974: 352).

Unfortunately and quite amazingly, in the final pages of his dissertation Soekmono himself partly undermines this correct conclusion by suddenly advancing the supposition that "whilst the *candi* developed into a *pura* [Balinese temple complex], it is in its turn a hinduized prehistoric conception of ancestor worship. The establishment of linggas is basically similar to the consecration of menhirs in the megalithic cultures" (Soekmono 1974:352). No one who remembers Bosch's remarks on the shallowness of our knowledge of ancestor worship, would abandon the established results for the darkness of the megalithic past. Rather than embracing menhirs, I propose to hold fast to the idea of a Hindu temple as a replica of Mount Meru, and to see whether Stutterheim was right in promising that it would help us to solve hundreds of riddles.

The case of Candi Lara Jonggrang

In the debate about the funerary meaning of the Javanese *candi*, a decisive part was played by the Hindu temple complex near the village of Prambanan in Central Java, popularly known as Candi Lara Jonggrang (i.e. the temple of the "Slender Maiden", so

named after the statue of Durga in one of the cellas of the main temple-building). For instance, Yzerman's (1891) excavations at this complex, particularly his find of bones and ashes in the ritual deposits, led Van Eerde to forsake his own conclusion that "there was no connection between funeral practices and temple services" (1911:32). It was also at this temple-site, so to speak, that Stutterheim expanded his funerary theory (Stutterheim 1939, 1940). As for Krom, though he never spoke against the funerary function, he considered Candi Lara Jonggrang primarily a state temple rather than a royal mausoleum (Krom 1923:452; 1931:172).

It would have been pointless to make a case out of Candi Lara Jonggrang, were it not for a number of fortunate circumstances. To begin with, the temple complex was less damaged than the ruins, partly hidden by an overgrowth of trees and bushes, initially suggested. Though many stones and statues had been stolen or simply used as material in the construction of public roads and bridges, it is possible to get a fair idea of the lay-out of the complex (see appendix A) (5). Unlike many other temples, here several ritual deposits were found, apparently undisturbed by thieves. The analysis of their contents has yielded and still yields important information on the ideas and practices of the original builders. As for the buildings, their reconstruction proved far more difficult. Yet, contrary to gloomy expectations, they even survived what came to be known as the "archaeological murder" by Groneman and the decades of neglect by the local authorities. It was mainly due to archaeological perseverance and several penetrating studies on the

excavated material that one became aware of the temple's splendour and cultural significance (e.g. Tonnet 1908, Vogel 1921, Krom 1923, Stutterheim 1928). Finally, a few years before the outbreak of the Second World War, a large-scale restoration programme was started. Interrupted by the war, it has continued to this day - now under Indonesian supervision (Bernet Kempers 1955, Soediman 1969).

In the meantime, De Casparis (1956) made some very important progress in the field of epigraphy. He analysed an Old-Javanese inscription now generally assumed to pertain to the Lara Jonggrang temple complex. In my opinion, however, the information contained in this inscription has not been sufficiently tapped. Although the translation and our understanding of the inscription are still incomplete, by combining the fragments of the text with the results of other research, I think it is possible to shed more light on the meaning of this Central-Javanese Hindu Monument.

From ashes to amṛta

Let us first turn our attention to the ritual deposits. Reviewing the information from several excavation reports (e.g. Yzerman 1891:60-70; Soekmono 1974:9-13, 78-96), it appears that ritual deposits were found at various sites within the complex: not only in temple-pits beneath the three main temples dedicated to Siva, Vishnu, and Brahma, but also near the other buildings, viz. the minor temples formerly known as "*candi wahana*", as well as the *candi apit*, and *candi perwara*. The contents of the deposits were heterogenous. For instance, those of the Siva and Vishnu temples consisted of a stone box filled with soil mixed with charcoal and ashes, and

with a number of semi-precious stones, coins and shreds of gold leaf and silver-foil. In the minor temples, however, instead of ashes or valuables one either found nothing but soil stirred up, or skeletons. Remarkably, the skeletons found near the southern and middle "*candi wahana*" were those of animals (two dogs and an ant-eater), while the skeleton of the northern one was human. And significantly, none of the skeletons showed any traces of burning.

It is instructive to see how Stutterheim (1940) fitted this information into his theoretical framework. His rendering, which I shall summarize here as concisely as possible, runs as follows:

In the pit beneath the temple of Siva, the heart of the complex, a stone box was found covered with a lid, placed on soil mixed with charcoal and burnt animal bones, of a goat and a hen. In-between a small gold plate was found, bearing the names of Waruna, the god of the sea, and Parvata, the god of the mountain. In the box itself were the remains of copper plates, as well as soil mixed with charcoal and ashes. The ashes originated from incompletely burnt animal remains. Next, one found some 20 coins, several small gems (garnets, crystals, diorite), corals of glass, small cuttings of gold leaf and silver, a sea shell, and twelve small gold plates, five in the shape of a tortoise, a naga, a lotusflower, an altar and an egg. The other plates were square, and had been inscribed with syllables apparently of a mystical nature connected with a tantric magical system.

The unburnt animal remains justify the assumption that the Prambanan complex was a funeral shrine and as such was connected with ancestor worship. The small animal figures and syllables were "the symbols of those divine principles, which correspond

with the different elements of the human body; by these it would be possible at all times to give the deified ruler a temporary body, in case his descendants wanted to honour or consult him" (ibid.:226-7, my translation).

The temporary spiritual return of the deified ruler was no trivial affair. To accommodate the ruler and his large retinue of fellow gods and servants, it was necessary to build them a fitting complex of dwellings, which could only be a replica of Mount Meru and its promontory. But there was more. To make the most of cherishing the memory of the ruler, the statues of gods in the complex were probably stylized portraits of the former king and his court dignitaries. In this way the statue of Siva as Mahadewa probably represented King Balitung, Durga his consort, Batara Guru his chief priest, Ganesha his army commander, and so on.

These practices indicate that the ancient Javanese had their own form of Hinduism. To understand this syncretist whole, we had better put aside the classic textbooks on Hinduism, and see what we can learn from the native Javanese.

The first critical comment to make is that Stutterheim confined his discussion to the ritual deposits of one temple-building only, which he justified with the argument that it represented the 'heart' of the complex. Apart from this point, I find his explanation unconvincing. As it is, the reference to tantric doctrines in connection with the spiritual resurrection of the king seems no more than a convenient stopgap, blurring our vision with a mystifying veil. To support his interpretation, Stutterheim should at least have mentioned the literature specifically dealing with this topic (6).

This objection may also be levelled against Soekmono, who suggests

a possible connection between the layout of the ritual deposits and the *vastupurusamandala*-system recorded in Hindu building manuals. This is no more than an educated guess, as Soekmono only relies on secondary sources instead of giving direct references to any particular building manual (7). Furthermore, of some deposits, notably those of the minor temples, consisting of the unburnt skeletal remains, it is not at all clear whether these originate from Hindu sacrificial practices or native Indonesian ones. Soekmono himself rightly noticed the similarity to the present-day Javanese ritual of *pendeman*, the sacrificial burial of a buffalo head at a building site (8). Regrettably, the inscription which commemorates the inauguration of the temple complex does not give any decisive answer. It only states that "there was no danger from the wicked ones (i.e. *bhutas* and other low spirits), for they all received their due". According to De Casparis (1956:328), these gifts may have included meat. This is not the same, of course, as the sacrifice of an animal or of a human being.

Pending further research on this matter, with respect to the ritual deposits from the main temple-buildings, I would like to replace Stutterheim's explanation by a less esoteric one (9). In my interpretation the contents of the ritual deposits have nothing to do with occult symbols of divine principles, but may be understood as a collective symbolic reference to the well-known Hindu myth of the Churning of the Milky Ocean. To render this connection plausible, it is necessary to take a closer look at some Old-Javanese versions of the myth.

From Juynboli's (1895) early discussion of the mythical theme, it appears that to the Javanese scribes of that period the *Mahabharata* was a major, though probably not an absolute source of inspiration. The Old-Javanese *Adiparwa*, for instance, faithfully recounts how at Narayana's suggestion the gods and demons decide to work together in churning the Milky sea to obtain *amrta*, the Elixir of Immortality. After all the necessary preparations, including the apocryphal transport of Mount Mahameru to Java, they start churning the sea by rotating Mount Mandara in it with the help of the snake Vasuki, used as a churning-rope. Skipping some well-known episodes, I want to resume the story at the passage which, I think, is most relevant to the present discussion. It concerns the fire resulting from the pervasive friction caused by churning.

"...because Mount Mandara was rotated for such a long time, stones were torn loose and cast away, uprooting trees the woods and all the animals in it, such as gazelles, lions, boars and rhinoceroses...Then Indra realized that the gods and demons might be destroyed by the fire (and) summoned the clouds. These arrived from the ten points of the compass; the mountain and the sea were covered by the clouds and by their lightning and thunder. The latter were sent down by him as rains extinguishing the fire. But the fat of all the animals consumed by the fire and the juices of the trees dripped and streamed into the sea, making it thick and greasy. The gods and demons let it run, allowing its compression in the churning; they were given strength by god Visnu. Finally, oil rose from the milk, just like Ardhacandra earlier, then the goddess Sri, the jewel Kaustuba, *dewa yatas tato jaqmu* (= Sura?) who was taken by the gods, not the demons, *Dhanwantaris tato dewah* (?) and finally Dhanwantari

(?) bearing the white Kamandalu containing the nectar..." (Juynboll 1895:82-83, my translation).

However distorted and incomplete this passage looks, it contains several elements that may serve as clues for further research. It may, for instance, be tentatively remarked that this Old-Javanese version of the myth was not only based on the account in the *Mahabarata* epic, but also on Puranic sources. Relying on Bedekar's (1967) comparative study of the narrative in the Indian *Mahabarata* and *Ramayana* and the *Puranas*, it would not seem unlikely that the *Matsya-Purana* was one of its Puranic prototypes. For the moment, I shall defer the arguments in favour of this supposition. First, I want to mention two elements which, I believe, link the Lara Jonggrang temple to the myth of the churning of the ocean.

The first concerns the burning of the animals. Would it not be possible that, instead of representing the mortal remains of a king - a problematic idea - the ashes in the ritual deposits are of animals and as such were meant to symbolize the fire during the churning? This alternative certainly makes sense, especially because, as may be recalled, the ritual deposits in the main temple actually contained the burnt bones of a goat and hen. The supposition is further supported by the fact that several other objects in the ritual deposits can be linked to the churning as well, viz. the animal figures of the naga and the tortoise, the sea shell, the gems and other "treasures" (10).

Next, there is still another, perhaps more solid piece of information to indicate that the Javanese really had the myth in mind when

building the temple. It is the portrayal in stone of a god, so far unidentified, surrounded by bulging forms that can only be understood as representing rain-clouds. This scene is not depicted in some minor or obscure place. On the contrary, it is found on the eastern side of the Siva temple: right on top of the magnificent Kala-ornamentation crowning the entrance of the main cella (11). Considering his position as the guardian (*lokapala*) of the East, and his connection with lightning and water, it seems plausible that the statue was meant to represent the god Indra of the myth - sitting high on the mountain, summoning the clouds from all ten points of the compass to be sent down by him as rains.

Temple and myth

As a matter of fact, there are still other sculptures at the temples that can, and previously have been, linked to the myth of the churning. For instance, the Kinnaras, heavenly beings with bodies half-human and half-bird, sitting on either side of the wishing-trees in the so-called "Prambanan motif". Yet, such observations were rather isolated and casual, and unsupported by contemporary Old-Javanese textual evidence. The first scholar to posit a connection between the myth of churning the ocean, and the Lara Jonggrang temple complex as a whole, was Poerbatjaraka (1932), in his discussion of a passage in the Old-Javanese *Ramayana*. Because of its relevance, I shall translate the passage involved, and reproduce some of Poerbatjaraka's comments.

"There was a temple, tall and large which looked as if it was made of crystal and precious stones. Animals were depicted in its carvings:

gold hares, elephants, lions, tigers, gazelles, wild boars and rhinoceroses. The likeness of a forest was carved out in it as well. The temple resembled a mountain.

The temple square was made of jewels and *candrakanta*-stones. The sand consisted of splendid fine pearls. At the rising of the moon they turned liquid and cold. They melted in the square and shone brightly.

The crystal temple was comparable to Mount Mandara, the square to the Milky Sea. Jewels and pearls were the foam, so to speak, the clear, cold water was like the nectar rising (from the Churned Sea).

There were radiant decorated *tambak*, ten in a row, comparable to the surf, the great waves. The kettle-drums beaten in the temple were comparable to the loud noise of the (Churned Milky) Sea.

Outside, there were *awarana*, small immaculately fine temples all carved from black precious stones. They could be compared with the reefs enclosing the Milky Sea. Now these outer temples all contained gold statues comparable to the gods and demons attacking each other to obtain the *amreta*, which was their goal. The statues were all armed: clubs, javelins, bows, spears, swords, discs, and *wajra* too. It looked as if they were fighting for the *amreta*.

There were also *suwuk* over the doors of the temple containing the statues. These *suwuk*s were beautifully carved from jewels and *candrakanta*. The eyes were round, staring and protruding. He (the *suwuk*) was like Rahu as it were, who also tried to steal the *amreta*.

But the *Wisa-kalakuta* (Siva's poison) made the door *suwuk* flee. For he was afraid of the god *Cangkara*, the Remover of Sin, who was always present in the temple.

A pleasant sight were the wishing-trees next to the *awarana*, standing close together and causing happiness, providing everything one wanted, just like the *Pariyata*-tree, obtained in

the churning of the Milky Sea.

Near these gold wishing-trees was a splendid *pandapa* made of pearls. Its floor consisted of sparkling and shining jewels. This *pandapa* contained various instruments for the worship of God, such as pearl coronas, sunshades; there were *wahana* as well: miniature elephants and models of carriages, and instruments encrusted with jewel and pearls, the finest produce of the Sea that had been churned, and had brought forth those splendid things.

There was a temple made of jewels. All its elements were perfectly ordered, they shone and sparked. These were the vehicles of those who did the churning. Now these vehicles, with which they flew through the air, were left outside the inner walls.

(Entirely) outside there, was a high wall of white silver surrounding the whole complex. It was comparable to the snake *Vasuki*, restoring from the fatigue of churning the sea.

The gate of sparkling jewels and red shining gravel was comparable to the gleaming head jewel (of the snake), while (both) *raksasa* acting as door guards were comparable to its sharp, pointed poison-fangs.

This was what the temple at Langka looked like."

According to *Poerbatjaraka*, the words not translated are the ones that matter most. *Awarana*, for instance, refers to the small temples standing in rows at the *Lara Jonggrang* temple-complex. Hence the comparison to the reefs surrounding the Milky Sea is quite apt. Similarly, the word *suwuk* means something carried on the head. *Suwuk lanang*, therefore, is the decoration over the doors of the temple, which in Central Java nearly always is a *Kala* head. Again, in *Poerbatjaraka*'s opinion, the text is apt in comparing it with Rahu, the trunkless demon (or, properly speaking, the demon beheaded by Vishnu's discus).

Remarkably, Poerbatjaraka deemed its superfluous to add other explanations, particularly because of Van Eerde's earlier article, allegedly entitled *Tjandi en Meru*. An article, he said, already elucidating the subject. He only wanted to remind the reader of the fact that "Balinese temples almost without exception were representations of the Churning of the Milky Sea" (1932:165). Unfortunately, Poerbatjaraka was mistaken, or at least careless. Van Eerde's article lacked the elucidation expected, and neither did the other reference to a publication by Krom yield the information needed for checking the Balinese facts (12).

But it is doubtful whether this really would have mattered much to Poerbatjaraka. From his own remarks, it is clear that he thought of the Lara Jonggrang complex primarily in terms of a funerary monument. Indeed he was so much convinced of this, that he even suggested quite unwarranted changes in the translation. Instead of keeping to the text, where it mentions "the vehicles of those who did the churning, used by them to fly through the air, were left outside (the compound of the temple)", Poerbatjaraka proposes "the carriage of the *Cakra-wartin*, used to ascend to Heaven, was left outside". Unfortunately, this seemingly minor change had its far-reaching consequences. It both helped to maintain a dubious interpretation of the temple, and robbed Poerbatjaraka himself of an argument to illustrate the authentic Central-Javanese character of this Old-Javanese text. For is it not correctly stated in the original text that the flying vehicles (= the *vahanas* of Vishnu and Brahma, the gods involved in the churning), viz. the Garuda and Hamsa,

were not to be found in the temple compound? The Garuda that once occupied the minor temple facing the Vishnu temple was actually brought in from outside (Van Erp 1911). The Hamsa was never found. Apparently, Poerbatjaraka did not know that a few years earlier, archaeologists had decided to stop calling these buildings the Garuda and Hamsa temples. A correction partly inspired by the idea that each of these minor temples might have contained attributes or representations of Siva; probably a lingga, and a statue of Siva as Mahayogi, next to the bull Nandi already present (13).

Poerbatjaraka's views were not left undisputed. The objections raised did not so much concern the passage connected with the Lara Jonggrang complex as the exact dating and authenticity of the text as a whole, which gave rise to a specialist debate concerning questions such as metrics, prosodic features, and intercalations (14). Hooykaas, among others, urged caution. As long as the greater part of Old-Javanese religious tracts was still only available in manuscripts, he said, Poerbatjaraka's remarks for instance on the description of the temple, could only be called enlightening, not decisive (Hooykaas 1958).

Just two years earlier, however, De Casparis (1956) had published his *Prasasti Indonesia (II)* including the very important Old-Javanese metrical inscription dated A.D. 856, of unknown origin. This inscription is now generally accepted as referring to the Lara Jonggrang complex. According to De Casparis, a comparison between the Old-Javanese Ramayana and the stanzas of the inscription provided new argu-

ments in favour of Poerbatjaraka's early dating of the *Ramayana* - an opinion reiterated by Bosch (1958:315). The points of agreement with the inscription were thus primarily related to the dating of the *Ramayana* and not to the textual allusions linking the temple with the churning myth. Hence my contention that De Casparis' study had not sufficiently been used to arrive at a proper understanding of this Central-Javanese temple complex. The present discussion is an attempt to remedy this situation.

