

# MANDALA DALAM KESASTRAAN LAMA SEBUAH REFLEKSI KREASI TRADISI

S. Bambang Purnomo  
Universitas Negeri Surabaya

## Abstract

Several cultural-religions (i.e. Hindu, Buddha, and than Islam) have influenced the Nusantara's writing traditions for along time. It can be realized in any literary-work that have appeared in this archipelago. There is the Mandala-literary aspect that it existence through has had influence to the manuscript traditions for along time ago. In Javanese-culture, those aspects are so influential in the oral-traditions and any architecture-arts

To understand the quality and potential of cultural values available in the texts of Old Javanese Literary work that serve invaluable contributions to the history on nation's culture and humanity, the following study is meant to find out a representative literary text to be analyzed so that it is possible to reveal its philosophical and didactic values.

The findings of study, using several approaches mentioned above, are a set of cultural values that have some close relationships with the system of poetica, the system of morality, or character building. This aspect can be classified as philosophical-didactic aspect of the classical Javanese literary text that is hypothetically useful for human being's life and living.

**Keywords:** tradisi, Mandala, kesastraan Jawa Kuna

## 1. Pengantar

Di antara sekian banyak hasil karya sastra tradisional Indonesia, khazanah kesastraan Jawa Kuna menduduki tempat yang cukup menonjol dan sangat pantas untuk diperhatikan. Rentang kurun waktunya yang sangat panjang sejak abad IX hingga awal abad XVI (bahkan dalam kasus yang sangat khusus dan terbatas: hingga awal abad XXI), hasil karyanya yang melimpah, kualitasnya yang tak jarang cukup mengagumkan, membuat karya-karya sastra itu sangat pantas untuk dicermati.

Dalam periodisasi kesastraan Jawa, kesastraan Jawa Kuna menduduki tempat yang paling awal dalam sejarah perkembangannya. Sebagaimana diketahui, dalam sejarah sastra Jawa, dikenal pembagian periodisasi Kesastraan Jawa yang meliputi: (1) kesastraan Jawa kuno, yang merangkum karya-karya sastra yang muncul semenjak awal abad IX—X, (2) kesastraan Jawa Pertengahan yang meliputi karya-

karya sastra yang muncul semenjak akhir abad XV hingga awal abad XVI yang ditandai dengan kemunculan genre kidung, (3) kesastraan Jawa Baru yang dimulai semenjak pertengahan abad XVI dan ditandai dengan kemunculan genre tembang-tembang macapat dengan bahasa Jawa baru, dan (4) kesastraan Jawa Mutakhir yang muncul semenjak awal abad XX yang ditandai dengan merebaknya penggunaan estetika Barat dalam penciptaan karya-karyanya.

Di samping digubah di pusat-pusat kerajaan yang juga menjadi pusat-pusat perkembangan budaya, (sebagian) karya sastra lama Jawa, khususnya karya-karya sastra Jawa Kuna semacam itu, konon dituliskan di daerah "Mandala" (Pigeaud, 1960:80—94).

Kemunculan dan peran serta mandala dalam khazanah kesastraan lama Jawa, khususnya sastra Jawa kuno, sungguh sangat menarik perhatian. Banyak pertanyaan yang harus dijawab berkaitan

dengan masalah mandala ini. Dari arti leksikal, dapat diketahui bahwa mandala dapat berarti: 'lingkaran', 'cakram', atau 'cincin' (Lanman, 1952); atau 'lingkungan' (Wojowasito, 1978). Arti itu belum memberi informasi apa pun tentang keberadaan dan peran mandala dalam khazanah kesastraan lama Jawa. Sementara itu, di dalam kepustakaan lama Jawa, arti mandala adalah pusat religi Hindu Jawa di daerah, di luar tembok-tembok istana raja yang sejauh ini dapat dipahami sebagai pusat kebudayaan bagi masyarakat pada zamannya (Cf. Pigeaud, 1967; Zoetmulder, 1983). Selain pengkajian nilai-nilai agama, dalam batas tertentu, di daerah-daerah mandala seperti itu juga berlangsung kegiatan olah sastra dan budaya.

Sejalan dengan perjalanan waktu dan perkembangan zaman, daerah-daerah mandala lama-kelamaan kehilangan fungsinya dalam percaturan kesastraan Jawa. Tradisi penulisan karya sastra yang semula ada di dalamnya, dalam lingkup yang jauh lebih sempit, digantikan oleh penulis-penulis lain. Sifatnya sebagai pusat religi digantikan oleh "lembaga" lain yang lebih sesuai dengan wajah peradaban mutakhir.

## 2. Seputar Sumber tentang Mandala

Kesastraan Jawa Kuna (dalam arti luas, sehingga termasuk di dalamnya karya-karya yang berbahasa Jawa pertengahan atau Jawa madya) adalah bagian kesastraan Jawa yang pernah demikian jaya dan kaya (Zoetmulder, 1983). Sebagaimana dikemukakan terdahulu, sebagian kecil di antaranya dihasilkan oleh penulis-penulis yang berasal dari daerah mandala. Sangat disayangkan, tidak terlalu banyak informasi yang dapat diperoleh berkaitan dengan keberadaan mandala ini, baik dari karya-karya sastra Jawa yang pernah dihasilkan, maupun dari sumber pustaka lainnya.

Dari sumber yang tidak terlalu banyak itu, dapat dikemukakan beberapa catatan tentang aktivitas penulisan dalam

mandala itu. Aktivitas penulisan ini tumbuh di tengah ladang subur kesastraan Jawa Kuna, di tengah kegiatan utamanya di bidang religi dan peri kehidupan lain. Dapat dicatat juga bahwa sedikit sumber tentang mandala itu berasal dari karya-karya seperti *Nagarakrtagama* (disingkat NGK), *Pararaton* (disingkat PR), *Korawasrama* (disingkat KS), *Partayajna* (disingkat PY), *Arjunawijaya* (disingkat AW), *Rajapatigundala* (disingkat RPG), dan beberapa teks lain sejenis, yang kesemuanya itu mengemukakan informasi tentang mandala dalam keterangan yang tidak terlalu panjang dan hanya berupa ulasan pendek yang terpisah-pisah.

