



WACANA YOGA DALAM TEKS *TUTUR/TATTVA* ABAD XX

Oleh:

**W.A. Sindhu Gitananda, I Gde Agus Darma Putra
I Gusti Agung Paramita, I Nengah Artawan
I.B. Gede Prastawa, Putu Durga Laksmi Devi**
Universitas Hindu Indonesia
sindhugitananda@unhi.ac.id, igadarma.putra@unhi.ac.id
paramita@unhi.ac.id, artawan@unhi.ac.id
ibgedeprestawa@gmail.com, durgalaksmi21@gmail.com

Proses Review 2-19 Maret, dinyatakan lolos 20 Maret

Abstract

The discourse of yoga always develops along with the trend of authoritative discourse possibly by the inclusive nature of Hindu-Shivaistic teachings in Bali. This article aims to elaborate on the development of this yoga discourse in the 20th century Tuttur/Tattva texts: Siwāgama, Aji Sangkya, and Rsi Yadnya Sangkya dan Yoga. In that context, the qualitative approach with an emphasis on stylistics and hermeneutics with comparative perspective in understanding texts was applied for description and interpretation purposes. Having elaborated the discourse, it can be understood that the three texts show each version of yoga discourse which is understood according to the reading (intertextuality) used in the framework of its process of compiling. This, in addition to confirming the basic view of discourse trends, also implies that the intentionality of the authors with their respective reading horizons greatly influences the construction of the Tuttur/Tattva texts eclectically, which in this case is to reinforce the position of Balinese Hinduism.

Keywords: *teks analysis, yoga discourse, Tuttur/Tattva, Saivistic-Hinduism*

Abstrak

Wacana yoga selalu mengalami perkembangan seiring tren wacana otoritatif yang dimungkinkan oleh sifat inklusif ajaran Hindu-Siwaistik di Bali. Artikel ini bertujuan mengelaborasi perkembangan wacana yoga tersebut dalam teks *Tuttur/Tattva* abad XX: *Siwāgama, Aji Sangkya, dan Rsi Yadnya Sankya dan Yoga*. Dalam rangka itu, pendekatan kualitatif dengan penekanan pada stilistika dan hermeneutika dengan perspektif bandingan dalam memahami teks diterapkan untuk tujuan deskripsi dan interpretasi. Berdasarkan elaborasi, dapat dipahami bahwa ketiga teks menunjukkan masing-masing versi wacana yoga yang dipahami sesuai dengan bacaan (intertekstualitas) yang digunakan dalam rangka penyusunannya. Hal tersebut selain mempertegas dasar pandangan tren

wacana, juga menyiratkan bahwa intensionalitas penulis dengan horizon bacaannya masing-masing sangat mempengaruhi konstruksi teks *Tutur/Tattva* yang disusun secara eclectic, yang dalam hal ini untuk mempertegas posisi keberagaman Hindu-Siwaistik Bali.

Kata Kunci: kajian teks, wacana yoga, *Tutur/Tattva*, Hindu-Siwaistik

I. PENDAHULUAN

Wacana yoga di Indonesia secara berkala mengalami perkembangan, seperti halnya yang terjadi di India. Hal tersebut sejalan dengan semakin populernya ajaran Hindu-Siwaistik yang menunjukkan sifat yang inklusif. Sifat inklusif itulah yang memungkinkan ajaran yang awalnya lebih populer dengan sebutan Śiwa Siddhānta mengikuti berbagai tren yang berkaitan dengan wacana yoga yang setelah dilakukan penyelidikan secara intensif oleh Acri (2011; 2013) dalam teks-teks yang tergolong bergenre *Tutur/Tattva* pramodern, seperti *Wrhaspatitattwa*, *Tattwajñāna*, *Dharma Pātañjala* dan sebagainya. Hal tersebut tidak lepas dari pemahaman bahwa Śiwa Siddhānta menurut Schomerus (2000:363) adalah penyatuan jiwa dengan Siwa dalam *mukti* yang menghantarkan kepada kesadaran Śiwa. Dalam rangka 'penyatuan' itulah kemudian wacana yoga telah menjadi dasar epistemologis yang tidak saja berdasarkan prinsip *Yoga-Siwa*, tetapi kemudian juga telah berkembang ke arah *Yoga-Pātañjali*.

Selain itu, secara historis, wacana yoga pada zaman Jawa Kuna, menurut catatan Acri (2013:71), dimulai pada abad ke-8 sampai dengan ke-12 Masehi, sedangkan menurut Gonda (1975:15) berkembang sekitar abad ke-10 sampai ke-11. Di antara itu, paham Śiwa Siddhanta telah berkembang sejak sekitar abad ke-6 sampai dengan ke-11. Keduanya kemudian sudah tidak lagi dapat dipisahkan dalam konteks kebatiniah dengan pola-pola penyamaan beragam istilah yang secara hermeneutik memiliki pemahaman yang sejalan, misalnya dengan istilah Śiwa (Sanskerta: Śiva), pada hakikatnya sama dengan *puruṣa*, dan seterusnya (lih. Sindhu Gitananda, 2020). Sehingga dewasa ini keduanya sudah tidak dapat lagi dilepaskan satu sama lain, terlebih membicarakan perihal kehinduan ma-

syarakat di Indonesia, terutama di Bali.

Wacana yoga telah mengalami semacam dinamika perkembangan secara kebahasaan maupun filsafati yang telah banyak dibicarakan dalam Sindhu Gitananda (2020). Sedangkan perkembangan doktrinal, praksis maupun pemakaian istilah yang secara komparatif memiliki kemiripan dan kesinambungan satu sama lain dari fase-fase perkembangan Śiwaisme di Indonesia dan sumbangan yang datang dari India yang terekam dalam berbagai teks, telah banyak dibahas dalam buku kumpulan artikel yang ditulis oleh Andrea Acri (2021) berjudul *Dari Siwaisme Jawa ke Agama Hindu Bali*. Kedua referensi ini telah menunjukkan semacam hubungan saling ketergantungan yang susah dipisahkan antara wacana yoga dan Śiwaisme itu sendiri, walaupun belum sampai memotret dan menjelaskan secara terperinci dinamika bentuk-bentuk yang terdokumentasikan dalam teks-teks yang berbeda-beda pada abad XX. Oleh karena itu, studi ini bertujuan melanjutkan maupun kembali membahas segala pemahaman mengenai wacana yoga dalam teks-teks sastra Śiwaistik, terutama dalam karya-karya para intelektual pada abad XX tersebut.

Terdapat tiga teks yang sangat terperinci mewacanakan yoga dalam kerangka Śiwaisme, yaitu teks Śiwāgama karya Ida Pedanda Made Sidemen (1938), *Aji Sangkya* karya Ida Ketoet Djelantik (1947), dan *Rsi Yadnya Sankya dan Yoga* karya Shri Rsi Anandakusuma (1973). Secara kanonik, kedua teks terakhir dikatakan Acri (2013) merujuk kepada teks *Yogasūtra* Pātañjali, yang kemudian dibuktikan oleh Sindhu Gitananda (2020) tidak pernah melepaskan segala doktrin-doktrin yang telah secara tradisional terwarisi dari teks-teks *Tutur/Tattva* Jawa Kuna. Menariknya, dari seluruh studi terdahulu yang ada, teks Śiwāgama belum banyak dibahas maupun sekadar dibandingkan dengan teks-teks lain

yang sezaman. Usaha pembahasan telah dilakukan oleh Dinas Kebudayaan Provinsi Bali (2002; 2005) dengan tim yang terdiri dari dua fase penelitian -- masing-masing dipimpin oleh I Gede Sura (2002) dan I Nyoman Suarka (2005) -- yang difokuskan kepada persoalan transliterasi, penerjemahan dan kajian isi. Hal tersebut mungkin karena bentuk teks yang sangat panjang dan kompleks, dengan kebahasaan yang implisit ataupun kendala lain seperti pelacakan intertekstualitas yang menunjukkan keluasan khasanah bacaan Ida Pedanda Made Sidemen. Oleh karena itu, studi ini berupaya menjawab tantangan kebahasaan atau tekstualitas dan intertekstualitas dengan cara membandingkan ketiga teks, yang difokuskan membahas wacana yoga yang terdapat dalam ketiga teks.