Let us start with the designation of the temple complex as a Sivagreha, a sanctuary expressly dedicated to Siva. Though simple, this observation is not an obvious one. It tallies with the dominant position accorded to the Siva temple, and with the supposition of archaeologists concerning the Siva-related statues in former "*wahana*"-temples. It may also help us to understand the remarkable emphasis on Siva in the Old-Javanese *Ramayana*. This text states that Siva is ever-present in the temple, and mentions the role of his poison (*wisa-kalakuta*) in driving off the *suwuk*-demon, alias Rahu, depicted over the chapel doors. The latter addition is noteworthy because usually it is the god Vishnu who is mentioned in connection with Rahu (15). This fact led me to remark tentatively that the Old-Javanese version of the churning myth was not only based on the account in the epics, but on the *Matsya-Purana* as well (16). This Purana, according to Bedekar (1967:36), is the one that mentions the Pariyata-tree, the Kalakuta poison and the praise of Siva, as sequential, interpolated elements to the story found in the *Mahabharata*. To these elements I may add that of the fat of

animals consumed by the fire; as far as could be ascertained, this element, though found in the *Matsya-Purana*, is not explicitly mentioned in the epics. The *Mahabharata* only speaks of gums exuded by trees, and juices of herbs and flowers; nor is the animal fat found in the other Puranas discussed by Bedekar. What matters in this context, is that in mentioning the poison and the praise, the Old-Javanese *Ramayana* follows this Purana's predilection for Siva, quite similar to the one expressed in stone at the Lara Jonggrang temple-group.

The comparison of the Old-Javanese *Ramayana* with the inscription in stone and their mutual interpretability do not stop here. Yet rather than diverting the attention to minor correspondences (17), in the following section I want to concentrate the discussion on just one point of agreement. A point, I think, that will enable us to make the transition from the myth to the rites.

Tirtha and holy water

In my view, one of the most salient points of agreement between the inscription and the Old-Javanese *Ramayana*, concerns the use of water. Both texts use the word *tamwak*, usually translated by "dam". Although De Casparis himself notes that the translation might be defended by reference to two passages - one mentioning ritual bathing (*siddhayatra*) and another, the change of a river course and the rippling of water over the temple grounds - he thinks it more likely that *tamwak* in the inscription refers to the brick wall separating the different parts of the complex from each other. His main objection against the usual translation was that the stanza in which the word first occurs, deals with temple

buildings, or with constructions immediately connected with the latter (1956:322). Yet to De Casparis, the presence of *tirtha* (bathing-pool) in the immediate vicinity of the temples is hardly imaginable. Rather than accepting the textual information, he contends that it was "obvious that it [the *tirtha*] could not have been inside the two complexes already known, viz. the 'heart' of the foundation surrounded by its own wall, and the *anumoda* buildings supposed to have been built in rows around the central part. The presence of a *tirtha* within either of these complexes would be astonishing, if not impossible" (De Casparis 1956:306).

But then, where should the *tirtha* in question be located instead? Conjecturing, De Casparis points out a piece of land on the bank of the nearby river Opak, in-between the second and third wall of the temple-complex. His argument calls for a discussion of the mysterious location of the third wall.

As can be seen from the ground-plan (appendix A), the first (inner) and the second wall of the temple-complex form two concentric squares with sides exactly oriented to the points of the compass. The square enclosed by the third wall, however, does not harmonize with this pattern because it lies at an angle to the other squares. How to account for this peculiar lay-out? In the ingenious explanation proposed by De Casparis, the remaining parts of the south and west walls of the third enclosure indicate that they met near the bank of the river Opak. Possibly, De Casparis argued, the main reason for the construction of the outer wall in this way, was the need to include a small

part of the river's course in the foundation. The advantage was an easy access to clean water for ablutions of priests, objects of cult, etc. The second advantage he perceived concerns the use of the temporary dwellings and hermitages for priests, ascetics, and visitors from abroad. A plausible reason for the peculiar lay-out is the distinction it implies between the space reserved for the 'dwellings for the gods' (within the walls oriented to the four main points of the compass) and the space left for the dwellings of human beings, where no exact orientation was considered necessary (De Casparis 1956:308-309).

In my view, the latter point constitutes the main objection to the solution proposed by De Casparis. While it may be true that the piece of land in question was once occupied by dwellings and perhaps even offered a bathing-pool (17), it seems improbable that this was the *tirtha* mentioned in the inscription. For is it not stated that the *tirtha* is visited by various (migratory) birds, as well as by merchants and other travellers seeking *siddhayatra*? In order to yield this extraordinary effect - the text itself also speaks of *mahatisa*, i.e. "coolness" or blessing - the water must first be sanctified, a condition that cannot possibly have been met at the profane plot of land indicated by De Casparis.

This fact led me to reconsider the reading dismissed by De Casparis, the one that suggested a *tirtha* in the immediate vicinity of the temples. A fact, moreover, confirmed by the Old-Javanese *Ramayana*, which reads "the crystal palace was comparable to Mount Mandara, the court-yard to the Milky Sea". It goes without saying that the

water from this spot would have been regarded as thoroughly sanctified, possessing all the supernatural qualities attributed to it.

Though appealing, the solution I propose leaves several problems unsolved. The first question concerns the supply of water. Two alternatives might be considered here: conduits to divert the water from the river, or the collection of rain-water. Although it is as yet impossible to demonstrate, one cannot exclude the possibility that in the first alternative the third wall served as a support for conduits (19). Whatever might have been the case, the next and more serious question to face is that of the feasibility of water collection in the central courtyard. With respect to this question, which can only be answered satisfactorily by water-engineering research, I would like to draw attention to some possible evidence.

The first piece of evidence was found in Krom's detailed description of the temple complex, and has a direct bearing on the technical aspects of water storage and drainage. Whereas Krom (1923:451), considering the size of the central compound, seems amazed at finding so few (*viz.* eight) gutter-spouts, I see it as part of a design. A design to create a *tirtha* in the form of a tank. Moreover, there is the fact, not reported by Krom, that the holes of the gutter-spouts are so small that perhaps they were never intended to serve the normal drainage of the compound. If I am correct about the compound's design as a reservoir for holy water, it seems more likely that the gutter-spouts really functioned as outlets that could be closed off with stoppers. Contrary to

Krom, I think it improbable that the drainage would have taken place through the sandy soil. Indeed, in view of the technical problems involved, e.g. the control of the drainage processes with all the attendant risks of subsiding, Krom's opinion amazes me. Apart from this, the permeability is less than he claims as the soil consists both of ordinary sand and of clay (20).

The possible location of the *tirtha* in the central court-yard is also indicated by the width of its surrounding wall. Krom has rightly remarked that the width of about 2 meters leaves enough room for a surrounding platform (*ormegang*) and parapet. Add to this the raised stair-entrances at the gates, as well as the height of the basements of all the inner temple-buildings, and the *tirtha* at this spot - with all the *hansa* and other migratory birds mentioned in the inscription - becomes imaginable.

Candi Lara Jonggrang as a holy-water sanctuary

Hence it is plausible to conclude that the central compound of Candi Lara Jonggrang was used as a *tirtha* or holy-water reservoir. It may be assumed that this water with its magical powers was obtained by inundation of the courtyard at religious holidays or other momentous occasions. Probably, the sanctification of the water was attended by priestly rites, after which it was stored in the compound and sparingly distributed.

But how was the water sanctified, apart from its diversion to, and storage at, the grounds reserved for the 'dwellings of the gods'? Again, it was Stutterheim who discerned that our understanding of Javanese temples would remain incomplete if we confined

ourselves to a study of their symbolism. Javanese temples, he argued, even if used to house the ashes and statue of a dead king, are "not 'Denkmäler' [monuments], but practical magical power-stations" (1933:237). The best way to illustrate this, I think, is on the basis of Stutterheim's earlier analysis of the stone of Sirah Kentjong (Stutterheim 1926).

Much more clearly than in the case of *candi* Candi Lara Jonggrang, this stone depicts the myth of the churning of the Milky Sea (see drawing, appendix B). By comparing the motifs on the stone with the relevant passages in the *Mahabarata* and the Old-Javanese *Tantu Panggelaran* (a 14th-century text of East-Javanese origin), Stutterheim argues that the stone adheres much closer to the story as told in the *Tantu* than to the epic. Because of this, he identifies the mountain depicted on the stone as a miniature of Mount Meru. An identification confirmed by the fact that the mountain was depicted as pierced through at the same spot where, according to the *Tantu*, the Kalkuta poison flowed out of Mount Meru. The poison Siva subsequently transmuted into *amṛta*. Stutterheim is quite right in assuming the stone of Sirah Kentjong to be a ritual object. An object used by a priest, acting on Siva's behalf, to change ordinary water into holy water. It was, as Stutterheim himself succinctly stated, "a holy-water machine" (1926:314) (21).

A similar reasoning applies to Candi Lara Jonggrang, if not to several other temples as well (22). In very much the same way, only on a larger scale and several centuries earlier, the water from the slopes of Mount Merapi - the Central-Javanese

equivalent of Mount Meru (perhaps derived from Meru-*api*, Meru afire) - was diverted to its replica in the Prambanan Plains. The sanctification, it appears, was not left to the priests, but involved all sections of society. The inscription on the stone mentions "worshippers coming in rows and in groups, by hundreds", and further informs us that "on the day fixed for compulsory work on behalf of the Gods, the people in command performed the ceremonies; crowds of people came in [...] monks, young men and women of rank ..." (De Casparis 1965:325-327).

The only way to account for this mass participation is to relate it to the information that the construction of the huge temple complex was not just undertaken for the king's benefit (23) but concerned the whole nation: "... he, with his servants, all simple people, low-born men, (but also) friends, servants, and those placed in the foremost position [...]: who would have been unwilling to consent in bringing their gifts; (everybody) worked cheerfully" (De Casparis 1965:321). This brings us back to Krom's suggestion that the Lara Jonggrang complex was a state temple. It is possible to elaborate this idea in two directions. The first line of inquiry pursues its socio-political aspects, to demonstrate that the temple is a replica of the whole state, the central sanctuary representing the royal court, and the various temple buildings around the sanctuary representing the parts of the kingdom (Krom 1923:453; 1931:172, De Casparis 1958, Kulke 1986:14-15). The second approach focusses on the religious-ideological aspects, relating the structure of the temple complex to the division of labour among the various gods and

demons mentioned in the myth of the churning of the ocean. Ideally, both lines of inquiry converge. Thus, by delegating to his subjects the building and the maintenance of the minor temples dedicated to the lower gods, the king recognized that his subjects were indispensable for a successful re-enactment of the myth.

Notes:

*) The research on which this study is based was conducted during my stay in Jakarta, in relative isolation, far removed from most of the best libraries. More than once it turned out that even the Puslit Arkenas library lacked the archaeological literature I was looking for. In these circumstances I was forced to appeal to several friends and relatives abroad. For their readiness to help I owe them *utang budi*, a lasting debt of gratitude. Hans Borkent, Madelon Djajadiningrat, Bert van den Hoek and, last but not least, Han Vermeulen, are among those whom I would like to mention. In Jakarta, Jaap Erkelens, Prof. Resink and F.X. Supandi were important informants and resource persons. Finally, I am obliged to Prof. De Casparis for stimulating me to put my ideas on paper. His role reminded me of the god Indra watching over the labours of a very minor god (or demon, for that matter), in churning an article out of the sea of miscellaneous ancient Javanese cultural facts. As usual, Jeff van Exel took care of the English correction.

1. This is not to say that Krom himself unreservedly defended the funerary interpretation of the *candi* (see text, page 20).
2. Stutterheim's arguments are found in several of his numerous publications. The most relevant I have listed in the references. In Dutch, Bosch (1954) offers a good summary and criticism of Stutterheim's funerary theory.
3. An early indication of Stutterheim's ideas was found in his review of a book by Heine-Geldern, where he thinks it necessary to correct "a minor error" of the author: "tjandi does not mean 'Tempel überhaupt', but monument" (Stutterheim 1925:57). It is noteworthy that in his translation of another important term, Stutterheim shows a similar bias in favour of his own interpretations, viz. stone coffin instead of ritual deposit box.
4. Ritual deposits in a stupa may be explained from Buddhist traditions. Originally, these deposits allegedly consisted of parts of the mortal remains of the Buddha, but later this could only be interpreted in a more spiritual sense. Buddha's presence or his memory is then evoked by means of certain relics or holy texts, written on precious metals.
5. It should be remarked that according to some archaeologists the temple complex was not completely finished (Lulius van Goor 1924; Van Romondt 1940:239).
6. If tantric Hinduistic examples cannot be found, it might still be possible to look for a way out in native practices of ancestor worship. In that case, however, it is necessary to solve a number of problems and incongruities in Stutterheim's descriptions of Indonesian ancestral cults. Questions, for instance, about the need to keep the ashes of a deceased, when either his bones, or his statue or other so-called reconstitutive objects would have sufficed for cult purposes. These observations I owe to Dr. J. Platenkamp.
7. Even if a particular building-manual were mentioned, Soekmono is still obliged to demonstrate its actual application. Apparently this is not at all easy. Bernet Kempers, for instance, frankly admitted that for the material at his disposal, his calculations yielded

different results every time, even with respect to the proportions inside the Siva-building (1955:8).

8. Stutterheim made the same observation in his review of Blom's book on Tjandi Sadjiwan. Stutterheim suggests a possible relationship with the Javanese *culik* belief, which calls for human sacrifices for large building-projects (1935:84, note 1).
9. Various explanations have been proposed by others, such as Blom who sees the contents of the ritual deposits as "seven valuables (for travelling)" and Van Eerde who thinks they may be food for the gods (see Blom 1935:110). It is very hard for me to appreciate the explanatory value of their suggestions. My own interpretation finds support in Voorhoeve's observations on Batak divinatory texts (1958:247).
10. See Voorhoeve, cited above. I also want to point out a possible connection with the "models" and other small objects in the description of *pandapa*, in Poerbatjaraka's version of the Old-Javanese Ramayana.
11. See also Bennet Kempers 1955:30, who confirms the presence of the statue but does not identify the god depicted against the background of clouds, on the eastern side of the Siva-temple. To my knowledge, neither have identifications been put forward for the gods depicted in the reliefs over the entrances of the four cellas of the Siva-temple (Jordaan & Edi Sedyawati, in preparation).
12. Poerbatjaraka is inaccurate both in the title and in dating Van Eerde's article. The reference to Krom did not yield the expected Balinese information. Curiously enough, Poerbatjaraka fails to mention Stutterheim's highly relevant article, *Oost-Java en de Hemelberg* (1926).
13. See O.V. 1927, and Soekmono (1969) for a similar lay-out of Candi Guruh. Considering the fact that the positions of Durga and Ganesha in the Siva-temple of Candi Lara Jonggrang are a reversal of the common pattern, it is not unlikely that the same happened with the statues in the minor temples. The northern *candi* "*wahana*" containing a statue of Siva (as Mahayogi? See Yzerman 1891:57), the southern one containing a lingga (the *halu*, "pestle", mentioned in the stone inscription? See De Casparis 1956:321 note 43). See also, Van Lohuizen de Leeuw 1955.
14. See De Casparis (1956:287) for further details and references.
15. In the *Mahabharata* the demon is decapitated by Vishnu's discus to prevent his swallowing the *amrta*, the Elixir of Life. Rahu's head lives on, and periodically devours the moon and the sun. Siva's poison, on the other hand, originates from the churning preceding the production of *amrta*. As the presence of the poison threatens the work of the gods and demons, god Vishnu approaches Siva for help. Siva then drinks the poison, scorching his throat. See O'Flaherty 1975:273-280.
16. Further research is needed to verify my hypothesis. Hooykaas (1955:34), on the other hand, does no more than resort to the once fashionable-expression that the Javanese author "borrowed from the flotsam and jetsam of general knowledge concerning the Ramayana that was current in those days in

Southeast Asia". Such a view obviously underestimates the selective character of acculturation processes.

17. These minor correspondences, for instance, include that between the tree *Ki Muhur* and the *Pariyata* tree (cf Bosch 1958), and the one between the *raksasa* of the Old-Javanese *Ramayana* and the *dvarapala*, "fierce doorkeepers", of the stone inscription.
18. Although, to my knowledge, no remains of buildings, pools or stairs have ever been found at the nearby banks of the river Opak.
19. This may be inferred from the passage in the stone inscription, reading: "After the Siva-sanctuary had been completed in its divine splendour, the (course of the) river was changed so that it rippled along the grounds" (De Casparis 1956:328). On linguistic grounds however, Boechari (1978:14, 20) has questioned this interpretation. He translates the Old-Javanese word *apan* as 'because' instead of as 'so that'. This question needs further research. The implications of Boechari's translation seem hard to reconcile with the great care taken to determine the (magical) centre of the temple complex, prior to the actual building. Moreover, the new translation would amount to an acknowledgement of a construction defect, one that is in odd contrast to the preceding statement about the temple's "divine splendour".
20. To my knowledge, no exact information is available on the composition of the soil at the temple site. Soekmono (1985:688), who has demonstrated the use of clay to fill holes in the inner walls of the Vishnu and Brahma temples, cryptically remarks that the fine sand in the soil really is dried clay ("pasir halus adalah lumpur yang sudah kering, sesuai dengan keadaan tanah daerah Prambanan yang amat berpasir halus"). Another fact of possible influence on the permeability of the soil is the report that excavations at the temple-site have "...revealed that the whole raised site (of the central compound) containing the larger temples was fortified by walls built of stones from the river. Though this is not certain, it is assumed that all this was meant to prevent the soil's erosion by heavy rainfall" (O.V. 1938:15, my translation).
21. Prof. Resink kindly drew my attention to the so-called holy-water vessel of Pedjeng, representing the Balinese equivalent of the stone of Sirah Kentjong (see Stutterheim 1929:170).
22. For instance, Candi Songgoriti (see text page 4). Stutterheim's interpretation may shed new light on the function of the bronze conduits and other remains of waterworks found in Javanese temples, e.g. Candi Merak, Candi Muncul, Candi Arjuna (Dieng), and Ratu Baka. For further details, see Soekmono 1969, and 1974:28-29; Bosch 1961:47-109, 151-170. An interesting parallel from mainland Southeast Asia is the complex of Angkor Thom in Cambodia (see Heine Geldern 1930). The so-called Tank of the Golden Lilies in Madura in southern India is another non-Indonesian example. The research on this question goes far beyond the scope of the present article, as it would involve a reconsideration of the relationship between *tirtha* and water both in its Indian and Indonesian settings (see Vogel 1941:446, Kramrisch

1946:3ff, De Casparis 1958, Van Liere 1980).

