



DHAIRYA SAHAJA SEBAGAI WIKU DAN PENGARANG: KAJIAN AWAL MAṄGALA KAKAWIN BHOMĀNTAKA

Oleh:

I Gde Agus Darma Putra

Program Studi Ilmu Filsafat Hindu, Fakultas Ilmu Agama, Seni dan Budaya,
Universitas Hindu Indonesia, 80238, Indonesia
dharmaputra432@gmail.com

Proses Review 2-27 September, dinyatakan lolos 28 Spetember

Abstract

The studies that have been carried out on the Bhomāntaka kakawin have not yet shown who is the author of this kakawin. To get an answer of this question, this research uses philological methods to examine the maṅgala of Bhomāntaka kakawin. Meanwhile, regarding the issue of the name of the author and the king who ruled at the time while kakawin was written, this research uses a library method. Based on the analysis that has been carried out, it is found that Dhairya Sahaja was a wiku and author of the Bhomāntaka who placed Jayabhaya as his lord. Jayabhaya himself was a king from the Kaḍiri period who in the Bhomāntaka is referred to Chief Judge in Poetical Affairs. Meanwhile, the iṣṭadewata worshiped in the Bhomāntaka is the god Kāma called Manobhū.

Keywords: Dhairya Sahaja, Bhomāntaka, Author, Maṅgala

Abstrak

Penelitian-penelitian yang telah dilakukan kepada *kakawin Bhomāntaka*, belum menunjukkan siapa pengarang *kakawin* ini. Untuk mendapatkan jawaban atas persoalan itu, maka penelitian ini menggunakan metode filologi untuk mencermati bagian *maṅgala kakawin Bhomāntaka*. Sedangkan untuk persoalan nama pengarang dan raja yang memerintah pada saat *kakawin* ini ditulis, penelitian ini menggunakan metode studi pustaka. Berdasarkan analisis yang telah dilakukan, didapatkan bahwa Dhairya Sahaja adalah seorang *wiku* dan pengarang *Bhomāntaka* yang mendudukkan Jayabhaya sebagai junjungannya. Jayabhaya sendiri merupakan raja dari periode Kaḍiri yang dalam *Bhomāntaka* disebut sebagai hakim yang memimpin jalannya peradilan karya sastra. Sedangkan *iṣṭadewata* yang dipuja di dalam *Bhomāntaka* adalah dewa Kāma yang disebut Manobhū.

Kata kunci: Dhairya Sahaja, Bhomāntaka, Author, Maṅgala

PENDAHULUAN

Friederich, Teeuw dan Robson adalah beberapa nama yang pernah melakukan studi terhadap *kakawin Bhomāntaka*. Friederich pada tahun 1852 telah menerbitkan *kakawin Bhomāntaka*, yang sayangnya hanya berupa teks *Bhomāntaka* dalam aksara Jawa modern (*modern Javanese character*) dan tanpa terjemahan. Selain itu, Friederich juga tidak menjelaskan perihal apapun mengenai siapa nama pengarang, angka tahun, serta raja yang memerintah pada saat *kakawin* ini ditulis. Sementara itu, Teeuw dan Robson (2005) menyediakan teks serta terjemahan *kakawin Bhomāntaka* ke dalam bahasa Inggris. Kedua sarjana ini menerbitkan hasil studi *kakawin Bhomāntaka* ke dalam bahasa Inggris berdasarkan terjemahan *kakawin Bhomāntaka* ke dalam bahasa Belanda yang dikerjakan oleh Teeuw pada tahun 1946. Melalui studi itu, mereka menyatakan bahwa *kakawin Bhomāntaka* ditulis pada periode Jawa Timur, kisaran abad XII oleh pengarang yang tidak diketahui namanya (*unknown author*).

Ilmuan lain yang sempat mengulas *kakawin Bhomāntaka* adalah Zoetmulder di dalam karya besarnya yang berjudul *Kalangwan*. Zoetmulder (1994: 404) dalam karya itu menyatakan bahwa Kāma yang dipuji oleh penyair *Bhomāntaka* sebagai Manobhū, tidak dimaksudkan untuk menyebut seorang raja manapun yang menjadi patron bagi penyair. Meskipun demikian, dengan berpijak kepada pendapat yang dianggapnya sebagai “konsensus umum”, Zoetmulder dengan sedikit ragu-ragu menyetujui pendapat bahwa *kakawin* ini dimasukkan ke dalam karya dari periode Kaḍiri, atau dengan kata lain dari Jawa Timur. Pendapat itu ternyata didasarkan kepada pertimbangan mengenai bahasa, gaya dan cara tema *kakawin* ini digarap. Singkatnya, Zoetmulder juga belum menemukan siapa pengarang *kakawin Bhomāntaka* berdasarkan apa yang tertulis di dalam teks.

Meskipun periode Jawa Timur telah disebutkan oleh Teeuw, Robson dan juga Zoetmulder sebagai periode penulisan *kakawin Bhomāntaka*, petunjuk-petunjuk yang diajukan oleh ketiganya masih sangat minim. Namun usaha yang telah mereka lakukan dapat dijadikan petunjuk awal untuk mencari jejak-jejak yang

lebih jelas. Jejak yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah perihal pengarang, Raja yang memerintah dan perkiraan tahun *kakawin* ini ditulis. Bila seluruh petunjuk tersebut dapat dipetakan, dengan sendirinya kita dapat mengerti situasi politik dan posisi penyair pada saat *kakawin Bhomāntaka* digubah.

Persoalan penyair *kakawin Bhomāntaka* mendapat petunjuk penting di dalam tradisi Bali. Menurut tradisi ini, pengarangnya adalah seorang pendeta Buddhis, yakni Mpu Bharāḍa yang dikenal lewat beberapa sumber seperti: inskripsi berbahasa Sanskr̥ta-Jawa Kuno pada arca Buddhis Joko Ḍolog, *kakawin Nāgarakṛtāgama* (68.1-3) dan cerita *Calon Arang*. Mpu Bharāḍa dikenal sebagai seseorang yang turut campur tangan atas urusan politik Janggala dan Pañjalu di akhir pemerintahan raja Airlangga pada tahun 1052. Pendeta Buddhis ini tinggal di sebuah *aśrama* bernama Lēmah Tulis. *Aśrama* ini terbukti didirikan di atas kuburan sebagaimana dibuktikan oleh Maclaine Pont (1926) lewat ekskavasi yang ia lakukan. Menurut *Nāgarakṛtāgama*, *aśrama* ini bernama Awurare, Wurare, Murare yang berarti ‘abu anak-anak’. Nama Wurare juga dimuat di dalam prasasti Joko Ḍolog (Gomperts, Haag dan Carey, 2012, bdk. Berg, 1953:262).

Menariknya, meskipun dianggap sebagai karya seorang yang besar seperti Mpu Bharāḍa, apresiasi yang diberikan terhadap *kakawin* ini tidak begitu tinggi. *Kakawin Bhomāntaka* dianggap sebagai *kakawin* yang sulit dinikmati karena pilihan katanya yang tidak indah. Pendapat ini disampaikan oleh I Gede Sura dan Ida Bagus Gede Agastia kepada saya, saat ditemui pada waktu yang berbeda sekitar tahun 2021. Keduanya berpendapat rasa bahasa yang digunakan di dalam *kakawin Bhomāntaka* kurang unggul dibandingkan dengan *kakawin-kakawin* lain seperti *Rāmāyaṇa*, *Arjuna Wiwāha*, maupun *Sutasoma*. Argumentasi ini jelaslah memerlukan pembuktian lebih lanjut. Meskipun demikian, studi ke arah itu ditangguhkan untuk sementara waktu.