II. METODE

Istilah wacana yang dimaksud dalam studi ini adalah hasil pemaknaan berdasarkan konteks sesuai yang diamanatkan oleh teks secara dominan. Oleh karena itu, wacana yoga merupakan wacana dominan yang diamanatkan oleh teks sastra *Tutur/Tattva* Śiwaistik abad XX. Istilah *Tutur/Tattva* mengacu kepada beragam teks yang mengandung wacana Śiwaistik, termasuk juga wacana yang secara doktrinal sangat berkaitan dengan sistem *sāṃkhya* dan *yoga* dalam khasanah sastra di Indonesia. Lalu, Śiwaisme adalah suatu paham yang berorientasi kepada otoritas tertinggi yang disebut sebagai Siwa.

Penelitian ini dirancang sebagai sebuah penelitian kualitatif. Tujuan penelitian kualitatif bersifat teoretis (Brannen, 2005:12). Data dalam penelitian ini adalah data kualitatif yang dikumpulkan dengan metode pustaka, yaitu pengumpulan data yang bertempat pada penyimpanan pustaka atau perpustakaan (Ratna, 2010:196). Bentuknya adalah berupa kata-kata yang diperoleh dari teks Śiwagama karya Ida Pedanda Made Sidemen, *Aji Sangkya* karya Ida Ketoet Djelantik, dan *Rsi Yadnya Sankya dan Yoga* karya Shri Rsi Ananda Kusuma. Data yang dikumpulkan dari teks-teks tersebut yang menunjukkan paham Śiwaisme yang dirujuk dengan teks-teks lain untuk mendapatkan keterangan secara tegas dan jelas, khususnya berkaitan dengan

wacana yoga.

III. PEMBAHASAN

3.1. Perbandingan Ketiga Teks *Tutur/Tattva* Abad XX

Teks *Siwagama (SG)* sekilas memang memperlihatkan kompleksitas yang tinggi. Kompleksitas tersebut tidak hanya karena teks aslinya terdiri dari 347 lembar, tetapi juga kisah di dalamnya. Terdapat tiga versi naskah: koleksi Perpustakaan Fakultas Sastra Universitas Udayana, koleksi I Tekek dari Renon, Denpasar dan koleksi I Gusti Agung Gede Rai Suhurda dari Mambal, Badung. Menurut Sura dkk (2002:5), versi naskah pertama, koleksi Perpustakaan Sastra Universitas Udayana adalah yang paling unggul dan dipandang paling lengkap. Naskah tersebut juga dikatakan berasal dari koleksi Geria Tegeh, Kesiman, Denpasar. Selain itu, naskah dimaksud juga dikatakan terdiri dari dua puluh satu *sargah*, akan tetapi dalam hasil transliterasi dan terjemahannya yang dibagi menjadi dua jilid terbitan buku hanya sampai *sargah* ke dua puluh saja – kemungkinan besar, narasi pertama sebelum ekamasargah (*sargah* 1) juga turut dihitung. Hal tersebut tentu saja menambah kompleksitas teks, tidak hanya berdasarkan panjang teks, narasi, tetapi juga berkaitan dengan jumlah keseluruhan *sargahnya*. Pertama kali membaca, teks *SG* menunjukkan bentuk seperti teks-teks *tutur* Jawa Kuno, semisal *Bhuwana Kosa* dan *Wrhaspati Tattwa*. Bentuknya sangat khas, yaitu terdiri dari bait berbahasa Sanskerta lalu dijelaskan menggunakan narasi berbahasa Jawa Kuno.

Kompleksitas teks *SG* sedemikian menjadi-jadi di setiap lembarnya. Lembar pertama seperti halnya lazim ditemukan dalam teks-teks lontar, yang dapat dikatakan sebagai kode etik pengarang yang berisikan doa permohonan untuk keselamatan penulis. Kemudian, doa tersebut dilanjutkan dengan permakluman yang berisikan ungkapan kerendahan hati penulis, “*An mangkana pangakṣaman iking mūdḥālpa śastra* (‘Demikianlah permaklumanku sebagai orang sangat bodoh dalam hal ilmu pengetahuan suci’). Kemudian, narasi teksnya diawali dengan bait Sanskerta yang menunjukkan penggunaan istilah *tattwajñana mahāśunyam* yang

dapat dikatakan menunjukkan kerumitan isi keseluruhannya. Tokoh-tokoh yang dihadirkan juga sangat kompleks; tokoh pertama adalah raja Pranaraga, bernama Sri Pranawati, yang menanyakan perihal *Pūrwaśasana* ('tradisi kuna') kepada gurunya.

Pada bagian awal ini dijelaskan juga mengenai hakikat Sanghyang Widhi dan Sanghyang Titah sebagai *śunya* atau *sepi* yang kemudian disebut Sanghyang Adisuksma. Selanjutnya pada *sargah* pertama dimulai dengan pertanyaan mengenai *astadewata* ('delapan dewata') dan asal-usul Sanghyang Yamadhipa. *Sargah* kedua menarasikan tentang Bhatara Guru yang memerintahkan para dewa ke Mahagiri untuk mengambil Gunung Mahameru agar dibawa ke pulau Jawa untuk menjadi poros sebagai penahan bukit karena pulau Jawa labil. Pada *sargah* ketiga Raja Pranawati kembali bertanya perihal pulau Jawa dan sang guru menjelaskan perihal topografi pulau Jawa dan keadaan penduduknya yang belum beradab. Kemudian, Pada *Sargah* 4 tokohnya berganti, yang diawali kemunculan tokoh baru bernama Raja Kretawardhana yang bertanya kepada gurunya Bhagawan Asmaranatha mengenai perilaku Sanghyang Gana dan Kumara di pertapaan. *Sargah* 5 diawali dengan kisah Sanghyang Smara dan Ratih ingin bertemu asmara, namun karena sedang khawatir akan kemarahan Bhatara Guru, akhirnya menjelma di pulau Jawa menjadi Sri Kulapati dan Sri Kulinidewi turun ke Bumi.

Selanjutnya, kisahnya berganti lagi. Pada *sargah* 6 memunculkan tokoh Bhagawan Sidhayoga, Sri Kili Siddhayogi, yang memiliki anak bernama Sang Gagakaking dan Sang Bubuksah. *Sargah* 7, kisahnya berganti lagi, yaitu tentang Bhatara Guru menyuruh Sanghyang Gana meruwat ibunya di kuburan Daha, yang dilanjutkan dengan percakapan Sanghyang Gana dan Sri Durgadewi. Lalu *sargah* 8 mengisahkan mengenai perselingkuhan Sri Rupini dengan Bhagawan Lotatya. *Sargah* ini diakhiri dengan kisah Bhagawan Agastya yang menyetubuhi Sri Wiratanu hingga hamil dan kembali ke kisah Raja Takipati dan Sang Gagakaking. Selanjutnya, kisahnya berganti lagi pada *sargah* 9. Pada *sargah* ini dikisahkan pertama-tama tentang Bhagawan Wasista dengan istrinya Sang Arundhati yang berputra Bhagawan Sakri yang meni-

kah dengan Sang Adresyanti. Dari pernikahan itu lahirlah Bhagawan Parasara yang kemudian menikah dengan Sang Satyawati dan memiliki anak Bhagawan Byasa, pengarang semua purana dan kitab suci Weda yang dilanjutkan dengan silsilah keturunan dinasti kuru, Pandawa dan Korawa. Pada *sargah* 10, kisahnya dilanjutkan dengan kekalahan Pandawa di arena perjudian melawan Korawa sehingga harus menjalani pengembaraan di hutan selama dua belas tahun. Kisah pada *sargah* 11 dilanjutkan dengan perang antara pihak Korawa dan Pandawa yang langsung dinyatakan dimenangkan oleh Pandawa dilanjutkan dengan kekuasaan Yudistira. Pada *sargah* 12 kisah kekuasaan kerajaan Hastinapura dengan rajanya Yudistira semakin kuat hingga mampu mengalahkan Raja Candrabherawa yang sangat sakti dengan *dharma* dan *karma sanyasa*. Kemudian, pada *sargah* 13 dijelaskan secara selang pandang mengenai *astadasaparwa* (18 *parwa Mahabharata*): *Adiparwa, Sabhaparwa, Aranyakaparwa, Wirataparwa, Udyogaparwa, Bhismaparwa, Dronaparwa, Karnaparwa, Gadaparwa, Saupitikaparwa, Stripralaparwa, Santikaparwa, Aswamedaparwa, Asramawasaparwa, Musalaparwa, Prasthanikaparwa, dan Swargarohanaparwa*. Dalam *sargah* ini ditegaskan bahwa siapapun suka mendengar (membaca) Sanghyang Itihasa Purana, cerita masa lampau, dan Brahmanda akan memiliki pemahaman mengenai *karma sanyasa* yang kuat, terlebih di zaman *Kalisanghara*.