Sementara dari temuan para ahli, dapat diketahui bahwa semenjak kurun waktu keruntuhan Majapahit hingga gerakan pembaharuan di Surakarta pada dekade berikutnya, perhatian terhadap sastra Jawa Kuna di Jawa telah turun dan bahkan hampir lenyap seluruhnya (Zoetmulder, 1983). Pusat-pusat yang pernah memancarkan gairah bagi aktivitas kesastraan tiada lagi.

Di Bali, kalangan istana tetap merupakan "penjaga-penjaga setia" warisan kebudayaan Hindu-Jawa, serta para *brahmin* di sana tetap memperhatikan dan mempelajari karya-karya sastra kuna itu, lebih-lebih yang bercorak keagamaan. Di banyak tempat dan banyak kesempatan, karya sastra Jawa Kuna masih banyak dibaca dan dibicarakan, dan dalam batas tertentu, juga masih sering dituliskan.

Dari berbagai sumber kepustakaan dapat diketahui bahwa mandala merupakan daerah komunitas yang independen atau bebas dari ketergantungan terhadap istana sebagai pusat pemerintahan. Kedudukannya mirip dengan daerah perdikan yang bersifat otonom. Dengan demikian, dalam piagam-piagam resmi yang dikeluarkan pihak istana, jarang disebutkan (keberadaan) daerah-daerah mandala sebagai pendukung langsung keberadaan atau eksistensi keraton sebagai pusat pemerintahan.

Dalam kitab *Pararaton* dikemukakan bahwa mandala menjadi tempat tinggal para resi. Mereka mendalami agama dengan mengurus hidup mereka sendiri seperti bercocok tanam, berjual-beli, mengurus tempat ibadah, dan kegiatan lain yang menunjukkan corak mandala asli. Pola mereka mengingatkan kehidupan para santri dan ulama di pondok pesantren dewasa ini (Cf. Pigeaud, 1962:484). Sebagai se bentuk komunitas yang mandiri, mandala dipimpin oleh seorang *gurudewa*. Beberapa kepustakaan menyebut daerah mandala ini dengan istilah "*kadewaguruan*" (Hariani-Santiko, 1986:149) atau tempat para "*dewaguru*" '*gurudewa*', yakni guru-guru agama (para resi) yang telah mencapai tataran atas (tingkatan para dewa) sehingga mereka sangat dihormati oleh komunitas pendukungnya dan semua pihak yang berhubungan dengannya.

## 2.1 Mandala dalam Kepustakaan Lama

### 2.1.1 Karakteristik Umum Mandala

Mandala memang daerah tempat tinggal para resi. Sebagaimana para resi yang dianggap sebagai orang-orang suci, mandala sebagai tempat tinggal mereka pun juga dianggap sebagai sebuah lingkungan suci yang harus dihormati. Satu lingkungan mandala tertentu, dipimpin oleh seorang "*Dewaguru*" yang di dalam kitab RPG disebut juga dengan istilah "*Sang Siddapandita*" atau Sang Pendeta yang sempurna (Pigeaud, 1960:87—88).

Tidak semua resi disebut dengan sebutan "*siddapandita*". Dengan demikian tidak semua resi dapat menjadi seorang "*dewaguru*". Oleh karena itu, tidak semua resi dapat memimpin sebuah daerah mandala tertentu. Untuk menjadi seorang pemimpin daerah mandala, seorang resi haruslah menjadi "*siddapandita*" (artinya *pandita* yang telah mencapai kesempurnaan) terlebih dahulu. Dalam konteks ini berarti ia telah mencapai tingkatan "*Maharsi*". Tanpa pencapaian tataran itu, mustahil seorang resi dapat menduduki

jabatan itu. Selain itu, dalam naskah RPG disebutkan bahwa seorang Dewaguru atau Muniswara atau Maharsi, tidak boleh memiliki cacat tubuh, *kr̥no* (?), atau telah terkena *dasamala*.

Istilah "*dasamala*" dalam sistem religi Hindu menurut Hariani-Santiko (1986:167), adalah sepuluh macam kotoran atau ketidaksucian. Sebab kekotoran itu misalnya karena ia telah bersinggungan dengan makhluk-makhluk yang tidak suci, terkena kotoran manusia (termasuk kotoran anak kecil), pergi ke tempat-tempat kotor (tidak suci), seperti misalnya ajang perjudian dan lokasi pelacuran.

Para Resi sebagai Pendeta atau pemuka agama yang tinggal di daerah mandala memiliki karakteristik yang berbeda dengan pendeta serupa yang tinggal di luar lingkungan itu. Daerah luar itu, misalnya di lingkungan istana; baik yang dari kalangan Hindu (Saiva) maupun dari kalangan Buddha (Sogata). Pada zaman Majapahit, pengelompokan ketiga golongan pemuka agama itu ke dalam kelompok yang berlainan sudah demikian ketatnya, sehingga diperlukan batasan-batasan tertentu bagi mereka, termasuk dalam hal bangunan-bangunan suci dalam kalangan itu dan masing-masing pengelolanya.

Mandala adalah daerah tempat tinggal sekaligus "*pertapaan*" para resi yang terletak di tengah hutan belantara. Itulah sebabnya mandala ini disebut dengan istilah "*wanasrama*", atau lebih tepat lagi, mandala merupakan bagian dari "*wanasrama*" bersama dengan jenis pertapaan lain bagi Para Pendeta atau pemuka agama (Soepomo I, 1977:66). Para resi yang tinggal di hutan atau juga di daerah mandala seperti itu, dalam kesehariannya menggunakan kulit kayu (*walkala*, SS, 6:4-b; atau *walkali*, AW, 30:3-b) sebagai pakaiannya. Keterangan serupa dikemukakan dalam prasasti Pucangan (Hariani-Santiko, 1986:160) yang antara lain menyebutkan bahwa ketika Erlangga beserta Narottama mengungsi ke hutan,

mereka tinggal di pertapaan-pertapaan dan ikut menggunakan "walkaladhara" atau pakaian kulit kayu.

