

EPIGRAFI DAN SEJARAH NUSANTARA

Pilihan Karangan Louis-Charles Damais



Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
1995

EPIGRAFI DAN SEJARAH NUSANTARA
Pilihan Karangan Louis-Charles Damais

EPIGRAFI DAN SEJARAH NUSANTARA
Pilihan Karangan Louis-Charles Damais

Seri Terjemahan Arkeologi N° 3

hasil kerjasama

Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
dengan
Ecole Française d'Extrême-Orient

Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
1995

Seri Terjemahan Arkeologi N° 3
diterbitkan oleh Ecole Française d'Extrême-Orient
Jl. Mampang Prapatan VIII/R.5 - JAKARTA 12790
bekerja sama dengan
Pusat Penelitian Arkeologi Nasional

Epigrafi dan Sejarah Nusantara
Pilihan Karangan Louis-Charles Damais

diterjemahkan dari bahasa Perancis oleh:
Pusat Penelitian dan Dokumentasi EFEO di Jakarta

ISBN 979-8041-16-X

© EFEO - Jakarta 1995

DAFTAR ISI

Bagian Pengantar

Prakata.....	vii
Pengantar.....	ix
Catatan penyunting.....	xi
Daftar singkatan.....	xiii

Bagian Pertama

MASA HINDU-BUDDHA

A. Kajian Epigrafis

Tulisan-tulisan asal India di Indonesia dan Asia Tenggara daratan....	3
Tanggal prasasti Hujung Langit ("Bawang").....	27
Penanggalan makam raja di Gunung Kawi.....	47
Nama Dewi Tantrik tahun 1214 Śaka.....	67

B. Agama dan Sistem Pemikiran

Agama Buddha di Indonesia.....	85
Penanggalan Jawa Kuno.....	101
Tentang perlambangan warna pada mata angin.....	111

Bagian Kedua

MASA ISLAM

Epigrafi Islam di Asia Tenggara.....	167
Makam Islam di Tralaya.....	223

Lampiran

Louis-Charles Damais (1911-1966) oleh Jean Filliozat.....	335
Louis-Charles Damais (1911-1966) oleh Denys Lombard.....	343
Karya-karya Louis-Charles Damais.....	351

PRAKATA

Hampir 30 tahun setelah kepergian Louis-Charles Damais, karya-karya yang ditinggalkannya masih merupakan suatu sumbangan yang luar biasa dan menakjubkan, terutama dalam bidang epigrafi Indonesia. Sebagian besar penemuannya, khususnya mengenai penanggalan, sangat bermanfaat bagi para sejarawan sebagai pedoman untuk membantu memecahkan masalah kronologi, baik yang menyangkut masa "klasik" maupun masa awal Islamisasi. Patut diingat bahwa, sejak tahun 1949, Louis-Charles Damais telah menciptakan suatu metode yang amat teliti untuk mengalihkan perhitungan tarikh Jawa ke dalam tarikh Masehi. Setelah itu, terbitlah serangkaian kajian yang disusunnya dengan sangat cermat atas prasasti-prasasti dari berbagai daerah Nusantara. Kebanyakan kajian itu diterbitkan dalam bahasa Perancis, yaitu di dalam *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*. Hal itu tentu saja menyulitkan bagi peminat epigrafi yang tidak memahami bahasa Perancis, apalagi para peneliti muda pada umumnya yang jarang memperoleh pengajaran bahasa Perancis, baik semasa di sekolah menengah maupun di Universitas. Satu-satunya kajian penting Louis-Charles Damais yang telah terbit dalam bahasa Indonesia adalah "Bahasa B Prasasti Sriwijaya", yang merupakan bagian dari buku *Kedatuan Sriwijaya*, Seri Terjemahan Puslit Arkenas/EFEO n° 2, (1989). Maka kali ini, kami merasa sangat gembira dapat menyajikan suatu pilihan yang cukup mewakili keseluruhan karya Prof. Damais, sebagai n° 3 dalam seri tersebut.

Sepanjang kariernya di Indonesia, Louis-Charles Damais tanpa hentinya menggairahkan kerjasama yang sangat erat dengan Dinas Purbakala (pada waktu itu). Bahkan beliaulah yang merintis Pusat Penelitian EFEO di Indonesia pada tahun 1952. Terbitnya buku *Epigrafi dan Sejarah Nusantara* ini adalah salah satu bukti kerjasama erat dan saling menguntungkan, yang telah terjalin begitu lama dan terus berkesinambungan, antara Puslit Arkenas — sebagai pelanjut Dinas Purbakala — dengan EFEO.

Prof. Dr. H. Hasan Muarif Ambary
Kepala Pusat Penelitian Arkeologi Nasional



Louis-Charles DAMAIS (1911-1966)

PENGANTAR

Dalam sejarah orientalisme Perancis, khususnya sejarah kajian Nusantara, peranan Louis-Charles Damais (1911-1966) sangat istimewa. Di samping George Coedès, Paul Mus, dan Jeanne Cuisinier — yang telah mencurahkan sebagian besar penelitian mereka di "Indo Cina" dan baru tertarik kepada Indonesia sesudahnya — Louis-Charles Damais sejak semula telah memfokuskan penelitiannya pada Jawa; di sini ia melewati sebagian besar hidupnya dan, dengan menggabungkan penelitian "lapangan" dengan pendekatan filologis dan historis, telah meninggalkan kepada kita sebuah karya luar biasa yang beragam bentuknya, berupa beberapa buku dan terutama sejumlah besar artikel, yang kadang-kadang sangat tebal, mengenai Islam, seni dan sejarah, bahasa, dan tentu saja mengenai epigrafi. Pengajaran di *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (seksi ke-IV), yang dilakukannya mulai tahun 1959 sampai akhir hidupnya yang terlalu singkat, memungkinkannya menyalurkan sebagian pengetahuannya yang begitu luas, dan merangsang minat sekelompok peneliti muda untuk mengikuti jejaknya.

Louis-Charles Damais lahir di Paris tahun 1911. Setelah wajib militer di Timur Tengah, yang memberinya kesempatan menguasai bahasa Arab, ia memasuki *Ecole Nationale des Langues Orientales* dan memperoleh enam ijazah (bahasa-bahasa Persia, Arab Timur, Arab Klasik, Turki, Melayu dan Cina). Merasa tertarik pada sufisme, dengan nama samaran Jean Dinet, tahun 1935, ia menerbitkan terjemahan beberapa *ilahi* Yunüs Emre. Ia kemudian pergi ke negeri Belanda untuk mempelajari bahasa Belanda dan mengikuti pengajaran beberapa orientalis besar di Universitas Leiden. Pada tahun 1937 ia menerima sebuah beasiswa — yang tidak seberapa jumlahnya — yang memungkinkannya pergi ke Batavia. Di sanalah ia tinggal selama sepuluh tahun, membangun sebuah keluarga dalam suasana kehidupan yang tidak mudah selama Perang Pasifik.

Semula, minatnya tertuju pada seni, terutama seni tari dan seni panggung Jawa Tengah, di mana ia tinggal beberapa waktu setelah menjalin persahabatan yang erat dengan Pangeran Mangkunegara. Ia pun bertemu dengan Dr. Stutterheim, Kepala Dinas Purbakala di Jawa pada waktu itu, yang membimbingnya untuk menekuni prasasti-prasasti kuno, baik yang berbahasa Sansekerta, Jawa, maupun Bali, dan yang sampai menawarkan padanya, tahun 1942 menjelang kekalahan Jepang, jabatan sebagai epigrafis. Maka saat itulah ia menulis "Catatan-catatan epigrafis"-nya yang pertama, berbahasa Belanda dan terbit 1949. Setelah Perang Dunia II, ia kembali ke Perancis selama beberapa bulan, sebelum berangkat lagi ke Vietnam tahun 1949, sebagai pengajar di Saigon. Saat itulah ia bergabung dengan *Ecole Française d'Extrême-Orient* dan kembali ke Jawa, yang telah merdeka, guna meneruskan penelitian-penelitiannya.

Sejak tahun 1951, ia mulai menerbitkan dalam *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* lima seri artikel terpenting berjudul: *Etudes d'épigraphie indonésienne*, *Etudes javanaises*, *Etudes soumatranaises*, *Etudes balinaises* dan *Etudes sino-indonésiennes*. Di samping itu, ia pun banyak menulis timbangan buku-buku yang terbit di Jakarta, yang merupakan gema pertama di Eropa tentang penelitian-penelitian yang dilakukan oleh orang Indonesia sendiri. Terdorong oleh minat yang besar untuk memperkenalkan Indonesia kepada publik seluas-luasnya, ia menerjemahkan dari bahasa Belanda *Surat-surat Raden Ajeng Kartini*, cermin berharga mengenai kehidupan seorang puteri bangsawan Jawa akhir abad ke-19, dan dari bahasa Indonesia, *Seratus dua Sajak*, yang merupakan sebuah dorongan — yang pertama dalam bahasa Perancis — untuk mendalami kesusasteraan Indonesia modern.

Salah satu sifat yang paling istimewa, kemungkinan adalah minatnya yang besar kepada bahasa serta bakatnya untuk menguasainya. Di samping bahasa-bahasa Austronesia yang berhasil dikuasainya, dan beberapa bahasa Asia lain yang dipelajari selama masa mudanya, ia pun tertarik pada bahasa Hongaria dan Breton. Ia juga berminat besar pada bidang lain, yakni ilmu alam dan sejarahnya, dan secara teratur membaca majalah *Astronomie* dan *Annuaire du Bureau des Longitudes*. Yang paling menarik baginya, mungkin lebih daripada ilmu perbintangan itu sendiri, adalah cara pengetahuan itu terbentuk, gagasan-gagasan yang timbul menyangkut perbintangan, yaitu dasar nalar astrologi dan dasar sistem penanggalan. Dari minat rangkap inilah lahir beberapa dari artikel terpentingnya, khususnya mengenai penanggalan prasasti-prasasti kuno di Jawa dan Bali yang diilhami oleh penelitian tentang perhitungan penanggalan Maya.

Tahun 1990, Ecole Française d'Extrême-Orient telah menerbitkan kembali, dalam seri *Réimpressions*, lima artikel terpenting Louis-Charles Damais, khusus mengenai epigrafi. EFEO merasa bersyukur dapat menerbitkan sekarang dalam bahasa Indonesia tidak kurang dari sembilan kajian yang mencakup tidak hanya epigrafi, baik Hindu-Jawa maupun Islam, akan tetapi juga Buddhisme, penanggalan dan nilai simbolis warna-warna pada masa Jawa kuno.

Adalah suatu kebahagiaan, dan kewajiban, bagi kami untuk berterima kasih sekali lagi kepada Prof. Dr. Hasan Muarif Ambary, yang sejak bertahun-tahun menjadi penanggung jawab kerjasama antara EFEO dan Puslit Arkenas, demikian pula Dr. Marcel Bonneff dan Dr. Henri Chambert-Loir, yang mewakili EFEO di Jakarta, yang telah menangani pelaksanaan terbitan ini.

Prof. Dr. Denys LOMBARD
Direktur Ecole Française d'Extrême-Orient

Catatan Penyunting

Maksud utama terbitan ini adalah menyajikan suatu pilihan kajian Louis-Charles Damais yang cukup mewakili inti karyanya sebagai pakar epigrafi, filologi, serta sejarah pada umumnya. Sebetulnya satu jilid buku belum dapat menggambarkan keseluruhan karya beliau, mengingat keanekaragaman dan luasnya tulisan yang ditinggalkan almarhum (lihat Daftar Pustaka, pada akhir buku ini); minat Damais terhadap sastra dan masyarakat Indonesia modern, misalnya, sama sekali tidak terwakili dalam terbitan karya pilihan ini, demikian pula kegemarannya terhadap seni Jawa dan Bali.

Kebanyakan artikel yang diterjemahkan di sini menyangkut epigrafi dan masalah penanggalan, yaitu suatu bidang yang berkat sumbangan Damais tak pelak lagi mengalami kemajuan dalam hal metodologi. Sebagai bukti kongkret beberapa kajian terperinci terdapat dalam kumpulan ini (Hujung Langit; Gunung Kawi; Dewi Tantrik; Troloyo) di samping karangan yang lebih umum (Tulisan asal India; Epigrafi Islam). Yang terakhir adalah rangkuman atau aktualisasi pengetahuan, dengan tujuan yang tidak semata-mata menunjukkan besarnya usaha yang masih harus ditempuh oleh para pakar, tetapi juga untuk mengingatkan berbagai kaidah metodologis mendasar dalam bidang epigrafi¹. Selain itu, dalam bagian yang berjudul "Agama dan sistem pemikiran", terdapat tiga karangan (tentang agama Buddha, penanggalan Jawa dan simbol warna) yang mencerminkan kemampuan pengarang — karena pengetahuannya yang begitu menyeluruh — untuk memanfaatkan suatu mosaik data yang paling teliti guna membuka beberapa perspektif historis secara luas dan subur.

Dalam hal transliterasi, Damais selalu berpegang pada beberapa prinsip yang telah mendorongnya untuk mengembangkan metodenya sendiri, demi menjaga ketelitian yang mutlak. Kami mempertahankan ejaan dalam karangan asli — meskipun kadang-kadang agak jauh berbeda dari kebiasaan — kecuali untuk *pepet* yang ditulis di sini dengan *ě* (oleh Damais ditulis *ə*), dan untuk nama tempat, setidaknya-tidaknya yang umum, disesuaikan dengan ejaan resmi masa kini. Semua foto dan peta dicetak kembali sesuai dengan aslinya, sedangkan ilustrasi yang menyertai artikel tentang "Agama Buddha di Indonesia" tidak dimuat lagi, karena selain

1. Mengenai bidang itu, beberapa tahun yang lalu EFEO telah menerbitkan kembali lima artikel pokok Louis-Charles Damais, dalam satu kumpulan berjudul *Etudes d'Épigraphie indonésienne* (lihat daftar pustaka: Damais 1990)

tidak diacu dalam karangannya sendiri juga merupakan reproduksi benda atau monumen yang sangat terkenal di Indonesia (misalnya candi Borobudur). Pada akhir bagian pengantar ini, kami menyusun secara alfabetis daftar seluruh singkatan karangan yang digunakan oleh penulis sebagai bahan acuan.

Penerjemahan kumpulan artikel ini — dengan sendirinya cukup menantang dan penuh kesulitan, karena sedapat mungkin harus tetap setia pada nuansa-nuansa dalam pembuktian yang diajukan oleh Damais (mirip pembuktian dalam matematika) dan mengikuti cara berpikirnya yang begitu "njlimet" — dilakukan oleh satu tim yang terdiri atas Ibu Winarsih Arifin, Ibu Rahayu S. Hidayat, dan Bapak Rakhmat Marzuki; selain tekun dan cermat, mereka selalu berpedoman pada hasil perundingan, dengan bantuan Bapak Hasan Djafar M.A., ahli epigrafi dari Universitas Indonesia, yang telah berkenan membaca ulang sebagian karangan dalam terbitan ini serta memberikan petunjuk berharga. Kami sangat berhutang atas kerelaan mereka, dan mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya. Tidak kalah pentingnya adalah pekerjaan yang ditangani oleh Sdr. Florentius Heru Stoffer, yakni mengoreksi dan mengolah naskah dengan komputer, termasuk lay-out, pembuatan daftar, tabel, dsb., sampai tahap siap cetak. Untuk ketekunan dan kesabarannya, kami sampaikan rasa terima kasih yang tak terhingga.

Marcel Bonneff

DAFTAR KARYA-KARYA ACUAN DALAM SINGKATAN

- BEFEO* *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Hanoi-Paris.
- BHSD* *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, oleh F. Edgerton, New Haven, 1953.
- BHW* *Eerste proeve van een Balineesch-Hollandsch Woordenboek*, oleh R. van Eck, Utrecht, 1876.
- BJBSH* *Beschrijving der Javaansche, Balineesche en Sasaksche Handschriften*, oleh Brandes, 4 jilid, Batavia, 1901-1926.
- BKI* *Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Den Haag.
- BSEI* *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, Saigon.
- BSOS* *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London.
- Cat.Arch.Verz.*
 Catalogus van de Archaeologische Verzameling van het Museum van het Bataviaasch Genootschap, oleh Groeneveldt, bagian epigrafi disusun oleh Brandes, Batavia, 1887.
- Ch-U* *Chāndogyopanīṣad*, diterjemahkan dan disunting oleh Emile Senart, Paris, Belles Lettres, 1930.
- DCTB* *Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, oleh W.W. Soothill & L. Hodous, London, 1937.
- EB* *Epigraphia Balica*, oleh P.V. van Stein Callenfels, Batavia, 1926 (VBG, 66, III, hlm.1-70).
- EEI I-V* *Études d'Épigraphie Indonésienne*, oleh Louis-Charles Damais, dalam *BEFEO*: XLV, jilid 1, 1951, hlm.1-63 (*EEI I & II*); XLVI, jilid 1, 1952, hlm.1-105 (*EEI III*); XLVII, jilid 1, 1955, hlm.7-290 (*EEI IV*); XLIX, jilid 1, 1958, hlm.1-257 (*EEI V*).

- ENI 1* *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, edisi ke-1, 4 jilid, Den Haag, 1896-1905.
- ENI 2* *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, edisi ke-2, 4 jilid + 4 jilid tambahan, 1917-1939.
- Ep.Aant.* *Epigrafische Aantekeningen* I-VIII, oleh Louis-Charles Damais, dalam *TBG*, LXXXIII, 1949, hlm.1-26.
- Et.bal.* *Etudes balinaises*, oleh R. Goris, dalam *BEFEO*.
- EWCB* *Erklärendes Wörterbuch zum Chinesischen Buddhismus*, oleh H. Hackmann & J. Nobel, Leiden, 1951.
- FBG* *Feestbundel van het Bataviaasch Genootschap*, 2 jilid, Weltevreden, 1929-1930.
- HJG 2* *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, oleh N.J. Krom, edisi ke-2, Den Haag, 1931.
- INI* *Inscripties van Nederlandsch-Indië*, Batavia.
- JBG* *Jaarboek van het Bataviaasch Genootschap*, Batavia.
- J.Fed.Mal.St.Museums*
 Journal of the Federated Malay States Museums.
- JMalBrRAS* *Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society*, Singapore.
- JNHW Ge-Roo*
 Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek, oleh J.F.C. Gericke & T. Roorda, 2 jilid, Amsterdam/Leiden, 1901.
- JNHW Pi* *Javaans-Nederlands Handwoordenboek*, oleh Th.G.Th. Pigeaud, Groningen/Batavia, 1938.
- JStrBrRAS* *Journal of the Straits Branch, Royal Asiatic Society*, Singapore.
- KBNGlos* *Kawi-Balineesch-Nederlandsch Glossarium op het Oud-Javaansche Ramayana*, oleh H.H. Juynboll, 's-Gravenhage, 1902.

- KBNW* *Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek*, oleh H.N. van der Tuuk, 4 jilid, Batavia, 1897-1912.
- KO* *Kawi Oorkonden*, suntingan Cohen Stuart, Leiden, 1875.
- KVG* *Verspreide Geschriften*, oleh H. Kern, 's-Gravenhage, 1913-1929.
- MEDRom* *A Malay-English Dictionary (Romanised)*, oleh R.J. Wilkinson, 2 jilid, Mytilene, 1932.
- MKAU-L* *Mededeelingen van de Koninklijke Academie van Wetenschappen*, Bagian Sastra, Amsterdam.
- MRMVL* *Mededeelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Leiden.
- MW* *A Sanskrit-English Dictionary*, oleh Monier-Williams, Oxford, 1899.
- NBG* *Notulen van het Bataviaasch Genootschap*, Batavia.
- OB* *Oudheden van Bali*, oleh Stutterheim, Singaraja, 1929.
- OJNW* *Oud-Javaansch-Nederlandsche Woordenlijst*, oleh H.H. Juynboll, Leiden, 1923.
- OJO* *Oud-Javaansche Oorkonden*, salinan Brandes yang disunting oleh N.J. Krom, Batavia, 1913 (= VBG 60).
- OV* *Oudheidkundige Verslagen*, Batavia.
- PB* *Prasasti Bali I & II*, oleh R. Goris, Bandung, 1954.
- PI I & II* *Prasasti Indonesia*, oleh J.G. de Casparis, diterbitkan oleh Dinas Purbakala Republik Indonesia, jilid I, Bandung, 1950; jilid II, Bandung, 1956.
- Publ.OD* atau *POD*
Publicaties van de Oudheidkundige Dienst, Batavia.

- PW* *Sanskrit Wörterbuch*, oleh Böhtlingk-Roth.
- RHR* *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
- RMM* *Revue du Monde Musulman*, Paris.
- ROC* *Rapporten van de Oudheidkundige Commissie*, Batavia.
- ROD* *Rapporten van de Oudheidkundige Dienst*, Batavia.
- SHKam* *Sang Hyang Kamahâyanikan*, disunting oleh J. Kats, 's-Gravenhage, 1910.
- Short Inscr.* *Short Inscriptions from Tjandi Plaosan-Lor*, oleh J.G. de Casparis, dalam *Berita Dinas Purbakala, Bulletin of the Archaeological Service of the Republic of Indonesia*, N° 4, Jakarta, 1958.
- Tais.la.* *Taishō Issakyō*, Tokyo.
- TBG* *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, Batavia.
- TNI* *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië*, Batavia.
- TP* *T'oung-Pao*, Leiden.
- Trans.R.A.S.of Gr.Br.and Ir.*
 Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London.
- U* *Upaniṣad*.
- VBG* *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, Batavia.
- VG* lihat KVG.
- VMKAW-L* *Verslagen en Mededeelingen van de Koninklijke Academie van Wetenschappen*, Bagian Sastra, Amsterdam.

Bagian Pertama

MASA HINDU-BUDDHA

A. KAJIAN EPIGRAFIS

TULISAN-TULISAN ASAL INDIA DI INDONESIA DAN ASIA TENGGARA DARATAN*

Seperti kita ketahui, sebelum masuknya abjad Arab dan Latin secara umum, tulisan yang lazim dipakai di kawasan Asia Tenggara, kecuali di Vietnam dan sebagian kalangan penduduk Cina Selatan, semuanya berasal dari India. Tidak jelas diketahui mulai dari mana arus kebudayaan yang begitu penting artinya bagi belahan bumi itu mulai mengalir. Akan tetapi, hampir dapat dipastikan bahwa asalnya tidak hanya dari satu tempat.

Pertama-tama perlu diajukan pertanyaan berikut: bagaimana sesungguhnya pengaruh India pada waktu itu mampu menyebar di semua wilayah tersebut? Haruskah kita membayangkan suatu penaklukan kaum bangsawan atau para petualang "Hindu" yang, karena satu dan lain hal, terpaksa meninggalkan negeri asal mereka? Itulah tesis yang paling sering diterima, meskipun tidak selalu diajukan dengan jelas, dan hanya berdasarkan argumen yang sangat sedikit.

Ada kekhawatiran bahwa pertanyaan seperti itu tidak akan pernah terjawab dengan mudah. Namun, sebelum menelusuri lebih jauh hipotesis-hipotesis yang bersangkutan, ada fakta menonjol yang perlu dibahas, yakni bahwa kosakata Sanskerta yang telah memperkaya bahasa-bahasa Melayu Kuno, Jawa Kuno dan Bali Kuno, sebagian besar terdiri atas istilah-istilah teknik yang kebanyakan berasal dari karya-karya tulis seperti yang telah dikemukakan oleh Stutterheim sebelum Perang Dunia yang lalu. Beberapa penulis beranggapan bahwa "orang-orang Hindu" yang bertempat tinggal di Indonesia, karena harus belajar bahasa setempat dan kawin dengan wanita asli daerah itu, wajar kalau bahasa mereka sendiri sedikit pun tidak membekas pada bahasa-bahasa di Indonesia. Agaknya hal itu sangat tidak masuk akal. Setiap kelompok orang asing, yang cukup homogen dan sangat teratur, pasti meninggalkan kata-kata mengenai benda-benda ataupun fakta-fakta peradaban yang merupakan ciri-ciri khas kelompok itu, lebih-lebih dengan kemungkinan banyaknya perkawinan dengan wanita Indonesia¹. (Tanpa kehomogenan dan keteraturan, kita tidak mungkin berbicara tentang suatu "kolonisasi", pengambilalihan kekuasaan politik oleh orang asing, atau tentang pembentukan "koloni-koloni" menurut pengertian kuno, yaitu pemukiman orang-orang asing di daerah-daerah pantai misalnya,

* Judul asli: "Les écritures d'origine indienne en Indonésie et dans le Sud-Est Asiatique continental", *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, nouvelle série - XXX, no.4 (4e trimestre 1955), hlm.365-382.

yang sama sekali terpisah dari wilayah yang tetap di bawah pemerintahan lokal.)

Setiap hipotesis menjadi sangat lemah sebelum melangkah lebih jauh, dan tampaknya penulis-penulis yang membahas "koloni-koloni Hindu" itu tidak pernah menetapkan dengan jelas apa yang sebenarnya mereka maksudkan dengan istilah tersebut. Bahkan istilah "Hindu" pun sebenarnya tidak tepat, karena pada dasarnya kata itu mengacu pada sekelompok doktrin, Hinduisme, yang kemudian dipergunakan untuk menjelaskan, demi gampangnya, aliran-aliran terkemuka yakni ajaran Śiwa, Wisnu dan Brahma — istilah Brahmanisme bahkan sering dipakai sebagai sinonim dari Hinduisme — padahal jelas bahwa di Indonesia khususnya, ajaran Buddha, paling tidak di beberapa daerah pada era tertentu, telah memainkan peranan utama.

Akibat pemakaian ungkapan yang terlalu kabur itu, misalnya "koloni Hindu" yang memang sengaja tidak dijelaskan lebih lanjut, adalah munculnya istilah — dalam karya penulis-penulis yang tidak sempat menggunakan sumber-sumber asli — seperti *Raja-raja Hindu Majapahit* atau *Pulau Hindu* pada bagian yang menyangkut Bali, dsb. Suatu hal yang sama sekali tidak benar.

Kemungkinan besar beberapa penulis Belanda pernah memakai istilah "Hindu" (*Hindoesch*) dalam arti "yang berhubungan dengan agama Hindu", atau bahkan sekedar "yang berasal dari India" saja, karena istilah *Indisch*, yang secara harfiah berarti "berasal dari India", lazim dipakai untuk menjelaskan hal-hal yang berhubungan dengan *Hindia* (*Indië*) dari sudut pandang Belanda, artinya istilah tersebut mutlak berarti "Hindia Belanda". Berdasarkan semua alasan di atas dan untuk menghindari kesalahpahaman yang lebih lanjut, pada hemat kami, lebih baik kita memakai istilah *indianisasi* kalau berbicara mengenai proses umum, dan pengaruh ajaran Hindu atau Buddha untuk hal-hal yang lebih khusus.

Meskipun beberapa arkeolog, dengan tingkat pemahaman serta temperamen yang berbeda-beda — sebut saja misalnya Brandes, Krom dan Stutterheim — telah menonjolkan sifat-sifat asli beberapa aspek peradaban Indonesia, kesan umum yang dapat kita tangkap dari semua karya serta artikel mengenai masalah tersebut adalah adanya sebuah masyarakat "Hindu" (dengan segala kekaburan maknanya), secara politik dan kebudayaan, seakan-akan menguasai penduduk Indonesia yang hampir dalam segala hal berhutang budi kepada orang-orang Hindu tersebut. Di sini kita tidak mungkin berbicara tentang suatu masalah yang seharusnya dibahas secara khusus; oleh karena itu, untuk sementara kami hanya mencatat bahwa dokumen kuno yang asli — prasasti-prasasti

Indonesia dan teks-teks asing yang menyebutkan kepulauan Nusantara — sedikit pun tidak mendukung hipotesis tersebut, bahkan sebaliknya. Jika masa dominasi politik oleh "bangsa Hindu" itu hendak ditetapkan pada suatu masa yang tidak terekam dalam satu dokumen pun, secara teori hal itu memang mungkin, tetapi harus segera ditambahkan bahwa kita tidak tahu apa-apa mengenai hal itu².

Akhirnya, tidak adanya sama sekali kata dari salah satu bahasa yang dipakai secara lisan di India pada zaman dahulu yang tersisa dalam bahasa-bahasa di Indonesia³, pada hemat kami suatu dominasi politik oleh orang-orang India (yang beragama Hindu atau Buddha), sama sekali tidak mungkin. Apalagi jelas tidak mungkin pernah ada permukiman yang permanen dan teratur, pada masa prasasti-prasasti mulai memberikan data yang positif⁴.

Selama belum ada dokumen baru yang membuktikan kebalikannya, satu-satunya hipotesis yang tidak dipaksakan dan sesuai dengan pengetahuan kita yang hanya sedikit, bahwa indianisasi Asia Tenggara antara lain disebabkan oleh kehadiran guru-guru agama Buddha dan agama Hindu (terutama yang beraliran Śiwa, tetapi yang beraliran Wisnu dan Brahma pun pasti ada) yang berasal dari berbagai wilayah India. Namun, penyebab utamanya adalah pengaruh penduduk asli berbagai daerah di Asia Tenggara yang kembali ke negeri asal mereka, setelah lama tinggal di India. Perdagangan pun agaknya selalu dibarengi dengan pertukaran kebudayaan. Jadi, tidak pernah ada "penaklukan" ataupun "kolonisasi" oleh bangsa India, dalam pengertian seperti sekarang. Hanya melalui aspek yang sampai sekarang sangat diabaikan itulah, dan yang jika tidak keliru dipaparkan dengan jelas untuk pertama kalinya oleh G. Coedès di dalam karyanya *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, dapat dijelaskan persamaan-persamaan dari beberapa ciri kebudayaan Hindu atau Buddha di wilayah Indocina dan di Indonesia dengan berbagai ragam daerah di daratan India⁵.

Boleh jadi orang merasa heran mengapa kami membiarkan diri hanyut ke dalam pembicaraan yang berkepanjangan sebelum membahas masalah tulisan. Alasan kami adalah bahwa pemakaian suatu sistem perlambangan yang sudah disepakati untuk menuliskan bunyi-bunyi bahasa, yang pasti berasal dari India, merupakan salah satu khazanah budaya yang terpenting; penerapannya di Asia Tenggara agaknya tidak disebabkan oleh sikap orang-orang asing yang mempunyai kekuasaan politik, melainkan oleh hubungan interaksi antara *guru-guru* asing dan segolongan elite lokal, karena telah terjadi penyesuaian. Meskipun sistem fonetik bahasa-bahasa Nusantara tidak menimbulkan kesulitan besar

dalam penulisan aksara India, keraguan yang terlihat di dalam teks-teks paling tua yang kita kenal menunjukkan adanya beberapa masalah sejak awalnya. Khususnya dalam menuliskan vokal yang disebut *pēpēt*⁶ dan dalam hal hiatus, misalnya jika harus menuliskan *dua*, *duwa* atau *dwa* (dua) atau juga *sia*, *siya* atau *sya* (sembilan)⁷.

Sebaliknya, bagi bahasa Khmer dan Muangthai, yang lebih kaya dalam hal vokal daripada bahasa Sanskerta, persoalannya adalah bagaimana menciptakan beberapa tanda vokal baru dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip yang sama.

Masih mengenai aksara, patut dicatat bahwa berbagai macam tulisan yang tersebar di Asia Tenggara agaknya berasal dari India Selatan. Berbeda dengan bentuk tulisan dari Selatan, ragam-ragam dari daerah Utara memang telah dipakai di sana sini, namun tidak ikut melahirkan abjad-abjad nasional.

Di antara abjad-abjad India Utara itu, yang terpenting adalah yang disebarluaskan melalui agama Buddha di seluruh Asia, sekurang-kurangnya abjad yang dipakai untuk menuliskan mantra-mantra suci, dan kadang-kadang yang terdapat pada teks-teks lengkap. Melalui abjad itu pula orang-orang Cina yang beragama Buddha, dan dengan perantaraan mereka orang-orang Jepang, sempat belajar bahasa Sanskerta, manakala mereka tidak puas dengan transkripsi dalam huruf-huruf Cina. Abjad itu bernama *siddhamātrkā* atau disingkat *siddham*⁸, tetapi dalam studi epigrafi Belanda sering dinamakan "pranāgarī". Sebutan demikian sebenarnya kurang tepat karena, meskipun *siddhamātrkā* benar-benar merupakan tulisan pranāgarī, tulisan itu membeku sebagai tulisan suci di dalam teks-teks agama Buddha, dan tidak dapat dianggap sebagai cikal bakal langsung dari tulisan-tulisan nāgarī modern — yang paling dikenal adalah dewanāgarī —, seperti halnya ragam-ragam "pranāgarī" lainnya.

Di Indonesia, tulisan *siddham* terdapat di Sumatra, di Jawa dan Bali, sedangkan ragam tulisan *nāgarī* yang usianya lebih muda (akhir abad XIII M.) hanya terdapat di Jawa. Di negeri Khmer, pemakaian jenis-jenis pranāgarī agaknya terbatas pada prasasti bigrafik, prasasti yang ditulis dalam dua macam abjad; sesuatu yang tak pernah terjadi pada dokumen-dokumen yang ditemukan di Indonesia hingga kini.

Orang tadinya sering memandang tulisan *siddham* sebagai tulisan Buddha, yang berbeda dengan tulisan Jawa Kuno yang dianggap sebagai tulisan *Hindu*, khususnya Hindu Śīwa. Memang benar bahwa tulisan *siddham* dipakai terutama untuk menuliskan teks-teks agama Buddha⁹, namun pasti ada teks yang berciri agama Buddha yang ditulis dengan

jenis tulisan lain, terutama dengan ragam tulisan Jawa Kuno. Seperti halnya dalam bidang kebudayaan Indonesia lainnya, di sini pun rasanya tidak tepat bila kita mencari pertentangannya, sedangkan yang ada hanyalah keberadaan bersama.

Jenis abjad dari India Selatan, yang ternyata paling penting dan paling beruntung di Asia Tenggara, adalah jenis abjad yang telah menghasilkan spesimen-spesimen tertua yang dikenal di wilayah itu. Jenis abjad ini dinamakan *Pallawa*, diambil dari nama dinasti *Pallawa* dari India¹⁰ yang konon telah menciptakannya. Dengan berbagai variannya yang kurang begitu menonjol, tulisan *Pallawa* terdapat juga di Fu-nan, Campa, Kamboja, negeri Môn, Sunda (Jawa Barat), Jawa Tengah dan Jawa Timur, Kalimantan Timur¹¹, Sumatra (di sini yang paling lama digunakan) dan di Semenanjung Melayu. Menurut penanggalan, terutama berdasarkan epigrafi, yang barangkali beberapa di antaranya masih perlu ditinjau kembali, dokumen-dokumen yang tertua terbentang dari abad II sampai abad VIII M.

Di antara dokumen-dokumen tertua itu terdapat keterangan-keterangan pendek yang tertulis di mata cincin yang ditemukan oleh L. Malleret di Oc-Éo dan diperkirakan berasal dari kerajaan Fu-nan¹². Tanggalnya sulit dipastikan karena tidak mustahil bahwa tulisan pada benda seperti itu dibuat dengan gaya kuno. Hal seperti itu tidak berlaku untuk prasasti yang lebih panjang yang berasal dari kerajaan Fu-nan, misalnya batu prasasti Vō-Canh (berbahasa Sanskerta) yang tulisannya sangat arkais, dan agaknya berasal dari abad III M.¹³. Di Campa ada beberapa prasasti Bhadravarmma dalam bahasa Sanskerta dan sebuah lagi dalam bahasa Campa yang tidak menyebutkan nama rajanya. Semuanya mungkin berasal dari abad IV M. Dokumen yang disebut terakhir ini berbahasa Campa dan merupakan teks tertua yang ditulis dalam sebuah bahasa Nusantara¹⁴.

Paleografi prasasti-prasasti tadi mirip dengan paleografi prasasti pada ketujuh buah *yūpa* (tugu peringatan upacara kurban) yang terdapat di Kalimantan Timur (daerah Kutai), dan yang diperkirakan berasal dari sekitar tahun 400 M.¹⁵. Keenam prasasti kerajaan Taruma (pen"sanskerta"an kata Indonesia *tarum* yang berarti "nila") yang ditemukan tersebar di tempat-tempat yang letaknya berjauhan satu sama lain di Pulau Jawa sebelah barat (Tanah Sunda), usianya sedikit agak lebih muda yakni sekitar tahun 450 M.¹⁶.

Di samping dokumen agama Hindu yang kami rinci di atas, di Semenanjung Melayu terdapat sebuah dokumen agama Buddha yang layak untuk diperhatikan. Prasasti itu dibuat oleh seorang pelaut Tanah

Merah (dalam bahasa Sanskerta disebut Raktamrttika, Tch'e T'ou dalam sumber Cina) bernama Buddhagupta, diperkirakan berasal dari pertengahan abad V M.¹⁷. Teks-teks lainnya yang terdapat di daerah itu mungkin lebih tua lagi.

Dari negeri Môn ada prasasti yang kemungkinan berasal dari abad VI atau VII M.¹⁸.

Jika kita sekarang beralih ke dokumen-dokumen yang bertanggal, kita hanya menyesal karena angka tahun dokumen yang tertua, yang dikeluarkan oleh raja Campa bernama Śambhuwarmma, sangat rusak sehingga yang tinggal hanyalah bilangan ratusannya. Rincian ini penting, karena angka yang terbaca adalah 4, maka kita tahu bahwa teks itu berasal dari abad V atau VI M.¹⁹.

Di negeri Kamboja, agaknya tidak ada dokumen yang sudah muncul pada abad V Śaka — yaitu masa kerajaan Fu-nan — tetapi terdapat cukup banyak dokumen dari abad VI Śaka atau abad VI-VII M.; yang tertua bertarikh 598 M.²⁰.

Di Indonesia, Sumatra-lah yang menghasilkan teks-teks tertua (berbahasa Melayu Kuno) dengan penanggalan yang jelas dan tepat. Umur teks zaman Śriwijaya itu kurang lebih sama dengan waktu Yi-tsing tinggal di kerajaan itu. Tiga buah prasasti agama Buddha bertanggal dari tahun 682 sampai 686 M.²¹.

Jawa menyusul dengan sebuah prasasti bertanggal 6 Oktober 732 M. yang dikeluarkan oleh raja Sañjaya²². Terakhir Semenanjung Melayu dengan prasasti Ligor bertanggal 15 April 775 M. yang termasyhur itu²³.

Apabila kita perhatikan tabel pada akhir tulisan ini, yang menarik adalah bahwa selama kurun waktu itu prasasti-prasasti dari semua daerah memakai jenis tulisan yang sama (meskipun ada perbedaan-perbedaan kecil) yang berasal dari jenis tulisan Pallawa. Jadi, boleh dikatakan, dari abad II sampai VIII M. terdapat keseragaman yang besar dalam penulisan di seluruh Asia Tenggara. Dan selama abad VIII itu, hanya di Jawa-lah berkembang sejenis tulisan yang jelas asli dan mungkin tidak berasal dari jenis Pallawa. Tulisan ini akan kami bahas lebih jauh.

Mulai saat itu, abjad-abjad di setiap daerah sedikit demi sedikit mulai berbeda, sehingga orang dari satu daerah tidak dapat cepat-cepat membaca tulisan dari daerah lain tanpa mempelajarinya secara khusus. Dengan demikian, setiap kelompok kebudayaan telah mengembangkan corak khasnya sendiri. Misalnya di Kamboja, sebuah unsur yang mula-mula kelihatan sangat remeh, yaitu "kuncir", yang terdapat di atas sebagian besar aksara, makin lama makin penting maknanya, sehingga

akhirnya menjadi ciri khas tulisan itu di masa kini. Di Jawa dan di Bali "kuncir" tadi menjulur ke sebelah kanan aksara, yang menyebabkan bahwa sejak beberapa abad yang lalu terdapat tambahan "kaki". Di Birma, dengan makin rumitnya tulisan, aksara-aksara itu sedapat mungkin diberi unsur-unsur yang berbentuk lingkaran. Sebaliknya di Muangthai, sebagian besar aksara menyerupai siku-siku. Di samping abjad-abjad yang bentuknya relatif rumit, turunannya yang modern, seperti abjad Kalimantan, Sulawesi dan Sumatra, tampak terlampaui menyederhanakan penulisan huruf. Sama halnya dengan abjad Filipina. Akibatnya, pada pandangan pertama seakan-akan kini tidak ada hubungan sedikit pun antara tulisan Birma dan tulisan Môn, Muangthai, Khmer, Lao, Tai, Campa, Batak, Dayak, Lampung; antara tulisan Jawa dan Bali; Bugis dan Makasar; dan antara berbagai abjad yang hampir tidak dipakai lagi di Filipina (kami hanya menyebutkan varian-varian yang pokok). Padahal, pada hakikatnya semua tulisan itu berasal dari tipe India Selatan²⁴.

Fakta yang aneh adalah bahwa di samping abjad Pallawa, di Jawa sejak dini — sekurang-kurangnya sejak pertengahan abad VIII Masehi —, telah berkembang suatu jenis tulisan yang prinsip-prinsipnya tetap sama, tetapi mempunyai corak tersendiri. Tulisan itu dapat disebut sebagai tulisan Jawa, meskipun dipakai untuk menuliskan teks-teks berbahasa Melayu Kuno (tetapi berasal dari Jawa) atau Jawa Kuno, Bali Kuno, Sunda Kuno, bahkan teks-teks dalam bahasa Sanskerta.

Sejumlah besar dokumen yang bertulisan Jawa tersebut tidak bertanggal, tetapi asalnya pasti tidak lebih awal dari abad IX M. Yang dituliskan pada lembaran emas dan perak adalah: *gāthā* agama Buddha *ye dharmmā ...*, abjad, mantra suci, *dhāraṇī*, sekelumit keterangan pada arca perunggu, dan akhirnya yang dituliskan pada batu: beberapa patah kata yang terdapat pada beberapa relief Candi Borobudur, dsb.

Teks tertua yang kita kenal dan memakai angka tahun tulisan Jawa Kuno adalah sebuah prasasti agama Buddha tahun 750 M. dalam bahasa Sanskerta²⁵. Jadi, prasasti tersebut kurang lebih sezaman dengan prasasti-prasasti dari Jawa yang paling muda yang beraksara Pallawa (prasasti Sañjaya bertanggal 6 Oktober 732 M.). Oleh karena itu, adanya suatu pertalian langsung sangat diragukan, karena ciri khas beberapa aksara dari kedua jenis tulisan itu tidak dapat dijelaskan oleh suatu evolusi dalam kurun waktu yang sesingkat itu. Tulisan Jawa Kuno memang berasal dari tulisan Pallawa, namun harus diakui bahwa diferensiasinya jelas terjadi jauh lebih awal daripada teks tertua yang dikenal hingga kini, dan bahwa kedua-duanya hadir bersamaan sebelum

menghilangnya jenis tulisan Pallawa di Jawa. Kemungkinan itu tentu saja ada, tetapi sebelum ada dokumen-dokumen baru yang memungkinkan perincian yang lebih tepat, seyogyanya kita lebih berhati-hati untuk menerima adanya pertalian langsung apa pun antara kedua jenis tulisan itu, yang dalam hal ini mungkin merupakan perkembangan sejajar dari satu cikal bakal India yang sama.

Patut dicatat bahwa terdapat beberapa prasasti — agaknya jarang dan sangat pendek — di negeri Khmer dan di Semenanjung Melayu yang memakai tulisan Jawa Kuno tersebut. Jenis tulisan itu terdapat pada beberapa kata yang menyertai sejumlah relief Candi Borobudur; jenis itu diperkirakan berasal dari pertengahan abad VIII sampai pertengahan abad IX M., atau sekitar tahun 800 M., berdasarkan prasasti-prasasti lainnya yang berangka tahun²⁶. Seharusnya di sini dilacak bekas-bekas hubungan yang pasti sudah ada pada masa itu antara orang-orang Jawa dengan penduduk Asia Tenggara daratan. Tetapi sayang, masih sedikit sekali keterangan yang dapat kita peroleh mengenai hal ini. Dengan penelitian yang sistematis barangkali pada suatu saat kita akan mendapat kejelasan mengenai masalah ini.

Kendati jenis tulisan itu lazim disebut tulisan Jawa Tengah, namun salah satu dokumennya yang tertua ditemukan di Pulau Jawa sebelah timur (prasasti Kañjuruhan bertanggal 28 Nopember 760 M.). Tetapi benar bahwa kebanyakan prasasti yang ditulis dengan jenis tulisan yang berbentuk bulat, doyong dan secara keseluruhan sangat indah itu, berasal dari Pulau Jawa bagian Tengah. Sejak akhir perempat pertama abad X M., kekuasaan politik beralih ke Jawa bagian Timur untuk beberapa abad, jadi mulai dengan pemerintahan Tulodong (sekitar 919 M.) dan pemerintahan Wawa (928 M.), dan secara difinitif pada masa Pu Siṇḍok (dari tahun 929 sampai 947 M.). Pada saat itulah ditemukan sebuah varian tulisan Jawa Kuno yang bentuknya tegak, agak bersiku-siku, ciri-cirinya sederhana, yang pada zaman Airlangga (sekitar tahun 1020 M.) menjadi lebih bergaya dan sangat dekoratif. Berbagai ragam yang secara nyata berbeda satu sama lain silih berganti selama masa dinasti yang dinamakan Kaḍiri (dari kira-kira tahun 1117 sampai kira-kira 1222 M.), lalu dinasti Singhasari (dari tahun 1222 sampai 1292 M.), dan akhirnya pada masa Majapahit (dari tahun 1292 sampai kira-kira 1500 M.). Selama masa terakhir itu, sayang sekali dokumen-dokumen menjadi semakin jarang dibanding dengan masa-masa sebelumnya.

Pada abad X M. muncullah sebuah tulisan yang mengesankan dengan garis-garisnya yang tebal, dan dalam beberapa segi mirip dengan "tulisan persegi Pāli"²⁷. Tulisan itu dipakai terutama untuk teks-teks

pendek, khususnya sengkalan, keterangan-keterangan pendek pada gagang cermin atau pada benda-benda perunggu lainnya, dsb. Tulisan yang sangat dekoratif itu mudah menjadi rumit oleh hiasan-hiasan kecil, dan bentuk aksaranya cenderung serupa satu sama lain. Akibatnya, begitu ciri-ciri kecil yang membedakan aksara yang satu dengan lainnya rusak, atau karena terhapus, dokumen itu menjadi sangat sulit, bahkan tidak mungkin dapat dibaca. Oleh para arkeolog Belanda ragam itu sering disebut "tulisan persegi Kediri", mungkin karena dokumen pertama yang ditemukan dengan ragam tulisan tersebut berasal dari daerah Kediri. Ternyata bahwa ragam itu tidak saja dipakai di berbagai daerah di Jawa, tetapi juga di Bali; karena itu penamaan "tulisan persegi Kediri" justru kurang tepat. Pada hemat kami lebih baik disebut saja tulisan "persegi".²⁸ Sejauh yang kami ketahui tulisan itu tidak dikenal di Sumatra dan di kawasan Indocina. Jadi, ragam itu merupakan suatu perkembangan yang semata-mata terjadi di Jawa²⁹.

Selama bagian terakhir dari periode epigrafi (sejak awal abad XIV M.), ditemukan ragam-ragam yang agak miring, bahkan pada batu, yang bagaimanapun cukup jauh bedanya dengan tipe monumental yang sampai saat itu dipakai pada piagam-piagam resmi³⁰.

Agak lama kemudian, Pulau Jawa bagian Tengah yang sejak abad XI hingga waktu itu hampir selalu membisu, mengungkapkan beberapa prasasti dari kuil pegunungan yang ditulis dengan tulisan tebal, kaku dan tidak anggun sama sekali. Tampaknya tak satu pun di antara dokumen-dokumen itu berasal dari sebelum abad XV M. Karena teks-teks yang ditulis dalam tulisan tersebut — semua sangat singkat — kebanyakan ditemukan di Candi Sukuh (di lereng Gunung Lawu, sebelah timur kota Solo), maka tulisan itu sering disebut "tulisan jenis Sukuh"³¹.

Selanjutnya hanya ada beberapa teks yang sangat pendek (kata-kata persembahan pada monumen dan sengkalan) yang ada pertemuannya dengan tulisan modern, dan dengan manuskrip yang agak banyak jumlahnya, tetapi penelaahannya secara sistematis dari segi paleografi masih perlu dilakukan. Paling tidak dapat dipastikan bahwa tipe-tipe modern — yang disebarluaskan melalui teks-teks tercetak serta pengajaran di sekolah — berasal dari ragam Jawa Timur, karena tulisan tegak sekarang sangat mirip dengan beberapa teks monumental yang masih tersimpan, sedangkan tulisan miring boleh jadi berasal dari tulisan yang lebih kursif³². Jenis-jenis tulisan yang terakhir muncul di Jawa Tengah itu (Sukuh, dsb.) rupa-rupanya menghilang tanpa bekas.

Kecuali dalam prasasti tahun 914 M.³³ yang memakai dua bahasa (Sanskerta dan Bali Kuno), yang juga bigrafik, di Bali tulisan *siddham*

hanya diwakili oleh mantra-mantra agama Buddha yang terdapat pada cap di atas kepingan-kepingan tanah liat.

Jenis tulisan Jawa Kuno, yang cepat mengalami diferensiasi sehingga dapat dianggap sebagai tipe tulisan Bali Kuno, digunakan pada prasasti-prasasti bertanggal yang paling tua (akhir abad IX M.) yang ditulis pada lempeng tembaga. Prasasti-prasasti itu tidak asli, tetapi merupakan salinan dan umurnya lebih muda sekitar satu abad.

Selain penggal-penggal teks yang tidak berangka tahun, tetapi yang pada hemat kami berasal dari sebelum tahun 900 M., dokumen aslinya yang paling tua ditulis dengan ragam yang sangat mirip dengan tulisan Jawa Timur yang sezaman. Dokumen itu juga berasal dari tahun 914 M, dan di atas sudah disebutkan mengenai bagiannya yang bertulisan *siddham*. Meskipun demikian, sulit kiranya untuk mengatakan apakah kemiripan tadi disebabkan oleh pinjaman langsung atau bukan. Ada sebuah prasasti berbahasa Sanskerta yang kami perkirakan berangka tahun 953 M.³⁴, yang tulisannya mendekati tipe Jawa. Berawal dari tipe-tipe yang sederhana, tulisan-tulisan itu menjadi semakin bergaya (stilisasi) dan ada beberapa ragamnya, khas Bali, yang sangat anggun. Pada abad XIV muncul pula bentuk-bentuk yang lebih kursif³⁵.

Seperti dikemukakan di atas, tulisan "persegi" yang juga dikenal di Bali, telah dipakai sejak abad XI M. pada makam-makam, arca-arca dan pada barang-barang logam.

Tulisan modern, dengan *ductus* yang jelas berbeda dengan tulisan Jawa, berasal dari tulisan di manuskrip yang masih cukup banyak jumlahnya yang tidak rusak, tetapi tetap perlu diteliti secara sistematis³⁶.

Dari Bali tulisan itu berpindah ke Lombok "Tanah suku Sasak". Tetapi hingga kini hanya ada satu prasasti pendek (empat kata) bertulisan Bali yang pernah ditemukan di sana, yaitu tulisan pada batu nisan dalam dua bahasa (*ṣahāda* dalam bahasa Arab, dan sebuah sengkalan dalam bahasa Sasak)³⁷. Manuskrip-manuskrip yang ditulis pada daun lontar itu menunjukkan bahwa tulisan Bali disesuaikan dengan sistem bahasa Sasak.

Tulisan Pallawa berkembang secara mandiri di Sumatra sehingga melahirkan sebuah jenis yang dapat disebut tulisan Sumatra Kuno karena memiliki kekhususan-kekhususan yang tidak dikenal di tempat lain.

Meskipun demikian, tipe tulisan Jawa Kuno terdapat juga di situ, terutama pada sebuah dokumen yang ditemukan baru-baru ini; dokumen itu berciri agama Buddha, ditulis dalam bahasa Sanskerta, dan tidak berangka tahun, tetapi pada hemat kami tidak mungkin berasal dari sesudah abad X M.³⁸. Sebuah dokumen lainnya, yang pasti berasal dari

abad X Śaka, ditulis dalam bahasa Melayu Kuno; mengenai tanggalnya dengan unsur-unsur yang berciri Jawa, masih menimbulkan perdebatan³⁹.