23. Not King Balitung, as was assumed by Stutterheim and others but Rakai Pikatan alias Jatiningrat (see De Casparis 1958).

ABBREVIATIONS:

- BKI = Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde
- Djawa = Tijdschrift van het Java-Instituut
- JAOS = Journal of the American Oriental Society
- OV = Oudheidkundig Verslag
- ROC = Rapporten van de Oudheidkundige Commissie
- TBG = Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde

REFERENCES

- Bedekar, V.M.
1967 'The Legend of the Churning of the Ocean in the Epics and the Puranas: a comparative study', *Purana* 9 (1): 7-62.
- Bernet Kempers, A.J.
1955 'Prambanan, 1954', *BKI* 111:6-37.
- Blom, J.R. van
1935 *Tjandi Sadjiwan*. Leiden: Kroese [Ph.D. thesis].
- Boechari
1978 'Bahan kajian arkeologi untuk pengajaran sejarah', *Majalah Arkeologi* 1:3-26.
- Bosch, F.D.K.
1952 boekbespreking *Prasasti Indonesia I* (J.G. De Casparis), *BKI* 108:191-99.
1954 'Uit de grensgebieden tussen Indische invloedssfeer en oud-inheems volksgeloof op Java', *BKI* 110:1-20.
1958 boekbespreking *Prasasti Indonesia II* (J.G. De Casparis), *BKI* 114:306-321.
1961 *Selected Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague: Nijhoff.
- Casparis, J.G. de
1950 *Prasasti Indonesia I. Inscripties uit de Cailendra Tijd*. Bandung: Nix.
1956 *Prasasti Indonesia II. Selected inscriptions from the 7th to the 9th century A.D.*, Bandung: Masa Baru.
1958 'Short Inscriptions from Tjandi Plaosan Lor', *Bulletin Archaeological Service of the Republic of Indonesia*, 4.
- Eerde, J.C. van
1911 'Hindu-Javaansche en Balische eeredienst', *BKI* 65:1-39.
- Erp, Th. van
1911 'Vondst van een merkwaardige Garuda van de Prambanan-vlakte', *ROC* [1912]:74-76.
- Heine-Geldern, R.
1930 'Weltbild und Bauform in Sudostasien', *Wiener Beitrage zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens*, 4:28-79.
- Hooykaas, C.
1955 *The Old-Javanese Ramayana Kakawin with Special Reference to the Problem of Interpolations in Kakawins*, [VKI 16], 's Gravenhage: Nijhoff.
1958 'The Old-Javanese Ramayana: an introduction to some of its problems', *Majalah untuk ilmu Bahasa, Ilmu Bumi dan Ilmu Kebudayaan Indonesia*, 86:501-518.
- Juynboll, H.H.
1895 'De mythe van den berg Mandara in de Javaansche Letterkunde', *BKI* 45:79-97.

- Kramrisch, S.
1946 *The Hindu Temple* (2 vols.). Calcutta: University of Calcutta.
- Krom, N.J.
1923 *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst* (2 vols.). 's Gravenhage: Nijhoff
1931 *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, ' Gravenhage: Nijhoff.
- Kulke, H.
1986 'The Early and the Imperial Kingdom in Southeast Asia', in D.G. Marr & A.C. Milner (eds.), *Southeast Asia in the 9th to the 14th Centuries*, 1-22, Singapore: ISAS.
- Lohuizen de Leeuw, J.E. van
1955 'The Dikpalakas in Ancient Java', *BKI* 111:356-384.
- Lulius Van Goor, M.
1919 *Korte Gids voor de Tempelbouwwallen in de Prambanan-vlakte, het Diengplateau en Gedong Sanga*. Batavia.
- O'Connor, S.J.
1966 'Ritual Deposit Boxes in Southeast Asian Sanctuaries', *Artibus Asiae* 28 (1):53-61.
- O'Flaherty, W.D.
1975 *Hindu Myths. A Source Book Translated from the Sanskrit*. Penguin Books.
- Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indie
1927 'Verslag van den Adjunct oudheidkundige over de ontgravingen op het tempelterrein te Prambanan tusschen de 2den en 3den ringmuur', *O.V.* (1926):6-10.
1928 'Midden Java, verslag van den bouwkundige adjunct-inspecteur', *O.V.* (1927):12-23.
1938 'Een oudheidkundig Jubileum 1913-1938', Batavia.
- Poerbatjaraka, R.Ng.
1932 'Het Oud-Javaansche Ramayana', *TBG* 72:151-214.
- Romondt, V.R. van
1940 'De wederopbouw van den Ciwa-tempel te Prambanan', *Djawa* 20:234-239.
- Soediman
1969 *Chandi Laradjonggrang at a glance*. Jogjakarta: Canisius.
- Soekmono
1969 'New Light on some Borobudur Problems', *Berita Lembaga Purbakala dan Peninggalan Lama*, 5.
1969 Gurah, the link between the Central and East-Javanese Arts, *Berita Lembaga Purbakala dan Peninggalan Lama*, 6
1974 *Candi, Fungsi dan Pengertiannya*. Jakarta (Ph.D. Thesis).
1985 'Lumpur dalam konstruksi candi', in Sulastin Sutrisno et.al. (eds.), *Bahasa-Sastra-Budaya*, Yogyakarta: UGM Press.

Stutterheim, W.F.

- 1925 Boekbespreking Altjavanische Bronzen (R. Heine- Geldern), *Djawa* 5:57-59.
- 1926 'Oost-Java en de Hemelberg', *Djawa* 6:333-349.
- 1928 'De plaatsing der Rama-reliefs van Tjandi Lara Djonggrang en de zonne-omloop', *BKI* 84:118-132.
- 1929 *Oudheden van Bali. Het Oude Rijk van Pedjeng* (1), Bali/Singaradja: Kietya Lieftinck-van der Tuuk.
- 1931 'The meaning of the Hindu-Javanese Chandi', *JAOS* 51 (1).
- 1933 'Is Tjandi Baraboedoe een mandala?', *Djawa* 13: 233-237.
- 1935 Boekbespreking Een monographie over Tjandi Sadjiwan bij Jogjakarta (J.R. van Blom), *Djawa* 15: 83-92.
- 1940 'De stichter der Prambanan-tempels', *Djawa* 20: 218-233.
- 1956 'Some Remarks on Pre-Hinduistic Burial Customs on Java', in W.F. Stutterheim, *Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague: Nijhoff.

Tonnet, M.

- 1908 'De godenbeelden aan den buitenmuur van den Ciwa-tempel te Tjandi Prambanan en de vermoedelijke leeftijd van die tempelgroep', *BKI* 60:128-149.

Van Liere, W.J.

- 1980 'Traditional Water Management in the Lower Mekong basin', *World Archaeology* 11, no.3.

Vogel, J.Ph.

- 1921 'Het eerste Rama relief van Prambanan', *BKI* 77: 202-215.
- 1941 'Aantekeningen op de inscriptie van Tjanggal in Midden Java', *BKI* 100:443-447.

Voorhoeve, P.

- 1958 'Batakse buffelwichelarij', *BKI* 114:238-248.

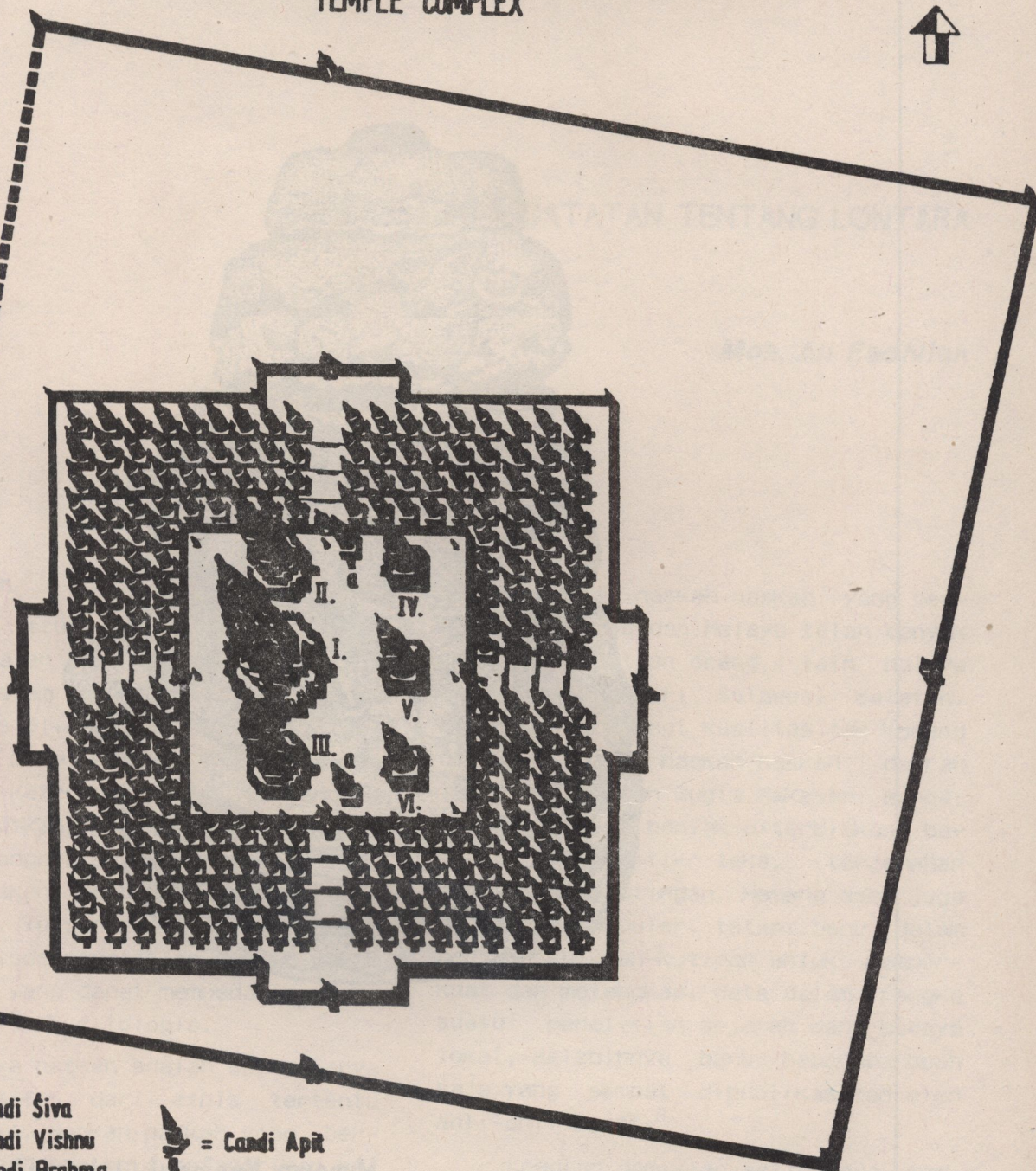
Yzerman, J.W.

- 1891 *Beschrijving der Oudheden nabij de Grens der residenties Soerakarta en Djogdjakarta*. Batavia: Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

RECONSTRUCTED GROUND-PLAN OF THE LARA JONGGRANG TEMPLE COMPLEX



Opak river



LEGEND

- I. Candi Śiva
- II. Candi Vishnu
- III. Candi Brahma
- IV. Candi A
- V. Candi Nandi
- VI. Candi B



= Candi Apit



= Candi Kelir



= Candi Perwara

PRISO. P.

Appendix A

The Stone of Sirah Kentjong



Museum Nasional (Jakarta)
Cat. no. 383a/4335.

Priyo. P.

Appendix B

BEBERAPA CATATAN TENTANG LONTARA

Moh. Ali Fadhillah

Pendahuluan

Dalam studi arkeologi, naskah termasuk salah satu obyek penelitian. Walaupun dalam hal ini filologi merupakan disiplin yang khusus, tetapi mengingat nilai kultur historis dan keterangan-keterangan yang terkandung di dalam naskah, memungkinkan arkeologi memandangnya sebagai sumber yang bisa digunakan membangun interpretasi masa lalu. Tujuan seperti itu mempengaruhi metode penelitian naskah dalam arkeologi, yang dapat membedakan diri dari penelitian filologis.

Umumnya naskah adalah suatu karya sastra spesifik dari etnis tertentu di Indonesia. Naskah-naskah yang bernilai sejarah sering dikategorikan sebagai historiografi tradisional, oleh karena itu perlu ditentukan apakah suatu naskah dapat dijadikan sumber sejarah. Hal ini memerlukan ketelitian dari para peneliti, terutama berupaya agar tidak terjerat pada unsur mitologis dan naskah-naskah salinan (tinulad).¹

Apabila naskah-naskah yang berasal dari Jawa dan Melayu telah banyak menarik perhatian orang, lain halnya dengan naskah dari Sulawesi Selatan. Meskipun dari segi kualitas tak kurang nilainya dari naskah-naskah daerah lainnya, naskah Bugis Makasar sampai saat ini belum banyak diterbitkan, baik berupa kritik teks, terjemahan ataupun penyuntingan. Memang ada juga yang cukup populer, tetapi baru dalam bentuk kutipan-kutipan untuk memperkuat dan melengkapi data dalam rangka suatu penelitian sejarah dan budaya lokal, selebihnya baru beberapa buah saja yang sempat dipublikasikan oleh ahli-ahli Barat.²

Keadaan demikian setidaknya membuat kita, sebagai pewaris naskah-naskah itu kurang mengenal hasil-hasil karya tulis orang Bugis Makasar. Untuk itu - tanpa mengecilkan arti penelitian terdahulu - penulis mencoba mengemukakan sekilas tentang naskah Sulawesi Selatan, yang lazim disebut "lontara".

Pengertian Lontara

Sebelum sampai pada pengertian lontara, ada baiknya dulu dibahas tentang batasan antara naskah dengan teks. Sebagai dua istilah yang sering muncul dalam membicarakan soal naskah, kadang kala kita menemukan kekeliruan pemakaian istilah tersebut.³ Jadi apabila di sini disebutkan lontara, yang dimaksud adalah keseluruhan pengertian naskah dan teksnya. Naskah lontara mengandung pengertian kongkrit, yaitu bentuk keseluruhan lontara baik isi maupun bahan serta cara penulisannya. Sedangkan teks lontara mencakup isi naskah lontara, yaitu ide atau amanat yang hendak disampaikan kepada pembaca, yang dapat dipelajari lewat bentuk penulisan, penokohan, alur dan sebagainya.

Secara etimologis, lontara berasal dari kata "lontar" atau "rontal", yakni nama yang lazim di Indonesia untuk pohon palm atau pohon *tal*. Perlu diingat antara *lontar* dan *rontal* artinya sama saja, karena perubahan fonem seperti itu banyak terjadi pada kata dalam bahasa Indonesia, sebagai akibat perubahan metatesis. Istilah *lontara* muncul dalam masyarakat Sulawesi Selatan karena bahasa Bugis Makasar tidak mengenal bunyi *r* dan *l* pada akhir suku kata. Demikian pula untuk kata *rontal* disebut *tala*, sedangkan untuk menyebut *daun tal*, bahasa Bugis menyebutnya *daung ta'*.

Sejak awal abad ke-16, lontara sudah digunakan sebagai alat atau media untuk menuliskan peristiwa-peristiwa yang bersejarah di Sulawesi Selatan.⁴ Tetapi kemudian istilah itu juga diperuntukkan bagi seluruh jenis lontara yang digoreskan di atas daun *tal*. Oleh sebab itu dalam arti khusus, lontara berarti keterangan-keterangan yang bersifat sejarah bahkan tak sela-

lu ditulis di atas daun lontar, malah kebanyakan ditulis di atas kertas. Semuanya itu disebut lontara, meskipun isinya sendiri tidak seluruhnya bernilai historis. Sedangkan dalam arti luas, lontara juga berarti aksara Bugis Makasar, yaitu suatu sistem simbolisasi bunyi yang terdiri atas 18 huruf mati (konsonan) dan 4 tanda pelengkap (huruf hidup) dan cara membacanya dari kiri ke kanan. Pada mulanya lontara berbentuk gulungan daun tal yang ujungnya digulung memanjang, baik dengan bahasa Bugis (Ugi') ataupun bahasa Makasar (Mangkassara).⁵

Kapan Timbulnya Lontara

Secara pasti belum dapat diketahui kapan orang mengenal bentuk awal lontara. Tidak seperti halnya aksara Jawa, Sunda, dan Bali yang menunjukkan perkembangan bentuk huruf sesuai masanya. Kita mengenal lontara seperti bentuknya yang sekarang dan dalam kurun waktu empat abad tidak mengalami perubahan.