Untuk membatasi ruang lingkup penelitian, studi ini akan memfokuskan kajiannya untuk menjawab dua hal yakni: Pertama, siapa Raja yang memerintah saat *Bhomāntaka* ditulis? Jawaban atas persoalan pertama ini, sekaligus

menunjukkan pada periode mana pengarang menulis *kakawin*-nya. Selain itu, bagian tersebut juga mengelaborasi siapa patron yang dihadirkan oleh pengarang sebagai junjungannya sebagaimana umumnya *maṅgala-maṅgala kakawin*. Pertanyaan kedua ialah siapa pengarang *kakawin Bhomāntaka*? Penelusuran terhadap pengarang *kakawin Bhomāntaka* penting dilakukan untuk melengkapi barisan nama-nama pengarang pada masa kuno yang selama ini masih rumpang.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode filologi untuk mencermati bagian *maṅgala kakawin Bhomāntaka*. Bagian yang dimaksud sebagai *maṅgala* dalam *kakawin Bhomāntaka* ialah *canto (wirama) 1 stanza (bait, pada) 1-3*. Sehingga hanya tiga bait itu saja yang akan dicermati dalam penelitian ini. Tiap-tiap kata yang dimuat di dalam ketiga bait tersebut, dicermati dengan seksama untuk mendapatkan petunjuk-petunjuk yang ‘disembunyikan’ oleh pengarang. Terutama untuk menemukan jawaban atas dua permasalahan yang telah diajukan di depan. Oleh sebab itu pula, usaha-usaha pengadaan teks kembali melalui metode stema dalam filologi diadakan.

Edisi tekstual dalam penelitian ini dipercayakan sepenuhnya kepada edisi kritis yang disajikan oleh Teeuw dan Robson (2005) sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Sementara itu, edisi lainnya yang juga tersedia, seperti penyajian yang dilakukan oleh Friederich (1825) dalam aksara Jawa, ditempatkan sebagai data pembanding saja. Begitu pula edisi aksara Bali yang dikerjakan oleh sebuah Tim dari Bali (1991). Singkatnya, perbandingan naskah demi mendapatkan teks yang utuh secara filologis tidak dilakukan.

Filologi dalam penelitian ini berperan sebagai metode dalam menyajikan tiga bait *kakawin Bhomāntaka* sesuai dengan ketentuan transliterasi yang telah digunakan oleh Teeuw dan Robson. Ketentuan yang diajukan oleh Arlo Griffith dan Andrea Acri (2014) diabaikan sementara mengingat penelitian ini menggunakan edisi *kakawin Bhomāntaka* dari Teeuw dan Robson. Keputusan itu diambil, juga karena penelitian

ini tidak lagi memeriksa sumber-sumber utama yang digunakan oleh Teeuw dan Robson untuk edisi yang mereka terbitkan, sehingga transliterasi ulang tidak dapat dilakukan. Konsekuensi atas hal ini, maka usulan Griffith dan Acri untuk transkripsi nasal *anusvāra* (untuk *ċcak*) dalam ISO 15919 yang ditranskripsi sebagai *m̄*, tidak dilakukan. Sehingga tetap sebagai *ng*. Hal serupa juga berlaku untuk fonem /ŋ/ yang dialihkan menjadi *ng*, alih-alih menggantinya dengan *ñ* sebagaimana yang dilakukan oleh Zoetmulder (1997). Ketentuan yang digunakan oleh Teeuw dan Robson tersebut hanya berlaku pada bagian transliterasi teks *Bhomāntaka* saja, sementara untuk teks-teks lainnya, penelitian ini mengikuti metode yang dilakukan oleh Zoetmulder.

Sedangkan untuk persoalan nama pengarang dan raja yang memerintah pada saat *kakawin* ini ditulis, penelitian ini menggunakan metode studi pustaka. Pustaka yang dimaksud ialah dua katagori sumber yakni: Pertama, adalah sumber-sumber pustaka berupa hasil studi *kakawin*. Kedua, ialah hasil studi-studi prasasti. Kedua sumber pustaka tadi disaring dengan menggunakan triangulasi data, yakni reduksi, display dan verifikasi. Sehubungan dengan hal itu, dengan merujuk pada dugaan sementara bahwa Mpu Bharada adalah pengarang *kakawin Bhomāntaka* maka dua katagori sumber pustaka yang dipilih hanya studi terhadap *kakawin* dan prasasti yang berasal dari abad XII. Jelaslah dengan demikian, ada jarak seratus tahun yang menjadi batasan dalam pencarian jejak ini. Setidak-tidaknya dari tahun 1100-1200 Masehi.

Beberapa sumber *kakawin* yang berasal dari abad XII di antaranya adalah *kakawin Bhāratayuddha* (1157 M), *Hariwaṅśa* (1135—1157 M), dan *Ghaṭotkacāśraya* (1194—1205 M) (Zoetmulder, 1994: 317—349). Ada dua nama pujangga besar yang bertanggungjawab atas karya-karya tersebut yakni Mpu Sēdah dan Panuluh. *Sumanasāntaka*¹ juga tidak boleh dikesa-

1 Menurut Catra dalam satu pembicaraan pada tanggal 6 Februari 2021, Mpu Mona Guṇa dan Mpu Kaṅwa terlibat dalam satu sayembara sastra. Sayembara itu bertujuan untuk melihat keunggulan dari masing-masing penyair. Mpu Kaṅwa dengan *Arjuna Wiwāha*-nya berhasil memenangkan sayembara itu. Sedangkan *Sumanasāntaka* karya Mpu Mona Guṇa dikalahkan. Tentu saja informasi ini tidak dapat dikonfirmasi kebenarannya. Selain karena berasal dari tradisi lisan yang sumbernya tidak diketahui,

mpingkan keberadaannya dalam hal ini, sebab menurut penjelasan Zoetmulder, *kakawin* ini dikerjakan oleh Mpu Mona Guṇa di bawah bimbingan seorang guru bernama Jayawarṣa atau Warṣajaya. Mengenai Warṣajaya, mesti diajukan pula satu prasasti yakni prasasti Sirah Kĕting (1204 M = 1126 Śaka). Persoalan ini tidak lagi dipermasalahkan oleh Worsley dkk. (2014) ketika membahas mengenai penyair dan *maṅgalanya*.

Mengingat dalam tradisi Bali yang disebut sebagai pengarang *kakawin Bhomāntaka* adalah Mpu Bharāḍa, itu artinya jangkauan penelusuran harus diperluas sampai pada titik keperintahannya Airlangga karena Bharāḍa dalam cerita *Calon Arān* diceritakan sebagai guru Airlangga. Karya sastra yang telah terbukti tercipta pada masa tersebut yakni *Arjuna Wiwāha* juga penting untuk diperiksa kembali. Begitu juga beberapa *kakawin* yang diciptakan setelahnya, seperti *Kṛṣṇāyana* dan *Smaradahana*. Dari semua *kakawin* itu, nama-nama raja serta nama pengarang yang mungkin saja menjadi penanggungjawab *kakawin Bhomāntaka* bisa didapatkan.

Data prasasti yang berangka tahun pada kisaran abad XII, setidaknya-tidaknya sekitar dua puluh tiga sumber prasasti. Mulai dari prasasti Pojok [1100/1101 M] sampai dengan prasasti Galañuñ [Panjĕr Rĕjo] [1200 M] (Kōzō, 1982). Prasasti Sirah Kĕting sebagaimana disinggung di atas tidak dapat diabaikan pula dalam hal ini, meski terlewat sekitar 4 tahun. Prasasti ini juga penting dikemukakan karena hanya terdapat jarak empat tahun, sehingga hubungannya dengan periode sebelumnya masih sangat mungkin terjadi. Karena perluasan batasan periode, maka prasasti-prasasti dari masa Airlangga dan setelahnya juga harus diperiksa.