Menurut Soepomo (I, 1977:67), sebagai se bentuk "wanasrama", pada dasarnya mandala tidak berbeda dengan "patapan". Kedua-duanya merupakan suatu tempat untuk mengasingkan diri dan bertapa, atau menjalani laku religius tertentu. Perbedaannya adalah jika mandala merupakan suatu kompleks perumahan para petapa yang sifatnya lebih tetap, permanen, maka patapan adalah tempat bagi seseorang atau sekelompok orang untuk mengasingkan diri pada suatu daerah yang sepi untuk bertapa dalam jarak waktu tertentu, sampai dia atau mereka mendapatkan apa yang dia atau mereka inginkan. Para petapa itu, baik yang temporer maupun (lebih-lebih) yang permanen, dalam kepustakaan lama disebut dengan istilah *tapaswi*, *tapa*, atau *tapi*.

Aspek kuantitas dan kualitas ke-waktuan ketika para *tapaswi* atau *tapi* atau para petapa itu tinggal di hutan, membuat tataran mereka berbeda-beda. Pengetahuan, pengalaman, dan penghayatan mereka terhadap laku tapa itu sendiri membuat para petapa menduduki peringkat yang berlainan. Dengan demikian, tidak mengherankan jika dalam kepustakaan dan karya-karya sastra lama lainnya dijumpai adanya golongan-golongan petapa yang berbeda-beda, seperti *siddharsi*, *brahmar-si*, dan *dewarsi*. Sebagian besar dari para petapa itu pada umumnya adalah orang-orang yang sedang menjalani laku ritual pada tataran ketiga dari *caturasrama*, yakni *wanasrama* (Pigeaud IV, 1924:480; Hariani-Santiko, 1986:160). Sebagaimana dikemukakan terdahulu, hanya mereka yang berada dalam tataran *siddharsi*-lah yang berhak menyandang predikat "dewaguru", dan hanya merekalah yang dapat dipilih menjadi pemimpin di daerah mandala tertentu.

Sementara itu, dalam beberapa kepustakaan juga dikemukakan beberapa

karakteristik lain dari daerah mandala ini. Disebutkan bahwa *wanasrama* yang juga merupakan daerah mandala ini dibangun di tengah hutan, di puncak bukit yang dikembangkan menjadi semacam padukuhan (Soepomo I, 1977:67—68). Secara berurutan dibangun rumah-rumah tempat tinggal para petapa dari puncak bukit hingga ke lembah-lembah berlapis-lapis sesuai dengan kedudukan mereka dalam struktur masyarakat mandala yang bersangkutan. Di puncak bukit, berdiam petapa dari tataran tertinggi, semakin ke bawah, semakin rendah pula kedudukan petapa yang mendiaminya. Apabila pemukiman petapa (mandala) itu dibangun di hutan datar, maka para 'petinggi' mendiami bagian tengah daerah itu, dan secara berurutan melebar, dikelilingi oleh anggota masyarakat yang 'lebih rendah' tatarannya.

Dalam kakawin AW dan SS disebutkan bahwa *wanasrama* yang dibangun di sebuah bukit, memiliki struktur sebagai berikut.

- a. Bangunan teratas dari bukit itu disebut *tapowana* (AW, 23:1 dan SS, 14:2) atau disebut juga dengan nama *pajaran* (SS, 137:1-c). Yang mendiami rumah-rumah ini dan menjadikannya tempat mengajar adalah *Sang Maharsi* atau *Sang Dewaguru*, antara lain disebutkan demikian: "*ngkang ruhur nika tapowana sang Maharsi*" ('di bagian atas itulah *tapowana* tempat Sang Maharsi').
- b. Di sekitar tempat *tapowana* atau *pajaran*, berdiri sedikit agak ke bawah, bangunan-bangunan tempat *pangubwanan*. Disebutkan antara lain demikian: "*mwang tang pangubwanan I parswa nika*" ('kemudian tempat pangubwanan itu ada di sekitarnya') (AW, 23:1-b); dan "*tapowana pangubwanan ika ri hisor*" ('*tapowana* tempat *pangubwanan* itu di bawah letaknya') (SS, 137:1-c). *Pangubwanan* adalah tempat para *ubwan* atau ajar-ajar atau para pendeta wanita.

- c. Di bagian yang lebih rendah lagi, yakni di lembah bebukitan itu, dibangun tempat-tempat *pamangyuwan* (SS. 137:1-c), yakni tempat para *manguyu* (sejenis cantrik). Di sekitar bangunan itu, masih banyak rumah yang disebut *yasa* atau *rangkang* dalam jumlah yang cukup besar sehingga *wanasrama* atau mandala itu sangat mirip dengan sebuah dukuh (Soepomo I, 1977:68; Hariani-Santiko, 1986: 156).

Dalam kitab kakawin NKG disebutkan bahwa dalam sebuah mandala yang bernama Mandala Sagara terdapat bangunan-bangunan *yasa* yang beratapkan ijuk dan di setiap rumah itu, dituliskan nama-nama (*parab*) si penghuninya, serta sebuah tulisan *pancaksara*. *Pancaksara*, menurut Hariani-Santiko (1986:167), adalah penanda NA-MA-SI-VA-YA. Hariani-Santiko mempertanyakan anggapan Pigeaud yang menandakan bahwa tulisan dalam *yasa* itu adalah SA-BA-TA-A-I, yakni gabungan dari huruf awal kelima aspek Siva, yaitu: *Sadyejata*, *Vamadeva*, *Tatpurusa*, *Aghora*, dan *Ishana*. Kelima aspek itu sesungguhnya disebut *pancabrahma*, bukan *pancaksara*. Sementara dalam kakawin NKG sebagaimana dikemukakan terdahulu, jelas disebutkan bahwa yang dituliskan dalam atap rumah-rumah *yasa* adalah *pancaksara*, bukan *pancabrahma*.

Di samping itu, di kompleks Mandala Sagara itu juga dijumpai sebuah bangunan yang disebut *bwat ranten*, yang dihiasi dengan ukiran cerita (*katha*). Terdapat pula sebuah bangunan *tepas*, yang menurut Prapanca, penulis kakawin NKG, memiliki dinding-dinding yang dihiasi dengan relief, yang bersumber dari cerita-cerita kakawin.