Menurut Daeng Patunru (1983:11), lontara timbul pada waktu kerajaan Gowa diperintah oleh Raja Gowa IX, Tuma' Parisi Kallonna (1510 - 1546). Seorang menterinya yang merangkap Syahbandar, Daeng Pamatte telah membuat aksara lontara hingga menjadi abjad Makasar. Mattulada menduga, bahwa huruf yang digunakan dalam lontara adalah suatu sistem huruf yang berasal dari Sanskerta. Selanjutnya dikatakan, dalam abad 16 sistem aksara lontara *disederhanakan* oleh Daeng Pamatte, yang kemudian sejak itu naskah-naskah lontara menggunakan aksara model Daeng Pamatte (Mattulada, 1979:261-262). Jika benar Daeng Pamatte hanya *menyederhanakan* aksara lontara, tidak lain dugaan kita, bahwa sebelumnya memang sudah dikenal suatu sistem huruf yang lebih awal, bahkan bisa jadi lebih

Abjad Lontara (Bugis Makasar)

Konsonan:

Bentuk huruf	Nama huruf	Transkripsi
^	ta	t
~	ga	g
人	nga	ng
~	mpa	p
人	ba	b
√	ma	m
~	ca	c
~	ja	j
≈	nya	ny
~	ya	y
≈	nra	r
~	la	l
~	wa	w
◇	sa	s
~	a	a
∞	ha	h
∥	ka	k
^	na	n
√	da	d

Huruf/bunyi hidup:

< _____ : e

_____ : i

_____ > : o

_____ : u



Contoh aksara lontara pada jirat makam di Sulawesi Selatan, yang menyebutkan nama Karaeng niarenga i Palangkay Daeng Lagu

rumit.⁶

Tentunya di sini terlihat ada proses perkembangan budaya, ini jelas dalam uraian Daeng Patunru yang banyak mendasarkan diri pada lontara-lontara, bahwa bila pada masa Batara Gowa (Raja Gowa VIII) yang bergelar Tunijallo ri Pasukki lebih banyak meningkatkan kemajuan ekonomi dan politik, maka ketika Raja Gowa IX (Daeng Matanre) naik tahta, daerah Sulawesi Selatan mengalami kemajuan di segala bidang, termasuk di dalamnya bidang kesusastaan. Sebagai contoh turunnya perintah raja untuk membukukan kejadian-kejadian penting waktu itu dalam lontara. Dan peristiwa yang menyangkut kepentingan raja ditulis dalam buku harian kerajaan atau *sure bilang* (lontara bilang).⁷

Dengan uraian itu maka boleh jadi masa pemerintahan Raja Gowa IX merupakan awal kemajuan dalam bidang kesusastaan, mengikuti perkembangan

politik dan ekonomi yang telah lebih dulu ada. Perkembangan itu akan lebih tampak lagi sejak permulaan abad ke-17, ketika agama dan kesusastaan Islam mempengaruhi Sulawesi Selatan. Pada masa itu naskah-naskah Bugis Makasar kecuali beraksara lontara, juga ditulis dengan aksara Arab yang disebut aksara *Ugi' Serang* atau aksara *Serang*.⁸

Bentuk-bentuk Lontara

Seperti halnya naskah-naskah Jawa dan Bali, naskah lontarapun cukup beragam terutama menurut isinya. Memang di Jawa kecuali isi, bentuk penulisannya pun menunjukkan nilai sastra yang tinggi sedangkan di Sulawesi Selatan sebagian besar berbentuk prosa, dan hanya sedikit yang berbentuk tembang atau syair-syair yang bisa dinyanyikan. Menurut isinya, teks lontara terdiri dari:

1. Mitologi; jenis teks lontara ini



Sebuah panil beraksara Ugi' Serang pada mimbar masjid Suwung, Denpasar Selatan

disebut *sure galigo* atau *la galigo*. Dulu amat dikeramatkan. Sebagai contoh teks yang menyatakan asal mula raja-raja Gowa, adalah dari Tumanurunga. Menurut teks *la galigo*, ketika Gowa masih merupakan federasi 9 kerajaan kecil, ada petunjuk dewata bahwa di suatu tempat bernama Takak Bassia, ada seorang raja puteri turun dari Kahyangan. Puteri itu kemudian diminta untuk jadi raja Gowa, membawahi ke-9 kerajaan yang ada. Karena tidak diketahui identitasnya, maka ke-9 raja kecil itu menyebutnya: *Tumanurunga*, artinya "yang turun dari kahyangan". Unsur mitologis lainnya terdapat pula pada adanya kepercayaan kepada satu dewa dengan beberapa nama seperti: *Patoto-e* (dia

yang menentukan nasib), *Dewata Seuwa-e* (dewa yang tunggal), dan *Turie a'rana* (kehendak yang tertinggi).

2. Pedoman tata kelakuan bagi kehidupan atau amanat (nasihat) para leluhur. Lontara jenis ini disebut *Paseng*, memperkenalkan budaya *siri'*. Sebagai contoh bagi orang Bugis Makasar memerlukan idiom-idom seperti *siri' emmi rionrowang ri-lino*, yang berarti "hanya untuk *siri'* itu sajalah kita tinggal di dunia", kemudian ada lagi: *materi' siri'na* (= mati dalam *siri'* atau mati untuk menegakkan martabat diri, yang dianggap suatu hal yang terpuji dan terhormat).
3. Himpunan undang-undang atau aturan hasil keputusan para pemimpin adat (*Rappang*); mencakup hal-hal yang menganjurkan kelakuan ideal dan etika dalam lapangan kehidupan tertentu, seperti masalah kekerabatan, kehidupan politik dan sistem pemerintahan negara. Kecuali itu naskah jenis ini juga berisi pandangan-pandangan keramat untuk mencegah tindakan yang bersifat gangguan terhadap hak milik, serta ancaman terhadap keamanan warga masyarakat.
4. Lontara yang berupa cerita sejarah; biasanya disebut *Patturi oloang* dalam bahasa Makasar dan *Attoriolong* dalam bahasa Bugis. Contohnya *Patturioloang* tentang kerajaan Gowa dan Tallo. Termasuk jenis ini adalah buku harian yang disebut *lontara bilang* (Makasar) dan *sure bilang* (Bugis).
5. Kisah tentang kepahlawanan atau *pau-pau*.
6. Folklore (dongeng rakyat)
7. Tentang ilmu gaib (*kotika*)

8. Syair-syair, nyanyian-nyanyian dan tekateki (*tolo'*).⁹

Penelitian Tentang Lontara

Mengingat sulitnya mendapatkan teks asli lontara sekarang ini, lebih-lebih yang tertulis pada daun palem maka mengulas hasil-hasil penelitian terdahulu merupakan jembatan untuk sampai pada pembahasan lontara. Ini dilakukan untuk melihat karakteristik lontara sebagai suatu dokumen sejarah kebudayaan. Sebagai catatan tentu kita patut mengetahui, apakah lontara cukup laik untuk dianggap sebagai sumber sejarah yang otentitasnya dapat dipertanggungjawabkan. Maka seyogyanya kita mengetahui sejauh mana hasil-hasil penelitian lontara di masa lalu, meski tidak seluruhnya dapat dirinci di sini..Maka sebagai bahan perbandingan dalam penelitian naskah pada umumnya perlu dicoba mengupas beberapa aspek dari lontara.

Pada umumnya penelitian naskah lontara erat kaitannya dengan studi bahasa-bahasa Nusantara yang dilakukan sarjana-sarjana Belanda, sehingga untuk mempelajari bahasa Bugis Makasar mereka mengambil sumber dari lontara. Maka dengan sendirinya, mereka telah mengumpulkan berbagai lontara. Mathes misalnya, setelah melakukan penelitian bahasa di Sulawesi Selatan menerbitkan kamus Bugis-Belanda dan Makasar-Belanda. Meskipun ia cenderung pada penelitian bahasa, namun karyanya berupa bunga rampai (*chrestomatie*) naskah-naskah lontara setidaknya turut memperkenalkan dokumen-dokumen lama daerah tersebut. Tetapi yang terpenting dari usahanya itu adalah terinventarisirnya sejumlah lontara, yang kini tersimpan di perpustakaan Yayasan Matthes di Makasar.¹⁰ Kemudian yang tak kalah pentingnya adalah usaha

katalogisasi lontara yang dilakukan Kern terhadap naskah-naskah lontara baik yang tersimpan di yayasan Matthes maupun di Leiden.¹¹

Karya Matthes tersebut pada tahun 1964 diterbitkan dalam bentuk terjemahan bahasa Indonesia oleh Prof. Wolhoff dan Abdurrahim.¹² Sayangnya hanya terjemahan belaka yang berdasar pada suntingan Matthes, padahal masih banyak naskah-naskah lontara lainnya. Kecuali itu yang dibicarakan pun hanya seputar kerajaan Gowa, padahal kerajaan Tallo tidak dapat dipisahkan dari Gowa.¹³

Dari terbitan tersebut dapat diketahui beberapa ciri teks lontara Gowa, antara lain:

- Penuturan teks tidak kronologis, tetapi genealogis, yang lebih menekankan pada silsilah raja-raja pada tiap babnya.
- Uraianya meliputi nama, gelar, umur, peperangan, geografi, daerah taklukan, perjanjian politis, perkawinan raja, dan putera-puteranya. Jadi teks ditulis hanya berdasar pada hal-hal yang penting dalam kehidupan raja, termasuk di dalamnya pembaharuan dalam sistem ketatanegaraan, terutama yang bertahta sekitar abad ke-16. Misalnya tentang Raja Gowa IX, Daeng Matanre. Ia bukanlah anak dari permaisuri, oleh sebab itu pengangkatannya dianggap karena ia mempunyai sifat-sifat istimewa, seperti cerdas, berani, berbudi pekerti luhur dan sebagainya.
- Kecuali menceritakan sifat-sifat baik raja, sifat-sifat buruknya pun tak luput dalam teks. Itulah sebabnya teks lontara terkadang obyektif atau katakanlah jujur dalam menuturkan fakta.

Selain teks lontara Gowa (*Patturi*

oloang), teks *Banteang* atau *Bantayan* dari Kerajaan Bone dapat pula dilihat ciri-cirinya. Karakteristik lontara ini tidak jauh berbeda dengan lontara Gowa, bahkan masa akhirnya pun pada tahun 1670 saat Sultan Hasanuddin (Gowa) dan Arung Palaka (Bone) tidak memerintah lagi (Shaleh Saidi, 1985: 63).

Kerajaan Wajo mempunyai banyak lontara, yang berasal dari akhir abad ke-17, hingga akhir abad ke-19. Bahkan menurut Shaleh Saidi (1985:63), ada yang ditulis awal abad ke-20, yaitu sampai pendaratan tentara Australia di Sulawesi Selatan. Naskah lontara cerita sejarah dari Wajo ini selain mempunyai masa yang berbeda, juga ditulis oleh orang yang berbeda pada tiap bagiannya (ada tiga bagian utama).

Ciri-ciri umumnya antara lain setiap raja tidak ditulis tiap bab, melainkan dalam beberapa bab menceritakan seorang raja atau sebaliknya, beberapa raja tertuang dalam satu bab. Hal ini disebabkan karena pergantian raja tidak secara turun-temurun, tetapi dipilih di antara 6 *arung-arung* (raja-raja kecil yang berhak dipilih dan memilih) untuk diangkat menjadi raja tertinggi atau *Arung Matoa*. Jadi penulisan teks lontara Wajo ini juga genealogis. Struktur kerajaan demikian mempengaruhi penulisan sejarahnya, misalnya tiap raja ditulis silsilahnya agar jelas keturunannya, dari mana *Arung Matoa* itu berasal.

Tradisi Buku Harian

Dari seluruh naskah-naskah lontara terdapat suatu keunikan teksnya, yaitu adanya buku harian (meminjam istilah Daeng Patunru) kerajaan. Tradisi buku harian pada masyarakat Bugis Makasar menunjukkan betapa mereka dengan sadar menuliskan sejarahnya, ketika para pelaku sejarah masih hidup

atau belum terlalu lama beraktivitas. Hal ini tentu saja merupakan sikap yang positif, terutama bagi pewaris kerajaan dan juga bagi para peminat sejarah kebudayaan Sulawesi Selatan sekarang ini.

Timbulnya tradisi itu memang belum bisa dinyatakan dengan pasti, akan tetapi Noorduyn (1966) pernah menyatakan bahwa tradisi buku harian itu mendapat pengaruh dari Portugis. Contohnya dalam buku harian terdapat nama bulan *Janeru*. Ini mungkin berasal dari kata Portugis yang menyebutnya bulan *Janeiro*. Oleh karena itu sesuai dengan masa kedatangan orang Portugis, dapat diduga timbulnya tradisi buku harian sekitar abad ke-17.

Buku harian pada dasarnya memiliki data pertanggalan yang tertulis baik dengan Hijrah ataupun dengan Masehi. Pada tiap halaman berisi catatan bulanan, diberi nomor tiap-tiap halamannya, biasanya terdiri dari 1 sampai 13 baris. Sebagai contoh buku harian terbitan A. Ligtvoet (1880), dalam *BKI* yang berbahasa Makasar. Buku harian tersebut bermula dari awal tahun 1545 M sampai akhir tahun 1759. Jadi ditulis selama dua abad lebih.¹⁴

Ciri-ciri buku harian itu antara lain: berupa laporan dengan kalimat pendek-pendek, serta isinya banyak tentang keluarga raja (kawin, cerai, mati, pemerintahan, dan sebagainya). Terbitan Ligtvoet ini kemudian oleh Cense ditulis kembali dalam "Some Old Bugineese Diary", *BKI*, 102, 1966. Secara agak kritis Cense mengungkapkan bahwa buku harian sering kali anonim, selalu memakai kata ganti orang pertama, kadang kala ada juga yang menyebutkan nama penulisnya, tetapi hanya pada bagian tertentu saja. Kemudian apabila seorang raja

telah mati maka dalam buku harian cukup ditulis nama gelar raja sesudah matinya. Misalnya raja Gowa IX, yang nama aslinya Daeng Matanre (1510-1546), setelah mati bergelar *Karaeng Tuma' Parisi Kallonna*, yang berarti raja yang mati karena sakit lehernya.

Fungsi Buku Harian

Pada beberapa buku harian ada kalanya terdapat sebab-sebab ditulisnya (*sambhanda*). Pada umumnya buku harian ditulis untuk (1) memudahkan orang melihat peristiwa yang telah lama dan berciri sama dan (2) sebagai pegangan untuk anak cucu di masa yang akan datang.

Berdasarkan fakta tersebut, Shaleh Saidi menganggap buku harian dapat dijadikan sumber sejarah, sekurang-kurangnya berhubungan dengan penulisan sejarah (Saidi, 1985: 65). Sebagai contoh kasus diajukan bahwa pada tahun 1975, pada suatu waktu seorang penulis buku harian diangkat menjadi *dulung* (jenderal perang kerajaan Bone), ia mencatat pengangkatan itu, kemudian menyebutkan beberapa kata penghormatan kepada raja. Lalu raja berkata, "Perkataan yang saudara ucapkan itu sama seperti *dulung* yang terdahulu", jawabnya, "Memang saya membacanya dari lontara yang lebih dulu". Lalu panglima itu meminta petunjuk pada raja tentang kewajibannya. Raja menjawab, "Nanti akan saya perintahkan menyalinnya dari lontara tentang kewajiban panglima". Untuk membuktikan kebenaran peristiwa itu, Cense (1966) menyaksikan sendiri suatu upacara pelantikan raja Bone (1930). Pada upacara itu mereka menggali kembali buku-buku harian sebagai petunjuk upacara pelantikan tersebut.¹⁵

Dari uraian di atas dapatlah diketahui fungsi sesungguhnya buku

harian, bahwa penulisan buku harian bukan semata tugas-tugas kenegaraan dari seorang pencatat bagi kepentingan raja belaka, tetapi juga merupakan arsip atau dokumen yang penting artinya dalam rangka mengevaluasi kejadian-kejadian masa lalu untuk tetap dijadikan pegangan di masa berikutnya, sehingga masalah-masalah yang timbul kemudian dapat dipedomani oleh buku harian, apakah itu mengenai sistem birokrasi kerajaan, ataupun perilaku raja beserta para bangsawan kerajaannya. Dilihat dari segi ini, buku harian tentunya dapat disejajarkan dengan prasasti-prasasti *Jayapatra* atau penetapan *sima* yang sering diterbitkan atas perintah resmi raja-raja pada zaman Hindu Jawa dulu.

Penutup

Bagi arkeologi, penelitian naskah harus relevan dengan perspektifnya sebagai disiplin yang mandiri. Naskah memang sebagai obyek penelitian filologis, namun arkeologi berkepentingan untuk menelitinya. Selain karena naskah merupakan salah satu hasil kebudayaan materi, juga mengandung gambaran masyarakat masa lalu. Persoalannya, naskah jenis mana yang perlu mendapat perhatian arkeologi, inilah yang perlu digarisbawahi.

Lontara sebagai naskah bernilai historis cukup memadai untuk diselidiki dalam penelitian arkeologis. Memang naskah lontara tak sebanyak dan seheterogen naskah Jawa dan Bali, namun dari segi faktual tidak kalah nilainya dari naskah-naskah lainnya, sebab kenyataannya dengan segala kekungannya lontara justru memiliki beberapa kelebihan, antara lain mempunyai sifat terus terang, menjauhkan diri dari mitologi, teksnya singkat-singkat, obyektif, dan sejumlah ke-

telah mati maka dalam buku harian cukup ditulis nama gelar raja sesudah matinya. Misalnya raja Gowa IX, yang nama aslinya Daeng Matanre (1510-1546), setelah mati bergelar *Karaeng Tuma' Parisi Kallonna*, yang berarti raja yang mati karena sakit lehernya.

Fungsi Buku Harian

Pada beberapa buku harian ada kalanya terdapat sebab-sebab ditulisnya (*sambhanda*). Pada umumnya buku harian ditulis untuk (1) memudahkan orang melihat peristiwa yang telah lama dan berciri sama dan (2) sebagai pegangan untuk anak cucu di masa yang akan datang.