Antara dokumen-dokumen itu dan prasasti-prasasti Ādityawarmma (abad XIV M.) hanya terdapat beberapa dokumen yang sendiri-sendiri, semua bertulisan Sumatra Kuno⁴⁰. Pada prasasti-prasasti itu tampak beberapa rincian yang menunjukkan dengan jelas bahwa jenis tulisan itu berasal dari ragam Pallawa, bukan dari jenis Jawa Kuno. Jadi, di Sumatra memang pernah terjadi perkembangan tulisan yang lepas dari evolusi berbagai ragam tulisan di Jawa.

Pertaliannya dengan tulisan Pallawa itu secara sangat jelas juga ditemukan pada sebuah prasasti dalam bahasa Khmer Kuno yang disunting oleh Coedès. Dokumen itu, yang kami namakan prasasti Grahi bertanggal 25 Mei 1183 M., ditemukan di wilayah Muangthai, tetapi di salah satu daerah yang pada waktu itu termasuk negeri Khmer. Bukan saja adanya pertalian dengan tulisan Pallawa, bahkan beberapa rinci lainnya pun menunjukkan bahwa tulisan itu memang berciri Sumatra. Dengan demikian terdapat bukti bahwa tulisan Sumatra tersebut telah dipakai di luar Sumatra⁴¹. Itulah suatu tanda tanya kecil yang barangkali akan terjawab berkat dokumen-dokumen baru, dan yang menunjukkan bahwa kadang-kadang paleografi sebuah dokumen pun dapat sama menariknya dengan isi teks itu sendiri. Tetapi data semacam itu tafsirannya bisa sangat rumit.

Setelah prasasti Kṛtanagara dalam bahasa Melayu Kuno bertanggal 22 Agustus 1286 M., yang bertulisan Jawa dan bukan Sumatra (prasasti itu dikirimkan dari Jawa oleh raja tersebut kepada raja Malayu), sampailah kita pada serangkaian prasasti yang dikeluarkan oleh raja bernama Ādityawarmma yang masih berkerabat dengan dinasti yang memerintah Majapahit. Dokumen pertama yang dikeluarkannya ialah sebuah prasasti yang menghiasi arca Mañjuśrī yang amat indah itu (kini tersimpan di Museum Berlin)⁴². Di dalam dokumen yang memakai bahasa Sanskerta dan berangka tahun 1343 M. itu, raja menyebut dirinya hanya sebagai *mantri* (kira-kira "menteri"). Beberapa tahun kemudian, di Sumatra, ia menyandang gelar Śrī Mahārāja. Semua prasastinya, juga prasasti Mañjuśrī di Candi Jago, memakai tulisan Sumatra yang sama sekali berbeda dengan tulisan Jawa yang sezaman.

Di samping itu pada saat-saat pertama penyebaran agama Islam, Sumatra menghadirkan sebuah prasasti berdwibahasa. Yang dimaksud ialah sebuah makam yang pada salah satu *maesan*-nya tertulis prasasti dalam bahasa Melayu beraksara Sumatra yang agak baru, yang agak

menyimpang dan sangat sulit dibaca, sedangkan pada *maesan* lainnya terdapat sebuah prasasti berbahasa Arab. Tanpa membuat rincian yang merumitkan penafsiran angka tahun kedua prasasti itu, perlu dikatakan bahwa dokumen dalam bahasa Melayu Kuno itu, tak bisa lain kecuali bertanggal 23 Maret 1380 M.⁴³.

Dokumen-dokumen epigrafi dan paleografi dari Tanah Sunda (Pulau Jawa sebelah barat) adalah sangat langka. Sesudah prasasti-prasasti Kerajaan *Taruma* yang termasuk dokumen tertua di antara prasasti-prasasti di Nusantara, dan yang memakai tulisan Pallawa, ditemukan juga sebuah prasasti dari zaman Pu Sindok⁴⁴ dengan jenis tulisan yang dapat disebut sebagai tulisan Jawa Kuno yang agak bersiku. Ditemukan juga sebuah prasasti bertanggal 11 Oktober 1030 M. yang terbagi di empat batu. Yang pada ketiga batu tulisannya "persegi" (tetapi sederhana, tanpa hiasan sedikit pun), tetapi pada batu yang ke empat tulisannya lebih mendekati tulisan prasasti Airlangga, yang memiliki ciri khasnya sendiri⁴⁵.

Lama kemudian barulah berkembang sejenis tulisan yang boleh dikatakan benar-benar Sunda, tetapi dokumen-dokumen itu kebanyakan tidak bertanggal atau tanpa penafsiran tanggal yang tepat. Di antara yang bertanggal, misalnya prasasti Tĕlaga Rĕna, biasa dinamakan "Batu Tulis", berisi sengkalan yang penafsirannya menimbulkan perdebatan. Meskipun demikian, agaknya prasasti itu benar-benar berasal dari abad XIV M.⁴⁶. Yang terakhir adalah prasasti Lingga Wangi tahun 1411 M. Perbedaan-perbedaannya dengan jenis tulisan prasasti Jawa makin lama makin nyata, sehingga sudah dapat disebut sebagai tulisan Sunda Kuno.

Di antara manuskrip-manuskrip Tanah Sunda yang masih tertinggal, ada beberapa yang memakai tulisan jenis khusus yang sama sekali berbeda dengan ragam Jawa dan Bali. Aksaranya menampilkan goresan-goresan tebal dan tipis lagi sangat bergaya, sehingga dilihat sepintas mengingatkan orang pada tulisan Ethiopia⁴⁷. Daun-daun lontar itu ditulisi dengan tinta, berbeda dengan lontar di daerah-daerah Indonesia lainnya yang digores. Ini merupakan sejenis tulisan yang terdiri atas beberapa ragam, khas Sunda, karena ragam ini tidak terdapat di tempat-tempat lain.

Angka-angka pun mempunyai makna yang sangat besar. Pada mulanya bangsa Khmer mempunyai sistem menghitung yang khas berdasarkan dua puluhan, yang bekas-bekasnya masih ada hingga kini⁴⁸. Pada zaman dahulu mereka memakai dua macam sistem angka: yang satu berdasarkan hitungan dua puluh (dengan lambang-lambang untuk angka 1 sampai 10 dan lambang-lambang khusus untuk angka 20, 40,

dan seterusnya, tanpa angka nol); lainnya, semata-mata desimal dengan hanya 9 angka ditambah nol. Jadi, yang disebut terakhir ini merupakan sistem posisi yang sepenuhnya sama dengan sistem yang dipakai di Eropa, yaitu yang memakai angka-angka yang disebut "angka Arab". Angka-angka itu agaknya benar-benar telah disampaikan kepada bangsa Eropa melalui orang-orang Muslim yang menyebutnya "angka India"⁴⁹.

Dari mana pun asalnya angka "Arab-India" tersebut, yang pasti tidak satu pun dari deretan angka India dapat dianggap sebagai cikal bakal angka yang dipakai di Indonesia; meskipun terjadi perkembangan secara wajar selama berabad-abad, namun angka yang dipakai di Indonesia merupakan satu keseluruhan yang homogen. Untuk membuktikan benar tidaknya pendapat itu, cukup kiranya dengan membandingkan daftar angka India yang diterbitkan oleh Filliozat dengan daftar angka Indonesia yang dimuat sebagai lampiran artikel kami yang berjudul *EEI*, III⁵⁰.

Indonesia hanya mengenal sistem posisi desimal itu. Sungguh aneh bahwa Barat yang memakai tulisan Latin terus memakai angka Romawi yang agak kurang praktis sampai menjelang zaman Renaissance (bahkan lama kemudian secara sporadis), meskipun angka Arab sudah dikenal selama beberapa abad. Sedangkan Kamboja, Campa dan Indonesia memakai hitungan posisi desimal, sekurang-kurangnya sejak abad VII Masehi, dan setidaknya di kedua negeri yang disebut terakhir tidak dipakai sistem hitungan lain⁵¹.

Penggunaan sengkalan, yakni angka tahun yang dinyatakan dengan kata-kata yang melambangkan suatu nilai angka, yang lebih tua sekalipun tidak mungkin dimengerti tanpa sistem posisi, karena setiap kata, masing-masing mewakili satuan, puluhan, ratusan atau ribuan menurut letaknya⁵².

Di Indonesia, sengkalan tertua yang dikenal terdapat di Jawa pada prasasti berbahasa Sanskerta, bertahun Śaka 654 (atau 6 Oktober 732 Masehi). Penanggalan yang dinyatakan dengan angka yang semuanya ditulis dengan aksara, biasa dipakai di Kamboja pada zaman yang paling kuno. Tetapi kebiasaan itu langka di Indonesia, dan baru terjadi setelah tanggal tersebut di atas.

Di Kamboja, angka tahun tertua dalam sengkalan, yang memerlukan pengetahuan tentang penghitungan posisi, adalah tahun Śaka 520 atau tahun 598 M., jadi lebih dari seabad sebelumnya. Di Campa penghitungan itu muncul pada tahun Śaka 609 atau 687 M. Selain itu, aneh bahwa pemakaian bilangan desimal berdasarkan posisi angka terdapat pada tahun yang sama di Sumatra dan Kamboja, yaitu

pada tahun Śaka 605 menurut pembacaan Coedès atau tahun 604 menurut pembacaan kami (tahun 683 atau 682 M.)⁵³.

Seperti halnya aksara, paling tidak sebagian angka (rangkaian lengkap untuk setiap periode) yang terdapat pada akhir abad VII M., baik di negeri Khmer maupun di Indonesia, hampir sama. Kemudian angka-angka itu mengalami diferensiasi sedemikian rupa sehingga sekarang tidak ada lagi yang mirip satu sama lain; di antaranya terdapat perbedaan yang sama besarnya dengan angka Eropa.

Jelas, cara yang sangat menarik untuk memperoleh pengertian mendalam tentang berbagai macam arus kebudayaan itu adalah dengan menelaah ragam tulisan yang telah dipakai. Studi bandingan epigrafi/paleografi merupakan ajang penelitian yang amat luas. Untuk itulah, penerbitan dan terutama koleksi abklats serta foto-foto dari *Ecole Française d'Extrême-Orient (EFEO)*, berbagai dinas purbakala di Asia Tenggara, selain dokumen-dokumen asli yang tersimpan di museum-museum atau *in situ*, merupakan khazanah yang luar biasa, yang hingga kini baru dimanfaatkan sebagian.

Jakarta, Mei-Oktober 1955

CATATAN

1. Dalam hal ini ada pengaruh khas dari bahasa-bahasa Portugis, Cina, Arab dan Belanda, namun hingga kini penelitiannya masih agak dangkal.
2. Memang di Sumatra terdapat beberapa prasasti berbahasa Dravida, tetapi jelas semua berangka tahun jauh sesudah mulainya indianisasi, tidak ada yang sebelum abad XI M.
3. Sebenarnya, dalam kosakata Melayu dan Jawa, terdapat beberapa kata Tamil, tetapi berupa kata-kata pinjaman yang baru. Misalnya: kata Jawa Modern *pĕlĕm* (mangga) memang berasal dari bahasa Tamil. Sebenarnya dalam bahasa Tamil kata itu sendiri hanya berarti "buah", dan kata *māmpalam*-lah yang berarti "mangga", suatu bentuk yang dalam bahasa Melayu juga menghasilkan kata *mampĕlam* dan *mĕmpĕlam*. Jika *pĕlĕm* merupakan kata yang paling lazim dipakai dalam bahasa Jawa Modern, tidak demikian halnya dalam bahasa Jawa Kuno yang hanya memakai kata *poh*, khususnya untuk nama tempat. Cf. juga kata Bali *poh* dan kata Melayu *pauh*.
4. Bahkan di sini perlu dikemukakan tentang arsitektur dan seni patung. Meskipun dengan nyata terlihat adanya berbagai pengaruh, semua yang masih ada membuktikan bahwa setiap kesatuan etnopolitik yang pernah ada, telah mengembangkan ciri aslinya sendiri, masing-masing ditandai secara jelas oleh "genius lokal"-nya. Sudah terlalu sering orang menekankan secara sepihak unsur-unsur pinjaman, khususnya bila membicarakan Indonesia, dan mengabaikan hampir semua unsur yang membedakan gaya Asia Tenggara dari gaya India. Di sini pun sebagian istilah yang dipakai menyesatkan, karena, bahkan dalam bahasa Perancis, sebagian besar orang hampir selalu memakai sebutan seni Hindu-Jawa, padahal seni itu bukan lagi "Hindu-Jawa", seperti halnya di Campa tidak ada seni "Hindu-Cam". Apa yang berbau India, dan tak seorang pun yang berpikir untuk menyangkalnya, adalah simbol atau dewatanya, sedangkan pengungkapannya jelas khas Khmer, Cam, Jawa, dsb. Setahu kami, tidak pernah orang menyebut seni Renaissance dengan istilah seni Yunani-Italia atau Yunani-Perancis, dsb., padahal karya-karya Jawa lebih tidak mirip dengan "model"-nya yang dari India daripada sebuah arca Renaissance misalnya, bila dibandingkan dengan sebuah karya Yunani yang temanya sama.
Kami tidak berbicara tentang kasus yang agak jarang terjadi, yaitu tentang arca yang ditemukan di Jawa tetapi jelas buatan asing. Misalnya arca perunggu yang dimuat pada lb. 158 dalam *Java*, karangan K. With (Hagen, 1920), bagaimanapun tidak dapat dianggap sebagai hasil dari seni Jawa. Lagi pula asal arca itu tidak disebutkan, baik oleh With sendiri (hlm. 160) maupun di dalam Katalogus Museum Leiden (V. hlm. 72). Sebenarnya jelas bahwa arca itu berasal dari India Selatan. Mungkin pula, tetapi tidak pasti, bahwa beberapa arca perunggu atau arca batu yang bergaya Amarāwatī, dan di antara yang paling kuno yang ditemukan di Nusantara, adalah buatan negeri asing.
5. Sebagai contoh keanekaragaman daerah asal unsur-unsur kebudayaan India yang merasuk ke dalam kebudayaan Jawa, dapat kami ajukan fakta berikut: masuknya

agama Buddha di Jawa yang menurut sumber-sumber Cina terjadi atas prakarsa seorang pangeran dari Kashmir bernama Gunawarma (lihat terjemahan riwayat hidupnya oleh Chavannes di dalam *T'oung-Pao* (2), V, 1904, hlm.193-206).

Tipe tulisan yang kebanyakan berasal dari India Selatan, kecuali satu di antaranya yang berasal dari Utara.

Epigrafi yang membuktikan adanya hubungan-hubungan erat dan teratur, di satu pihak dengan Universitas besar Buddha di Nālandā, di wilayah Benggala sekarang, dan di lain pihak dengan kerajaan Chola di daerah kota Negapatam sekarang.

Bukti terakhir adalah bahwa di dalam sebuah manuskrip Nepal-lah ditemukan ilustrasi yang antara lain menampilkan arca-arca Buddha yang termasyhur di Indonesia. (Lihat Foucher, *Etude sur l'inconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, 1900).

Contoh-contoh semacam itu masih dapat ditambah.

6. Meskipun ditranskripsikan *ě*, lafalnya kurang lebih seperti digram *eu* bahasa Perancis pada kata *peur* (namun lebih pendek), jadi lebih ke belakang dibandingkan dengan lafal *e* dalam "je", "le", dsb.
7. Anehnya, masalah-masalah yang sama telah dihadapi pemerintah Belanda pada waktu hendak menetapkan ejaan dalam huruf Latin untuk kepentingan pengajaran. Apalagi hal itu sampai sekarang belum dipecahkan secara khusus. Dalam kebiasaan setempat, kecuali sekadar perpadanan ejaan, kepentingan kaidah sajak, sebagaimana terjadi pada karya lain, telah menguntungkan pelestarian varian-varian. Dengan demikian, jika diperlukan dua suku kata, akan ditulis *du(w)a* dan *si(y)a*, tetapi jika hanya ada tempat untuk satu suku kata akan dipakai *dwa*, *sya*, dsb.
8. Cf. *L'Inde Classique*, II, hlm.677-678 dan tabel-tabel abjad, hlm.690-692.
9. Kami tidak mengatakan "melulu", karena ada kalanya dari isi teks tersebut tidak dapat ditentukan apakah itu prasasti Buddha atau bukan.
10. Mengenai sejarah dinasti itu, lihat terutama L. de la Vallée Poussin, "Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes, *Histoire du Monde*, jil. VI², hlm.258-271. Dalam *L'Inde Classique*, II, hlm.696-698, dimuat contoh-contoh abjad Pallawa.
11. Di Kalimantan Barat ada sebuah batu besar bertulis dan bercorak agama Buddha yang pernah dimuat oleh Dr.B.Ch. Chhabra di dalam "Expansion of Indo-Aryan Culture during Pallava Rule"; *Journal and Proc., As. Soc. of Bengal (Letters)*, I, 1935, hlm.41-44. Namun, berdasarkan foto-foto serta faksimile-faksimilennya yang disimpan di dalam arsip Dinas Purbakala Indonesia, karena terlalu kabur, kami tidak berani menetapkan apakah bertulisan Pallawa atau Jawa Kuno. Tetapi yang paling mungkin adalah tulisan Jawa Kuno.
12. Cf.G. Coedès, "Le site de Go Oc-Ēo, ancien port du royaume du Fou-nan", dalam *Artibus Asiae*, X, 1947, hlm.193-199.
13. Cf.G. Coedès, *Etats Hindouisés*, Paris, 1948, hlm.74. Terdapat sebuah foto sisi *a* dari batu prasasti tersebut dalam tulisan L. Finot, "Notes d'Epigraphie", *BEFEO*, XV, menghadap hlm.4.
14. G. Coedès, *Etats Hindouisés*, hlm.85. Foto prasasti berbahasa Campa Kuno ini telah dimuat bersama sebuah artikel Coedès di dalam *Mélanges F.W. Thomas*, New

Indian Antiquary, seri khusus, I, 1939, hlm.46-49. Mengenai paleografi prasasti-prasasti Bhadrawarmma, lihat "Notes d'Epigraphie" tulisan Finot, *BEFEO*, II, hlm.185-191.

15. Terdapat faksimile dari prasasti-prasasti Mūlawarmma pada *Bijdragen v.h. Koninklijk Instituut (BKI)*, 74, 1918, menghadap hlm.232, pada akhir karangan Prof. Vogel, "The Yūpa inscriptions of King Mūlavarmman".
16. Cf.foto-foto yang sangat bagus dari keempat prasasti *Pūrnawarmma* yang dikenal sebelum perang, di dalam karya yang juga ditulis oleh Prof. Vogel dan diterbitkan di dalam *Publicaties v.d. Oudheidkundigen Dienst*, Batavia, 1925, lb.27-33.
17. Lihat foto-foto yang sangat bagus dari abklats teks ini di dalam artikel Dr. Chhabra tersebut di atas, "Expansion of Indo-Aryan Culture ..." lb.3.
18. Teks-teks tertua epigrafi Mōn yang terkenal adalah dua cuplikan yang dimuat oleh Coedès di dalam "A propos de deux fragments d'inscriptions récemment découverts à P'ra Pathom (Thaïlande)" cf. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, sidang tanggal 21 Maret 1952, *Cinquantenaire de la fondation de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, hlm.27-31, dengan foto kedua cuplikan tersebut. Untuk sebuah teks yang ditulis kira-kira dua abad kemudian, lihat lb.VIII di dalam tulisan Halliday dan Blagden, "Les Inscriptions mōn du Siam" di dalam *BEFEO*, XXX, hlm.81-105.
19. Mengenai prasasti yang demikian pentingnya itu, lihat tulisan L. Finot, "Notes d'Epigraphie" di dalam *BEFEO*, III, hlm.206-210 (disertai sebuah foto abklats) dan lihat juga Chhabra, "Expansion ..." hlm.50-51.
20. Prasasti itu telah diterbitkan oleh Coedès di dalam "Etudes Cambodgiennes XXXVI" di dalam *BEFEO*, XLIII (1943-46) hlm.1-8. Angka tahun 598 M. ini adalah patokan bagi raja pertama Kamboja, Bhawawarmma I, saat sedang giat-giatnya menaklukkan Fu-nan.
21. Lihat G. Coedès "Les Inscriptions malaises de Çrīvijaya", *BEFEO*, XXX, hlm.29-80.
22. Lihat sebuah foto di dalam tulisan Dr. Chhabra tersebut di atas, lb.6.
23. Lihat G. Coedès "Le royaume de Çrīvijaya" di dalam *BEFEO*, XVIII, no.6, lb.I dan II. Foto-fotonya juga dimuat di dalam tulisan Chhabra, "Expansion..." lb.4 dan 5.
24. Untuk melihat perbedaan berbagai abjad India Selatan, bandingkan tabel-tabel yang terdapat di dalam *L'Inde Classique*, II, hlm.696-698. Mengenai tulisan Muangthai, lihat lembar bergambar hasil penelitian Coedès di dalam *History of the Thai writing*, Bangkok, B.E. 2468 [atau 1924 M.]. Di situ juga terdapat tipe-tipe tulisan Khmer, Birma, dsb.

Mengenai Indonesia, satu-satunya karya menyeluruh, yang meskipun sudah cukup tua masih dapat dimanfaatkan, adalah karya Holle, *Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabetten*, Batavia, 1882. Di dalam karya itu bukan saja ditemukan tipe-tipe tulisan India, melainkan juga pelbagai abjad Indonesia modern.

Secara umum, sedikit sekali foto-foto prasasti Jawa yang sudah diterbitkan. Memang ada beberapa artikel yang disertai sebuah foto dari teks sebuah prasasti, tetapi kami tidak mungkin merincinya di sini. Sebagai karya yang patut kami sebutkan adalah: A.B. Cohen-Stuart, *Kawi Oorkonden*, Leiden, 1875, disertai sebuah jilid berisi faksimile yang secara keseluruhan sangat bagus (disingkat KO); Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden*, terbitan anumerta oleh Krom, Batavia, 1913

(disingkat *OJO*), yang di dalamnya terdapat beberapa reproduksi yang kurang bagus, terutama potongan-potongan abklats; *Inscripties van Nederlandsch-Indië*, I, Batavia, 1940, disertai empat lembar bergambar yang jauh lebih bagus.

Dalam hal kualitas gambar, Bali ternyata lebih beruntung karena ke dua puluh tiga lembar bergambar yang dilampirkan pada *Epigraphia Balica*, karya Van Stein Callenfels, *VBG*, 66, jil.3, 1926 (judulnya disingkat *EB*) betul-betul jelas, begitu juga foto-foto prasasti di dalam jilid yang berisi lembar bergambar *Oudheden van Bali*, karya Stutterheim, Singaraja, 1930.

25. Prasasti ini telah dimuat oleh De Casparis di dalam *Prasasti Indonesia I* (Bandung, 1950), hlm.1-11, tetapi penulis tersebut menafsirkan angka tahun 752 M. Lihat bahasan kami mengenai angka tahun itu di dalam *BEFEO*, XLVI (1952), hlm.20-21 dan XLVII (1955), hlm.246-250.
26. Sebenarnya sama sekali tidak ada patokannya, karena dokumen yang ditulis dengan tulisan tersebut sangat sedikit yang berangka tahun, dan barangkali penanggalan itu terlalu muda.
27. Mengenai tulisan yang disebut terakhir, lihat abjad pada hlm.185 karangan V. Henry, *Précis de Grammaire Pâlie (Bibl. de l'EFEO*, jil. II) dan juga *L'Inde Classique II*, hlm.699-701, yang menamakan tulisan itu "Birma persegi".
28. Reproduksi dokumen-dokumen yang memakai tulisan persegi dapat dicari antara lain dalam karya-karya:

Stutterheim, *Oudheden van Bali* (disingkat *OB*), jilid berisi lembar bergambar (1930), gb.109, 110, 111, 112 (foto-foto).

Kern di dalam *KVG*, VII, hlm.80 (faksimile).

Holle, *Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabetten* (1882), kolom 162, 169, 188 dan hlm.48, deret ke-3 (faksimile).

Goris-Dronkers, *Bali, Cults and Customs*, lb.309 (foto).
29. Kemiripan pelbagai aksara dengan tulisan "Pâli persegi" rupanya memang suatu kebetulan.
30. Cf.misalnya Brandes, *OJO*, lb.14 yang memuat sebuah petikan prasasti akhir abad XV M.
31. Sebagai contoh tulisan tersebut, lihat tabel yang dilampirkan pada artikel Martha A. Muusses di dalam *TBG* 62, 1923, menghadap hlm.512.
32. Mengenai aksara-aksara cetak modern, cf.tabel-tabel di dalam *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes ...* yang dihimpun oleh Ch. Fossey, edisi baru, Percetakan Nasional Paris, 1948, hlm.364-366.
33. Yang dimaksudkan adalah apa yang disebut "tiang kecil dari Sanur". Cf.Stutterheim dalam *Acta Orientalia*, XII, 1934, hlm.126-132 dengan foto prasastinya. Selain itu cf.penanggalan kami atas monumen itu dalam *Et.Bal.* I, *BEFEO*, XLIV, hlm.121-128.
34. Pembahasan datanya dapat dilihat pada *Et. Bal.*II, *BEFEO*, XLIV, hlm.129-139.
35. Cf.misalnya Stutterheim, *OB*, jilid lembar bergambar, gb.115.
36. Percetakan Nasional Perancis tidak memiliki aksara Bali, tetapi terdapat sebuah abjad kursif modern yang agak mirip dengan aksara cetak yang dipakai di Bali di dalam *l'Inde Classique*, II, hlm.699-701, pada kolom terakhir.
37. Cf.Stutterheim dalam majalah *Djâwâ*, XVII, 1937, hlm.309-310 dan foto-fotonya.
38. Prasasti ini terdapat di Desa Batu Bedil di Sumatra paling selatan (daerah Lampung),

- sekitar 80 km dari Teluk Betung ke arah barat, di dekat tepi kiri sungai Ilahan. Kami kira tidak lama lagi prasasti itu akan diterbitkan oleh Dinas Purbakala Indonesia.
39. Kedua angka tahun yang diajukan dengan selang waktu yang sangat lama, yaitu 997 dan 1044 M. Yang dimaksudkan ialah prasasti "Bawang", yang tanggalnya kami tafsirkan 12 November 997 M., cf. *BEFEO*, XLVI, hlm.100-101, dan XLVII, hlm.130-133. [Lihat artikel berikutnya di bawah ini: "Tanggal Prasasti Hujung Langit ('Bawang')"].
 40. Sebuah arca Lokanātha dari perunggu dengan sebuah prasasti pendek berdwibahasa (bahasa Melayu Kuno dan Sanskerta), berasal dari tahun 1039 M. Sebuah prasasti pendek pada batu dalam bahasa Malayu Kuno tahun 1179 M. Sebuah prasasti berdwibahasa (Melayu Kuno dan Tamil) tahun 1213 M.; sayang sebagian belum terbaca.
Sebuah *caitya* batu tahun 1242 M. Prasasti-prasasti lainnya yang terdapat pada *caitya*, tidak berangka tahun, tetapi memakai tulisan yang persis sama dan juga ditulis dalam bahasa Melayu Kuno, sehingga mungkin berasal dari zaman itu juga.
 41. Lihat G. Coedès, "Le Royaume de Çrīvijaya", di dalam *BEFEO* XVIII, no.6, hlm.34, dengan lb.II (b) dan III. [Diterjemahkan dalam *Kedatuan Sriwijaya*, Seri Terjemahan Arkeologi no.2, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional/EFEO, Jakarta 1989].
 42. Cetakan arca itu disimpan di Museum Jakarta.
 43. Cf. Stutterheim di dalam *Acta Orientalia*, 14, 1936, hlm.268-279, dan Marrison di dalam *JMalBrRAS* XXIV, 1951, bagian I, hlm.162-165.
 44. Lihat karangan Prof. Bosch, di dalam *BKI* 100, 1941, hlm.49-53 yang menafsirkan sengkalan itu dengan tahun Śaka 854, yaitu tahun 932 M. Karangan itu disertai foto prasastinya.
 45. Lihat foto-foto pada tulisan Pleyte di dalam *TBG*, 57, 1915, hlm.201-218.
 46. Itu adalah kata yang menunjukkan angka ratusan yang meragukan. Dua tafsiran yang mungkin paling tepat adalah tafsiran Prof. H. Djajadiningrat, *Critische Beschouwing van de Sadjarah Banten*, yang memilih tahun Śaka 1355 atau tahun 1433 M., dan tafsiran Prof. Poerbatjaraka yang menetapkan tahun Śaka 1255 atau tahun 1333 M. Yang disebut terakhir ini, pada hemat kami, secara paleografis lebih mungkin. Foto dokumen itu terdapat di dalam *TBG*, 53, 1911, menghadap hlm.160.
 47. Tentu saja kemiripan itu hanya luarnya. Lihat Holle, *Tabel ...* kol.82-88 serta lembar bergambar terlampir. Di situ dimuat petikan-petikan yang menggunakan empat varian tulisan tersebut.
 48. Selain dialek Perancis *septante*, *huitante* atau *octante*, dan *nonante*, bandingkan dengan bahasa Perancis baku *soixante-dix* dan terutama *quatre-vingts* dan *quatre-vingt-dix* (tujuh puluh, delapan puluh, sembilan puluh), yang merupakan sisa-sisa hitungan per dua puluh dari suku bangsa Celte. Dalam bahasa Bretagne, masih dikatakan *daou-ugent*, *tri-ugent* dan *pevar-ugent* yang secara harfiah berarti "deux-vingts", "trois-vingts", dan "quatre-vingts" (dua-dua puluh, tiga-dua puluh, empat-dua puluh).
 49. Di sini kami tidak ingin menguraikan secara rinci suatu sengketa, yang memperlihatkan bahwa perasaan, terutama di dalam karya Kaye, agaknya telah berperan jauh lebih besar daripada yang dikehendaki dalam pencarian fakta-fakta

- secara obyektif (Cf. G. R. Kaye, *The Bakhshālī Manuscript*, Calcutta, I-II, 1927, hlm. 82-84). Mengenai masalah ini, dapat dibaca uraian G. Coedès yang amat bagus di dalam karyanya "A propos de l'origine des chiffres arabes" di dalam *BSOS*, VI, (1930-32), hlm.323-328, dan juga Bab I karya Prof. O. Neugebauer yang begitu sarat dengan data, *Exact Sciences in Antiquity*, Princeton University Press, 1952.
50. Cf. selain *L'Inde Classique*, II, hlm.705-707, terutama angka-angka puluhan yang terdapat pada hlm.707, juga *BEFEO*, XLVI (1952), tabel sesudah hlm.106. Tampaklah bahwa angka-angka 1, 2, 3, di manuskrip Bakhshālī misalnya, sangat mirip dengan angka-angka Jawa abad IX M., dan meskipun angka 7 memperlihatkan beberapa persamaan dengan angka-angka Jawa itu, namun lambang-lambang angka India lainnya boleh dikatakan tidak mempunyai hubungan sedikit pun dengan angka-angka Indonesia. Dari manapun asal yang sebenarnya perhitungan posisi desimal, tampak bahwa berdasarkan keadaan dokumentasi sekarang, kita sama sekali tidak dapat menerima hipotesis bahwa sistem desimal itu di Asia Tenggara dan di Indonesia khususnya, merupakan pinjaman belaka dari India. Andaikata dipinjam, sangat tidak mungkin bahwa bentuk-bentuk angka di kedua kawasan itu tidak memperlihatkan kemiripan satu sama lain yang lebih meyakinkan. Bagi mereka yang cenderung puas dengan suatu pemecahan yang terlalu sederhana, kenyataan itu seyogyanya diingat-ingat.
51. Sebenarnya menjelang abad XV itulah, angka Arab, yang sejak lama dipakai bersama-sama angka Romawi, berangsur-angsur mulai dipakai sehari-hari untuk menyatakan angka tahun, misalnya pada permadani tembok yang berangka tahun, kemudian pada lukisan A. Dürer, dsb. Sebuah reproduksi baru dari angka-angka puluhan di Eropa pada Abad Pertengahan di dalam sebuah karya teknik, dapat dilihat pada lembar bergambar terlampir dalam tulisan Dr. W.E. Van Wijk, "Un Comput de la fin du douzième siècle", di dalam *Actes du VIe Congrès d'Histoire des Sciences* (Amsterdam 1950), hlm.133-139.
52. Biarpun langka, di Indonesia ada beberapa contoh pemakaian kata-kata yang mempunyai nilai angka yang simbolik untuk 11 dan 12. Namun, angka yang diperoleh seharusnya ditafsirkan menurut sistem posisi. Itu terjadi pada prasasti Jawa (dalam bahasa Sanskerta) dari Wurare misalnya yang bertanggal 21 September 1289 M., yang mengharuskan kedua kata yang mengandung nilai 11 dan 12 ditafsirkan sebagai tahun Śaka 1211. (Cf. *BEFEO*, XLVI, hlm.72-73, dan XLVII, hlm.79).
53. Lihat foto-foto kedua angka tahun tersebut pada artikel Coedès dalam *BEFEO*, XXX, lb.VII.

LAMPIRAN

Agar teks kami lebih hidup dan sekaligus memberi gambaran tentang transformasi aksara-aksara selama berabad-abad di berbagai wilayah, kami lampirkan bersama artikel ini delapan tabel untuk memperjelas terjadinya evolusi beberapa aksara. Karena memang tidak mungkin menyajikan abjad secara lengkap, maka kami hanya memilih lima aksara: *ta*, *pa*, *ma*, *ra* dan *sa*.

Sebagian besar contoh dalam tabel tersebut mewakili Indonesia berdasarkan dua alasan: abjad-abjad Nusantara agak kurang dikenal di luar lingkungan para ahli, di samping dokumen yang kami miliki memang lebih banyak yang berasal dari Nusantara. Agaknya mudah untuk memperbanyak contoh-contoh tulisan Khmer, dengan mempergunakan keenam jilid *Corpus* yang diterbitkan oleh *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Kami hanya menyajikan contoh yang paling menonjol. Mengenai abjad lainnya, terutama abjad Campa, foto-foto atau bahkan faksimile-faksimilennya hanya sedikit yang diterbitkan sehingga kami tidak dapat mengumpulkan bahan perbandingan yang cukup lengkap. Meskipun demikian, jenis-jenis yang pokok tetap terwakili.

Selain teks-teks epigrafi, kami menggunakan *History of the Thai writing*, karya G. Coedès (Bangkok, 1924) yang memuat tabel lengkap tulisan-tulisan Khmer, Muangthai serta beberapa ragam yang serumpun.

Tentang abjad Filipina kami menggunakan brosur karangan Pardo de Tavera, *Contribución para el estudio de los antiguos alfabetos filipinos*, Lausanne 1884, dan juga karangan Fletcher Gardner dan Ildefonso Maliwanag, *Indic writings of the Mindoro-Palawan axis*, San Antonio (Texas), 1939, 3 jilid.

Untuk aksara-aksara cetak kami hanya dapat mengacu pada karya yang diterbitkan oleh Percetakan Nasional Perancis, *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes ...* yang dikumpulkan oleh Ch. Fossey, edisi baru, Paris, 1948.

Terakhir adalah kumpulan karangan James G. Février yang amat bagus, *Histoire de l'Écriture*, Paris, 1948. Sayang, dalam buku itu Asia Tenggara dibahas terlampau singkat dan hanya diberi ilustrasi dengan empat abjad dari rumpun Muangthai. Uraian itu sangat tidak memadai karena dengan demikian jenis-jenis tulisan dari berbagai wilayah, termasuk dari Indonesia, sama sekali tidak ada.

Tabel-tabel berikut ini cukup jelas. Tampak bahwa pengelompokan menurut daerah sebagian berdasarkan jenis tulisannya, dan bukan hanya

berdasarkan pembagian Asia Tenggara secara politik. Setiap kali ada kesempatan, kami telah mengungkapkan nama atau ciri naskah dokumen epigrafi yang memungkinkan ditemukannya kembali dalam terbitan-terbitan khusus. Terutama bagi negeri Khmer terdapat dokumen dalam buku *Inscriptions du Cambodge* karangan G. Coedès dan bagi naskah-naskah Campa dalam *Notes d'Épigraphie* karangan L. Finot. Tentang Indonesia, kami menunjuk nama yang telah kami pilih dan dapat ditemukan juga dalam daftar Indeks yang diterbitkan sebagai tambahan *EEI*, IV dan *BEFEO*, XLVII (1955). Satu-satunya kekecualian hanyalah beberapa prasasti yang kebanyakan tanpa angka tahun dan yang hingga sekarang tidak kami kaji.

Prasasti-prasasti yang dimaksud yakni:

Pada Tabel B:

Sumatra:

"Lampung abad XIV?". Yang dimaksud adalah sebuah petikan doa agama Hindu yang terdapat pada batu yang sekarang tersimpan di Museum Jakarta dengan kode D 154. Petikan ini belum diterbitkan dan kami hanya menentukan angka tahunnya yang sifatnya sementara. Lagipula tulisan yang sangat tidak teratur itu mungkin tulisan Jawa, bukan Sumatra.

Pada Tabel C:

Jawa:

Marsëmu	= KO, XIII (dengan faksimile).
Er Kuwing	= KO, XVII (dengan faksimile).
"Salinan" akhir abad XIV	= KO, VIII (dengan faksimile).
Trailokyapuri	= OJO, XCIII dengan lb.no.14 (foto sebuah petikan abklats).

Pada Tabel D:

Bali:

Tambëlingan I	= Van Stein Callenfels, <i>EB</i> II dan lb.II.
---------------	---

Sunda:

Tëлага Rëna	= "Batu Tulis", lihat <i>TBG</i> , 53, 1911, menghadap hlm.160 (foto).
Jayagiri	= "Këbantënan" lihat <i>TBG</i> , 53, 1911, menghadap hlm.164 (tiga buah faksimile).
Lingga Wangi,	cf. <i>TBG</i> , 24, 1876-78, hlm.588 (faksimile).
Kawali,	lihat <i>TBG</i> , 53, 1911, menghadap hlm.167 (foto).

Pada Tabel E:

Empat buah arca perunggu kecil dari Jawa, setahu kami prasastinya (bait *ye dharmmā* ...) tidak diterbitkan dalam bentuk foto. Hal ini akan segera kami bicarakan lagi dalam sebuah artikel khusus.

Dari dua buah arca perunggu Amoghapāśa yang telah kami sebut sebagai "Krtanagara", karena tercantum nama raja tersebut, sebuah yang disimpan di Jerman telah dimuat oleh Speyer dalam *Verslagen en Mededeelingen van de Koninklijke Academie van Wetenschappen*, Seksi *Sastra*, 4e reeks, deel VI, menghadap hlm.138, sedangkan lainnya yang kini tersimpan di Museum Leiden, kami ketahui dari sebuah foto, berkat kebaikan hati Dr.P.H. Pott, direktur akademi tersebut; kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada beliau.

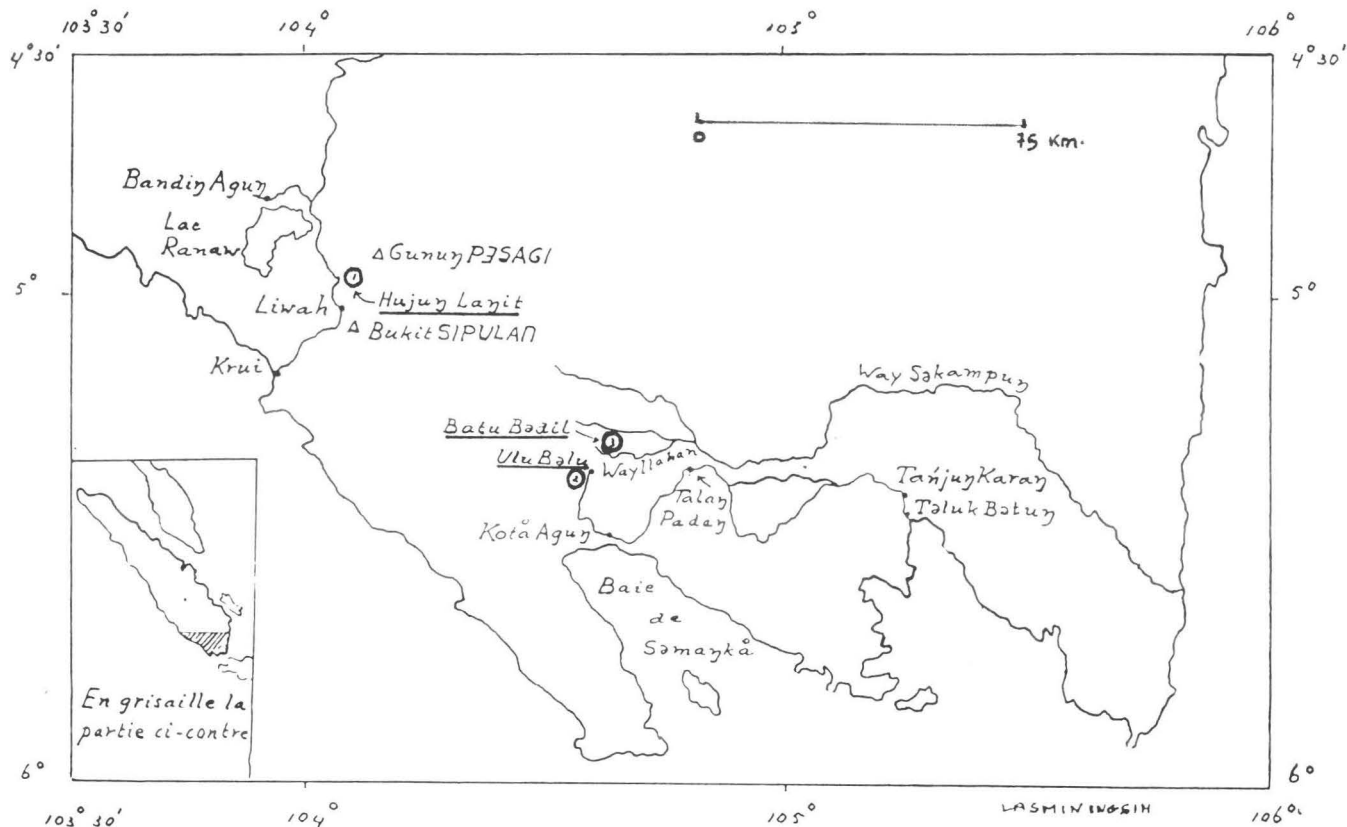
Keterangan-keterangan singkat pada arca-arca batu di Candi Jago (Jawa Timur) telah diterbitkan hampir seratus tahun yang lalu oleh Friederich di dalam *Verhandeligen van het Bataviaasch Genootschap (VBG)*, jil.26 (1857), bagian I, tetapi kami menyalinnya langsung dari aslinya.

Pada Tabel F:

Tentang aksara persegi yang telah kami kelompokkan dengan nama "Arca-arca *circa* 1077", yang dimaksudkan adalah dua prasasti yang terdapat pada sisi belakang kedua arca batu yang dibahas oleh Stutterheim di dalam karyanya *Oudheden van Bali* (Peninggalan Purbakala di Bali). Yang satu disebutnya "GP 4", (cf.*OB*: 71) tepatnya berasal dari tahun Śaka 999 atau tahun 1077 M., sedangkan lainnya (prasasti "w", cf.*OB*: 74) berdasarkan tulisannya, tidak mungkin berjauhan waktunya dari yang pertama. Untuk foto-fotonya, cf.*OB*, jilid lembar bergambar, gb.110 dan 111.

Pada Tabel H:

Aksara-aksara Sumatra modern dari daerah Rambang-Ogan dan Lampung dimuat menurut tabel-tabel abjad yang dihimpun di lapangan oleh Budenani dari Jawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Republik Indonesia di Palembang. Dengan senang hati kami mengucapkan terima kasih kepada Kepala Jawatan Kebudayaan Sumatra Selatan itu, R. Moh. Saleh, yang telah memberi kesempatan kepada kami untuk menyalin tabel-tabel tersebut.



Gambar 1. Ikhtisar keletakan ketiga prasasti yang disebut dalam artikel berikut, di bagian ujung selatan Sumatra, di daerah Lampung. (Dibuat berdasarkan peta 14 dari *Atlas van Tropisch Nederland*, 1938.)

1. Prasasti Hujung Langit (Bawang); 2. Prasasti Ulu Bëlu; 3. Prasasti Batu Bëdil Hilir.

TANGGAL PRASASTI HUJUNG LANGIT* ("BAWANG")¹

Kami pernah mengkaji tanggal dokumen ini. Akan tetapi, setelah berkunjung lagi ke situsnya, walaupun hasilnya tidak sebaik yang diharapkan, kami berkesempatan untuk membahas kembali beberapa rinciannya dari sudut pandang yang baru².

Batu prasasti itu terletak di sebelah utara Liwah, kurang lebih berjarak lurus enam kilometer, sebelah tenggara Telaga Ranaw³, di ujung selatan Sumatra, termasuk wilayah administratif Kabupaten Krui, Keresidenan Bengkulu⁴.

Untuk mencapai tempat itu ada beberapa jalan yang tidak semuanya dapat dilalui dengan mudah, lebih-lebih di musim hujan. Yang paling mudah (tidak harus menyeberangi sungai atau menuruni jurang) begitu sampai di Liwah adalah mengambil jurusan Palembang sampai Simpang Sebelat sejauh 12 kilometer. Dari sana kita berbelok ke kanan, menyusuri jalan setapak melewati pedusunan (*umbul*) bernama Hanakau, lalu menuju situs yang jauhnya kira-kira 6 kilometer. Dusun Bawang, yang namanya sampai sekarang dipakai untuk menyebut prasasti itu, terletak kurang lebih 3 kilometer di sebelah tenggara⁵.

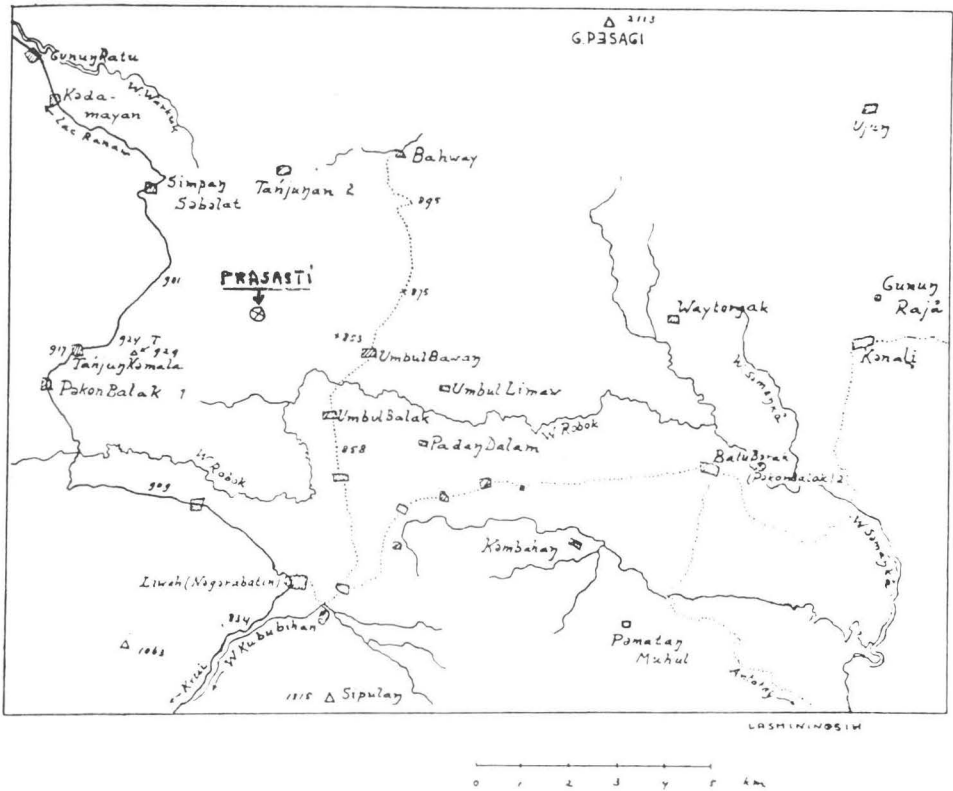
Selain itu abklats-abklats dari Dinas Purbakala Indonesia mencantumkan nama Bunuk Tenuwar, agaknya tempat batu prasasti itu berada.

Daerah yang merupakan pedalaman kota pelabuhan Krui (di peta ditulis Kroë atau Kroeï), sebelah utara Bukit Sipulang, bernama "Balik Bukit", secara harfiah berarti "sisi belakang Gunung". Di sini "Gunung" berarti deretan gunung yang disebut Bukit Barisan, membujur sepanjang dua pertiga pantai barat Pulau Sumatra. Liwah adalah ibukota sebuah *margå* dan tempat tinggal seorang *pasirah*⁶.

Karena dokumen tersebut ditemukan oleh pegawai Dinas Topografi, maka dalam sebuah *Rapport* (Laporan) Dinas itulah dokumen itu disebut untuk pertama kali bersama dengan faksimile larik pertamanya; sayang, tidak dapat digunakan untuk membaca teks itu⁷.

Segera setelah mengenali prasastinya, Krom menulis beberapa kalimat di dalam "Laporan Arkeologi tahun 1913". Dikatakan sebagai berikut: "...mengingat lokasi serta jenis tulisannya, itu merupakan suatu temuan yang kemungkinan besar bakal berharga sekali"⁸.

* Judul asli: "Études Soumatranaises: La date de l'inscription de Hujung Langit ("Bawang")", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, L, jilid.2, Paris, 1962, hlm. 275-288.



Gambar 2. Ikhtisar keletakan tempat prasasti Hujung Langit, dibandingkan dengan Liwah dan dusun Bawang. (Dibuat terutama berdasarkan peta XIV karya Dr. A.N.J. Th. à Th. Van der Hoop, *Megalithic Remains in South Sumatra*, Zutphen, s.d.). Berbagai keterangan tambahan telah dilakukan dengan bantuan lembar 67 dan 69 dari peta Sumatra dengan skala 1:250.000 serta catatan yang telah kami buat di tempat pada tahun 1954. Dengan cara inilah kami dapat menentukan bahwa Ujung terletak sekitar 13 km, kalau ditarik garis lurus dari situs prasasti, demikian pula Simpan Sebelat dan beberapa dusun. Sebaliknya, kami tidak dapat menempatkan dusun Hanakaw yang seharusnya terletak sekitar 2 km sebelah utara prasasti tersebut.

Namun tampaknya minat Krom telah berkurang. Di dalam "Laporan Arkeologi" tahun berikutnya, ia hanya menerangkan bahwa dokumen itu terdiri atas 18 larik tulisan "kawi"⁹, dan memberikan tafsiran angka tahunnya, tahun 966 Śaka¹⁰.

Pada "Daftar Peninggalan Purbakala di Daerah-Daerah luar (Jawa)", penulis itu mencatat dokumen tersebut dengan nomor 98, tanpa keterangan apa-apa mengenai manfaatnya¹¹. Akhirnya, di dalam karya *Sejarah Hindu-Jawa*, Krom hanya sambil lalu menyebutnya, tanpa membicarakan baik angka tahun maupun tulisan atau teksnya, bahkan mencantulkannya pun tidak¹².

Pada tanggal 10 Maret 1954 itulah sebuah rombongan kecil menempuh perjalanan dari Liwah ke tempat prasasti, diantar oleh seorang *pasirah* yang telah berbaik hati menjadi pemandu¹³. Kami ikut di dalam rombongan tersebut.

Prasasti itu terpahat pada sebuah batu alam yang mengerucut. Kini batu itu berdiri di atas gumuk di tengah-tengah ruang terbuka, dikelilingi pohon-pohon besar terutama pohon nangka. Di sekitarnya berserakan sejumlah potongan batu, yang menimbulkan dugaan bahwa di tempat itu dahulu kala terdapat sebuah monumen. Permukaan batu yang ada tulisannya agak rata dan hampir mengarah ke timur¹⁴. Sesungguhnya, teksnya terdiri atas 18 larik (larik terakhir tidak lengkap), dan di atasnya, kurang lebih lima belas sentimeter, ada gambar sebuah pisau belati bermata lebar yang ujungnya mengarah ke kanan¹⁵.