Selain beberapa data *kakawin* dan prasasti berbahasa Jawa Kuno tersebut. Sumber penting lain yang bisa menjadi dasar penelusuran adalah *Gĕguritan Calon Arang* yang ditulis oleh Anak Agung Gde Pamĕrĕgan (Suastika, 1997). Karya-karya Pamĕrĕgan ini sekaligus mewakili

kedua *kakawin* berasal dari abad yang berbeda. Sangat sulit membayangkan bagaimana dua *kakawin* dari masa yang berbeda disajikan dalam satu persidangan sayembara untuk memutuskan mana yang terbaik di antara keduanya.

tradisi Bali dalam penamaan *kakawin Bhomāntaka*. Selain karya-karya tersebut, beberapa informasi penting lainnya juga dapat dicari pada teks-teks lain yang bersumber dari *kakawin Bhomāntaka* seperti *Bomakawia Parikan*, *Gĕguritan Samba*, *Gĕguritan Sang Samba Malaibang Dyah Yajñawati* dan *Parikan Bhoma*. *Kakawin Bhomāntaka* juga memiliki variasi berupa teks *maarti* yang jarang diminati dalam studi filologi. Dari daftar koleksi Gedong Kirtya, kita juga mendapatkan satu naskah yang sangat penting berjudul *Candra Sĕngkalan Pangriptan Kakawin* [IVb 5778]. Di dalamnya terdapat petunjuk-petunjuk tahun Śaka penulisan beberapa *kakawin*, salah satunya adalah *Bhomāntaka*.

ANALISIS DAN INTERPRETASI DATA

Maṅgala: Raja, Pengarang dan Tahun Penulisan

Maṅgala sebuah *kakawin* setidaknya mengisyaratkan nama Raja, *Iṣṭadewata*, serta ajaran yang diamini oleh pengarang sebagai jalan menuju *kalĕpasan*. Di dalam *maṅgala*—khususnya epilog – juga bisa kita dapati bait-bait khusus sebagai tempat penyair *kakawin* itu memperkenalkan diri dan berbicara sedikit mengenai dirinya sendiri (bdk. Soepomo, 1991: 390—391). Sayangnya isyarat yang umumnya dapat ditemukan dengan sedikit usaha itu, tidak dapat ditentukan dengan pasti oleh Zoetmulder (1994: 404) dalam *kakawin Bhomāntaka*. Hanya *iṣṭadewata*-nya yang dapat ditentukan secara pasti, karena penyair menyebut nama *Manobhū* yakni nama lain Dewa Kāma. Untuk lebih jelasnya berikut ini adalah salah satu bait *maṅgala* dari *kakawin Bhomāntaka* yang memuat hal itu.²

singgih dhyakṣeṅg³ kalangwan sang anga-

2 Seluruh kutipan *kakawin Bhomāntaka* dalam tulisan ini bersumber dari hasil kerja Teeuw dan Robson (2005), berjudul *Bhomāntaka The death of Bhoma*. Leiden: KITLV Press. Oleh sebab itu, sistem transliterasi mengikuti pola yang digunakan dalam buku tersebut.

3 Teeuw dan Robson menerjemahkannya sebagai 'Chief Judge in Poetical Affair'. Sedangkan Tim (1990) menerjemahkannya ke dalam bahasa Bali sebagai '*Sang Putusing Kalĕngĕgan*' (Ia yang telah Melampaui Keindahan). Kata *dhyakṣa* (Skt) yang kemudian dalam bahasa Indonesia menjadi kata jaksa, memang berarti hakim, pengadil. Konstruksi *dhyakṣeṅg kalangwan*

waki langö mūrṭi sang hyang Manobhū,
*pūjān ring puṣpa mungging sarasija
 gēlarēn muṣṭi ning Kāmatantra,
 mangke caṇḍyā nireng bhāṣa saphalakēna⁴
 yan dewa ning kūng winimba,
 āpan ring niṣkalānangga kawuwusan ira n
 sang mangö wri ng palambang [I.1]*

[memang pemimpin sidang *kalangwan* yang menubuhkan keindahan berwujud Sang Hyang Manobhū; memuja dengan bunga, berstana pada teratai, (dengan) menggelar rahasia Kāmatantra; kini hendak dicandikan dalam puisi, ketika Dewa Cinta dibayangkan; sebab dalam alam niskala, para perindu menyebutnya sebagai 'Yang Tanpa Tubuh' yang menyatu dalam puisi].

Ada beberapa informasi penting yang dapat ditemukan dari *maṅgala kakawin Bhomāntaka*. **Pertama**, adalah informasi mengenai *Dhyakṣeng Kalangwan*. *Dhyakṣeng Kalangwan* adalah sebutan bagi seseorang yang dianggap telah mahir dalam hal penciptaan karya sastra yang indah. Karena kemahirannya itu, ia dianggap layak menduduki jabatan sebagai hakim dalam memutuskan apakah suatu karya sastra telah memenuhi syarat-syarat sebagai karya yang unggul. Syarat-syarat tersebut dapat ditemukan di dalam karya-karya yang memuat perihal peraturan prosodi *kakawin* seperti *Wṛtasañcaya* (Kern, 1875; Agastia, 1987) dan *Candrakiraṇa* (Aminullah, 2019). *Wṛtasañcaya* karya Mpu Tan Akuñ berisi kumpulan metrum yang umumnya digunakan di dalam *kakawin*. Hunter (2001) berpendapat, *kakawin Wṛtasañcaya* sendiri secara umum memiliki kemiripan dengan *Meghadūta* oleh Kālidāsa. Namun Zoetmulder (1994) memberikan keterangan bahwa Tan Akuñ mendasarkan karyanya pa-

menandakan adanya suatu jabatan yang khusus dalam bidang keindahan. Namun jabatan ini tidak pernah sekalipun muncul dalam prasasti-prasasti dari abad XII. Mungkin sebutan ini hanya diketahui di kalangan penyair untuk menyebutkan seseorang yang sangat dihormati dalam bidang keindahan, khususnya puisi.

4 kata ini memang sedikit menyulitkan, kata dasarnya mungkin *phala* atau *saphala* kemudian mendapat imbuhan berupa infix *-in-* dan arealis. Perubahan yang terjadi membentuk kata kerja pasif, namun dalam bentuk yang aneh yakni *saphalakēna* dan bukan *saphalakna*.

da sebuah karya dari India yang kini dikenal dengan sebutan *Pinggalasāstra*.

Sedangkan bagian pertama dari teks *Candrakiraṇa* menerangkan perihal *alamkāra* yang terdiri dari dua dimensi yakni *raṣa* (rasa) dan *doṣa* (cacat estetik sebuah karya) (Aminullah, 2019: 224). Dimensi *raṣa* menekankan pada nuansa suatu naratif yang ingin disampaikan pengarang, sedangkan dimensi *doṣa* menekankan pada diksi, tata bahasa, ekspresi dan ide dalam suatu naratif. Berkat salah satu bagian ini, kita dapat mengetahui bagaimana sebuah karya dinilai. Bukti ini menunjukkan sebuah kriteria bahwa penguasaan terhadap kaidah-kaidah perpuisian Jawa Kuno sebagaimana disebutkan dalam sumber tadi merupakan alasan-alasan seseorang dapat disebut sebagai orang yang mahir dalam *kakawin*.

Berdasarkan informasi itu pula, dapat diketahui bahwa ia yang disebut sebagai *Dhyakṣeng Kalangwan* adalah seorang *kawi* atau penyair. Namun sehubungan dengan gelarnya sebagai *dhyakṣa* (hakim), idealnya ia merupakan seseorang yang telah teruji syair-syairnya sehingga pantas menyandang gelar sebagai pengadil puisi. Dengan kata lain, *Dhyakṣeng Kalangwan* merupakan seorang penyair yang telah melahirkan *Magnum Opus*. Berdasarkan keterangan itu, kita dapat menduga bahwa *Dhyakṣeng Kalangwan* merupakan tingkatan tertinggi untuk sebutan seorang *kawi* (penyair) yang sejajar maknanya dengan *kawiśwara* (pemimpin penyair). Berhubung saya berasumsi bahwa terdapat jabatan khusus sebagai hakim karya sastra, seharusnya hakim tersebut menunaikan kewajibannya untuk mengadili karya sastra pada satu ruang peradilan sastra.