Berdasarkan fakta tersebut, Shaleh Saidi menganggap buku harian dapat dijadikan sumber sejarah, sekurang-kurangnya berhubungan dengan penulisan sejarah (Saidi, 1985: 65). Sebagai contoh kasus diajukan bahwa pada tahun 1975, pada suatu waktu seorang penulis buku harian diangkat menjadi *dulung* (jenderal perang Kerajaan Bone), ia mencatat pengangkatan itu, kemudian menyebutkan beberapa kata penghormatan kepada raja. Lalu raja berkata, "Perkataan yang saudara ucapkan itu sama seperti *dulung* yang terdahulu", jawabnya, "Memang saya membacanya dari lontara yang lebih dulu". Lalu panglima itu meminta petunjuk pada raja tentang kewajibannya. Raja menjawab, "Nanti akan saya perintahkan menyalinnya dari lontara tentang kewajiban panglima". Untuk membuktikan kebenaran peristiwa itu, Cense (1966) menyaksikan sendiri suatu upacara pelantikan raja Bone (1930). Pada upacara itu mereka menggali kembali buku-buku harian sebagai petunjuk upacara pelantikan tersebut.¹⁵

Dari uraian di atas dapatlah diketahui fungsi sesungguhnya buku

harian, bahwa penulisan buku harian bukan semata tugas-tugas kenegaraan dari seorang pencatat bagi kepentingan raja belaka, tetapi juga merupakan arsip atau dokumen yang penting artinya dalam rangka mengevaluasi kejadian-kejadian masa lalu untuk tetap dijadikan pegangan di masa berikutnya, sehingga masalah-masalah yang timbul kemudian dapat dipedomani oleh buku harian, apakah itu mengenai sistem birokrasi kerajaan, ataupun perilaku raja beserta para bangsawan kerajaannya. Dilihat dari segi ini, buku harian tentunya dapat disejajarkan dengan prasasti-prasasti *Jayapatra* atau penetapan *sima* yang sering diterbitkan atas perintah resmi raja-raja pada zaman Hindu Jawa dulu.

Penutup

Bagi arkeologi, penelitian naskah harus relevan dengan perspektifnya sebagai disiplin yang mandiri. Naskah memang sebagai obyek penelitian filologis, namun arkeologi berkepentingan untuk menelitinya. Selain karena naskah merupakan salah satu hasil kebudayaan materi, juga mengandung gambaran masyarakat masa lalu. Persoalannya, naskah jenis mana yang perlu mendapat perhatian arkeologi, inilah yang perlu digarisbawahi.

Lontara sebagai naskah bernilai historis cukup memadai untuk diselidiki dalam penelitian arkeologis. Memang naskah lontara tak sebanyak dan seheterogen naskah Jawa dan Bali, namun dari segi faktual tidak kalah nilainya dari naskah-naskah lainnya, sebab kenyataannya dengan segala kekurangannya lontara justru memiliki beberapa kelebihan, antara lain mempunyai sifat terus terang, menjauhkan diri dari mitologi, teksnya singkat-singkat, obyektif, dan sejumlah ke-

lebihannya. Karakteristik demikian amat penting bagi suatu naskah untuk dianggap sebagai sumber sejarah, meskipun tidak terhindar dari sifat raja-centris.

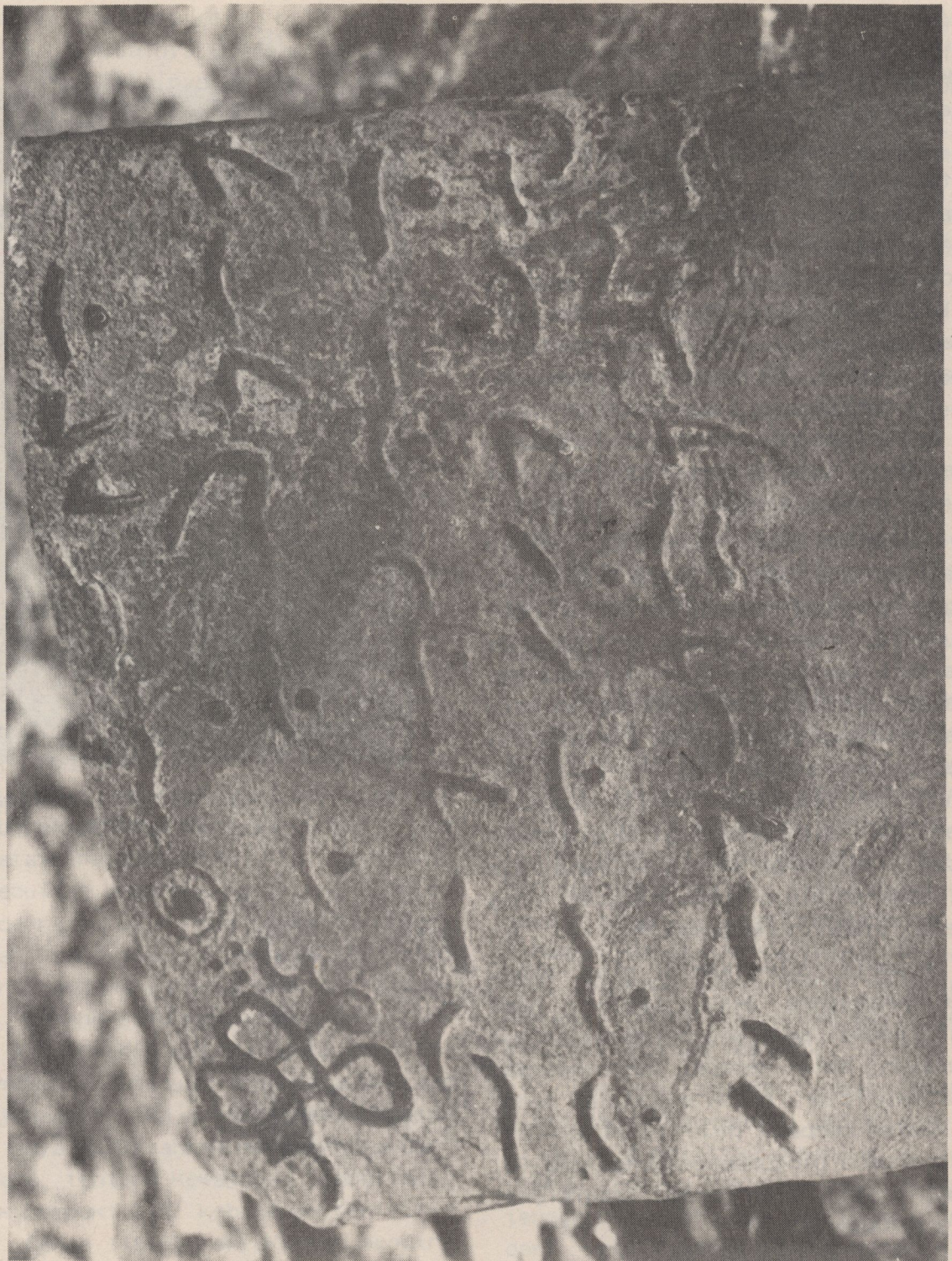
Dengan melihat beragamnya teks lontara, tampaknya lontara bukan saja bisa dijadikan sumber sejarah, tetapi juga dapat menjadi obyek penelitian etnografi, karena sepanjang sejarah perilaku orang Bugis Makasar tidak terlepas dari tata kelakuan yang tertuang dalam lontara, lebih-lebih dengan adanya *lontara bilang*, menunjukkan naskah Bugis Makasar mempunyai keunggulan tersendiri, yang bernilai positif bagi peminat naskah dewasa ini.

Dalam perspektif arkeologi, tentu saja lontara banyak memberikan keterangan penting tentang peradaban penduduknya. Hal ini dapat dilihat pada teks-teks lontara yang berisi masalah-masalah teknis seperti pembuatan batu bata, pembangunan benteng, pembaharuan dalam bidang ekonomi, politik, sosial, ekonomi dan keagamaan serta kesusasteraan. Dari sini arkeologi akan banyak mendapatkan gambaran, sisi mana saja dari sejarah etnis Bugis Makasar yang relevan untuk diungkapkan.

Seperti diuraikan di atas, bahwa sejak dikenalnya aksara lontara abad ke-16, sampai sekarang belum mengalami perubahan. Maka sebagai perbandingan dapat dipelajari untuk dijadikan pedoman dalam membaca inskripsi-inskripsi lontara pada bangunan-bangunan masjid, makam, dan rumah-rumah tradisional Bugis Makasar.



Nisan kubur di Pulau Serangan, Bali
berbunyi: Mesana manai Sabiya



Aksara lontara pada nisan kubur di kompleks makam Uduk-uduk, Brunei Darussalam. Bunyinya antara lain: Salama rana (?) naimpo tolatompu ana'na Anakoda Cakatomo ri bela

Catatan

1. Untuk menjaga kesinambungan naskah, orang sering merasa perlu menyalin teks-teksnya. Bahkan kadang kala sampai terjadi berulang-ulang serta berbagai versi. Proses ini akan mempengaruhi keutuhan teks dengan resiko masuknya ide-ide penyalin dalam teks asli. Tindakan semacam itu rupanya umum terjadi di Indonesia, dengan kecenderungan penyalin teks bukan hanya bersifat *transcriptive* tetapi juga *re-creating*, sehingga keaslian teks sulit dilacak. Maka dalam penelitian perlu pengetahuan serta pengalaman memadai (Sulastin Sutrisno 1983:95).
2. B.F. Matthes misalnya, ia menerbitkan lontara kerajaan Gowa sebagai perbandingan penelitian bahasa di Sulawesi Selatan, bukan semata menganggap teks lontara sebagai dokumen sejarah dalam arti khusus. Kemudian R.A. Kern, sekedar menyusun katalogus lontara. Tanpa mengecilkan arti usaha mereka, tentunya baru A.A. Cense yang boleh dianggap lebih kritis, karena ia telah mengungkap lontara sebagai sumber penting dalam penelitian sejarah Sulawesi Selatan dan Noorduy, dalam salah satu karyanya tentang proses Islamisasi Makasar (Periksa A.A. Cense 1966:417; 1972:11-12; Noorduy 1956: 247-266; 1966: 212-233).
3. Dalam dunia filologi dibedakan antara naskah dengan teks. Perbedaan keduanya dapat dijelaskan apabila ada teks yang tua dengan wujud naskah muda. Kalau teks dan naskah diandaikan sebagai bungkusan roti, maka roti itu adalah teks, sedangkan pembungkusnya adalah naskah. Bisa saja terjadi roti yang telah busuk dalam pembungkus baru. Di luar konteks filologis antara naskah dengan teks sering disamakan saja pengertiannya, misalnya teks pidato dengan naskah pidato.
4. Di Sulawesi Selatan lontara cerita sejarah disebut *Patturi oloang* atau *Attorjolong*, yang artinya "Ke orang duluan"; yaitu tentang kehidupan orang-orang dahulu. Berdasar istilah itu, jelaslah bahwa penulisan lontara memang bermaksud untuk mengisahkan masa lalu.
5. Pada tahun 1984 TVRI Ujung Pandang pernah menayangkan acara Bhineka Tunggal Ika, suatu cerita tentang perkawinan puteri seorang pangeran yang tidak disetujui keluarganya. Lalu kedua pengantin harus menjalani hukuman menenggelamkan diri ke dalam laut. Hukuman tersebut dijalankan atas petunjuk lontara, yang waktu itu diperlihatkan oleh para pemuka adat yang membaca lontara dalam gulungan daun palem. Adapun cara membacanya diputar pelan-pelan dan tulisan tertera hanya pada satu sisi (tidak bolak balik).
6. Suatu informasi, bahwa penulis lontara disebut palontara, istilah itu mulai dipakai masa raja Tunijallo, maka mungkin orang mulai menuliskan lontara secara resmi sejak itu, tetapi ini baru dugaan (Shaleh Saidi 1985:62).
7. A.A. Cense, "Some Old Bugineese Diary", *BKI*, 122, 1966 hlm. 419-420.
8. Mattulada menduga kata *serang* berasal dari *Seram*, sebuah pulau di sekitar Maluku, tempat di mana dulu orang Bugis Makasar sering berhubungan dengan orang Seram yang telah lebih dulu memeluk Islam. Di Seram sendiri aksara semacam itulah yang biasa dipakai menulis (Mattulada 1979: 262, cat. 4). Untuk mengetahui perbedaan aksara lontara dengan aksara Ugi *serang* dapat

dilihat contoh di bawah ini:

Aksara lontara :

(salama majepu mesana Puang Basela)

Aksara Ugi Serang :

(penesange perengeng masigi Puak Matowa al-haj Sulaiman)

9. Ibid., hlm. 261-262.

10. Ibid., hlm. 261.

11. Periksa R.A. Kern, *Catalogus van de Boeginese tot de I La Galigo Cyclus Behorende Handschriften van Yayasan Matthes te Makassar* 1934. Kern, *Catalogus van de Boeginese tot de I La Galigo Cyclus Behoren-de Handschriften der Leidsche-Universiteits Bibliotheek alsmede van die in andere Europeesche Bibliotheeken* 1939.

12. G.J. Wolhoff dan Abdurrahim, *Bingkisan Sejarah Gowa*, 1964 hlm. 6-9.

13. Secara historis kerajaan Gowa dan Tallo merupakan kerajaan kembar sejak kemunculannya di Sulawesi Selatan. Di kalangan rakyatnya sendiri hidup peribahasa, 'Rua Karaeng, nasere ata', yang berarti: dua raja tetapi hanya satu rakyat. Demikian eratnya kedua kerajaan itu, hingga penulis-penulis Belanda menamakannya *Zusterstaten* (dua kerajaan bersaudara). Proses penyatuan Gowa-Tallo dapat dibaca pada Abdul Razak Daeng Patunru, *Sejarah Gowa*, 1983 hlm. 8-9.

14. Periksa A. Ligtoet, "Transcriptie van de Lontara-Bilang op het Dagboek der vorsten van Gowa en Tello", BKI, 4, 1880, hlm. 5-230.

15. Tentang obyektivitas buku harian dapat kita lihat contoh berikut-nya, bahwa suatu ketika pada tahun 1814, Tomari Labeng, seorang menteri dalam negeri merangkap penulis buku harian diperintahkan oleh raja Bone pergi ke Batavia untuk bertemu dengan Raffles. Ia mencatat peristiwa-peristiwa pertemuannya dengan Gubernur Jenderal Inggris itu, sebagai laporan kepada raja Bone. Lihat Shaleh Saidi, *Op. Cit.*, hlm. 65.

Daftar Pustaka

Ambary, Hasan Muarif

- 1984 *L'Art Funeraire Musulman en Indonesie des Origines au XIXe Siecle*, Disertasi, EHESS, Paris.

Cense, A.A.

- 1966 "Old Buginese and Macassarese Diaries", *BKI*, 122, 's-Gavenhage: Martinus Nijhoff
- 1972 *Beberapa Tjataan Mengenai Penulisan Sedjarah Makassar-Bugis*, Jakarta: Bhratara.

Kern, R.A.

- 1934 *Catalogus van de Boeginese tot de I La Galigo Cyclus Behorende Handschriften van Yayasan Matthes te Makassar*, Leiden.
- 1939 *Catalogus van de Boeginese tot de I La Galigo Cyclus Behorende Handschriften der Leidsche Universiteits-bibliotheek alsmede van die in andere Europeesche Biblotheken*, Leiden.

Ligtvoet, A.

- 1880 "Transcriptie van de Lontara Bilang op het Dagboek der Vorsten van Gowa en Tello", *BKI*, 28, 's-Gravenhage, hlm. 1-230.

Matthes, B.F.

- 1883 *Makassaarsche Chrestomathie*, Amsterdam, Cet. ke-2.

Mattulada

- 1979 "Kebudayaan Bugis Makassar", dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan.
- 1982 *Menyusuri Jejak Kehadiran Makasar Dalam Sejarah*, Bhakti Baru-Berita Utama.

Noorduyn, J.

- 1956 "De Islamisering van Makasar", *BKI*, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff. 112, hlm. 247-266.
- 1966 "Tentang Asal Mulanya Penulisan Sejarah di Sulawesi Selatan", *MISI*, III, hlm. 212-233.

Patunru, Abdul Razak Daeng

- 1983 *Sejarah Gowa*, Ujung Padang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan.

Saidi, Shaleh

- 1985 "Di Bali ada Lontar, di Sulawesi Selatan ada Lontara", *Widya Pustaka*, II, 5.

Sutrisno, Sulastin

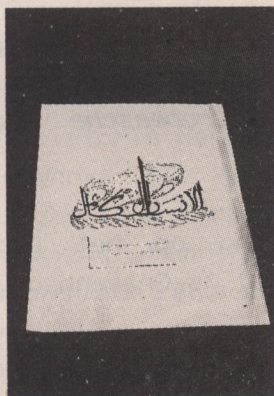
- 1983 *Pengantar Teori Filologi*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Wolhoff dan Abdurrahim, G.J.

- 1964 *Bingkisan Sejarah Gowa*, Makasar: Yayasan kebudayaan Sulawesi Selatan.

CITRA ISLAM DALAM SASTRA DAERAH NUSANTARA: PENGKAJIAN SEMIOTIK INSAN KAMIL

Viviane Sukanda-Tessier



Perahu kehidupan Insan Kamil.
Kaligrafi Jawa Barat. Koleksi pribadi no.21.

Bidang filologi melingkupi segala macam teks lama, di antaranya yang disebut mitos, legenda, folklore, agama, amanat, dan sejarah yang erat hubungannya dengan siloka, metafor, allegori, simbolik, dan lain-lain. Apabila kita ingin mendalami isi cerita, maka semiologi atau semiotik, yaitu ilmu lambang, dapat dimanfaatkan untuk mengetahui maksud cerita itu lebih mendalam.

Salah satu naskah yang foto copinya terdapat di perpustakaan E.F.E.O. Bandung berjudul *Wawacan Ogin atawa Raden Amarsakti* (WOARAS)¹⁾. Karya anonim ini cukup penting²⁾ untuk dijadikan titik tolak catatan ini.