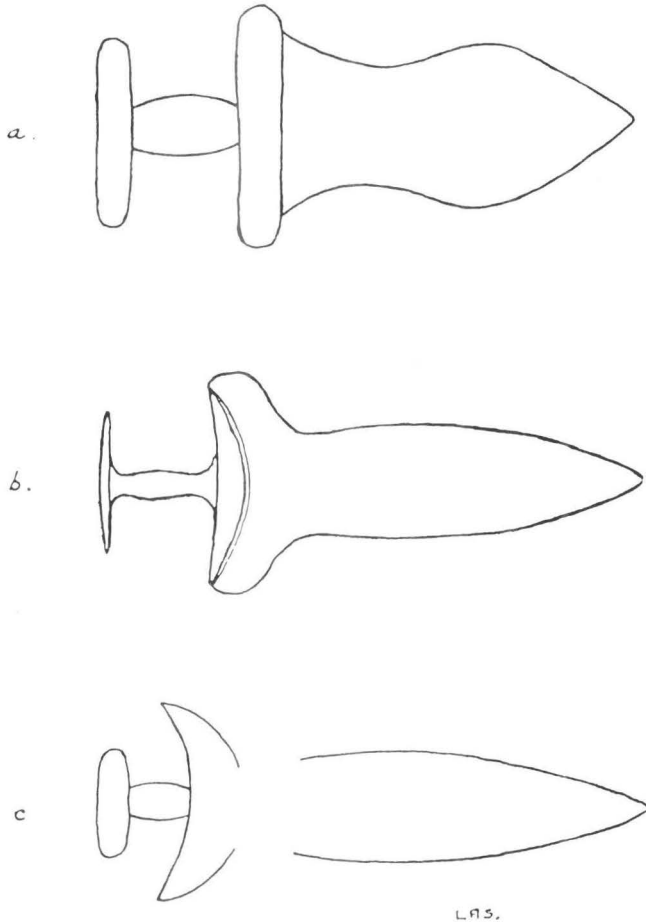
Kami akan menyoroti sejenak pisau belati itu karena meski sejak 1912 sudah dimuat di dalam "Laporan Tahunan Dinas Topografi", tampaknya belum mendapat perhatian yang selayaknya.

Dalam tulisan Profesor Bosch yang berjudul *De Rijkssieraden van Pagar Roejoeng* (Pusaka Kerajaan Pagar Ruyung), terdapat perian yang terinci dari sebuah pisau belati yang sama bentuknya, bernama *Si Mandang Giri*, disertai foto-foto yang teramat indah¹⁶.

Sesudah mengamati dengan seksama dua gambaran dewa bertatahkan emas di setiap sisi mata pisau, Profesor Bosch yakin dapat memperkirakan saat pembuatan pisau belati itu, yaitu pada akhir zaman Jawa Timur, sekitar abad XIV Śaka.

Di antara relief-relief yang menurut Profesor Bosch menggambarkan sebilah pedang dan pisau belati yang kurang lebih sejenis, di sini kami hanya mempertimbangkan relief-relief di Candi Panataran¹⁷.

Adapun pada relief bernomor 20 dan 78 (cf. juga 89), yang dimaksud adalah benar-benar pedang dengan mata panjang yang jauh



Gambar 3 — *a.* Belati yang terukir di prasasti Hujung Langit (digambar di atas cetakan dan dkecilkan hingga separohnya).— *b.* Belati Si Mandang Giri yang diteliti oleh Profesor Bosch (digambar berdasarkan foto yang diterbitkan dalam *OV*, 1930, lb.49 *a* dan *c*).— *c.* Belati "Hero-stone" dari Museum Connemara di Madras (No.2555) yang berasal dari Ipuru, distrik Guntur. Dapat kita perhatikan bahwa senjata tersebut berada dalam sarungnya. Terputusnya sambungan yang nampak dalam gambar menunjukkan adanya sebuah pengikat.

berbeda dari senjata Pagar Ruyung yang bermata pendek.

Hanya pada relief 90 terdapat gambar senjata yang agak menyamai pisau belati yang dibicarakan, meskipun dalam proporsi yang kurang lebar dan lebih panjang daripada *Si Mandang Giri*. Panjangnya hampir sama dengan keris zaman sekarang. Yang terutama mencolok adalah perbedaan antara bagian tersempitnya (dekat gagang) dan yang terlebar (dekat ujungnya). Pada senjata Panataran perbedaan itu jelas kurang tajam dibandingkan dengan pisau belati Pagar Ruyung. Sebaliknya, proporsi *Si Mandang Giri* hampir mendekati proporsi pisau belati prasasti, sebagaimana dapat diamati dengan membandingkan faksimile kami yang langsung dibuat pada abklats dengan foto-foto Laporan Arkeologi tahun 1930 (gb.49 a dan c)¹⁸.

Karena di sini agaknya sulit untuk meringkas pendapat Profesor Bosch mengenai gambar-gambar yang bertatahkan emas itu, maka kami anjurkan kepada para peminat untuk membaca sendiri pendapat tersebut. Namun, perlu diperhatikan bahwa *bentuk* mata pisaunya yang jauh berbeda dari keris Jawa sudah dikenal di Sumatra sejak awal abad X Śaka, jadi kurang lebih empat abad sebelum *Si Mandang Giri* menurut penanggalan Bosch.

Perlu ditambahkan bahwa ketika bertugas di Madras bulan Oktober yang lalu (1958), di Museum Connemara di kota itu, kami melihat sebuah "*Hero-stone*" (Batu Pahlawan) (no.2555), yaitu relief bergambar prajurit berkuda yang menggenggam sebilah pedang panjang, dan di pinggang kanannya membawa sebuah badik yang bentuknya jelas sejenis (lihat gb.3). Relief itu berasal dari Ipuru, distrik Guntur. Sayang, tidak ada keterangan mengenai tanggalnya.

Marilah sekarang kita kembali ke prasastinya.

Karena hujan mulai turun tak lama setelah rombongan kami tiba, maka tidak mungkin kami mengambil gambar ataupun membuat abklatsnya. Yang kami lakukan hanyalah sekadar pemeriksaan prasastinya yang baru saja dibersihkan dari lumut-lumut yang menutupi batunya, suatu pemeriksaan yang tentu saja tidak teliti.

Karena tak lama setelah kembali di Jakarta, tahun 1954, kami diberitahu oleh Dr. de Casparis bahwa dia berniat menerbitkan transkripsi lengkap teks tersebut, maka kami menunggu saja penerbitan itu untuk membahas angka tahunnya, yang ditafsirkan berbeda dari tafsiran kami. Karena penerbitan itu ternyata terlambat, kami menganggap perlu untuk mempermasalahkan tanggal tersebut sekarang juga. Adapun mengenai persoalan lainnya cukuplah kiranya dengan menambahkan beberapa catatan saja¹⁹.

Pada tahun 1946, berdasarkan angka tahun yang tertera, kami telah melakukan kesalahan dengan merasa mampu menyimpulkan bahwa prasasti itu ditulis dalam bahasa Jawa Kuno. Meskipun harus menunggu penguraian selengkapnya untuk menentukan banyak rincian, agaknya sudah pasti bahwa teks itu ditulis dalam bahasa Melayu Kuno.

Jika kata-kata seperti *tatkala*, *sa-tanah* (larik 4), *haji*, *Śrī* (larik 7), dsb. memang dapat digunakan baik dalam bahasa Jawa Kuno maupun Melayu Kuno, sebaliknya kata *sa-hutan* atau "seluruh hutan" (larik 4) hanya lazim dipakai dalam bahasa Melayu. Kata sehari-hari untuk "hutan" atau "tanah yang tidak diolah" dalam bahasa Jawa Kuno adalah *alas*. Sayang, pembacaan kata itu masih perlu diragukan. Akan tetapi, adanya partikel lokatif *di* pada larik 12 (dengan arti "di dalam", "di") yang agaknya pasti, dan tidak dapat digunakan dalam bahasa Jawa, dalam hal ini menentukan²⁰.

Jadi, meskipun teks itu tidak ditulis dalam bahasa Jawa Kuno²¹, namun sekurang-kurangnya tetap memperlihatkan adanya pengaruh Jawa yang tak dapat disangkal lagi.

Terlebih dahulu kami uraikan rincian angka tahunnya. Sejauh ini hanya dua dokumen Sumatra yang mengandung unsur-unsur peredaran *wuku*, yakni prasasti Dharmmāśraya tahun 1208 Śaka dan prasasti yang sedang dibahas ini. Yang pertama, prasasti Dharmmāśraya, telah dikirimkan dari Jawa oleh Kĕrtanagara kepada raja "Tanah Malāyū" yang dianggap sebagai bawahannya. Oleh karena itu, kehadiran penanggalan Jawa pada teks yang ditulis dalam bahasa Melayu Kuno itu, mudah dimengerti²².

Prasasti-prasasti Sumatra lainnya, baik yang ditulis dalam bahasa Sanskerta maupun Melayu Kuno, hanya menerangkan nama hari-hari di dalam satu minggu atau *saptawara* (bahkan unsur ini tidak ada pada prasasti-prasasti Śrī Wijaya). Di samping itu, kata *wuku* berasal dari bahasa Jawa; bentuk Melayunya *buku*, agaknya tidak dikenal dalam sistem penanggalan²³.

Pengaruh Jawa rupanya juga terdapat pada jenis tulisan yang dipakai. Berbeda dari kebanyakan dokumen Sumatra lainnya, di sini bukanlah tulisan Pallawa atau tipe tulisan yang langsung diturunkan dari tulisan Pallawa (yang terakhir ini dapat dinamakan tulisan khas Sumatra Kuno karena tulisan itu hanya dijumpai di Pulau Sumatra), melainkan sejenis tulisan yang cukup mendekati tulisan Jawa Kuno di zaman Mpu Sindok dengan beberapa cirinya yang lebih baru; misalnya, *paten*-nya yang cukup mirip dengan *paten* tulisan di zaman Airlangga²⁴.

Jadi, agaknya dokumen tersebut dapat disamakan dengan

dokumen Dharmmaśraya karena kedua dokumen itu memakai bahasa Melayu Kuno, tetapi dengan tanggal dan tulisan yang semata-mata Jawa. Meskipun demikian, kami tidak bermaksud mengatakan bahwa prasasti tersebut juga dikirimkan dari Jawa karena hipotesis ini tidak beralasan sama sekali.

Selain itu perlu diperhatikan pula, bahwa gelar kerajaan yang paling lazim saat itu, yaitu *Śrī Mahārāja*, tidak ada. Yang ada hanyalah gelar *Haji* yang agak taksa²⁵.

Ringkasnya, seandainya pun harus melepaskan hubungan antara prasasti tersebut dengan ekspedisi Jawa tahun 992 M., yang kebenaran sejarahnya terjamin dalam sumber-sumber Cina, suatu hubungan yang kami kira dapat disimpulkan dari kedekatan kedua angka tahunnya²⁶, maka yang tetap pasti adalah pengaruh Jawa yang sangat jelas yang sifatnya mungkin akan diperjelas dengan pemahaman isi teks itu selengkapnya²⁷.

Setelah hal itu ditegaskan kami dapat meneliti angka tahunnya sekali lagi, karena penafsiran yang kami ajukan diragukan oleh de Casparis, yang tetap berpegang pada tahun Śaka 966 (tafsiran Krom), sedangkan kami berkeyakinan bahwa secara paleografis, dan menurut sistem penanggalan, hal itu mustahil²⁸. Sebaliknya, Boechari cenderung kepada tahun Śaka 969, yang secara paleografis jelas lebih mungkin, tetapi menurut sistem penanggalan juga sama sekali tidak mungkin²⁹.

Karena sekarang kami dapat mentranskripsikan angka tahunnya secara lebih tepat daripada yang dimuat di dalam *EEI*, IV, kami menyuntingnya seperti di bawah ini:

1. //swaṣṭi³⁰ śrī sakālawarsātita 9.. ...³¹
2. margasiramāsa. tithī nawamī śuklaspakṣa. wā. ...
3. wāra. wuku kuniṇan). ...

Untuk tetap berpedoman pada satu-satunya cara yang terpercaya, dengan mencari kesesuaian antara unsur-unsur siklus waktu dan astronomisnya, patut kami ingatkan di sini bahwa dalam penafsiran tanggal yang kami ajukan seperti dimuat di dalam *EEI*, IV, kami berpendapat bahwa sadwara adalah *wa* (atau *wā*), satu-satunya pembacaan pada abklats yang kami anggap mungkin³². Dengan demikian hanya penafsiran tanggal 919 Śaka yang memungkinkan bertemunya unsur-unsur sistem penanggalan yang satu dengan yang lain. De Casparis cenderung pada pembacaan *tu*. Pada jenis tulisan tersebut aksara *ta* sangat mirip dengan aksara *wa* yang memakai *tarung*, yaitu

wā, akan tetapi umumnya letak *tarung* itu agak berjauhan dari *wā*, sebaliknya dengan "kaki" kanan aksara *ta* yang berdekatan dengan bagian kiri aksara itu. Letaknya yang jauh itulah yang membuat kami di sini membacanya *wā*. Memang betul ada sesuatu di bawah aksara, yang seandainya *tu* dapat berupa suku, yang hampir-hampir tidak tampak pada abklats dan batu prasastinya, tetapi menurut kami itu hanya goresan tipis pada batu, seperti banyak goresan lainnya pada prasasti tersebut³³.

Jika secara paleografis *tu* kelihatan sangat meragukan, harus diakui bahwa pada abklats 2619 (putih), nilai "1" untuk angka puluhan sepintas lalu tampaknya sangat tidak meyakinkan, karena kira-kira kita hanya dapat melihat paruh bagian kiri dari aksaranya, sesuatu yang menghalangi pembacaan secara langsung. Namun perlu ditambahkan bahwa sisa itu boleh jadi sisa angka 1. Untuk lebih cermatnya, dapat dipertimbangkan kemungkinan yang secara teori ada, bahwa sadwara itu mungkin juga *tu*. Jadi, kami akan mempertimbangkan hipotesis tersebut.

Di samping itu, de Casparis menganggap bahwa suku kata tersebut, baik *wā* maupun *tu*, mungkin menunjuk bukan kepada sadwara, tetapi kepada pañcawara atau bahkan saptawara. Hal ini menurut kami sangat meragukan karena boleh jadi itu bukan nama-nama biasa. Satu-satunya nama biasa yang dapat diperhitungkan adalah *wr[haspati]*, dan pasti tidak kelihatan sesuatu pun dalam prasasti yang menunjukkan adanya huruf vokal *-r* yang secara paleografis sangat khas. Dan jika huruf vokal *-r* dirangkaikan dengan aksara, tidak mungkin ada *tarung*-nya. Di lain pihak, mengingat pemakaian sinonim nama-nama biasa dalam epigrafi terbatas hanya pada prasasti yang berbahasa Sanskerta, hipotesis itu pasti kurang mengandung kebenaran. Memang benar orang mungkin berdalih bahwa ada dua prasasti Sumatra yang memakai kata *maṅgala* "Selasa", bukan *aṅgāra* yang merupakan satu-satunya bentuk pada prasasti-prasasti Jawa; tetapi adanya sebuah sinonim untuk salah satu nama hari di dalam seminggu, tidaklah berarti ada bentuk lain untuk hari yang lain juga. Akhirnya, adanya nama dari *wuku*, secara apriori tidak memungkinkan penggunaan istilah-istilah lain daripada yang sudah baku, sehingga istilah-istilah itu pada umumnya hanya dipakai dalam bentuk singkatan.

Akan tetapi, agar kita tidak meremehkan apa pun dan seandainya saptawara-lah yang disebutkan pertama, kita terpaksa menghitung kembali keseluruhan abad X Śaka dengan bertolak dari dua data yang tak dapat disangkal lagi itu, yaitu nama wuku Kuningan dan *tithi* dalam bulan Marggaśīra, yaitu tanggal 9 śukla.

Untuk itu kami akan memakai tabel 9 śukla yang sudah diterbitkan

di dalam *EEI*, IV, 131-132, dan tidak perlu dimuat lagi di sini³⁴. Daripada hanya memilih hari-hari WĀ WA ŚU, untuk membuat tabel kedua yang harus diperiksa dengan cermat, di sini kami akan berpedoman pada semua tanggal 9 śukla yang secara teori jatuh pada hari apa saja dalam wuku Kunirjan.

Jadi, tabel baru di bawah ini jelas berbeda dari tabel yang dimuat dalam *EEI*, IV, 133.

9 ŚUKLA (teoritis) dalam MARGGAŚĪRA			HARI WUKU KUNIRJAN YANG SESUAI		UNSUR SIKLUS HARI ITU	TAHUN ŚAKA
a.	27-XI-982	M	27-XI-982	M	TU KA SO	904
atau	28-XI-982	M	28-XI-982	M	HA U A[]	
b.	11-XI-997	M	11-XI-997	M	WA WA ŚU	919
atau	12-XI-997	M	12-XI-997	M	MA KA ŚA	
c.	26-X-1012	M	25-X-1012	M	MA KA ŚA	934
atau	27-X-1012	M	(tidak lagi Kunirjan)		TU U Ā	
d.	27-XI-1028	M	27-XI-1028	M	WU PA BU	950
atau	28-XI-1028	M	28-XI-1028	M	PA PO WR	
e.	29-X-1039	M	29-XI-1039	M	TU KA SO	961
atau	30-X-1039	M	30-XI-1039	M	MA U A[]	
f.	13-XI-1043	M	12-XI-1043	M	MA KA ŚA	965
atau	14-XI-1043	M	(tidak lagi Kunirjan)		TU U Ā	
g.	14-XI-1070	M	14-XI-1070	M	MA WA Ā	992
atau	15-XI-1070	M	15-XI-1070	M	TU KA SO	
h.	30-XI-1074	M	29-XI-1074	M	MA KA ŚA	996
atau	1-XII-1074	M	(tidak lagi Kunirjan) ³⁵		TU U Ā ³⁶	

Dari tabel di atas, kita dapat langsung menghapus angka-angka tahun Śaka yang secara paleografis tidak mungkin, misalnya 950, 992 dan 996, karena untuk bilangan puluhan angka tahun itu memerlukan tanda dengan unsur di atasnya yang pasti tidak ada di situ, sedangkan di atas ratusan unsur itu sangat jelas.

Di sini kami tidak akan meneliti lagi angka 919, karena pada tulisan kami terdahulu, angka tahun itulah yang telah kami pilih berdasarkan sadwara WĀ. Jadi, tinggal empat kemungkinan yaitu tahun Śaka 904, 934, 961 dan 965.

Angka tahun 904 mengandung angka nol sebagai angka puluhan yang sangat khas dan tidak mungkin terdapat pada abklats. Jadi, tidak dapat dipilih. Bahwa unsur-unsur siklus waktu untuk tanggal 27-XI-982 M. mengandung sadwara TU, tidak dapat menjawab masalah ketidakmungkinan paleografis mengenai angka puluhan.

Sebagai angka puluhan, angka tahun 934 memerlukan angka 3 yang secara paleografis tidak mungkin, karena angka itu mempunyai bagian bawah yang tidak mungkin ditemukan pada prasasti. Bahwa sadwara TU adalah unsur dari hari Minggu pada wuku Larikir (wuku yang langsung sesudah Kunirjan), bukan merupakan alasan yang dapat melawan kenyataan paleografis.

Pada angka tahun Śaka 961 ada angka 6 yang terdapat dalam pembacaan Krom, tetapi harus diakui bahwa tambahan pada bulan sangat terlambat dan bertentangan dengan kebiasaan di Jawa pada masa itu; paling tidak hal itu dapat dinyatakan dalam sebuah kalender tersendiri biarpun kelambatan itu cukup berarti, yaitu kurang lebih satu tahun. Di sini ada unsur-unsur siklus waktu TU KA SO. Yang pertama (TU) bukan sama sekali tidak mungkin secara paleografis, tetapi perlu segera ditambahkan, bahwa sisa angka satuan pada abklats tidak mungkin dibaca "1", karena dasarnya membentuk garis yang sedikit melengkung ke atas, sedangkan untuk angka 1 tidak mungkin ada garis bawah horisontal yang lurus.

Angka tahun 965 juga mengandung angka 6 seperti dalam pembacaan Krom. Sebagai angka puluhan, dari sudut pandang paleografi angka itu, jika perlu, dapat diterima. Tetapi sisa dari angka satuan itu pasti tidak sesuai dengan angka 5³⁷, karena angka ini terdiri atas bagian bawah yang di bawah garis, yang tidak terdapat pada angka prasasti itu. Bagaimanapun unsur-unsur siklus waktu MA KA ŚA meniadakan hari pertama, dan hanya hari berikutnya yaitu TU U Ā yang mungkin dapat dipertimbangkan. Tetapi di sini lagi-lagi paleografi angka-angkalah yang memaksa kami menolak kemungkinan teoretis itu.

Tampaklah bahwa dari semuanya itu tidak ada satu pun yang memuaskan. Karena setiap kali unsur siklus waktu TU dapat dipertimbangkan — meskipun secara paleografis sudah sangat meragukan — untuk salah satu angka dari angka tahun, seharusnya kita menerima pembacaan yang lemah dari segi paleografi.

Akhirnya, setelah abklats 2618 diteliti secara lebih cermat, baru-baru ini diketahui bahwa dokumen itu sendiri (yang kami pakai pada tahun 1946-1947) sesungguhnya memperkuat penafsiran angka tahun yang kami ajukan.

Karena berwarna hitam (memakai metode Cina), goresan- goresan yang kebetulan ada di permukaan batu itu, kurang tampak dibandingkan dengan abklats 2619 yang berwarna putih. Pada abklats 2618 itu *tu* tidak mungkin, dan yang pasti adalah *wā* (tanda panjang tidak jelas, tetapi itu adalah salah satu rincian yang telah dapat kami teliti di atas batu itu sendiri). Tentang angka tanggalnya, meskipun kabur, angka puluhannya bersosok angka "1" dengan goresan tambahan yang tidak termasuk tanda dan yang mengganggu pengenalannya. Angka 6 sama sekali tidak mungkin. Untuk angka satuan sosok tandanya mirip tanda ratusan, jadi angka 6 mungkin, tetapi angka 9 juga demikian, karena pecahnya batu tepat di atas tanda itu, maka keluk yang di atas hilang.

Kesimpulannya adalah bahwa kami dihadapkan pada pilihan sebagai berikut:

- a) atau mengakui rekonstruksi tahun Śaka 919 berdasarkan penyesuaian unsur-unsur astronomis dengan siklus waktu yang sesungguhnya dapat dibuktikan oleh paleografi;
- b) atau menganggap bahwa dalam unsur-unsur tanggal terdapat satu atau beberapa kesalahan, sehingga menyebabkan setiap rekonstruksi tidak mungkin dan setiap pembacaan angka tahun tidak dapat dibuktikan.

Dengan sendirinya, secara metodologis, hanya kemungkinan pertamalah yang patut dipegang.

Jadi, tanggal dokumen ini, yaitu 12 November 997 M. (tarikh Masehi Julius), seperti yang telah tercantum di dalam *EEI*, III, harus kita pertahankan³⁸.

Jakarta, Oktober 1954-Mei 1957.
Direvisi, April 1958 dan Maret 1959.

CATATAN

1. Pada kesempatan ini kami mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Bpk. Muhamad Yamin (pada saat itu selaku Menteri Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan Indonesia), yang telah sudi mengundang kami pada bulan Maret 1954 untuk bergabung dalam sebuah rombongan yang terdiri atas pejabat-pejabat Dinas Purbakala Indonesia serta mahasiswa dalam rangka perjalanan peninjauan kepurbakalaan ke Sumatra dengan beliau selaku pemrakarsa.
Kami juga mengucapkan terima kasih kepada Bpk. Soekmono, Direktur Dinas Purbakala Republik Indonesia yang telah berbaik hati memberi berbagai bantuan secara spontan sehubungan dengan perjalanan tersebut.
Setelah sepekan di Palembang, para peserta terbagi menjadi tiga kelompok: arkeologi, prasejarah dan epigrafi.
Kelompok epigrafi terdiri atas Dr. de Casparis, saat itu selaku epigrafis Dinas Purbakala, Boechari, asisten epigrafis Dinas tersebut dan kami sendiri. Kepala Perwakilan Jawatan Kebudayaan di Sumatra bagian Selatan, Bpk. Mohamad Saleh, yang telah memberi bantuan tak ternilai selama di Palembang, telah mengikutsertakan juga dalam kelompok kami salah seorang mitra kerjanya, Bpk. Husin, yang bantuannya sangat berharga untuk memperoleh beberapa fasilitas selama penugasan kami.
Last but not least, kami juga berterima kasih kepada salah seorang inspektur Jawatan Pekerjaan Umum di Liwah, Bpk. Nasir, yang dengan tidak segan-segan telah meminjami kami masing-masing pakaian kering setiba kembali di Liwah, setelah diguyur hujan lebat selama lebih dari dua jam, sebelum kami sempat ke Bading Agung, tempat penitipan barang-barang bawaan kami.
Akhirnya perlu disebutkan bahwa dalam majalah terbitan Dinas Purbakala Indonesia, *Amerta* no.3 (1955), terdapat laporan perjalanan peninjauan tersebut yang disusun berdasarkan laporan perorangan para peserta. Bagian mengenai prasasti "Bawang" terdapat di hlm.39 nomor itu.
2. Yang dimaksud adalah prasasti bernomor E.5 dalam "Liste" kami (*EEI*, III, 100-101), dan angka tahunnya telah ditelaah dalam *EEI*, IV, 130-133.
Dalam karyanya yang sangat indah mengenai monumen "megalitik" di Sumatra bagian Selatan, Dr. A.N.J.Th. à Th. Van der Hoop hanya menyebut prasasti itu secara sambil lalu, karena dia sendiri tidak menyaksikannya. Cf. *Megalithic Remains in South Sumatra*, Zutphen, tanpa tanggal [1932], hlm.59, cat. c.
Pada sebuah tulisan yang bertujuan untuk menghimpun semua data sebelum datangnya bangsa Belanda, berjudul *De Hindoe-Javanen in Midden- en Zuid-Sumatra* (Umat Hindu-Jawa di Sumatra Tengah dan Selatan), L.C. Westenenk dua kali menyebutkan prasasti yang kita bahas ini meskipun tidak memberi banyak penjelasan, sesuai dengan pembacaan angka tahun oleh Krom. Cf. *Handelingen van het Eerste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, Solo, 25 en 26 December 1919* (Laporan Kongres Pertama untuk Ilmu Bahasa, Geografi dan Etnologi di Jawa, Solo, 25 dan 26 Desember 1919), (Wetevreden, 1921, hlm.6 dan 26.

3. Pada peta Belanda ditulis "Ranau-meer". Sekarang dalam bahasa Indonesia disebut "Danau Ranau". Ungkapan itu sesungguhnya pleonasme karena kedua kata itu berarti "danau"; *danaw* adalah kata Melayu, dan *ranaw* adalah dialek Sumatra Selatan (cf. bahasa Jawa *ranu*). Jadi, bagi penduduk setempat, cukup kiranya bila dikatakan "Danau"; dengan sendirinya tidak perlu tambahan nama khusus. William Marsden menandainya dengan "Great Lake" pada peta yang menyertai penerbitan pertama karyanya *History of Sumatra* (London, 1783), meskipun dia masih belum dapat menerangkan tempatnya dengan tepat.
4. Nama tersebut adalah kontraksi dari *Bangka Hulu*. Pada peta Belanda nama itu berubah menjadi *Benkoelen* atau *Bengkoelen* dan dalam dokumen Inggris disebut *Bencoolen*.
 Sungguh menarik bila kita saksikan bahwa di daerah-daerah itu ada tiga nama tempat yang sejenis; pertama, Pulau *Bangka*; kedua, perkampungan yang berpenghuni yang dalam peta disebut "Bangko", yang pasti harus ditafsirkan *Bangkā*; dan yang ketiga, *Bangkahulu*, yang arti sebenarnya tidak begitu jelas. Bila *Bangkahulu* diartikan "Bangka di hulu" tentu tidak cocok karena tempat itu sebuah pelabuhan. *Hulu (Ulu)*, di sini kemungkinan besar berarti "kepala", "pemimpin", yang lazim dalam dialek Sumatra bagian Selatan.
 Kita harus bersikap hati-hati tentang kemungkinan adanya hubungan di antara ketiga nama tempat itu karena, bukan saja jarak yang memisahkan ketiganya terlalu jauh, melainkan juga nama yang berasal dari nama kayu itu membuatnya dapat digunakan di berbagai tempat, hanya karena ada pohonnya. Yang dimaksudkan adalah pohon yang kayunya amat keras (cf. Helfrich dalam *VBG*, 53, 1904, 17), yang boleh jadi *Rhizophora conjugata* Linn. atau *Rhizophora Macronota* Lamk. Di Sumatra Utara, dalam bahasa Aceh, masing-masing disebut *Bangka miñak* dan *Bangka itam*.
5. Krom menyatakan (*OV*, 1913, 93), bahwa prasasti itu jauhnya 7 kilometer dari Liwah; yang dimaksudkan yakni rute yang paling dekat yang ditempuh oleh pejabat-pejabat Dinas Topografi melalui dusun Bawang, tetapi harus menyeberangi Way Robok (tanpa jembatan). Lihat peta gb. 2. Dalam karyanya *Megalithic Remains in South Sumatra*, Van der Hoop menerangkan, hlm. 59: "naar Oemboelbalak, 3,5 km to the N. of Liwah, Westenenk found an inscription".
 Barangkali di sini ada kesalahan. Angka yang ditentukan jelas tidak cukup untuk jarak antara situs batu prasasti itu dan Liwah, karena 3,5 kilometer yang digambarkan itu kira-kira merupakan jarak lurus dari Liwah ke Dusun Balak.
 Akhirnya perlu diketahui, bahwa dalam bahasa setempat kata *bawang* tidak hanya berarti *bawang merah* dalam bahasa Indonesia dan *bawang suluh* bahasa Lampung, atau *bawang putih* bahasa Indonesia dan *bawang andak* bahasa Lampung, tetapi juga berarti rawa. Pasti dalam pengertian itulah kata itu digunakan untuk menyebut nama dusun tersebut. Lihat karya O.L. Helfrich, *Proeve van een Lampongsche-Hollandsche woordenlijst* dalam *VBG*, 45, jilid 3, 1891, 35, s.v.
6. Pada *Atlas van Tropisch Nederland*, Batavia, 1938, lembaran 14, sudut N.W. dari E5, Liwah tercantum dengan nama "Negara Batin". Pada atlas yang lebih tua, *Atlas der Nederlandsche Bezittingen*, karangan J.W. Stemfoort dan J.J. ten Siethoff, 's Gravenhage, 1883-1885 (lembar 8), tempat itu dinamakan "Liwa of Soeka Negri",

artinya "Liwa" atau "Suka Negeri". Van der Hoop memakai ejaan "Liwah" yang mungkin memang bentuk aslinya karena meskipun *h*-nya bisu, kehadirannya di masa lalu membuatnya dilafalkan *Liwa*, bukan **Liwa* seperti seolah-olah tidak ada *h*-nya di akhir suku kata itu. Memang, meskipun dalam dialek Sumatra Selatan *h* akhir tidak lagi dilafalkan, namun itu menghalangi perubahan *-a* akhir. Karena itu kami pakai bentuk Liwah.

7. Cf. *Jaarverslag van den Topographischen Dienst* (Laporan Tahunan Dinas Topografi) 1912, 104, dan lb.XXII, gb.2. Dalam *Megalithic Remains*, hlm.59, Van der Hoop menerangkan, bahwa menurut *pasirah* Liwah saat itu, Westenenk-lah yang menemukan prasasti tersebut. Yang agaknya lebih mungkin adalah bahwa Westenenk, yang perhatiannya sangat besar pada peninggalan-peninggalan purbakala, segera pergi ke tempat batu itu setelah mendengar penemuan oleh juru ukur Dinas Topografi. Karena itulah nama Westenenk tidak tercantum di dalam laporan mereka.
8. Cf. *OV*, 1913, 93.
9. Dengan menamakannya tulisan "kawi", suatu istilah yang lazim saat itu, Krom hanya mau mengatakan bahwa tulisan itu bukan jenis yang diturunkan dari tulisan Pallawa, melainkan tulisan Jawa Kuno; dan itu benar. Pada artikel kami yang lain sudah dinyatakan bahwa lebih baik tidak memakai kata "kawi" dalam arti bahasa Jawa Kuno, karena itu tidak tepat, bahkan membingungkan (Cf. *BEFEO*, XLVIII, hlm.672 dan juga *BEFEO*, XLIX, hlm.18, lanjutan dari cat.6, hlm.17).
10. Cf. *OV*, 1914, 192, 8. Abklats-abklats yang disebut pada paragraf itu masih ada di dalam arsip Dinas Purbakala, demikian juga hasil cetakannya. Tetapi cetakannya tidak cukup tajam untuk membantu memahami naskahnya, apalagi sudah rusak. Adapun foto-foto yang disebut dalam *OV*, 1914, 7, rupanya belum pernah diambil.
11. Cf. *Lijst van Oudheden in de Buitenbezittingen* (Daftar Peninggalan Purbakala di Daerah-Daerah luar Jawa) dalam *OV*, 1914, 117. Meskipun demikian ia mencantumkan "pedang pendek" yang terpahat di atas teks. Hal ini akan kita bicarakan lebih jauh.
12. *HJG*², 1931, 299, cat.8. Catatan itu pun agaknya dibuat atas dasar salah pengertian, karena Krom menyebutkan seekor kadal yang terpahat di atas batu prasasti Bawang. Padahal gambar seperti itu sama sekali tidak ada. Agaknya keliru dengan batu prasasti lain yang tidak bertulisan, tetapi yang ada kadalnya atau biawaknya, sehingga batu tersebut diberi nama *Batu Nagâ*, yang ditemukan di daerah sekitarnya, yaitu dataran Way Tenung (ejaan resmi Belanda: "Wai Tenong"), dekat desa bernama Antatay, di margâ Suwâ, dekat patok triangulasi T. 1661. Lihat penjelasan mengenai batu itu pada *Jaarverslag Top. Dienst*, VII, 1911, hlm.78, dan lb. XIV c, dengan reproduksi foto batunya sendiri. Batu itu berbentuk meja, kira-kira 1,80 x 1,10 (ukuran yang paling besar), tingginya tidak disebutkan. Foto lainnya adalah gambar kadal yang panjangnya kurang lebih 80 sentimeter. Toponim "Antasai" pada keterangan di bawah lembar bergambar tersebut adalah salah, mestinya "Antatai". Tentang "megalit" itu lihat Van der Hoop, *Megalithic Remains...*, hlm.59.
13. Karena dalam kamus umum kata-kata dialek itu tidak selalu dijelaskan, di sini akan kami cantumkan beberapa di antaranya yang maknanya kami catat di lapangan.

Gelar kepala dusun adalah *kriyā*, akar katanya sama dengan kata Jawa Kuno *rakryān*. Sinonim *kriyā* yang jarang dipakai yakni *kērurah*, sejenis dengan kata Jawa *lurah* yang artinya juga kepala desa. Kepala sebuah *margā* yang meliputi beberapa desa adalah *pasirah*. Dalam tata administrasi sekarang, beberapa *margā* tergabung di dalam satu *kēcamatan*, yaitu wilayah di bawah kekuasaan seorang *camat*, yang dalam pemerintahan Hindia Belanda dahulu disebut *asisten dēmang*, setaraf dengan *asisten wēdānā* di Jawa yang sekarang juga disebut *camat*. Di samping itu, *punggawā* berarti kepala suku.

Di samping bentuk-bentuk yang khas, semua dialek Sumatra bagian Selatan melestarikan berbagai bentuk lama yang sudah lama hilang dari bahasa Melayu "klasik". Kami berharap agar segera dapat dibicarakan kembali masalah ini. Perlu diingat, bahwa *a* akhir yang kami transkripsikan *ā*, supaya lebih sederhana, di Sumatra Tengah dan Selatan mempunyai nilai fonetik, sesuai dengan daerahnya, mulai dari *pēpēt* [ɛ] sampai *o* terbuka [ɔ], bahkan kadang-kadang sampai *o* tertutup [o]. Sedangkan *h* akhir adalah bisu, tetapi hal itu mencegah vokal *-a* untuk berubah timbre.

Van der Hoop (*Meg. Remains*...., hlm.3) memberi padanan *kriyā* dengan kata lain, *proatin*. Ini merupakan varian yang secara fonetik lebih berkembang daripada bentuk-bentuk lainnya, seperti *prabatin*, *pērbatin*, *prawatin*, *pērwatin*, dsb., yang antara lain terdapat dalam piagam-piagam berbahasa Jawa yang terukir pada lempeng tembaga merah (istilah sekarang *buk dalung*) dan yang dahulu oleh Sultan-Sultan Palembang dan Banten dianugerahkan kepada para tokoh setempat di Sumatra bagian Selatan; beberapa di antaranya telah diterbitkan (cf. misalnya dalam *TBG*, 25, 1878-1879, 127-131). Piagam-piagam itu relatif masih muda karena piagam yang berangka tahun berasal dari abad XVIII M.

Pada *Amerta* no.3, hlm.28, terdapat foto piagam tembaga seperti itu yang belum diterbitkan. Oleh Pasirah di Japarā (di dekat Danau Ranaw) keberadaannya diberitahukan kepada kelompok kami. Piagam itu disimpan di rumah seorang penduduk Desa Sukabumi, di jalan antara Simpang Sender dan Pasar Bading Agung; mungkin segera diterbitkan oleh Dinas Purbakala Indonesia.

Bentuk yang tak berawalan, *batin* (jelas tidak ada hubungannya dengan homonim asal Arab yang artinya "dalam hati", "jiwa", "esoterik"), masih hidup sekurang-kurangnya sampai akhir abad lalu.

Van der Tuuk (*TBG*, 17, 1869, 572) sesungguhnya memberi arti "kaya" pada kata *batin* dalam dialek Teluk Betung yang berpadanan dengan kata *raya*, dalam dialek "abung" (di daerah Lampung istilah ini digunakan untuk menyebut penduduk pedalaman, kebalikannya dari mereka yang tinggal di pantai). Di lain pihak Helfrich (*VBG*, 45, jilid 3., 1891, 32), menyebut *batin* yang dialek Krui dengan arti "kaya" atau "golongan masyarakat tingkat tinggi".

Mengingat bahwa kekayaan pribadi, dalam pengertian modern, hampir tidak dimungkinkan dalam ekonomi pedesaan di Indonesia masa lalu, maka dapat dimengerti bahwa gagasan tentang "kaya", dalam praktiknya rancu dengan "martabat", yang satu tidak mungkin dipahami tanpa yang lain.

Pada bagian lain sudah dikatakan (lihat lebih jauh di *BEFEO* ini, hlm.447, cat.2) bahwa dalam bahasa Minangkabau, kata *kayā* dalam gelar (*u*)rang *kayā*, tidak harus

diartikan "kaya", melainkan berkonotasi "seseorang yang mempunyai kedudukan yang tinggi", sekurang-kurangnya menurut arti asalnya.

Kita baru melihat bahwa *raya*, yang dalam bahasa Melayu dan bahasa Indonesia modern berarti "besar", dalam dialek abung berarti "kaya". Dengan begitu dapat diketahui bahwa kata *batin*, *raya* dan *kaya*, ketiga-tiganya, tergantung daerahnya, mempunyai dua rangkaian arti; satu berarti "kepala" atau pengertian yang serumpun ("yang menduduki posisi kemasyarakatan [dengan hidup berkecukupan]"); lainnya mengandung makna "kaya". Adapun bahasa Melayu tertulis dan bahasa Indonesia modern hanya mempertahankan dua dari kata itu: kata *raya* dalam arti "besar" (tetapi dengan penggunaan khusus) dan kata *kaya*.

Perlu ditambahkan pula bahwa kata *batin*, yang menurut *MEDRom* karangan Wilkinson, berarti seorang "protomalayan headman", sebenarnya pada abad yang lalu masih dipakai sebagai gelar para pemimpin di Pulau *Belitung* (pada peta-peta, Belliton), *Bintan*, dsb. (di Sumatra Timur), demikianlah hal itu ditunjukkan oleh Van der Tuuk (*TBG*, 17, 1869, hlm.572, cat.19). Anehnya, Klinkert dalam kamusnya *Nieuw Maleisch-Nederlandsch Woordenboek* (Kamus Baru Melayu-Belanda), edisi ke 5, Leiden, 1947, hanya mengutip arti ini untuk "para pemimpin setempat di bekas kerajaan Johor yang derajatnya lebih rendah daripada *orang kaya*, tetapi masih di atas *penghulu*" (hal.117). Jadi, dia tidak tahu artinya di Sumatra, meskipun dicantumkan oleh Van der Tuuk.

Nama *Negara Batin* yang diberikan kepada beberapa tempat di Sumatra Selatan (antara lain Liwah) menunjukkan, bahwa pada masa tertentu sekurang-kurangnya tempat tersebut merupakan tempat tinggal seorang *batin*.

14. Ketika prasasti itu ditemukan oleh juru ukur Dinas Topografi, batunya terbaring miring (cf. *Jaarv. Top. Dienst*, VIII, 1912, lb. XXII, gb.3). Entahlah, siapa yang menegakkannya kembali, dan apakah posisinya yang sekarang, yaitu permukaannya yang bertulis mengarah agak ke timur, adalah asli.
15. Terdapat reproduksi pisau belati itu dalam *Jaarv. Top. Dienst*, 1912, lb. XXII, gb. 1; lihat di sini gb.3.
16. Cf. *OV*, 1930, khususnya hlm.210-215 dengan lb.46a dan terutama lb.49a dan c. Sebagai sebutan untuk senjata itu Profesor Bosch menulis "tjoerig" yaitu *curig*, sebuah kata yang dieja oleh Helfrich "tjurik" yaitu *curiq* (*Proeve van een Lampongsch-Hollandsche Woordenlijst*, dalam *VBG*, jilid.3, 1891, hlm.66). Mungkin kedua lafal itu sama-sama ada.
17. Relief-relief itu sudah dimuat oleh Kats dalam sebuah buku berbahasa Belanda dan Inggris, *Het Rāmāyana op Javaansche Tempel-reliefs* (Ramayana pada relief-relief Candi Jawa), Batavia-Leiden, tanpa tanggal (c.1930). Penomoran relief-relief dalam penerbitan itu sama dengan urutan pengambilan gambar oleh Dinas Purbakala yang dipakai sebagai rujukan oleh Profesor Bosch.
18. Dalam karya Van der Hoop yang berulang kali sudah disebut di atas, *Megalithic Remains in South Sumatra*, gb.221, terdapat gambar reproduksi gagang pisau belati pendek dengan mata pisau yang jauh lebih sempit. Untuk sebuah belati pendek model Jawa, dengan mata pisau yang agak lebar tetapi bentuknya sangat berbeda, lihat foto Cakra-cakra di Singasari dalam karya Brandes, *Beschrijving van Tjandi Singasari* (Pemerian Candi Singasari), 's Gravenhage-Batavia, 1909, lb.52.

19. Selain abklats 2618 kami pun menggunakan foto-foto yang kami terima dari seorang pejabat Standard Vacuum Oil Co., Mr.R.A. Lovell Jr., yang berminat pada bidang arkeologi, dan pada tahun 1955, ketika mendengar tentang ditemukannya prasasti tersebut, meninjaunya dengan seorang temannya. Temannya itu sempat mengambil beberapa foto yang cetakannya serta beberapa pembesarannya diberikan Lovell kepada kami.
Karena langit mendung, foto-foto itu tidak begitu jelas. Sayang, ketiga larik pertama yang paling menarik untuk pembahasan ini terlalu kabur sehingga tidak banyak membantu kami; meskipun demikian, beberapa kata dari lanjutan teks itu lebih terang daripada kata pada abklats yang tersedia; sehingga foto-foto itu berguna untuk melengkapinya. Maka kami mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Mr.Lovell yang dengan sukarela telah memberikan cetakan foto itu yang sangat membantu penelitian kami.
20. Larik 12. Meskipun sangat kabur, *ulu*-nya tampak pada abklats dan juga pada salah satu foto Lovell. Karena aksara yang mendahuluinya memakai *paten*, maka agaknya tidak meragukan lagi. Jadi, kata-kata *hujū lanit*, sesudah partikel itu, seharusnya merupakan nama tempat, sebagaimana dalam *Amerta*, 3, 1952, 39. Selanjutnya untuk menyebut prasasti tersebut kami akan memakai kata itu (harfiah: "ujung langit"). Masih ada juga tempat yang berpenghuni yang bernama *Ujung*; letaknya sekitar kurang dari 15 kilometer (jalan pintas) di sebelah timur batu prasasti tersebut. Tidak mustahil bahwa nama tempat itu melestarikan nama tempat yang disebut dalam prasasti itu. Cf.lb.XXI dalam *Jaarverslag van den Topographischen Dienst*, VIII, 1912, dan pada peta dalam artikel ini, gb.2, di atas sebelah kanan.
Perlu diketahui bahwa pentingnya tempat itu mungkin akhir-akhir ini berkurang; memang, pada *Atlas* tahun 1883-1885 tersebut di atas (catatan 6) dan juga pada peta Sumatra berskala 1:250.000 (lembaran 67) nama tempat itu masih tercantum, namun pada *Atlas van Tropisch Nederland* tahun 1938 (lembaran 14) sudah tidak lagi.
21. Jadi dalam *EEI*, III, 100, kol.4, perlu diralat sebutan bahasa "V.J." (Jawa Kuno) dan diubah menjadi "V.M." (Melayu Kuno).
22. Cf.*EEI*, IV, 99-101, dan juga Krom dalam *VMKAW-L*, seri 5, II, 1916, 326 dan seterusnya.
23. Perlu diingat bahwa jika di Jawa, setelah Pu Sindok, nama *wuku* selalu menjadi bagian dari angka tahun, *kata* "wuku" itu sendiri sangat langka. Kami hanya mengenal piagam Wawa yang menggunakan kata itu, yaitu prasasti Kinawē bertahun Śaka 849 (cf.dalam *Liste* kami, no.A.105). Dalam *EEI*, IV, 53-54 terdapat transkrip larik-larik pertama dokumen itu. Selain itu lihat *EEI*, I, 7-8 dan catatannya mengenai pokok soal itu.
24. Sedikit perlu diketahui tentang ditemukannya sebuah prasasti beberapa tahun yang lalu di wilayah Desa Batu Bedil Ilir, dekat tepi kiri (sebelah utara) Sungai Ilahan, sekitar limabelas kilometer barat-laut Desa Talang Padang, di jalan antara Teluk Betung dan Kota Agung, di ujung tenggara Sumatra, Keresidenan "Tanah Lampung". Cf.*Atlas van Tropisch Nederland*, Batavia, 1938, lembaran.14, E5, dan di tulisan ini peta gb.1; di mana kami menunjukkan kira-kira letak situs dari ketiga

dokumen yang disebutkan. Sebuah foto prasasti Batu Bedil dimuat dalam *Amerta*, No.3, hlm.40. Prasasti itu merupakan doa Buddha dalam bahasa Sanskerta. Sayang, agak sulit untuk dibaca karena keadaan batunya yang jelek. Doa itu dimulai dengan *namo bhagawate* dan diakhiri dengan *swāhā*. Karena de Casparis akan menerbitkan sebuah transkripsi, di sini kami hanya ingin mengemukakan bahwa aksara-aksaranya sangat besar (kurang lebih setinggi 5 sentimeter) dan menunjukkan kurun waktu yang jelas lebih awal daripada umur batu prasasti Hujung Langit. Dapat diperkirakan awal abad IX Śaka. Tulisan itu juga termasuk jenis Jawa Kuno, bukan Sumatra Kuno.

25. Pada larik 7. Lebih lanjut pada larik yang sama terdapat suku-suku kata *śrī ha* yang jelas sekali; dalam *Amerta*, 3, hlm.39 kami menafsirkannya dengan *Śrī Haji*. Suatu tafsiran yang telah kami anggap mungkin pada waktu itu.
Sesungguhnya, suatu pemeriksaan yang lebih seksama mengungkapkan bahwa hanya suku-suku kata *Śrī ha* dan vokal *i* dari aksara berikutnya yang jelas. Vokal *i* itu tidak mungkin dibaca *ji*. Kami kira bagian dari larik 7 itu, sesudah tanda baca, harus dibaca: *tatkala pūku haji* - - - - - *śrī haridewa*; ... Kata yang terakhir ini tidak sepenuhnya pasti, tetapi tampaknya sangat mungkin. Adalah penting jika nama raja itu — atau setidaknya tidaknya nama pangeran — memang betul, karena dengan demikian mungkin kita dapat mengidentifikasi penulis prasastinya.
26. Cf.*EEI*, III, 100, cat.1.
27. Pada Kongres Internasional Orientalis ke XXII yang berlangsung di Istambul dari tanggal 15 sampai 22 September 1951, telah kami tunjukkan dalam sebuah makalah singkat, yang dibacakan oleh Louis Hambis, bahwa kemungkinan prasasti Bawang merupakan *jejak* ekspedisi Dharmmawarjśa ke Sumatra yang disebut oleh sumber-sumber Cina. Ikhtisar awal yang dimuat dalam jilid I dari *Proceedings* Kongres itu (Istambul, 1953, hlm.167) bukan buah pikiran kami dan sebetulnya tidak mewakili pikiran kami, karena kami tidak pernah berbicara tentang "passages in the Sumatra inscriptions [bentuk jamak!] relating to the expedition of the Javanese commander Dharmmawarjśa to San-fou-ts'i in Sumatra". Kami hanya menyatakan bahwa pengaruh Jawa yang terungkap di dalam prasasti Bawang (saat itu kami mengira bahwa naskahnya sepenuhnya berbahasa Jawa Kuno), demikian juga angka tahunnya, sangat memberikan kemungkinan bahwa itu merupakan *jejak* ekspedisi Dharmmawarjśa. Di dalam *EEI*, III, 100, cat.1, pernah kami katakan "agaknya hampir pasti...". Di dalam jilid kedua *Proceedings*, yang terbit empat tahun kemudian, terdapat ikhtisar kami sendiri yang sekarang bahkan sudah kedaluwarsa, karena tulisan ini dapat dianggap sebagai pengembangannya. Lihat *Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalists held in Istambul, September 15th to 22nd, 1951*, disunting oleh Zeki Velidi Togan, jil.II, *Communications*, Leiden, 1957, hlm.323-324.
28. Cf.*EEI*, IV, 131, dan di bawah ini cat.34.
29. Pendapat ini disampaikan kepada kami secara lisan.
30. Suku kata *swa* tidak meyakinkan, tetapi *ṣṭi* cukup jelas. Jadi merupakan tulisan yang tidak lazim untuk *swastī*.
31. Jika melihat panjang larik-larik berikutnya, tampaknya di sini ada rumpang yang kira-kira cukup untuk tiga aksara. Tetapi tidak satu pun terlihat, karena pecahnya

batu justru di tempat itu. Mengingat bahwa unsur-unsur tanggalnya lengkap, yang paling mungkin adalah sebuah kata yang bermakna bulan (misalnya *di bulan*, dalam bahasa Melayu?). Ini hanya sebuah hipotesis, karena bukan tidak mungkin bahwa batu itu sudah pecah sebelum ditulis. Jika demikian halnya, maka tidak ada rumpang pada larik itu. Pada larik 2, sebaliknya, paling sedikit tidak ada suku kata yang menunjuk kepada *pañcawara* dan *saptawara*.