Kemudian, tim transliterasi berubah komposisinya, pada buku kedua (2005) ketua tim penulis adalah I Nyoman Suarka. Agak membingungkan pembagian *sargahnya*, pada awal terjemahan pada bagian ini ditulis *Ekāvingśati māśargah*. Padahal, pada buku sebelumnya telah berakhir *sargah* 13 dan seharusnya dilanjutkan ke *sargah* 14, yang justru muncul disebut *sargah* 21 yang tidak jelas maksudnya. Dalam *sargah* 13 diceritakan tentang Sang Kunjarakarna, putra Raja Dumbajaya, di negeri Pandhi, yang memuja Sanghyang Werocana, melaksanakan ajaran Buddha. Pada *sargah* 14, kisah tersebut dilanjutkan yang diawali dengan nasihat Maharaja Kresna kepada Raja Nilacandra agar menghormati kedudukan Maharaja Yudistira yang merupakan penjelmaan Sanghyang Panca Tatagata.

Kisahnya kemudian berganti pada *sargah*

15. Pada *sargah* ini kembali diceritakan tentang Raja Pranawati yang kembali menghadap pendeta agung bernama Maha Mpu Danghyang, dengan juru bicaranya Bhagawan Asmaranatha dan percakapan antara Maharaja Kresna dengan Ajuna prihal ajaran *SG* yang berasal dari Kirana Puja, yang muncul dari Gayatri Puja. Lalu, *sargah* 16, cerita kembali membahas mengenai Raja Pranawati yang sedang menanyakan kepada Bhagawan Asmaranatha mengenai ajaran Buddha Bherawa. Pada *sargah* 17, cerita dilanjutkan antara Raja Pranawati, yang juga disebut Raja Kretawardana, bertanya kembali kepada Bhagawan Asmaranatha atau juga disebut Sang Catur Asrama, mengenai ajaran Bherawa, terutama tentang empat kanda dalam diri. Dalam *sargah* 18, Raja Pranawati kembali bertanya kepada gurunya prihal *ajian pangiwa*, yang menurut Bhagawan Asmaranatha tidak boleh diterapkan di ketiga dunia, tapi pengetahuan yang membawa kesempurnaan (*phalakreta*), pedoman tingkah laku (*sasana*), ilmu politik (*nitisastra*), perbintangan (*wariga*), doktrin religi (*tutur*), cerita (*kanda*), ilmu pengobatan (*usada*), kitab parwa (*kakawin*, *kidung*, dan *pupuh*), silsilah (*pamancangah*), kisah asal-usul (*babad*), hasil perundingan (*gunita*), dan tantri.

Selanjutnya, pada *sargah* 19, Raja Pranawati kembali bertanya mengenai praktik ajaran Buddha dan riwayat Buddha, juga kisah Pandawa dan Maharaja Kresna melawan kerajaan yang dipimpin Raja Candrawicandra. Di akhir kisah, Raja Candrawicandra menerima kekuasaan Hastina dan Maharaja Kresna dan menerima nasihat Raja Yudistira untuk meruwat segala penderitaan manusia dengan ajaran Buddha yang dimilikinya. Pada *sargah* terakhir, *sargah* 20, kembali pertanyaan diajukan oleh Raja Pranawati kepada Danghyang Kepakisan prihal para pendeta yang berhasil menghadap Sri Jagatguru, Siwa. Pada akhir kisahnya dijelaskan bahwa terdapat tiga kemabukan yang menjadi konsekuensi dari penguasaan terhadap ajaran, yaitu Sura ('pikiran berani'), Saraswati ('keinginan terhadap ilmu pengetahuan'), dan Laksmi ('keinginan akan kekayaan') oleh Mpu Siddhimantra. Dengan demikian, kompleksitas *SG* telah serta merta dibangun secara fragmentaris melalui kisah di dalam kisah, namun tokoh paling utama di dalamnya adalah Raja Pranawa-

ti atau Kretawardana.

Kompleksitas teks *SG* sangat berbeda dengan teks asli *Aji Sangkya (AS)* yang sangat ringkas. Teks ini disusun pada tahun 1947 oleh Ida Ketoet Djelantik. Akan tetapi, *AS* telah mengundang beragam tanggapan dari tahun ke tahun berupa penyalinan kembali, penerjemahan, transliterasi ke aksara Bali, kajian filologi, analisis isi, dan analisis secara historis berkaitan dengan wacana agamaisasi Bali. Tanggapan berupa penyalinan kembali dilakukan oleh I Ketut Repet dan Dewa Puji (1979). Kemudian, transliterasi ke dalam aksara Bali dan diberi judul "Tutur Aji Sangkya" yang disimpan sebagai koleksi pribadi di Desa Kasimpar, Abang, Karangasem (yang telah ditranskripsi dan disimpan di Leiden University Library dan Menzies Library di Australian National University) yang dapat ditemukan salinannya di Pusat Dokumentasi Budaya Bali. Lalu, penerjemahan dilakukan oleh C. Hooykaas (1951) ke bahasa Belanda dengan judul *Çangkhyaleer van Bali* dan ke bahasa Indonesia oleh I Gde Sandhi (1973) dan Ida Komang Wisasmaya (2012). Selain itu, kajian filologi, penerjemahan dan analisis isi dilaksanakan oleh Yasa dan Jelantik (2008) dan Acri (2013) telah melaksanakan studi historis-intertekstual.

Di samping itu, *AS* merupakan hasil transformasi dari beberapa teks yang jelas disebutkan pada pendahuluannya. Dengan memakai judul *Aji Sangkya*, Ida Ketoet Djelantik sangat tegas telah mengaitkan karyanya dengan sistem filsafat *Sâykhya*. Jejak itu semakin jelas dengan penjelasan Djelantik (1947:14), *Samalih panelasing artos yoga sane sejati, yan nyelehin saking daging SANGKIA, mangda nyidayang jantos telas sahananing wisayan sarwa tatwane sami,....* ('Lagi pula arti puncak dari yoga yang sejati, bila ditinjau dari isi keterangan *Sâykhya*, supaya mampu sampai habis segala kesenangan dari *sarwa tatwa,....*'). Selain itu, penyebutan istilah *yoga* dan *sangkia* mengindikasikan bahwa kedua sistem filsafat disatukan dalam *AS*. Jika dipahami kembali penjelasan tersebut, terdapat makna yang menegaskan bahwa *yoga* bersifat praktis dan *sangkia* atau *sâmkhya* bersifat teoretis. Dalam perspektif ini, *AS* tidak mungkin dipahami tanpa melihat konteks pemakaian istilah-istilah dalam sistem filsafat *sâmkhya* dan *Yoga* sesuai teks aslinya. Tidak hanya sampai di si-

tu, terdapat wacana lainnya, yang bersifat Si-waistik.

Seperti telah banyak dibahas peneliti-peneliti sebelumnya, *sāṃkhya* dan *Yoga* adalah sistem filsafat yang mengutamakan pemahaman prinsip yang dua atau dualisme *puruṣa* dan *prakṛti*, sedangkan Siwaisme mengarahkan tujuan kepada monisme, namun tetap melalui jalan dualisme (Bernard, 1999:130). Pencampuran ketiga sistem ini dapat dibaca dengan jelas dalam AS. Suamba (2016:300-1) menegaskan bahwa Siwaisme melalui penelusuran terhadap sekte-sekte di India dan Bali, telah mengalami proses yang sangat dinamis dan berusaha menemukan yang terbaik. Yang dimaksud sebagai “yang terbaik” adalah yang sesuai dengan iklim intelektual dan budaya Jawa (baca: lokal) yang digunakan untuk melestarikan pemahaman asli dengan memberikan interpretasi baru terhadap yang telah eksis sebelumnya.