Teeuw (1969:70—72) dalam pembicaraannya tentang Kakawin Siwaratrikalpa juga menyinggung keberadaan mandala yang dibangun di tepian sebuah sungai besar yang dalam lagi jernih airnya. Bangunan kompleks itu dikelilingi oleh

sebuah tembok tinggi dengan pintu gerbang yang juga tinggi dan bersih. Di dalam tembok yang mengelilingi bangunan itu terdapat sebuah bangunan *mahanten* yang sangat megah dan beratap ijuk. Di bagian utara bangunan itu terdapat *payajnan* atau altar persembahan berupa bangunan *tungkub-tungkub* yang beratap tinggi. Pada waktu-waktu tertentu, dari *tungkub-tungkub* itu diperdengarkan suara genta yang berdentang bersamaan dengan iringan *sangkha* (terompet dari rumah siput).

Dalam kakawin PY, khususnya pada sebagian pupuh 12 dan 13, juga diceritakan adanya sebuah daerah Mandala yang cukup khas (Hariani-Santiko, 1986:1986). Mandala atau disebutkan di sana sebagai *wanasrama* yang bernama *Wanawati* ini, dipimpin oleh seorang dewata *Kili* bernama Mahayani. Seperti juga kebanyakan *wanasrama*, bangunan *Wanawati* ini dikelilingi tembok tinggi dengan pintu gerbang yang indah dan penuh dengan ukiran relief. Relief itu konon diambil dari cerita dalam kakawin Ramayana. Di dalam tembok itu tampak banyak bangunan dengan *meru* yang tinggi, bahkan sebuah di antaranya terdapat bangunan dengan *meru* bertingkat sebelas. Rumah-rumah dan *yasa* yang terdapat di dalam kompleks *wanasrama* itu diberi tulisan-tulisan *parab* 'nama diri' dan diukiri dengan relief-relief. Dalam kakawin PY yang berisi tentang kisah Arjuna itu dijelaskan bahwa *wanasrama* ini juga dibangun di tengah hutan lebat, di tepi sebuah jurang yang sangat dalam.

Meskipun lokasi daerah mandala selalu jauh di tengah hutan (entah di puncak-puncak bukit yang tinggi, atau di tepi-tepi sungai yang besar, atau di bibir jurang yang dalam) dan dengan demikian jauh dari pusat-pusat istana kerajaan, tidak berarti daerah yang konon diberi keleluasaan dan hak otonomi ini (Pigeaud IV, 1962: 247) sama sekali lepas dari hubungannya dengan kerajaan.

Berikut beberapa contoh yang menunjukkan bahwa daerah-daerah mandala yang letaknya jauh dari kota-kota kerajaan,

tidak melepaskan keterkaitannya dengan kerajaan itu, sebagaimana dikemukakan oleh Pigeaud (I, 1960:87); dan Hariani-Santiko (1986:158).

- a. Dalam kakawin PY yang telah disebut-sebut terdahulu diceritakan bahwa seorang Puteri dari kalangan istana (*rajyawadhu*) di hari tuanya telah pergi ke hutan dan mendirikan *wanasrama* (mandala) bernama Wanawati, dan ia memimpin daerah religi itu dengan gelar Dewata-Kili. Dalam berbagai kakawin lain, banyak dijumpai peristiwa pengunduran diri warga istana untuk menjadi petapa di daerah-daerah semacam itu.
- b. Dalam catatan sejarah diketahui banyak Raja Jawa yang pergi ke hutan dan menjadi petapa setelah mereka turun dari tahta. Sebagai contoh misalnya Rakai Pikatan setelah turun tahta ia menjadi seorang pendeta di daerah Patapan dengan gelar *Rsi Jatiningrat*; sementara itu Prabu Erlangga pada akhir masa hidupnya telah menjalani *laku tapa*, ia menjadi Pendeta dengan gelar *Paduka Mpungku Bhatara Guru Sang Pinaka Catraning Bhuwana*.
- c. Dalam sebuah prasasti yang berasal dan bernama Gandakuti, dilukiskan bahwa Raja Erlangga suatu ketika telah memerintahkan dan mengirim salah seorang puteranya untuk belajar di sebuah *dharma* (patapan) Gandakuti di daerah Kambangri.
- d. Dalam naskah RPG, sebuah naskah yang dikarang oleh Raja Bhatati atau Krtanagara dan digunakan sebagai semacam “undang-undang” yang harus dipatuhi, disebutkan bahwa semua warga daerah mandala dan anak keturunannya tidak boleh diganggu gugat oleh siapa pun dan pihak mana pun, karena komunitas mandala adalah “*wargaji*” atau ‘keluarga Raja’.

### 2.1.2 Jenis-jenis Mandala dalam Kepustakaan Lama

Dari berbagai sumber kepustakaan yang dapat diketahui (antara lain, seperti yang telah disebut-sebut dalam pembicaraan terdahulu), terdapat beberapa jenis mandala dengan nama dan fungsinya yang sedikit bervariasi. Dalam naskah RPG, disebutkan bahwa jumlah mandala cukup banyak dan tersebar di pulau Jawa. Antara lain disebutkan di dalamnya bahwa: “*kuneng ikang Mandala .... lumra ring sa Yawadwipa*” (adapun tentang Mandala .... banyak tersebar di seluruh pulau Jawa).

Meskipun ditekankan bahwa jumlah mandala sangat banyak di seluruh pulau Jawa, namun terdapat empat macam mandala yang dianggap paling menonjol dan sering disebut-sebut dalam sejumlah kakawin, sebagaimana yang ditekankan di dalam kakawin NKG. Keempat buah mandala yang dianggap paling menonjol itu disebut dengan istilah “*caturbhasma mandala*”. Dalam kakawin itu disebutkan bahwa Raja Hayam Wuruk pernah mengunjungi salah satu dari *caturbhasma mandala* itu dalam perjalanan mengelilingi Majapahit pada tahun 1359 Masehi. Mandala yang dikunjungi Raja Hayam Wuruk itu bernama Mandala Mula Sagara, sementara ketiga nama yang lain adalah: Mandala Kukub, Mandala Sukayajna, dan Mandala Kasturi.