Informasi mengenai adanya suatu "peradilan karya sastra" pada periode Jawa Kuna telah diketahui sejak masa Dharma Wangśa Tēguh. Peradilan ini tampaknya terdiri dari para *kawi* yang memang mumpuni. Mengenai peradilan ini, saya mengajukan beberapa sumber *kakawin* yang menunjukkan bukti adanya kritik sastra yang hidup di masa lampau. Kritik sastra tersebut hadir untuk mendiskusikan kekurangan-kekurangan maupun kelebihan yang dimiliki oleh suatu hasil karya tertentu. Itulah sebabnya, sehingga dalam banyak *kakawin*, terutama pada bagian epilog, seorang penyair seringkali

diharuskan untuk mengikuti sebuah tradisi untuk mengakui berbagai kekurangannya. Karena itulah pada bagian epilog, seringkali pembaca menemui ungkapan-ungkapan seperti yang disebutkan dalam *Arjunawijaya* (74.5) bahwa kekurangannya akan selalu menjadi sasaran kritik dan cemooh dari pihak para *kawiswara* (*nistanya titir wināda cinacad ginuyu-guyu tēkap kawiswara*) (Supomo, 1977: 165; Zoetmulder, 1994: 186). Menariknya, dalam *Arjunawijaya* tidak dijelaskan dalam situasi apa kritik dan cemooh itu akan disampaikan oleh para *kawiswara*. Namun mengingat tradisi *kawi* merupakan tradisi yang terhormat, sejauh dibuktikan oleh keterangan-keterangan bagaimana posisi *kawi* dalam sebuah kerajaan, entah ia sebagai seorang guru, pembimbing, pengiring raja, maupun sebagai orang spiritual. Maka, hemat saya, tidak mungkin kritik dan cemooh itu diberikan pada situasi maupun kondisi yang tidak diperuntukkan untuk itu. Jadi, pada situasi yang bagaimanakah sebuah karya sastra ‘diadili’ oleh hakim keindahan?

Sebuah bagian dari *kakawin* yang lebih muda seperti *Dharma Śunya* memberikan petunjuk mengenai adanya suatu pertemuan bernama *sābha* dimana penyair menyajikan hasil karyanya kepada sidang pembaca. Palguna (1999: 230—236) menerjemahkan kata *sabhā* dalam kalimat *wēnañ mijilakēna kawitwa in sabhā* sebagai masyarakat. Terjemahan ini kurang tepat, karena kata *sabhā* sesungguhnya mengacu kepada tempat atau situasi pertemuan yang diperuntukkan demi menyepakati suatu keputusan. Jadi kalimat ‘*wēnañ mijilakēna kawitwa in sabhā*’ dapat diterjemahkan secara lebih tepat menjadi ‘berhak menghadirkan *kakawin* di dalam pertemuan’ alih-alih menjadi ‘berhak menghadirkan *kakawin* di dalam masyarakat’. Karenanya, menjadi jelas bahwa di dalam pertemuan itulah, sebuah karya didiskusikan dengan seksama oleh para *kawi*.

Pertemuan sejenis itu, juga disebutkan dalam teks *Wirāṭaparwa* yang menyebutkan mengenai pertemuan yang dilakukan selama sebulan kurang sehari oleh para *kawi* dan turut dihadiri oleh Raja yang dalam hal ini adalah Dharma Wangsa Tēguh (Zoetmulder, 1994: 110). Bukti-bukti ini telah cukup memberikan secercah terang pada gambaran kehidupan, aktifitas,

serta posisi para *kawi* dalam kehidupan keraton Jawa Kuno. Rupa-rupanya para *kawi* itu dalam jangka waktu tertentu mengadakan sebuah pertemuan untuk melakukan diskusi sastra dan seyogyanya diskusi itu dipimpin oleh seorang pemimpin peradilan karya sastra. Pemimpin itulah yang dalam *kakawin Bhomāntaka* disebut sebagai *Dhyakṣeng Kalangwan* (hakim keindahan).

Dhyakṣeng Kalangwan dan Jayabhaya

Setelah mencoba membayangkan bagaimana kehidupan para *kawi* di masa lalu, kini kita sampai pada sebuah pertanyaan menarik, siapakah *Dhyakṣeng Kalangwan* yang dihimbau oleh penyair *kakawin Bhomāntaka*? Perlu diingat bahwa di dalam tradisi kepenyairan Jawa Kuno, gelar yang begitu tinggi untuk seorang *kawi* sering disematkan bagi seseorang yang telah dianggap sebagai guru para penyair atau raja yang melindungi *kawi*. Karena itu, *Dhyakṣeng Kalangwan* yang dimaksudkan dalam *kakawin Bhomāntaka* kemungkinan adalah seorang guru *kawi* atau seorang raja yang melindunginya. Setelah memeriksa keterangan demi keterangan yang diberikan oleh para peneliti terdahulu mengenai guru dan raja yang melindungi penyair di masa itu, seseorang bisa saja memiliki posisi yang ideal sebagai guru *kawi* dan sekaligus sebagai raja. Pada periode Jawa Kuno, terutama Kaḍiri, ada dua orang raja yang dapat kita tempatkan pada posisi yang sangat penting ini. Dua raja itu ialah Jayabhaya dan Jayawarṣa. Keduanya sering dihimbau sebagai guru bagi penyair dan sekaligus sebagai raja pelindung.

Selain sebagai raja, Jayabhaya (1135-1157 M) juga merupakan seorang ahli puisi yang telah mengajarkan dua Mpu kenamaan yakni Mpu Sēḍah dan Mpu Panuluh perihal penulisan *kakawin*. Berkenaan dengan itu, dengan mengambil bagian akhir dari *kakawin Bhāratayuddha* Zoetmulder (1994: 340) memberikan keterangan sebagai berikut:

[...] Pokoknya, tiada seorang pun yang tidak tunduk kepada Sri Baginda (*bhaṭāra haji*) Jayabhaya, yang memerintah di Kaḍiri. Dengan tidak diganggu oleh rasa prihatin ia bersenang-senang, berkelana

di gunung-gunung dan di sepanjang pantai. Keindahan lagu-lagu gubahannya mempesona mereka yang menikmatinya. Gubahan-gubahan itu menyebarkan keharuman namanya di antara rakyatnya, kemanisan menawan hati dan didendangkan oleh para penyanyi dari surga (*apsara* dan *apsarī*) [...].

Kebiasaan yang digambarkan lewat *kakawin Bhāratayuddha* di atas cukup menjelaskan bagaimana Raja Jayabhaya bertindak sebagaimana umumnya seorang *kawi*. Selain karena Jayabhaya telah berhasil menyajikan gubahan-gubahan yang memesona, *Bhāratayuddha* juga menggambarkan bahwa Jayabhaya memiliki ciri khas sebagai seorang *kawi*. Ciri yang sangat khas tentu saja adalah pengembaraannya di gunung dan pantai demi mendapatkan ilham untuk karyanya. Kebiasaan bagi seorang penyair ini juga tampak dalam beberapa *kakawin* pada periode-periode selanjutnya seperti *Wrtasañcaya*, *Smaradahana*, dan *kakawin* lain yang ditulis belakangan di Bali. Oleh sebab itu, bukti tersebut telah memberikan suatu gambaran kepada kita bahwa Jayabhaya memang seorang penyair dan berpeluang besar sebagai seseorang yang dihimbau oleh penyair *Bhomāntaka* meskipun sampai saat ini kita belum mendapati karya apa saja yang telah dilahirkan oleh Jayabhaya sehingga ia pantas dipuji sedemikian rupa.