32. Karena di sini abklats 2618 tidak jelas, saat itu kami transkripsikan *wa*. Tetapi pada batunya kami dapat menyaksikan memang betul *wā*, memang ejaan itu lebih lazim.
33. Itulah salah satu sebabnya mengapa pembacaan teks itu begitu sulit. Kebanyakan aksaranya dapat ditafsirkan dengan dua cara, tergantung pada ciri mana yang diperhitungkan. Tidak adanya konteks yang runtut juga sering membuat kami sulit untuk mengambil keputusan.
34. Kami ingatkan kembali bahwa angka tahun 966 seperti penafsiran Krom tidak terdapat pada daftar ini, bahkan tidak mungkin terdapat; maka terbukti bahwa tanggal itu tidak mungkin dari sudut pandang unsur kalendernya. Begitu juga angka tahun Śaka 969.
35. Angka tahun *c*, *f* dan *h* barangkali hanya dapat dibenarkan jika kita memperhitungkan satu hari sebelum 9 śukla. Untuk harinya sendiri, kita harus memperkirakan adanya selisih sebagaimana diterangkan pada catatan berikut.
36. Seandainya nama wuku selisih dengan yang kita lihat pada beberapa kasus (cf. *EEI*, IV, Tambahan 9, hlm.282-283), kami perkirakan hari Minggu dari wuku Larikir yang sadwara-nya adalah TU dan yang di Bali masih disebut *Manis Kunirjan* (cf. *EEI*, IV, dalam *BEFEO*, XLVII, 1955, 283, cat.1).
37. Ataupun angka 4, karena pecahnya batu itu menyebabkan hilangnya unsur yang ditulis di atas, jika seandainya pernah ada di atas angka itu.
38. Dengan senang hati pula, tak lupa kami sampaikan rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Direktur Dinas Purbakala Indonesia, R. Soekmono, yang memberi kesempatan kepada kami untuk mempelajari dengan leluasa berbagai lembaran peta Sumatra yang kami perlukan.

PENANGGALAN MAKAM RAJA DI GUNUNG KAWI*

Meskipun makam-makam yang dipahatkan di dalam batu padas Gunung Kawi¹, dekat Tampak Siring, dikenal benar oleh arkeolog bahkan wisatawan, namun tanggal pembuatannya sampai sekarang agaknya belum dapat dipastikan secara tepat².

Krom, yang pertama-tama menerbitkan beberapa rincian tentang monumen-monumen itu, yang ditemukan awal bulan Juli 1920 oleh H.T. Damsté, Residen Bali saat itu, menyatakan abad XI M., khususnya paruh pertama abad tersebut³, sebagai penanggalan untuk sementara.

Dilihat semata-mata dari segi arsitekturnya, B. De Haan cenderung memilih abad XII-XIII Śaka, jadi jelas satu masa lebih muda⁴.

Di dalam bukunya *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, terbitan kedua, yang membahas ulang ringkasan hasil-hasil yang tercatat dalam terbitan pertamanya, Krom menyatakan bahwa makam-makam itu berasal dari "masa Kediri"⁵.

Andaikata kita berpijak pada penentuan masa yang agak longgar itu, maka kurun waktu yang ditunjukkan pasti mempunyai batas-batas yang sangat berjauhan, yakni antara tahun 1038 sampai 1144 Śaka, atau antara tahun 1116 sampai 1222 M.⁶. Lebih jauh dalam paragraf yang sama Krom berkata: "Bentuk bagian muka candi-candinya, terutama bentuk atapnya, termasuk tipe yang di Jawa Timur mendahului arsitektur abad XIII M. yang sangat terkenal, dan aksara-aksaranya yang berhias dipakai juga di Jawa selama masa Kediri. Itulah sebabnya mengapa kami menganggap, bahwa Tampak Siring dapat digolongkan sebagai hasil zaman itu, dan kami pun dapat menyaksikan betapa miripnya bentuk candi-candinya serta aksara-aksaranya dengan yang di Jawa"⁷.

Karena dalam bukunya itu Krom tidak menyebutkan artikelnya yang ditulis pada tahun 1920, maka timbul pertanyaan, apakah dia masih berpegang pada paruh pertama abad XI, atau secara lebih luas berpegang baik pada abad XI maupun abad XII, bahkan pada abad XIII M. Hal itu tidak dijelaskan dan di dalam catatannya Krom mencantumkan pendapat Stutterheim, meskipun tanpa penjelasan apa-apa, yang menganggap makam utama di Tampaksiring sebagai makam raja yang penuh teka-teki, yang di dalam prasasti-prasastinya menyebut dirinya dengan nama *Anak Wuri'su*, "Si Bungsu"; dengan demikian diketahui bahwa makam itu berasal dari sekitar tahun 1000 Śaka.

* Judul asli: "Etudes Balinaises: La date de la sépulture royale du Gunung Kawi", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, L, jilid.1, Paris, 1960, hlm.133-143.

Sesungguhnya masalah ini sudah dibahas oleh Stutterheim di dalam tulisannya *Oudheden van Bali* (Peninggalan Purbakala di Bali)⁸. Di situ juga dikemukakan bahwa prasasti-prasasti pendek di Gunung Kawi memakai sejenis tulisan yang persis sama dengan tulisan prasasti pada patung kecil untuk upacara kematian di Gunung Panulisan, yang berangka tahun 999 Śaka (1077 M.)⁹. Tentang hal ini diterangkan sebagai berikut: "Meskipun candi-candi itu tidak berangka tahun, tulisan yang dipakai benar-benar sama dengan tulisan tahun 999 Śaka itu, sehingga saya tidak ragu lagi bahwa pembangunannya dilakukan pada masa yang kurang-lebih sama"¹⁰.

Pada tahun 1933, dalam salah satu *Catatan Arkeologi*-nya¹¹, Stutterheim membicarakan kembali masalah yang sama. Mula-mula ia mempersoalkan tanggal pembuatan makam raja yang disodorkan oleh Damsté, penemu situs tersebut, berdasarkan daftar sengkalan yang dikumpulkan oleh pejabat Belanda lain yang bernama Heyting¹². Salah satu sengkalan berbunyi: *bĕntar ing Gunuṅ Kawi — brahmanā bisā ṇiduṇ*, artinya : "Saat Gunung Kawi terbelah, para Brahmana pandai mengalungkan kidung"¹³. Yang dianggap sebagai sengkalan adalah ketiga kata terakhir dan penafsirannya demikian: *brahmanā* = 8; *bisā* = 8; *ṇiduṇ* = 1. Menurut para narasumber Heyting, perhitungan itu menghasilkan tahun Śaka 881 atau tahun Masehi 959.

Dalam pada itu, Prof. C.C. Berg menyatakan kepada Stutterheim bahwa sengkalan itu sebaiknya ditafsirkan sebagai tahun Śaka 188 atau tahun 266 M.¹⁴.

Mengenai pernyataan itu tentu dapat diberi tanggapan bahwa urutan sengkalan lazimnya memang satuan, puluhan, ratusan (ribuan kalau ada), dengan perkataan lain sengkalan harus dibaca dari kanan ke kiri. Akan tetapi, terjadi juga urutan yang sebaliknya, meskipun sangat jarang, sekurang-kurangnya dalam naskah-naskah dari zaman yang relatif muda¹⁵. Dalam kasus yang dibicarakan di sini, tampaknya angka tahun 881 secara apriori lebih mungkin daripada angka tahun 188. Walaupun prasangka macam itu perlu selalu diragukan, dan selama tidak ada petunjuk lain, pada dasarnya pasti lebih baik ditafsirkan dari kanan ke kiri.

Stutterheim mengakui bahwa sesungguhnya ada sengkalan lain yang menyebutkan bencana alam sehingga bukanlah sesuatu yang luarbiasa jika ada satu sengkalan yang menyimpan kenangan tentang kejadian seperti itu di Bali. Meskipun demikian, Stutterheim menyimpulkan, daripada seperti Damsté menerima bahwa biaranya dibangun pada tahun 959 (Damsté mengira bahwa kata *bĕntar* merujuk

pada sesuatu yang dikerjakan manusia dengan tangan) dan makam-makamnya dibangun pada abad XI, agaknya lebih masuk akal jika dikatakan bahwa suatu bencana telah terjadi pada tahun 959, sedangkan monumen-monumen itu (biara dan makam-makamnya) berasal dari paruh kedua abad XI.

Menurut hemat kami, apa yang dikatakan itu memang lebih bijaksana; apa pun penafsiran sengkalan tersebut (tahun Śaka 188 atau 881), yang jelas adalah bahwa tanggalnya hanya dapat dihubungkan dengan "terbelahnya" gunung itu, yaitu suatu bencana alam, bukan dengan pembangunan makam-makamnya¹⁶. Karena yang terakhir ini yang dipersoalkan di sini, maka kami tidak akan membahas lebih lanjut sengkalan yang diajukan oleh Damsté¹⁷.

Jadi, pembicaraan kita kembali kepada titik ketika Stutterheim, berdasarkan kesamaan aksara-aksara tulisan persegi¹⁸ di Gunung Kawi dengan tulisan yang terpahat pada patung mini di Gunung Panulisan tersebut di atas, menyimpulkan bahwa kedua monumen itu adalah sezaman¹⁹. Sedikit pun kami tidak meragukan lagi kesamaan aksara-aksaranya itu. Artinya, sebagai dasar penafsiran, dapat kami ambil perempat terakhir abad XI Śaka, atau lebih tepat tahun terakhir abad itu dan tahun-tahun pertama abad XII, mengingat angka tahun prasasti terakhir yang kita kenal dikeluarkan oleh Anak Wungsu.

Bahkan kami rasa hal itu dapat diteliti lebih mendalam. Prasasti di ceruk pertama, *haji lumāh ī jalu*, harfiahnya berarti "raja yang dikebumikan di Jalu".

Jalu, sebenarnya berarti "jantan", "lelaki", tetapi di sini yang dimaksud pasti nama suatu tempat, sehingga mestinya menunjuk kepada tempat makam-makam itu dipahatkan di dalam batu padas²⁰.

Jika kami merasa dapat menentukan tanggalnya dengan lebih tepat, sebabnya adalah bahwa sesungguhnya prasasti itu sangat mungkin sebuah sengkalan. Inilah rupanya kemungkinan yang luput dari perhatian Krom dan Stutterheim, yang tidak menyebutnya sama sekali. Sayang, penafsirannya tidak begitu mudah.

Haji, seperti halnya dengan semua kata yang bermakna "raja", mempunyai nilai 1.

Jalu, karena artinya "lelaki", juga bernilai 1.

Lumāh, sepiantas lalu lebih sulit untuk ditafsirkan karena agaknya tidak lazim dalam sengkalan.

Jika diperkirakan tersirat suatu asimilasi fonetis yang menyamakan *lumāh* dengan kata *lēmah*, maka nilainya sama dengan 1²¹. Tetapi, jika makna yang sebenarnya dipertahankan, yaitu "dikebumikan," maka kata

itu harus dianggap termasuk padanan dari "mati", "hilang", dsb. yang bernilai *noI*. Nilai ini jelas lebih besar kemungkinannya, karena dengan sengkalan yang di sini berbentuk sebuah kalimat singkat, sudah tentu *lumāh* tidak boleh digantikan dengan kata seperti *bhūmi*, yang tidak menghasilkan makna apa-apa, tetapi dapat diganti dengan *pējah* "mati", *sirna* "hilang", *mokta* atau *moksa* "terbebas [dari rantai kelahiran kembali]", dsb., yang bernilai *noI*²². Jadi, sebaiknya kita tinggalkan saja asimilasi fonetis menjadi *lēmah*, dan kita terima nilai *noI*²³.

Berdasarkan keterangan tersebut, kita memperoleh suatu nilai angka 1-0-1 atau 101²⁴. Dengan sendirinya tahun Śaka 101 tak perlu dipersoalkan. Selain tidak satu pun prasasti di kepulauan Indonesia berasal dari zaman yang setua itu, jenis tulisan yang dipakai pun betul-betul bertolak belakang dengan tafsiran semacam itu.

Patut dipertanyakan, apakah *iṛ* tidak perlu diberi nilai angka juga? Namun, mengingat bahwa pada semua sengkalan yang dikenal, partikel *iṛ* tidak mempunyai nilai angka, maka rasanya aneh sekali jika di sini diberikan nilai; kita kesampingkan saja dulu hipotesis ini.

Jadi, harus diperhitungkan tentang kemungkinan bila kita menghadapi tulisan yang tidak lengkap. Manakala di dalam sengkalan ada sebuah angka yang tidak dinyatakan, biasanya angka itu adalah angka ribuan. Dengan demikian menjadi 1-0-1 [1], yaitu tahun Śaka 1101²⁵. Namun, angka tahun seperti itu segera menimbulkan kesulitan karena terdapat di antara dua prasasti Jayapangus tahun 1099 dan 1103²⁶. Tak dapat dibayangkan bagaimana seorang *Haji lumāh iṛ Jalu* bisa ditempatkan pada tahun Śaka 1101. Apalagi jika gelar *Haji* itu dipakai oleh Jayapangus dan salah seorang penggantinya, maka harus didahului dengan gelar Śrī Mahārāja²⁷.

Akan tetapi, yang paling berat dalam hal ini adalah keharusan untuk melepaskan segala hubungan dengan Anak Wungsu, sesuatu yang rasanya mustahil.

Menurut kami, juga menurut Stutterheim, sebenarnya pertalian dengan Anak Wungsu seharusnya dipertahankan²⁸. Sebab, tidak saja karena jenis tulisannya memang sama (tidak hanya serumpun) dengan tulisan pada arca tahun Śaka 999²⁹, tetapi juga karena gelar *Haji* merupakan satu-satunya gelar yang dipakai oleh adik bungsu Raja Airlangga, sedangkan pengganti-penggantinya yang langsung, semua menyandang gelar Śrī Mahārāja³⁰.

Memang gelar lengkap yang tercantum pada semua prasastinya yang dikenal, kecuali beberapa varian ejaan, adalah sebagai berikut:

Pāduka Haji Anak Wurṣu nira kālih Bhaṭārī (sar) lumāh i Burwan

(*mwar*) *Bhaṭāra* (*saṛ*) *lumāh i Baṇu Wka*³¹, artinya:

"Sri Paduka Raja Anak Bungsu dari kedua [dewa], yaitu dewi yang dikebumikan di Burwan dan dewa yang dikebumikan di Baṇu Wēka".

Nilai gelar Haji sudah merosot pada zaman itu, ketika sebutan paling utama untuk raja adalah Śrī Mahārāja. Di Jawa sebutan ini menggantikan *Ratu* atau *Saṛ* *Ratu* sekurang-kurangnya semenjak tahun Śaka 794³², tetapi di Bali baru muncul pada tahun Śaka 905³³, sebagai gelar untuk Śrī Wijayamahādewī yang kami anggap sebagai putri Pu Siṇḍok³⁴.

Barangkali ada gunanya untuk mempelajari rinciannya secara lebih teliti, mengingat pentingnya unsur-unsur gelar itu. Pada masa yang sedang kami teliti ini ada gelar-gelar sebagai berikut:³⁵

TAHUN ŚAKA³⁶

GELAR

905	Śrī Mahārāja Śrī Wijayamahādewī.
911-923	Saṛ Ratu Luhur Śrī Guṇapriyadharmmapatnī <i>dan suaminyā</i> . Saṛ Ratu Maruhani Śrī Dharmmodayana Warmmadewa; varian <i>a</i> : Saṛ Ratu Śrī Guṇapriyadharmmapatnī <i>dan</i> Ida Maruhani Śrī Dharmmodayana Warmmadewa; varian <i>b</i> : Saṛ Ratu Babini Maruhani, [<i>yaknī</i>] Saṛ Ratu Luhur Śrī Guṇapriyadharmmapatnī <i>dan</i> Saṛ Ratu Maruhani Śrī Udayana Warmmadewa ³⁷ ; dlm Jawa Kuno : Haji Sajalustri, Śrī Guṇapriyadharmmapatnī <i>dan</i> Sira Jalu Śrī Dharmmodayana Warmmadewa.
933	Pāduka Haji Śrī Dharmmodayana Warmmadewa.
938	Saṛ Ratu Śrī Saṛ Ajñadewī.
944-947	Pāduka Haji Śrī Dharmmawarṣawardhana Marakatapaṇkajasthānotturḡadewa.
971-999	Pāduka Haji Anak Wurṣu nira kālih Bhaṭārī Saṛ lumāh i Burwan <i>dan</i> Bhaṭāra Saṛ lumāh i Baṇu Wēka.
?1010-1020-?1023	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Sakalendukiraṇa Īśānagunadharmmalakṣmidhara Wijayotturḡadewī.
1037-1041	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Śūrādhipa.
1068-1072	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Jayaśakti.
1099-1103	Pāduka Śrī Mahārāja Haji Jayapaṇus.

Sebagai keterangan singkat atas serangkaian gelar tersebut, kami buat catatan sebagai berikut:

Pada Piagam Bali tahun Śaka 905, jika kami tidak salah menafsirkannya, putri Pu Siṇḍok yang memerintah Bali tetapi tidak tinggal di Bali, menyandang gelar tertinggi zaman itu: *Śrī Mahārāja*.

Orangtua Airlangga yang menggantikan putri Pu Siṇḍok tidak mengenakan gelar itu, baik dalam bahasa Bali Kuno maupun Jawa Kuno. Jadi, dapat diperkirakan bahwa sang Ratu — sekurang-kurangnya secara teori — adalah raja bawahan dari raja Jawa yang pada masa itu bernama *Śrī Mahārāja Dharmmawaṇśa Tēguh Anantawikrama*. Suaminya, yang berkedudukan sebagai Pendamping Ratu, karena dalam sebuah piagam yang ditulis dalam bahasa Bali Kuno disebut pada urutan kedua, memakai gelar yang sama dengan istrinya.

Ketika dia mengeluarkan sendiri sebuah piagam — jadi mestinya sang Ratu sudah mangkat —, dia hanya memakai gelar *Pāduka Haji*.

Selanjutnya ada seorang wanita, *San Ratu*, lalu seorang *Pāduka Haji*. Pada gelar lengkap orang yang disebut terakhir ini unsur *Dharmmawaṇśawardhana* mestinya menyatakan suatu pertalian, entah langsung dengan *Dharmmawaṇśa Tēguh*, entah dengan Airlangga. Setelah memperisteri putri *Dharmmawaṇśa Tēguh*, Airlangga memang masuk garis keturunannya dan dengan demikian dapat memakai unsur *Dharmmawaṇśa* pada gelar lengkapnya.

Timbul pertanyaan, siapakah yang dimaksud dengan *Pāduka Haji* itu, apakah saudara, apakah putra Airlangga, pada saat Airlangga sendiri memerintah di Jawa dan menjadi tuannya³⁸.

Sekarang sampailah kepada *Anak Wunṣu*, yang kita sepakati untuk dipandang sebagai adik bungsu Airlangga. Seperti juga pendahulunya, ia hanya menyandang gelar *Pāduka Haji*, bahkan tidak memakai unsur *Śrī*.

Dapat disimpulkan bahwa ia juga menganggap dirinya sebagai raja bawahan dari pengganti-pengganti Airlangga. Kami sebenarnya tidak tahu apa-apa mengenai yang terakhir ini. Satu-satunya batu prasasti, yang dikenal di Jawa saat itu, yang berangka tahun Śaka 981, masih belum diterbitkan³⁹. Ataukah hanya karena Anak Wungsu hendak merendahkan diri terhadap orangtuanya, yang nama anumertanya selalu dicantumkan pada semua undang-undangnya? Entahlah.

Akan tetapi, setelah Anak Wungsu, maka tampil seorang Ratu yang memakai gelar *Pāduka Śrī Mahārāja*; dengan demikian, berbeda dengan apa yang mungkin masih berlaku bagi para pendahulunya, jelaslah dia tidak tunduk kepada raja-raja di Jawa⁴⁰, baik secara teori maupun kenyataannya; suatu hal yang berlaku juga bagi ketiga raja yang menggantikannya dan bergelar betul-betul sama.

Jadi, dapat disimpulkan bahwa pada masa itu, kira-kira bersamaan

waktunya dengan pemerintahan yang dinamakan "Dinasti Kadiri" di Jawa, Bali sepenuhnya lepas dari Jawa, meskipun pengaruh Jawa tetap terasa (semua prasasti yang dikenal ditulis dalam bahasa Jawa Kuno dan tidak lagi dalam bahasa Bali Kuno). Masih diperlukan dua ekspedisi lagi; yang satu pada tahun Śaka 1206 sewaktu pemerintahan Kĕrtanagara, lainnya terutama ekspedisi Gajah Mada tahun Śaka 1265 untuk menghancurkan segala kekuasaan berpusat di Pulau Bali⁴¹.

Menurut kami, kesimpulan yang dapat ditarik dari penelitian singkat tentang gelar-gelar raja Bali pada masa itu adalah bahwa *Haji lumāh in Jalu* tidak mengacu kepada seorang raja yang semasa hidupnya menyandang gelar Śrī Mahārāja, tetapi harus dihubungkan dengan salah seorang yang menamakan dirinya Haji, yang mengingatkan kita kembali kepada Anak Wungsu kalau juga dikaitkan dengan jenis tulisan tahun Śaka 999.

Untuk membatasi seketat mungkin kerangka sejarah Anak Wungsu dan wanita yang tampaknya telah menggantikannya, perlu diingat bahwa prasasti terakhir yang dikenal dibuat oleh adik bungsu Airlangga itu bertiti mangsa bulan terakhir tahun Śaka 999 atau 17-II-1078 M.⁴².

Piagam pertama dari raja berikutnya yang angka tahunnya sudah pasti, yaitu tahun Śaka 1020 atau 5-V-1098 M., telah dikeluarkan oleh Śrī Sakalendukirana⁴³.

Akan tetapi, anehnya dua prasasti lainnya dari Śrī Sakalendukirana memakai angka tahun 110 dan 123, yang hanya dapat ditafsirkan 1010 dan 1023, sebagaimana dikemukakan oleh Goris⁴⁴. Harus diakui bahwa dokumen-dokumen itu merupakan salinan kasar sehingga tidak adanya angka ratusan mungkin disebabkan karena suatu kekhilafan⁴⁵.

Namun, sebuah prasasti yang agak lebih muda, prasasti Bantiran II atas nama Jayaśakti, menuliskan juga tahun 172, bukan tahun 1072. Kali ini rabaan itu bukan lagi merupakan suatu hipotesis, melainkan suatu kepastian sebagaimana dibuktikan oleh unsur-unsur siklus⁴⁶.

Agaknya sukar untuk dianggap sebagai suatu kebetulan, bahwa dalam abad yang sama terjadi tiga kali kesalahan yang sama sehingga timbul pertanyaan, apakah itu bukan suatu kebiasaan menulis secara tidak lengkap, dengan melewati angka nol pada posisi ratusan.

Dengan mempergunakan patokan serupa pada sengkalayan yang sedang kita bahas, kita memperoleh angka 1-0-[0]-1, yaitu tahun Śaka 1001 atau tahun 1079 M., suatu angka tahun yang cocok sekali bagi Anak Wungsu⁴⁷.

Pada tahun 1950 kami pernah meneliti kemungkinan penafsiran prasasti itu melalui sengkalan. Setelah kembali di Indonesia kami sempat membaca lagi majalah Bali *Bhāwanāgara*, dan mendapati bahwa penanggalan makam-makam di Gunung Kawi pernah diperdebatkan oleh berbagai pembaca.

Dalam pertanyaan tertulis seorang guru Sekolah Dasar yang bertanda tangan "R(ai)", dan dimuat oleh redaksi majalah itu untuk memancing pertukaran pendapat, si penanda tangan tadi memohon penjelasan sambil mengutip prasasti yang sedang kami bahas ini. Ia sejalan dengan pendapat kami, yaitu bahwa *Jalu* adalah sebagai nama tempat⁴⁸.

Dalam sebuah nomor berikutnya, pembaca yang tidak disebutkan namanya (tampaknya anggota redaksi), setelah mengajukan pertimbangan-pertimbangan yang tidak menyinggung pokok persoalannya, menerangkan tentang etimologi kata *lumāh*, bahwa kata itu artinya sama dengan *cinandi* (dalam bahasa Jawa berarti "dikebumikan di dalam candi" atau monumen pemakaman). Akhirnya dikatakan bahwa *Jalu* boleh jadi nama sebuah desa atau sungai, yang letaknya pasti di sekitar Gunung Kawi sekarang⁴⁹.

Pembaca lainnya akhirnya menyinggung lagi masalah itu di dalam nomor yang lain, dengan memberikan catatan sepanjang lebih dari dua halaman. Kami akan menerjemahkan bagian-bagian yang paling penting⁵⁰.

Setelah pendapatnya yang tidak begitu penting bagi kita di sini, pembaca itu melanjutkan:

"Jika kata-kata *haji sar lumāh ir jalu* dianggap sebagai sengkalan, saya rasa kata-kata itu berarti tahun Śaka 1011, karena *haji* = 1; *sar* = 1; *lumāh(i)* = (*ndewata* = *tiada ada*) = 0⁵¹; *jalu* = 1."

Hendaknya dicatat pula bahwa *lumāh* memang dianggap sama dengan nol, *ir*-nya diabaikan, *haji* dan *jalu* ditafsirkan 1 sebagaimana mestinya. Jadi penulisnya hampir mendekati pemecahan, tetapi dia mencantumkan *sar* dengan memberi nilai "1". Padahal *sar* yang dibicarakan itu merupakan kekhilafan Stutterheim di dalam bukunya *Oudheden van Bali* (Peninggalan Purbakala di Bali), yang mungkin menyebutkannya hanya berdasarkan ingatan saja⁵². Bagaimanapun juga kata itu tidak terdapat di dalam teks aslinya sebagaimana dapat dibuktikan dengan hanya melihat fotonya saja⁵³. Dengan demikian, bacaan tahun Śaka 1011, yang dengan cara lain mungkin dapat diterima juga, harus dikesampingkan⁵⁴.

Mengenai *Jalu*, penulis itu mengajukan suatu kesamaan yang

cukup menarik, meskipun untuk sementara agaknya belum dapat dipastikan kebenarannya.

Dia menjelaskannya sebagai berikut: "Selain berarti 'jantan', dalam bahasa Bali *jalu* juga berarti *tĕgil*⁵⁵. Dalam bahasa Melayu sama saja. Di Bali, untuk ayam aduan dibuatkan sebuah senjata runcing yang berbentuk *kĕris* kecil, sebagai pengganti *jalu* yang disebut *taji*.

"Jadi *jalu* atau *tĕgil* atau *taji* atau *kĕris* (pada ayam jantan), dan orang melihat bahwa *jalu* = *kĕris* adalah senjata laki-laki."

Kemudian penulis itu mengingatkan kita akan sebuah dongeng yang terdapat di dalam *Usana Bali* mengenai Sungai Pakĕrisan:

"Ketika Batarā Indrā mendengar bahwa semua sumber di sekitar Tampak Siring telah diracuni oleh Raja Mayadanawa di Bedahulu, karena takut bahwa seluruh rakyat akan mati keracunan, maka ia menancapkan ujung *kĕris*-nya ke dalam tanah. Berkat kekuatan gaib *kĕris* itu, maka menyemburlah air jernih dari dalam tanah, sehingga menjadi sebuah sungai yang kemudian disebut *Pakĕrisan*."

Mengingat bahwa teks itu merupakan dongeng, meskipun kiranya sangat menarik untuk dikaji unsur-unsur sejarahnya, namun tidak mungkin dari situ ditarik argumentasi untuk menentukan angka tahun situs yang sedang kami bahas, dan karena untuk sementara tidak mungkin dijelaskan kesamaan nama Jalu dan Pakerisan, pada hemat kami lebih bijaksana jika tetap membedakan *sungai* Pakerisan dari *tempat* yang bernama Jalu⁵⁶, kendati ada hubungan makna di antara keduanya.

Meskipun kita harus selalu berhati-hati manakala dokumen-dokumen yang kita hadapi masih meragukan, menurut hemat kami benar-benar masuk akal, untuk tidak mengatakan pasti, bahwa di satu pihak makam pertama di Gunung Kawi adalah makam Anak Wungsu, dan di lain pihak prasasti yang ada padanya adalah sebuah sengkalan yang mengandung makna tahun Śaka 1001 atau tahun Masehi 1079, sesuai dengan dokumen-dokumen yang sekarang dikenal. Memang prasasti Pāduka Haji Anak Wungsu yang terakhir bertanggal 17-II-1078 M., sedangkan prasasti pertama dari penggantinya, yaitu Ratu Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Sakalendukiraṇa Īśānaguṇaddharmmalaksmidhara Wijayatungadewī, agaknya berasal dari tahun 1088 Masehi.

(Saigon 1950)

Jakarta, Desember 1955—Oktober 1956

CATATAN TAMBAHAN

Di dalam sebuah artikel berbahasa Indonesia, yang berjudul *Dinasti Warmadewa dan Dharmawangsa dipulau Bali* (lihat *Bahasa dan Budaya*, V, no.3, 1957, hlm.18-31), yang terbit sesudah naskah *Et.bal.*, III, Dr. Goris menyatakan maksudnya (hlm.24-25) untuk melihat makam Udayana di makam I Gunung Kawi dan makam kedua putranya di makam II, yang boleh jadi pusara Marakatapangkaja dan Anak Wursu, dengan prasastinya: *rwa[al]nakira*.

Setelah pada bulan Juli yang lalu (1959) kami datang lagi ke situs itu, ditambah pula dengan foto-foto yang diambil oleh B.-Ph. Groslier, maka kami berkesempatan untuk menelaah masalahnya secara lebih mendalam. Untuk melengkapi dan membetulkan catatan-catatan yang telah kami buat di atas, pada hlm.59, pada akhir paragraf kedua dari catatan 19, maka yang dapat kami utarakan sekarang adalah sbb:

Pembacaan Goris atas keterangan singkat pada makam II memperkirakan bahwa aksara pertama adalah sama dengan aksara yang terakhir, yaitu: *ra*. Padahal, kesamaan itu seharusnya sangat diragukan, karena kedua aksara itu jelas berbeda ukuran besarnya. Sebagaimana tampak pada fotonya, ketiga aksara yang masih dapat dibaca, lebarnya: 24 29 dan 21 mm. Kita tidak dapat mengukur besarnya aksara yang kedua, yang hanya tinggal bekas-bekasnya yang samar-samar itu. Aksara ketiga lebarnya kira-kira 22 mm. Tetapi karena aksara itu agak rusak, maka ada kemungkinan salah.

Namun demikian, yang di sini menarik bagi kita, terutama adalah masalah kesamaan aksara pertama dengan aksara terakhir, yang ternyata tidak benar. Aksara *ra* yang jelas itu (aksara terakhir) sebenarnya berukuran antara 10 - 12 p. 100 *lebih kecil* daripada aksara pertama. Padahal, jika perbandingan aksara-aksara pada makam I menunjukkan adanya perbedaan-perbedaan kecil yang tidak begitu penting, lebar aksara-aksara pada makam itu, di bagian atasnya, paling besar adalah: 25, 22, 28, 29, 25, 23 dan 27 mm.

Dengan demikian jelaslah bahwa lebar kedua *ha* sebetulnya sama. Sedangkan kedua *ja* dan kedua *la* bedanya hanya sedikit: 22/23 dan 28/27, tetapi perlu dicatat bahwa yang dimaksud adalah perbedaan proporsi sekitar 3 atau 4 p.100, yang tidak dapat dilihat dengan mata telanjang, sedangkan perbedaan antara aksara pertama dan aksara terakhir pada makam II terlalu jelas (lihat proporsi dan ukuran yang tepat pada foto-foto terlampir).

Di sini kami tidak hendak membahas secara lebih mendalam, tetapi perbedaan yang besar antara kedua aksara itu agaknya membuat kami sulit untuk menerima tafsiran Goris, sebagaimana telah kami terima

dalam cat.19 pada hlm.59. Maka tafsiran itu harus kami tolak, biarpun, dengan rasa menyesal, kami tidak dapat mengajukan bacaan lain aksara pertama yang memuaskan.

Jakarta, September 1959.

CATATAN

1. Nama tempat tersebut dapat ditafsirkan dengan "Gunung para Penyair". Di dalam bukunya yang berjudul *Sedjarah Bali Kuna* (hlm.23), Goris mengemukakan bahwa sekurang-kurangnya ada empat *purā* (kuil) yang bernama Gunung Kawi, yakni di dekat Tampak Siring, di Sebatu, di Kaliki dan di dekat Babitrā. Yang akan dibicarakan di sini tentu saja hanya yang disebut pertama. Di Jawa pun ada gunung yang namanya sama, bahkan jauh lebih tinggi, letaknya di sebelah barat kota Malang, Pulau Jawa bagian Timur. Tingginya mencapai 2.650 meter.
2. Situs itu terdiri terutama atas sepuluh makam dan ceruk-ceruk yang konon diperuntukkan bagi petapa. Sejumlah ceruk yang mengelompok di dalam satu kesatuan arsitektik dinamakan "biara". Ada lima makam yang dipahatkan dalam bentuk bagian muka candi pada batu padas yang vertikal itu, yang letaknya di tepi kiri Sungai Pakerisan. Di seberangnya, di tepi kanan, terdapat empat makam lainnya dengan gaya yang sama, dan beberapa ratus meter di sebelah hilirnya ada satu makam lagi yang terpisah, di tepi kanan itu juga.
 "Biara" yang langsung di sebelah hilir kelompok kelima makam itu juga dipahatkan pada batu padas, jadi monolit. Akhirnya, ada ceruk-ceruk yang cukup besar jumlahnya yang digali di batu padas pada kedua tepi sungai itu.
 Penelitian yang baru-baru ini dilakukan oleh pejabat Dinas Purbakala Indonesia yang berpangkalan di Bali, Krijgsman, menunjukkan bahwa ceruk-ceruk itu membentang pada tiap sisi sungai sepanjang satu kilometer lebih, artinya benar-benar lebih panjang daripada yang diperkirakan orang pada zaman sebelum perang.
 Perian pertama dan serangkaian gambar yang bagus serta foto-foto mengenai situs itu terdapat pada sebuah artikel seorang pejabat Belanda yang pertama-tama memahami arti penting situs tersebut, H.T. Damsté. Artikel yang dimaksud berjudul *Een Boeddhistische rotsklooster op Bali* (Sebuah biara batu padas Buddha di Bali), yang dimuat dalam *OV*, 1921, hlm.60-62, dengan tujuh lembaran berfoto yang terdapat di antara hlm.60 dan 61. Perian terinci lainnya yang ditulis oleh B. de Haan disertai lima buah foto baru, dimuat dalam *OV* yang sama, 1921, 97-104, dengan judul *De Kluisenarijen rotsgraven te Tampak Siring, Bali* (Biara dan makam-makam batu padas di Tampak Siring, Bali). Di antara sejumlah besar buku kumpulan foto khusus mengenai Bali terdapat gambar pemandangan makam-makam di Gunung Kawi. Di sini hanya kami cantumkan album *Bali* karya Goris dan Dronkers, gambar 3.10 dan 3.11.
 Mengenai pertapaan di Bali lainnya yang dipahatkan pada batu padas, lihat *Rotskluisenarijen op Bali* (Biara-biara padas di Bali) karya W.F. Stutterheim di dalam *Mededeelingen van de Kirtya Liefcrinck-Van der Tuuk*, jil.3, Lampiran III, 57-64. Tak satu pun menyamai yang di Gunung Kawi.
3. Lihat *BKI*, 76, 1920, 484. Laporan Damsté di dalam *OV*, 1921, 60-62, disertai *Bijschrift* (Tambahan) Krom, pada hlm.63-64, yang memuat juga transkrip prasasti di makam pertama.
4. *OV*, 1921, 103.
5. Cf. *HJG*², 280 (baris terakhir) dan juga 281.
6. Berdasarkan dokumen-dokumen yang dikenal hingga kini. Menurut Krom, yang membaca tahun Śaka 1026 pada prasasti Śrī Jayawarṣa Śāstraprabhū, masa itu agaknya berawal sekitar tahun 1104 M. (lihat daftar pada *HJG*², 470). Kami berharap telah dapat membuktikan bahwa prasasti itu sesungguhnya bertanggal seabad kemudian (cf. *EEL*, III, *Liste A*. 169 dan *EEL*, IV, 123-124), tetapi dinasti

yang dinamakan Kediri mungkin lahir pada awal abad XI Śāka. Bagaimanapun dokumen yang pertama dikenal, yang dapat dianggap pasti sebagai hasil buaatannya itu, adalah piagam panjang Padlġgan I tahun Śāka 1038 atau tanggal 11-I-1117 M. atas nama Bāmeśwara. Cf.*Liste* kami pada *EEI*, III, no.A. 145 dan *EEI*, IV, 67-68.

7. Cf.*HJG*², 281, baris 18-23.
8. Cf.*OB*, 86, baris 14 dan seterusnya, mengenai makam utama dianggap sama dengan makam Anak Wurġsu. Lihat juga hlm.139 dan 145.
9. Dalam menelaah sebuah piagam berangka tahun Śāka 983 (*PB*, I, 19, no.107), tampaknya Goris meragukan angka tahun dokumen itu. Memang dia menerangkan: "Tentang *Bhaṭāra Mandul*, lihat terutama no.461 [yaitu arca tahun Śāka 999, L.-C.D]. Mengingat bahwa pada tahun Śāka 989 itu [salah cetak, mestinya 983? L.-C.D.] pemujaan sudah disebut, maka arca itu mestinya sudah dibuat sebelum tahun itu, dan angka tahunnya (999) ditambahkan kemudian".
Jalan pikiran demikian tidak dapat kami ikuti, karena meskipun kata-kata dalam bahasa Bali (bahkan yang berasal dari bahasa Sanskerta sekalipun) tidak selalu menunjukkan jenis kelaminnya secara pasti, prasasti tahun Śāka 989 yang dikutip oleh Goris berbicara tentang *Bhaṭāra Mandul*, sedangkan arca yang ada angka tahunnya, tak pelak lagi menyebut *Bhaṭāri Mandul*. Jadi, meskipun kata *Bhaṭāra* dapat mengacu baik kepada perempuan atau dewi, maupun kepada laki-laki atau dewa, kata *Bhaṭāri*, biar bagaimanapun, tidak mungkin mengacu kepada laki-laki atau dewa. Lagipula, walaupun bentuk maskulin mempunyai nilai ganda, perbedaannya tampak sangat jelas dalam cara menunjuk orangtua Airlangga, seperti yang tertera di dalam piagam-piagam Anak Wurġsu. Jadi, yang mestinya lebih dulu diyakini, sebelum argumen yang dikemukakan diterima, adalah bahwa tidak ada dua dewata, *Bhaṭāra* (maskulin) dan *Bhaṭāri Mandul* (feminin).
Di samping itu, meskipun yang dimaksudkan adalah dewata yang sama, pembuatan sebuah arca tidak dengan sendirinya berarti awal dari suatu pemujaan, tetapi bisa juga lanjutannya, karena mungkin suatu bencana alam telah menghancurkan arca yang sudah ada sebelumnya (kita mengenal contoh-contoh lainnya), atau mungkin juga karena tokoh yang baru meninggal dipersamakan dengan dewa yang sudah dipuja.
Selama tidak ada bukti yang cukup meyakinkan, bahwa angka tahun itu tidak sezaman dengan teksnya (tidak begitu masuk akal bahwa angka tahunnya saja yang ditambahkan pada arca yang sudah dibuat beberapa tahun sebelumnya), pada hemat kami, lebih baik menganggap kedua-duanya dipahat pada waktu yang sama. Selain itu, berkenaan dengan tanggal jenis tulisan yang dibicarakan di sini, argumen Goris tidak begitu relevan, karena rupanya dia pun mengakui bahwa tulisan itu dibuat *sebelum* tahun 999 Śāka, dan tidak sesudahnya. Lagipula jelas bahwa makam di Gunung Kawi itu tidak mungkin ada sebelum tahun Śāka 1000 (tidak mungkin menerangkan sengkalanannya dengan angka tahun yang terdiri atas tiga angka saja), maka perkiraan penanggalan Stutterheim yang kami ikuti di sini tetap berlaku sepenuhnya.
10. Cf.*OB*, 139. Di dalam jilid lembar bergambar *OB*, lembaran 110, terdapat sebuah foto dari prasasti yang terpahat pada punggung arca Gunung Panulisan (GP 4 Stutterheim). Pada lembaran 31 terdapat foto arca itu sendiri yang amat indah, tetapi sayang wajahnya rusak.
11. "Oudheidkundige Aantekeningen, XXVIII. De stichtingsdatum van de oudheden van den Gunung Kawi" (Tanggal pembuatan peninggalan purbakala di Gunung Kawi) di dalam *BKI*, 90, 1933, 297- 299.
12. Cf.*OV*, 1922, 78-81.

13. Atau lebih tepat lagi "pandai *mengidung*". Kidung adalah semacam sajak yang disusun menurut kaidah Indonesia.
14. Cf. *BKI*, 90, 1933, 299, catatan 2. Sayangnya, akibat suatu kelalaian, maka di dalam catatan itu tertulis 118/196. Dan pembetulannya sudah dimuat di dalam *BKI*, 92, 1935, 210.
15. Beberapa contoh dapat dijumpai di dalam *EEI*, V di dalam *BEFEO*, XLIX, 1958.
16. Cf. *OB*, 86, cat.1; karena itulah, di sini Stutterheim telah mengemukakan bahwa angka tahun yang diusulkan oleh Damsté tidak mungkin dipertahankan.
17. Perlu dikemukakan juga bahwa *brahmanā* lazim digunakan sebagai kata dengan nilai simbolik, tetapi kata *bisā* dan *ṛiduṛ* (yang terakhir ini turunan dari kata *kiduṛ*) tidak terdapat di mana pun; maka kebenaran penafsirannya agaknya perlu dibuktikan. Kata-kata yang dapat dianggap sepadan dengan *bisā*, seperti *unirā*, *pintēr*, *wignā*, mempunyai nilai 3, setidak-tidaknya untuk di Jawa. Jadi sebaiknya kita bersikap waspada.
18. Di lain tempat sudah kami katakan (lihat *BSEI*, XXX, 1955, 374-375), mengapa kami cenderung memilih istilah "tulisan persegi" dan bukan "tulisan Kadiri"; sebabnya ialah karena dinasti yang dinamakan demikian oleh para sejarawan jelas berdiri jauh sesudah prasasti yang tertua yang ditulis dengan aksara persegi. Selain itu patut dikemukakan pula, bahwa dalam penggunaan tulisan persegi itu, Stutterheim melihat adanya suatu pertalian dengan keluarga Airlangga (*OB*, 86); itu mungkin, namun agaknya perlu dibuktikan.
19. Lihat di atas, catatan 10. Sebuah foto bagus dari satu-satunya prasasti yang seluruhnya dapat dibaca, terdapat di dalam *BKI*, 76, 1920, 484 dan di dalam *OV*, 1921, gb.8, sesudah hlm.60. Rupa-rupanya tidak segera dibuat foto khusus untuk prasasti-prasasti lainnya. Sungguh patut disesalkan, karena prasasti-prasasti itu, kecuali yang kedua, kini hampir sudah tidak dapat dibaca lagi. Dan pada foto-foto makam yang pernah diambil, prasasti-prasastinya kelihatan terlalu kecil untuk penelitian paleografis secara seksama. Demikian pula dengan foto 3.10 yaitu foto makam II dan III dari album Goris-Dronkers, *Bali*, yang belum lama ini, akan tetapi dari segi paleografi kurang dapat dimanfaatkan. Lihat di sini juga foto prasasti makam I dan II terlampir.
 Stutterheim membaca prasasti pada makam kedua: *rwa* — (*dakira* (lihat *OB*, 72, prasasti *q*). Krom (*HJG*², 281) menafsirkan aksara pertama *pu*, tentu saja tidak cermat. Stutterheim (*OB*, 146) sudah mengemukakan, bahwa "*mpu* pasti tidak dijumpai di situ". Goris (*PB*, I, 25, no.463) membaca: *rwa* — (*na*)*kira*. Perlu dikemukakan, bahwa setelah mempelajari lagi teks aslinya, sewaktu kunjungan yang terakhir di situs pada bulan Maret 1955, kami menganggap bahwa *gantungan* aksara pertamanya dan kedua aksara yang terakhir yang pasti, dan aksara tersebut bahkan pernah dibaca dengan tepat. Aksara pertama yang relatif lebih jelas, sekarang agaknya berbeda dengan aksara yang terakhir, dan dengan demikian tidak dapat dibaca *rwa*. Ada kesan sepertinya *gwa* atau *bhwa*. Harus diakui bahwa dua macam bacaan itu tidak dapat menghasilkan tafsiran yang memuaskan, karena tidak begitu jelas kata mana yang sekiranya dapat dimulai dengan salah satu suku kata itu. Karena pada sebuah foto kuno (DP 5688 dimuat di dalam *OV* 1921, menghadap hlm.99) dari makam I dan II yang hanya memperlihatkan dengan sangat kabur aksara-aksara dari makam II, aksara pertama agaknya mirip sekali dengan aksara terakhir, maka kita harus menganggap bahwa perbedaan-perbedaan yang kita lihat sekarang di antara keduanya disebabkan oleh kerusakan aksara pertama yang lebih berat daripada lainnya. Jadi sebaiknya dibaca *rwa*, karena kira-kira tiga puluhan tahun yang lalu, ketika Stutterheim melihat prasasti itu dalam keadaan

lebih jelas daripada sekarang, ia menerimanya tanpa ragu.

Suku kata berikutnya terhapus seluruhnya, dan ada kesan seolah-olah di atasnya ada semacam bekas *cēcēk*, tetapi tidak pasti. Suku kata yang ketiga juga terlalu rusak (hanya bagian bawahnya yang masih terisa) untuk dapat dibaca secara paleografis semata-mata. Yang pasti seluruhnya hanya lima aksara yang terdapat di antara dua tanda baca, bukan tujuh aksara (tanpa tanda baca) seperti terdapat pada makam I. Karena tidak ada sedikit pun bekas-bekas tanda vokalnya, maka kita dapat menstranskripsikan apa yang masih dapat dibaca (dengan sedikit keraguan pada konsonan pertama) *o rwa-a-akira o*. Perlu ditambahkan juga, bahwa *-ira* di sini agaknya merupakan partikel enklitik kehormatan sebagai kata ganti milik persona III, sehingga kata yang sebelumnya seharusnya berakhir dengan *-k*. (Lihat *Catatan Tambahan* di bawah ini).

20. Di dalam daftar-kata pada *PB* II yang baru saja terbit (hlm.252), mengenai kata itu Goris berkata: "mungkin nama lain dari Sungai Pakrisan". Menurut kami, itu lebih kecil kemungkinannya karena tidak ada sepetah kata pun yang mengacu kepada arti sungai (*Air, Tukad*, dsb.). Tetapi siapa tahu. Selain daripada itu di dalam prasasti Air Tabar B tanggal 29-II-984 M., setelah gelar *Tuha*, yang berarti "sesepuh", "kepala", terdapat kata *Jalu* sebagai nama jabatan. Ungkapan itu agaknya berarti: "Sesepuh Jalu". Akan tetapi, walaupun yang dimaksud di sini adalah nama seseorang (Sesepuh [yang namanya] Jalu), jadi bukan nama tempat, jangan lupa bahwa sebuah kata yang sama pun dapat dipakai baik untuk nama orang maupun untuk nama tempat, suatu hal yang pasti terjadi pada prasasti di Gunung Kawi. Untuk teks prasasti Air Tabar B, lihat *EEI*, IV, 226-227 dan juga Goris *PB*, I, 78-80, gb.2 b, baris 3.
21. Semua kata yang berarti "tanah" memang mempunyai nilai angka "1".
22. Pada naskah-naskah yang angka tahunnya telah kami teliti di dalam *EEI*, V, suatu kali dijumpai kata *mokṣā* dengan nilai 0 (F.45). Lain kali, di dalam F.64, kata itu menjadi mubazir karena merupakan tambahan untuk sepetah kata yang sudah mewakili angka ribuan. Jadi tidak ada nilainya karena di situ *wō mokṣā*, jelas hanya dapat bernilai "1". Cf.*EEI*, V (*BEFEO*, XLIX) 77 dan 86.
23. Goris mengemukakan (*PB*, II, 143, cat.1) bahwa menurut pendapat kaum cerdik pandai Bali *lumāh* berarti "meninggal", "mati", bukan "dikebumikan di", seperti pengertian bahasa Jawa Kuno. *KBNW* (III, 639b) bahkan menerangkan kata itu dengan arti yang sama. Mengenai yang kita bicarakan ini, perbedaannya kecil sekali, dan pengertian "mati", tak pelak lagi mempertegas nilai nol.
24. Dibaca dari kanan ke kiri atau dari kiri ke kanan, hasilnya sama saja.
25. Karena angka ribuan itulah yang harus diduga tersirat di dalamnya, biar dibaca dari kiri ke kanan nilainya juga sama: [1]101.
26. Atau lebih tepat, antara piagam Katulikup tahun Śaka 1099 atau 18-I-1178 M. dan 23 buah prasasti yang semua dikeluarkan tepat pada tanggal yang sama, yaitu pada suatu hari tertentu dalam tahun Śaka 1103 atau 22-VII-1181 M. (cf.Goris *PB*, I, 32- 40).
27. Cf.*Liste* kami di dalam *EEI*, III, 94-95, no.D.55 dan D.57. *Guru Haji* yang disebut pada D.56 itu tak usah dipertimbangkan lagi karena ia masih hidup pada tahun Śaka 1116. Timbul pertanyaan, bukankah gelar itu, yang sekaligus bersifat keagamaan dan kerajaan, menunjuk kepada Jayapangus sesudah ia menjadi petapa. Dengan demikian dapat dimengerti bahwa pada hari yang sama ia mengeluarkan banyak sekali piagam (kecuali 23 buah yang berangka tahun, Goris melaporkan masih ada 9 buah lainnya yang hilang angka tahunnya, jadi sedikitnya ada 32 buah piagam), mungkin sebelum ia mengundurkan diri ke *āśrama*.

28. Berikut ini kata-kata Stutterheim (*OB*, 145): "Kesimpulannya, sebaiknya diulang lagi di sini, berdasarkan kenyataan berikut ini. Pada candi-candi itu terdapat tulisan jenis Kadiri. Padahal di Gunung Panulisan terdapat tulisan yang persis sama, berangka tahun Śaka 999 atau tahun 1077 M. Mengingat kedua jenis tulisan itu tidak berbeda sedikit pun, maka angka tahun berdirinya candi-candi itu mestinya tidak terlalu jauh dari tahun 1077. Bahkan dapat diterima dengan satu kemungkinan yang cukup meyakinkan, bahwa candi-candi itu berasal dari tahun itu juga. Sebaiknya dikatakan saja, candi-candi itu dipahat selama perempat terakhir abad XI [Masehi]". Kami hanya dapat mendukung pendapat yang tepat seluruhnya itu.
29. Untuk memahami dengan baik apa yang kami maksudkan, pembaca cukup membandingkan aksara-aksara prasasti di Gunung Kawi dengan aksara-aksara prasasti *Bhaṭṭārī Mandul* (*OB*, gb.110; G.P.4 Stutterheim) dan juga dengan prasasti *Sarj Hyarj Dharmma* (*OB*, gb.111), agar menyadari bahwa itu merupakan tulisan yang sama, bahkan mungkin hasil dari tangan yang sama pula. Sebaliknya, prasasti *Dampu Kidul* (*OB*, gb.112), meskipun kelihatannya benar-benar serumpun, jelas berbeda.
30. Cf. prasasti-prasasti yang kami catat dari raja itu di dalam *Liste* (*BEFEO*, XLVI, 88-93), D.32 sampai D.47. Selain empat belas buah prasasti yang angka tahunnya sempat kami teliti saat itu, Goris menyebutkan lima buah prasasti lainnya yang masing-masing berangka tahun 975, 976, 987 dan 989 Śaka (lihat *PB*, I, 18-20, no.404a, 404b, 407, 408 dan 410). Untuk angka tahun prasasti dari pengganti-penggantinya, lihat nomor D.49 sampai D.57 dalam *Liste* kami.
31. Pada sejumlah piagam, kata-kata dalam kurung diabaikan, tetapi betul-betul tidak mengubah maknanya sedikit pun.
32. Cf. prasasti *Tunahan* bertanggal 14-I-973 M. (*Liste*, A.33 dan *EEI*, IV, 21).
33. Piagam Air Tabar B bertanggal 29-II-984 M. Lihat *Liste*, D.18 dan *EEI*, IV, 226-227.
34. Cf. apa yang telah kami katakan di dalam *EEI*, III, 85, cat.5 dan *EEI*, IV, 227, cat.2.
35. Kami berikan ejaan yang "baku", tak peduli varian tulisannya, yang terdapat di dalam *EEI*, III dan IV.
36. Untuk rincian angka tahun prasasti-prasasti itu, lihat *Liste* kami di dalam *EEI*, III, 84-93.
37. Gelar lengkap itu ada di dalam prasasti tahun Śaka 915 yang baru diterbitkan pertama kali di dalam *PB*, I, 80-83. Kami meneliti tanggalnya di dalam *Et. Bali.*, V (lihat *BEFEO.*, L, 1, 1960, hlm.155). Di sana ditemukan juga ejaan yang tepat dari naskah aslinya. Akan diketahui bahwa dokumen itu mula-mula mencantumkan pasangan kerajaan *Sarj Ratu Babini Maruhani*, yang secara harfiah berarti "Raja perempuan dan raja laki-laki", sebelum memberi nama kedua-duanya. Ungkapan itu sama dengan *Haji Sajalustri* yang terdapat satu tahun kemudian di dalam sebuah piagam berbahasa Jawa Kuno, tetapi yang urutan jenis kelaminnya dibalik.
38. Di dalam buku *Sedjarah Bali Kuna*, hlm.9, Goris menyarankan untuk memandangnya, secara hipotetis, sebagai seorang adik Airlangga.
39. Yang dimaksudkan adalah batu prasasti Sumṛjka. Cf. *Liste*, no. A.144. Mengenai transkrip baris-baris pertamanya dan pemulihan angka tahunnya yang sebagian sudah aus, lihat *EEI*, IV, 141-143.
40. Perlu dinyatakan juga bahwa dalam gelar lengkap Sakalendukiraṇa itu terkandung nama *Wijayotturṅgadewī*, yang benar-benar mengingatkan kembali kepada *Wijayamahādevī* tahun Śaka 905, lalu unsur *Īśāna* yang pasti dipilih sekadar untuk merujuk kepada Pu Siṇḍok karena raja inilah satu-satunya yang pernah memakainya, dan akhirnya *Guṇadharmmalakṣmidhara*, suatu unsur yang tentu mengacu kepada ibu Airlangga, yaitu *Guṇapriyadharmmapatnī*.