Penonjolan *Caturbhasma-Mandala* dibandingkan mandala-mandala lain yang konon tersebar di seluruh Jawa, boleh jadi berkaitan dengan sistem klasifikasi simbolik dalam masyarakat Jawa (kuna) yang melandaskan diri pada empat kategori acuan dalam masyarakat yang berhubungan dengan sistem empat arah mata angin (Pigeaud IV, 1962:481; Hariani-Santiko, 1986:154). Pembagian *caturbhasma-mandala* atas dasar klasifikasi arah mata angin itu, kemudian diikuti oleh pembagian empat *katyagan* yang disebut dengan istilah “*Katyagan caturasrama*” yang secara berurutan dalam kakawin

NKG dan kitab PR dirinci menjadi: Katyagan Paciran, Bulwan atau Bulon, Luwana atau Huluwana, dan Kupang.

Dalam kaitannya dengan klasifikasi simbolik yang berdasar pada arah mata angin, Mandala Mula Sagara dianggap "mewakili" arah Timur. Letak mandala itu sendiri menurut kakawin NKG dan kitab PR ada di gunung Hyang, tidak jauh dari *kabuyutan* Kaliasem. Keterangan yang didapat dari kedua karya sastra itu didukung oleh prasasti Batur yang berasal dari zaman Majapahit (Hariani-Santiko, 1986: 154). Dikaitkan dengan Mandala Sagara, Kaliasem diduga terletak dekat dengan Pajarakan dan Lesan (Kakawin NKG: 32). Sementara itu, Pajarakan dan Lesan sampai kini dapat disaksikan keberadaannya; Pajarakan terletak di sebelah selatan kota Probolinggo, sementara Lesan terletak di sebelah timurnya.

Mandala kedua yang bernama Mandala Kukub, dalam kitab PR disebut dengan sebutan Sunyagiri-Mandala dan terletak di sebelah selatan Mahameru. Dalam Prasasti Bendosari disebutkan bahwa Mandala Kukub bersama dengan Janggan dari Pangle dan Katyagan dari Pakandangan, pernah mendapat hadiah tanah dari Aki Santana Maspanji Sarana. Mandala Kukub ini dianggap mewakili daerah 'selatan'.

Mandala ketiga, adalah Mandala Sukayajna, yang dalam kitab PR dianggap didirikan oleh Bhatara Guru dan terletak di Gunung Kailasa. Gunung Kailasa ini dalam legenda merupakan puncak gunung Mahameru, tempat tinggal *Bhatara Guru* sendiri. Mandala ini diasosiasikan mewakili arah Utara (atau Timur).

Mandala keempat adalah Mandala Kasturi yang terletak di Turyan (sekarang kota kecil Turen) yang terletak di sebelah selatan kota Malang. Dengan mempertimbangkan aspek arahnya dan pembagian pada ketiga mandala lainnya, diduga Mandala Kasturi ini dianggap mewakili arah Barat dalam sistem klasifikasi simbolik yang berdasar pada aspek arah

mata angin. Demikianlah keempat buah mandala yang tergolong dalam *catur-bhasma* itu dipercaya dalam kaitannya dengan arah mata angin.

## 2.2 Mandala dalam Perspektif Kebudayaan

### 2.2.1 Stratifikasi Sosial dalam Komunitas Mandala

Semenjak Raja Erlanggha memerintahkan pembuatan prasasti Pucangan, di Jawa Timur mulai dikenal adanya tiga kelompok aliran keagamaan yang diakui oleh negara, yaitu kelompok-kelompok (1) Rsi, (2) Saiva, dan (3) Sogata. Semenjak itu, terjadi pembatasan-pembatasan yang sangat ketat dalam pengembangan masing-masing kelompok aliran itu, termasuk di dalamnya dalam hal pendirian bangunan suci dan pengelolaannya. Bangunan-bangunan suci itu dalam kepustakaan lama disebut dengan istilah "*dharma-lpas*".

Menurut kakawin AW (28:1—2), yang disebut *dharma-lpas* adalah bangunan-bangunan suci kelompok rsi-saiva-sogata yang berfungsi untuk kepentingan peribadatan (*saivedya*) dan untuk menunjang keperluan hidup keseharian (*pakajiwita*). Semua bangunan itu didirikan di atas tanah yang telah dihibahkan raja (*bhudana*) kepada masing-masing kelompok aliran keagamaan tersebut (Soepomo I, 1977:123).

Menurut Pigeaud (I, 1960:58) secara keseluruhan bangunan-bangunan suci milik kelompok-kelompok keagamaan itu diawasi oleh pejabat tinggi keagamaan di istana Raja, yaitu (1) *Mantri her-haji*, yang mengawasi tempat-tempat suci keagamaan para Rsi atau *karsyan*, (2) *Saivadhyaksa*, yakni pejabat yang mengawasi tempat-tempat suci agama Siva atau "*dharmadhyaksa ring kasaivan*", dan (3) *Boddhyadhyaksa*, yaitu pejabat yang mengawasi bangunan suci kelompok agama Buddha atau "*Dharmadhyaksa ring kasogatan*".

Adapun jenis-jenis bangunan suci milik ketiga kelompok agama itu menurut kakawin NKG (pupuh 76—78) adalah: (1) bangunan suci kelompok *Rsi* atau *dharma-lpas karsyan* ada tujuh macam, yaitu *Sumpud*, *Rupit*, *Pilan*, *Pucangan*, *Jagaddhita*, *Pawitra*, dan *Butun*, dan (2) bangunan suci milik kelompok *Saiva* atau *dharma-lpas pratistha siva* ada empat buah, yaitu *spathika-hyang*, *prasadha-haji*, *parhyangan*, dan *kutibalay*; kemudian (3) bangunan suci milik kelompok agama Buddha ada dua macam, yaitu *kawinaya* (*dharma kasogatan kawinaya lpas*) dan *kabajradharan* (*kasogatan kabajradharan akrama*).

Dari sumber lain, Soepomo (I, 1972:124) menemukan tambahan bangunan-bangunan suci yang belum disebut, yaitu *tasyan* dan *kalagyan* bagi agama Siva, *dharma kuti-kuti lpas kasadpadan* bagi agama Buddha, dan *wanasrama* bagi kelompok *Rsi*. Berkaitan dengan kedudukan bangunan-bangunan suci itu, Pigeaud (IV, 1962: 239) mengemukakan bahwa sebagian bangunan suci milik kelompok *Rsi* agak kurang jelas statusnya, dan dalam kasus seperti ini, tempat-tempat suci ini berada di luar kekuasaan dan pengawasan ketiga pejabat keagamaan Istana. Untuk bangunan dan tempat-tempat suci semacam itu, kakawin NKG (78:2-b) memberikan istilah *swatantrasthiti* dan *sima tan pratistha*, yang lebih kurang mengandung arti bahwa tanah dan bangunan itu memiliki keleluasaan untuk mengurus dirinya sendiri. Boleh jadi dalam kategori tempat-tempat suci semacam itulah mandala, khususnya *catur-bhasma-Mandala* berada.