Sejalan dengan itu, teks AS, berdasarkan temuan Sindhu Gitananda (2020) juga dibangun seturut dengan *sāṃkhya* dan *yoga* sehingga dapat dikatakan sebagai *sāṃkhya-yoga* siwaistik. Dalam kerangka tersebut, dalam teks AS pertama-tama dijelaskan mengenai hakikat *Siwatattwa* dan *Mayatattwa* yang kemudian mengejawantah menjadi *puruṣa* dan *pradhāna*. Selanjutnya, jika telah memahami teks *Sāṃkhya (Karika)* dan *Yogasūtra*, teks ini tidak terlalu sulit dibaca karena seluruh doktrin *sāṃkhya* dari *Buddhi* sampai *Panca Mahabhūta* terdapat di dalamnya. Begitu juga dengan *yoga* yang terdapat di dalamnya juga dapat dibandingkan dengan prinsip-prinsip yang terdapat dalam *Yogasūtra*. Akan tetapi, seperti temuan Sindhu Gitananda (2020), pemahaman terhadap prinsip-prinsip tersebut harus juga merujuk kepada teks-teks *Tutur/Tattva* yang telah berkembang sebelumnya, di masa Jawa Kuno.

Berbeda dengan kedua teks di atas, teks *Rsi Yadnya Sankya dan Yoga* (RYSY) ditulis dalam bahasa Indonesia dan dipublikasikan di Klungkung pada tahun 1973. Seperti telah disebutkan dalam pendahuluan, teks ini disusun oleh Shri Rsi Ananda Kusuma (1912-1992); beliau sebelum ditasbihkan (melalui proses *diksa*) menjadi pandita (*sulinggih*) bernama Gusti Ngoerah Sidemen. Teks ini diharapkan menjadi rujukan utama ‘Hinduisme yang sebenarnya’ bagi ma-

syarakat Bali sehingga dapat memahami secara lebih mendalam pengetahuan mengenai latar belakang filsafati dan menekankan kepada aspek kebatiniah dari agamanya (Acri, 2013:77). Secara tegas Shri Ananda Kusuma (1973:1) menyatakan bahwa buku yang disusun agar dapat menambah dan meningkatkan pengetahuan ketuhanan karena di dalam buku ini tertera *Tattwa* yang patut diketahui, dipelajari dan sedapat mungkin terus dilaksanakan. Selain itu, kebahagiaan bagi umat Hindu Dharma juga menjadi harapan dengan terbitnya buku tersebut. Seperti halnya dalam teks-teks sebelumnya, dalam teks RYSY tertuang kata-kata yang memperlihatkan kerendahan hati penulis, “Dan akhirnya, kami mohon maaf apabila terdapat kekurangan atau kesalahan sesuatu di dalam buku ini.”

Seperti halnya kedua teks sebelumnya, Shri Rsi Ananda Kusuma juga menggunakan beberapa sumber yang disebutkan dalam daftar pustakanya, yaitu *Rsi Shasana, Wrehaspati Tattwa, Swa(s)tika Sutra*, dan *Kundalini Yoga*. Selain itu, disebutkan juga nama seorang penulis yaitu Swami Sivananda. Buku tersebut dibagi menjadi tiga bagian sesuai judulnya, yaitu Rsi Yadnya, Sankya dan Yoga. Pada bagian Rsi Yadnya secara tegas dijelaskan bahwa manusia dapat hidup mendekati kesempurnaan apabila ia mempunyai pemimpin, penuntun atau pembimbing yang disebut Guru yang diangkat oleh Yang Mahakuasa atau Ishwara karena telah berbudu *Sattwam*. Hal ini menegaskan otoritas yang dimiliki seorang guru dalam terminologi Rsi dan Bhagawan sebagai Guru Dewa atau Guru Jagat. Selain itu juga dijelaskan bahwa tugasnya adalah menyebarkan ilmu pengetahuan *sekalaniskala* (‘duniawi dan akhirat’), *wahya adhyatmika* (‘pengetahuan mengenai hakikat atma atau jiwa’) kepada manusia agar suka berusaha menjalankan Dharmanya masing-masing seperti Maharsi Vyasa menulis *Veda* (Kusuma, 1973:4-6). Singkatnya, pada bagian ini dijelaskan siapa-pun dapat menjadi Rsi jika tugas pemahaman dan penyebaran pengetahuan tersebut dapat dilaksanakan dengan baik.

Selanjutnya pada bagian *Sankhya* dijelaskan tujuan dari ajaran *Sankhya* adalah memajukan jiwa manusia agar suci nirmala atau mengalami keterpisahan dengan keduniawian yang

ditempuh dengan jalan pengetahuan yang praktis. Di samping itu, secara tegas dikatakan bahwa ajaran Sankhya tidak dapat dipisahkan dengan ajaran Yoga karena memiliki satu tujuan yang sama (Kusuma, 1973:9). Kemudian dalam menjelaskan bagian *Sankhya* tersebut jelas terbaca bahwa penulis merujuk penjelasan dan gaya dari teks *Wrhaspati Tattwa*. Atau, secara tegas bagian ini menjadi semacam ringkasan dengan pembahasan kembali teks kuno tersebut.

Kemudian pada bagian *Yoga Shri Rsi Ananda Kusuma* secara tegas di awal menyebut istilah *Sadangga Yoga* yang terdiri dari *pranaya (ma) yoga, pratyahara yoga, dharana yoga, dhyana yoga, tarka yoga, dan samadhi yoga*. Pada bagian ini juga dijelaskan bahwa keenam yoga agar kukuh kuat patut dijaga dengan Dasasila (Kusuma, 1973:60). Bagian ini juga sebenarnya sangat dekat dengan teks *Wrhaspati Tattwa* seperti sebelumnya. Yang menarik kemudian terdapat perbandingan antara *Sadangga Yoga* dengan *Astangga Yoga*. Secara khusus *Astangga Yoga* dimaksud terdiri dari *Yama, Niyama, Asana, Pranayama, Pratyahara, Dharana, Dhyana* dan *Samadhi* dengan merujuk kepada buku *Kundalini Yoga*. Selain itu, tidak seperti diketahui sebelumnya bahwa yama terdiri dari lima bagian, begitu juga dengan niyama, dalam buku RYSY terdapat sepuluh yama dan sepuluh niyama. Begitu juga dengan asana yang dijelaskan sebenarnya terdapat 840.000 jumlah keseluruhannya, namun hanya 84 yang paling baik dan yang berfaedah ada 32 macam, sedangkan yang dijelaskan hanya 8 *asana*, begitu juga dengan tempat melatih yoga ada 8, dan makanan dan minuman disebutkan 10 (Kusuma, 1973:65-66). Dengan demikian, penjelasan untuk yoga ini merupakan ringkasan dari buku *Kundalini Yoga* tersebut.

Perbedaan yang paling kentara dari ketiga teks adalah penggunaan bahasanya: teks *SG* menggunakan bahasa Jawa Kuno, *Aji Sangkya* berbahasa Bali, dan *Rhsi Yadnya Sankya dan Yoga* berbahasa Indonesia. Hal ini menarik bahwa wacana yoga terus menerus berkembang dengan penyesuaian-penyesuaian dari segi kebahasaan yang lebih berterima di masyarakat sesuai kebutuhan pemahaman itu sendiri. Tentu, dari sini terdapat gambaran bahwa paradigma tren wacana berbanding lurus dengan perkembangan orientasi kebahasaan yang ditunjukkan

oleh ketiga teks. Jika kembali juga menengok periodisasi ketiganya, yaitu antara 1938, 1947 dan 1973, menunjukkan bahwa setiap generasi memiliki cara dan preferensinya sendiri dalam memahami yoga dalam kerangka Siwaisme.

3.2. Wacana Yoga dalam Teks *Tutur/Tattva Abad XX*

3.2.1. Wacana Yoga dalam Teks *Siwāgama*

Pada umumnya, setiap teks yang mengandung kata Śiwa terdapat semacam episteme yang lazim disebut sebagai yoga. Secara lebih umum, Sura dan Yasa (2011:18) menjelaskan bahwa ajaran *Yoga* hampir selalu kita dapati dalam kitab-kitab ajaran agama Hindu berbahasa JK. Wacana yoga dapat dikatakan menjadi kanon atau ajaran otoritatif dalam memahami segala bentuk praktik keagamaan, terutama yang merujuk kepada kebatiniahannya. Seperti dijelaskan Sura dkk. (2002:7) teks *SG* sarat dengan istilah atau ungkapan-ungkapan keagamaan yang berhubungan dengan upacara yang dilakoni umat Hindu di Bali. Jadi, dalam kerangka pemahaman ini terjadi semacam saling pengaruh antara teks dan konteksnya dalam praksis keagamaan masyarakat, yang secara hermeneutis membentuk suatu horizon yang membentuk suatu pengalaman bersama dalam memahami teks dan konteksnya. Horizon bersama tersebut kemudian memiliki satu episteme yang disebut yoga.