Kemiripan dalam gelar resmi seperti itu tidak mungkin hanya bersifat kebetulan, apalagi di Indonesia, karena hingga kini terdapat kebiasaan memberi nama anak dengan unsur-unsur yang diambil dari nama orangtua mereka, walaupun adakalanya hanya satu suku kata. Jadi jelaslah bahwa sebenarnya ada pertalian kedinastian mulai dari Pu Sindok sampai Śrī Sakalendukirana.

41. Setelah Majapahit runtuh, yang terbentuk hanyalah kerajaan-kerajaan kecil yang sering saling bermusuhan.
42. Maksudnya ialah prasasti *Bwah* (=Buwah). Lihat *Liste*, D.47 dan *EEI*, IV, 93.
43. Cf. *Liste*, D.49 dan *EEI*, IV, 165-166.
44. Lihat pembahasan di dalam *PB*, I, 27.
45. Karena unsur penanggalan itu rupanya tidak dapat disejajarkan dengan sebuah tanggal menurut tarikh Masehi (perhitungan Julius), maka tidak terdapat pada *Liste* kami. Akan tetapi, tidak berarti bahwa dokumen-dokumen itu tidak berharga sama sekali; kedua angka tahunnya yang telah dipulihkan itu boleh dicatat, sampai terbukti bahwa itu salah. Maka keberadaan prasasti atas nama Śrī Sakalendukirana pada tahun Śaka 1010 itu penting, karena prasasti itu mengurangi sepuluh tahun jarak antara piagam Anak Wungsu yang terakhir dengan piagam Sakalendukirana pertama yang dikenal.
46. Cf. *Liste* D. 53 dan pembahasan tanggal di dalam *EEI*, IV, 126-127. Patut diperhatikan pula, bahwa di dalam sebuah naskah (F.221 dari *EEI*, V) didapati angka 177, bukan angka 1770. Tetapi permasalahannya tidak sepenuhnya dapat dibandingkan, karena di sini mungkin hanya merupakan kelalaian si penyalin belaka.
47. Dengan dibaca dari kiri ke kanan akan diperoleh hasil yang sama juga, karena 1-[0]-0-1 sama dengan 1-0-[0]-1.
48. *Bhāwanāgara*, I, (1931-1932), 48 dan catatan di hlm.46.
49. *Bhāwanāgara*, I, 72-73.
50. *Bhāwanāgara*, I, 87-89.
51. Kata *ndewata* berarti "menjadi dewa" dan dengan demikian berarti juga "hilang", "tidak kelihatan". Di dalam catatan itu terjemahan di dalam bahasa Melayu *tiada ada* adalah kurang tepat.
52. Cf. *OB*, 72, prasasti p.
53. Cf. *OV*, 1921, gb.8 sesudah hlm.60; Krom di dalam *BKI*, 76, 1920, 484; *OV*, 1921, 63, sebelum alinea terakhir dan di sini juga foto prasasti makam I.
54. Bahkan sangat diragukan bahwa *saŋ* dapat mempunyai nilai angka. Bagaimanapun dalam contoh tertentu — yang merupakan naskah tentang *Warjbarj Astuti* yang tanggalnya sayang tidak dapat ditafsirkan (cf. *BJBSH*, III, 292, no.1324)—, partikel ini tidak diperhitungkan, karena *puruṣa sā winaya raṣa bhuthā* jelas sama dengan 1-6-6-5, atau dari kiri ke kanan tahun Śaka 1665.
Partikel-partikel lainnya, terutama di dalam sengkalen berikutnya, seperti *ika* dan *iku*, betul-betul dipakai dengan arti "1", tetapi pasti maksudnya sebagai asimilasi fonetis, di satu pihak dibaurkan dengan *eka* (berasal dari bahasa Sanskerta) yang artinya memang "1", dan di pihak lain dengan *ikū*, yang dalam bahasa Jawa Modern sudah tidak ada, tetapi masih ada dalam bahasa "kawi". Kata ini sama dengan bahasa Melayu *ekor* yang juga bernilai "satu".
55. Di sini penulis menerjemahkan kata tersebut ke dalam bahasa Belanda. Artinya "taji ayam jago".
56. Di atas sudah diketahui bahwa Goris menerima, meskipun tidak sepenuhnya, kesamaan Jalu dengan Sungai Pakërisan, di dalam *PB*, II, 252, s.v. "Jalu".

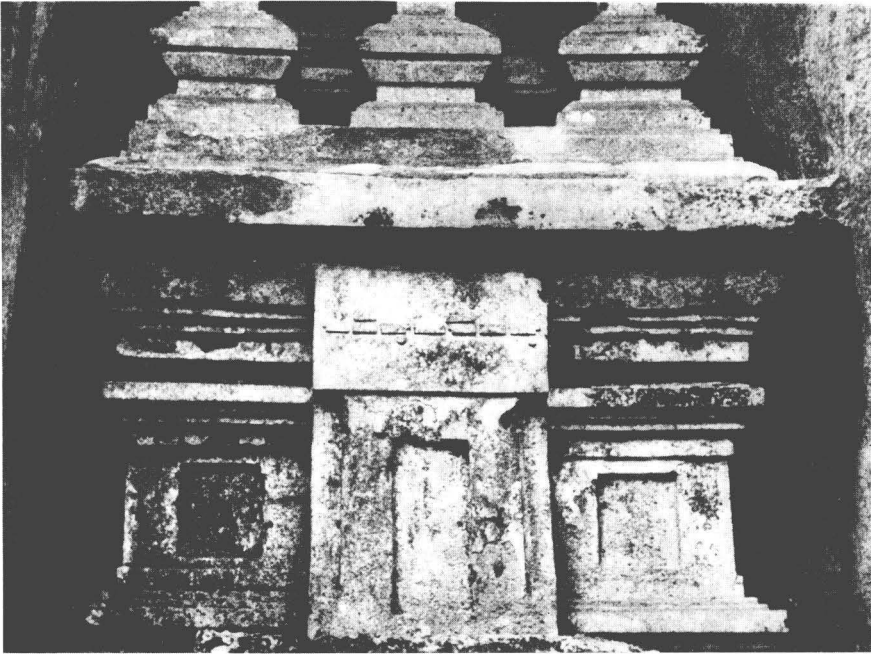


Foto 1. Pintu tiruan pada makam I (Foto B.-Ph. Groslier - E.F.E.O.)



Foto 2. Pintu tiruan pada makam II (Foto B.-Ph. Groslier - E.F.E.O.)

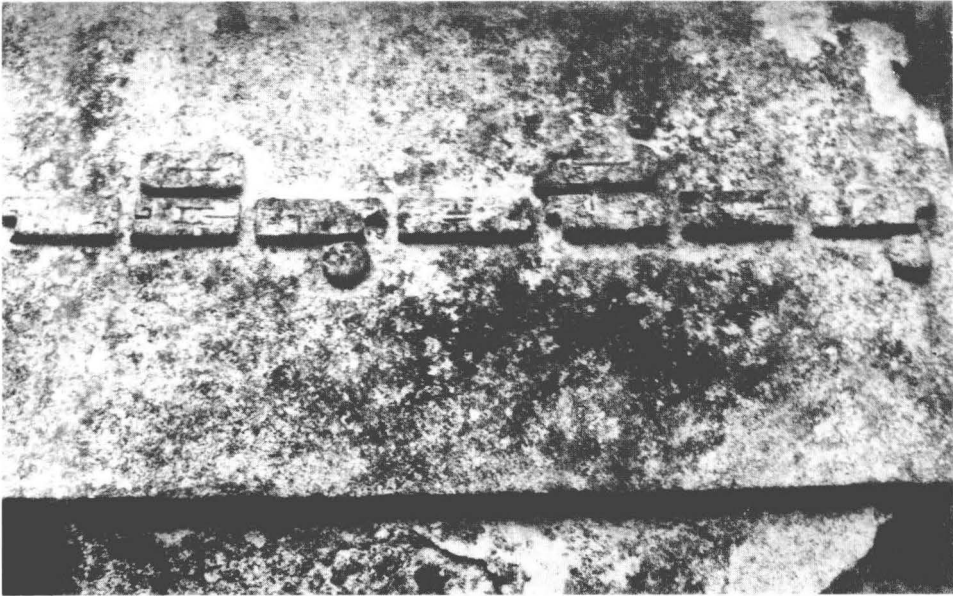


Foto 3. Prasasti pada makam I (Foto B. Ph. Groslier - E.F.E.O.)



Foto 4. Prasasti pada makam II (Foto B.-Ph. Groslier - E.F.E.O.)

NAMA DEWI TANTRIK TAHUN 1214 ŚAKA*

Suatu kunjungan baru ke situs Singasari, tempat tersimpannya arca temuan akhir tahun 1927 di Ardimulyo, sekitar 2 kilometer sebelah utara Candi Singasari, telah meyakinkan kami bahwa nama "Cāmuṇḍā", yang biasanya diberikan kepada dewi yang dilukiskan, sebenarnya tidak tepat. Kami juga memakai nama tersebut sebelum menyaksikan arca aslinya¹.

Karena nama itu sendiri merupakan rincian yang tidak begitu penting, maka pada saat itu kami tidak membayangkan untuk membuat suatu artikel. Kami sudah puas dengan menyajikan bacaan baru di dalam laporan perjalanan kami yang bertanggal 18 Mei 1955.

Akan tetapi, karena di dalam artikelnya yang baru, Profesor Berg yakin bahwa dengan bacaan "Cāmuṇḍau" ia menemukan pembenaran atas teori-teorinya mengenai pemerintahan Kĕrtanagara, maka lebih baik kami kemukakan alasan mengapa kami harus menolak tafsiran baru tersebut, begitu juga bentuk nama yang biasa dipakai sampai sekarang. Alasannya adalah agar sedapat mungkin pandangan baru yang "menarik" itu jangan lagi disimpulkan berdasarkan tafsiran-tafsiran paleografis yang pasti salah².

Saat arca itu ditemukan, dan prasastinya dimuat untuk pertama kalinya setelah dipugar dengan sangat telaten³, keterangan pada arca dalam tulisan *nāgarī* itu agaknya kurang menarik Perquin dalam pembuatan keterangan pertama mengenai arca tersebut. Perquin hanya menyatakan bahwa arca itu adalah arca Durgā, sedangkan Profesor Bosch, dari sudut pandang ikonografi, merasa yakin dapat mengidentifikasikan arca dewi itu dengan mengatakan: "bukan sebagai tokoh Durgā yang berciri aliran Śiwa, melainkan Durgā yang berciri Buddha"; dan Bosch melihatnya sebagai "satu-satunya perwujudan Guhyeśwarī yang dikenal di luar Nepal, si Wanita Ajaib, jelmaan gaib dari Ādi Tārā atau Ādi Prajñāpāramitā, Śakti-nya Ādibuddha"⁴.

Dalam kajian pertamanya mengenai arca itu, Stutterheim menyatakan bahwa tidak ada yang membenarkan identifikasi dewi yang dilukiskan itu sebagai Guhyeśwarī Buddha. Ia menyarankan agar untuk sementara dianggap sebagai arca Durgā yang beraliran Tantra⁵. Dalam kajian kedua, Stutterheim menerangkan bahwa arca itu adalah "Durgā raseksi (Cāmuṇḍā) sebagaimana dapat dibaca dari aksara-aksara *nāgarī* pada punggungnya". Akan tetapi, keterangan yang beraksara *nāgarī*

* Judul asli: "Études javanaises: Le nom de la déité tantrique de 1214 Śaka", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, L, fasc.2, Paris, 1962, hlm.407-416.

pada arca itu tidak diberi transkripsi apa-apa, barangkali karena tulisannya tidak lengkap dan tidak tahu pasti desinensinya⁶. Pada satu-satunya foto yang terbit ketika itu dapat dilihat dengan jelas ketiga suku kata dari nama kedewaan itu, dan jelaslah bahwa suku kata *-ca* ditulis di bawah. Akan tetapi, rincian aksara terakhirnya tidak begitu jelas sehingga mustahil dapat ditafsirkan secara pasti⁷.

Karena pembacaan *Cāmuṇḍā* sendiri agaknya dapat diterima, maka pada tahun 1947 di dalam *EEI*, III⁸ dan *EEI*, IV, kami memakainya untuk menyebut prasasti itu, sementara dalam catatan hanya disebutkan bahwa ada sebuah kata yang rusak sebagian yang mengawali nama tersebut⁹. Meskipun demikian kami tidak puas, karena kaki huruf *-ā* kelihatan terlalu panjang. Namun, karena pada waktu itu kami tidak sempat langsung memeriksa dan membetulkannya, maka rincian tersebut tidak kami cantumkan.

Seperti baru saja kami sebutkan, sekarang Profesor Berg menerima pembacaan *Cāmuṇḍau* (jadi bentuk dualis jantan), satu-satunya kata lengkap pada keterangan pendek yang bertulisan *nāgarī* itu. Kata tersebut mengingatkannya pada sebutan rangkap bagi sang Ratu dan Raja Kertanagara. Pembacaan itu sesungguhnya berasal dari Stutterheim, dalam "Tambahan dan pembetulan pada Catatan Arkeologi"-nya, XXXIX, yang dicetak menyusul "Catatan Arkeologi" (Oudheidkundige Aanteekeningen) XLV¹⁰.

Di bawah ini kami sajikan terjemahannya yang lengkap:

"Setelah Catatan Arkeologi XXXIX kami dikirim ke negeri Belanda, saya sendiri sempat memeriksa arca Singasari itu. Lalu saya gambar aksara-aksara *nāgarī* yang terdapat di atas prasasti berbahasa kawi itu dan yang tidak ditranskripsikan oleh Goris di dalam *OV*, 1926, hlm.32, barangkali karena fotonya sangat tidak jelas. Sesungguhnya aksara-aksara itu bukan sama sekali tidak jelas, melainkan hanya kurang lengkap. Sebaliknya, apa yang dapat saya baca dengan pasti ialah: (ś)cāmuṇḍau. Tak pelak lagi di sini kami beruntung, karena dari seluruh catatan itu, yang masih terbaca justru nama dewi yang digambarkan, yaitu Cāmuṇḍā. Akhiran *-au* berasal dari sebuah sandi dengan kata berikutnya yang rusak, karena tidak mungkin bahwa itu merupakan bentuk dualis. Boleh jadi *Cāmuṇḍau* paling tidak sebagai bentuk dualis dari nama *Cāmuṇḍī*, akan tetapi nama ini tidak ada. Seperti kita ketahui *Cāmuṇḍā* adalah nama Durgā dalam bentuk Tantrik, sesuatu yang justru memperkuat hipotesis saya. Bahwa nama tersebut terdapat pada arca itu melenyapkan keraguan terakhir yang mungkin masih ada mengenai ciri kesiwaannya".

Stutterheim terlalu terburu-buru menyusun *Tambahan* itu, sehingga terdapat kekurangan mengenai berbagai hal. Bukan saja *Cāmuṇḍau* tidak mungkin merupakan dualis dari *Cāmuṇḍī*, melainkan juga nama *Cāmuṇḍī* sangat dikenal di mana-mana, sebagaimana akan kita lihat nanti. Akhirnya tidak begitu jelas sandi mana yang memerlukan *-au* pada akhir sebuah kata. Kelihatannya Stutterheim yakin bahwa kalimatnya lebih panjang, padahal kata itu sebenarnya merupakan akhir dari keterangan arca.

Agar pembaca dapat mempertimbangkan arti penting dari tafsiran Berg, seandainya kesimpulan itu benar, di bawah ini kami terjemahkan kutipan tersebut, sedangkan untuk selebihnya kami merujuk kepada artikel aslinya¹¹:

"Jadi teks prasasti *Cāmuṇḍā* sesuai dengan apa yang telah dilakukan oleh Gajah Mada pada abad XIV menurut *Pararaton*. Selama pemerintahan Gajah Mada, ada seorang Ratu yang berkuasa; ia adalah salah seorang dari kedua ratu di Jawa yang paling dekat dengan zaman Kĕrtanagara. Jika politik agresifnya, secara magis berdasarkan kesaktian kata-kata disamakan dengan politik "pola" Kĕrtanagara, maka dalam pikiran para pendeta, sang Ratu itu bertindak sebagai Kĕrtanagara. Maka dapat dimengerti pula mengapa lambang *Cāmuṇḍā* pada arcanya itu sendiri diberi nama *Cāmuṇḍau*, yaitu bentuk dualis jantan. Jadi, seharusnya teks prasastinya dianggap sebagai dokumen yang berasal dari tahun 1331 M., sedangkan penggunaan tanggal Caitra tahun Śaka 1214 diperlukan untuk menjelaskan keadaan Majapahit Raya pada tahun 1331. Dan itu semakin jelas mengingat bahwa prasasti Simpang juga mencerminkan kebutuhan pada masa berpantang dan bahwa prasasti tersebut juga telah mengubah tradisi mengenai tokoh Kĕrtanagara."

Demikianlah argumentasi Profesor Berg yang di sini sulit untuk diperiksa secara cermat. Hanya perlu diperhatikan bahwa prasasti "Simpang" itulah yang kami sebut prasasti Wurare, sesuai dengan nama tempat yang tercantum di dalamnya. Prasasti tersebut terukir pada lapik arca Akṣobhya¹².

Bahwa pendapat Profesor Berg tidak kami bahas — dan tentu saja tidak dapat kami terima — adalah karena kami hanya ingin berpegang pada uraian paleografis semata-mata.

Untuk menempatkan kutipan di atas dalam konteks sejarah, patut dikemukakan bahwa Ratu yang dibicarakan oleh Berg dan yang berkuasa pada tahun 1331 M. (tahun Śaka 1253) bernama resmi *Śrī Tribhuwanottunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī*, sebagaimana tertera dalam piagam Gĕnĕng II bertanggal 10-XI-1329 M. (cf. *Liste* kami, no. A., 182).

Ketika *Śrī Jayanagara* meninggal pada tahun Śaka 1250 atau tahun 1328 M. (*Śrī Jayanagara* adalah anak *Kērtarājasa Jayawarddhana* — nama penobatan *Raden Wijaya*, pendiri Majapahit — dengan putri sulung dari keempat putri *Kērtanagara* yang semuanya diperisteri *Kērtarājasa*, dan bergelar *Śrī Parameśwarī*), tampaknya, dengan alasan yang secara rinci tidak dapat dimuat di sini¹³, takhta kerajaan harus diserahkan kepada satu-satunya putri yang masih hidup di antara empat putri *Kērtanagara*, yaitu putri termuda kesayangan *Kērtarājasa*. Namanya sendiri *Dyah Dewī Gayatrī*, tetapi lebih dikenal dengan gelarnya, yakni *Śrī Rājapatnī*. Padahal, setelah menjadi biksuni, *Śrī Rājapatnī* sendiri tidak dapat atau tidak mau memerintah secara langsung. Oleh karena itu, ia menyerahkan kekuasaannya kepada putrinya, *Tribhuwanottunggadewī*. Dengan demikian putrinya menjadi wali atas nama ibunda, *Rājapatnī*. Kedudukannya yang secara hierarki lebih rendah itu terbukti dari kenyataan bahwa di dalam prasasti-prasastinya dia tidak disebut dengan gelar *Śrī Mahārāja*, melainkan hanya dengan sebutan kehormatan *Bhaṭāra* atau *Pāduka*, dan di dalam *Nāgarakērtāgama* (2.2) disebut dengan gelar *Śrī Nātha*.

Bahkan pada waktu *Hayam Wuruk*, anak kandungnya, sudah remaja, *Tribhuwanottunggadewī* terus berkuasa. Baru setelah *Rājapatnī* meninggal pada tahun Śaka 1272 atau tahun 1350 M., ia menyerahkan takhta kepada *Hayam Wuruk* yang dinobatkan dengan nama *Śrī Rājasanagara*. *Tribhuwanottunggadewī* mulai memerintah pada tahun Śaka 1251 atau tahun 1329 M., namun ketika ia meninggal pada tahun Śaka 1294 atau 1372 M., kedudukannya hanya sebagai Putri Raja.

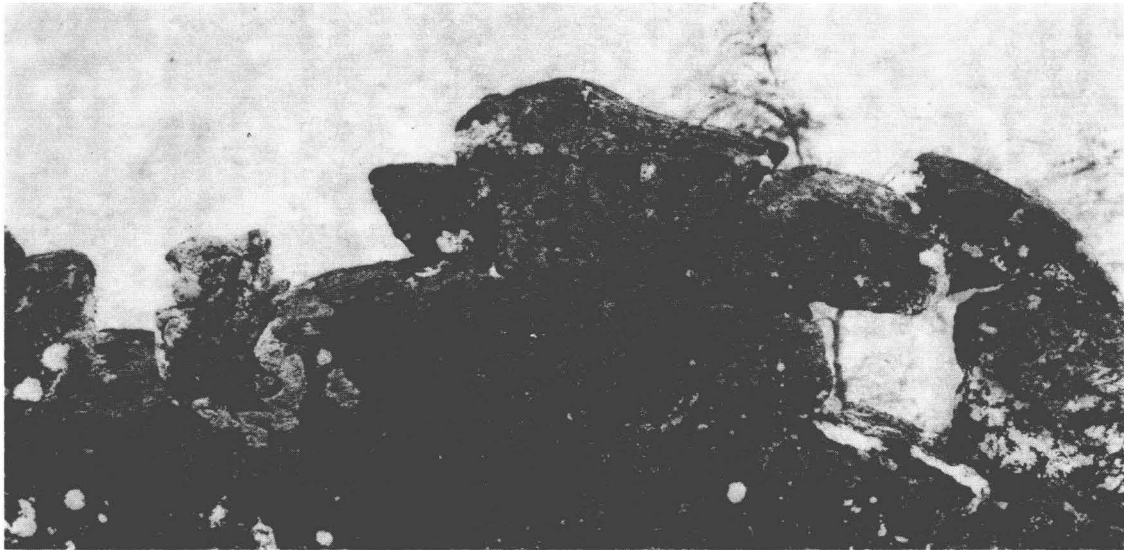
Berg memilih tahun 1331 M. (tahun 1253 Śaka) sebagai titik tolak tafsirannya karena pada tahun itulah *Mpu Gajah Mada*, setelah menjadi Perdana Menteri, mulai memainkan peranan utama demi masa depan Kerajaan Majapahit.

Apabila kita kembali kepada keterangan arca yang memakai tulisan *nāgarī*, tampak bahwa keterangan itu tidak berisi baik *Cāmuṇḍau* maupun suatu bentuk yang diturunkan dari *Cāmuṇḍā*, meskipun bisa

dibayangkan ada, mengingat pendapat Stutterheim serta kenyataan bahwa kami sendiri memakai nama yang terakhir itu untuk menyebutkan prasastinya.



Keterangan tulisan *nāgarī* pada arca bertahun 1214 Śaka.



Bagian atas (tengah) prasasti bertahun 1214 Śaka yang ditemukan di Ardimalyo, memperlihatkan (sebelah atas) keterangan tulisan *nāgarī* (Foto B.-Ph. Groslier, EFEO).

Penelitian secara cermat, meskipun sulit, terhadap bagian dari prasasti yang semua fotonya kurang jelas itu, seperti yang pernah kami lakukan pada bulan Maret 1955, memperlihatkan kata *-cāmuṇḍyai*, seperti terlihat pada faksimile di atas dan pada foto yang dimuat di sini¹⁴.

Dengan membaca *-au*, jelas bahwa Stutterheim telah menafsirkan kaki huruf yang terakhir sebagai *tarung*, yang pasti tidak benar¹⁵. Bukan saja kaki huruf tersebut terlalu menerjang batas dasar aksara yang tanpa *pasangan*, yang tidak mungkin terjadi pada tanda yang menggambarkan *ā* panjang, bahkan juga membengkok ke kiri dan diberi kaitan kecil, sehingga sama sekali tidak seperti *tarung*¹⁶.

Pada faksimile itu terlihat bahwa tanda tersebut tidak lain adalah *-ya* yang ditulis di bawah. Pembacaannya menjadi pasti, artinya bahwa bentuk itu bukan *dualis jantan*, suatu bentuk yang sekurang-kurangnya aneh¹⁷, meskipun Berg menganggapnya sebagai suatu pembenaran teorinya. Bentuk itu adalah datif *Cāmuṇḍī*, yaitu nama dewi yang dilukiskan, jadi tidak jantan dan juga tidak dual¹⁸.

Bentuk *Cāmuṇḍī* itu tidak ada, baik dalam *PW* maupun dalam *MW*. *Nachträge*-nya *PW* dan *Kamus* karya Stchoupak-Nitti-Renou menyajikannya, tetapi hanya sebagai nama sebuah kota¹⁹. Kecuali itu, kami tidak dapat menemukannya di mana pun dalam bahasa Sanskerta. Gopinatha Rao juga hanya menyebutkan *Cāmuṇḍā* serta bentuk-bentuk lain yang lebih jauh, yang di sini tidak dapat dipertimbangkan²⁰.

Akan tetapi, bentuk *Cāmuṇḍī* itu masih dipertahankan di India sampai sekarang, bukan saja sebagai nama tempat, melainkan juga sebagai nama kedewaan.

Nama tempat itu menunjuk sebuah bukit porfirik, "Châmundi Hill", panjangnya 4 kilometer, terletak 3 kilometer arah tenggara ibukota bekas kerajaan Mysore (Maisūr). Di atas bukit itu terdapat sebuah desa yang namanya juga "Châmundi" (yaitu *Cāmuṇḍī*). Di dekat desa itu menjulang dua buah candi, yang terbesar diperuntukkan bagi *Cāmuṇḍīśwari*, sedangkan yang lainnya untuk *Mahābalīśwara*²¹.

Sebaliknya, bentuk itu lazim dipakai di Tanah Dravida; lihat *Iconographie du Sud de l'Inde*, karya Jouveau-Dubreuil. Penulis itu memakainya sebagai sinonim dari *Durgā-Kālī*, hanya dalam bentuk *Cāmuṇḍī* saja bahkan tanpa menyebutkan bentuk *Cāmuṇḍā*. Nama Tamil yang menyertai sebuah reproduksi adalah juga சாமுண்டி yang berarti *Cāmuṇḍī*.²² Jadi, *Cāmuṇḍā* dari utara dan *Cāmuṇḍī* dari selatan²³.

Keterangan yang pembacaannya baru saja diuraikan itu membuktikan bahwa Pulau Jawa juga mengenal bentuk tersebut, bahkan dalam kesusastraannya²⁴.

Sekarang agaknya kita dapat merekonstruksi kata yang mendahuluinya, meskipun hanya ada satu aksara yang tertinggal. Bagian kecil yang masih dapat dibaca sepintas lalu menyerupai *g(a)*. Namun, mengingat dalam Sanskerta gabungan *-gca* tidak mungkin, maka yang dapat dipertimbangkan hanyalah sebuah aksara yang sebetulnya mirip dengan *ga* pada tulisan *siddham*, yaitu aksara *śā*²⁵. Jadi harus dibaca *- ścāmuṇḍyai*. Jika demikian, mengingat banyaknya contoh rumus yang sama, baik pada prasasti Jawa maupun pada *mantra* Jawa Kuno dan Bali Kuno, maka tanpa takut salah kita dapat merekonstruksi *[nama]ś cāmuṇḍyai* "Pujian pada *Cāmuṇḍī*", dan dengan demikian diperoleh penjelasan mengenai penggunaan datif²⁶.

Karena batu itu pecah tepat sesudah aksara tersebut, maka dapat diperkirakan masih ada satu kata lagi. Sebenarnya hal itu hampir tidak mungkin, karena kelima aksara dari rumus yang direkonstruksi dan merupakan satu keutuhan terdapat tepat di poros batu.

Tentang angka tahunnya, sekali lagi kami hanya dapat mengatakan bahwa menurut kami tidak diragukan lagi bahwa di Jawa bulan Caitra selalu merupakan bulan pertama tahun Śaka²⁷. Bahkan di Bali, tahun yang dimulai dengan bulan Waiśākha baru berlaku kira-kira seratus tahun yang lalu dan, sebelum Perang Dunia II, dan itu hanya terjadi di Bali bagian utara²⁸. Jadi, jelas prasasti tersebut dibuat pada minggu-minggu terakhir pemerintahan dan masa hidup Kĕrtanagara, yang meninggal antara 18 Mei dan 15 Juni 1292 M²⁹.

Jika dalam menetapkan suatu angka tahun kami tidak mau mempertimbangkan teks tulisan Jawa Kuno, alasannya adalah data pembandingnya tidak cukup untuk abad XIII Śaka, dan penafsiran unsur-unsur tanggalnya dirasakan cukup membuktikan kesimpulan kami³⁰.

Meskipun demikian, hendaknya diperhatikan bahwa prasasti Dharmāśraya (tahun Śaka 1208)³¹, prasasti Wurare (tahun 1211 Śaka)³² dan Cāmuṇḍī tadi, ditulis dengan ragam-ragam tulisan Jawa Kuno yang bukan saja sejenis, melainkan juga hampir sama³³. Sebaliknya, prasasti Gajah Mada yang usianya enam puluhan tahun lebih muda (tahun 1273 Śaka) berasal dari jenis yang sama sekali berbeda.³⁴ Jadi, kita tidak dapat menerima tanpa bukti lain — dan kami tidak berbicara tentang teori-teori yang tidak ada gunanya bagi kami karena tidak berdasarkan dokumen — bahwa prasasti itu mungkin prasasti palsu yang dibuat pada zaman Gajah Mada. Bahwasanya orang-orang Brahmana pada saat itu bukan "anak-anak kemarin", itu sama sekali lepas dari pokok persoalan ini³⁵.

Meskipun dalam konteks agama Buddha yang sangat berlainan, perlu diketahui bahwa bentuk *Cāmuṇḍī* terdapat juga di negeri Cina; memang sesungguhnya transkripsi 匜門支天母 *Tsa-men-tche T'ien-mou* yang tertera pada sebuah arca perunggu dalam "Panthéon"-nya Kuil 寶相樓 Pao-siang Leou, tidak harus ditafsirkan *Cāmuṇḍā* sebagaimana diusulkan oleh M.W.E. Clark³⁶, penyunting koleksi seni arca yang amat indah itu, akan tetapi seharusnya "Ibunda Langit *Cāmuṇḍī*", karena aksara 支 biasanya diartikan *ci*, bukan *ca*, seperti di dalam transkripsi nama Cina, yang sangat terkenal itu, yakni 支那 *tche-na* atau *Cīna*; demikian juga dalam 目支隣陀 *mou-tche-lin-t'o*, salah sebuah transkripsi dari *Mucilinda*, dsb. Tetapi sama seperti aksara-aksara lainnya yang mengandung fonem desis afrikat, selain itu dipakai untuk mencatat retrofleks *ḍī* dari bahasa Sanskerta, seperti di sini³⁷.

Lagipula bentuk *Cāmuṇḍā* terdapat dalam bahasa Cina. Di situ aksara terakhirnya mengandung vokal -a: 遮文茶 *tchō-wen-tch'a* atau 左問拏 *tso-wen-na*³⁸.

* * *

Pada hemat kami, kesimpulannya adalah bahwa nama dewi yang arcanya dibuat atas perintah Kĕrtanagara pada tahun 1214 Śaka itu, adalah *Cāmuṇḍī*, dan prasastinya dipersembahkan kepadanya.

Adapun mengenai angka tahunnya, yang menyangkut keaslian *Cāmuṇḍī*, ada dua kemungkinan: atau kita terima kecocokan unsur-unsur siklus dan astronominya dengan suatu tanggal sebagai bukti atas tanggal itu, maka tanpa keraguan sedikit pun tanggal yang dibicarakan sama dengan penanggalan Masehi (Julius) yang kami rekonstruksi, yaitu 17 April 1292 M.; atau kita tidak menyetujui bahwa kecocokan unsur-unsur itu mempunyai relevansi. Tetapi, jika demikian, seharusnya dengan argumentasi yang lebih relevan daripada dalil-dalil yang diajukan dalam artikel yang dikutip tadi. Karena, seandainya kita menolak keaslian prasasti *Cāmuṇḍī* tersebut, kita juga dibenarkan untuk meragukan keaslian prasasti-prasasti tahun Śaka 1208 dan 1211 itu. Bahkan, kalau begitu kita pun boleh meragukan kebenaran historis tokoh Kĕrtanagara sendiri, mengapa tidak? Apakah dia bukan merupakan rekaan juga dari "pendeta-pendeta" Gajah Mada? Akan tetapi, bila orang terjerumus ke situ, apa gunanya kita mengkaji dokumen-dokumen kuno?

Pada umumnya perlu disadari — itulah sekurang-kurangnya keyakinan kami — bahwa sebelum mengembangkan teori-teori yang berani, kita perlu meneliti dokumen-dokumen dari masa yang bersangkutan, yang ada pada kita, tanpa prasangka apa pun. Dokumen-dokumen itu sedapat mungkin dijadikan data nyata melalui pengkajian paleografis serta filologis yang seteliti mungkin (tergantung pada kondisi dokumennya), daripada harus memaksakan fakta dan menyesuaikannya dengan teori yang ingin dibuktikan. Dengan berbuat demikian, mau tidak mau orang cenderung hanya mempercayai data yang dianggap memperkuat teori-teori tersebut di atas dan menolak data pembuktian yang jelas bertentangan, dengan memandang dokumen seolah-olah sumber yang tidak benar. Hasilnya tentu saja akan jauh dari hebat, tetapi dengan demikian kita akan memperoleh landasan yang lebih kokoh untuk merekonstruksi masa lampau. Data yang baru diperoleh sedikit demi sedikit dapat mengisi sebagian rumpang yang begitu banyak dalam sejarah kepulauan Nusantara.

Jakarta, Desember 1956-Oktober 1957

Revisi: April-Mei 1958 dan Maret 1959

CATATAN

1. Cf. *EEI*, III, 72-73, no.A.175. Untuk rincian yang berhubungan dengan rekonstruksi angka tahunnya lihat *EEI*, IV, hlm.151-153.
2. Cf. C.C.Berg, Krtanagara's "Maleise Affaire" ("Petualangan Melayu" Krtanagara) dalam majalah dwibulanan *Indonesië*, IX, 1956, hlm.386-417.
3. Kita hanya dapat mengagumi pekerjaan pemugaran arca itu sambil berterima kasih kepada mereka yang mengerjakannya. Berkat kesabaran mereka dokumen ini telah siap untuk dikaji, meskipun jerih payah mereka agaknya tidak ditonjolkan.
4. Mengenai penjelasan Perquin lihat *OV*, 1928, hlm.27-29 dan catatan Profesor Bosch hlm.29-33 yang memuat rujukan-rujukan tentang dewi Nepal. Di samping itu, pada lb.12 dan 13 (sesudah hlm.77 dalam *OV* yang sama) terdapat sebuah rekonstruksi arcanya sendiri, dan pada lb.14 rekonstruksi prasastinya berdasarkan data yang tersedia saat itu.
5. Cf. *Oudheidkundige Aanteekeningen* (Catatan Arkeologi), XXXIX, "De zgn. Guhyeṣwari van Singhasari" (Apa yang dinamakan Guhyeśwari dari Singasari) di dalam *BKI*, 92, 1934, hlm.181-184.
6. Cf. "De dateering van eenige oost-javaansche beeldengroepen" (Penanggalan beberapa kelompok arca di Jawa Timur), D. "De Cāmuṇḍā-groep van Ardimoelja" (Kelompok Cāmuṇḍā dari Ardimoelyo) di dalam *TBG*, 76, 1936, hlm.313-317.
7. Cf. *OV*, 1928, triwulan 1-2, lb.14 (foto DP 8897). Sejak masa itu penggalan-penggalan yang baru dapat diletakkan pada tempatnya. Cf. foto DP 20.076 yang dimuat di dalam *BEFEO*, XLIX, jil.2, 1959, lb.XXVII, b. Sayang, aksara-aksara *nāgarī* pada foto itu terpotong. Pada kedua reproduksi foto itu juga, yang disajikan oleh Berg dengan artikelnya (*Indonesië*, IX, 1956, menghadap hlm.400), aksara-aksaranya tampak, meskipun demikian masih kurang jelas untuk dapat dibaca rinciannya agar dapat dibicarakan lebih jauh.
Di sini dimuat sebuah foto prasasti yang diambil khusus oleh Bernard Ph. Groslier, sehingga bagian yang sedang dibahas dapat dimuat sejelas mungkin.
Kecuali itu, pada semua foto itu kita dapat melihat bahwa angka 4, yang kehadirannya kami sebutkan di dalam *EEI*, IV, 153, cat.1, telah diletakkan kembali pada teks prasasti. Dengan demikian terbukti bahwa selain betul merupakan angka satuan, terlebih lagi nilai lain dapat diabaikan, karena kedua garis yang membentuk kerangka tidak memberi tempat untuk sebuah unsur yang ditulis di atas, seperti halnya seandainya yang dimaksud adalah angka 5.
8. Cf. *BEFEO*, XLVI, 1952, hlm.72-73, no.A.175.
9. Cf. *BEFEO*, XLVII, 1953 (1955), hlm.151-153 dan cat.4 pada halaman terakhir itu.
10. Lihat *BKI*, 92, 1934, 210, "Toevoegingen en Verbeteringen" (Tambahan dan Pembetulan).
11. Cf. *Indonesië*, IX, 1956, hlm.408.
12. Cf. *Liste* kami dari *EEI*, III, no. A.174 dan juga *EEI*, IV, hlm.78.
13. Cf. Krom, *HJG*², hlm. 383 dan berikutnya.
14. Sebenarnya telah kami perhatikan kemudian, bahwa pada salah satu foto Dinas Purbakala Indonesia (DP 9046, tidak diterbitkan), yang memperlihatkan bagian

tengah prasasti, dapat diamati dengan cukup jelas -*ya* yang ditulis di bawah. Akan tetapi, seandainya foto itu dimuat, kontrasnya tidak cukup untuk memperjelas rincian itu. Pada foto yang menyertai artikel sekarang ini juga sulit dilihat dengan jelas rinciannya yang paling penting. Oleh sebab itu, ditambahkan faksimile.

15. Hendaklah diingat bahwa dari segi paleografi, di Indonesia ada dua cara yang berbeda dalam menuliskan diftong -*au* Sanskerta. Cara pertama adalah dengan penggunaan *taling* (-*e*) bersama *tarung* (-*ā*) yang dimodifikasi, yaitu dengan garis yang mula-mula naik ke kiri di atas aksara sebelum akhirnya turun lagi ke kanan. Bentuk yang agaknya khas Jawa itu dipakai juga pada sebuah prasasti Śrī Wijaya, yaitu prasasti Kēdukan Bukit, pada kata *sām̐wau* "perahu" (cf. *BEFEO*, XXX, 1930, hlm.34, baris 3 dan 6 dalam teks dan lb.II). Cara kedua adalah pemakaian tanda untuk -*ai* (di Bali disebut *taling marepā*) dan *tarung* biasa. Varian yang terakhir ini disukai di Sumatra dan dipakai terutama dalam prasasti-prasasti Āḍityawarmma (cf. misalnya faksimile prasasti B dari Amoghapāśa di dalam *KVG*, VII, hlm.166, baris 10 dan 15). Akan tetapi varian itu pun terdapat di Jawa, meskipun agak langka, misalnya pada prasasti tembaga dari Rongkab tahun 823 Śaka, pada zaman Balitung (cf. apa yang kami nyatakan di dalam *EEI*, III, 44, cat.3).

Akan tetapi, pada jenis tulisan *siddham* dan tulisan *nāgarī* yang diturunkan dari tulisan *siddham*, untuk menuliskan diftong -*au* hanya dipakai kombinasi tanda vokal -*ai* + -*ā*.

Satu-satunya -*au*, yang sempat kami temukan dalam dokumen-dokumen Indonesia bertulisan *siddham* yang tersedia, terdapat pada batu prasasti Kēlurak bertahun 704 Śaka, bait 7 (baris 5) pada awal baris syair pertama: *gaudīdwīpa* ... Cf. kajian Profesor Bosch di dalam *TBG*, 68, 1928, 18 dengan foto abklatsnya, menghadap ke hlm.64 dari artikel itu.

16. Cukup jelas kiranya jika kita bandingkan dengan -*ā* panjang sesudah aksara *ca* yang dituliskan di bawah, suatu hal yang memungkinkan tanda vokal diperpanjang ke bawah, tetapi tidak dilakukan. Namun jangan lupa bahwa apa yang kami katakan di sini hanya berlaku untuk jenis tulisan yang dipakai pada prasasti itu karena di dalam keterangan-keterangan yang terdapat pada patung-patung perunggu berukuran kecil, yang jauh lebih kuno, tanda untuk -*ā* panjang kadang-kadang berlanjut di bawah dasar aksara dan mungkin berakhir dengan bengkokan yang membelok ke kanan.
17. Karena tak pelak lagi tokoh itu adalah wanita, maka mustahil dia disebut dengan bentuk dualis jantan. Perlu dicatat bahwa bentuk dualis betina, *Cāmuṇḍe*, secara paleografis juga tidak mungkin.
18. Karena di dalam prasasti yang berisi kaul, hampir tidak mungkin terdapat nominatif, maka mudah dibuktikan bahwa hanya datif tunggal dari kata *Cāmuṇḍī*, dengan -*ya* ditulis di bawah, yang dapat dibenarkan dari sudut pandang paleografi. Seandainya kata itu adalah *Cāmuṇḍā*, seharusnya terdapat *Cāmuṇḍāyai* yang -*ya*-nya tidak ditulis di bawah. Datif dualis dari *Cāmuṇḍaḥ* atau *Cāmuṇḍā* seharusnya adalah *Cāmuṇḍābhyām* dan datif dualis dari *Cāmuṇḍī* seharusnya *Cāmuṇḍībhyām*. Pada kedua bentuk ini, *ya* ditulis di bawah tetapi juga memerlukan *bh-* dan bukan *ṇḍ* seperti terlihat dengan jelas pada prasastinya. Maka, walaupun suku kata terakhir diperkirakan hilang di dalam pecahnya batu, datif-datif di atas tidak mungkin,

karena untuk aksara *ṇḍā* diperlukan vokal *-ā* yang tidak terdapat di atas batu seperti kita lihat di atas. Selanjutnya kita akan melihat bahwa datif itu dibenarkan atas dasar rekonstruksi kata yang pertama, yang hanya tinggal desinensinya.

19. Juga tidak terdapat apa-apa yang menyangkut agama Buddha di dalam kamus yang sangat bagus, berjudul *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, karya Fr. Edgerton, Yale Un. Press, New Haven, 1953, juga tidak ada di dalam karya Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, edisi ke-2, 1958, hlm.365, yang hanya menjelaskan *Cāmuṇḍā* dan beberapa bentuk yang diturunkan dari *Caṇḍa-*.
20. *Elements of Hindu Iconography*, Madras, vol.I, 1914, hlm.364-365, hlm.380-389 mengenai rincian ikonografi dan h.346 mengenai sebutan *Mahīśāsuramardīnī* — yang demikian umum di Jawa dan di Bali — dengan nama *Caṇḍikā*. Cf.lagi hlm.333 dan 357 mengenai nama-nama *Caṇḍawatī*, dsb., akhirnya cf.indeks buku tersebut mengenai kata majemuk *Aticaṇḍikā*, *Ugracaṇḍikā*, *Pracaṇḍā*, *Rudracaṇḍā*, dsb. Kecuali itu lihat *L'Inde classique*, I, hlm.520 (§ 1068), hlm.522 (§ 1072) dan 523 (§ 1074).

Di dalam *Tantrik Texts* yang disunting oleh A. Avalon, hanya kami dapati *Cāmuṇḍā* (jil.III, *Prapañcasāraṇtra*, 27 dan 80, str. 99, dsb); *Caṇḍanāyikā* (IV, *Kulacūḍāmaṇṭra*, 4 dan 9, str. 2 : *Caṇḍī* (IV, 12 dan 38, str. 9 ; 16 dan 83, permulaan dari syair, dsb.) dan *Caṇḍā* (VIII, *Tantrarājantra*, 30 dan 239, str. 24). Akan tetapi, karena seri lengkap teks itu tidak ada pada kami, kami tidak dapat memastikannya.

Seharusnya dilakukan pengkajian yang menyeluruh mengenai hubungan etimologis dari berbagai bentuk yang pasti serumpun: *cāmuṇḍā*, *caṇḍamuṇḍā*, *carmamuṇḍā*, dsb., serta kata-kata *caṇḍah*, *caṇḍā*, *caṇḍī*, *caṇḍikā*.

Mengenai masalah etimologi lihat F.B.J. Kuiper, "Proto-Munda Words in Sanskrit" (dalam *VKNW-L*, nieuwe reeks, 51, no.3, Amsterdam, 1948, hlm.136) yang sebenarnya hanya menelaah *caṇḍa-*, dan terutama Manfred Mayrhofer, "Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Alt-indischen", Heidelberg, 1953-....., I, hlm.383 dan juga hlm.369. Bagaimanapun agaknya pasti bahwa di situ ada unsur-unsur yang "bukan-Aria". Mengenai keterangan yang menjelaskan bentuk *cāmuṇḍā*, cf.juga *L'Inde classique*, I, hlm.523, § 1073.

Anehnya di dalam bukunya *Sanskrit in Indonesia* (International Academy of Indian Culture, Nagpur, 1952, hlm.198), Profesor Gonda hanya mencantumkan *caṇḍī* dan hanya menjelaskan dengan hati-hati hubungannya dengan nama kedewaan *Caṇḍī* ("... may be supposed to represent the Skrt. *Caṇḍī*"). Sebetulnya hubungan antara kedua bentuk itu tidak perlu diragukan lagi; sebaliknya asal kata yang sebenarnya masih jauh dari jelas.

Seperti diketahui, bentuk kata *caṇḍī* itu sangat umum di Jawa. Kata itu pasti berasal dari nama dewi dan agaknya dipakai paling tidak berdasarkan kesamaan arti antara bentuk kata *cinanḍī* dan kata *lumāh*, untuk menunjukkan "sebuah monumen yang menyimpan abu (atau sebagian abu) seorang tokoh kerajaan".

Akhirnya kata *caṇḍī* tersebut dipakai untuk menyebut semua monumen sebelum Islam, sehingga sekarang kata *caṇḍī* bahasa Jawa dan *candī* bahasa Indonesia Modern sama-sama digunakan dengan arti tersebut.

Di dalam kesusastraan Jawa Kuno, pengertian *caṇḍī* sebagai "monumen

pemakaman" memang terbukti (cf. *KBNW*, I, 566, dan misalnya di dalam *Arjunawiwāha*, *BKI*, 82, 1926, bab XV, bait 13, XXXV, 8, dsb.). Dalam bahasa Jawa, kata itu telah menjadi kata dasar dan darinya terbentuk berbagai kata lainnya. Misalnya *cinanḍi* "dimakamkan" atau barangkali lebih tepat "yang abunya sudah dimasukkan ke dalam sebuah monumen pemakaman"; *cēcanden* (< *ca-canḍi-an*) "benda-benda berharga yang tersimpan di dalam sebuah peti kecil yang berbentuk *canḍi*" (artinya berbentuk piramida bertingkat, dan pada setiap tingkat terdapat kotak-kotak). Varian *cacanden* terdapat di dalam *Korawāśrama* (suntingan Swellengrebel, Santpoort, 1936, hlm.192, baris 20), yang diterjemahkan oleh penyunting "in stapels op elkaar" ("bertumpuk-tumpuk", hlm.193). Ia membuat catatan (hlm.293) tentang kata itu yang menganggap bahwa gagasan "piramida" tidak mempunyai kaitan apa-apa dengan arti kata sebenarnya, terutama karena adanya ungkapan *gēlung cacanḍian* "gelung berbentuk *canḍi*", yang juga dicatat oleh Van der Tuuk (*KBNW*, I, 567a). Akan tetapi, di dalam kepustakaan ada lagi *gēlung canḍi* — yang seharusnya mempunyai arti sama dengan ungkapan tersebut tadi —, yang boleh dikatakan menegaskan artinya yang pertama. Jadi, kami tidak percaya bahwa gagasan itu tidak mempunyai kaitan apa-apa dengan arti kata itu yang sebenarnya, karena yang dimaksudkan justru sosok bertingkat-tingkat yang menyempit yang mengingatkan pada sebuah *canḍi*, sesuatu yang dapat juga terwujud pada sebuah gelung. Jadi penamaannya itu dapat dimengerti juga.

Kenyataan bahwa kata dasar itu sudah sejak dahulu kala dijawabkan terbukti dengan adanya kata turunan *pacanḍyan* yang terdapat dalam sebuah prasasti tembaga asli, yaitu prasasti Kwak III (Laṇḍa A). Sayang prasasti itu tidak berangka tahun, tetapi menilik paleografinya tidak mungkin sesudah awal abad VIII Śaka (cf. *OJO*, CVI, hlm.239, baris teks nomor 4-5).

Kata majemuk Sanskerta yang sejenis yakni *canḍabhaiwara* juga terdapat di dalam kesusastraan (cf. *KBNW*, I, 565 b). Orang akan ingat bahwa *Cāmuṇḍā* adalah nama lain untuk *Mahābhairavī* (cf. *Tantrik Texts*, jil.III, 35, cat.1), demikian pula halnya dengan kata turunan *Canḍikā*, yang pada gilirannya membentuk kata turunan Jawa yakni *kacanḍikān* (*Nāgarakērtāgama*, 78.6c).

Akhirnya, pemakaian kata *Canḍi* sebagai unsur toponimi juga terdapat di dalam *Nāgarakērtāgama*: *Canḍi Lima* dan *Canḍi Purkal* (masing-masing 76. 1c, dan 76. 2a), jadi sejak abad XIV M.

Dalam bahasa Bali kata *canḍi* tetap lebih dekat dengan arti kunonya yang khas, karena ia masih menunjukkan sebuah patok atau monumen kecil yang terpancang di atas sebuah makam, sama dengan yang di Jawa disebut *maesan*. Tentang kata ini, lihat "Études javanaises, I. Les tombes datées de Trāḷāyā", dalam *BEFEO*, XLVIII, 1957, hlm.357, cat.2.

Di samping itu patut ditelaah dengan saksama hubungan antara perwujudan yang menakutkan dari Durgā, seperti *Canḍi*, *Cāmuṇḍā*, *Cāmuṇḍī*, dsb. dan tokoh modern *Rangḍā* (harfiah "janda") di Bali, yang mirip dengan perwujudan itu dalam banyak aspek dan yang pemujaannya berlangsung di dalam *Purā Dalēm*, yaitu kuil untuk menghormati orang mati.