Dengan status mendapat keleluasaan untuk mengatur dirinya sendiri, ditambah lokasinya yang jauh dari pusat pemerintahan sehingga seolah lepas dari uluran tangan kerajaan dalam pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari, membuat daerah-daerah mandala semacam itu sangat membutuhkan figur pemimpin yang kuat dan memadai.

Sehubungan dengan itu, pemimpin mandala juga tidak semata-mata mengelola organisasi mandala dan memimpin warga daerah mandala itu dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari, tetapi ia juga berfungsi sebagai pengajar dan pendidik, dalam hal ini memberikan “ wejangan ” tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan keagamaan. Dalam posisi itulah maka pemimpin mandala yang dijabat oleh seorang *Muniswara* atau *Maharsi* disebut juga dengan gelar *Sang Dewaguru*.

Besarnya tanggung jawab seorang pemimpin daerah seperti itulah yang agaknya membuat penulis teks RPG mengemukakan bahwa seorang *Rsi* (saja) tidak akan dapat menjadi seorang *Dewaguru* yang baik. Boleh jadi, maksud teks RPG adalah bahwa yang dapat menduduki jabatan “Dewaguru” hanyalah para *Rsi* yang telah mencapai tataran pengetahuan dan pengalaman tertentu, misalnya dalam hal ini ia sudah memperoleh tataran dan kompetensi seorang “Maharsi”.

Warga sekaligus murid-murid komunitas mandala yang juga disebut dengan istilah “kadowaguruan” (Hariani-Santiko, 1986:161), menurut sumber-sumber kepustakaan lama memang dikelompokkan ke dalam berbagai kelompok yang berjenjang berdasarkan kompetensi yang dimilikinya. Dalam beberapa kakawin yang telah disebut-sebut terdahulu, dikemukakan bahwa kelompok-kelompok yang mengelilingi *Dewaguru* adalah: *kili*, *ubwan*, *manguyu*, *tapa* atau *tapaswi*, *tapi*, *kaki*, dan *endang*.

Zoetmulder (1983:11—14) mengemukakan secara berurutan bahwa yang disebut *kili* dalam komunitas agama Hindu di Jawa (dahulu) adalah pendeta wanita atau *wiku histri*, yang meskipun wanita karena tingkat kemampuannya sudah tinggi, ia ditasbihkan menjadi pendeta (yang dapat memimpin sebuah daerah mandala) yang memiliki seperangkat kewenangan tertentu. Sebagai pemimpin sebuah mandala, ia dengan sendirinya menduduki jabatan Dewaguru. *Ubwan*



atau *ubon* adalah juga nama bagi pendeta wanita, mereka sudah memiliki kewenangan mengajar, sehingga mereka juga disebut dengan sebutan ajar-ajar. Tugas para *ubwan* ini adalah membantu Dewaguru di daerah mandala mereka. Dengan memperhatikan tempat tinggal para *ubwan* yang sangat dekat dengan *tapowana* Dewaguru, dapat disimpulkan bahwa tingkat pengetahuan mereka sudah cukup tinggi (sehingga mendekati Dewaguru sendiri), jauh lebih tinggi dibandingkan anggota kelompok lainnya. Kemudian yang disebut *manguyu* adalah pendeta laki-laki yang kemampuannya belum setaraf dengan para *ubwan-ubwan*; tempat tinggal mereka juga agak lebih jauh dihitung dari *tapowana* Dewaguru.

Sementara itu, yang disebut dengan istilah *tapa* atau *tapaswi*, dan *tapi* pada dasarnya sama dengan *kaki* dan *endang*. Tingkat pengetahuan mereka memang masih tergolong rendah, dan sebagai warga daerah mandala, mereka adalah murid-murid yang kedudukannya masih jauh dari yang dikuasai tiga kelompok terdahulu. Dalam stratifikasi komunitas mandala, mereka memang belum mencapai tataran kependetaan. Dalam beberapa kakawin diungkapkan bahwa tidak jarang mereka belum sepenuhnya dapat meninggalkan nafsu-nafsu duniawiah mereka. Zoetmulder mengambil contoh dari kakawin NKG yang menceritakan bagaimana para *tapi* yang masih muda dan cantik tidak dapat menahan kesedihan hati mereka sewaktu Raja Hayam Wuruk mengakhiri kunjungannya di mandala (*wanasrama*) Sagara, tempat mereka tinggal. Mereka juga digambarkan tidak mampu menyembunyikan perasaan mereka yang terdalam, bahwa mereka telah jatuh hati pada Sang Prabu Anom dari Majapahit itu.

Sistem pendidikan keagamaan dan komunitas di daerah mandala ini menurut Pigeaud (IV, 1962:484—485) telah mengilhami para Wali pada saat mereka mendirikan lembaga pendidikan serupa dalam

bentuk pondok-pondok pesantren di Jawa pada abad ke-16—17.

## 2.2.2 Kreasi Adaptif Masyarakat Mandala

Pada dasarnya agama atau sistem religi yang dianut oleh warga masyarakat atau komunitas mandala adalah agama *Saiva* (Hinduisme), meskipun demikian dari beberapa kepustakaan lama dapat diketahui bahwa di sana-sini tampak adanya perbedaan atau penyimpangan yang mencolok apabila dibandingkan dengan sumbernya dari India. Pengetahuan tentang perbedaan atau penyimpangan itu antara lain dapat disaksikan dari beberapa bagian teks NKG, PR, TP, dan KS. Dua teks terakhir itu menurut para ahli memang dihasilkan atau berasal dari mandala-mandala itu sendiri. Perbedaan-perbedaan itu, dalam batas tertentu, pernah dibahas oleh Pigeaud (1924:23—dst), Suwito-Santoso (1975:106—107), dan Hariani-Santiko (1986:163—dst).