Sesungguhnya, dugaan bahwa Jayabhaya-lah orang yang dihimbau dalam *Bhomāntaka*, didasarkan pada beberapa alasan, yakni: 1) *Bhomāntaka* selesai ditulis pada kisaran abad XII; 2] Dalam *kakawin* dari periode abad XII, Jayabhaya ditegaskan sebagai guru penyair; 3] Jayabhaya disebut *śrī lūng langö* (Penguasa Tunas Keindahan) dalam *Hariwañśa* yang bernuansa sama dengan *dhyakṣeng kalangwan* dalam *Bhomāntaka*; 4] *Bhomāntaka* memuat pujaan kepada Kāma dan narasinya berkisah tentang keberhasilan Wiṣṇu.

Dugaan yang keempat ini sesuai dengan kenyataan bahwa Jayabhaya dalam prolog *kakawin* sering kali disejajarkan dengan Śiwa dan pada bagian akhir *kakawin* dinyatakan sebagai inkarnasi Wiṣṇu. Kenyataan itu tidak aneh, sebab Zoetmulder menerangkan bahwa semenjak

kepemerintahan raja Jayabhaya, para raja Kaḍiri dalam prasasti-prasasti bergelar nama-nama inkarnasi Wiṣṇu. Menurut catatan prasasti, gelar ke-Wiṣṇu-an untuk raja-raja periode Kaḍiri adalah sebagai berikut⁵: [1] Jayabhaya (bergelar Śrī Mahārāja Śan Mapañji Jayabhaya Sri Warmmeśwara **Madhusudanāwatāra** Nandita Sukṛtasimha Parakrama Digjayottugadewa) termuat dalam prasasti Hantang (1135 M) dan Talan (1136 M); [2] Sarwweśwara (bergelar Śrī Mahārāja Rakai Śirikan Śrī Sarwweśwara **Janardhanāwatāra** Wijayagrajasana Siñhanadaniwaryyawiryra Parakrama Digjayottugadewa) termuat dalam prasasti Padlegan II (1159 M) dan Kahyunan (1161 M); [3] Aryyeśwara (bergelar Śrī Mahārāja Rakai Hino Śrī Aryyeswara **Madhusudhanāwatārarijaya** Sakalabhūwana (tuṣṭikarana) Nirwayya Parakramottuṅgadewanama) termuat dalam prasasti dari desa Weleri (1169 M) dan prasasti Angin (1171 M); [4] Koñcaryadipa (bergelar Śrī Mahārāja Sri Koñcaryadipa Handabhūwanamalaka **Parakramānindita** Digjayottuṅgadewanama Śrī Gandra) termuat dalam prasasti Jaring (1181 M); [5] Kāmeśwara (bergelar Śrī Kameśwara **Triwikramāwatāra** Anirwaryyaparakrama Digjayottuṅgadewanama) termuat dalam prasasti Semanding (1182 M) dan Ceker (1185 M); [6] Kṛtajaya (bergelar Sri Maharaja Śrī Sarwweśwara **Triwikramānindita** Śṛṅgalañchana Digjayottuṅgadewanama) termuat dalam prasasti Kemulan (1194 M) dan Lawadan (1205 M). Selain nama-nama raja yang disebutkan oleh Damais, ada lagi raja bernama Jayawarsa (bergelar Śrī Jayawarsa Digjaya Sastraprabhū) termuat dalam prasasti Sirahketting (1204 M). Jayabhaya dianggap inkarnasi Wiṣṇu bergelar Madhusudanāwatāra atau Āryeśwara dan sejalan dengan cerita *kakawin Bhomāntaka*.

5 Lihat Fauzi [2000, 109—115]. Fauzi tidak hanya menjelaskan mengenai gelar raja, tetapi juga isi prasasti secara singkat. Di dalam tulisan ini, prasasti 'Jepun' berangka tahun 1144 M tidak berhasil saya temukan penjelasannya. Jadi ada loncatan runutan prasasti yang tidak dapat dikonfirmasi penjelasannya. Menurut keterangan Nakada Kōzō, prasasti tersebut termuat dalam *Notulen van de Algemeene en Bestuursvergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* dan *Oudheidkundig Verslag*. Sayangnya kedua sumber ini tidak dapat saya akses sampai dengan tulisan ini dipublikasikan.

Kāma sebagai Iṣṭadewata, Pūja Kāma dan Kāmatantra

Informasi lainnya yang didapat dari *maṅgala kakawin Bhomāntaka* ialah informasi tentang pemujaan kepada Dewa Smara atau Dewa Cinta. Ada empat nama yang berbeda untuk menyebut Dewa Smara yang dimuat dalam *maṅgala kakawin Bhomāntaka*, yakni: *Sang Hyang Manobhū* (I.1.1), *Hyang Hyang Ning Kārtika* (I.2.1), *Dewa Ning Kūng* (I.1.3), dan *Anangga* (I.1.4). Berdasarkan kepada bukti-bukti itu, maka jelaslah *Bhomāntaka* adalah *kakawin* yang mendudukkan *Kāma* sebagai *iṣṭadewata*. *Iṣṭadewata* di dalam *kakawin* ialah Dewa atau Dewi yang dipuja oleh penyair di dalam karya sastranya. Dengan melakukan pemujaan melalui *maṅgala kakawin*, penyair menunjukkan harapan untuk dapat menyatu dengan Dewa-Dewi pujaannya. Untuk mencapai tujuan itu, maka syair-syair yang diciptakan oleh penyair difungsikan sebagai *yantra*. Karena fungsinya yang demikian itulah, Soepomo menyetujui pandangan bahwa penyair Jawa Kuno merupakan seorang *yogi śāstra* alih-alih sebagai ‘pendeta magi sastra’. Berdasarkan pandangan itu, kita mendapati suatu kenyataan yang samar-samar bahwa penyair di masa Jawa Kuno juga sekaligus seorang *tantrika*. Ciri-ciri khas yang menunjukkan hal ini tentu saja narasi yang dibangun oleh para penyair Jawa Kuno yang menyatakan sangat ingin melakukan penyatuan dengan *iṣṭadewata*-nya melalui syair-syair yang mereka tulis sebagaimana telah kita bicarakan.

Perihal *Kāma* sebagai *iṣṭadewata*, Soepomo (1991) mengutip pernyataan Siegel bahwa *Kāma* memang lebih sering dipuja oleh penyair dari pada pendeta. Pernyataan inilah yang menyebabkan adanya pandangan yang membedakan posisi seorang penyair dengan seorang pendeta. Saya sendiri ragu-ragu, benarkah ada pembatas yang tegas dalam tradisi sastra Jawa Kuno untuk membedakan posisi seseorang sebagai penyair dan pendeta?

Untuk mengentaskan rasa ragu-ragu atas pernyataan tadi, saya ingin mengambil contoh dari tradisi *kawi* yang masih hidup di Bali kemudian membandingkannya dengan beberapa bukti dan asumsi dari para ahli di bidang Jawa Kuno. Pertama-tama, saya ingin mengambil contoh dari seorang pendeta dari wilayah Tabanan,

Bali, bernama Ida Pedanda Ngurah. Palguna (1998) menempatkan Ida Pedanda Ngurah sebagai pengarang besar Bali abad ke-19 yang telah dipastikan mengarang *Gēguritan Yajñeñ Ukir*, *kakawin Gunuñ Kawi*, *kidung Bhuwana Winasa*, dan *kakawin Surāntaka*. Selain keempat karya tersebut, ada beberapa teks lain yang keberadaannya sendiri masih samar-samar seperti *Wṛtmareñ Ukir*, *Siṅgala*, *Rundaḥ Pulina*, *Jayeñ Ukir*, dan *Gunuñ Guwa*. Berdasarkan karya-karya itu, tidak diragukan lagi bahwa Ida Pēdanda Ngurah adalah seorang penyair. Artinya, Ida Pēdanda Ngurah adalah seorang pendeta dan sekaligus seorang pengarang.