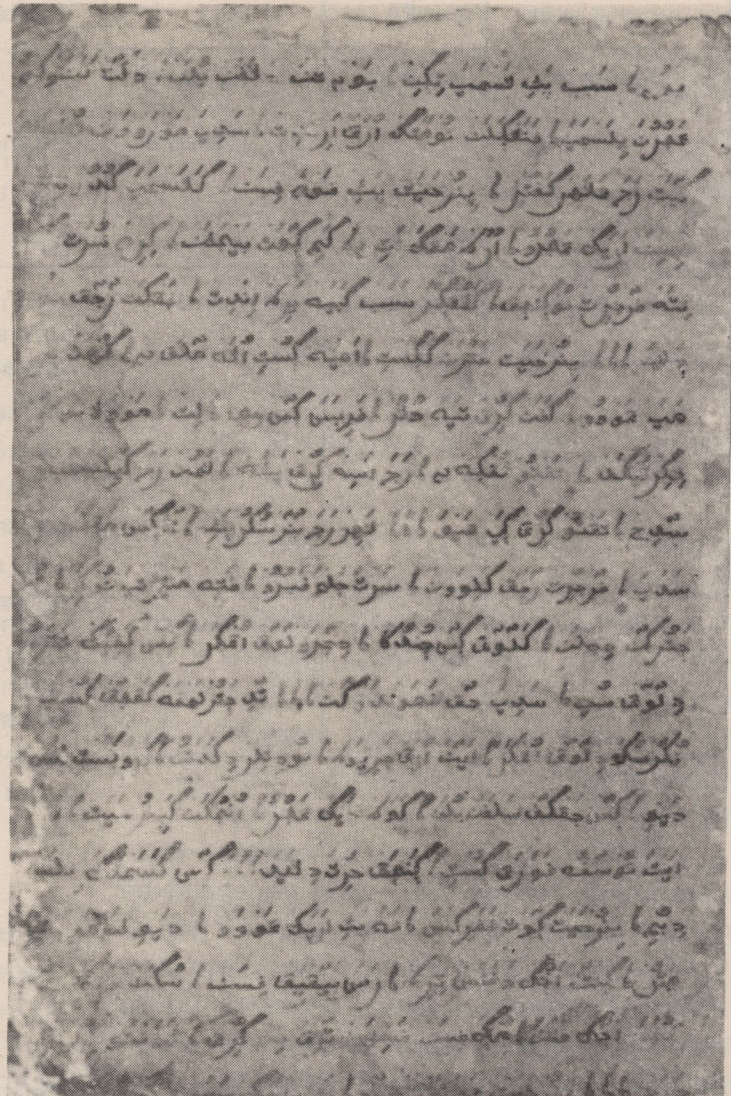
Kalau kita mengadakan penelitian tentang cerita rakyat secara etnis

"There is a Babylonian legend that King Sargon the First was set adrift on the Euphrates in a rush basket. He was rescued by a gardener who brought him up as his own son, and while still a gardener the Goddess Ishtar fell in love with him, and eventually made him ruler of the Kingdom".

Harold Bayley, 1952:179

bagaimanapun penilaian tentang isi cerita itu, terdapat segi-segi filsafat³⁾ dan karakteristik yang mythis-magis-religius, seperti WOARAS yang sekarang kita ambil misalnya dalam pupuh XIX.

Pada bagian ini kita dihadapkan pada problematik fenomena mythis-magis-religius yang ditinjau dari segi mitos, dikatakan bahwa Amarsakti, waktu masih kecil, bernama Sarah. Menurut ramalan putera Seh Japar Sidi⁴⁾, Sarah adalah manusia setengah jin. Keluarbiasa Sarah adalah gemar menuntut ilmu dan cepat faham. Sejak masih bayi ia telah bertapa, terapung-apung di laut, tanpa menyusu dan tanpa minum. Selanjutnya dijadikan anak angkat oleh Raja jin Antaboga di Malebah. Amarsakti mendapat ilmu jin dari ayah



Wawacan Ogin Amarsakti
Naskah koleksi perorangan. Jawa Barat
KBN no.498, folio 2

angkatnya, sehingga ia menjadi gagah perkasa, dapat terbang, menghilang, menyelamatkan putri, menghancurkan negeri musuh dengan banjir dan meletuskan gunung.

Marilah kita melihat apakah tidak terdapat segi lain kecuali yang baru disebut dengan menelaah isi WOARAS tersebut di atas dan mengkaji beberapa gejala semiotik dalam sebutan nama tempat (toponym) dan nama tokoh-tokoh

pemegang peran sebagai berikut:

Secara global WOARAS melingkupi dua bagian besar dalam kerangka susunan cerita yang bersifat allegoris, yaitu: Bagian I (pokok) dan bagian II (lambang). Bagian I sebagai inti cerita meliputi tiga kerajaan, yaitu Madusari, Malebah dan Mulkih sebagai ruang gerak kehidupan Ogin sejak bayi sampai dewasa, kemudian menikah, dengan skema sebagai berikut:

Kerajaan	Raja	Istri	Pusaka	Putra	Pernikahan
1. Madusari	Ma'rup	1) Nurhayat 2) Lasmaya	pedang sakti	dua Amarsakti/ Somaning- rat/Sarah/ Ogin	Ogin ↓
2. Malebah	Antaboga	Antamaya	tujuh gunung, lautan dan ilmu jin	tidak punya dan mengangkat Amarsakti sebagai putranya sejak bayi sampai dewasa	
3. Mulkiyah	Darma-sakti	Ratnawulan	" Bunga." abadi di taman Sida Karya	Bidaya Sari	Bidaya Sari

Bagian pokok dimulai dengan pendahuluan (*manggala*) yang menerangkan jaman ceritera ini terjadi, yaitu jaman Maha Wiku (dari Skr. *maha* + Prakrit: *bikhu*, Skr.: *bhikshu*, yaitu pendeta pengemis dari golongan Brahmana atau Buddha). Jaman Maha Wiku ini melambangkan jaman Buddha, jaman Kafir, dengan catatan bahwa pada jaman itu telah ada penyebaran agama Nabi Musa yang bergelar Kalāmullah, dan diakui sebagai agama Islam sejak Nabi Adam. Masyarakat pada jaman itu "mengijinkan" adanya kawin campuran antara orang "Kafir" dan orang Islam.

Marilah kita coba mengkaji nama tempat dan tokoh yang terdapat dalam skema di atas.

1. a) Madusari (rasa manis yang lezat, yaitu kesenangan), < *madu* (Skr. *madhu*) + *sari* (Skr. *sāra* = inti), lambang kelezatan hidup di dunia, juga mengingatkan kita

pada Madukara, tempat Arjuna. Sesuai dengan *guruwilangan* dan *guru lagu*, negeri Madusari dalam naskah disebut dengan variant-variantnya: Madusri; Madusara, Madusra, Madusran, Mandusri, Mandusra, adalah kerajaan manusia yang beragama Islam, sebagai lambang tempat manisnya iman Islam yang sejahtera

- b) Raja Madusari bernama Baginda Ma'rup atau Ma'ruf (Ar. معروف kebaikan, Kebajikan), nama yang berasal dari "Amar ma'ruf nahi munkar", yaitu memerintahkan/menganjurkan kebajikan dan melarang kemungkaran. Raja Ma'rup dikatakan menganut agama Nabi Musa Kalamullah, yaitu agama Islam yang dipimpin oleh Nabi Musa, seorang nabi yang dapat berbicara dengan Allah di Thursina (Sinai), sehingga mendapat julukan yang termashur itu. Dia

adalah putra Ahmad Hamzah, cucu Nabi Yusuf dan melambangkan *amar ma'ruf*, yang menjalankan atau dapat menghasilkan kebaikan. Ia menduduki tahta Madusari dan menguasai kesejahteraan hidup manusia tanpa menyadari sifat istrinya yang tua. (Inilah yang menjadi tujuan pengarang).

c) Raja Ma'ruf mempunyai dua istri: yang tua Nurhayat janda Raja Astinapati yang telah mempunyai dua anak yaitu Sabang dan Saka, <nur (Ar. نور sinar cahaya) + hayat (Ar. حياة hidup), lambang keinginan yang selalu menjadi sinar hidup, dari nafsu amarah yang bersifat jahat (Ar. *an-nafsu'* - *amanah bi'ssu'i*). Ternyata ia adalah seorang munafik, ternyata curahan kasih sayangnya kepada Lasmaya hanya lahirnya saja, padahal lain di mulut lain di hati.

d) Istri yang muda, Lasmaya, mungkin singkatan dari *lasmi*, *laksmi* (Skr.) artinya keindahan, cantik dan *maya* (Skr. *maya*, illusi, harapan), lambang: nafsu mutmainah atau tenang (Ar. *an - nafsu' al muthmainnah*), yaitu lambang keindahan dan kesabaran. Juga melambangkan indahnya cita-cita. Ia adalah seorang manusia penurut, berhati polos dan lurus sehingga lengah akan bahaya yang akan menimpa dirinya. Lasmaya dapat ditipu oleh Nurhayat yang menasehati Lasmaya waktu akan melahirkan, supaya mata dan telinganya ditutup dengan "malam" (sejenis lilin untuk membatik). Ibunya ialah putri jin Amarlae-la, dan ayahnya adalah Bagawan Mudali. Lasmaya melahirkan putra mahkota yang diurus oleh Nurha-

yat, seorang bayi laki-laki sehat dan tampan yang kemudian dihanyutkan/dibuang dan ditukarnya dengan tiga ekor hewan, yaitu:

1. Kera, Panca Tanderan, (bah. Tamil, cf. Skr. Pancatantra, ceritera hewan yang didaktik), lambang akal dan hutan.
2. Kucing, Panji Masang, lambang budi dan rumah.
3. Ciung, Panji Layang, lambang pikiran dan udara.

Mereka bertiga mengurus Lasmaya dengan akal, budi dan pikiran setelah Lasmaya dituduh berzinah oleh Raja Ma'ruf dan dihukum mati/dibuang ke hutan Dandaka (tempat penderitaan Rama, Sita dan Laksmana ketika menghadapi kejahatan Rahwana dalam *Ramayana*).

e) Bayi yang dilahirkan Lasmaya adalah anak manusia yang cantik (mulus), yang ditukar begitu saja dengan tiga ekor hewan yang melambangkan bayi yang belum mempunyai akal, budi, dan pikiran.

Raja Malebah menemukan bayi yang terapung-apung di laut, kemudian memberinya nama: Amarsakti (amar (Ar. أمر *amr*) pelaksanaan/perintah) + sakti (Skr. *śakti*), lambang kekuasaan.

Permaisuri Raja Malebah memberinya nama Raden Samudra, karena ditemukan di laut; Patih Nagasari menamainya Somaningrat, karena ditemukan hari Senin. (Skr. *soma*); sedangkan Patih Bodara memberikan nama Amarlaela karena itulah nama kakeknya dari garis ibu; dan kakeknya sendiri mena-

mainya Mudali Asmaya. Tentang nama ini terdapat dalam pupuh X:6, yang bunyinya sebagai berikut:

Sang Ratu pok lahir deui:
"Eta ngaran Kabeh bënë
pisan.

Amarsakti kawitna teh
Amar teh jalan alus,
basa sakti kumaha
Gusti;
bukti dina lautan,
sakti bisa hirup;
disebutkeun Somaningrat
bënë pisan eta harti
basa Kawi(t)
dina Sēnen panggihna.

Artinya

Raja berkata lagi:
"Semua nama itu alangkah
baiknya.

Amarsakti yang mula-mula ialah
Amar itu jalan baik,
kata sakti menurut (takdir)
Tuhan;
buktinya di lautan,
sakti bisa hidup;
disebut Somaningrat
benar sekali karena
arti bahasa Kawi
dijumpainya pada hari Senin

Jadi, menurut teks yang tanpa menghiraukan segi *dangding*, kata Amar-sakti itu ialah Amar yaitu pelaksana yang seharusnya, dan sakti menurut takdir Tuhan anak itu dapat hidup di lautan. Telah kita catat asal kata Amar ma'ruf dipenggal dari *Al Qur'an*, dengan lambang: manusia takwa, yang ta'at menurut perintah Tuhan. Walaupun ia dibunuh, dapat hidup kembali. Oleh karena itu ayah angkatnya, Raja jin Antaboga, menasehatinya jangan membalas dendam. Jadilah ia manusia sempurna.



Wawacan Ogin atawa Amarsakti versi Udje
Koleksi fotokopi naskah EFED-Bandung no.93-2041
Verso sampul muka

na jasmaniah dan rohaniah; atau *Insan Kamil*.

2. a) Malebah, lebah (Sunda) = tempat tertentu, dalam hal ini tempat menuntut ilmu pengetahuan (Ar. *thalabu'l - 'ilmi*), kecerdasan dan kekayaan, di mana Amarsakti mendapat pendidikan ilmu membaca *Al-qur'an* dan macam-macam ilmu jin dibawah bimbingan bijak ayah angkatnya, Antaboga. Selain itu, Malebah adalah nama kerajaan jin yang Kaya raya, yang mempunyai tujuh bukit logam termasuk emas dan perak.
- b) Antaboga <anta (Skr. *ananta*: tak ada habisnya) nama raja ular naga + boga (Skr. *phoga*: melingkar, nama Dewa Wisnu), lambang keabadian.

Mahluk halus yang berbudi, penyelamat manusia, penasihat, raja jin itu penuh kasih sayang terhadap sesama mahluk hidup: ia menemukan bayi yang dihanyutkan di laut, kemudian bayi itu dijadikan anak angkat dan dididiknya dengan bermacam-macam ilmu pengetahuan yang berguna sehingga anak tersebut menjadi manusia sempurna (Ar. *insan Kamil*). Antaboga* memberinya kuda siluman sembrani yang dapat terbang, demikian pula dianugrahi jimat-jimat yang dapat membantu antara lain dalam peperangan.

- c) Antamaya < *anta* (*ananta*) + *maya* (Skr. *māyā*: samar-samar), lambang sesuatu yang menarik perhatian, pengetahuan.
 - d) Sarah < a) Jawa: yang terapung (terbawa air); b) Sunda: rumput laut yang kering yang terapung, lambang nasib yang terombang-ambing. (bandingkan Sunda: *serah* = butir padi yang masih ada kulitnya). Bagian pertama meneruskan kisah Amarsakti, setelah menempuh bermacam-macam ilmu, diijinkan oleh Raja Antaboga untuk mencari ibunya, Lasmaya. Dalam wujudnya yang sejati, seorang satria tampan, ia mengunjungi ibunya di ladang yang ditemani seekor kera, kucing dan ciung (sejenis burung). Amarsakti mendengar cerita asal usulnya kemudian membawa ibunya ke Malebah.
3. a) Mulkih < Ar. *al-mulk*, kerajaan, masyarakat, alam ramai, yaitu lambang kehidupan manusia yang sibuk mencari rizki dan kebenaran.
- b) raja Mulkih bernama *Darmasakti*

(*dharma*, Skr. kewajiban, dan *sakti*, Skr. *ṣakti* = kekuasaan luar biasa; lambang: kewajiban hukum agama.

- c) Putrinya bernama Bidayasari (bukan dari *bidya*, Skr. *bhidyā* = membelah, tetapi dari *vidya*, Skr. ilmu), dan *sari* atau *sara* = inti, lambang pancaran ilmu.
- d) di taman Sidakarya (Skr. *siddha* - *kārya*, yang telah mencapai tujuannya), Ogín menanam sebatang pohon bunga dipagi hari yang Keadaannya luar biasa karena berbunga aneka warna dan harus semerbak di sore harinya. Bunga yang indah itu menarik perhatian putri Bidayasari yang kemudian ingin bertemu dengan "tukang Kebun" ajaib itu dan akhirnya saling jatuh cinta. Kemudian pohon tersebut dimintanya untuk ditanam di halaman istana. Hal itu melambangkan tentang kegunaan ilmu, terutama *tatanen*, yang tersebar pada segala bidang kehidupan, akan tetapi juga agama baru, yaitu Islam yang baru "ditanam".
- e) Nama Ogín, erat hubungannya dengan *ghain* (غ) dan *ghaib* adalah lambang kesuburan tanaman dan tumbuh-tumbuhan. Dengan nama Ogín, ia menikah dengan Bidayasari, putri negeri Mulkih, setelah putri tersebut diselamatkan oleh Ogín dari tangan penculiknya, dan Nurhayat dikalahkan oleh Lasmaya dengan pedang saktinya.

Nama Ogín itulah sebenarnya yang paling menonjol pada teks ini, jauh lebih sering disebut W O daripada nama Amarsakti ataupun Layang Sunda. Huruf *ghain* dalam alfabet Arab, غ , oleh

orang Sunda disebut dan diucapkan *ogin* atau *ghain*, atau *gnin*.

Ditinjau dari segi semiotik, huruf *ghain* ini dapat dihubungkan dengan kata Arab: *ghaib*, artinya yang tak dapat dilihat, sesuatu yang terjadi di alam gaib, tetapi juga sebagai pengawal tanaman dan pengawal putri dari gangguan, lambang: semangat. *Ogin* hidup di alam jin, yaitu di alam gaib yang dihuni oleh makhluk halus, sesuai dengan firman Allah (5): *Tiadalah Aku jadikan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah Aku*. Inilah yang menjadi dasar cerita bagi inspirasi pengarang *Wawacan Ogin*. Nama samaran *Ogin*lah yang lebih populer dikenal rakyat Sunda pada jaman berkembangnya *Wawacan-wawacan* dengan huruf *pegon*. *W O* dianggap sakral dan ceritanya sangat populer di kalangan masyarakat agraris, karena *Amarsakti*, putri raja *Ma'ruf*, adalah keturunan Nabi Yusuf yang terkenal dalam *Wasiat Lama* dan *Al Qur'an* (6), seorang Nabi yang memberi nasihat untuk penghematan dalam pertanian dan menanggulangi bahaya kelaparan selama tujuh tahun yang berlandaskan *ta'wil* Nabi Yusuf tentang mimpi *Fir'aun*.