Berikut dikemukakan beberapa hal yang pernah menjadi topik pembicaraan itu dengan disertai beberapa catatan tambahan atas pokok-pokok pikiran yang pernah diperdebatkan.

*Pertama*, satu hal yang menarik dari teks TP, PR, dan KS yang konon digubah di daerah mandala adalah bahwa teks-teks itu, dengan beberapa model variasinya, pada dasarnya merupakan hasil ekspresi kreatif “pujangga Jawa” yang hendak mengangkat unsur-unsur *autochton* Jawa sendiri dengan memodifikasikan alam pikir India dan mengadaptasikannya dengan alam pikir Jawa.

*Kedua*, keleluasaan yang diterima oleh para pemimpin mandala dari pengaruh dan pengawasan istana, termasuk dalam hal keagamaan memungkinkan perkembangan alam pikir setempat (Jawa) yang berperan serta dalam mewarnai pemahaman mereka terhadap agama dan kebudayaan yang datang dari India.

*Ketiga*, teks TP, KS, dan PR, yang secara langsung atau tidak dianggap mewakili ekspresi seni dan keagamaan komunitas mandala, juga menyodorkan beberapa hal yang menarik, seperti informasi adanya perbedaan konsepsi tentang dewa-dewa sebagaimana telah diajarkan di India (dan secara ketat dianut oleh para kerabat istana pada umumnya), di samping itu juga memunculkan banyak nama atau tokoh dewa “baru” yang tidak dikenal di India, serta memunculkan banyak cerita mitos atau cerita legenda yang meskipun mengambil tokoh dewa-dewi dan “keturunan”-nya, namun sama sekali tidak dikenal di tanah asalnya. Contoh dalam kasus ini misalnya dengan kemunculan cerita atau kepercayaan tentang Dewi Sri, tentang “penyelewengan” Dewi Uma terhadap suaminya, Bathara Guru, sehingga ia dikutuk menjadi raksasa Durga yang kelak menjadi penguasa di Ksetra Gandamayit; kemudian cerita tentang pengembaraan Dhalang Sangga Buwana sebagai titisan Dewa Trisamaya dalam rangka penyelamatan orang Jawa dari bahaya yang ditimbulkan oleh Bathara Kala; atau cerita tentang pemindahan puncak gunung Mahameru, tempat tinggal para Dewa, ke tanah Jawa; sehingga dengan demikian para Dewa pun berpindah dari India ke Jawa; dan lain-lain.

*Keempat*, di samping mengambil alih dewa-dewa dari India para wiku dari daerah mandala, seperti misalnya penulis KS di satu pihak dan penulis TP di pihak lain, juga menganggap bahwa kebudayaan Jawa lebih tinggi dari kebudayaan India yang waktu itu demikian dominan di seluruh tanah Jawa. Sebagai wujud pendapatnya tentang itu, ia mengambil aspek simbolis dari cerita yang digubahnya. Dalam teks KS dikisahkan ada seorang *wiku* dari Jawa yang bernama Mpu Mahapalyat tengah berkelana ke Jambhudwipa (India). Di sana ia dipaksa oleh sekelompok orang untuk menyembah patung *Arca-candani* yang memang menjadi sesembahan bagi warga daerah itu. Mpu

Mahapalyat tidak dapat menolak. Namun demikian, ketika ia menyembah *Arca-candani*, patung itu kemudian terbelah menjadi dua dan pecah berhamburan. Tentu saja peristiwa itu membuat warga Jambhudwipa menjadi “geger”.

*Kelima*, contoh lain yang mirip dengan itu, dapat dilihat pada cerita yang muncul dalam teks TP. Seorang tokohnya yang bernama Mpu Barang, telah melakukan perjalanan ke India (Jambhudwipa). Di sana ia bertemu dengan sekelompok Pendeta dengan pengikutnya yang tengah melakukan peribadatan dengan upacara penyembahan pada Haricandana (Wisnu). Para Pendeta Jambhudwipa itu memintanya untuk ikut menyembah, namun Mpu Barang menolak dengan alasan ia adalah seorang *wiku* Jawa yang tidak memuja dewa Jambhudwipa. Jawaban itu membuat para pendeta marah dan menyerang Mpu Barang, namun justru mereka semua tidak ada yang kuasa menandingi kesaktian Mpu Barang. Ketangguhan dan ketinggian ilmu *wiku* dari Jawa itu membuat raja dari Jambhudwipa menjadi sangat kagum.

*Keenam*, pengenalan Siwa sebagai Bathara Guru dalam mandala-mandala, khususnya mandala *Caturbhasma*, sebagaimana tampak dari kepustakaan lama, dimungkinkan karena diduga agama yang dianut dalam mandala-mandala itu adalah agama *Siwa-tantra*. Unsur tantrisme dalam mandala-mandala itu tampak pada kemunculan tokoh-tokoh pendeta *Bhairawapaksa* penjelmaan Bathara Guru; yang menjadi pemuka agama (*Maharsi*) di pertapaan Kalyasem, salah satu daerah *Mandala Caturbhasma* yang menonjol. Tokoh-tokoh yang dimaksud adalah Mpu Mahapalyat dan Mpu Barang, keduanya tinggal di Kalyasem dalam waktu yang berlainan, dan Mpu Waluhbang yang tinggal di Tigaryan atau Turyan (Turen, dekat Malang). Perlu diketahui bahwa Kalyasem pada mulanya adalah kuburan tua yang kemudian diubah menjadi sebuah pertapaan dan kelak dikenal dengan nama Kabuyutan Kalyasem. Letak Kalyasem

sendiri sendiri menurut prasasti Batur, berada di dekat Mandala Sagara; dan pada bulan Asuji, warga Mandala Sagara harus ikut dalam upacara peribadatan (*kapujan*) yang diselenggarakan di *kabuyutan* itu (Pigeaud I, 1960:113). Menurut beberapa ahli, Mandala Sagara terletak di dekat kota Probolinggo sekarang (Hariani-Santiko, 1986:158).