Seperti telah digambarkan secara umum di atas, membaca teks *SG* sangat sulit karena kompleksitasnya dari segi bentuk dan wacana. Pembacaan harus benar-benar dilaksanakan secara serius penuh konsentrasi. Jika tidak, pembaca dapat mengalami kebingungan dan terkejut untuk mengatakan bahwa teks tersebut “tidak enak dibaca,” terlebih karena kesulitan memahami aspek kebahasaan yang bertalian dengan konteks kebudayaan dan keagamaan yang dianut di Bali, begitu juga gaya penyajian narasi atau cerita di dalamnya. Namun, secara bentuk teks ini dapat dikatakan sebagai cerita berantai (*clock stories*) (bdk., Suarka, 2007:4). Dari segi bentuk tersebut memang sangat mirip dengan teks *Tantri Kamandaka* Jawa Kuna. Seperti juga telah dijelaskan di atas, teks ini sebenarnya mengandung percakapan yang melibatkan Raja

Pranawati dengan gurunya, Dhanghyang Asmaranatha, berkaitan dengan segala hal yang menyangkut ke-Śiwa-an dan ke-Buddha-an yang diramu dalam bentuk prosa. Dalam rangka penjelasan-penjelasan tersebut wacana yoga mengisi setiap dasar pemahaman sebelum menjelaskan kisah selanjutnya.

Terlepas dari semua itu, teks *SG* menunjukkan suatu pemahaman praktis dalam memahami istilah *yoga* yang berarti hubungan. Sura dkk. (2022:38) menjelaskan secara spesifik adalah hubungan antara roh yang berpribadi dengan roh yang universal. Dengan begitu, teks *SG* telah mengembalikan makna kata tersebut kepada akarnya, yaitu sesuai pengertian *yuj*. Di awal wacana, dalam teks tersebut dijelaskan bahwa Raja Pranaraga menanyakan perihal ajaran yang sangat rahasia kepada gurunya di Majapahit, yang disebut *Pūrwaśāsana* (tradisi kuno) (*hana tattwa mahāśunya ngaranya, yateka patakwanira Śri Praṇaraga ri sang sinanggah catur aśrama, haneng wilatikta, ndan kadi lwirning tattwa purwaśāsana,...*). Untuk menjawab pertanyaan tersebut kemudian perihal dasar ontologis kemengadaan segala realitas (asal dan tujuan seluruh alam semesta [*apan sira sangkan paraning rat kabeh*]) yang berasal dari śunya yang kemudian disamakan dengan Sanghyang Widhi dan Sanghyang Titah. Keduanya juga disebut Sanghyang Adisuksma ('realitas absolut tanpa rupa') yang kemudian berkeinginan menciptakan dunia. Atas dasar keinginan tersebut dikisahkan muncul dewa dari dalam batinnya, lalu melakukan yoga.

Dari sinilah pemahaman mengenai wacana yoga dimulai. Yoga pertama disebut *ekakšana* yang melahirkan *windhu*. Dengan demikian, yoga pertama yang dihasilkan Sanghyang Adisuksma menciptakan semacam bulatan (*windu*) yang mengandung cahaya. Yoga ini kemudian berlanjut ke tahap kedua, sebagai berikut. Jika dibandingkan dengan teks *Sāṃkhya Karika* (lih. Sura dkk, 2022; Wezler dan Motegi, 1998), kita dapat menemukan bahwa *prakṛti* lah yang muncul paling awal, sebagai penyebab paling awal. Jadi, istilah *windhu* dapat disejajarkan dengan *prakṛti*.

Dalam dua tahap yoga, secara implisit yang dimaksud yoga merupakan hubungan antara Sanghyang Adisuksma dengan keinginan-

nya yang justru mengejawantahkan atau menciptakan sesuatu disebut *windu*, kemudian dari sana muncul yang dikotomis, serba dual: *atmatattwa* dan *mayatattwa* atau disebut *puruṣa* dan *pradhāna* atau *rama-rena*. Yang menarik adalah kemunculan istilah seperti *Wewelan* untuk menggantikan *windu* dan *rama-rena* untuk menggantikan *atmatattwa* dan *mayatattwa*. Gaya bahasa simili atau analogi tersebut kemudian memungkinkan bagi masyarakat awam secara praktis memahami maksud penuturan tersebut. Dengan demikian, kesan tersebut kemudian memunculkan suatu pemahaman umum yang dapat dipahami terhadap sesuatu hal yang sebenarnya rumit dan abstrak. Artinya, dalam upaya tersebut terjadi semacam kontekstualisasi, yaitu membawa sesuatu yang sulit menjadi mungkin dipahami demi kesepahaman bersama (Gadamer, 2004).

Selanjutnya, pada yoga ketiga Sanghyang Adisuksma dikatakan muncullah Sanghyang Tripramana. Pada yoga ketiga ini kemudian muncul semua hal yang serba tiga (*tri*): *bayu*, *sabda*, dan *iḍēp*; *tripuruṣa*; *tryantahkarana*; *trigunatattwa*; *triwindu*; *sakala niskala śunyata*; dan *dapurtiga*. Semuanya itu dikatakan menyusup (*sumuruping*) *pradhānatattwa*. Jika membandingkannya dengan teks *Sāṃkhya Karika* atau *Yogasūtra* (Sura, dkk. 2022; Wezler dan Motegi (eds.), 1998), yang disebut *tri pramāṇa* ('sumber pengetahuan yang benar') adalah *drṣṭa* atau *pratyakṣa* 'persepsi, pengalaman', *anumāna* 'inferensi', dan *aptavacana* atau āgama 'testimoni yang valid', sedangkan dalam teks *SG* dijabarkan menjadi *bayu* ('nafas, tenaga'), *sabda* ('suara'), dan *iḍēp* (pikiran). Penjabaran ini tentu saja sesuai konteks pemahaman yang dianut dalam kebudayaan Bali. Tetapi, penjelasannya kemudian dikontekstualkan, misalnya dengan menyamakannya dengan pikiran sadar yang dimiliki bayi di dalam kandungan.

Kemudian, dalam *SG* dijelaskan pada yoga keempat Sanghyang Adisuksma memunculkan yang berjumlah empat. Dalam yoga keempat ini segala yang empat tersebut menggunakan pemarah *catur*. Penggunaannya juga dikaitkan dengan arah mata angin (*lor*, *kidul*, *wetan*, *kulon* 'utara, selatan, timur, dan barat'), yang dalam kebudayaan Bali seringkali disebut *catuspata* 'penguasa perempatan jalan' atau *caturlokapāla*

'pelindung empat penjuru'. Kemudian, istilah *caturśūkṣma* berbeda dengan penggunaan *śūkṣma* dalam Jñāna Siddhanta, nama Śiwa sebagai *ṣaḍ-aṃsa: śūkṣmaśiva, śūkṣmataraśiva, paramaśūkṣmaśiva, atisūkṣmaśiva,* dan *mahāśūkṣmaśiva* (lih. Soebadio, 1971; 1985:136-7). Tetapi kemudian muncul istilah *gr̥ha* yang dikatakan sebutan yang digunakan para pujangga (*kawi*), mengingatkan kepada Nagarjuna yang menyusun semacam glosari Buddhis berjudul *Dharma-Samgraha*, yang berkaitan dengan *caturlokapāla: Dhṛtarāṣṭra, Virūpākṣa, Virūdhaka,* dan *Kubera*. Yoga keempat ini juga kemudian memunculkan yang disebut *samar* ('samar, tersembunyi' [lih. Zoetmulder, 1994:997]).

Begitu juga pada yoga kelima, dalam teks *SG* digunakan istilah *pañca*. Penggunaan istilah *pañca* tentu didasarkan kepada yoga kelima (*kaping limana*). Dalam prinsip evolusi *Sām̐khyā*, *pañca tanmatra* dan *pañca mahābhūta* merupakan sepuluh doktrin (*Tattwa*) terakhir, begitu juga yang terdapat dalam teks-teks *Tutur/Tattva* Jawa Kuno. Lalu, penggunaan istilah *andakara* ('kegelapan, mimpi' [lih. Zoetmulder, 1994:37]) sebagai penjelasan lebih lanjut dapat memberikan gambaran prinsip yoga yang dimaksud berkaitan dengan kegelapan. Istilah lain juga muncul, yaitu *panupe(m)nan*, yang dalam hal ini belum ditemukan definisi maupun jejak penggunaannya, tetapi biasa digunakan juga untuk menyebut mimpi (kata dasar *sumpena* 'impian' [lih. Warna, 1990:675]).