Dalam bagian II setelah *Ogin Amarsakti* menikah dengan putri *Bidayasari*, ia menyelamatkan mertuanya, *Darmasakti*, dari serangan raja-raja yang pernah melamar *Bidayasari* dahulu. Dalam peperangan ia selalu dibantu oleh ketiga hewan yang memperlihatkan kesetiaan terhadapnya dan mengakui ketiga hewan tersebut sebagai saudaranya. *Ciung* (*Panji Layang*) gugur, sedangkan *Kera* dan *kucing*, atau *Panji Tanderan* dan *Panji Masang* berubah menjadi manusia, *satria tampan*, pahlawan negri *Mulkiah* yang menjadi aman dan tentram. Hal ini terjadi berkat kebijaksanaan *Ogin* yang telah mengampuni dan membe-

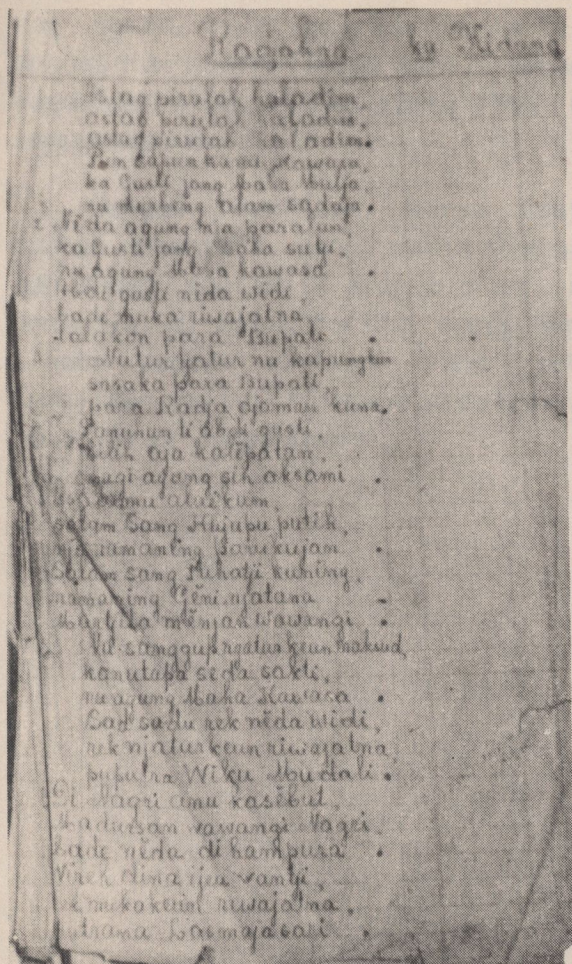
baskan empat puluh raja bekas musuhnya sehingga mereka berubah menjadi negara sahabat dan memeluk agama Islam.

Dari rangkaian cerita *WOARAS*, kita dapat melihat betapa sempurnanya tokoh *Ogin* yang tercermin dalam empat peristiwa sebagai berikut:

Yang pertama setelah *Amarsakti* dewasa, mula-mula ia disuruh ayah angkatnya untuk menyelamatkan ibu kandungnya, *Lasmaya*, dari tempat buangan. Bahwa *Lasmaya* telah dituduh melahirkan hewan, dan harus menjalani hukuman mati. Hanya atas nasihat *Patih Budiman* (lambang: manusia berbudi) hukuman itu diubah. *Lasmaya* dipenjara di dalam hutan *Dandaka*, ditemani ketiga hewan yang dilumuri darah persalinannya yang lalu beralih rupa menjadi *Kera*, *kucing*



Wawacan Ogin (Sarah)
Koleksi fotokopi naskah EFEO-Bandung no.113-1352
Folio 370. Ilustrasi sang pembaca teks *Ogin* digambarkan dalam posisi ngaji, sebagai seorang muslim sejati. Hal ini membuktikan betapa teks *Ogin* dijunjung tinggi



Wawacan Ogin atawa Amarsakti versi Udje

Folio 1. Pendahuluan teks dengan do'a kuna pupuh Kinanti, memohon berkah kepada Yang Maha Kuasa agar riwayat Ogin yang akan dituturkan menjadi contoh teladan

dan ciung, dan juga karena kena darah manusia mereka lalu dapat berbicara (Skr. *nir antaka*). Berkat ketiga hewan itu ia dapat bertahan hidup dan Lasmaya mendapatkan kembali pedang pusakanya yang dapat menghancurkan penjara. Lasmaya kemudian pindah dari hutan Dandaka ke ladang padi dan kebun sayuran dekat sungai. Di sinilah Lasmaya diselamatkan oleh Amarsakti, dan ketiga hewan tersebut diakuinya sebagai saudaranya.

Kedua kalinya Amarsakti diperintah ayah angkatnya untuk menjumpai ayah kandungnya, Baginda Ma'ruf, dan bela-

jar ilmu Kenegaraan. Amarsakti menyamar, berganti rupa menjadi anak hitam dengan nama Sarah (sampah hanyut). Dalam perjalanan menuju Madusari, Amarsakti berjumpa dengan ayahnya, yang sedang diamuk oleh sapi sakti di hutan tempat perburuan. Anak hitam Sarah melawan sapi itu, sehingga sapi itu dapat dibunuhnya, dan dapat menyelamatkan ayahnya dari kematian.

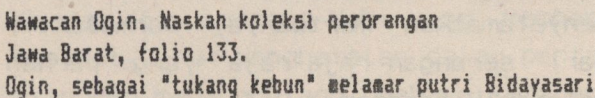
Untuk ketigakalinya Amarsakti diperintah ayah angkatnya untuk melanjutkan pengelanaannya. Amarsakti berganti rupa menjadi anak hitam yang bernama Ogin. Ogin menuju kebun bunga Sidakarya (Skr. *siddha-kārya*) di negri Mulkihah, di mana ia bertemu putri Bidayasari, yang dilamar oleh raja-raja. Pinangan tersebut ditolak semuanya. Kemudian putri diculik oleh seorang raja yang sangat menyukainya, tapi akhirnya dapat diselamatkan oleh tangan Ogin sendiri.

Akhirnya yang keempat, Amarsakti menyelamatkan mertuanya, Darmasakti, dari serangan raja-raja yang pernah melamar Bidayasari.

Amarsakti menjadi raja muda di Mulkihah dan hidup berbahagia dengan Bidayasari. Sedangkan ayahanda Raja Jin pulang ke Malebah dan ayah kandungnya, Raja Ma'ruf bersama dengan permaisuri Lasmaya, pulang ke Madusari.

Ketiga negeri tersebut adalah: 1. Mulkihah, yang memiliki bunga kemakmuran abadi di taman Sidakarya; 2. Malebah dan 3. Madusari telah berubah menjadi negri yang aman, dan tentram: abadi sesuai dengan firman Allah (7):

27. Hai jiwa yang tenang
28. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhoi-Nya.
29. Maka masuklah ke dalam hamba-hambaku
30. Dan masuklah ke dalam surgaku

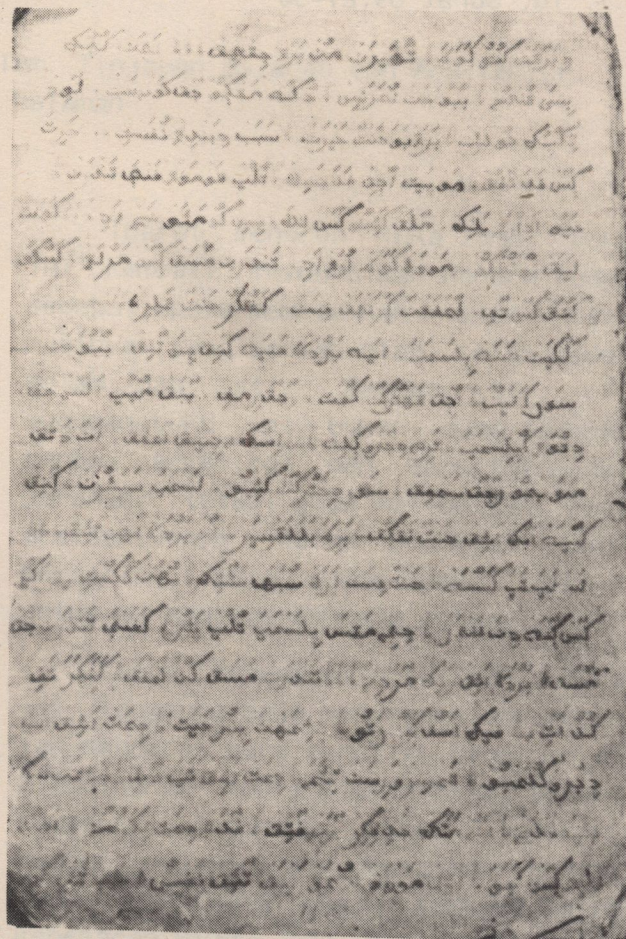


luluh, berkat pengalaman yang ditem-
puhnya dengan susah payah. Akhirnya
pancaindra dapat kembali secara normal
memenuhi fungsinya, bahkan sering
dikatakan dapat memiliki indra keenam
(ketajaman batin).

62

teks ini dianggap sakral oleh masyarakat Sunda, tidak lain karena ia telah menjadikan konsep *Insan Kamil* sebagai pandangan hidup utama, yaitu ilmu Kesempurnaan diri.

Dengan demikian, karya Sastra Daerah Nusantara yang masih dianggap *non sense*, fantastik atau *bid'ah*, sebenarnya, di balik cerita, mampu memelihara sebuah warisan yang penuh kemuliaan yaitu: "*l'image prestigieuse de l'Islam Indonésien*".



Mawacan Ogim Amarsakti
Naskah Koleksi perorangan. Jawa Barat
KBN no.498, folio 11

1. Koleksi No.113. Cf. juga suntingan WOARAS oleh Atmamihardja, Sukanda Tessier & Sukanda Natasasmita, 1980 (unpublished). Karangan ini merupakan versi yang di perluas dari "Ogin Amarsakti: symbole de l'homme parfait" V. Sukanda - Tessier et R.M. Atmamihardja, Bandung 1982 (unpublished) yang terjemahannya dibaca ulang oleh H.S. Natasasmita.
2. Karya sastra tersebut menunjukkan masa peralihan Hindu ke Islam dengan sebuah synkretisme ilmu Kesempurnaan diri.
3. cf. Sukanda-Tessier, 1987 h.
4. cf. Dja'far al- Sadik, Encyclopédie de l'Islam, 11: 384-385.
5. *Al-Qur'an*, Surat 51:56
6. id, Surat 12:46-48
7. id, Surat 89:27-30

MENARA POLEMIK,
RESENSI BUKU MENARA MASJID KUDUS:
DALAM TINJAUAN SEJARAH DAN ARSITEKTUR

Eri Sudewo

RESENSI BUKU

Pengarang : Syafwandi
Judul Buku : Menara Masjid Kudus: Dalam Tinjauan Sejarah dan Arsitektur.
Penerbit : Bulan Bintang, 1985, 137 halaman

Beberapa tahun yang silam, Menara Kudus sempat mencuat dalam suatu diskusi yang berkepanjangan tanpa pernah tuntas. Kendalanya selalu terbentur pada ciri kerutinan masa lalu, bahwa keterbatasan data merupakan sumber subyektifitas. Bahkan stagnasi tersebut bukan hanya disebabkan oleh keterbatasan data melulu, namun yang kerap lebih membelenggu adalah kegagalan para pengungkapnya untuk menanggalkan identitas diri saat menyidik. Sekali lagi ini menjadi bukti, nilai-nilai tertentu selalu menjadi kendala perkembangan keilmuan. Disamping itu perbedaan pendapat seharusnya diartikan sebagai suatu anyaman komplementer, bukan arena "adu jotos". Kritik bagaimanapun pedasnya juga harus diterima sebagai suatu masukan positif, jangan malah disebarkan sebagai suatu "arena gunjing". Idealnya memang demikian, tetapi kecenderungan yang ada memperlihatkan bahwa rasa superioritas terhadap orang lain ternyata lebih menggalakan untuk diartikulasikan.

Ibarat menoreh luka lama, buku ini kembali memunculkan Menara Kudus sebagai upaya memecahkan misteri diskusinya yang seolah-olah telah tenggelam dan mati. Bahkan kali ini, suguhan buku ini bukan cuma sekedar berbau arkeologi dan bersifat kesejarahan, tetapi juga melibatkan seni arsitekturnya dalam eksakta. Jadi memancing pula orang-orang teknik untuk meramaikan suasana polemik.

Tanpa "tedeng aling-aling", buku ini langsung saja menyeruak dan menolak pendapat para peneliti sebelumnya. Ditudingnya teori Stutterheim, Bernet Kempers, Soekmono, Krom, Jasper, maupun Sutjipto Wirjosuparto, sebagai teori-teori yang masih terpaku oleh Kebesaran Hindu-Jawa (Majapahit). Konsekuensi logis, gaya Menara Kudus yang memang kehinduan, dianggap sebagai gaya yang mutlak berasal dari periode Hindu pula.

Masalahnya teori yang bernada homogen tersebut dipertahankan sebagai

"kunci mati", seolah-olah tidak dibutuhkan lagi yang namanya diskusi lanjutan sebagai proses tawar-menawar. Jika pun ada teori yang bernada lain, biasanya akan kalah sebelum bertanding menyaksikan nama-nama besar pendukung teori lama. Jadi polemik yang berjalan secara maraton ini berpola tanpa adanya suatu sentakan, dan terutama suasana diskusi didominasi oleh tokoh-tokoh yang telah memiliki reputasi internasional.

Dalam buku ini, Syafwandi menawarkan satu alternatif yang bertolak belakang dengan teori lama: bahwa Menara Kudus dibangun oleh Ja'far Sodik alias Sunan Kudus sekitar abad ke-15-16. Asumsi dasarnya terutama diparameterkan berdasarkan studi komparatif antara titimangsa masjid dan menara; juga menyusur makna simbolik tataletak bangunan menara yang mengarah pada sumbu religi Kiblat.

Jika kita tukik lebih dalam lagi, ada gagasan yang lebih substansial sifatnya bahwa Hindu-Jawa memang berbeda dengan Hindu-Bali. Dalam perspektif letak bangunan peribadatan saja, pura-pura di Bali cukup banyak bertebaran di tepi laut seperti Pura Tanah Lot misalnya. Di Jawa meski kita kais dan gali sepanjang pantai, sia-sia untuk menjumpai satu sosokpun bangunan candi. Dalam hal ini Hindu-Jawa terlampau fanatik akan aturan-aturan Silpastra; bahwa candi harus dibangun di atas tanah yang lembut berpasir, tanah yang berwarna kehitaman dan liat sifatnya, tanah subur dan terutama juga harus dekat dengan sumber air (baca: bukan laut). Ketaatan ini menjadi lebih kuat dengan aliansinya pada kepercayaan pra-Hindu, bahwa gunung merupakan tempat suci. Jadi filsafat Hindu bersimbiose dengan kepercayaan sebelumnya. Sehingga, jika pun candi-

candi di Jawa tidak berdiri di lereng-lereng gunung, paling tidak arah hadapnya berkiblat ke gunung.

Pemikiran sederhana itu tentunya dapat diartikan sebagai parameter untuk melegitimasi bahwa Menara Kudus bukanlah karya dari masa Hindu. Jika gaya arsitektur beserta langgan seni ornamennya mirip bangunan suci Hindu, itu harus dipandang sebagai suatu strategi adaptasi dari umat Islam. Khususnya sebagai gejala fleksibilitas dalam rangka pergolakan-pertentangan agama dan sosial yang terwujud dalam budaya fisik.

Dari sini juga bisa kita unkit satu makna lagi yang barangkali lepas dari pengamatan peneliti terdahulu. *Mental-template* sebagai sistem gagasan yang melatarbelakangi terbetuknya menara -antara lain mewujudkan diri sebagai nilai estetika, normatif dan kognitif- tidak akan pernah terbentur oleh masalah dimensi ruang dan waktu. Jadi jelas bahwa nilai-nilai tersebut hanyalah dimodifisir secara akselerasi oleh pendiri menara yang muslim dalam rangka Islamisasi.

Ditinjau dari segi teknologi, Syafwandi yang juga seorang Insinyur Sipil, melihat bahwa konstruksi menara ternyata memenuhi persyaratan bangunan-bangunan masa kini. Itu dapat dilihat, pertama-tama dari bentuk fondasi bata bertangga yang semakin dalam semakin melebar. Selanjutnya pada struktur bangunan yang semakin menciut ke atas, menampilkan kesan perhitungan mekanika-teknik yang terencana. Yang menarik, sisi-sisi menara diberi tonjolan-tonjolan pelipit. Fungsinya bukan hanya sekedar untuk meraih segi keindahan, yang lebih penting adalah menetralkan tekanan beban atas ke luar tubuh. Berarti bagian alas atau fondasi, tidak mutlak menerima beban

tubuh seutuhnya.

Seluruh konstruksi ragawi menara kecuali bagian puncak, merupakan konstruksi susunan bata berdasarkan ikatan silang. Bentuk ini terutama bertolak dari dimensi bata yang tidak seragam. Keunikan dalam menyusunnya, ternyata justru lebih menopang kekuatan dengan sistem saling kaitnya.

Dalam menyajikan segi teknik, buku ini hanya melihat bentuk fisik semata seperti kebanyakan buku-buku teknik lainnya. Di sini keterkaitan menara dengan lingkungan diramu secara sosiologis. Terutama dalam memunculkan nilai-nilai religius beserta falsafah keagamaannya. Nah ini juga kelebihan lain dari buku ini.

Penempatan menara sebagai pintu gerbang di halaman pertama, merupakan suatu penyamaran identitas keagamaan. Bahwa pendirinya menempatkan begitu bukannya tanpa maksud, menara di halaman terluar merupakan daya tarik tersendiri yang akhirnya akan diarahkan ke dalam pesona masjid. Di samping itu juga dimaksudkan untuk merubah pola simbolis dari sistem mandalayantra yang sangat berperan dalam pembangunan candi Hindu. Di Jawa letak candi harus tepat berada di sekitar titik brahmastana yakni titik atau petak tersuci-termagis dari pembagian sembilan petak. Jadi penempatan menara bergaya candi di halaman pertama, memperlihatkan implikasi yang jelas bahwa candi bukan tempat ibadah lagi. Kedudukannya kini digantikan masjid yang tepat berdiri pada titik brahmastana.