Contoh kedua adalah seorang pendeta dari Sanur, Bali, bernama Ida Pēdanda Made Sidēmēn. Selain sebagai pendeta, Ida Pēdanda Made juga seorang penyair yang telah mengarang sejumlah karya sastra antara lain: *Salampah Laku*, *Kalpa Sañhara*, *kakawin Siñhalāṅgyala*, *kakawin Candra Bherawa*, *kakawin Patitip/Pañlēpas*, *kakawin Manuk Dadali*, *Purwaniñ Gunuñ Aguñ*, *Gayadijaya*, *Malawi*, *Tantri Pisacaharana*, dan *Śiwagama*. Teks lain yang disebut-sebut oleh Palguna dan Agastia adalah *Ugra Tattwa* tetapi teksnya belum dapat diakses.

Dua pendeta penyair tadi berasal dari abad IX dan XX. Bila kita melompat jauh ke abad sebelumnya, kita dapat menemukan seorang penyair lain bernama Dang Hyang Nirartha. Dang Hyang Nirartha menurut teks-teks *babad*, adalah seorang pendeta Śiwa yang berasal dari Pasuruan. Menurut teks *Dwijendratattwa*, Dang Hyang Nirartha tercatat sebagai pengarang sejumlah karya sastra. Di antaranya ialah *kakawin Dharma Śunya* dan *kakawin Dharma Putus*. Sedangkan menurut interpretasi yang dihadirkan oleh Palguna (1999: 216), *kakawin Dharma Śunya* dikarang oleh Kamalanātha yang merupakan nama pena dari Smaranātha. Smaranātha adalah seorang pendeta yang memeluk Buddhisme dan merupakan ayah dari Dang Hyang Nirartha yang memeluk Śiwaisme. Aciri (2022: 10) menyetujui pendapat Palguna ini dan berhipotesis bahwa Smaranātha atau Asmaranātha adalah nama lain dari Mpu Tan Akuñ yang memang berarti “Tanpa Cinta” (Tan Akuñ = A + Smara). Dengan pola yang sama, Aciri juga memberi kesimpulan bahwa Tan Akuñ merupakan penyair yang mengubah *Bhuwanakośa* berkat sebuah bagian

Sanskṛta dari *Bhuwanakośa* yang menyebut *munir amanmatha* yang juga berarti “Pendeta Tanpa Cinta” (A + Manmatha). Berdasarkan keterangan-keterangan itu, sekali lagi kita mendapati bukti bahwa seorang penyair sekaligus sebagai seorang pendeta (*kawi wiku*). Karena itulah perbedaan posisi seseorang sebagai penyair dan atau pendeta tidak dapat dinyatakan dengan jelas dalam konteks karya sastra Jawa Kuno.

Berkenaan dengan pemujaan Kāma oleh para penyair, saya berpandangan pemujaan ini berkaitan dengan penciptaan. Kāma di dalam mitologi India memang termasuk ke dalam dewa minor. Tetapi penting diingat bahwa Kāma muncul sebagai dewa yang berkedudukan tinggi di dalam kitab-kitab Purāṇa (Manu, 1985: 259). Selain itu, saya juga mendapat kesan pemujaan yang sama juga dilakukan oleh pendeta Śiwa seperti yang ditunjukkan oleh Goudriaan dan Hooykaas (2004:292—295). Sehingga pernyataan Siegel yang dipetik oleh Soepomo, pada titik ini tidak dapat kita pertahankan lagi. Demikian pula perbedaan antara pendeta dan penyair dalam karya sastra, memang tidak perlu dilakukan lagi.

Di dalam *Bhomāntaka*, pemujaan kepada Dewa Smara dilakukan dengan metode yang disebut rahasia Kāmatantra [*muṣṭi ning Kāmatantra*] dan dilengkapi dengan sarana berupa bunga [*puṣpa*]. Metode dan sarana itu ditujukan kepada ‘Ia’ yang berstana di dalam teratai [*sarasija*]. Setelah pemujaan itu dilakukan, penyair *kakawin* bermaksud mencandikannya dalam sebuah puisi yang indah. Selain di dalam *Bhomāntaka*, Kāmatantra juga muncul dalam *kakawin Bharatayuddha* (38.9.3) “*rasaniṅ saṅgama kāma tantra wēkasiṅ rasāṅśepakēṅ*” (Gunning, 1903: 84—85). Kesamaan di antara kedua *kakawin* ini memberi ruang untuk menduga bahwa memang keduanya dikarang pada masa yang sama.

Dhairya Sahaja Pengarang Kakawin Bhomāntaka

Setelah mendiskusikan perihal raja yang memerintah serta pemujaan kepada dewa Kāma, kini sampailah kita pada inti persoalan tulisan ini yakni perihal pengarang. Sebagaimana telah disebutkan di awal, beberapa penelitian

yang telah dilakukan terhadap *kakawin Bhomāntaka* belum dapat menunjukkan sebuah bukti yang memuaskan untuk menentukan pengarangnya. Melalui tulisan ini, saya ingin mengajukan satu hipotesis mengenai hal tersebut dengan memperhatikan bagian *maṅgala* pada bait ketiga *kakawin Bhomāntaka*. Tetapi sebelum itu, kita mesti melihat terlebih dahulu apa yang dikatakan oleh Andrea Acri (2022) yang sempat menyinggung persoalan ini secara sekilas seperti berikut ini.

I tentatively advance the hypothesis that the Sanskrit word *dhairya* occurring in the opening hymn of *kakawin Bhomāntaka* (1.3) could represent one such “signatures”, alluding to the name Tantular. *Dhairya* in Sanskrit means “firmness” (OJ: “fortitude, courage”, or as an adjective, “firm, constant, steady, self-controlled”, etc.). The first line of verse 1.3 runs: *maṅgalyāni ṅhulun dhairya sahaja makādā mrākātāṅ bhomakāvya*, “May he (i.e., Kāma, and the poet’s sponsor, whom he embodies) be a sure source of blessing for me too, as of my own accord I do my best to render the *kāvya* of Bhoma in Javanese” (trans. Teeuw 2005, 71). It seems that Teeuw translates *dhairya* + *makādā* (Zoetmulder 1982, 837: “feeling the urge to, feeling impelled to, set on; [wanting, seeking to obtain, etc.] at all costs [by any means]; keeping on, cannot but unremittingly, insistently, obstinately, unavoidably”) as “I do my best”; however, *dhairya* here is more likely to represent a (Sanskrit or Sanskritic) epithet of the poet (who is writing in the first person, *ṅhulun*), which is the positive equivalent of the negative Old Javanese expression *tan tular* “immovable, unchanging, unperturbed”. Some elements in the *maṅgala* evoke the East Javanese cultural milieu of Majapahit, in which Tantular was active. For instance, the expression *dhyakṣeṅ kalaṅvan*, which Teeuw translates “Chief Judge in Poetical Affairs”, recalls the title *dharmādhyakṣa*, “Superintendent of Religion”, a figure that is often mentioned in inscriptions of the Majapahit period (cf. below); and also the emphasis on Kāma, a divine figure whose signifi-

cance becomes rather central in the religious and literary culture of the time. Teeuw (2005, 57) characterized the *Bhomakāvya* as “a well-thought out and well-composed literary creation by an intelligent, creative, and well-informed author”, which Tantular undoubtedly was. Darma Putra (2020), in a short study on the *maṅgala* of the *Bhomāntaka*, has advanced a different hypothesis, connecting the text to an earlier historical period, namely the reign of Jayabhaya (AD 1135–1157), and interpreting *dhairya sahaja* as referring to the unwavering quality of the poet-*vikū* who authored the text. This remains an open issue that needs to be explored further. On the hypothesis that Prapañca, the author of the *Deśavarṇana/Nāgarakṛtāgama*, is to be identified with (the young) Tantular (*prapañca* being an antonym of *tan tular*), or perhaps with an opponent, see Supomo 1977, 2–3.