Lalu, pada yoga keenam, dalam teks *SG* merujuk kepada penciptaan bumi dan lautan. Pada beberapa bagian teks *SG* juga ditemukan beberapa kali penggunaan istilah yoga, misalnya pada paragraf menjelang akhir *ekamasargah*, sebagai berikut.

"..., *ika pinaka stri de Bhagawan Kaśyapa, sake Bhagawan Dhakṣa, anak Bhagawan Marici sira kabeh mijil saking yoga dharana sira.*"

Terjemahannya:

".... Mereka menjadi istri Bhagawan Kaśyapa, sebagai putra Bhagawan Dhakṣa, anak Bhagawan Marici, yang juga melahirkan putra dari *yoga (dharana)*nya." (Sura, dkk. 2002:186)

Sesuai penjelasannya di atas, terdapat istilah *yoga dharana* yang lebih dekat dengan pengertian yoga sebelumnya yang berarti hubungan, konsentrasi bathin. Tetapi, justru dari yoga tersebut memunculkan ciptaan atau melahirkan keturunan. Dalam hal ini, yoga dapat dipahami juga sebagai suatu praktik yang berbuah sesuatu atau memiliki tujuan regenerasi. Yoga yang dilakukan Bhaṭara Guru menyebabkan batinnya terbagi dua, yang dari pembelahan batin tersebut melahirkan Bhaṭara Dharmaraja, yang kemudian dinobatkan dengan air suci śiwamba dan diberi nama (gelar) baru sebagai Sang Resi Siddhiwasitadewa. Dalam pengertian ini, yoga menjadi istilah yang justru melahirkan evolusi dalam bentuk keturunan, yang lebih dekat dengan *Sām̐khyā*. Hal ini tentu berbeda dengan pemahaman yoga sebagai sistem yang justru membuahkannya suatu involusi (lih. Sura, dkk. 2022).

Pengertian yoga kemudian berubah lagi, tidak lagi berbuah keturunan atau generasi, tetapi memunculkan air suci. Hal ini seperti fragmen yang terdapat dalam Śiwa *Purana* ketika air menyembul dari rambut Śiwa. Hal tersebut dijelaskan tersebut sebagai berikut.

"..., *tīrtha iki mijil ing yoganira Bhaṭara Guru nguni sēdang śinewa de Sanghyang Nawadewata, asing tinibān tīrtha ika, śudha lilang paripūrṇa.*"

Terjemahannya:

"Air suci itu muncul pada saat yoga Bhaṭara Guru dulu, ketika sedang dihadap oleh Sanghyang Nawadewata. Setiap yang diperciki air suci itu akan menjadi bersih sempurna." (Sura, dkk. 2002:281)

Selain yoga dengan pengertian di atas, yang berorientasi penciptaan atau generasi dan memunculkan air suci (*tīrtha*), terdapat juga pengertian lain, yaitu yoga dengan orientasi lain yang disebut *prayoga sandhi*, yang diterjemahkan menjadi yoga gaib oleh Sura, dkk. (2002:285). Dalam teks *Tattwa Jñāna* juga ditemukan istilah yang sama, yang merujuk kepada pengertian tujuh tingkatan yoga yang mengantarai antara *sadanga yoga* ('enam tahap *yoga*') seperti yang terdapat dalam *Wṛhaspati Tattwa* dan *astanga yoga* ('delapan tahap *yoga*') sep-

erti dalam *Yogasūtra Pātañjali* (lih. Gitananda, 2020; Sura, dkk. 2022). Istilah *prayogasandhi* juga ditemukan dalam *Jñāna Siddhanta* yang merujuk kepada pengertian bahwa seorang bijak yang sejati mencapai tingkat pembebasan lewat pengetahuannya mengenai *prayogasandhi* (Soebadio, 1985:8). Dengan demikian, istilah tersebut dalam teks *SG* dapat merujuk kepada pengertian yang sejalan sebagai suatu praktik yoga seperti yang dijelaskan dalam *Tattwa Jñāna* dan *Jñāna Siddhanta*.

Dinamika pengertian yoga dalam teks *SG* berlanjut. Selain itu, dijelaskan juga gangguan dalam pelaksanaan yoga yang disebabkan oleh *triguṇa*. Yang pertama gangguan yang disebabkan oleh *rajaḥ: Dārśana* ('penampakan wajah'), *wodhawya* ('suara yang membuat pandai tiba-tiba'), dan *gandha* ('bau harum semerbak'). Selain itu, gangguan yoga yang bersifat *rajaḥ* juga menyebabkan tubuh berayun seperti terangkat-angkat seperti dijelaskan di atas.

Lalu, terdapat juga gangguan atau rintangan (*upasarga*) yang bersifat *tamah* terjadi juga kepada tubuh orang yang beryoga. Gangguan pertama adalah tubuh terasa kekar (*kadī gōṅgēṅ*). Lalu, gangguan selanjutnya tubuh seperti berbuah (*mabwat*) dan terasa sejuk (*matis inidēp*). Akan tetapi, salah satu bagian *triguṇa*, *sattwa*, tidak pernah disebutkan sebagai gangguan. Terdapat kemungkinan bahwa *sattwa* tidak pernah disebut gangguan atau justru menjadi kondisi yoga yang sifatnya ideal tanpa gangguan.

3.2.2. Wacana Yoga dalam Teks Aji Sangkya

Sura dan Yasa (2011:18) menjelaskan bahwa ajaran *Yoga* hampir selalu kita dapati dalam kitab-kitab ajaran agama Hindu berbahasa Jawa Kuno. Seperti juga disebutkan dalam *AS* dalam pendahuluannya bahwa teks ini disusun berdasarkan sepuluh teks, seperti *Buanakosa*, *Wrehaspati-tatwa*, *Tatwadnyana*, *Brahmandapurana*, *Panca-wingsati-tatwa*, *Nirmaladnyana*, *Sanghiang Dasa-atma*, *Sarasamuscaya*, *lontar Samadi*, *Caturyuga Widisastra*, *Sapta Buana*, termasuk *Buku Yogasutra (YS)*. Hal ini berarti bahwa dalam *AS* terdapat doktrin-doktrin yang terdapat dalam *YS* kendatipun dipadukan dengan doktrin-doktrin dari teks-teks lainnya. Acri

(2013:85-98) telah menjelaskan keterkaitan banyak "kitab" secara mendasar berdasarkan kategori yang ditemukan, terutama di dalam beragam teks sampai pada *YS*. Perbedaan mencolok yang ditemukan adalah pada *Yama* dan *Niyama* bahwa dalam *AS* kesepuluh (*panca yama* dan *panca niyama*) tidak disebutkan satu per satu, namun hanya dirangkum secara umum (Acri, 2013:92). Selain itu, secara sinkronik, kesamaan yang ditemukan adalah pada aspek *astangga yoga*, yaitu *yama*, *niyama*, *asana*, *pranayama*, *pratyahara*, *dharana*, *dhyana*, dan *samadhi* (Acri, 2013:87).

Berkaitan dengan kesamaan itu, Acri (2013:96) kemudian berpendapat bahwa Ida Ktoet Djelantik mempelajari status unggul dari *Yoga Patanjali* dalam lingkaran Hindu kontemporer melalui kontak langsung dengan (neo) Hindu India. Berkaitan dengan hal tersebut, kecenderungan keagamaan di Hindu India kontemporer yang banyak berdasarkan *Vedanta* memilih doktrin *Yoga Patanjali* sebagai salah satu cara yang berterima untuk mencapai kelepasan (Acri, 2013:95). Dengan demikian, dengan memasukkan doktrin *YS* ke dalam *AS*, Jelantik telah mereformasi atau merekonstruksi paham Siwa –yang memunculkan istilah *Yoga-Siwa*— yang merupakan dasar dari Hindu JK yang diadopsi di Bali. Dengan mengadopsi *Yoga Patanjali*, Jelantik melakukan suatu sintesis doktrinal dengan penekanan pada aspek praktik dari sistem *Yoga* tersebut. Namun, antara *Yoga Siwa* dengan *Yoga Patanjali* –berdasarkan penelusuran pada teks-teks Jawa Kuno—terdapat perbedaan yang mencolok adalah pada pemahaman kata *samadhi*, yang menurut Acri (2013:97) dalam sistem *Yoga* adalah isolasi spirit (baca: jiwa) dari pikiran, namun dalam *AS* dipahami sebagai kemaunggalan dengan Tuhan, Siwa.