Di sisi lain tingkatan struktur bangunan pun disimbolkan sebagai tahap keislaman:

1. Bagian kaki, tubuh dan puncak, merupakan penjabaran dari lambang

Islam, Ikhsan dan Iman;

2. Pembagian 4 tingkatan ragawi (soubasement, basement, tubuh dan puncak) merupakan lambang tingkatan tasawuf (syariat, tarikat; ma'rifat dan hakikat);

3. Pembagian 5 tingkatan (kaki, tubuh bawah, tubuh tengah, tubuh atas dan puncak) merupakan perlambang Rukun Islam dan Hukum Islam (*ahkam al khamsa*);

4. Pembagian 6 tingkatan (kaki, tubuh bawah, tubuh tengah, tubuh atas dan 2 puncak) dilambangkan sebagai Rukun Iman; dan

5. Dua puncak atau atap merupakan lambang syahadatain.

Falsafah Keislaman tersebut, merupakan reaksi tanggap atas pembagian tingkatan candi dalam konsep Hindu-Budha. Konsep Hindu membagi tingkat kaki, tubuh, dan puncak, sebagai bhu-loka, bhuwarloka, dan swarloka. Kaki candi merupakan lambang kehidupan dunia, tubuh candi melambangkan orang-orang yang telah mencapai kesucian, dan puncak candi merupakan tempat bersemayamnya para dewa. Konsep yang sama kita jumpai dalam filsafat Budha, hanya istilahnya saja yang berbeda, yaitu kaki adalah kamadhatu, tubuh perlambang rupadhatu, dan puncak perlambang arupadhatu.

Demikianlah sekelumit gagasan penting yang bisa kita sadap dari karya seorang sarjana sastra dan insinyur ini. Hanya yang menjadi masalah sekarang, benarkah pendiri Menara Kudus adalah Sunan Kudus? Dari beberapa sumber -seperti Babad Tanah Jawi, Babad Demak, dan Babad Mataram-Sunan Kudus dikenal sebagai tokoh yang tidak mengenal kompromi. Seperti Umar bin Khatab sahabat Rasulullah SAW, kekerasan dan ketegasannya membentuk

citra sang sunan menjadi wali yang ditakuti. Di tangannya Syekh Sidi jenar dihukum mati, dan di bawah "komando jihat"-nya Kerajaan Majapahit ambruk. Apakah setelah itu sang sunan mau berkonsultasi membangun sebuah menara bergaya Hindu? Jika ya, berarti kita harus meneliti lagi tentang kredibilitas sifat tidak kenal komprominya seperti yang disinggung dalam babad-babad.

Kelemahan buku ini tampak pada beberapa penyajian data yang kurang akurat, seperti kesalahan dalam menitimangsai berdirinya Menara Masjid Banten yang sebenarnya dibangun oleh Lucas Cardeel. Kelemahan lain terasa pada gaya penyajiannya yang masih terpaku oleh aturan-aturan formalitas akademis yang sesungguhnya bisa dirubah atau bahkan dihilangkan sama sekali. Ini sangat terasa pada pembabakannya, serta penggalan-penggalan analisa yang seharusnya lebih ditukik maknanya. Untunglah gaya bahasanya telah diselerakan, artinya telah disesuaikan dengan nuansa jurnalistik. Hingga cukup komunikatif dan tidak membosankan.

Yang jelas buku ini merupakan karya S1 (strata satu). Tentunya untuk dikonsumsi pada masyarakat, harus melalui liku-liku yang sangat selektif. Paling tidak "bobot ilmiah" dikedepankan untuk dipertaruhkan. Dan itu memang kenyataannya, bukan memuji!

BERITA TEMUAN

PRASEJARAH

Studi pengamatan di Desa Kotaraya Lebak, Kecamatan Jarai, Kabupaten Lahat, Sumatera Selatan telah dilaksanakan pada tanggal 2--8 Juli 1988. Studi pengamatan ini merupakan tindak lanjut dari penggalian liar yang dilakukan penduduk pada tahun 1987 yang lalu. Penggalian liar tersebut menghasilkan temuan sejumlah kubur batu atau 'rumah batu'.

Kubur batu tersebut terdiri dari 2 kompleks yang berjarak $\pm$ 125 m, yaitu:

1. Kompleks I

Ditemukan 12 kubur batu yang bagian tutupnya tampak di atas permukaan tanah. Kubur batu ini tidak berhias (polos).

2. Kompleks II

Ditemukan 3 kubur batu (A,B,C) yang semuanya tertanam di dalam tanah. Tidak seperti kompleks I, kubur

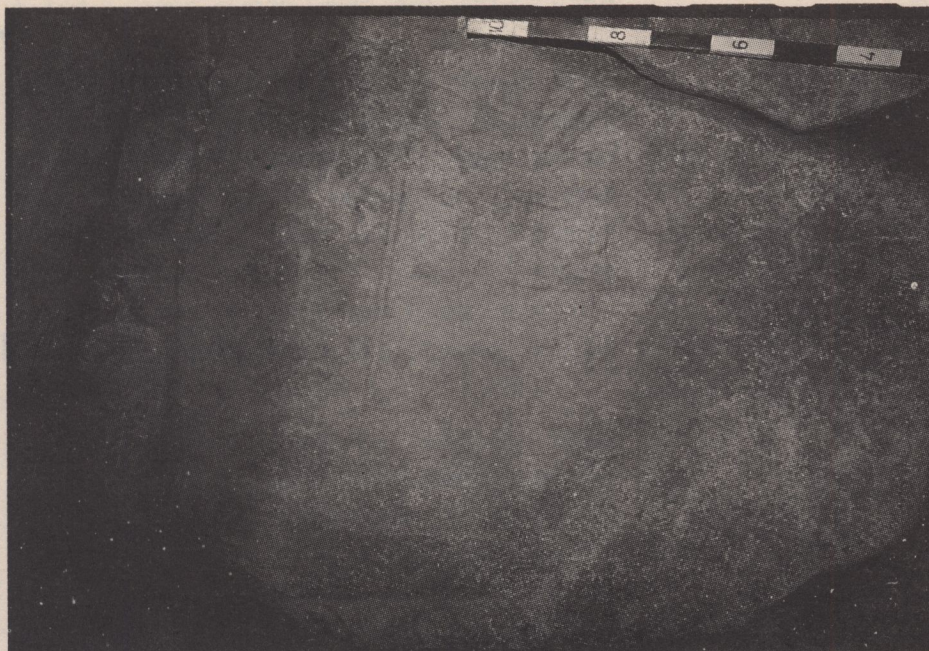
batu ini semuanya berhias, yaitu sebagai berikut:

a. Kubur Batu A

Pada dinding sebelah timur dilukiskan burung hantu dengan kaki dan kuku yang besar dan tajam, di sampingnya terdapat gambar lingkaran berbentuk sulur. Warna lukisan merah, kuning, hitam, dan putih; sebelah selatan dihias bentuk lingkaran (seperti mata), gelombang, dan sulur-suluran berwarna putih, hitam, dan merah; sebelah barat tidak diketahui bentuk lukisannya karena sudah aus; sebelah utara terdiri dari 2 buah batu yang juga sudah tidak jelas bentuk lukisannya.

b. Kubur Batu B

Dinding sebelah timur, selatan, dan utara sudah rusak, sehingga tidak diketahui lukisannya; sedangkan pada dinding sebelah



Lukisan seorang tokoh manusia yang digambarkan memegang nekara perunggu, ditemukan pada kubur batu di Kampung Kota Raya Lebak, Kecamatan Jarai, Kabupaten Lahat

barat lukisannya berbentuk setengah lingkaran dan sulur-suluran dengan warna merah, hitam, dan putih.

c. Kubur Batu C

Dinding sebelah timur dan utara sudah aus, sehingga lukisannya tidak jelas; sebelah selatan dihias bentuk sulur-suluran dan seperti tanduk kerbau dengan warna hitam, merah, dan putih; sebelah barat bergambar manusia sedang memegang nekara perunggu yang sudah retak dan pecah. Lukisan ini dibuat dengan warna merah, hitam, dan putih.

Berdasarkan studi pengamatan tersebut dapat diketahui bahwa kubur batu terdiri dari bagian tutup, dasar, dan dinding masif. Di bagian dalam terdapat ruang, berukuran $\pm 180 \times 200$ cm, dengan tinggi 150 cm, yang berfungsi sebagai tempat meletakkan mayat.



Lukisan "burung hantu" berkaki dan berkuku besar, ditemukan di kubur batu Kota Raya Lebak

ARKEOLOGI KLASIK

Ekskavasi di Situs Mariana dan Situs Air Sugihan merupakan bagian dari penelitian di Palembang yang dilakukan atas kerjasama Pusat Penelitian Arkeologi Nasional dan l'Ecole Francaise d'Extrême Orient pada tanggal 4--28 Agustus 1988.

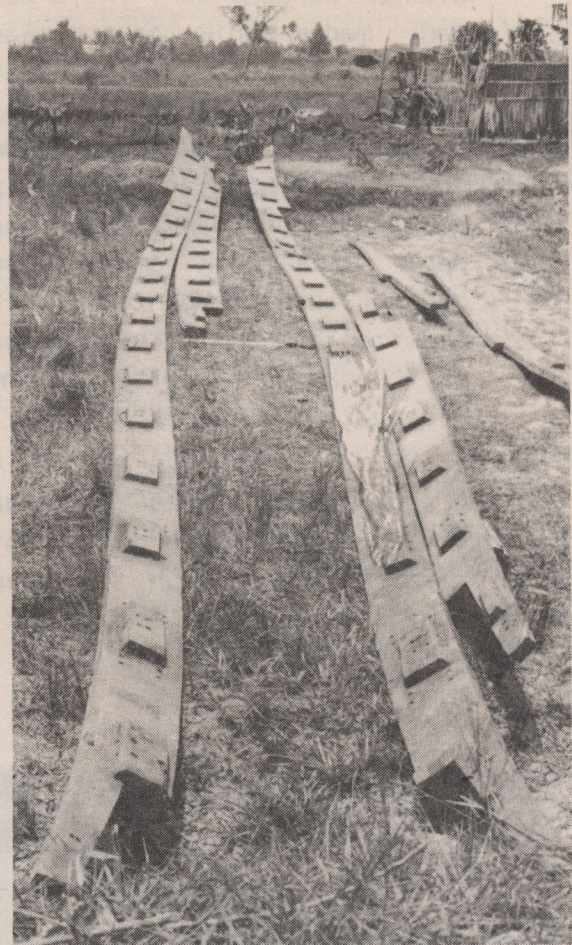
Hasil penelitian tersebut adalah sebagai berikut:

1. Situs Mariana

Situs Mariana terletak di Kabupaten Musi Banyuasin. Tujuan ekskavasi ini adalah untuk mengangkat sisa perahu yang ditemukan tahun 1987. Selain itu juga dilakukan pemetaan di sekitar situs, guna mengetahui sungai kuno yang pernah mengalir di dekat sisa perahu. Ekskavasi ini hanya berhasil menemukan 1 lembar papan. Dengan demikian papan yang sudah ditemukan sejak ekskavasi tahun 1987 seluruhnya berjumlah 10 lembar. Selain itu ditemukan juga sebuah kemudi yang berukuran panjang 5,94 m dan lebar daun kemudi 0,56m. Berdasarkan bentuk papan-papan dapat diketahui teknologi pembuatan perahu masa lampau yang dibuat menurut tradisi Asia Tenggara, yaitu teknik papan ikat (*sewn plank technique*) yang diperkuat dengan pasak-pasak kayu dan diikat dengan tali ijuk (*Arenga Pinnata*). Berdasarkan perbandingan dengan sisa perahu yang ditemukan di tempat lain, diduga perahu dari Situs Mariana berasal dari sekitar abad ke-10--12 Masehi.

2. Situs Air Sugihan

Situs ini ditemukan pada bulan Februari 1988 setelah para transmigrasi memperjualbelikan berbagai jenis manik-manik, cincin, anting emas, gelang kaca, anak timbangan



Sisa perahu dari Desa Sambirejo (Musi, Banyuasin, Sumatra Selatan), ditemukan pada bulan Agustus 1987

(?) dari tanah liat, keramik dan tembikar, serta mata tombak dari perunggu.

Hasil temuan di situs tersebut antara lain:

a. Keramik

Keramik yang ditemukan berupa dua buah kendi dan sebuah fragmen kendi bagian cucuk yang berasal dari Dinasti Sui (Abad 5/6 Masehi)

b. Manik-manik

Manik-manik yang ditemukan terbuat dari batu cornelian, kaca, dan emas. Manik-manik cornelian

diduga berasal dari India Selatan; manik-manik kaca berwarna hijau kebiruan diduga buatan lokal, karena jenis ini banyak ditemukan di Situs Kambang Unglen (Palembang) berasosiasi dengan bahan dan limbah kaca; dan manik-manik emas dibuat dengan cara membentuk kertas emas menjadi bentuk piramid ganda, sedangkan bagian dalamnya kosong (tidak masif).

Dengan ditemukannya Situs Air Sugihan yang jaraknya $\pm 20-50$ km dari pantai, maka dugaan bahwa garis pantai pada masa Sriwijaya jauh ke daerah pedalaman perlu ditinjau kembali.



Manik-manik Cornellian dari Air Sugihan

Penelitian Arkeologi Lombok

Survei sebagai langkah awal penelitian di Lombok telah diadakan pada tanggal 29 Juni -- 3 Juli 1988. Survei ini dilakukan oleh tim Pusat Penelitian Arkeologi Nasional Jakarta dan Balai Arkeologi Denpasar. Tujuannya adalah mendata seluruh peninggalan arkeologis yang dijumpai, terutama yang terdapat di daerah Lombok Tengah dan Barat.

Hasil survei tersebut antara lain:

1. Masjid Subaikah di Dusun Sumbek, Desa Muncan, Kecamatan Kopang. Ciri kekunoan tampak dari gaya arsitek-

turnya terutama pada hiasan porselen Eropa yang bertuliskan huruf Arab. Porselen tersebut menempel pada dinding depan masjid. Di samping itu kekunoannya dicirikan oleh sebuah kolam di halaman masjid yang dipakai untuk mengambil air wudhu. Masjid ini mempunyai persamaan dengan masjid-masjid tradisional lainnya seperti masjid di Pujut dan Rambitan di Kecamatan Sengkol, Lombok Tengah.

2. Naskah, berjumlah 4 buah terdapat di lingkungan Masjid Subaikah, masing-masing merupakan naskah Al-Qur'an, naskah tauhid, naskah syaria, dan naskah tasawuf. Kertas yang digunakan untuk naskah terse-



Masjid Subaikah di Sumbek, berarsitektur tradisional daerah Lombok Tengah



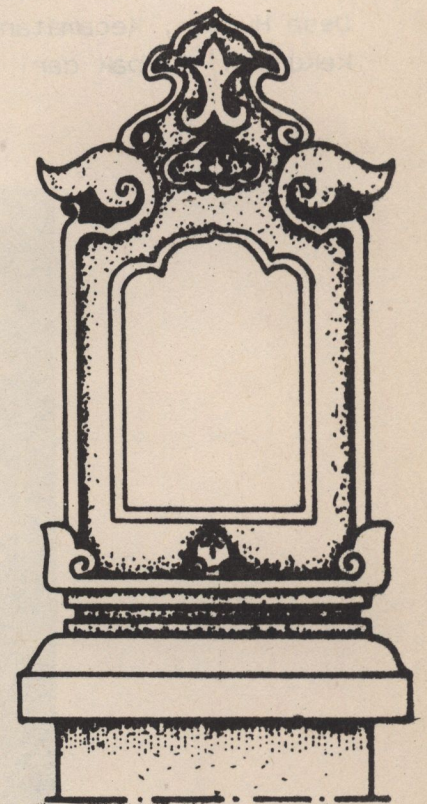
Empat buah naskah yang ditemukan di lingkungan masjid Subaikhah di Sumbek, tersimpan di sebuah kamar sebelah timur makam-makam tokoh ulama Sumbek

but adalah kertas Eropa bercap-air Pro Patria dan satu naskah menggunakan kertas daluang. Bahasanya menggunakan bahasa Arab dan bahasa Melayu. Hal ini amat menarik, sebab dalam penelitian terdahulu bahasa yang digunakan kebanyakan bahasa Jawa tulisan Arab.

3. Beberapa kompleks makam tua, yakni kompleks makam Bintaro, Desa Ampenan, Kecamatan Ampenan, Lombok Barat; kompleks makam Sesela, Desa Sesela, Kecamatan Gunung Sari, Lombok Barat; dan kompleks makam Ketak, Desa Monggas, Kecamatan Korpang, Lombok Tengah.

Penelitian Arkeologi Lhokseumawe, Aceh

Aceh, khususnya Lhokseumawe terkenal akan peninggalan kepurbakalaannya berupa nisan-nisan, misalnya nisan Sultan Malikussaleh. Di situs ini, dahulunya merupakan pusat kerajaan Samudera Pasai sekitar abad ke-13 hingga abad ke-15. Untuk itu diadakan penelitian terhadap nisan-nisan tersebut oleh tim Pusat Penelitian Arkeolo-



Salah satu tipe nisan kompleks makam Batee (Batu) Balee Samudera Pasai

gi Nasional pada tanggal 19--27 Agustus 1988.

Penelitian ini telah menghasilkan banyak data, antara lain nisan dari kompleks makam Batu Balee yang mempunyai tulisan. Salah satunya adalah sebagai berikut:

Nisan kepala, memiliki 4 sisi permukaan:

- sisi dalam selatan, bertuliskan Surah Al-Hasyar ayat 22-23;
- sisi luar utara, Surah Al-Hasyar, sebagian ayat 23-24;
- sisi timur, Surah Ali-Imran ayat 18;
- sisi barat, Surah Ali-Imran ayat 19.

Nisan kaki, memiliki 4 sisi permukaan:

- sisi luar selatan bertuliskan:
Ini kubur as-syahid ... as-sultan
... al-musamma ... al-ilmu Mahmud
alladzi mata fii yaumil khamis
al-asyir muharram sana sa'bah (tis-
'ah?) ... annabi al mustafa.

Arti singkat:

Ini kubur Mahmud, wafat pada hari
Kamis 10 Muharram 772 H (972 H?).

Gambar sampul belakang : Ukiran pada Masjid Mantingan
(Japara) 1559 M.