Sebelum mengajukan pandangan terhadap tinjauan Aciri di atas, saya ingin menunjukkan bagian *maṅgala* yang dimaksud oleh Aciri sehingga memudahkan pembicaraan kita selanjutnya:

*manggalyā ni nghulun dhairya sahaja
makēdō mrākretā ng Bhomakāvya,
de ning singgih matangnya n panulada kakawin
ndān adoh yan panirwa,
himpēr wintang lawan sūrya kēta gati niki
n taṅdingēn kāwidaghdhan,
āpan taṅding langō dūra n amalika karas
yan kadohan tanahnya [I.3]*

[memang junjungan hamba **Dhairya Sahaja** yang merasa tergugah demi menceritakan kembali Cerita Bhoma; bermaksud hendak meniru *kakawin*, meski berhasrat menyerupai, tak mungkin berhasil; serupa bintang melawan mentari, yang ingin membandingkan kemahiran; mustahil beradu keindahan, kemudian membalikkan *karas* serta menjauhkan *tanah*-nya].

Pertama-tama, saya berpandangan serupa dengan Aciri, bahwa bait ketiga tersebut mencer-

minkan pengarang *Bhomāntaka* meski Aciri belum menunjukkan ciri-ciri yang dapat kita andalkan untuk membuktikan hal tersebut. Saya mengajukan kata *makēdō/makēdā* sebagai tanda yang memperjelas maksud penyair dalam menyatakan keberadaannya dengan membandingkan kalimat tersebut dengan kalimat dalam *kakawin Smaradahana* (1.7b) yang berbunyi seperti berikut: *cūdāmaṅya nira mpu dharmaja kēdō marṅāṅa sañ hyañ smara* (adalah penghormatan mpu Dharmaja yang terdorong untuk menceritakan penjelmaan dewa Kāma). Kata *kēdō* dan *makēdō* pada dua *kakawin* tersebut menunjukkan keinginan dan juga alasan pengarang mengubah karya sastra. Dalam kasus *Smaradahana* kita mendapati sebabnya adalah keinginan pengarang untuk melihat wujud dewa Kāma yang “Tanpa Tubuh” itu. Sedangkan dalam kasus *Bhomāntaka*, tujuannya adalah untuk menceritakan kembali Cerita Bhoma. Ungkapan itu sekaligus menunjukkan bahwa pengarang memiliki suatu babon dalam menulis karyanya. Kemudian dengan membandingkan cara pengungkapan diri Mpu Dharmaja dengan pengarang *Bhomāntaka*, saya mengajukan nama *Dhairya Sahaja* sebagai pengarang *Bhomāntaka*. Alasannya adalah sebagai berikut.

Di dalam *Bhomāntaka*, kita mendapati kalimat *manggalyā ni nghulun dhairya sahaja* (I.3.1) yang serupa dengan *Smaradahana* yang menunjukkan kalimat *cūdāmaṅya nira mpu dharmaja* (I.7.2). Dalam kasus *Bhomāntaka*, klitik *-ni* dalam *manggalyā ni nghulun* memang berfungsi untuk menentukan relasi kepemilikan. Klitik ini sangat biasa bergabung dengan artikel *-ng* dan sekaligus menunjukkan bahwa yang dirujuk sebagai pemilik sudah tertentu (Molen, 2019: 27). Sudah ‘tertentu’ maksudnya bahwa pemiliknya adalah seseorang. Dalam konteks ini, yang dimaksud sebagai pemilik ialah ‘aku’ (*ñhulun*) yang dalam hemat saya adalah Dhairya Sahaja. Jadi siapakah Dhairya Sahaja itu?

Dhairya⁶ sama artinya dengan Dhīra yang berarti kokoh, tetap, mantap, kuat, teguh, bera-

⁶ Terimakasih saya ucapkan kepada Andrea Aciri dari *Ecole Pratique des Hautes Etudes* dalam sebuah kesempatan pada bulan Oktober 2020 telah memberikan interpretasi pada bulan Oktober 2020 telah memberikan interpretasi lain terhadap kata ini. Menurut Aciri, kata Dhairya mengacu pada Tan Tular. Seorang *kawi* yang mengarang Arjunawijaya dan Sutasoma.

ni, tenang, tabah, sabar (Zoetmulder dan Robson, 1997: 220). Kata *dhīra* muncul dalam *kakawin Kuñjarakarṇa Dharmmakathana*, karya Mpu Dusun yang menyebutkan ‘*sañ dhīrāmriha yuddha riñ raṇa tapa brata maka laga wīra śadripu* (I.1.1) (Teeuw dan Robson, 1981:70); ‘ia yang telah tetap batinnya ingin berperang dalam peperangan, *tapa brata* sebagai wahana untuk melawan enam musuh’. Berdasarkan keterangan itu, kita mendapat informasi bahwa kata *dhīra* mempunyai pengertian yang sama dengan kata *dhairyya*. Itu berarti seorang *Dhairyya* adalah ia yang teguh – batinnya – dan selalu memerangi *śad ripu* (enam musuh) dengan melakukan *tapa brata*. Karena pengertian *dhīra* yang demikian itulah, Aciri menduga bahwa yang dimaksud adalah Tan Tular yang memang berarti teguh, tidak berubah. Namun saya berpendapat lain, dengan melihat *kakawin-kakawin* lain seperti *Arjuna Wiwāha* dan *Sumanasāntaka*. Dalam *kakawin Arjuna Wiwāha*, tokoh utamanya adalah Arjuna yang melakukan *tapa brata* untuk mendapatkan perlindungan dari Śiwa. Hasilnya, Arjuna mendapatkan anugerah berupa *cadu śakti*, yakni empat kekuatan yang di antaranya ialah *wibhu śakti*, *jñāna śakti*, *kriya śakti*, dan *prabhu śakti*. Selain sebagai tokoh yang *śakti*, Arjuna juga disebut *wiku witarāga* (4.7), berarti *wiku* yang telah bebas dari hawa nafsu. Itu berarti Arjuna yang telah meneguhkan hati merupakan sosok *wiku*. Demikian pula sosok *Trṇawindu* dalam *Sumanasāntaka* diceritakan melakukan *tapa brata* sehingga membuat dewa-dewa di surga khawatir ia akan menggulingkan kekuasaan Indra (*sakwehning hyang anangśaye hyuna nirāngadēha ri pangadēg Surādhipa*). Karena itulah seorang bidadari bernama Dyah Hariṇi diutus untuk menggodanya. Tetapi ia gagal karena *Trṇawindu* telah menguasai *aṣṭaguṇa* atau juga disebut *aṣṭaiswarya*. *Trṇawindu* dalam *Sumanasāntaka* disebut *Dwijā Taruṇa* yakni seseorang pendeta yang tidak menikah.

Kedua *kakawin* tersebut menunjukkan bukti-bukti bahwa seseorang yang mempunyai batin yang teguh (*dhīra*) adalah orang yang terbebas dari hawa nafsu (*wita rāga*) dan menguasai delapan sifat pikiran (*aṣṭa guṇa*). Sehingga keduanya pantas menyandang status sebagai seorang *Wiku* (Arjuna) atau *Dwijā* (*Trṇawindu*). Oleh sebab itu, hemat saya kata *dhīra* menun-

jukkan status *Wiku* atau *Dwijā*. Karena itu pula, kini kita mendapat suatu gelar *Dhīra* yang mesti disandingkan dengan kata *Sahaja* sehingga pengarang *kakawin Bhomāntaka* adalah *Dhairya Sahaja* (*Dhīra Sahaja, Wiku Sahaja, Dwija Sahaja*). Jadi siapakah yang dimaksud sebagai *Dhairya Sahaja, Wiku Sahaja* atau *Dwijā Sahaja*?