Uniknya, dalam *AS*, *Siwa* dalam sebutan *Siwatma* juga merupakan *Sanghiang Iswara*. Oleh karena itu, secara prinsip dapat dipahami bahwa walaupun entitas yang *Siwa* dan *Īsvara* itu disamakan, namun perlakuannya dalam kedua teks jelas berbeda. Dengan begitu, dapat secara implisit dipahami bahwa paradigma *Yogasutra* adalah kebertuhanan, pemujaan, transendental. Seperti sudah banyak dijelaskan, sesuai dengan prinsipnya, kata '*yoga*' berasal dari '*yu*' yang berarti menghubungkan. Artinya, terdapat

“keterlepasan” yang kemudian perlu dihubungkan berdasarkan arti kata ‘yoga’ tersebut. Dengan kata lain, keberhubungan kedua entitas *puruṣa* dan *Īśvara* bersifat monologis dari bawah ke atas atau teologis.

Sedangkan dalam *AS*, *Siwa* dan *Siwatma* bersifat historis, terdapat koneksi langsung antara masa lalu dan masa kini. Koneksi ini bersifat hermeneutis-dialogis, dua arah, ada-mengadakan satu dengan yang lainnya. Terdapat hubungan tradisional, yaitu hubungan antara yang universal dengan yang partikular (Gadamer, 2004:375). Sekali lagi, hubungannya dua arah, atas ke bawah dan bawah ke atas. Keduanya adalah entitas yang satu. Keberbedaan *Siwa* dan *Siwatma* terjadi atau tercipta karena *Siwa* terpengaruh *acetana*, ketidaksadaran. Jadi, *Siwa* merupakan entitas yang kemudian berbeda-beda karena tingkat kesadaran yang menurun. Artinya, tidak ada perbedaan antara *Siwa* dan *Siwatma*, karena keduanya adalah satu, tunggal. Oleh karena itu, tidak ada pemujaan, tetapi lebih kepada penyadaran. Dengan kata lain, *Siwa* adalah kesadaran yang disadari, bukan dipuja seperti *Īśvara* dalam *Yogasutra*, karena sejatinya Ia adalah entitas yang telah ada dan tidak pernah jauh terpisah.

Pemahaman mengenai dualisme *puruṣa* dan *prakṛti* dalam *Yogasutra* adalah pandangan bahwa tujuan *Yoga* adalah “membebaskan manusia dari penyakitnya” (Bernard, 1999:87). Seperti dijelaskan pada bagian awal baik *SK* dan *YS*, terdapat tiga jenis penyakit ‘*dukkhatraya*’, yaitu ‘*adhyatmika*’ (sakit internal), ‘*adhibhautika*’ (penyakit eksternal atau dari alam), dan ‘*adhidaivika*’ (sakit karena kekuatan adikodrati) (Saraswati, 2008:95). Ketiga penyakit ini terjadi karena kemelekatan dengan dunia. Kemelekatan ini hanya dapat dihindari dengan pemahaman (*viveka*) terhadap dualisme, mengetahui *puruṣa* dan *prakṛti*, dan melepaskan *puruṣa* dari *prakṛti* melalui jalan *yoga*.

Berbeda halnya dengan *AS*, kata ‘*prakṛti*’ tidak dipakai, tetapi ‘*predana*’ atau ‘*pradhāna*’. Pengertian yang diberikan cenderung positif, memiliki posisi saling melengkapi bersama *puruṣa*. Bahkan hubungan *puruṣa-pradhāna* bisa berbalik menjadi *pradhāna-puruṣa*. Setelah memahami hakikat hubungan dualistik dalam *Yogasutra* dan *AS*, kemudian kedua teks

menjelaskan bahwa kedua *puruṣa* dan *prakṛti/pradhāna* bertemu pada *Citta* atau *cita*. Kata ‘*citta*’ dalam *Yogasutra* disebut secara eksplisit dari awal teks hingga akhir –bab I *Samādhi Pāda*, bab III *Vibhūti Pāda*, dan bab IV *Kaivalya Pāda*. Kata “*citta*” seringkali diterjemahkan sebagai pikiran (*mind*) (bdk. Acri, 2011a:484). Pikiran yang merupakan rintangan disebut ‘*vṛtti*’. Bhattacharyya (2008:284) menjelaskan bahwa dalam *yoga* segala realisasi diwujudkan dengan menghendaki (*willing*) yang bukan di luar (*outward willing*) tetapi di dalam (*inward willing*); kehendak yang tidak menghendaki (*nivṛtti*) dan bukan kehendak yang menghendaki (*pravṛtti*). Untuk mencapai *nivṛtti*, *astangga yoga* (*yama, niyama, asana, pranayama, pratyahara, dharana, dhyana, dan samadhi*) menjadi dasar episteme yang disyaratkan dalam *AS* yang bersesuaian dengan *Yogasutra Pātañjali*.

3.2.3. Wacana Yoga dalam Teks *Rsi Yadnya Sankya dan Yoga*

Wacana *yoga* dalam teks *Rsi Yadnya Sankya dan Yoga (RYSY)* diawali dengan elaborasi mengenai tahapan *yoga* seperti disebut di atas sebagai *yoga-siwa* yang secara spesifik disebut *sadanggayoga*. Tentu hal ini menyiratkan keterhubungan erat antara teks *RYSY* dengan teks-teks Śiwaisti Jawa Kuno, dalam hal ini *Wṛhaspati Tattwa*. Tentu hal ini merujuk kepada kategori *sadangga yoga* yang dijelaskan, yaitu *pranaya(ma) yoga, pratyahara yoga, dharana yoga, dhyana yoga, tarka yoga, dan samadhi yoga*. Secara khusus dijelaskan mengenai *samadhi yoga* sebagai suatu keadaan yang terlepas dari *catur kapana*: tahu, diketahui, pengetahuan, dan mengetahui. Keadaan ini dinilai sudah sampai kepada keadaan ke-yogishwara-an dengan mengadopsi tiga kategori ke-siwa-an seperti yang disebutkan dalam Schomerus (2000): *Sat* (realitas sejati), *cit* (pengetahuan), dan *ananda* (kebahagiaan). Hal tersebut merujuk kepada penyamaan antara Ishwara dengan Shiwa (Kusuma, 1973:61).

Penyamaan ini tentu menarik karena dalam *RYSY*, Shri Rsi Ananda Kusuma (1973) tidak ingin meninggalkan tradisi *yoga* Jawa Kuno sambil mengakui otoritas tradisi *yoga* Pātañjali yang semakin dominan dalam kaitan dengan wacana *yoga* pada abad XX. Hal tersebut dite-

gaskan dengan pengadopsian *astangga yoga* (Kusuma, 1973:63), seperti halnya yang terjadi dalam *Aji Sangkya*. Penjelasannya diawali dengan menyatakan, “*Asthangga Yoga* patut diketahui setiap orang yang ingin mencapai kesadaran Jiwanya, maka *Yama*, *Niyama* dan *Asana* ini perlu dijelaskan.” Penjelasan tersebut tentu didasari pemahaman bahwa *sadangga yoga* yang terdapat dalam *Wrhaspati Tattwa* tidak mengandung ketiga *angga* (tahapan) yang disebutkan di atas. Kendatipun, dalam teks Jawa Kuno tersebut telah terdapat *dasasila* yang merujuk kepada *yama* dan *niyama*, tetapi perbedaannya telah disadari dalam *RYSY*, seperti juga telah dijelaskan secara terperinci dalam Sindhu Gitananda (2020).