Perlu disebutkan lagi bahwa nama tempat *Camuṇḍa* terdapat pada sebuah salinan (dari abad XIV M.) piagam Airlangga yang ditulis di atas tembaga, yaitu prasasti

Kakurugan yang bertanggal 26 September 1023 M. (cf. *KO*, III, lempeng "3b", sesungguhnya 6b [karena yang dimaksud ialah sambungan *KO*, VI], baris sebelum baris terakhir dari teks itu).

21. Cf. Baedeker's *Indien*, edisi bahasa Jerman, 1914, hlm.99-100 dan peta yang menghadap hlm.97. Kami memperoleh acuan itu dari Profesor F. Vreede dari Universitas Indonesia. Maka di sini, kami dengan senang hati mengucapkan banyak terima kasih kepadanya.
22. Cf. G. Jouveau-Dubreuil, *Iconographie du Sud de l'Inde* (AMG, XXVI), Paris, 1914, hlm.40-42 dan lb.XV A.
23. Berkat jasa baik rekan kami J. Fillozat kami mendapat rincian berikut ini tentang bentuk-bentuk nama di daerah Dravida:
 "Meskipun dalam bahasa Telugu terdapat *Cāmuṇḍā* dan *Cāmuṇḍikā*, dalam bahasa Tamil, Malayālam dan Kannaḍa hanya terdapat *Cāmuṇḍi*. Bukit di dekat Maisur, yang telah disebutkan di atas terletak di daerah Kannaḍa dan dalam bahasa itu dinamakan *Cāmuṇḍibēṭṭa*. Di sana pulalah terdapat banyak sekali varian nama itu: *Cāmuṇḍē*, *Cāvuṇḍi*, *Cāvuḍi* (yaitu *Cavuṇḍi*)."
 Ada kemungkinan bahwa nama tempat Kannaḍa (yaitu nama dewi yang melekat pada tempat itu) merupakan induk dari segala bentuk lainnya, yang beberapa di antaranya boleh jadi dipengaruhi oleh etimologi rakyat.
24. Memang *KBNW* (I, 658b) menyebut ungkapan *Dūrgadewi Camundi* dari sebuah manuskrip *Usada*, di mana pemakaian fonem dental *-nd-* barangkali sesuai dengan ucapan khas Bali; bagaimanapun pada masa mutakhir pelafalannya di pulau tersebut adalah retrofleks.
25. Di dalam catatan tambahannya di atas Stutterheim juga menafsirkan aksara yang rusak itu sebagai ś.
26. Sebagai contoh-contoh epigrafi dari rumus-rumus yang mengandung *namas-*, kami sebutkan di sini secara acak:
Namo Bhagawatyai Āryatārāyai pada batu prasasti Kalasan tahun Śaka 700 (cf. *TBG*, 68, 1928, 58);
Namo Ratnatrayāya pada batu prasasti Kēlurak tahun Śaka 704 (cf. *TBG*, 68, 1928, 18). Kedua dokumen itu bertulisan *siddham*.
Namaś Śiwāya, *Namo Buddhāya* pada batu prasasti Taji Gunung dalam tulisan Jawa Kuno bertanggal 21-XII-910 M. (cf. *EEI*, I, di dalam *BEFEO*, XLV, 1951, 42);
Namo Rudradurggebhyaḥ (id., hlm.43) pada batu prasasti Timbanan Wungkal bertanggal 11-II-913 M., dsb.
 Dari zaman Kērtanagara terdapat *Namaś Śiwāya* di dalam piagam Pakis Wetan bertanggal 8-II-1267 M. (cf. *EEI*, IV, dalam *BEFEO*, XLVII, 1953 [1955], 78). Daftar singkat tersebut dengan mudah dapat diperlengkap.
27. Rasanya kami telah memberikan alasan dan rincian yang cukup di dalam *EEI*, I, 23-26 sehingga di sini tak perlu diulang lagi. Goris yang dirujuk oleh Berg (*Indonesië*, IX, 1956, 416, cat.36) mengemukakan bahwa *Jyaiṣṭha* boleh jadi merupakan bulan kedua tahun Śaka, seperti yang ditulis juga oleh Bosch di dalam *BKI*, 112, 1956, 20. Ia hanya menyatakan pada bagian yang bersangkutan (*TBG*, 73, 1933, 438), bahwa "sekarang (*thans*) tahun Śaka di Bali dimulai dengan bulan Waiśākha [dengan demikian Caitra menjadi bulan yang keduabelas, bukan yang

pertama, L.C.D.I)". Tetapi dia menambahkan pada akhir paragraf tersebut bahwa di Bangli (atau Bali selatan), tahun Śaka masih dimulai dengan bulan Caitra. Dan Goris tidak pernah mengatakan bahwa pada abad XIII, di Jawa, tahun Śaka dimulai dengan bulan Waiśākha.

28. Di dalam *EEI*, V, kami sebutkan bermacam-macam naskah dari abad yang lalu, yang memungkinkan kita menyimpulkan bahwa perubahan tahun dengan bulan Waiśākha sebagai bulan pertama hanya terjadi di Bali bagian utara, tidak terbukti sebelum tahun 1844, dan bahwa contoh pasti yang paling kuno berangka tahun 1856. Bagaimanapun perubahan itu tidak dapat terjadi lebih awal dari perempat kedua abad XIX, karena sebuah dokumen tahun 1824 yang berasal dari Buleleng — yaitu Bali bagian Utara — menunjukkan, bahwa pada zaman itu bulan Caitra masih merupakan bulan pertama dari tahun Śaka (cf. *BEFEO*, XLIX, 1958, 225 dan catatannya). Tidak ada contoh satu pun prasasti Jawa atau Bali yang bertanggal bulan Caitra, yang unsur-unsurnya dapat dihisabkan selain dengan berpegang pada prinsip bahwa bulan itu memang bulan pertama dari setiap tahun Śaka.
29. Dalam penanggalan Jawa, jatuh pada bulan Jyēṣṭha tahun Śaka 1214. Keterangan itu diperoleh dari batu prasasti yang dipahat atas perintah sang Patih Mpu Gajah Mada yang termasyhur itu, yaitu tanggal 27 April 1351 M. Cf. *Liste* dari *EEI*, III, no.A, 176, dan *EEI*, IV, 236, serta *EEI*, III, no.A, 187 dan *EEI*, IV, 83. Lihat transkripsi serta terjemahan prasasti itu dalam bahasa Belanda di dalam *ROC*, 1904, 4-5, dan juga di dalam buku J.L.A. Brandes, *Beschrijving van Tjandi Singasari* (Perian tentang Candi Singasari), 's Gravenhage dan Batavia, 1909, hlm. 38-39, dengan foto dokumen yang dimuat di lb.66.
30. Cf. *Indonesië*, IX, 1956, 416, cat.47. Berg menganggap bahwa pernyataan kami (yang mungkin terlalu berhati-hati), adalah buah pikiran yang diajukan secara "*onder voorbehoud*" (dengan syarat). Sebenarnya tidak demikian, karena sikap hati-hati itu tidak disebabkan oleh keraguan yang masih ada tentang letak jenis tulisan itu dalam ruang waktu, tetapi hanya disebabkan oleh risiko yang menyertai sebuah argumentasi yang hanya berdasarkan pada paleografi. Lagipula argumentasi semacam itu tidak perlu diutamakan, jika ada dalil-dalil yang lebih mengena, seperti halnya di sini.
31. Jika tidak salah, tak pernah ada satu foto pun dari prasasti itu yang secara paleografi dapat digunakan. Cf. *Liste EEI*, III, no.E.10, di situ prasasti itu disebut dengan nama Amoghapāṣa [A].
32. Di dalam artikel H. Kern, "De Sanskrit-inscriptie van het Mahākṣobhyabeeld te Simpang (stad Surabaya, 1211 Çaka)" (*KVG*, VII, 187-196), terdapat sebuah faksimile prasastinya. Sayangnya, faksimile itu tidak cukup akurat untuk dibandingkan secara efektif dengan foto prasasti *Cāmundī*. Cf. *Liste* kami, no.A.174.
33. Di dalam *EEI*, IV, 153, no.3, kami katakan bahwa tulisannya "sangat mirip" dengan tulisan prasasti Amoghapāṣa, dsb. Waktu itu kami tidak sempat membandingkannya dengan cukup cermat. Sekarang pasti kami dapat lebih tegas mengatakan bahwa jenis tulisannya sama.
34. Prasasti itu telah diterbitkan beberapa kali, suatu hal yang jarang terjadi. Selain di dalam karya Brandes *Beschrijving van Tjandi Singasari*, 1909, lb.66 yang telah

disebutkan di atas, ditemukan pula foto yang sama yang dimuat dengan penjelasan singkat di dalam buku W.F. Stutterheim, *Cultuurgeschiedenis van Java in beeld* (Sejarah Kebudayaan Jawa dalam gambar), Weltevreden, 1926, hlm.75, lb.104. Juga terdapat fotonya tersendiri di dalam *Korte Gids van de Archaeologische verzameling* (Panduan singkat koleksi arkeologi; Museum Jakarta), Weltevreden, 1919 (lb.ke-9 pada akhir brosur itu), dsb.

Sebuah prasasti yang umurnya seperempat abad lebih tua, yaitu lempeng tembaga yang konon dari Pakis Wetan, bertanggal 13 śukla Māgha tahun 1188 Śaka, atau 8-II-1267 M. (cf.*Liste EEI*, III, no.A.172), memang memakai tulisan yang berbeda, bahkan lebih berbeda lagi dari tulisan di batu prasasti Mpu Gajah Mada. Hal itu dapat dimengerti. Di dalam *ROC*, 1911, lb.181, termuat sebuah reproduksi lempeng pertama dari dokumen itu, satu-satunya lempeng yang ditemukan.

Selain itu, prasasti Sarwwadharmma tahun 1191 Śaka atau = 31-X-1269 M. (cf.*Liste kami*, no.A.173, dan *OJO*, LXXIX) juga ditulis di atas tembaga dengan sejenis tulisan yang lebih mendekati tulisan pada arca Cāmuṇḍī. Lempeng-lempeng aslinya hilang. Dari dokumen yang penting dan lengkap itu, yang tertinggal hanyalah serangkaian foto yang ada pada Dinas Purbakala Indonesia — *BG I*, 31 sampai 42 — sayang di sana sini sama sekali tidak jelas.

Kesimpulannya adalah, bahwa suatu telaah yang cukup memperhatikan dokumen-dokumen asli yang berangka tahun, tidak mungkin meragukan adanya evolusi tulisan Jawa Kuno yang terjadi secara berangsur-angsur. Penyimpangan hanya dapat terjadi pada beberapa aksara tertentu, bukan pada keseluruhan aksara.

35. Memang Berg menyatakan (hlm.416, cat.47), bahwa pembuktian berdasarkan tulisan adalah penting, tetapi tidak menentukan, "karena pendeta-pendeta tahun 1331 bukanlah anak kemarin (*omdat de priesters van 1331 geen babies waren*), dan mereka pasti telah memperhitungkan perbedaan tulisan". Kami mengakui tidak sempat memberi tanggapan apa-apa terhadap pernyataan itu, tetapi kami tidak dapat menganggapnya sebagai argumentasi yang mantap untuk menopang sebuah hipotesis.
36. W.E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons*, 2 jil., *Harvard Yenching Monograph Series*, IV, Cambridge, Massachusetts, 1937. Lihat foto arca kecil ini pada jil.II, hlm.176, lb.5B, 32. Pada foto itu keterangan dalam bahasa Tionghwa mudah dibaca, dan juga indeksnya, jil.I, 129, no.88.
37. Cf.juga Stan. Julien, *Méthode ...*, hlm.202, no.1839 sampai 1843, di mana untuk 支 kita peroleh: *cī*, *cī*, *tī*, *tye* dan *cai*. Pemakaiannya untuk mengembalikan *cai* dalam kata *caitya* agaknya menunjukkan bahwa -*ai* dilafalkan -*e* seperti di Jawa. Di samping itu, cf. Profesor Bagchi, *Deux Lexiques*, II, 411, s.v., 支.
38. Cf.Soothill and Hodous, *Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (1937), 12a, 445b, dan Julien, *Méthode*, no.1801-1802, 2213, 1760-1761, 2166-2168, 1196.

MASA HINDU-BUDDHA

B. AGAMA DAN SISTEM PEMIKIRAN

AGAMA BUDDHA DI INDONESIA*

Meskipun kini jumlah pemeluk agama Buddha di Indonesia sangat sedikit, yang pasti selama lebih seribu tahun, agama itu telah memainkan peranan utama di sebagian besar wilayah yang sekarang secara politik disebut Indonesia. Pengaruhnya atas pembentukan jiwa dan pikiran selama berabad-abad sedikit banyak masih terasa dan berlanjut hingga kini meskipun tidak begitu kelihatan. Karena masa kejayaan agama Buddha sudah lewat, uraian singkat di bawah ini tidak lebih daripada uraian arkeologis dan historis.

Tidaklah diketahui secara pasti kapan dan bagaimana agama Buddha menyebar di pulau-pulau besar Nusantara. Satu-satunya rincian tentang penyebarannya pada masa dahulu hanya diperoleh dari naskah-naskah Buddha yang berasal dari Negeri Cina.

Pada waktu agama Buddha mulai tersebar, dapat dipastikan bahwa sebagian wilayah Nusantara telah terpengaruh kebudayaan Hindu. Demikianlah sekurang-kurangnya apa yang dapat disimpulkan dari sebuah petikan sumber-sumber Cina tertua mengenai Jawa. Juga prasasti-prasasti Hindu tertua, yang ditemukan di Jawa Barat dan Kalimantan Timur, tampaknya lebih tua daripada prasasti-prasasti yang menyebutkan agama Buddha, asalkan dokumen Hindu itu sekurang-kurangnya berasal dari tahun 400 M., seperti diperkirakan oleh beberapa penulis. Akan tetapi, karena yang diketahui sangat tidak lengkap, maka sebaiknya kita berhati-hati dan tidak bersikap terlalu pasti.

Di samping itu, agaknya pasti bahwa setidaknya-tidaknya sebagian wilayah yang sekarang disebut Indonesia sudah dikenal oleh orang-orang Buddha sejak dahulu kala, sebelum ajaran Buddha sendiri meluas di situ. *Milindapañha*, sebuah karya terkenal yang berisi percakapan-percakapan, yang konon berlangsung sekitar abad 1 SM., antara raja Yunani-India, Milinda — dalam bahasa Yunani: Menandros — dan Nāgasena, cendekiawan kenamaan agama Buddha, sudah menyebut Suvannabhūmi yang hampir pasti mengacu kepada Sumatra.

Karya Buddha lainnya yang berbahasa Pāli, *Mahāniddeśa*, yang ditulis sekitar akhir abad III M., menyebutkan wilayah-wilayah Asia, di antaranya: Suvannabhūmi, Wangka dan Jawa. Yang dimaksudkan adalah Sumatra, Pulau Bangka (hasilnya yang terpenting pada waktu itu kemungkinan besar timah, seperti sekarang ini) serta Jawa.

* Judul asli: "Présence du Bouddhisme: Le Bouddhisme en Indonésie", *France-Asie*, 1959, hlm.813-824.

Pada biografi Fa-hien, kita baca bahwa agamawan ini dalam pelayaran pulang telah terbawa oleh angin topan dan mendarat di Pulau Jawa. Ia terpaksa tinggal di situ selama lima bulan untuk menunggu datangnya angin baik yang memungkinkannya kembali ke Negeri Cina. Penantian itu berlangsung sejak hari-hari terakhir bulan Desember tahun 412 hingga 31 Mei 413 M. Sayang, Fa-hien tidak berceritera sedikit pun tentang yang disaksikannya selama kediamannya di Jawa yang dipaksakan itu, kecuali mencatat bahwa jumlah umat Buddha amat sedikit sehingga "tak ada yang perlu dibicarakan".

Beberapa tahun kemudian, seorang pangeran dari Kashmir bernama Guṇavarman telah melepaskan haknya atas takhta kerajaan, dan dengan mengenakan jubah biarawan mulailah ia pergi berkelana. Setelah beberapa tahun menghabiskan waktunya di Sri Lanka, ia sampai di Pulau Jawa untuk mengajarkan ajaran Sang Buddha. Penulis biografinya berkisah, bahwa pada malam menjelang kedatangan Guṇavarman, Ibu Suri di Pulau Jawa bermimpi melihat seorang priagung menuju negerinya dengan menumpang sebuah perahu terbang.

Ketika Guṇavarman menghadap raja Jawa, Ibu Suri itu segera mengenalinya sebagai tokoh di dalam mimpinya. Ia pun segera memeluk agama baru itu dan, berkat kerja sama Ibu Suri, Raja, dan Guṇavarman, yang membantu mereka memukul mundur musuh, agama Buddha mengalami kemajuan yang amat pesat di pulau itu. Baik tanggal kedatangan Guṇavarman maupun lamanya tinggal di Jawa tidak disebutkan, tetapi dapat diketahui bahwa ketika perutusan Raja Wen dari negeri Cina (dinasti Song lama) tiba di Jawa pada tahun 424 M., untuk mengundang Guṇavarman berkunjung ke Istana Raja Cina, ia sudah bertolak lebih dahulu. Jadi, kegiatan Guṇavarman agaknya berlangsung sebelum tahun tersebut. Karena tidak ada alasan sedikit pun untuk meragukan data yang disajikan dalam biografi itu, maka penyebaran besar-besaran agama Buddha di Jawa dapat diperkirakan terjadi antara tahun 420 dan 424 M.

Masih ada sebuah karya mengenai ajaran agama, yakni *Mahākarmavibhaṅga*, yang menyebutkan dua kali Nusantara. Tidak diketahui kapankah karya itu ditulis, namun pada tahun 582 M. sudah ada terjemahannya ke dalam bahasa Cina. Bagaimanapun karya itu jelas sangat tua. Karya itu sangat dikenal di seluruh Asia, dan Sylvain Lévi menemukan cuplikan-cuplikannya dalam bentuk relief di Borobudur.

Pada bagian pertamanya yang membicarakan Nusantara, karya itu bercerita tentang kisah seorang pemimpin sebuah serikat dagang bernama Maitrāyājña. Pada suatu hari ia berjalan-jalan bersama

sahabat-sahabatnya. Mereka mengingatkannya bahwa dahulu kala para pedagang pergi ke Tanah Emas (*Suvarṇabhūmi*) dan ke negeri-negeri Nusantara lainnya di bawah pimpinan ayah Maitrāyājña. Di sanalah saudagar-saudagar itu menjadi kaya raya. Maka para sahabat itu meminta agar Maitrāyājña bersedia untuk memimpin mereka dan berbuat serupa dengan apa yang dahulu pernah dilakukan oleh ayahnya. Maitrāyājña menyetujuinya. Akan tetapi, ketika rencana itu disampaikan kepada ibunya, sang ibu berkata bahwa mereka sudah memiliki segala kekayaan, buat apa ditinggalkannya. Setelah beberapa kali ibunya menolak dengan alasan yang sama, dan sahabat-sahabatnya menyesalinya, maka Maitrāyājña tidak mpedulikan lagi keberatan sang ibu. Ia tendang ibunya, lalu mereka bersama-sama naik ke kapal. Sebelum berangkat mereka berikrar akan menaati Delapan Perintah. Namun kapalnya karam, para sahabat tenggelam. Ia berhasil mencapai pantai dengan menggunakan sebuah potongan kerangka kapalnya, kemudian berturut-turut tiba di kota-kota yang bertembok emas, perak, zamrud dan kristal. Ia disambut oleh bidadari-bidadari dalam suasana yang kelak juga terwujud di dalam hikayat Seribu Satu Malam. Akan tetapi, di kota kelima yang bertembok besi, ia dijebloskan ke dalam penjara. Sebenarnya penjara itu merupakan neraka, tempat ia harus menebus dosa yang dibuatnya dengan menendang ibunya.

Bagian kedua dari karya itu berkisah tentang seorang agamawan bernama Gavampati. Konon agamawan ini telah membuat penduduk *Suvarṇabhūmi* "sejauh seratus mil" masuk agama Buddha.

Jadi, untuk menyebut Sumatra teks tersebut menggunakan istilah *Suvarṇabhūmi* (Tanah Emas), suatu istilah yang pada abad XIV masih terdapat pada prasasti-prasasti yang ditemukan di bagian tengah pulau itu. Akan tetapi, ada naskah lain yang memakai varian *Samudrabhūmi*, yang secara harfiah berarti "Tanah Samudra". Unsur pertamanya yaitu *Samudra*, yang lama kelamaan menjadi Sumatra dengan mengalami perubahan pengucapan secara berturut-turut oleh para pelancong Parsi, Arab, Cina dan terakhir orang-orang Portugis.

Kitab *Karmavibhaṅga* pun menyebutkan istilah Sanskerta yang secara samar-samar menunjuk seluruh Nusantara, yaitu *Dvīvāntara*. Dalam bahasa Cina disebut *K'oun-loun*, sebagaimana tercantum di dalam Kamus Sanskerta-Cina yang juga disusun oleh seorang yang beragama Buddha, Li-Yen, pada abad VIII, dan diterbitkan untuk pertama kalinya oleh cendekiawan dari India, Prof. Bagchi.

Pada tahun 665 M., Houei-neng, agamawan Buddha dari Cina, dalam perlawatannya ke India singgah di Jawa dan tinggal selama tiga

tahun di sana. Pada waktu itu, dalam bahasa Cina, Pulau Jawa disebut *Ho-ling*, transkripsi dari sebuah nama tempat yang merupakan pusat politik di Pulau Jawa. Bertentangan dengan pendapat beberapa penulis, istilah *Ho-ling* sama sekali tidak ada kaitannya dengan wilayah India yang bernama Kalinga.

Houei-neng pulalah yang menerjemahkan berbagai naskah Buddha ke dalam bahasa Cina dengan bantuan seorang agamawan dari Jawa bernama Jñānabhadra. Kita saksikan bahwa pada waktu itu agama Buddha bukan saja tampak sudah mantap di Jawa, bahkan di antara penduduknya pun terdapat orang-orang Buddha yang kemampuannya bertaraf internasional. Di situ terlihat ada orang Jawa yang menjadi peserta aktif dalam kehidupan kebudayaan di bagian Asia ini.

Semua rincian ini kami peroleh dari seorang agamawan Cina bernama Yi-tsing yang pada akhir abad VII M. tinggal selama beberapa tahun di ibukota kerajaan Śrī Wijaya, Palembang sekarang. Pada saat itu Palembang merupakan salah satu pusat agama Buddha yang paling penting.

Yi-tsing sendiri mengatakan bahwa ia tinggal pertama kali di Śrī Wijaya selama enam bulan, untuk belajar bahasa Sanskerta (tahun 671-672). Setelah dua bulan tinggal di Malayu (sekarang daerah Jambi) ia melawat ke India, ke Universitas Buddha di Nālandā yang terkenal itu, sekarang daerah Benggala, melalui Kedah, pantai barat Semenanjung Melayu. Dalam perjalanan pulang, ia singgah lagi di Śrī Wijaya selama empat tahun, dari tahun 685 sampai 689. Ia menyadari bahwa tidak mampu seorang diri menyelesaikan tugas besar penerjemahan yang sedang dilakukan. Karena itu ia pun pergi ke Negeri Cina untuk mencari tenaga yang sanggup membantunya. Setelah beberapa bulan, pada tahun 690 M. ia kembali ke Śrī Wijaya bersama para pembantunya dan baru pulang ke Cina pada tahun 695.

Kecuali terjemahan naskah-naskah suci, ada pula dua karya Yi-tsing sendiri yang kita kenal. Karya pertama berupa kumpulan biografi dari 60 agamawan berbagai negeri yang pergi ke "Laut Selatan" dan ke "Barat" selama paruh kedua abad VII. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis pada akhir abad yang lalu oleh seorang sinolog kenamaan, Edouard Chavannes. Karya yang kedua, mengenai ibadah agama Buddha di India dan Indonesia, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris beberapa tahun kemudian oleh seorang cendekiawan Jepang, Takakusu. Yang menarik perhatian adalah bahwa Yi-tsing menganggap perlu untuk menuliskan juga tata tertib serta upacara-upacara agama Buddha di Indonesia, agar menjadi contoh di Negeri Cina, artinya bukan

hanya tata tertib dan upacara-upacara yang berlaku di India. Uraian ini membuktikan betapa besar wibawa Nusantara di bidang agama pada zaman itu.

Pada tahun 717 seorang agamawan bernama Vajrabodhi berlayar dari Sri Lanka ke Cina dan berlabuh di Śrī Wijaya. Kedatangan Vajrabodhi disambut oleh raja sendiri dengan membawa payung keemasan. Di situ ia tinggal selama lima bulan menunggu angin baik agar dapat melanjutkan perjalanannya.

Kejadian seperti itu agak sering terjadi. Di antara agamawan yang kehidupannya dikisahkan Yi-tsing, ada sekitar 20 orang yang mengalami hal serupa, kebanyakan dari Cina. Ada juga seorang Vietnam dan dua orang Korea, yang pernah berkunjung ke Jawa, Sumatra (Śrī Wijaya, Barus, Malayu), Kalimantan, Kedah, dll. atau menetap di situ. Tiga di antara mereka dianggap mahir sekali berbahasa *K'oun-loun*, yaitu bahasa Melayu Kuno. Ada lagi yang disebut-sebut karena pengetahuan mereka dalam bahasa Sanskerta.

Tampaklah betapa erat hubungan antara Cina dan Indonesia di akhir abad VII itu.

Perlu dicatat bahwa pada saat itu, bahasa yang digunakan orang-orang Cina yang beragama Buddha di daerah-daerah itu, sebagai bahasa kebudayaan bagi seluruh wilayah, adalah bahasa Melayu Kuno. Sudah sejak akhir abad VII — semasa Yi-tsing berada di Palembang —, kehadiran ajaran Buddha dibuktikan oleh dokumen-dokumen yang ditemukan di kota itu juga. Dokumen itu berupa beberapa prasasti dalam bahasa Melayu Kuno, tiga di antaranya berangka tahun 682, 684 dan 686 M. Tak dapat disangkal bahwa prasasti-prasasti itu bernafaskan ajaran Buddha. Makna sebenarnya serta arti pentingnya telah diungkapkan oleh George Coedès pada tahun 1930 dalam sebuah karangan amat bagus yang dimuat dalam *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*¹.

Akan tetapi, dari Yi-tsing-lah kita ketahui, seperti baru saja dibicarakan, bahwa sebelum meneruskan perjalanan ke India, ada beberapa peziarah Cina yang melawat ke Śrī Wijaya untuk belajar bahasa Sanskerta. Jadi, Śrī Wijaya tampil sebagai sebuah pusat penelitian agama Buddha dan sekaligus sebagai ibukota sebuah kerajaan, yang untuk beberapa abad kemudian bakal tetap termasuk salah satu kekuatan politik yang besar di Nusantara.

Bahwasanya pernah terjalin hubungan yang sangat erat antara India yang menganut agama Buddha dan negeri-negeri Asia Tenggara, khususnya mengenai Indonesia, terbukti dengan adanya sebuah prasasti

yang dikeluarkan oleh raja Benggala Devapaladeva. Dalam sebuah piagam yang ditemukan di Nālandā, raja itu menetapkan, bahwa penghasilan dari lima desa akan digunakan antara lain untuk membiayai kebutuhan para agamawan dari Indonesia yang datang di Nālandā. Selain itu, untuk membiayai sebuah *vihāra* yang dibangun oleh seorang raja dari Suvarṇadvīpa, yaitu ayahanda raja waktu itu, yang juga anak serta cucu raja-raja dari Jawa dan tergolong garis keturunan raja-raja Śailendra. Dokumen itu disusun antara tahun 850 dan 860 M.

Sebuah karya agama Buddha yang sekurang-kurangnya berasal dari abad X, *Mañjuśrīmūlakalpa*, selain menyebut Jawa dan Bali, juga menyebut *Varushaka*, bentuk Sanskreta dari *Barus*, sebuah nama tempat di Sumatra (kebanyakan peta menerakan *Baros*), yang sudah disebut oleh Claudius Ptoléméus pada abad II, dan telah lama dikenal karena kapur barusnya. Kali ini yang dimaksud ialah bagian barat-laut Pulau Sumatra, bukan lagi bagian tenggara, seperti dalam hal Śrī Wijaya.

Dari sebuah piagam India, yang berangka tahun 1005, kami tahu bahwa satu setengah abad sesudah prasasti Nālandā, raja Pallawa dari India Selatan, raja Chola Rājarāja Kesarivarma, telah menentukan pemberian sebuah desa untuk Sang Buddha yang bersemayam di dalam sebuah kuil yang dibangun oleh raja dari Śrī Wijaya dan Kaṭāha, Māravijayottungavarma, atas nama Ayahanda Chūdāmaṇivarma. Kaṭāha adalah bentuk Sanskreta untuk Kedah dan membuktikan bahwa kekuasaan Śrī Wijaya pada waktu itu menjangkau Semenanjung Melayu.

Jadi, arti penting hubungan antara Sumatra dan India Selatan pada permulaan abad XI itu dapat disejajarkan dengan hubungan antara Sumatra dan Nālandā pada pertengahan abad IX.

Meskipun orang-orang Indonesia pergi ke India, orang-orang Buddha dari daratan India masih saja berdatangan ke Indonesia. Hal ini diketahui karena di dalam biografi Pembaharu Agung dari Tibet, Atīśa, diterangkan bahwa ia tinggal selama dua belas tahun di Suvarṇadvīpa sebagai murid Dharmakīrti. Itu terjadi pada perempat pertama abad XI.

Dari zaman itu jugalah (1015) sebuah dokumen Nepāl, diterbitkan oleh A. Foucher, menyajikan gambar arca-arca yang paling masyhur dalam dunia agama Buddha. Di antara arca-arca itu terdapat sebuah *Dīpaṅkara* dari Jawa dan sebuah *Lokanātha* dari Śrī Wijaya. Jelaslah, bahwa sejumlah arca Buddha dari Indonesia terkenal sampai ke Nepāl. Hal itu membuktikan adanya hubungan yang nyata serta berkesinambungan meskipun ada kesulitan komunikasi yang kini cenderung terlalu dilebih-lebihkan.

Mengenai monumen, boleh jadi iklim dan rapuhnya bahan bangunan merupakan penyebab mengapa di Sumatra tidak ada satu pun peninggalan bangunan Buddha yang sebanding dengan yang di Jawa. Sebagian terbesar bangunan suci di Jawa terbuat dari batuan vulkanik. Peninggalan-peninggalan di Sumatra yang masih dapat kita saksikan kebanyakan terbuat dari bata. Karena hujan, angin, burung-burung serta tumbuh-tumbuhan tropis, monumen-monumen itu menjadi terlalu rusak sehingga sulit untuk memperoleh gambaran bentuknya yang tepat. Meskipun demikian, dari satu dua peninggalan yang masih berdiri, ditambah dengan denah yang dapat direkonstruksi, kita dapat melihat betapa penting monumen-monumen tersebut.

Selain itu, dari letak monumen-monumen itu terungkaplah bahwa candi-candi Buddha pernah ada, bukan saja di daerah Śrī Wijaya, tetapi juga jauh di sebelah utaranya. Dalam dialek Sumatra reruntuhan itu kebanyakan masih disebut *biyaro*, yaitu pelafalan Indonesia untuk istilah Sanskerta *vihāra*.

Di Jawa tidak diketahui apapun mengenai monumen-monumen pertama, yang pasti pernah ada dan boleh jadi telah lenyap tak berbekas karena terbuat dari bahan yang rapuh atau karena telah digantikan oleh monumen yang kini kita kenal. Akan tetapi, kita mempunyai landasan yang lebih kuat dengan adanya Candi Kalasan di Jawa Tengah yang berangka tahun 778 M. Candi itu dipersembahkan kepada salah satu perwujudan *Tārā*; di dalamnya, dahulu terdapat sebuah arca dari perunggu yang besarnya melebihi ukuran manusia. Sayang, arca tersebut sudah lenyap. Hiasan candi itu, yang tergarap dengan sangat rumit, adalah salah satu kesaksian yang paling mengesankan dari seni budaya Jawa Tengah.

Stupa Borobudur, yang termasyhur di seluruh dunia, tidak berangka tahun, tetapi sangat mungkin dibangun pada abad itu juga. Dapat dibayangkan, betapa besar ukurannya apabila diingat bahwa relief-reliefnya, kalau direntangpanjangkan, kira-kira sepanjang empat kilometer. Selain itu arca-arcanya masih tetap merupakan salah satu perwujudan seni budaya yang paling murni dari ajaran tentang Kasih Sayang. Akhirnya, mengingat arti simbolik yang mendasari rancangan, Borobudur merupakan salah satu monumen yang paling penting dari seluruh dunia Buddha. Kita akan merasa yakin kalau membaca karya besar Paul Mus mengenai Borobudur tersebut [P. Mus, "Barabudur", *BEFEO*, XXXII, 1932].

Di antara monumen-monumen agama Buddha yang lain di Jawa Tengah, dapat pula disebutkan Candi Sari, yang oleh beberapa ahli

purbakala dianggap sebagai sebuah *vihāra*. Gugusan candi yang disebut Candi Sewu dan Candi Plaosan, terletak tidak jauh dari candi besar Śiwa di Prambanan. Candi-candi ini tidak biasa dikunjungi pelancong karena sangat rusak. Namun, di Candi Plaosan masih tersimpan juga beberapa buah arca Boddhisatva yang amat indah. Masih terdapat begitu banyak candi lainnya, tetapi tidaklah pada tempatnya jika kami sebutkan secara rinci di sini.

Tentang Bali, sumber-sumber Cina sejak awal mula, sedini akhir abad V, berbicara tentang adanya hubungan dengan pulau itu, yang agama Buddhanya agaknya telah berkembang. Di Pèjèng, bagian tengah Pulau Bali, ditemukan sejumlah besar stupa berbentuk mini, juga benda-benda kecil lainnya dari tanah liat: arca Buddha, kepingan-kepingan kecil bertuliskan mantera suci. Salah satu di antara mantera-mantera suci itu tersebar luas di seluruh Asia, dan sering dinamakan "pengakuan atas kepercayaan Buddha" (meskipun itu tidak tepat benar). Diperkirakan bahwa para peziarah yang datang di Pèjèng berusaha mendapat benda-benda kecil itu untuk dibawa pulang ke negeri mereka. Sayang, angka tahun benda-benda itu sulit diketahui secara tepat, tetapi kemungkinan berasal dari abad VIII atau IX.

Di Pulau Bali tak ada lagi satu pun monumen kuno agama Buddha, karena bahan yang biasa digunakan, entah kayu, entah sejenis batu yang rapuh, mudah lapuk ditelan waktu. Walaupun demikian, ditemukannya bermacam-macam pecahan dari batuan keras memastikan adanya arsitektur Buddha. Lagi pula bentuk khas bangunan yang beratap susun, yang dahulu pernah ada di Jawa dan hingga kini masih tetap bertahan di Bali, jelas ada hubungannya dengan beberapa data ilmu seni bangunan dari benua Asia, terutama dengan bangunan-bangunan Cina dan Jepang. Orang Eropa menamakannya "pagoda". Jumlah atap susunnya selalu ganjil. Dewasa ini di Bali jumlah atapnya tidak lebih dari sebelas. Namun, menurut teks-teks Jawa Kuno pernah ada yang bersusun 15 atau 17, bahkan lebih.

Di bagian barat-daya Kalimantan ditemukan sisa-sisa kehadiran agama Buddha di dekat mata air Sungai Tekarèk. Yang dimaksud adalah sebuah tembok batu karang vertikal dengan diukir tujuh buah sosok *caitya* yang bernaung di bawah payung susun dengan tujuh tulisan berisi mantera-mantera agama Buddha dan sebuah teks singkat yang bertarikh. Sayang, sebagian di antaranya sukar sekali untuk dibaca. Sulitlah untuk memastikan tarikh tulisan itu karena foto-fotonya kurang jelas, tetapi bagaimanapun berasal dari masa jauh sebelum abad X.

Di dekat pantai barat Sulawesi ditemukan sebuah arca yang

barangkali merupakan monumen tertua agama Buddha di Nusantara. Arca itu dari perunggu, gayanya benar-benar sama dengan arca dari Đông duong yang sekarang tersimpan di Museum Hanoi. Arca itu menggambarkan Sang Buddha berdiri bersabda. Perbedaan yang paling mencolok adalah tentang kondisinya. Arca Đông-duong boleh dikata masih utuh, sedangkan arca dari Sulawesi itu, yang sekarang tersimpan di Museum Jakarta, hilang seluruh bagian bawahnya dan kedua belah tangannya. Para ahli purbakala menganggap bahwa benda-benda bergaya Amarāvātī itu boleh jadi berasal dari abad III M.

Meskipun yang dimaksudkan bukan Indonesia dalam pengertian politik, jalinan kebudayaan dan sejarah kuno di wilayah ini memungkinkan disebutkan di sini sebuah prasasti yang terdapat di Semenanjung Melayu, bagian utara Propinsi Wellesley, yang kini disimpan di Indian Museum di Kalkuta. Prasasti itu menggambarkan sebuah *caitya* dengan tulisan Pallawa yang sangat indah. Prasasti itu dibuat oleh seorang yang bernama Buddhagupta, yang mengaku dirinya sebagai seorang Mahānāvika, secara harfiah berarti "nakhoda agung". Jadi, barangkali ia adalah seorang nakhoda kapal di samudra raya. Dr. Chhabra, yang dianggap terbaik dalam pembacaannya, berpendapat bahwa prasasti itu berasal dari abad V.

Pada sebuah batu karang di salah satu pulau kecil antara Semenanjung Malaka dan Sumatra, yaitu Karimun Besar, terdapat prasasti Buddha yang sulit ditentukan tarikhnya, tetapi pasti sebelum abad X.

Cukup banyak jumlahnya arca-arca Buddha yang kita kenal, terutama yang berukuran kecil. Ada yang terbuat dari emas, perak atau perunggu, yang sebagian besar berasal dari Jawa pada abad-abad VIII-IX. Boleh dikata kebanyakan merupakan karya besar.

Sebuah arca Mañjūsī yang terbuat dari perak setinggi kira-kira dua puluh sentimeter patut disebutkan secara khusus di sini karena besarnya dan kehalusan garapannya.

Arca yang berasal dari Sumatra jumlahnya lebih sedikit, namun beberapa di antaranya ada yang termasuk terindah di seluruh Indonesia.

Sebuah arca Lokanātha, meskipun garapannya kurang halus, namun ada kekhususannya yaitu mencantumkan angka tahun, tahun 1039 M., dan nama pembuatnya, Pu Sūryya.

Akhirnya ada sejumlah lempeng emas atau perak yang berukir mantera-mantera agama Buddha. Semua karya seni itu tersimpan di Museum Jakarta.

Selama pemerintahan dinasti Tumapël-Singasari, ketika kekuasaan

politik baru di Jawa sedang memperkuat diri dan wibawanya mulai diakui di luar negeri, berbagai raja telah membangun monumen-monumen Buddha. Sayang, kini sangat rusak. Salah satu peninggalan yang masih memberi gambaran tentang kebesaran monumen itu hanyalah Candi Jago di dekat Desa Tumpang Jawa Timur. Candi yang tampaknya dibangun sesudah tahun 1268 M. itu juga memperlihatkan kekhasannya, yaitu relief-relief yang memanjang dalam gaya yang masih bertahan hingga kini pada wayang purwa, khususnya wayang Bali. Sementara itu, wayang Jawa telah meninggalkan gaya kunonya.

Arca utama candi itu adalah Amoghapāśa yang sudah sangat rusak, namun arca-arca lain yang mendampinginya masih dalam keadaan yang sangat baik sehingga orang dapat menikmatinya di Museum Jakarta.

Arca Amoghapāśa lainnya dari tahun 1286, keadaannya jauh lebih terawat. Arca itu dikirimkan oleh raja Jawa Kĕrtanagara kepada raja bawahannya, yaitu raja Malayu. Kĕrtanagara adalah pemeluk agama Buddha yang taat; di Surabaya masih ada arcanya sebuah lagi, yang berwajah Akṣobhya dan bertarikh 1289. Dialah yang mulai merintis politik ekspansi yang terputus pada akhir hayatnya. Selain itu, dengan berani ia mencederai wajah seorang utusan Raja Mongol, Kubilai Khan dari negeri Cina, yang hendak mengharuskan raja-raja Asia Tenggara menyatakan hormatnya dengan menghadap sendiri di Istana Beijing. Penghinaan yang ditimpakan kepada perutusan Kerajaan Cina beserta rajanya berakibat pengiriman ekspedisi besar yang kisahnya terpatri di dalam sumber-sumber Cina dari dinasti Yuan, dan juga di dalam beberapa dokumen Jawa. Tatkala pada awal tahun 1293 ekspedisi Cina-Mongol tiba di Jawa, beberapa bulan sebelumnya Kĕrtanagara telah dibunuh oleh seorang perebut takhta. Menantu Kĕrtanagara, Raden Wijaya, dengan cerdik menggunakan kesempatan itu, dengan memanfaatkan balatentara Cina, untuk menumpas perebut takhta tersebut, walaupun kemudian Raden Wijaya berbalik menghantam balatentara Cina sehingga mereka harus cepat-cepat naik kembali ke kapal untuk menghindari kekalahan yang lebih besar. Dengan demikian, Kubilai Khan, tanpa dikehendaknya, telah mengambil bagian dalam mengkonsolidasi kelahiran Majapahit, yang namanya akan cepat menjadi lambang kekuasaan politik di Jawa. Petualangan Raden Wijaya tetap bergema di dalam berbagai kidung yang sekarang masih dikenal baik di Jawa maupun di Bali. Selain itu, Marco Polo yang tinggal di keraton Cina dan mungkin mengenal ketiga jenderal yang ditugaskan memimpin ekspedisi ke Jawa, dalam kisah perjalanannya mencatat tentang Pulau Jawa sebagai berikut: "Khan

Agung tidak pernah dapat memilikinya karena jaraknya yang begitu jauh, dan betapa berbahayanya berlayar ke sana". Sungguh suatu pernyataan yang eufemistis.

Masih perlu disebutkan lagi dua karya agung seni Buddha. Pertama sebuah arca batu *Prāññāpāramitā*, yang aslinya terdapat di Museum Leiden² setelah dipindahkan dari tempat ditemukannya, yaitu di dekat situs Singasari, Jawa Timur. Dari arca itu terbayang secara mendalam ketenangan batiniah. Menurut kepercayaan setempat, arca itu dianggap sebagai gambaran *Kèn Dēdes*, istri pendiri dinasti Tumapel-Singasari, sesuatu yang bukan mustahil. Kedua adalah arca *Mañjūsri* yang menggenggam sebilah pedang, berasal dari Candi Jago, berangka tahun 1343. Kini aslinya terdapat di kota Berlin, tetapi Museum Jakarta mempunyai cetakannya, demikian pula cetakan dari arca *Prajñāpāramitā* yang di Leiden. Sebuah prasasti pendek pada arca *Mañjūsri* menyebutkan seorang yang masih berkerabat dengan keluarga raja Majapahit, *Ādityavarma* namanya, yang beberapa tahun kemudian muncul sebagai raja yang mandiri di Sumatra Tengah (daerah yang kini disebut Minangkabau), tempat ditemukannya berbagai prasasti hasil ciptaannya. Dia jugalah yang pada tahun 1347 menahbiskan kembali arca *Amoghapāśa* yang telah dikirimkan *Kērtanagara* pada tahun 1286 kepada raja Malayu. Keadaan arca yang disebut terakhir ini masih sangat baik, dan kini termasuk koleksi arkeologi Museum Jakarta, begitu pula lapiknya dengan prasasti aslinya dari tahun 1286.

Dari temuan Sumatra, beberapa pecahan batu saja sudah dapat membuktikan betapa tinggi nilai seni arca *Śrī Wijaya*, termasuk sebuah arca Buddha berbaring, suatu penampilan yang amat langka di Nusantara. Arca-arca batu dari Sumatra itu mungkin yang tertua di Indonesia, tetapi satu pun tak ada yang utuh.

Sebaliknya telah ditemukan sebuah arca Tantrik dari zaman *Ādityavarma* dalam keadaan masih bagus. Arca inilah yang paling besar di seluruh Nusantara dan tingginya hampir empat meter.

Perlu dicatat, bahwa di Indonesia, agama Buddha, sejak penyebarannya yang pesat hingga masa-masa surutnya, selalu hidup rukun dengan agama *Śiwa* yang konon mendahuluinya. Beberapa raja jelas lebih suka menjadi pemeluk agama *Śiwa*, seperti *Sañjaya* pada abad VIII; ada lagi yang dengan tegas-tegas menjadi pengikut agama Buddha, seperti *Kērtanagara*, yang kita ketahui dua buah arcanya berwajah *Akṣobhya*.

Dalam bidang susastra, seperti di daerah-daerah yang beragama Buddha lainnya, rupanya ada kegiatan besar dalam penerjemahan naskah-naskah suci ke dalam bahasa setempat, yaitu bahasa Melayu Kuno. Bahkan boleh jadi penerjemahan karya-karya aslinya, terutama di Śrī Wijaya, sebagaimana dinyatakan dengan jelas di dalam sumber-sumber Cina; tetapi terjemahannya sedikit pun tidak berbekas. Hal ini tidak mengherankan, karena mungkin semua ditulis pada daun lontar, dan dalam iklim yang lembab seperti di Sumatra, daun-daun lontar abad VII itu kecil kemungkinannya untuk dapat bertahan sampai sekarang.

Di Jawa, satu-satunya risalah yang telah diterbitkan ialah *Sang Hyang Kamahāyānikan*, yang memerikan Mahāyānisme di Jawa. Karya-karya serupa lainnya kemungkinan tersimpan tanpa diketahui tempatnya dalam koleksi-koleksi naskah yang sampai sekarang belum sempat diteliti.

Patut pula disebutkan di sini sebuah karya lain yang berbahasa Jawa. Walaupun isinya tidak khusus mengenai agama Buddha, makna sejarahnya adalah penting. Karya itu ditulis oleh Petugas Tertinggi umat Buddha di Jawa pada zaman Hayam Wuruk, raja Majapahit yang tersohor, yang memerintah pada paruh kedua abad XIV. Yang dimaksud adalah syair panjang terdiri atas 98 pupuh yang menyanjung-nyanjung baginda Raja, dan di dalamnya, oleh penulisnya, Prapañca, disisipkan banyak data sejarah yang hingga kini tak pernah dibantah oleh dokumen-dokumen tertulis lainnya.

Karya itu diawali dengan biografi nenek raja yang bernama Rājapatnī, artinya "Isteri Raja", tetapi nama sebenarnya Gāyatrī. Kepribadiannya telah berpengaruh mendalam selama masa menjanda, dan Prapañca pun sangat mengaguminya selaku pengikut agama Buddha yang taat. Kemudian tercantum juga biografi kerabat raja lainnya dan biografi Hayam Wuruk sendiri. Beberapa pupuh dari syair itu melukiskan ibukota Majapahit, menceriterakan monumen-monumennya serta berbagai ragam upacaranya, bahkan menyajikan daftar semua daerah yang mengakui kekuasaan Majapahit. Setelah menyebut berbagai tempat yang sering dikunjungi raja, lebih jauh penulisnya mengisahkan sebuah perjalanan jauh yang ditempuh baginda pada tahun 1359 di Pulau Jawa bagian paling Timur dengan banyak rincian tentang bangunan-bangunan suci yang dikunjungi, adat pasowanan, permainan, perburuan satwa, dsb. Dalam perjalanan kembali, setibanya di Singasari, penyair itu mengunjungi seorang pendeta berusia sangat lanjut dan kepadanya ia meminta untuk menceritakan sejarah dinastinya.

Lebih jauh lagi, penyair menjelaskan secara rinci upacara-upacara besar agama Buddha pada tahun 1362, untuk menghormati nenek Hayam Wuruk yang wafat dua belas tahun sebelumnya, yaitu tahun 1350.

Bagian terakhir dari syair itu menceritakan kejadian-kejadian pada zaman itu, memerikan khususnya 27 candi makam raja serta tempat-tempat lain yang diberi hak istimewa. Kemudian Prapañca menyebut bangunan-bangunan suci Buddha di Bali, dan terakhir, setelah menggambarkan berbagai upacara keagamaan serta pesta-pesta tahunan, ia pun mengakhiri uraiannya dengan sepatah dua patah kata tentang karya-karyanya dan pribadinya sendiri.

Kasus *Nāgarakṛtāgama* mengingatkan kita akan ketidakpastian dalam pelestarian dokumen-dokumen kuno dan unsur kebetulan dalam penyimpanannya. Karya yang berasal dari tahun 1365 itu hanya dikenal dari sebuah naskah yang disalin di Bali pada tahun 1740³, yang ditemukan di Lombok sewaktu ekspedisi Belanda melawan Tjakranegara pada tahun 1894. Semua barang yang merupakan bahan bakar ditumpuk oleh tentara di dalam sebuah gudang. Di sanalah Brandes, seorang orientalis Belanda, setelah mendengar adanya naskah-naskah lontar di dalam gudang itu, berhasil menyelamatkannya dan menemukan di antaranya naskah *Nāgarakṛtāgama* tersebut; secepat mungkin ia menerbitkannya dalam aksara Bali pada tahun 1902. Seandainya naskah itu terlanjur dipakai untuk menyalakan api unggun atau api dapur, sebagaimana maksud semula, maka kita telah kehilangan salah satu dokumen yang sangat berharga untuk merekonstruksi sejarah lama Jawa dan, dengan sendirinya, orang bahkan tidak akan menduga bahwa naskah itu pernah ada.

* * *

Sedikit sekali yang kita ketahui mengenai Jawa pada masa-masa terakhir sebelum penyebaran agama Islam. Yang pasti adalah bahwa di Jawa, — barangkali di Sumatra juga — tidak pernah terjadi penaklukan atas wilayah raja-raja yang beragama Śiwa ataupun Buddha oleh pasukan-pasukan Islam. Penyebaran agama Islam terjadi sedikit demi sedikit, dengan jalan perpindahan agama dari pemuka-pemuka masyarakat secara berangsur-angsur, yang pada gilirannya menarik keluarga dan bawahan mereka. Kalaupun pernah terjadi peperangan, penyebabnya lebih bersifat politik daripada agama. Di Bali proses itu hanya berlangsung di bagian utara pulau itu. Kini hanya ada sekitar 80.000 umat Islam di antara penduduk yang berjumlah hampir dua juta orang.

Di kalangan orang-orang yang bukan pemeluk agama Islam, perbedaan di antara pengikut agama Śiwa dan Buddha tidak jelas. Setiap orang dapat meminta bantuan kepada pedanda Śiwa ataupun pedanda Buddha. Upacara-upacara kedua agama itu, meskipun dianggap berbeda, tidak dimaksudkan untuk mengadakan persaingan, apalagi permusuhan di antara pemeluk. Akan tetapi, ada upacara besar yang harus dihadiri oleh wakil-wakil dari kedua agama itu, dan ini mungkin sekali mencerminkan keadaan di istana-istana pada zaman dahulu, pada saat pemimpin umat Śiwa, demikian juga pemimpin umat Buddha, mempunyai tempat di dalam sistem kepangkatan.

Dewasa ini di Jawa ada masyarakat kecil umat Buddha yang anggotanya sebagian terbesar terdiri dari orang asing (terutama Cina), tetapi di antaranya ada juga beberapa orang Indonesia. Setiap tahun mereka menyelenggarakan upacara Waisak di Borobudur, dan baru saja mendirikan sebuah *vihāra* di Bandung. Untuk sementara tidaklah mungkin dikatakan apakah pada saat ini agama Buddha — aliran Mahayana ataupun Hinayana —, bakal sempat mengakar kembali, karena hal itu tergantung pada berbagai faktor. Tetapi dari dulu, dan sekarang pun masih, terdapat terbitan-terbitan berbahasa Melayu-Tionghoa dan Indonesia, yang agaknya ditujukan pertama-tama kepada kalangan orang-orang Cina yang telah menetap di Indonesia. Bahkan ada sebuah buku kecil yang terbit beberapa tahun yang lalu dengan penyajian sangat baik, dan di dalam uraiannya penulis memperhatikan karya-karya para orientalis.