Sahaja berarti ‘yang lahir bersama’, ‘bawaan’, ‘pembawaan lahir’, ‘keturunan’ (Zoetmulder dan Robson, 1997: 977). *Sahaja* sama artinya dengan *Basaja* yang berarti tidak dibuat-buat, natural, sederhana, tulus, jujur, suci, murni [Zoetmulder dan Robson, 1997: 112]. Kata *basaja* sendiri dalam teks Nawaruci, dipasangkan dengan kata *wiku* yakni *wiku basaja* [*dak sēnguh si wiku basaja*]. Ucapan itu disampaikan oleh Drona kepada Driyodhana [Prijoetomo, 1934: 70]. Oleh sebab itu, maka hipotesa yang diajukan dapat diterima sementara bahwa memang ada seorang *wiku* yang bernama *Sahaja*.

SIMPULAN

Setelah melakukan analisis terhadap *maṅgala kakawin Bhomāntaka*, selain simpulan atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan di awal, didapat juga beberapa informasi menarik lainnya. Pertama, Raja yang memerintah saat *Bhomāntaka* dibuat adalah raja Jayabhaya. Raja ini dielu-elukan sebagai guru dan juga pengadil karya sastra karena terbukti bahwa Jayabhaya adalah seorang raja dan juga seorang penyair. Nama yang digunakan untuk menyebut Jayabhaya adalah *Dhyakṣeñ Kalañwan* (hakim keindahan). Ia bertugas untuk ‘mengadili’ karya sastra di dalam ruang diskusi bernama *sabhā*. Tradisi diskusi sastra ini sudah dilakukan sejak masa pemerintahan Dharma Wangśa Tēguḥ.

Pengarang *Bhomāntaka* bernama *Dhairya Sahaja* yang merupakan seorang *wiku* (pendeta) yang murni, natural, suci, sederhana. Ungkapan ini segera mengingatkan kita pada nama Bharada yang berarti lapisan kasar atau tanah yang kasar. Namun demikian, belum dapat dipastikan apakah Bharada adalah orang yang sama dengan *Dhairya Sahaja*. Di dalam *kakawin Bhomāntaka*, *Dhairya Sahaja* menempatkan Dewa Kāma sebagai *iṣṭadewata*-nya. Pemujaan kepada Kāma dilakukan dengan sarana berupa

bunga dan rahasia dari *kāmatantra*. Kuat dugaan bahwa yang dimaksud dengan *kāmatantra* adalah kitab petunjuk praktik *saṅgama* sebagaimana disebutkan di dalam *kakawin Bharatayuddha*.

DAFTAR PUSTAKA

- Aciri, Andrea. 2022. "On Mpu Tanakuñ, Dañ Hyañ Nirartha, and the Authorship of the Bhuvanakośa. *Jumantara: Jurnal Manuskrip Nusantara*, 2022, 13 (1), pp.1-17.
- Agastia, IBG. 1987. *Wṛttasañcaya, Gitasañcaya: Kumpulan Wirama dan Pupuh*. Denpasar: Wyāsa Sanggraha.
- Agastia, IBG. 2007. *Hyang-hyangning Kartika dan Candi Sastra*. Disampaikan dalam Diskusi Tradisi Ngapat Dalam Kebudayaan Bali. Tp.
- Aminullah, Zakariya Pamuji. 2019. *Présentation du texte avec étude de sa première partie consacrée entre autres aux structures métriques*. Mémoire du Master 2. Paris: École Pratique des Hautes Études, Université PSL.
- Aminullah, Zakariya Pamuji. 2019. "Peran Candrakiraṇa dalam Tradisi Tulis dan Lisan Jawa Kuno: Sebuah Tinjauan Awal". Dalam Sekar Rinonce, Artikel Persembahan 70 Tahun Prof. Marsono, S.U. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Berg, C.C. 1953. *Herkomst, vorm en functie der Middelfjavaanse rijksdelingstheorie*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij. [Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Verhandelingen 59, 1.]
- Damais, L-C. 1949. "Epigraphische aantekeningen." *TBG* 83: 1-26.
- Fauzi, Mukhammad Lutfi. 2000. "Kedudukan Dewa Wiṣṇu dalam Agama Hindu Pada Masa Jawa Kuna Abad X-XVI Masehi". Tesis. Jakarta: Pasca Sarjana Universitas Indonesia.
- Gompers, Amrit. Arnoud Haag dan Peter Carey. 2022. *The sage who divided Java in 1052: Maclaine Pont's excavation of Mpu Bharada's hermitage-cemetery at Lēmah Tulis in 1925*. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)* 168-1 (2012): 1-25.
- Goris, R. 2012. *Sifat Religius Masyarakat Pedesaan Di Bali*. Denpasar: Udayana University Press.
- Gunning, J.G.H. 1903. *Bhāratayuddha, Oud Javaansch Heldendicht*. S.Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Hunter Jr., T. 2001. "Wṛttasañcaya reconsidered". Dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde, Old Javanese texts and culture* 157 (2001), no: 1, Leiden, 65-96.
- Kern, H. 1875. "Wṛtta-sañcaya, oudjavaansch leerdicht over versbouw in Kawi-tekst en nederlandse vertaling", dalam *VG IX*: 67-189.
- Manu. 1985. "Kakawin Smaradahana: Sebuah Studi Filosofi dalam rangka Ilmu Sastra". Skripsi. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Molen, Willem van der. 2019. *Old Javanese Reader. Fifth International Intensive Course in Old Javanese*. Kerjasama École Pratiques des Hautes Etudes, Ecole française d'Extrême-Orient [EFEO], dan Perpustakaan Nasional Republik Indonesia.
- Nakada, Kōzō. 1982. *An Inventory of the Dated Inscriptions in Java*. Tokyo: The M.T.B. Off-Prints Series, No. 27 [Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, No. 40].
- Palguna, IBM. 1998. *Ida Pedanda Ngurah: Pengarang Besar Bali Abad ke-19*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Palguna, IBM. 1999. *Dharma Śunya: Memuja dan Meneliti Śiwa*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- Prijoetomo. 1934. *Nawaruci, Inleiding, Middel-Javaansche Prozatekst, Vertaling*. J.B. Wolters: Groningen-Den Haag-Batavia.
- Soepomo. 1991. "Kāma di Dalam Kakawin", dalam *Bahasa Sastra Budaya: Ratna Manikam Untaian*

- Persembahan Kepada Prof. Dr. P.J.Zoetmulder. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Suastika, I Made. 1997. *Calon Arang Dalam Tradisi Bali*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Supomo, S. 1977. *Arjunawijaya a Kakawin of Mpu Tantular, Edited and translated. Vol I*. Martinus Nijhoff: The Hague.
- Teeuw, A. dan S.O. Robson. 1981. *Kuñjarakarṇa Dharmakathana, Liberation Through The Law of The Buddha*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Teeuw, A. dan S.O. Robson. 2005. *Bhomāntaka The Death of Bhoma*. Leiden: KITLV Press.
- Tim Penyusun. 1991. *Bhomāntaka: Kakawin Miwah Tēgēsipun*. Denpasar: Dinas Pendidikan Dasar Provinsi Daerah Tingkat I Bali.
- Wiryamartana, I Kuntara. 1990. *Arjunawiwāha Transformasi Teks Jawa Kuna Lewat Tanggapan dan Penciptaan di Lingkungan Sastra Jawa*. Yogyakarta: Duta Wacana Press.
- Worsley, P. dkk. 2014. *Kakawin Sumanasāntaka, Mati karena Bunga Sumanasa Karya Mpu Monaguna: Kajian sebuah puisi epik Jawa Kuno*. Jakarta: *Ecole française d'Extrême-Orient, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Yayasan Pustaka Obor Indonesia*.
- Zoetmulder, P.J. 1994. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Jakarta: Djambatan.
- Zoetmulder, P.J. dan S.O. Robson. 1997. *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. Jilid I dan II. Penerjemah Daru-suprpta dan Sumarti Suprayitna. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.