Kemudian, menariknya adalah tahapan *yama* dan *niyama* yang dimaksud justru menunjukkan perbedaan yang signifikan baik dengan yang terdapat dalam *Wrhaspati Tattwa* dan *yoga Pātañjali* karena justru masing-masing memiliki jumlah 10, atau dapat dikatakan juga sebagai ‘*dasasila yama* dan *dasasila niyama*’. *Yama* dikatakan terdiri dari *anresangsya* (‘tidak mementingkan diri sendiri’), *ksama* (‘kasih sayang dan pengampunan’), *satya* (‘benar dan menyenangkan makhluk hidup’), *ahimsa* (tidak membunuh, menyiksa, dan menyakiti’), *dama* (‘tahu dan dapat menasehati diri sendiri’), *arjawa* (‘tulus ikhlas dan mempertahankan kebenaran’), *priti* (‘perasaan sama dengan makhluk lain’), *prasada* (‘hati bersih dan suci’), *madurya* (‘berbicara dan berkelakuan menyenangkan hati’), dan *mardawa* (‘tahu menempatkan diri’). Sedangkan, 10 *niyama* adalah *dhana* (‘memberi punya kepada orang lain’), *Ijya* (‘berbakti kepada Dewa dan Pitra [leluhur]’), *tapa* (‘tahan menderita panas dan sebagainya’), *dhyana* (‘merenung dan memuja Shiwa’), *swadhyaya* (‘mempelajari buku suci’), *upasthanigraha* (‘mengatasi hawa nafsu kelamin’), *brata* (‘taat dan memelihara jiwa dengan usaha yang suci’), *upawasa* (‘berpuasa menjelang hari raya’), *mona* (‘diam dan tenang saat bersemadhi’), dan *snana* (‘tetap madi dan kemudian memuja’) (Kusuma, 1973:64-65). Penjabaran tersebut tentu menegaskan posisi teks yang dirujuk, seperti *Rsi Sasana*, *Swa(s)tika Sutra*, dan *Kundalini Yoga*.

Yang paling spesifik adalah bagian *asana* (‘sikap’) yang tentu saja berbeda dengan tradisi

yoga Jawa Kuno maupun tidak terdapat dalam *Yogasūtra Pātañjali* yang dikatakan berjumlah 840.000 jenis yang dibuat oleh Shiwa, yang paling baik berjumlah 84 dan yang paling berfaedah sebanyak 32. Namun, dari keseluruhan yang disebutkan tersebut, yang dijelaskan hanya berjumlah 8, yaitu *padmasana* (‘sikap dalam bersemadhi’), *siddhasana* (‘sikap untuk mendapatkan kekuatan’), *swastikasana* (‘sikap untuk menyenangkan hati’), *sukhasana* (‘sikap untuk orang tua’), *sirshasana* (‘sikap untuk kekuatan rohani atau niskala’), *sarwagasana* (‘sikap untuk pengobatan penyakit dan membangunkan kundalini shakti’), *matsyasana* (‘sikap untuk mengurangi penyakit asthma, TBC, dan bronchitis’), dan *pascimottasana* (‘sikap untuk melemaskan tulang, menghindari kegendutan, dan menyembuhkan kencing manis’) (Kusuma, 1973:65-67). Sekali lagi, perlu ditegaskan kembali, perkembangan wacana *yoga* yang dapat dibaca dalam *RYSY* tentu berdasarkan tren wacana yang berkembang pada zaman buku tersebut disusun. Selain itu, buku yang secara spesifik dirujuk adalah *Kundalini Yoga* yang disusun oleh Swami Sivananda, memang telah dikenal luas bagi pembaca yang pada waktu itu sangat menyenangkan wacana-wacana *yoga* yang berkaitan dengan *kundalini*.

IV. PENUTUP

Pembahasan terhadap teks-teks *Tutur/Tattva* di atas telah memberi gambaran bagaimana perkembangan wacana *yoga* dari generasi ke generasi sampai pada abad XX. Ida Pedanda Made Sidemen dapat dikatakan sebagai generasi pertama menandakan pemahaman bahwa *yoga* merupakan suatu keberhubungan dan keterhubungan (singularitas dan penyatuan) yang menghasilkan ciptaan atau generasi dengan mempertentangkan Siwa dan Buddha yang berakhir dengan kemanunggalan keduanya. Lalu, Ida Ketoet Djelantik dengan teks *Aji Sangkya* memberi posisi kepada wacana *yoga* yang telah berkembang sejak zaman Jawa Kuno dengan ciri Siwaistiknya terhadap otoritas *yoga Pātañjali* yang menjadi kanon wacana *yoga* yang berkembang belakangan. Terakhir, kesadaran terhadap otoritas *yoga Pātañjali* juga dimiliki oleh Shri Rsi Ananda Kusuma dalam penyusunan buku *Rsi*

Yadnya Sankya dan Yoga, sehingga antara *sadangga yoga* yang menjadi penciri *yoga-siwa* dibedakan dengan *astangga yoga* yang menjadi penciri *yoga* Pātañjali. Dari situ dapat dipahami kemudian bahwa ketiga penulis telah mewarisi tradisi wacana yoga Jawa Kuno dengan tetap meninjau tren wacana otoritatif yang sedang berkembang pada zamannya. Artinya, sesuai bacaan dan intensionalitasnya, masing-masing penulis berusaha menjelaskan, merekonstruksi,

dan merestrukturisasi secara eklektik keberagamaan Hindu Bali yang berorientasi Siwaistik yang menekankan episteme yoga sebagai jalan kemandirian dengan Siwa tersebut dengan caranya masing-masing atau secara singular. Hal tersebut tentu sangat ditentukan dan dimungkinkan dengan keberagamaan Hindu Bali dengan orientasi Siwaistik yang memang bersifat inklusif dan berkembang.

Daftar Pustaka

- Acri, Andrea. (2011). *Dharma Patanjala: A Saiva Scripture from Ancient Java*. Amsterdam: Egbert Forsten, Groningen, The Netherlands.
- Acri, Andrea. (2013). "Modern Hindu Intellectuals and Ancient Texts: Reforming Saiva Yoga in Bali". *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 169. Brill.com/bki.
- Acri, Andrea. (2021). *Dari Siwaisme Jawa ke Agama Hindu Bali: Kumpulan Tulisan Pilihan*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) bekerjasama dengan École française d'Extrême-Orient (EFEO).
- Bhattacharyya, Krishnachandra. 2008. *Studies in Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Brannen, Julia (2005). *Memadu Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Kebenaran dan Metode (Truth and Method): Pengantar Filsafat Hermeneutika*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gadamer, Hans-Georg. (2008). *Philosophical Hermeneutics*. London: University of California Press.
- Gonda, J. (1975). *The Indian Religion in Pre-Islamic Indonesia and Their Survival in Bali*. *Handbuch der Orientalistik*, Abteilung 3, Band 2, Abschnitt 1. Leiden: Brill.
- Monier-Williams, Sir Monier. (1999). *Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Limited.
- Ratna, I Nyoman Kutha. (2010). *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu-ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Schomerus, H.W. (2000). *Saiva Siddhanta: An Indian School of Mystical Thought*. Terjemahan dari Bahasa Jerman ke Bahasa Inggris oleh Mary Law dan Editor: Humphrey Palmer. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Sindhu Gitananda, W.A., dkk. (2020). Śaivistic Sāṃkhya-Yoga: Revisiting the Eclectic Behavior of the Balinese Hindu Textual Tradition. Dalam Jurnal *Archipel* 100. Perancis: Association Archipel.
- Suamba, I.B. Putu. (2016). *Javanese-Saivism: A Philosophical Study of Tattva Texts*. Delhi: B.R. Publishing Corporation.
- Suarka, I Nyoman, dkk. (2005). *Kajian Naskah Lontar Siwāgama 2*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali.
- Suarka, I Nyoman. 2007. "Kidung Tantri Piuàcarana: Suntingan Teks, Terjemahan, dan Pendekatan Semiotik." *Disertasi*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Sura, I Gede, dkk. (2002). *Kajian Naskah Lontar Siwāgama*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali.

- Sura, I Gede, I Wayan Suka Yasa, W.A. Sindhu Gitananda. (2022). *Sāṃkhya dan Yoga: Evolusi dan Inovasi Kehidupan*. Denpasar: Unhi Press dan Pascasarjana Universitas Hindu Indonesia.
- Wezler, Albrecht and Shujun Motegi (ed.). (1998). "The Text of the Sāṃkhyakārikā as attested in the Yuktidīpikā within the commentary to the corresponding verse," appendix II *Yuktidīpikā The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*, hal. 278-285. Stuttgart: Steiner.
- Yasa, I Wayan Suka dan Ida Bagus Jelantik. (2008). *Aji Sangkya: Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Isi*. Denpasar: Widya Dharma.
- Zoetmulder, P.J. (1995). *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.