Jelaslah bahwa walaupun kini agama Buddha, sebagai ajaran, hanya memainkan peranan kecil di samping agama-agama lainnya di Indonesia — sebagaimana kita ketahui, agama terbesar adalah Islam —, dampak historis agama Buddha, bagaimanapun masih sangat kuat. Ada kalanya hal itu kelihatan samar-samar di dalam berbagai segi kebudayaan Indonesia, antara lain dalam *Weltanschauung* banyak orang Indonesia, meskipun mereka sama sekali tidak menyadarinya. Sebagai salah satu contoh di sini akan kami sebutkan hal tenggang rasa dalam arti kata yang sebenarnya. Orang menghormati sepenuhnya gagasan serta pendapat orang lain, bahkan sedemikian rupa, sehingga anggota-anggota di dalam satu keluarga yang berbeda agama pun, dapat hidup rukun. Itulah sebabnya mengapa dalam berbagai segi lainnya dari perilaku sosial, Indonesia dewasa ini masih tegas-tegas lebih dekat dengan negeri-negeri Buddha seperti Kamboja, Laos atau Burma, daripada dengan India di satu pihak, atau dengan negeri-negeri Islam tertentu di lain pihak. Kiranya masih banyak yang perlu ditelaah mengenai masalah ini. Ini merupakan

suatu studi yang memang cukup peka, tetapi justru amat menarik.

Apabila kita menoleh kembali ke rincian yang lebih kongkret, akan teringatlah kita bahwa istilah yang paling banyak digunakan di Jawa untuk menyebut bulan Ramadhan adalah *puasa*, yang berasal langsung dari istilah Buddha *upavāsa*.

Ada juga sebuah potongan batang pohon yang bercelah dan berongga, ujung atasnya sering berbentuk kepala ikan (di Jawa disebut "kentongan" atau "tongtong", di Bali "kulkul") yang masih sering digunakan di banyak desa. Benda itu sepadan dengan "ikan dari kayu" (*mou yu*) yang terdapat di biara-biara Buddha di Cina dan Jepang.

Masih banyak lagi contoh-contoh yang dapat disebutkan. Dan nama Buddha rupanya tetap besar sekali wibawanya, juga setelah ajarannya melemah, karena hingga sekarang orang Jawa menyebut apa yang berkaitan dengan zaman dahulu dengan istilah *jaman buda*.

Pada akhir uraian yang sederhana dan sangat singkat ini, kiranya dapat dikatakan, bahwa agama Buddha telah meninggalkan warisan yang berharga di Indonesia dan bekas-bekas yang mendalam, yaitu pengaruh dari satu-satunya agama supranasional yang tersebar di dunia tanpa pertumpahan darah, melainkan hanya berkat wibawa para pemeluknya serta wibawa ajarannya, suatu keberhasilan yang tidak dapat diremehkan. Di dunia kita yang terpecah-belah karena kekerasan, karena ancaman ataupun karena rasa takut pada kekerasan, hal demikian merupakan hikmah yang patut direnungkan.

* * *

CATATAN DARI PENYUNTING

1. Lihat terjemahannya ke dalam bahasa Indonesia dalam *Kedatuan Sriwijaya*, Seri Terjemahan Arkeologi n° 2, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional / E.F.E.O., Jakarta, 1989.
2. Sekarang telah dikembalikan kepada Pemerintah Indonesia dan disimpan di Museum Jakarta.
3. Sekarang telah ditemukan dua buah naskah *Nāgarakērtāgama* yang lain di pulau Bali. Lihat: H.I.R. Hinzler and J.A. Schoterman dalam *BKI*, 135, 1979: 481-484.

PENANGGALAN JAWA KUNO*

Peran pengaruh-pengaruh asing telah sedemikian ditonjolkan di dalam berbagai peradaban Asia Tenggara sehingga tampaknya selalu berguna dan bahkan perlu untuk dijelaskan apa yang dapat ditetapkan sebagai unsur yang pasti bukan pengaruh dari luar, baik India maupun yang lain.

Jadi, dalam rangka pemikiran itulah malam ini kami ingin mengungkapkan beberapa kata¹ mengenai penanggalan Jawa atau - mengingat bahwa penanggalan itu masih digunakan di Bali- penanggalan Jawa-Bali. Perlu kami tambahkan bahwa lebih tepatnya, masalah yang akan dibahas adalah apakah mungkin merekonstruksi penanggalan Jawa Kuno, karena beberapa rinciannya belum diketahui atau setidaknya belum dibuktikan.

Mari kita amati dahulu unsur-unsur pinjaman.

Seperti kita ketahui, satu-satunya tahun yang tersebar luas di Jawa, Bali dan Sumatra adalah tahun Śaka, dalam sistem *amānta*, artinya bulan dimulai pada rembulan baru seperti yang dibuktikan oleh J.-Ph. Vogel empat puluh tahun yang lalu. Kami tidak menemukan kekurangan sedikit pun di dalam kaidah itu. Satu-satunya pengecualian dalam pemakaian tarikh Śaka adalah dua prasasti berangka tahun "Sañjaya". Tahun itu tidak boleh dirancukan dengan tahun masa pemerintahan raja Sañjaya, karena tampaknya telah digunakan hanya sekitar dua tahun lamanya dan baru dilembagakan dua ratus tahun setelah pemerintahan Sri Sañjaya sendiri. Menurut apa yang telah dapat kami tetapkan, semua rincian ternyata bertahun Śaka, hanya titik tolak atau "zamannya" yang berbeda. Jadi, zaman untuk tahun O Sañjaya : 638 Ś. = 716[-717] M., atau lebih baik untuk tahun 1 (selesai) Sañjaya: 639 Śaka = 717[-718] M.

Hanya dikenal satu contoh pemberian tanggal dengan masa pemerintahan, yaitu prasasti raja negeri Sunda Pūrṇṇavarmma, yang diperkirakan berasal dari abad IV Śaka/abad V M. Prasasti itu ditemukan di sekitar tempat yang sekarang disebut pelabuhan Tanjung Priok dan kini disimpan di museum Jakarta.

Hanya dikenal satu urutan bulan dalam epigrafi dan kita mempunyai bukti bahwa Caitra adalah bulan pertama dalam tahun atau, dengan kata lain, bahwa perubahan tahun terjadi pada hari pertama rembulan naik pada bulan Caitra itu. Satu-satunya penyimpangan dari

* Judul asli "Le calendrier de l'ancienne Java", *Journal Asiatique*, Paris, 1967, hlm.133-141.

sistem itu masih baru: di Utara Bali sejak seratusan tahun dan di seluruh pulau setelah perang dunia kedua, tahun dimulai pada Waiśakha. Kecuali rincian yang terakhir itu, penanggalan Jawa-Bali telah dan masih berfungsi sejak sekitar 1.500 yang lalu.

Bulan terbagi atas dua paruh bulan yang disebut *śukla* dan *kṛṣṇa* dalam bahasa Jawa Kuno, sedangkan dalam bahasa Bali disebut *taṅgal* dan *paṅloṅ*. Bulan itu terdiri dari 30 atau 29 hari. Penentuan "penghapusan" sebuah hari dilakukan berdasarkan Tabel-Tabel yang dinamakan *pēṅgalihan bulan* "pencarian rembulan" yang sepenuhnya mekanis, namun tetap menjaga perkiraan hanya satu hari. Hampir pasti bahwa "terlihatnya" bulan sabit tidak berperan apapun, bertentangan dengan apa yang telah berlaku pada bangsa Babilonia dan masih berlaku di beberapa negeri Islam. [Dewasa ini kaum puritan masih menuntut *ru'ya* untuk menyatakan awal dan akhir puasa]. Satu bulan tambahan disisipkan setiap dua atau tiga tahun, sesuai dengan aturan yang pada saat ini tidak kami ketahui. Akan tetapi, aturan itu bagaimanapun tidak mengikuti kaidah-kaidah *Sūrya-Siddhānta*.

Nama-nama bulan dalam bahasa Sanskerta bukan satu-satunya yang digunakan meskipun merupakan satu-satunya sebutan bulan yang lazim di dalam epigrafi. Sebenarnya ada suatu sistem penamaan bulan bagi sepuluh di antaranya yang hanya merupakan nomor urut, penamaan yang masih dikenal di Bali. Jadi *ka 1* atau *kasa*; *ka 2* atau *karo* (*karua*), dst.

Menarik untuk dicatat bahwa "bulan pertama" bertepatan dengan *Śrāwana*, atau Juli-Agustus. Dengan demikian, tahun berawal pada masa itu, sebelum masuknya penanggalan Śaka dengan pergantian tahun pada bulan *Caitra* = *ka 9*.

Pada akhir abad yang lalu, Brandes mencatat bahwa tahun itu pastilah merupakan satu siklus pertanian, jadi mengikuti sistem matahari, yang juga masih digunakan hingga kini, setelah diatur kembali pada abad yang lalu (pada tahun 1885).

Penanggalan itu mungkin lebih awal daripada masuknya penanggalan India dan pasti berdasarkan pengamatan atas beberapa bintang, khususnya yang dalam bahasa Jawa disebut *Wēluku* "bajak" (Rasi Waluku/Orion). Setelah temuan Brandes, untuk sementara dapat diterima bahwa kesepuluh bulan pertama dari kerja pertanian diikuti oleh suatu masa "istirahat" yang lamanya tidak selalu sama dan disebut *hapit*. Istilah itu berarti "terhimpit", "terperangkap di antara dua", "terjepit" dan barangkali berlangsung hingga bulan *ka 1* berikutnya, manakala munculnya *Wēluku* pada posisi tertentu menandai dimulainya kembali

pekerjaan. Istilah *hapit 1 mah* dan *hapit kayu* terdapat dalam naskah-naskah. Sebuah istilah lain, *sĕla*, juga mengandung gagasan "antara", "yang berada di antara dua".

Kami tidak akan menjelaskan lebih lanjut pembagian tahun matahari itu, yang rinciannya tidak diketahui secara jelas.

Penghitungan rembulan-matahari pasti dipinjam dari India beserta tarikh Śaka, namun di samping itu ada penghitungan hari yang sama sekali terlepas dari sistem pertama dan tidak dikenal di India. Perhitungan hari terakhir itu berlanjut secara otomatis melintasi tahun-tahun rembulan-matahari, sama dengan berlanjutnya pekan tujuh hari di Eropa melintasi bulan dan tahun dalam penanggalan Romawi yang dipertahankan di Eropa Barat yaitu penanggalan Julius dan Gregorius.

Yang luar biasa di dalam penghitungan hari itu adalah bahwa penghitungan itu didasarkan pada tiga siklus 5, 6 dan 7 hari. Jika ketiga siklus itu dikombinasi, akan menghasilkan siklus ($5 \times 6 \times 7 =$) 210 hari, yang terkadang digandakan sehingga menjadi siklus 420 hari.

Dalam bahasa Jawa Modern tidak ada lagi nama bagi siklus 210 hari. Di Bali *ha galungan* "satu galungan" tampaknya — menurut Von Eck — pernah digunakan sebagai nama siklus itu yang mengikuti nama perayaan terbesar yang terdapat di dalamnya dan yang masih sangat penting di dalam kehidupan keluarga dan masyarakat di Bali.

Siklus ganda, yaitu 420 hari, tampaknya pernah dinamakan *ha tĕmuar* "suatu pertemuan", lagipula istilah itu ada di dalam prasasti-prasasti berbahasa Bali Kuno yang berasal dari abad VIII M.

Di Jawa, penggantian agama secara resmi telah menghilangkan perayaan *Galungan* yang beberapa di antara unsurnya telah dialihkan ke dalam perayaan di akhir masa puasa Islam (*Lĕbaran Puasa*). Satu-satunya siklus yang hidup dewasa ini adalah siklus 35 hari yang akan kami bicarakan lebih lanjut.

Kombinasi penghitungan rembulan-matahari dengan penghitungan hari hanya ada padanannya di dalam penanggalan *Maya*, yang panjang siklusnya memang berbeda-beda. Sebenarnya, kombinasi "batang" dan "cabang" dalam penanggalan Cina hanya membentuk siklus 60 hari, jadi tidak digunakan segala kombinasi yang memungkinkan. Seandainya digunakan, akan diperoleh siklus 120 hari yang tidak pernah ada sepanjang pengetahuan kami.

Sebelumnya, kami ingin berhenti pada siklus hari yang dalam bahasa Jawa Kuno dan Bali Kuno sering disebut dengan kata majemuk yang berasal dari bahasa Sanskerta dengan akhiran *-wara*. Himpunan siklus-siklus itu disebut *wĕwaran*, kata turunan yang khas bahasa Jawa.

Jika diambil ketiga siklus utama menurut urutan yang hampir tanpa kecuali di dalam angka tanggal prasasti dan naskah, kami memperoleh nama berdasarkan *sadwara*, *pancawara* dan *saptawara*, istilah yang dapat diterjemahkan masing-masing dengan *enaman*, *limaan*, *tujuhan*.

Penamaan *sadwara* adalah sebagai berikut:

TU	Tuṅlai	Tuṅleh	JM ² Tuṅle
HA	Hariyaṅ	Ariaṅ	Ariaṅ
WU	Wurukunṅ	Urukunṅ	Wurukunṅ
PA	Paniruan	Paniron	Panirṅ roṅ
WĀ	Wās	Was	Uwas
MA	Mawulu	Maulu	Mawulu

Penamaan *pancawara* adalah:

PA	Pahirṅ	Pairṅ	JM Pairṅ
PO	Pon	Pon	Pon
WA	Wagai	Wage	Wage
KA	Kaliwuan	Klion	Kliwon
U/MA	Umanis	Manis	Lëgi

Penamaan *saptawara* terjadi pada masa prasasti dan masih berlaku di Bali:

Ā/RA	Āditya	Radite	JM Akad
SO/CA	Soma/Candra	Soma	Sēnēn
A	Aṅgāra	Aṅgara	Sēlasa
BU	Budha	Buda	Rēbo
WR	Wrhaspati	Rēspati	Kēmīs
SU	Śukra	Sukra	Jēmuwah
ŚA	Śanaiścara	Saniscara	Sētū

Nama-nama mutakhir diambil dari bahasa Arab dan baru berusia beberapa abad.

Nama-nama lain berasal dari bahasa Sanskerta, tetapi telah dipilih di antara sekian banyak sinonim yang terdapat dalam bahasa itu. Terkadang nama-nama Sanskerta itu hanya ditemukan di dalam teks sastra (kami tidak membicarakan beberapa prasasti berbahasa Sanskerta yang menggunakan sinonim-sinonim itu).

Akan tetapi, di dalam penamaan *sadwara* dan *pañcawara* jelas tidak ada kata yang berasal dari bahasa Sanskerta. Kata-katanya berasal dari Indonesia, atau kami lebih suka mengatakan, berasal dari bahasa-bahasa Nusantara, namun sayang artinya sering kali tidak jelas. *Umanis*, misalnya, jelas berarti "manis" dan di Jawa telah diganti pada zaman yang cukup mutakhir dengan sinonim *lěgi*. Mengenai *wage*, De Casparis adalah yang pertama mencatat bahwa istilah itu terdapat di dalam kamus besar Van der Tuuk (*KBNW*) dengan makna "rekan" di dalam dialek Banyuwangi. Itulah sebabnya maka diungkapkan (satu kali!) dengan *mitra* yang di dalam bahasa Sanskerta juga berarti "rekan".

Arti dari sebagian besar nama itu tidak dikenal atau hubungannya yang berdasarkan homofoni atau homonimi dengan kata yang dikenal tidak jelas. Seperti misalnya *kaliwuan* yang dari segi bentuk harus dikaitkan dengan kata Jawa Kuno *liyu* (= *liwu*) yang berarti "banyak".

Demikian pula halnya nama-nama *Sadwara* yang penafsirannya sangat meragukan, kecuali mungkin *paniruan* (< *tiru*, "meniru", "mengikuti") dan *mawulu* (turunan dari *wulu* "bulu"). Namun, itu hanya satu kemungkinan dan penggunaan istilah semacam itu sebagai nama hari tampaknya hampir tidak mungkin dijelaskan.

Tampak sekali bahwa semua kata itu menjadi bagian dari bahasa yang lebih kuno atau mungkin juga dari bahasa lain atau dari dialek lain. Meskipun demikian untuk sementara sulit bagi kami untuk mengkaji lebih lanjut tanpa menjurus ke semenaan.

Jadi dalam keadaannya dewasa ini masih harus dikatakan bahwa siklus dari segala kombinasi hari-hari itu yang dimungkinkan, ($6 \times 5 \times 7 =$) 210 hari, terbagi atas 30 masa yang masing-masing berisi 7 hari dan disebut *wuku*, secara harfiah berarti "buku bambu" (yang pernah diterjemahkan satu kali ke dalam bahasa Sanskerta dengan *parwa* "sendi"), yang masing-masing mempunyai nama. Nama-nama itu dianggap sebagai nama raja Watu Gunung (*wuku* ke-30 atau terakhir), nama kedua istrinya Sinta dan Landěp (*wuku* ke-2 dan ke-3), nama ke-27 putranya (dari *wuku* ke-3 sampai ke-29). Nama-nama itu disertai suatu legenda (versinya banyak) yang di Jawa setidaknya berisi unsur-unsur "Oedipus kompleks", seperti halnya di dalam banyak legenda Indonesia.

Nama-nama *wuku* tidak muncul di dalam prasasti-prasasti yang

paling kuno.

Piagam raja yang pertama menggunakan nama sebuah *wuku* dan nama kata *wuku* sendiri, adalah prasasti Śrī Wawa dari tahun 849 Śaka. Sebaliknya, prasasti-prasasti asli dari zaman Pu Siṅdok tidak memiliki unsur penanggalan itu, yang baru muncul secara teratur di masa Airlangga dan para penerusnya. Akan tetapi ditemukan sebuah piagam bukan raja pada zaman Pu Siṅdok yang mencantumkan *wuku*. Jadi, tampaknya mungkin bagi kita untuk sementara menerima bahwa nama-nama *wuku* merupakan kekhasan Jawa bagian timur yang baru melembaga dengan berlakunya kekuasaan pusat secara tetap di wilayah itu. Namun, nama-nama *wuku* menyebar luas dan dikenal baik di tanah Sunda maupun di Bali.

Tampaknya dahulu *wuku* tidak hanya diterapkan pada masa 7 hari, tetapi untuk sementara hal itu sulit dibuktikan.

Siklus 210 hari masih berperan besar di Bali: semua hari besar, kecuali satu, ditetapkan berdasarkan kombinasi hari-hari tertentu. Pengecualian tadi adalah *nyĕpi* yang merupakan "Tahun Baru" Śaka. *Nyĕpi* adalah hari besar penyucian, jadi pada masa itu dilarang melakukan kegiatan apa pun, termasuk pekerjaan rumah tangga.

Di dalam kehidupan pribadi, siklus 210 hari juga memainkan peran besar. Di Bali, usia anak balita dihitung menurut siklus 35 hari yang disertai sesajian untuk kesejahteraannya. Adat itu bahkan masih ada di Jawa: satu-satunya padanan tradisional dari hari "ulang tahun" adalah kembalinya kombinasi *saptawara-pañcawara*. Di Bali, setelah perayaan pertama yang diadakan pada hari ke-105 *tĕlu bulanin*, usia anak dihitung menurut *oton*, istilah yang berarti "kelahiran" dan ternyata sama dengan kembalinya kombinasi yang sama dari nama-nama hari dalam ketiga siklus. Demikian pula halnya dengan perayaan "ulang tahun" pura-pura yang diselenggarakan setiap 210 hari atau setiap 420 hari.

Siklus itu digunakan pula, menurut suatu sistem angka sangat rumit yang berkaitan dengan nama-nama hari, untuk memprakirakan kesempatan-kesempatan memperoleh keberhasilan atau kegagalan suatu helatan yang direncanakan (khususnya perkawinan).

Nilai-nilai hari dan *wukunya* digunakan juga untuk memprakirakan nasib seseorang, untuk menentukan wataknya, dsb.

Dari sudut pandang sejarah modern, dampak terpenting dari penggunaan serempak tanggal bulanan dengan penghitungan hari-hari yang berkesinambungan, yang tidak bergantung pada tanggal bulanan itu, memiliki satu segi yang paling menguntungkan karena data yang tersedia memungkinkan adanya penyederhanaan dalam penanggalan

Julius (jika perlu Gregorius). Penanggalan itu tidak hanya mungkin untuk menetapkan padanan tanggal-tanggal Jawa atau Bali, yang mudah terbaca, dalam sistem Eropa tetapi juga untuk menetapkan secara tepat nilai dari sekian banyak angka yang semula ditafsirkan secara salah.

Di samping itu, ketika menghadapi dokumen-dokumen yang meleset atau yang salah satu unsurnya keliru, kita masih dapat menyusun kembali tanggal yang tepat dengan kadar kepastian yang bervariasi tergantung pada keadaan dokumen itu sendiri.

Akhirnya, kombinasi tahun 354/355 atau 384 hari di satu pihak dengan siklus 210 hari di lain pihak tampaknya tidak memungkinkan tumpang tindih selama 80 tahun, meskipun dapat terjadi beberapa ketakteraturan di dalam pelaksanaannya. Jangka waktu itu memang menjamin bahwa nama para raja, para tokoh besar, telah berganti bersamaan dengan perubahan ciri tulisan (paleografi), unsur yang terkadang sama sekali tidak pasti namun terkadang juga menentukan untuk menilai keberterimaan berbagai pemberian tanggal yang ada.

Perlu dikemukakan bahwa masih ada *wĕwaran* lain dari 1,2,3,4,8,9 dan 10 hari yang terutama digunakan untuk keperluan astrologi. Kecuali untuk *triwara*, karena tak satu pun di antara angka-angka itu dapat dikalikan secara tepat untuk mencapai angka 210, maka harus disesuaikan. Untuk *saṅawara*, hari *daṅu* diulang tiga kali. Sedangkan untuk *caturwara* dan *astawara*, hari *gurulah* yang harus diulang dua kali.

Dapat dikatakan bahwa penamaan hari-hari *caturwara* dan *astawara* menurut nama dewi-dewa di India, sedangkan *saṅawara* mencakup istilah-istilah Nusantara yang banyak di antaranya mengandung makna yang tidak lebih jelas daripada nama-nama *pañcawara* dan *sadwara* yang telah dibahas di atas.

Di Bali, *triwara* adalah sepasar yang di Jawa sama dengan *pañcawara*, yang disebut juga *pasaran* karena berkaitan dengan pasar.

Perlu dikemukakan sambil lalu bahwa di Jawa ada kaitan antara kelima hari dalam sepasar dan keempat mata angin ditambah Pusat. Jadi kita harus membayangkan bahwa pernah ada satu kelompok lima desa tempat pasar diselenggarakan secara berurutan: di Timur, Selatan, Barat, Utara dan di Pusat.

Maka di Bali pun pernah ada perputaran yang serupa pada tiga desa, namun nama-nama kuno dari ketiga hari itu menjadikan masalah semakin rumit.

Triwara di Bali hanya digunakan di dalam tanggal-tanggal prasasti yang berbahasa Bali Kuno. Jika bahasa Jawa Kuno yang digunakan,

hanya ditemukan tanggal Jawa dengan siklus 6,5 dan 7 hari. Lagipula di dalam sejumlah naskah sering ditemukan penamaan siklus-siklus lain.

Siklus 210 hari, yang setiap harinya menyandang nama berbeda yang dibentuk dari suku pertama setiap nama hari di dalam ketiga siklus, memberikan 210 macam nama. Maka dari itu, hari pertama dari siklus — setidaknya dalam penataan mutakhir, karena tidak pasti bahwa sebenarnya siklus selalu dimulai pada hari itu — yang terdiri atas unsur *Tu lai, Pahing, Āditya* hampir selalu ditunjuk dengan singkatan *TU PA Ā*. Hari kedua adalah *HA PO SO = Hariyaṅ, Pon, Soma*, dst. Penggunaan singkatan itu menurut pendapat kami menandakan bahwa nama-nama tadi dihafalkan luar kepala.

Kecuali pada kasus yang jarang, terutama pada awal masa epigrafi, sistem singkatan itulah yang digunakan. Ada kemungkinan bahwa beberapa prasasti yang nama hari-harinya tidak disingkat mewakili suatu masa saat nama-nama itu masih baru.

Namun perlu dicatat bahwa siklus-siklus hari itu hingga kini hanya terdapat pada prasasti yang ditemukan di Jawa dan di Bali, ketika pengaruh Jawa lebih terasa pada abad X Śaka = akhir abad X M.

Di daerah Sunda, jarangya dokumen epigrafi tidak memungkinkan untuk memberikan penilaian yang pasti. Meskipun demikian, perlu diingat bahwa nama-nama hari dalam siklus itu hanya ditemukan pada sebuah prasasti berbahasa Jawa Kuno dari tahun 952 Ś./1030 M. Dapat dikatakan pula bahwa *triwara* tampaknya pernah ada di Sunda.

Di Sumatra, nama-nama itu hanya ditemukan pada dua prasasti yang salah satunya, meskipun berbahasa Melayu Kuno, mengatakan bahwa prasasti itu telah dikirimkan pada tahun 1208 Ś./1286 M. oleh raja Jawa Krtanagara kepada raja Malayu yang dianggapnya sebagai raja bawahan. Prasasti kedua, yang lebih kuno (tahun 919 Ś./997 M.), juga berbahasa Melayu Kuno, namun tulisannya sedemikian banyak yang terhapus sehingga tidak jelas siapa tokoh pembuatnya. Meskipun sangat buram, tulisannya tampak lebih berciri Jawa daripada Sumatra.

Dari semua itu kita mungkin cenderung untuk menyimpulkan bahwa siklus *wuku* tidak hanya berasal dari Jawa, tetapi nama-nama harinya - kecuali untuk *saptawara* - adalah kata Jawa. Dan kami telah menegaskannya beberapa kali.

Namun, masalahnya berubah sama sekali sejak penemuan sebuah batu bertulis berbahasa Melayu Kuno yang bertanggal lengkap dengan ketiga siklus 6, 5 dan 7 hari dalam bentuk singkatan. Temuan Dinas Purbakala Indonesia beberapa tahun yang lalu itu adalah di Jawa tengah. Prasastinya dari tahun 714 Śaka padahal prasasti tertua yang diketahui

berbahasa Jawa Kuno bertanggal 741 Śaka.

Jadi, sekarang dan untuk sementara, kita boleh berpikir bahwa nama-nama hari dalam siklus dapat saja berasal dari bahasa Melayu, dan digunakan kembali dalam piagam-piagam berbahasa Jawa Kuno dengan sejumlah ungkapan lain dalam bahasa Melayu Kuno yang ditemukan pada dokumen-dokumen, dan yang kehadirannya apriori cukup merupakan teka-teki. Sebagai contoh, kami kutip: *makan buat hyaṅ*, *buat haji*, *buat hyaṅ* dan masih ada yang lain.

Dapat dikatakan bahwa ada tanda tanya yang semakin besar, sejak temuan sejumlah prasasti baru yang berbahasa Melayu Kuno, di Jawa Tengah, yang sayangnya tidak semua bertanggal, namun menurut tulisannya paling lambat dari abad VIII Śaka.

Jadi, kita kembali ke masalah yang sangat peka bagi sejarah Jawa: bagaimana menjelaskan kehadiran dua bahasa secara serempak di Jawa yang pada zaman itu sudah sangat berbeda: Melayu Kuno dan Jawa Kuno? Dan hubungan yang bagaimanakah yang terdapat di antara bahasa Melayu Kuno di Jawa dan dialek Melayu lainnya di Sumatra yang digunakan dalam prasasti-prasasti Śrī Wijaya?

Tampaknya terlalu dini untuk menjelaskan fakta itu, karena hendaknya semua teks itu dikaji kembali secara rinci sebelumnya dan membuatnya berbicara tanpa sisipan teori apa pun. Kami hanya akan mengingatkan bahwa hubungan, yang ingin dibuktikan oleh beberapa orang, antara wangsa Śailendra dan penggunaan bahasa Melayu Kuno tidak mungkin terbukti karena terdapat prasasti berbahasa Melayu Kuno yang berciri agama Siwa.

Jika kepada fakta-fakta itu ditambahkan bahwa sebutan "Malayu" tercantum di dalam piagam *Di Hyāṅ* (Diyeṅ) yang berasal dari abad VII Śaka apalagi dalam konteks agama Siwa, tampak bahwa masalahnya jauh lebih rumit daripada yang dikira belum lama ini dan, terakhir, seharusnya cukup berhati-hati di dalam merumuskan hipotesis yang dengan sedemikian mudah dapat dihancurkan karena adanya temuan dokumen-dokumen baru.

* * *

CATATAN:

1. Makalah ini disajikan pada tanggal 11 Februari 1966 di Société Asiatique.
2. JM = bahasa Jawa Modern.

TENTANG PERLAMBAHAN WARNA PADA MATA ANGIN¹*

Beberapa waktu yang lalu kami telah menelaah warna-warna yang secara simbolis terkait dengan mata angin dan sekaligus dengan siklus lima hari atau *pañcawara*. Kami tertarik untuk meneliti asal simbolisme itu². Karena agama Buddha, sebagaimana kita ketahui, telah meninggalkan bekas yang mendalam pada budaya Jawa, wajarlah apabila simbolisme dari aliran Mahāyāna yang menjadi sasaran utama pembahasan kami. Sebagai sumber lain kita dapat mengacu kepada ajaran Hindu, dan terakhir pada sistem klasifikasi Cina yang sudah mapan jauh sebelum dokumen-dokumen pertama ditemukan di Indonesia. Secara teori, boleh jadi sistem tersebut juga telah mempengaruhi sistem perpadanan Jawa.

Akan tetapi, di Jawa pengaruh agama Hindu agaknya lebih awal daripada pengaruh agama Buddha (sayang, dari Sumatra hanya sangat sedikit yang kami ketahui); oleh karena itu, uraian ini akan kami mulai dari sumber-sumber India yang bukan Buddha. Selanjutnya kami akan membahas sistem Cina dan terakhir sistem perpadanan yang juga sangat berkembang dalam agama Buddha.

Meskipun kami akan mengkaji secara mendalam dokumen-dokumen Indonesia yang pada umumnya kurang dikenal dan biasanya tidak mudah diperoleh dibandingkan dengan dokumen India atau Cina, di sini kami tidak dapat memerinci dengan cermat masing-masing sistem perpadanan Jawa, baik yang terkait dengan sekian banyak rangkaian lima kata, apa lagi dengan kesembilan penjuru mata angin yang masing-masing berkaitan juga dengan warna dan dewa (dalam bahasa Jawa modern disebut *Dewātā nāwāsāṅā*); meskipun tentu sangat menarik, hal demikian akan berkepanjangan.

Secara sekilas kami akan menyajikan beberapa contoh dari pengelompokan itu. Namun yang hendak kami teliti di sini secara mendalam hanyalah asal simbol warna yang berhubungan dengan mata angin, sebagaimana terungkap berdasarkan telaah atas kata sinonim dari *pañcawara*.

Berawal dari agama Hindu, di dalam kitab *Upaniṣad* kami dapati sejumlah rincian warna, tetapi tanpa menyebutkan perpadanannya. Misalnya dalam *Chāndogyopaniṣad*, 8.6.1, terdapat: *piṅgala-*, *śukla-*, *nīla-*, *pīta-*, *lohita-*, yaitu "coklat, putih, biru nila, kuning, merah"³.

* Judul asli: "Études javanaises III: À propos des couleurs symboliques des points cardinaux", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, LVI, Paris, 1969, hlm.75-118.

Rincian yang sama pun terdapat dalam *Kauṣītakyopaniṣad*, 4.19, kecuali *nīla-* yang diganti dengan *kr̥ṣṇa-*, atau "warna tua"⁴.

Di dalam kitab *Brhadāraṇyakopaniṣad*, 4.4.9, daftar itu tidak memerinci warna-warna dalam urutan yang sama. Kita dapati: *śuklam*, *nīlam*, *piṅgalam*, *haritam*, *lohitam*, yaitu "putih, biru-nila, coklat, kuning-tua, merah"⁵.

Pada bagian lain dari *Upaniṣad* yang sama, 3.9.20 s/d 24, disebutkan nama-nama dewa (*dewāḥ* dan *dewatāḥ*) yang berhubungan dengan *diśaḥ* (penjuru alam); yang terakhir ini oleh Emile Senart diterjemahkan dengan "points de l'espace"⁶. Nama-namanya sebagai berikut:

	Soma		<i>udīcīdīś-</i>	
Waruna	[Agni]	Āditya ⁷	<i>prātīcīdīś-</i>	<i>[dhruwādīś]</i>
	Yama			<i>prācīdīś-</i>
				<i>dakṣiṇādīś-</i>

Yang di tengah diberi tanda kurung siku bukanlah Pusat melainkan Zenit.

Dalam *Ch-U* (3.13.1 s/d 5) kita dapati juga sederet perpadanan tentang "lima saluran dewa" atau "indera" (*pañcadewasuṣayah*)⁸.

SALURAN atau HEMBUSAN

	<i>samāṇa-</i>	
<i>apāna-</i>	<i>[udāna-]</i>	<i>prāṇa-</i>
	<i>wyāna-</i>	

ALAT TUBUH

	pikir	
ucap	[raba]	lihat
	dengar	

DEWA-DEWA

	<i>parjanya-</i>	
<i>agni-</i>	<i>[wāyu-]</i>	<i>āditya-</i>
	<i>candramas-</i>	

	hujan	
api	[angin]	matahari
	bulan	

Di sini titik kelima juga Zenit, bukan Pusat. Sementara itu, bagian lainnya dari *Ch-U* juga mengandung rangkaian warna dengan orientasinya yang berkaitan dengan berbagai "aspek" *rūpāṇi* matahari (*Ādityaḥ*). Yang dimaksud adalah 3.1 s/d 5⁹.

Yang kami pertimbangkan hanyalah keempat mata angin, karena tidak ada warna yang disebut itu yang sesuai dengan arah yang ke lima, yang agaknya adalah Zenit (*ūrdhwa-*)¹⁰. Menjadi sebagai berikut:

<i>parah</i> <i>kr̥ṣṇa-</i>		hitam	
<i>kr̥ṣṇa</i>	<i>rohita-</i>	gelap	merah
<i>śukla-</i>		putih ¹¹	

Kita perhatikan bahwa warna di Utara adalah penuaan warna di Barat, bukan warna tersendiri yang sebenarnya.

Akan tetapi, di dalam agama Hindu terdapat warna-warna yang dihubungkan dengan keempat kasta. Dalam kitab *Br̥hatsam̐hitā* karya Warāhamihira misalnya, keempat warna yang melambangkan kasta, dimulai dari para Brahmana, adalah: putih, merah, kuning dan hitam¹².

Pada bagian lain dari karya yang sama terdapat arah muka rumah keempat kasta. Dengan demikian, perpadanannya dalam ruang sebagai berikut¹³:

<i>Brahmaṇa</i>		putih	
<i>Śudra</i>	<i>Kṣatriya</i>	hitam	merah
<i>Waiśya</i>		kuning	

Karena yang kita bicarakan di sini menyangkut kasta, perlu diperhatikan bahwa pada bagian ini rinciannya dimulai dari para Brahmana, jadi dari Utara, dan berakhir di Barat sesuai dengan *pradakṣina*.

Pada bagian lain yang tidak lagi menyangkut kasta, tetapi mengenai penjuru alam, warna-warnanya memang sama, tetapi urutannya mulai dari Timur (= merah) dan berakhir di Utara. Dapat ditambahkan bahwa warna-warna pada titik-titik antara itu adalah warna campuran¹⁴. Jelas bahwa keempat penjuru mata angin yang bersifat maskulin, bersama warna-warna pokoknya, dibedakan dari titik-titik antara yang bersifat feminin¹⁵.

Rangkaian serupa terdapat pada *Yogayātrā* dari Warāhamihira, tetapi beberapa rinciannya berbeda. Di situ, pada V.5, pertama-tama terdapat¹⁶:

DIGĪŚĀH				PLANET PENGATUR PENJURU ALAM			
	<i>Ajña</i>				Merkurius		
<i>Candra</i>		<i>Guru</i>		<i>Bulan</i>		<i>Jupiter</i>	
<i>Saura</i>			<i>Rawi</i>	<i>Saturnus</i>			<i>Matahari</i>
<i>Rāhu</i>		<i>Sita</i>		<i>Rāhu</i>		<i>Venus</i>	
	<i>Kuja</i>				<i>Mars</i>		

Dengan tetap dimulai dari Timur, lebih jauh dalam karya yang sama (VI.1) terdapat¹⁷:

DEWA PENGATUR PENJURU ALAM				DEWA PENGATUR PLANET ¹⁸			
	<i>Yakṣa</i> ²¹				<i>Saumya</i>		
<i>Anila</i>		<i>Śiwa</i>		<i>Śaśi</i>		<i>Brhaspati</i>	
<i>Waruṇa</i>		<i>Puruhūta</i> ¹⁹		<i>Rawija</i>		<i>Arka</i>	
<i>Nirrti</i>		<i>Hutāśa</i> ²⁰		<i>Tamas-</i>		<i>Sita</i>	
	<i>Yama</i>				<i>Āra</i>		

Langsung setelah itu (*Yogayātrā* VI. 2 s/d 18) terdapat sinonim nama-nama Dewa Pengatur Penjuru Alam dan Planet, yakni²²:

DEWA PENGATUR PENJURU ALAM				DEWA PENGATUR PLANET			
	<i>Dhaneśwara</i>				<i>Candrātmaja</i>		
	<i>Dhanada</i>				<i>Budha</i>		
<i>Wāyu</i>		<i>Śulin-</i>		<i>Soma</i>		<i>Guru</i>	
<i>Waruṇa</i>		<i>Mahendra</i>		<i>Sauri</i>		<i>Sahasragu</i>	
<i>Jaleśwara</i>		<i>Śakra</i>				<i>Rawi</i>	
<i>Nirrti</i>		<i>Danaha</i>		<i>Śaśāṅkasatru</i>		<i>Dinēśa</i>	
<i>Bhairawā</i> ²³						<i>Bhriguja</i>	
	<i>Yama</i>					<i>Ditisutaguru</i>	
					<i>Kṣitisuta</i>		
					<i>Aṅgāraka</i>		
					<i>Bhauma</i>		

Bait-bait yang sama mengandung nama bahan yang harus dipakai untuk membuat arca-arca Dewa Pengatur Penjuru Alam dan Planet:

BAHAN UNTUK ARCA-ARCA DEWA PENJURU ALAM							
	<i>hātaka</i>				<i>emas</i>		
<i>śwetamrd-</i>	<i>gotwag-</i>			[tanah liat putih]		<i>kulit</i>	
<i>rajata</i>		<i>haima/dāru</i>		<i>perak</i>		<i>emas atau kayu</i>	
<i>paṭa</i>		<i>kanaka</i>		[kain]		<i>emas</i>	
	<i>ayas-</i>				<i>besi</i>		
UNTUK ARCA-ARCA DEWA PENGATUR PLANET							
	<i>sauwarna</i>				<i>emas</i>		
<i>śweta</i>		<i>wimalaka</i>		(jamang) putih		<i>wimalaka</i> ²⁵	
<i>nīlakāca</i>		<i>tāmra</i>		<i>kristal biru tua</i> ²⁴		<i>tembaga</i>	
<i>suradāru</i>		<i>citra</i>		<i>dewadaru</i>		<i>aneka warna</i>	
	<i>rudhirākṣa</i>				<i>merah darah</i>		

Di dalam agama Hindu, nama-nama yang paling lazim dari kedelapan Dewa Pengatur atau *Lokapāla* adalah²⁶:



Di dalam teks *Bṛhatsamhitā*, XXXIV.2²⁹, dan dalam bahasan Kāśyapa atas teks itu, terdapat daftar yang agak berbeda dari para Dewa Pengatur tersebut, dengan warna-warna seperti berikut:



Kedelapan Lokapāla itu juga disebut pada bagian lain dari kitab *Bṛhatsamhitā* tetapi tanpa menyebutkan perpadanannya. Meskipun demikian, urutannya dimulai dari Timur, dan keempat mata angin adalah bersifat maskulin, sedangkan titik antaranya feminin. Jelasnya sebagai berikut³²:



Di India Selatan, dalam bahasa Tamil, terdapat juga nama kedelapan Dewa Pengatur Penjuru Alam. Nama-nama itu hampir sama semua, hanya disesuaikan dengan ciri bahasa Tamil. Di sini kami muat data yang dihimpun oleh G. Jouveau-Dubreuil. Sayang tidak dibubuhi istilah India-nya, baik untuk *wāhana* maupun lambangnya³⁴. Selain itu, rangkaian dewi-dewinya tidak lengkap³⁵.

DEWA		WĀHANA		LAMBANG	
<i>Kuberan</i>		kuda putih		pedang	
<i>Wāyu</i>	<i>Īśānan</i>	kijang	lembu	bendera	trisula damaru ganda
<i>Warunan</i>	<i>Indiran</i>	makara	gajah putih	pāśa	trisula (wajra)
<i>Nirudī</i>	<i>Akkini</i>	raksasa	domba	gada	sendok + mangkuk
<i>Yaman</i>		kerbau		pentung	

Tampaklah bahwa dalam susunan di atas tidak ada Pusatnya. Kita akan menemukan yang sekaligus ada Pusatnya di Jawa dan Bali³⁶.

Sekarang kita beralih ke sumber Cina sendiri (jadi bukan sumber Buddha). Di dalam karya Granet, *La Pensée Chinoise* (Pemikiran Cina), terdapat sebuah tabel perpadanan yang disusun berdasarkan data 月令 *Yue ling*, yang tatanannya memang diperikan oleh Lin Li-kouang³⁷. Mengenai aksara-aksara Cina, sebaiknya mengacu pada tabel di akhir bab *Yue ling* suntingan Couvreur³⁸ atau dalam *Kamus* oleh penulis yang sama³⁹.

Warna-warna yang dikaitkan dengan ke-Lima Raja yaitu 五帝 berdasarkan simbolisme yang sama⁴⁰; setelah ditata menurut mata angin⁴¹, menjadi sebagai berikut:

黑						
白	青					
黄		po	hei	ts'ing	putih	hitam
赤			houang	tch'e		kuning
						merah
						biru/hijau ⁴²

Kita tahu bahwa di Cina perpadanan unsur-unsur menurut ruang diatur secara khas. Tampilannya sebagai berikut:

水						
金	土	木				
			kin	choueī		air
				t'ou	mou	logam
				houo		tanah
						api

Dalam tradisi agama Buddha, rangkaian Pengatur mata angin (*dikpālāh*) sama dengan dalam agama Hindu, tetapi menurut *Nispannayogāwālī*, warna-warna yang berpadanan dengannya berbeda⁴³:

Kubera		<i>supīta</i>		deep yellow	
Wāyu	Īśāna	<i>nīla</i>	<i>sita</i> ⁴⁴	blue	white
Waruṇa	Indra	<i>śweta</i>	<i>pīta</i>	white	yellow
Nairṛti	Agni	<i>nīla</i>	<i>rakta</i>	blue	red
Yama		<i>kṛṣṇa</i>		blue	

Dalam agama Buddha terdapat rangkaian lain yang terdiri hanya atas empat Pengatur mata angin yang disebut Mahārāja atau Lokapāla. Nama-nama dan warna-warna yang terkait adalah:

<i>Waiśrawaṇa</i> ⁴⁵		kuning
<i>Wirūpākṣa</i>	<i>Dhṛtarāṣṭra</i>	merah
<i>Wirūdhaka</i>		putih ⁴⁶
		biru

Kita ingat bahwa dalam agama Buddha pun ada rangkaian warna yang melekat secara simbolis pada "Dhyāni-Buddha" atau memakai istilah India dan Jawa melekat pada *Jina* atau *Tathāgata*⁴⁷. Rangkaian warna itu antara lain terdapat di dalam *Catalogus* koleksi arkeologi Museum Jakarta yang disusun oleh W.R. Groeneveldt dengan banyak catatan epigrafi dari J.L.A. Brandes⁴⁸, dalam Buku Panduan Museum Guimet Paris yang disusun oleh Hackin⁴⁹, dan dalam buku pegangan yang sangat bagus, karya Prof. L. Renou dan Prof. J. Filliozat, yang berjudul *L'Inde Classique*⁵⁰. Setelah Utara ditempatkan di atas, perpadanannya sebagai berikut:

TATHĀGATA		WARNA
Amoghasiddhi		hijau ⁵³
Amitābha	Wairocana ⁵¹	merah
Ratnasambhawa	Akṣobhya	putih
		biru ⁵²
		kuning

Lambang dan *wahāna* Tathāgata itu adalah sebagai berikut:

LAMBANG		KENDARAAN
dua wajra bersilang		garuda
teratai	roda	merak
	wajra	singa
tiga bulu merak berdiri		gajah
		kuda

Perpadanan warna dengan mata angin itu ditemukan dalam bahasa Cina dengan aksara sebagai berikut⁵⁴:

綠	lu	hijau
紅 白 藍	hong po lan	merah putih biru-nila
黃	houang	kuning ⁵⁵

Di dalam *Mythologie du Bouddhisme* (Mitologi agama Buddha), Grünwedel memberikan rincian Tathāgata dengan menjelaskan warna masing-masing sebagaimana terdapat di dalam lukisan-lukisan, tetapi tanpa menyebutkan kiblatnya⁵⁶.

Dalam sebuah *sādhana* yang berjudul *Śrīmato Buddhakapālasya Sāadhanam* terdapat warna-warna yang dikaitkan dengan *dewī*, yang membentuk lingkaran paling dekat dengan pusat di antara 24 dewi, yang mengelilingi *Buddhakapāla*. Warna-warna itu sebagai berikut⁵⁷:

DEWĪ	WARNA ⁵⁸
Kapālinī	kuning
Bhīmā Buddhakapāla Sumālīnī	hijau biru biru
Durjayā	putih

Di samping itu, dalam tradisi agama Buddha terdapat klasifikasi atas lima unsur, yang diasosiasikan dengan mata angin dan warna. Sama halnya dengan panca indera. Tanpa mengubah penempatannya, unsur-unsur itu adalah:

UNSUR ALAM	INDERA
eter	peraba
udara tanah air	perasa penglihatan pendengaran
api	penciuman

Buku *Pad-ma t'an yig* yang juga dikutip oleh Grünwedel menyajikan daftar Tathāgata dengan warna bunga teratai yang diduduki oleh setiap dewa, demikian juga letaknya di dalam ruang. Akan tetapi, di sini Akṣobhya diganti dengan Wajrasattwa yang berada di atas teratai putih, sedangkan Wairocana di atas teratai biru di Pusat. Jadi sebagai berikut:

Amoghasiddhi
Amitābha Wairocana Wajrasattwa
Ratnasambhawa

biru kehijauan
merah biru putih
kuning

Jadi, di sini ada perubahan rincian warna antara Timur dan Pusat, dan untuk Utara nuansa warnanya berbeda. Namun, karena kata-kata aslinya tidak disebutkan, boleh jadi masalahnya terletak dalam penerjemahannya⁵⁹.

Dalam suatu doa yang menyertai naskah *Bardo Thödol*, di Tibet terdapat lagi daftar yang sama, yang langsung menghubungkan warna-warna itu dengan *Tathāgata* sendiri, tidak dengan teratai tempat *Tathāgata* berada. Di sini Wairocana juga berwarna biru dan menduduki titik Pusat, sementara Wajrasattwa, sebagai pantulan Akṣobhya berada di Timur dan berwarna putih. Arah mata angin tidak diterangkan, tetapi nama-nama Tathāgata, demikian juga urutannya (yang di sini mulai dari Pusat) memungkinkan untuk menemukan lagi dengan mudah perpadanan yang sebenarnya sama dengan yang di atas⁶⁰.

Namun, dengan berpedoman pada sumber-sumber Buddha, pada tulisan Dr. M.W. de Visser⁶¹ terdapat dua daftar perpadanan warna-warna beserta kelima penjuru alam; satu, menurut Śubhakarasiṃha; lainnya, menurut Amoghawajra. Dengan menunjukkan Tathāgata yang berpadanan dan menempatkan warnanya (Utara tetap berada di atas) dapat ditampilkan perpadanan berikut ini:

			Śubhakarasiṃha ⁶²			
Amoghasiddhi					hitam	
Amitābha	Mahāwairocana	Akṣobhya	黒	putih	biru	kuning
			白 青 黄			
Ratnasambhawa			赤	merah		

Perpadanan untuk unsur alam dan *bīja* sebagai berikut:

UNSUR ALAM			BĪJA		
angin			hum		
air	eter	tanah	wī	kham	°a
api			ra		

Di dalam *Tais. Is.* 973, juga terdapat susunan yang berbeda, yang menyangkut bentuk, dan hanya terdiri atas empat arah⁶³.

		po		putih		lingkaran	
白							
青	黃	ts'ing	houang	biru	kuning	paruh-bulan	persegi
赤		tch'e		merah		segi tiga	

Susunan yang dibuat oleh *Amoghawajra* dan disunting oleh De Visser adalah sebagai berikut⁶⁴:

	Amoghasiddhi		黑		hitam	
Amitābha	Mahāwairocana	Akṣobhya	白	黃	青	putih kuning biru
	Ratnasambhawa		赤			merah

Dalam sistem tersebut unsur-unsur alam dan *bīja* sebagai berikut:

UNSUR ALAM			BĪJA		
	air			wa	
angin	tanah	eter	ha	°a	kha
	api			ra	

Tampaklah bahwa satu-satunya perbedaan dengan perpadanan menurut Śubhakarasiṃha, seperti dikutip De Visser, terletak pada pertukaran warna antara Pusat dan Timur.

Dalam *DCTB* terdapat daftar yang sama, pada rubrik *wou sō*, yang secara harfiah berarti "kelima warna"⁶⁵.

Di dalam *l'Aide-Mémoire de la Vraie Loi* karya 林藜光 Lin Li-kouang⁶⁶ yang dimuat berdasarkan *Tais. Is.* no.1465, perpadanan yang disebut oleh De Visser berdasarkan *Amoghawajra*, tetapi penulisnya mengemukakan bahwa sesungguhnya perpadanan itu berasal dari Cina⁶⁷.

Dalam 法寶義林 *Hôbôgirin*, hlm.4, terdapat rangkaian yang berasal dari sumber yang berbeda dengan yang dipakai De Visser. Rangkaian itu dibuat oleh *Amoghawajra*, tetapi berbeda dari yang telah diterbitkannya⁶⁸. Jadi, sebagai berikut:

Amoghasiddhi		<i>putih</i>	
Amitāyus- Wairocana	<i>hitam</i>	<i>kuning</i>	<i>biru</i>
Akṣobhya		<i>merah</i>	
Ratnasambhawa			

Kali ini pertukaran warna-warna terjadi antara Timur dan Utara, dan dibandingkan dengan rangkaian Śubhakarasiṃha, hanya warna Selatan yang tidak berubah. Di dalam karya ini, tabel perpadanan menurut Śubhakarasiṃha tidak menampilkan warna.

* * *

Sekarang kita berpaling ke kawasan Nusantara. Di dalam sebuah karya yang membahas aliran Mahāyāna di Jawa, yang berjudul *San̄ Hyaṇ̄ Kamahāyānikan*⁶⁹, terdapat rangkaian lima warna:

śuddha, nīla, pīta, rakta, wiśwa.

Kats menerjemahkannya dengan: "murni (= putih), biru, kuning, merah, aneka[warna]"⁷⁰. Pengarahannya tidak ditunjukkan sama sekali, tetapi berikutnya terdapat rangkaian *mudrā* yang menjadi ciri setiap Jina, dengan urutan sebagai berikut:

*dhwaja, bhūhsparśa, warada, dhyāna, abhaya*⁷¹.