*Ketujuh*, terdapat perbedaan persepsi tentang Bathara Guru sebagai dewa utama dalam teks TP dan KS. Dalam teks TP dewa tertinggi adalah Bathara Guru atau Bathara Jagadpramana, yang hakikatnya adalah Siwa sendiri, sementara dalam teks KS di atas Bathara Guru masih ada dewa lain, yaitu Hyang Tunggal-tunggal; ayah Bathara Guru. Dalam TP juga dikemukakan bahwa Bathara Guru berbeda dengan Mahadewa dan Iswara. Dewa Iswara bersama-sama dengan Brahma dan Wisnu yang dikenal dengan Trisamaya atau Trimurti, berkedudukan di bawah Bathara Guru. Dalam konteks ini, Bathara Guru adalah Sang Paramaiswara sendiri.

*Kedelapan*, kemunculan Iswara yang berkedudukan di bawah Bathara Guru dan membuat Pigeaud (1924:23) merasa "aneh" ini, menurut Soewito Santoso (1975:106—107) dianggap merupakan hal yang wajar. Bathara Guru, menurut Soewito-Santoso, adalah dewa lokal yang diberi nama Hindu (dari India); sementara Dewa Iswara dalam kesatuan *Trisamaya* bersama dengan Brahma dan Wisnu adalah "dewa pendatang baru". Dewa pendatang itu dianggap lebih muda dan Bathara Guru sebagai "dewa orang Jawa" dianggap memiliki kedudukan yang lebih mulia.

*Kesembilan*, kenyataan bahwa Bathara Guru sebagai *Paramaiswara* memiliki kedudukan lebih tinggi dari ketiga dewa dalam *Trisamaya* atau Trimurti sebagaimana ditampilkan dalam teks TP menurut Hariani-Santiko (1986:163), juga bukan merupakan hal yang aneh. Dalam alam panteon Hindu, *Trisamaya* memang merupakan perwujudan semata dari haki-

kat *Siva* yang tertinggi. Doktrin ini dikenal dengan nama *Siwatattwa* atau 'kenyataan Siwa' yang terinci sebagai berikut.

- a. *Siwatattwa* pertama yang bersifat *niskala* 'tidak berbentuk', adalah *Parameswara* atau *Paramasiwa*.
- b. *Siwatattwa* kedua yang bersifat *niskala-sakala* 'bersifat materi dan non-materi' artinya hanya menunjukkan bentuk apabila dibutuhkan.
- c. *Siwatattwa* ketiga yang bersifat *sakala* 'berwujud, bersifat materi' dan berhubungan langsung dengan peristiwa alam. Dalam hal ini, *Paramasiwa* atau *Parameswara* mewujudkan diri dalam tiga penampakan, sebagai sang pencipta (*srsti*) dalam wujud *Iswara*, sebagai sang pemelihara (*sthiti*) dalam wujud Wisnu, dan sebagai sang pemusnah (*pralina*) dalam wujud Brahma. Ketiga wujud itu menyatu dalam kesatuan *trisamaya* atau *trimurti*.

*Kesepuluh*, ketiga *tattwa* Siwa itu telah lama dikenal di Jawa (jauh sebelum kemunculan teks TP maupun KS) sedangkan uraiannya secara panjang lebar dapat dilihat pada teks *Bhuwanakosa* dan *Wrshapatitattwa*. Ide yang dikemukakan dalam kedua teks itu muncul dalam teks TP sebagaimana dikemukakan terdahulu; hanya saja di sana tidak ditampilkan *Siwatattwa* yang kedua, yakni yang bersifat *sakala-niskala*. Dapat diduga kemunculan Siwa secara tidak penuh dalam karya-karya dari mandala memiliki maksud tertentu. Maksud itulah yang harus ditelaah dalam kajian lebih lanjut.

### 3. Simpulan

Demikianlah, dari beberapa uraian terdahulu dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut.

Sebagai ekspresi budaya tradisional, karya-karya sastra lama dapat dibuktikan menyimpan seperangkat nilai tradisi yang berwawasan budaya dan yang pada haki-

katnya merupakan manifestasi penghayatan para penciptanya terhadap nilai luhur kehidupan.

Suatu pengkajian terhadap karya-karya yang terbukti memiliki potensi sebagai pemilik perangkat nilai luhur kehidupan, pada hakikatnya sama dengan menggali kesadaran diri akan harkat kemanusiaan manusia. Penggalian itu sama dengan upaya penghargaan terhadap nilai-nilai kehidupan, yang dengan sendirinya juga nilai-nilai kemanusiaan yang dianggap mulia.

Salah satu aspek kecil dari dunia kreasi kesastraan Jawa lama yang terbukti menyimpan nilai-nilai idealistik manusia Jawa (baca: Indonesia) adalah kemunculan topik dunia "Mandala" sebagai sasana

'tempat', sekaligus *wadhah* penggemblengan manusia dalam upaya pencarian jati diri mereka; kedudukan mereka di hadapan lingkungan, di hadapan alam, di hadapan sesama, dan terlebih: di hadapan Sang Pencipta.

Daerah mandala sebagai wujud ekspresi murni manusia Jawa (Indonesia) dalam mengadaptasikan semua aspek nilai budaya "luar", merupakan cermin bagi manusia Indonesia, keinginan, atau cita-cita mereka, dalam upaya pencarian jati diri sekaligus merupakan refleksi kesadaran dan ungkapan rasa syukur mereka terhadap keberadaan mereka sebagai manusia seutuhnya.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Pigeaud, Th.G. Th. 1924. *De Tantu Panggelaran*. Uitgegeven vertaald en toegelicht. Disertatie. Leiden.
- , 1960—1962. *Java in The Fourteenth Century: A Study in Cultural History, The Nagarakrtagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 A.D.* 5 Vols. The Hague: Martinus Nijhoof.
- , 1967. *Literature of Java. Catalogue Raisonne of Javanese Manuscript and Supplement*. The Hague : Martinus Nijhoff.
- Santosa, Soewito. 1975. *Sutasoma, A Study on Javanese Vajrayana*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Soepomo, S. 1977. *Arjunawijaya of Mpu Tantular*. 2 Vols. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Swelengrebel, J.N. 1936. *Korawasrama. Een Oud-Javaansche Proza-gezicht, Uitgegeven, Vertaald, en Toegelicht*. Disertasi. Leiden.
- Teeuw, A. 1969. *Sivaratrikalpa of Mpu Tanakung*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Zoetmulder, P.J. 1983. 'Kawi and Kekawin'. BKI 113:50—69