Karena posisi *Tathāgata* atau *Jina* terhadap penjuru alam sudah tetap, apalagi di Jawa dijamin oleh letak arca-arca di Candi Barabudur, dengan mudah kami dapat menyusun rangkaian itu⁷² menurut mata angin. Dengan berasumsi bahwa warna-warna itu disebutkan dalam urutan yang sama dengan *mudrā*, maka menjadi seperti berikut:

			MUDRĀ		
	Amoghasiddhi			<i>abhaya</i> ^o	
Amitābha	Wairocana	Akṣobhya	<i>dhyāna</i> ^o	<i>dhwaja</i> ^o	<i>bhūḥsparśa</i> ^o
	Ratnasambhawa			<i>warada</i> ^{o73}	
			WARṆA		
	<i>viśva[warṇa]</i>			<i>aneka[warṇa]</i>	
<i>rakta</i>	<i>śuddha</i>	<i>nīla</i>	<i>merah</i>	<i>putih</i>	<i>biru nila</i>
	<i>pīta</i>			<i>kuning</i>	

Perpadanan lainnya yang tercantum dengan jelas adalah:

DHĀTU			UNSUR ALAM		
	<i>bāyu</i>			udara	
<i>teja</i>	<i>prthiwī</i>	<i>ākāśa</i>	api	tanah	eter
	<i>āpah</i>			air	
GUNA			SIFAT		
	<i>sparsa</i>			raba	
<i>rūpa</i>	<i>gandha</i>	<i>śabda</i>	rupa	bau	sabda
	<i>rasa</i>			rasa	
SWABHAWA			CIRI		
	<i>wala?</i> ⁷⁴			bergerak	
<i>laghu</i>	<i>abwat</i>	<i>ta ya</i>	ringan	berat	yang tiada
	<i>drawa</i>			cair	

Saṅ Hyarṇ Kamahāyānikan juga menyebut kelima *Tathāgatadewī* yang semuanya bergelar *Bharālī*, dengan *wijāksara*-nya masing-masing, yaitu sebagai berikut:

DEWĪ			WĪJA		
	<i>Tārā</i>			<i>ma</i>	
<i>Pāṇḍarawāsini</i>	<i>Dhātwiśwarī</i>	<i>Locanā</i>	<i>wam</i>	<i>ya</i>	<i>yā</i> ⁷⁵
	<i>Māmakī</i>			<i>°e</i>	
TATTWA			ketenangan		
	<i>upeksā</i>		enam	kesempurnaan	kemurahan hati
<i>muditā</i>	<i>ṣaṭpāramitā</i>	<i>maitrī</i>	kegembiraan	belas kasihan	
	<i>karuṇā</i>				
WĪJĀKSARA			WĀHANA ⁷⁶		
	<i>aḥ</i>			anjing	
<i>hriḥ</i>	<i>°om</i>	<i>hūm</i>	lembu	hamsa	gajah
	<i>tram</i>			kuda	

Wairocana juga dikelilingi oleh empat *śāśwatajñāna*⁷⁷;

JÑĀNA		
	<i>krtyanuṣṭhana</i>	
<i>pratyaweṣana</i>	<i>śāśwata</i>	<i>adaršana</i>
	<i>ākāśamata</i>	

Rangkaian perpadanan di Jawa antara *Tathāgata* dengan mata angin dan warna adalah sama dengan yang disunting oleh Hackin, kecuali "aneka[warna]" yang menggantikan warna "hijau"⁷⁸.

Terlebih dulu perlu dipertanyakan, apakah kata *wiśwa* dalam rangkaian Jawa memang harus dianggap sebagai tulisan yang tidak lengkap dari kata *wiśwawarna* seperti tafsiran Kats⁷⁹, ataukah merupakan pembacaan yang salah untuk sebuah kata yang artinya "hijau". Kats sendiri pun dalam keterangannya mempertanyakan, hlm. 177, sebagai berikut:

"Boleh jadi orang mengira ada kesalahan baca atas kata *śyāma* (hijau)⁸⁰, andaikata dalam naskah C (fol. b 14), dalam konteks yang sama sekali berbeda, tak ditemukan kata yang sama dalam rangkaian: *śweta*, *kṛṣṇa*, *pīta*, *rakta*, *wiśwa*".

Jadi, naskah C, *Śaṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, mencantumkan "putih, hitam, kuning, merah, aneka[warna]"⁸¹. Meskipun yang dimaksud itu bukan *Tathāgata* sendiri, tetapi apa yang telah diterjemahkan oleh Kats sebagai "sifat baiknya"nya, jelas bahwa di sini perlambangannya sama, dan karena urutannya sama, dengan menempatkan warna berdasarkan mata angin, terdapat susunan seperti di atas⁸².

Dilihat dari istilah yang dipakai, ternyata sedikit berbeda dengan daftar yang diasosiasikan dengan *mudrā*. Di sini *śweta* (putih) menggantikan *śuddha*, sesuatu yang pada dasarnya lebih tepat, karena istilah itu menggambarkan warna yang sebenarnya, bahkan cocok dengan bahasa Cina *po*; selain itu *kṛṣṇa* menggantikan kata *nīla*. Jadi bukan "(biru) nila", tetapi "hitam" atau "biru tua"⁸³.

Di samping itu, sebagaimana dinyatakan oleh Kats, adanya kata *wiśwa* cenderung membenarkan pembetulan kata itu pada rangkaian warna yang pertama. Jadi bukan kesalahan. Perlu ditambahkan bahwa, dari segi tulisan, hampir tidak dapat diterangkan bagaimana *śyāma* dapat menjadi *wiśwa*. Mungkin hal ini merupakan sebuah varian Indonesia sebagaimana dibuktikan oleh dua teks yang berasal dari Bali, yaitu *Śaṅ Hya Nāgabāyusūtra* dan *Kalpabuddha*, yang menyajikan perpadanan yang hampir sama⁸⁴. Letaknya menurut mata angin tidak dicantumkan dan urutannya mulai dari Wairocana, jadi dari Pusat. Meskipun demikian, kita tidak boleh ragu karena berikutnya ditemukan rentetan: Akṣobhya, Ratnasambhawa, dsb. dengan warna dan *mudrā*-nya masing-masing, yakni:

TATHĀGATA			MUDRĀ	
Amoghasiddhi			<i>abhaya</i> ^o	
Amitābha	Wairocana	Akṣobhya	<i>dhyāna</i> ^o	<i>bodhyagrī</i> ^o
Hyaṅ Buddha ⁸⁵				<i>bhūsparśana</i> ^o
Ratnasambhawa			<i>warada</i> ^{o86}	

WARNA			WARNA			MANTRA		
<i>wiśwawarṇa</i>			<i>anekawarna</i>			<i>ah</i>		
<i>rakta</i>	<i>śuddha</i>	<i>nīla/kr̥ṣṇa</i> ⁸⁷	merah	murni	nila/hitam	<i>hriḥ</i>	<i>ah</i>	<i>hūm</i>
	<i>pīta</i>			kuning			<i>trām</i>	

Kedua karya itu juga menyajikan rangkaian seperti berikut:

DEWĪ ⁸⁸			SAṆJATA ⁸⁹		
<i>Tārā</i>			?		
<i>Paṇḍarawāsini</i>	<i>sarwabajrī</i>	<i>Locanā</i>	<i>nāgapāśa</i>	<i>cakra</i>	<i>bajra</i>
	<i>Māmakī</i>			<i>kapāla</i>	

TUTUṢGAṬAN (simhāsana)		
<i>garuḍa</i>		
<i>wayūra</i> ⁹¹	<i>simha</i>	<i>gajah/kuṇjara</i> ⁹⁰
	<i>turaṅga</i>	

Menurut *Kalpabuddha*:

KADATWAN (KASWARGGAN)			KEDIAMAN LETAK		
<i>Kusumita</i>			<i>hampū (empedu)</i>		
<i>Sukhawati</i>	<i>Sahawati</i>	<i>Abhirati</i>	<i>hati</i> ⁹²	<i>pusuh-pusuh (pusar)</i>	<i>paru-paru</i>
	<i>Ratnawati (SHNāg)</i>			<i>limpa</i>	

PAṆCAJŪNĀNA			LIMA [ALAT] PENGENAL		
<i>jihwa</i>			<i>lidah</i>		
<i>grāṇa</i>	<i>hrdaya</i>	<i>caṣṣu</i>	<i>hidung</i>	<i>jantung</i>	<i>mata</i>
	<i>śrota</i>			<i>telinga</i>	

LETAK DEWA PANCA INDERA					
<i>caṇkēm</i>					
<i>iru</i>	<i>pupuh-pupuh</i>	<i>mata</i>	<i>hidung</i>	<i>mulut</i>	<i>mata</i>
	<i>taliṅga</i>			<i>?</i>	<i>telinga</i>

JŪNĀNA		
<i>kṛtānusthāna (kṛtya)</i>		
<i>prahyaweṣaṇa (SHNāg)</i>	<i>śāśwata</i>	<i>adarśa (SHNāg)</i>
	<i>ākāśamata</i>	

BENTUK-BENTUK YANG MENGERIKAN⁹³

	Watsala	
Matthana	Nawabhawa	Yamamārarāja
	Sinhawāhana	

Untuk kembali ke pangkal pembicaraan kita, perlu dinyatakan bahwa istilah *wiśwawarna* terdapat pada kedua teks itu, jadi tak boleh diragukan lagi.

Mengenai letak Tathāgata, hendaknya dicatat bahwa apa yang terlihat di Bāṛā Buḍur bukanlah satu-satunya kemungkinan yang dikenal di Indonesia pada zaman dahulu, karena ada satu lagi yang menempatkan Akṣobhya di Pusat.

Memang, *Catalogus* Groeneveldt pada no. 785 memerikan berbagai benda dari emas yang ditemukan di Sumatra, di dekat Desa Tanjung Medan, di jalan antara Lubuk Sikaping dan Pantay. Benda itu agaknya berasal dari puing-puing sebuah *biyarā* yang dibangun dari bata, yang kemudian lenyap.

Nomor 785 *b* diberikan demikian: "sebuah lempeng emas yang panjangnya 22,1 cm, lebar 7 cm, ditulis seperti berikut". Catatan 1 yang dibuat oleh Brandes, sebagaimana semua yang berkaitan dengan epigrafi dalam *Catalogus* itu, berbunyi sebagai berikut: "... pada lempeng emas (b), di tengah-tengah, terdapat: *hyā akṣobhya* ----- *phaṭ*; di sebelah kanan teks itu: *hyā °amoghasiddhi* ----- *phaṭ*; di bawah: *hyā [°am] i [tābha]* ----- *phaṭ*; di sebelah kiri: *hyā ratnasambhawa* ----- *phaṭ*; di atas, di sampingnya: *hyā [wai] rocana* ----- *phaṭ*; ...". Brandes menerangkan bahwa tulisannya beraksara *nāgarī*, dan aksara-aksara yang tidak ditranskripsi adalah suku-suku kata suci jenis *phaṭ*, yang pembacaannya tidak meyakinkan.

Di dalam inventarisnya Krom hanya menyebutkan benda-benda yang termasuk nomor itu, tetapi tidak memuat teks prasasti maupun pembacaan Brandes⁹⁴.

Kita menemukan lagi benda-benda itu disebutkan oleh F.D.K. Bosch dalam *Laporan perjalanan ke Sumatra*, yang terbit pada tahun 1931. Ia mengulang inti perian Groeneveldt, dengan menambah keterangan-keterangan baru⁹⁵:

"Lempeng berbentuk panjang yang berukuran 22 x 7 cm itu adalah bagian tengah yang dipotong dari sebuah lempeng lebih besar, yang mungkin persegi, dan di atasnya terukir sekuntum teratai dengan delapan daun mahkota di atas *wiśwawajra*. Dari gambar itu yang tinggal hanya jantung teratai, dengan tulisan *hūm akṣobhya* ... *phaṭ*; pada daun mahkota sebelah kanan ada *hūm °amoghasiddhi* ... *phaṭ*; dan pada ujung wajra, demikian juga pada daun mahkota yang kiri, ada *hūm*

ratnasambhawa ... phat, dan ujung yang sama; selain itu, pada sebagian kecil dari daun-daun mahkota teratai yang ditempatkan diagonal, tinggal aksara pertama dari prasasti yang pernah tertera; daun-daun mahkota yang seharusnya ditulis nama-nama Dhyānibuddha di Barat dan Timur telah dipotong. Jadi, mandala di atas lempeng itu terdiri atas delapan dewa, dengan Akṣobhya sebagai tokoh pusat".

Jelaslah bahwa Bosch di sini diam-diam mengubah transkripsi Brandes *hyā* dengan *hūm*⁹⁶. Selain itu ia mengemukakan bahwa Brandes sama sekali tidak mengemukakan tanggalnya.

Sebaliknya ia mencatat pula "bahwa 'nailheads' yang menjadi ciri aksara 'pranāgarī' di zaman Śailendra, di sini jelas berbentuk tanda garis horizontal yang membuktikan, lanjutnya, "bahwa prasasti itu -- dan jelas *biyarā* -- tidak mungkin berasal dari sebelum abad XII, saat aksara *nāgarī* dipakai secara umum di India"⁹⁷.

Karena kami tidak dapat melihat sendiri lempeng tersebut, kami tidak akan memberi komentar mengenai tanggal yang diusulkan.

Akhir-akhir ini, de Casparis menyinggung lagi lempeng emas itu, dalam pembahasannya tentang sebuah lempeng lain yang serupa, yang ditemukan dan dimasukkan dalam koleksi Museum Jakarta pada masa pendudukan Jepang, tanpa diketahui asalnya. Kasus ini akan kami tinjau lagi nanti⁹⁸.

De Casparis mencuplik data Bosch dan, dalam sebuah catatan, dia mengubah kata *hyā* transkripsi Brandes dengan *hūm*, tanpa mencatat bahwa pembacaan itu sudah terdapat pada karangan Bosch.

Jika *Tathāgata* disusun berdasarkan petunjuk Brandes, lempeng 785 b ini memberi keterangan sbb:

	Wairocana			T	
Ratnasambhawa	Akṣobhya	Amoghasiddhi	U	P	S
	Amitābha			B	

Susunan itu agaknya mustahil, karena jika Timur diletakkan di atas dan Barat di bawah — satu-satunya kemungkinan (dan satu-satunya cara menempatkan mata angin di Indonesia) — maka Utara harus di kiri dan Selatan di kanan. Padahal, Ratnasambhawa hanya dapat dikaitkan dengan Selatan dan Amoghasiddhi dengan Utara. Jadi, mungkin Brandes khilaf.

Kita melihat bahwa Bosch hanya membaca Akṣobhya (di Pusat), Amoghasiddhi (di kanan) dan Ratnasambhawa (di kiri) dan ia menerangkan bahwa "Dhyānibuddha" dari Barat dan dari Timur telah hilang. Dengan penempatan Utara di atas, data itu dapat disusun sebagai berikut:

	Amoghasiddhi	
[B]	Akṣobhya	[T]
	Ratnasambhawa	

Karena di sini letak Akṣobhya di Pusat, jelaslah bahwa Wairocana seharusnya berada di Timur, sedangkan Amitābha seharusnya di Barat, seperti di Candi Bårå Budur.

Tampaknya lempeng itu telah rusak sejak tahun 1886, karena Brandes masih dapat membaca tiga suku kata dari nama Wairocana dan satu vokal dari Amitābha (yang cukup untuk mengidentifikasinya), sedangkan Bosch agaknya tidak menemukan apa-apa lagi.

Seperti dikatakan di atas, kami tidak dapat melihat dokumen itu yang rupanya telah dipindahkan selama tahun-tahun terakhir ini, sehingga kami tidak sempat memberi pendapat pribadi⁹⁹. Namun, rupanya susunan yang tadi kami perkirakan itu adalah satu-satunya yang mungkin.

Di dalam *PI* II De Casparis untuk pertama kali menyunting sebuah lempeng emas yang asalnya tidak diketahui, dan sebagaimana kami sebut di atas sekarang tersimpan di dalam koleksi Museum Jakarta berkode 7682. Sesuai dengan keterangan penulis itu susunannya sebagai berikut:

Amoghasiddhi
Akṣobhya
Ratnasambhawa

dengan suku-suku kata suci¹⁰⁰. Jadi sekali lagi, susunannya ialah Akṣobhya diletakkan di tengah, sedangkan Amoghasiddhi dan Ratnasambhawa masing-masing di Utara dan Selatan sebagaimana mestinya. Sayang, dokumen-dokumen itu tidak menyajikan perpadanan dengan warna; kami menyebutnya terutama karena dokumen itu membuktikan bahwa letak Tathāgata terhadap mata angin dapat berbeda¹⁰¹. Apakah itu mencerminkan perbedaan antara agama Buddha yang di Sumatra dengan yang di Jawa?

* * *

Sekarang kita kembali ke pembicaraan tentang kata Jawa *wiśwawarna* yang khas itu. Perlu kami sampaikan bahwa dalam sebuah naskah bukan Buddha yang berbahasa Jawa Kuno, berjudul *Korawāśrama*, terdapat kata lain yang merupakan sinonim yang tepat, yaitu *sarwawarna*¹⁰².

Karena bersumber naskah Jawa, maka di bawah ini perlu kami kutip seluruh bagian tersebut, yang menyajikan suatu sistem perpadanan lain antara warna dengan penjuru alam. Kata-kata Sanskerta di dalamnya diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa Kuno. Berikut ini bagian tersebut¹⁰³.

Kaliṅanya, kaṅ sinaṅguh warna kalaku de niṅ jagat kabeh, aśweta ṅ aran ṅ putih, wetan paṅāsthānanya; rakta ṅ aran ṅ aban, kidul paṅāsthānanya; apīta ṅ aran ṅ kuniṅ, kulon paṅāsthānanya; akr̥ṣṇa ireṅ, lor paṅāsthānanya.

arok pwa śweta lawan rakta, dadu ṅ arannya, agneya paṅāsthānanya; marok pwa rakta lawan apīta, ya ta jiṅgāpiṇḍāṇuranta, nairiti paṅāsthānanya; mapita marok kr̥ṣṇa, ijo ṅ aranya, bayabya paṅāsthānanya; kr̥ṣṇa marok śweta, biru rūpanya, aiśanya paṅāsthānanya.

sumanḍiṅ pwa kaṅ sarwawarna, saka roro sapadulon, ya sinaṅguh siwah, madhya paṅāsthānanya.

Terjemahannya:

"Adapun yang disebut "warna" yang berlaku bagi semua orang¹⁰⁴, *śweta* berarti "putih", tempatnya di Timur; *rakta* berarti "merah", tempatnya di Selatan; *pīta* berarti "kuning", tempatnya di Barat; *kr̥ṣṇa* [berarti] "hitam", tempatnya di Utara.

"Campuran *śweta* dan *rakta* disebut "merah muda", tempatnya di Tenggara; campuran *rakta* dan *pīta* disebut "jingga"¹⁰⁵ seperti [bunga] *kuranta*¹⁰⁶, tempatnya di Barat-Daya; *pīta* bercampur *kr̥ṣṇa* dinamakan "hijau", tempatnya di Barat-Laut; *kr̥ṣṇa* bercampur *śweta* rupanya "biru"¹⁰⁷, tempatnya di Timur-Laut¹⁰⁸.

"[Manakala] semua warna itu bersebelahan dan dua di antaranya tampak bersamaan (?)¹⁰⁹, itu disebut *siwah* dan tempatnya di Tengah¹¹⁰.

Jadi, menurut naskah itu letak warna-warna pokok adalah sebagai berikut:

SANSKERTA	JAWA KUNO	MAKNA
<i>kr̥ṣṇa</i>	<i>ir̥ṅ</i>	(biru-)hitam
<i>pīta</i>	<i>ijo</i>	hijau
<i>sarwawarna śweta</i>	<i>kuniṅ</i>	kuning
<i>rakta</i>	<i>siwah</i>	"aneka warna"
	<i>jiṅga</i>	merah muda
	<i>aban</i>	merah
	<i>putih</i>	putih
	<i>dadu</i> ¹¹¹	

Korawāsrama yang juga mengandung rangkaian sembilan penjuru alam diterjemahkan dalam bahasa Jawa Kuno beserta keterangan dewanya. Berikut ini rangkaiannya setelah disusun menurut kiblatnya:

<i>uttara</i>			<i>lor</i>		
<i>bāyabya</i>	<i>aiśānya</i>		<i>lor kulon</i>	<i>lor wetan</i>	
<i>paścima</i>	<i>madya</i>	<i>pūrwa</i>	<i>kulon</i>	<i>terjah</i>	<i>wetan</i>
<i>nairiti</i>	<i>āgneya</i>		<i>kidul kulon</i>	<i>kidul wetan</i>	
<i>dakṣiṇa</i>			<i>kidul</i>		
<i>Śa kara</i>			<i>Wiṣṇu</i>	<i>Sambhu</i>	
<i>Mahādewa</i>			<i>Śiwa</i>	<i>Umāpati</i>	
<i>Rudra</i>				<i>[Maheśwara]</i>	
			<i>Brahmā</i>		

Di dalam naskah Jawa Kuno *Sri Tañjun*, pada tembang V, bait 179 *b - f*, terdapat lima warna yang ada hubungannya dengan teratai dan jelas kiblatnya¹¹².

Di bawah ini kami kutip seluruh bagian (Sema) yang berisi pembicaraan Baṭārī Durgā dengan Sri Tañjun¹¹³:

- 179b *Wudi agun kar wetan puniku / kitiran manuk e /
iṅ sor tirta ne aēniṅ / talaga aran ipun / tinanēman
tuñjun putih / salaka maka batur e / tirta ne milir
aēniṅ / parlukatan upadarwa / kaki nini kar adusa //*
- 179c *Raṅdu agun kar kidul puniku / uluṅ si manuk e /
iṅ sor toya ne aēniṅ / talaga aran ipun / tinanēman
tuñjun dadu / tambaga maka batur e / tirta ne milir
aēniṅ / parlukatan dasamala / bapa babu kar adusa //*
- 179d *Aṅsanāgun kar kulon puniku / kapuḍar manuk e /
iṅ sor toya ne aēniṅ / talaga aran ipun / tinanēman
tuñjun kuniṅ / emas pinaka batur e / tirta ne milir
aēniṅ / parlukatan lara roga / anak rabi kar adusa //*
- 179e *Kayu irēṅ kar lor puniku / gagak si manuk e //
iṅ sor toya ne aēniṅ / talaga aran ipun / tinanēman
tuñjun / biru / wēsi pinaka batur e / tirta ne milir
aēniṅ / parlukatan ujar ala / putu buyut kar adusa //*

- 179f *Nagasari rin madya puniku / menco si manuk e /
 in sor toya ne aënin / talaga aran ipun / tinanëman
 sarwa sari / amancawarna batur e / tirta ne milir
 aënin / pun tirta suci nirmala / sarira nin sun adusa //*

Terjemahannya:

- 179b "Pohon *wudi* besar di Timur itu, merpati burungnya; di bawah airnya jernih, telaga namanya; ditanami *teratai putih*, dikelilingi *perak*. Air jernih mengalir. Di sanalah orang terlepas dari Para kakek dan nenek supaya mandi di situ.
- 179c Pohon *ranđu*¹¹⁴ besar di Selatan itu, rajawali burungnya. Di bawah airnya jernih, telaga namanya; ditanami *teratai merah*, dikelilingi *tembaga* merah. Airnya jernih mengalir. Di sanalah orang terlepas dari sepuluh noda. Para ayah dan ibu supaya mandi di situ.
- 179d Pohon *arjsânâ* besar di *Barat* itu, kepodang burungnya; di bawah airnya jernih, telaga namanya; ditanami *teratai kuning*, dikelilingi *emas*; airnya mengalir jernih. Di sanalah orang terlepas dari penyakit dan cacat. Para anak dan istri supaya mandi di situ.
- 179e Pohon *irëŋ* di *Utara* itu, *gagak* burungnya; di bawah, airnya jernih, telaga namanya; ditanami *teratai biru*, dikelilingi *besi*. Air mengalir jernih. Di sanalah orang terlepas dari kata-kata buruk. Para cucu dan cicit supaya mandi di situ.
- 179f Pohon *nâgâsari* di Tengah itu, tiung burungnya; di bawah airnya jernih, telaga namanya; ditanami aneka bunga, dikelilingi beragam warna. Airnya jernih mengalir karena suci tiada noda. Di sanalah aku, Ra Nini [=Durgā], supaya mandi."

Jadi, teks itu menyajikan padanan berikut:

MATA ANGIN	TERATAI	WARNA
<i>lor</i>	<i>biru</i>	<i>biru</i>
<i>kulon madya wetan kidul</i>	<i>amañcawarna dadu</i>	<i>anekawarna putih merah</i>

Tampaklah bahwa penyunting teks ini, Prof. Prijono, secara tepat menerjemahkan *amañcawarna* dengan "veelkleurig", artinya "anekawarna".

Di sini *biru* harus diartikan biru tua. *Dadu* tidak biasa diartikan "merah", yang umumnya disebut *abang* dan *mirah*. Bahkan di atas tadi kita lihat bahwa di dalam *Korawāśrama*, *dadu* merupakan warna campuran putih dan merah, dan dengan demikian berarti "merah muda".

Kata *dadu* dikenal dalam kepustakaan, dan di Bali masih dipakai sampai sekarang.

Karena sekarang kita sampai pada perpadanan pañcawara dengan warna dan mata angin, yang tidak dibicarakan di dalam *Korawāśrama*, patut dicatat bahwa Crawford pernah mengungkapkan perpadanan itu lebih dari seratus tahun yang lalu.

Iniilah apa yang dikatakan penulis itu¹¹⁵:

"*Laggi, Pahing, Pon, Wagi, Kliwon...* the Javanese consider the names of the days of their native week to have a mystical relation to colours and to the divisions of the horizon. According to this whimsical interpretation, the first means *white* and the *east*, the second *red* and the *south*, the third *yellow* and the *west*, the fourth *black* and *north*, and the fifth, *mixed* colour and *focus* or *centre*."

Tampaklah, bahwa warna-warna itu sesuai dengan susunan di atas, lagi pula kami menemukan kiblat *pañcawara*.

Entah kata Jawa apa yang diterjemahkan dengan "mixed colour". Sayang, hal itu penting sebagai perbandingan dengan kata Jawa Kuno dan Bali Kuno untuk warna yang berada di pusat.

Di dalam "Laporan mengenai Pulau Bali" yang sangat bagus itu, yang disusun oleh Friederich lebih dari seratus tahun yang lalu setelah tinggal di pulau itu, mengenai upacara besar yang dinamakan *pañcāwalikramā*, penulis menyebutkan dewa-dewa dan warna mata angin yang juga merupakan warna sesaji yang diletakkan menurut mata angin itu. Demikian jelasnya¹¹⁶:

Mahādewā	Wiśnu	Maheswarā	hitam	kuning	warnacampuran ¹¹⁷	putih
	Siwā					
	Brahmā					
					merah	

Sayang, dia tidak menyebutkan istilah Bali untuk warna-warna. Pada bagian lain¹¹⁸, ia mengubah data itu, karena alih-alih Maheswarā untuk Timur, ia mencantumkan Siwā dan Mahādewā (itu dapat dimengerti karena kata itu adalah sinonimnya, meskipun tidak sesuai betul dengan simbolisme Bali); alih-alih Mahadewa untuk Barat, terdapat Buddha, tetapi warna kuning tetap. Untuk Utara penulis mencatat "hitam atau biru tua", bukan "hitam" seperti yang di dalam daftar sebelumnya. Di sini kata-kata Bali juga tidak dicantumkan, kecuali untuk Pusat, yang warnanya disebut dengan istilah *brumbu*, yang diterangkan demikian: "bercampur dengan warna-warna lainnya; itulah warna untuk Siwa Maha Besar, yang mempersatukan sifat keempat warna lainnya".

Itu merupakan keterangan penting, namun sayangnya kata *brumbu* tidak terdapat dalam kamus¹¹⁹ dan entah bagaimana menafsirkannya secara tepat.

Akan tetapi, ada kemungkinan bahwa Friederich salah menuliskannya atau ada salah cetak, karena dalam bahasa Bali modern masih ada kata *brumbun* atau *bĕrumbun* yang khusus dipakai untuk ayam jantan. Dan pastilah kata itu yang dicatat oleh Friederich. Kata itu menggambarkan bulu ayam yang berwarna putih dan coklat, putih dan hitam atau lebih dari dua warna, dsb., jadi suatu "warna campuran", yang sepenuhnya cocok dengan apa yang dikatakan Friederich.

Kata *bĕrumbun* juga tidak ada di dalam kamus, tetapi dalam bahasa Bali masih dipakai. Misalnya untuk menamai ayam aduan di dalam catatan I Ktut Bangbang Gde Rawi, yang menyertai *Kalender tahun 1959 (1880-1881 Śaka)*, dikeluarkan oleh Penerbit Balimas¹²⁰.

Friederich juga menceritakan lima lempeng logam yang dimasukkan ke dalam mulut orang mati sebelum dikremasi. Kelima logam itu adalah "emas, perak, tembaga, besi dan timah". Tiap lempeng dihiasi dengan satu suku kata yang diukir; kelima suku kata itu *sa, ba, ta, ha, i*. Friederich tidak mengatakan pada logam mana masing-masing suku kata diukirkan, dan dia hanya menduga-duga maknanya. Tampaknya ia menata logam itu menurut nilai jualnya, tanpa mengikuti susunan berdasarkan mata angin. Tetapi kita tahu padanannya dan kita akan menjumpainya lebih lanjut¹²¹.

Naskah Bali yang disalin oleh Van der Tuuk berisi sebuah *mantrā* bagi *ḍalang*, di dalamnya terdapat secara terinci nama-nama *dewatā nawāsangā*. Dengan dimulai dari Timur, nama-nama itu tersusun sebagai berikut¹²²:



Tanpa menyebutkan dengan jelas perpadanan tersebut di dalam terjemahan karya *Manik Māyā*, sebetulnya Raffles menyajikan sebuah karya bersifat kosmogonis yang cukup muda (abad XVIII), tetapi sekurang-kurangnya sebagian berdasarkan sumber-sumber yang jauh lebih tua¹²³.

Warna-warna itu tidak dijelaskan terpisah, tetapi mudah ditemukan di "kota-kota benteng" (*kutā*, bentuk sopannya *kitā*) dan "laut" (*sĕgārā*, *jaladri*, *tasik*) yang dihubungkan dengan mata angin, sehingga mudah diletakkan menurut penjurur alam¹²⁴:

Tembang I,

bait 14..../ wus sayogyā hyarj girinātā sakeh iŋ / jāwātā nāwāsāngā //

15. Karj anerj jagad *wetan* kakasih / hyarj māhādewā lĕgi pasar ŋā / māhādewi baṭari ne / selākā kuṭa ni pun / manuk *kuntul* punarj jaladri¹²⁵ / *santĕn hā nā cā rā kā* / aksārā karj dawuh / sarj hyarj *sambu* wasta nirā / anerj jagad karj kidul kita¹²⁶ tĕmbagi / baṭari ne swagnyānā //

16. manuk ulung pasaran nyā pahirj¹²⁷ / sĕgārā¹²⁸ *gĕtih* punarj aksara / *dā tā sā wā lā* sastra ne / hyarj kāmājāyā nurguh / jagad *kulon* baṭari ratih / murub kuṭa nya ĕmas / sĕgara ne *madu* / manuk e manuk kapodarj / pasaran e *hĕpon* aksārā winarni / nĕnggih *pā dā jā yā ŋā* //

17. baṭārā *wisnu* kuṭa ne¹²⁹ *wĕsi* / nerj jagad *lor wage* pasaran nyā / baṭari *hĕsri*¹³⁰ dewi ne / nilā sĕgara ni pun / manuk *gagak* sastra nyā adi / nĕnggih *mā gā bā tā ŋā* // gagaḍuhan ni pun / baṭārā *bayu* karj ānā / jagad *tĕrjah* dewi ne baṭari *sumi* / *kaliwon* pasaran e //

18. sa puluh sastrā gagaḍuhan iŋ / 1 2 3 4 5 6 7 8 9 0 /¹³¹ *kaliwon* pasaran e¹³² kuṭa ni pun *parurgu* / tasik wedarj manuk e *gogik* / karj wontĕn ing lor wetan / *prit arjālā* tunggu / aksara ni pun *dyā hĕ byak* / *kidul wetan* sarj hyarj *kuwerā* nĕrgani / sastra ne *nā rā su nyā* //

19. *kidul kulon* baṭārā maḥ yĕkti / *gā nde yā* aksara ne iŋ ucap / iŋkang lor kulon dewa ne / baṭārā *siwah* luhur / kaŋ tinĕŋgā sastrā *nur wi ti* / sadāyā wus pĕpĕkan / dewā māhā wolu / kasāŋjā bat bayu ...

Terjemahan¹³³:

"[14].../ Dan Hyar *Girinātā* menempatkan sembilan dewa.

(T) "[15] Pada bagian *Timur* dunia, ia menempatkan Sar *Hyar Mahādewā*. Berpasaran *Lĕgi*; beristri Baṭari *Māhādewi*. Ia berbenteng *perak*, berburung *kuntul*, berlautan *santan* dan beraksara *hā nā cā rā kā*.

(S) Sar *Hyar Sambu* bertempat di *Selatan*. Berbenteng *tembaga*, beristri Baṭari *Swagnyānā* [16] burungnya *elang*, berpasaran *Pahing*, berlaut *darah* dan beraksara *dā tā sā wā lā*.

(B) Sar *Hyar Kāmājāyā* bertempat di Barat; beristri Baṭari *Ratih*. Berbenteng *emas*, berlaut *madu*, berburung *kepodang*, berpasaran *Pon*, beraksara *pā dā jā yā nā*.

(U) [17] Baṭārā *Wisnu* yang berbenteng *besi* bertempat di *Utara*; berpasaran *Wage*; ber-Dewi Baṭari *Sri*; berlaut *nila*, berburung *gagak* dan beraksara *mā gā bā tā ŋā*.

(P) Baṭārā *Bayu* bertempat di *Pusat*. Ber-Dewi Baṭari *Sumi*; berpasaran *Kaliwon*; [18] bagiannya sepuluh aksara: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0. Berpasaran *Kaliwon*, berbenteng *perunggu*, berlaut *wedang* dan berburung *gogik*.

(TL) Di *Timur Laut* berada *Prit Anjālā* yang beraksara *dyā hē byak*.

(TG) *Tenggara* dijaga oleh *Kuwerā*, beraksara *nā rā su nyā*.

(BD) [19] *Barat Daya* dijaga oleh Baṭārā *Māhā Yĕkti*¹³⁴, beraksara *gā nde yā*.

(BL) Terakhir di *Barat Laut* berada Baṭārā *Siwah*, beraksara *nur wi ti*.

Mereka semua merupakan delapan Dewa besar¹³⁵, dan yang ke sembilan adalah *Bayu*..."

Bagian ini tidak dapat kami teliti secara rinci, terutama mengenai datanya yang berbeda dengan data dari teks kuno dan dengan perpadanan yang tersimpan di Bali, khususnya yang berhubungan dengan Dewa-dewa¹³⁶. Berikut ini daftarnya:

DEWĀ			DEWI		
Wisnu			Sri		
Siwah ¹³⁷	Prit	Arjāla			
Kāmājāyā	Bayu ¹³⁸	Māhādewā	Ratih	Sumi	Māhādewi
Māhā Yēkti	Kuwerā				
Sambu				Swagnyānā	

Untuk mempermudah perbandingan, di bawah ini kami terakan juga burung-burung dan aksara yang telah diarahkan:

MANUK			BURUNG		
<i>gagak</i>			<i>gagak</i>		
<i>kapodang</i>	<i>gogik</i>	<i>kuntul</i>	<i>kepodang</i>	<i>gogik</i>	<i>kuntul</i>
	<i>ulur</i>			<i>elang</i>	

AKSĀRĀ											
<i>mā, gā, bā, tā, ṛā</i>											
<i>pā, dā, jā, yā, nā</i>	1,	2,	3,	4,	5,	6,	7,	8,	9,	0	<i>hā, nā, cā, rā, kā</i>
<i>dā, tā, sā, wā, lā</i>											

Di sini kami meneliti secara saksama data yang berguna bagi kita, yaitu untuk laut dan kota benteng:

SĒGARA/JALADRI/TASIK			LAUT		
<i>nilā</i>			<i>nila</i>		
<i>madu</i>	<i>wedar</i>	<i>santen</i>	<i>madu</i>	<i>wedang</i>	<i>santan</i>
	<i>gētih</i>			<i>darah</i>	

KUṬĀ/KIṬĀ			BENTENG		
<i>wēsi</i>			<i>besi</i>		
<i>mas</i>	<i>pērunggu</i>	<i>sēlākā</i>	<i>emas</i>	<i>perunggu</i>	<i>perak</i>
	<i>tēmbagi</i> ¹³⁹			<i>tembaga</i>	

Kita lihat bahwa untuk Pusat, "lautan wedang" (*tasik wedang*) menunjukkan warna yang tidak menentu; adapun sebagai logam "benteng", adalah *pěrungu* yaitu logam campuran yang dapat dianggap "berwarna campuran".

Dari teks itu sekarang dapat disimpulkan bahwa perpadanannya sebagai berikut:

MATA ANGIN			PASARAN			WARNA		
	<i>lor</i>			<i>wage</i>			hitam ¹⁴⁰	
<i>kulon</i>	<i>těgah</i>	<i>wetan</i>	<i>pon</i>	<i>kaliwon</i>	<i>lěgi</i>	kuning	warna campuran	putih
	<i>kidul</i>			<i>pahing</i>			merah	

Memang itulah perpadanan yang sudah kita kenal; tampaklah bahwa dalam hal itu simbolisme Jawa tepat dan teratur. Rupanya Kats tidak menyadari kenyataan itu karena, di dalam sebuah "Catatan Tambahan" pada edisi *SHKam*¹⁴¹, ia memberikan sebuah daftar nama dari pañcawara yang diambil dari nama-nama warna, namun ia tidak sampai mengambil kesimpulan. Daftar itu adalah:

*pěṭakan, abritan, jěneyan*¹⁴², *cěměṇan, mảncảwarna*,

yang diterjemahkan menjadi:

"putih, merah, kuning, hitam atau biru tua, anekawarna"¹⁴³.

Kita melihat bahwa rangkaian warna itu sama dengan yang terdapat dalam *Korawāsrama*. Perbedaan satu-satunya hanyalah bahwa keempat warna yang disebutkan pertama adalah dalam bentuk *krảmả*. Dan untuk Pusat, alih-alih *siwah*, terdapat satu kata yang mendekati kata *wiśwawarna* atau *sarwawarna*¹⁴⁴ yang ada dalam daftar Buddha Jawa yang dikutip sepintas oleh Swellengrebel.

Kats telah memperhatikan kesamaan *mảncảwarna* dengan *wiśwa[warna]* dari daftar Tathāgata-nya sehingga dia menerangkan: "*wiśwarwarna* yang terkandung dalam naskah kami itu secara jelas sama dengan yang disebutkan terakhir [maksudnya dengan *mảncảwarna*]"¹⁴⁵.

Namun ia tidak menyebutkan sumbernya yang mungkin sifatnya lisan, dan hal itu sangat disayangkan, karena meskipun berupa data baru, kata-kata itu yang dihubungkan dengan pañcawara, sejauh pengetahuan kami tidak terdapat pada kamus mana pun¹⁴⁶. Ia pun tidak memberi perpadanan masing-masing dengan hari pasaran, tetapi kita melihat bahwa dengan berawal di Timur, kemudian dilanjutkan dengan cara *pradakṣina* dan berakhir di Pusat, kita memperoleh perpadanan yang

sama dengan yang kemudian diterbitkan oleh Pigeaud¹⁴⁷. Meskipun hanya satu-satunya di antara kata-kata yang terdapat di dalam naskah yang kami kaji di dalam *EEI V*, letaknya tidak meragukan¹⁴⁸. Jadi, memang harus diakui bahwa warna yang terkait dengan pañcawara dan mata angin (berdasarkan letaknya *pañcawara* itu menurut penjuru alam) termasuk dalam satu sistem yang berbeda dengan sistem yang warnanya terkait dengan *Tathāgata* yang bercirikan *mudrā* tertentu.

Sungguh sangat disesalkan bahwa Kats telah menempuh jalan yang salah dan tidak menemukan nilai yang sebenarnya seperti akan kita lihat sekarang. Memang dengan memberi perpadanan warna bulu kuda dengan pañcawara, ia memberikan tafsiran seperti berikut:

"Wage	sama dengan seekor kuda	putih
Kliwon	-----	total-total
Lēgi	-----	merah (= coklat)
Pahirj	-----	kuning
Pon	-----	hitam ¹⁴⁹

Melihat bahwa warna total-total (Belanda *schimmel*) sama dengan *mañcawarna* dan *wiśwawarna* yang tadi... Kats lebih lanjut mengatakan:

"Perlu dicatat bahwa menurut pendapat umum, ... *Kliwon* diletakkan di tengah, yang cocok dengan letak Wairocana yang warnanya putih. *Lēgi* terdapat di Timur (Akṣobhya, biru hitam), *Pahi* di Selatan (Ratnasambhawa, kuning), *Pon* di Barat (Amitābha, merah) dan *Wage* di Utara (Amoghasiddhi, anekawarna, atau hijau)"¹⁵⁰.

Kats kemudian terheran-heran karena daftar warna itu sama sekali tidak sesuai dengan daftar Jina, kecuali satu warna: kuning = Selatan.

Di sini pasti terjadi kerancuan: Entah bagaimana data tentang warna bulu kuda dijelaskan di dalam sumbernya, tetapi urutan pañcawara yang diberikan oleh Kats: Wage - Kliwon - Lēgi - Pahing - Pon sama sekali menyimpang, dan tidak mungkin tepat. Padahal, meskipun kita tidak tahu perpadanan yang kita bicarakan di atas, cukuplah kita anggap bahwa daftar Kats dimulai dari Timur menurut cara yang lazim (kita lihat bahwa juga dari situ mulainya *Manik Māyā*), berlanjut dengan cara pradaksina untuk berakhir di Pusat, seperti karya tersebut, untuk memperoleh perpadanan yang tepat¹⁵¹.

Agaknya dapat dipastikan bahwa Kats pernah mempunyai daftar dengan Timur di atas. Tetapi karena membacanya menurut letak mata

angin seperti lazimnya di Eropa, ia mulai dengan apa yang dianggap sebagai Utara dan ia hanya menafsirkan Pusat secara tepat, karena kesamaan Kaliwon/warna campuran baginya merupakan satu-satunya yang tepat. Dengan kata lain ia membaca:

dalam urutan:	alih-alih:	atau:	yaitu:
E1 N5 C2 S3 W4	E1 N4 C5 S2 W3	N4 C5 S2	putih hitam total-total merah(coklat) kuning

Data itu memang tidak cocok dengan simbolisme "Dhyāni-Buddha", tetapi daripada menganggapnya sebagai kesulitan seperti Kats, kita hanya perlu mengakui bahwa persoalan ini membuktikan suatu tradisi yang berbeda. Kiranya Kats pasti menyadari hal itu jika, alih-alih hendak menyesuaikan warna bulu kuda dengan warna dari Tathāgata, ia malah mencari padanan nama warna yang terkait dengan setiap hari pasaran¹⁵² seperti yang dilakukan Pigeaud pada tahun 1929¹⁵³. Namun, tentang masalah itu perlu dicatat bahwa Pigeaud tidak menyebutkan *SHKam*.

Di dalam buku Miguel Covarrubias tentang Bali, *dewātā nāwāsāngā* itu juga ditemukan bersama *bīja*, tetapi warnanya sedikit berlainan¹⁵⁴, yaitu:

<i>kajā</i> ¹⁵⁵	black	<i>°arj</i> ¹⁵⁷
<i>kajā-kauh</i> <i>kajā-karjin</i>	green	<i>sinj</i> <i>warj</i>
<i>kauh</i> <i>pusēh</i> ¹⁵⁶ <i>karjin</i>	yellow	<i>tarj</i> <i>°irj-yarj</i> <i>sarj</i>
<i>kēlod-kauh</i> <i>kēlod-karjin</i>	orange	<i>marj</i> <i>narj</i>
<i>kēlod</i>	red	<i>barj</i>

Di dalam sebuah artikel yang berjudul *Balische Oudheden*¹⁵⁸, H.T. Damsté menggambarkan beberapa aspek dari sebuah kremasi di Karang Asem (Bali Timur).

Di sana antara lain ia melihat sembilan bantal. Satu bantal yang beraneka warna berada di tengah, sedangkan bantal-bantal lainnya terletak di sekelilingnya, masing-masing dengan warna polos. Ia menggambarannya seperti berikut:

WARNA			DEWA ¹⁵⁹		
	hitam / biru tua			Wisnu	
hijau		biru muda	Sarjkarā		Sambu
kuning	warna delapan	putih	Mahādewi	Siwā	Iswarā
jingga		merah muda	Rudrā ¹⁶¹		Mahesarā ¹⁶⁰
	merah tua			Brahmā	

Di sini istilah-istilah Bali tidak ditunjukkan, tetapi karena penulisnya sendiri mencatat warna-warna di tempat, orang dapat meyakini kebenaran istilah yang dipakai, sesuatu yang penting untuk mengidentifikasi kata-kata kunonya.

Pada upacara-upacara kremasi lainnya penulis itu hanya melihat selembur kain putih persegi. Pada kain putih itu terdapat kesembilan dewa yang digambarkan dengan lambang-lambang mereka atau "senjata" (dalam bahasa Bali *astrā* atau *sikĕp*), berupa sulaman yang warnanya sesuai dengan masing-masing dewa tersebut. Lambang-lambangnya adalah sebagai berikut¹⁶²:

		<i>cakrā</i>				roda	
	<i>arjkus</i>		<i>trisulā</i>		angkus		trisula
<i>pasā</i>		<i>puspā</i>	<i>bajrā</i>	tali		bunga	gada
	<i>muskalā</i>		<i>dupā</i>	alu		[tempat] dupa	
		<i>dandā</i>				pentung	

Kita temukan warna-warna dengan kata-kata asli di dalam sebuah catatan yang ditulis dalam bahasa Melayu oleh seorang *pĕdandā* Bali, Idā Made Rai dari Banjar (Bali utara) atas permintaan Damsté yang telah menerbitkannya¹⁶³. Istilah Bali yang dipadankan dengan istilah Melayu yang dipakai adalah sebagai berikut:

WARNA			BATARI		
	<i>irĕŋ</i>			Sĕridewi	
<i>syamā</i>		<i>nilā</i>	Rodridewi		Mahadewi
<i>pitā</i>	(delapan warna) ¹⁶⁴	<i>sweta</i>	Sacidewi	?	Umadewi
<i>jirgā</i>		<i>pawal</i> ¹⁶⁵	Camodewi ¹⁶⁶		Laksmidewi
	<i>raktā</i>			Saraswati	

Lambangnya berbeda-beda. Misalnya, di dalam artikel B.M. Goslings berjudul: "Sebuah *nawa-sarja* dari Lombok"¹⁶⁷, untuk Utara terdapat sebuah *gadā* alih-alih *cakrā*, dan untuk Barat Laut *dwaḡā* alih-alih *aṅkus*. Dalam artikel itu juga dimuat kesembilan lambang¹⁶⁸. Mungkin ada perbedaan yang tergantung pada daerahnya, karena "nawa-sarja" tersebut berasal dari Lombok. Meskipun demikian, susunan yang sama agaknya terdapat juga di Bali.

Pada sembilan arah itu, kadang-kadang ditambahkan Zenit dan Nadir sehingga terdapat apa yang di Bali disebut *ekādasā Rudrā*. Urutannya terdapat di dalam *mantrā-mantrā* yang diterbitkan oleh Damsté¹⁶⁹. Yang pertama, yang telah disampaikan kepadanya oleh *pēdandā Siwa*, bernama Ida Putu Griyā dari desa Sukāsadā bernama *Astamāmaha bayā* dan menyajikan rangkaian sebagai berikut:

ARAH			DEWĀ		
<i>ambarā</i>			<i>Tayācintyā</i>		
	<i>utarā</i>			<i>Wisnu</i>	
<i>wayabyā</i>		<i>ersanyā</i>	<i>Sarjzkarā</i>		<i>Sambu</i>
<i>pascimā</i>	<i>madyā</i>	<i>purwā</i>	<i>Mahādewā</i>	<i>Siwā</i>	<i>Iswarā</i>
<i>nerityā</i>		<i>agneyā</i>	<i>Rudrā</i>		<i>Mahisorā</i>
	<i>daksinā</i>			<i>Brahmā</i>	
<i>saptāpatalā</i>			<i>Anantābogā</i>		
WARNA			LAMBANG		
<i>mahāmāyā</i>			<i>bayu</i>		
	<i>krēṣṇā</i>			<i>cakrā</i>	
<i>syamā</i>		<i>niḡā</i>	<i>aṅkus</i>		<i>trisulā</i>
<i>pitā</i>	<i>meṅcāwarnā</i>	<i>swetā</i>	<i>nagāpasah</i>	<i>padmā</i>	<i>bajrā</i>
	<i>jirḡā</i>	<i>pawal</i>	<i>moksālā</i>		<i>dupā</i>
	<i>raktā</i>			<i>dandā</i>	
<i>spatikā</i>			<i>bedawarjnalā</i>		
DEWI					
<i>Sawitri</i>			<i>Sri</i>		
	<i>Rodri</i>			<i>Mahadewi</i>	
<i>Sasi</i>		<i>Umā</i>			<i>Umā</i>
	<i>Camodi</i> ¹⁷⁰		<i>Laksmi</i>		
<i>Gayatri</i>		<i>Saraswati</i>			

Mantra lainnya yang diberi nama *Padmā sabuwanā raksā*, yang dibuat oleh *pēdandā Budā* bernama Ktut Okā dari Lombok, menyajikan beberapa varian, dan beberapa rangkaian lainnya¹⁷¹.

DEWĀ			WARNA		
Guru			<i>nawāwarnā</i>		
	Wisnu		<i>krēsṇā</i>		
	Sarjkarā	Sambu	<i>syamā</i>	<i>rajatā</i>	
Mahādewā	Darmā	Iswarā	<i>pitā</i>	<i>pañcāwarnā</i>	<i>swetā</i>
	Rudrā	Mahesorā	<i>padmā</i>	<i>pawā</i>	
	Brahmā			<i>raktā</i>	
Siwā			<i>caturwarnā</i>		

WAHANA			KENDARAAN		
<i>wilmanā</i>			kereta angkasa		
	<i>garudā</i>			garuda	
	<i>mendā</i>	<i>warahā</i>		kambing	babi hutan
<i>gadarbā</i>	<i>pisacā</i>	<i>goh</i>	demit	raksasa	lembu
	<i>asti</i>	<i>sirjā</i>		gajah	singa
	<i>wyagrā</i>			harimau	
<i>kurma</i>			kura-kura		

SENJATA			DEWI		
<i>cakrā</i>			<i>Giriputri</i>		
	<i>gadā</i>			<i>Gaṅgā</i>	
	<i>dwajā</i>	<i>trisulā</i>		<i>Pērtiwyā</i>	<i>Sri Dewi</i>
<i>pasah</i>	<i>padmā</i>	<i>bajrā</i>	<i>Kumari</i>	<i>Trimurti</i>	<i>Susādari</i>
	<i>kadgā</i>	<i>dupā</i>		<i>Gorawi</i> ¹⁷³	<i>Siwampati</i>
	<i>dandā</i>			<i>Gori</i> ¹⁷²	
<i>naracā</i>			<i>Umā</i>		

KEDUDUKAN			BĪJA		
<i>mayā</i>			<i>yaṛ</i>		
	<i>ampru</i>			○aṛ	
	<i>limpā</i>	<i>usus</i>		<i>siṛ</i>	<i>waṛ</i>
<i>uṇṣilan</i>	<i>jiwā</i>	<i>pupusuh</i>	<i>tarṛ</i>	○oṛ	<i>sarṛ</i>
	<i>garbā</i>	<i>paparū</i>		<i>maṛ</i>	<i>naṛ</i>
	<i>wērdayā</i>			<i>baṛ</i>	
<i>bayu</i>			○iṛ		

Di dalam naskah ketiga yang didapat Damsté berkat bantuan I Gusti Putu Jelantik, hanya terdapat lambang-lambang atau "senjata". Bedanya dengan daftar di atas ialah:

Di Timur Laut lambangnya *aṅkus*, alih-alih *trisulā*
 Di Zenit-----*trisulā*-----*cakrā*
 Di Nadir-----*cakrā*-----*naracā*¹⁷⁴

Dari masa yang lebih tua, perlu diberitahukan juga mengenai sebuah batu yang berasal dari Candi Sumberjati (Jawa Timur), yang sekarang berada di Museum Jakarta (no.5668). Setelah Krom, Crucq mengenali pada batu itu figurasi dari delapan Penguasa penjuru alam dengan *wāhana*-nya. Ia menerbitkan perpadanan yang sumbernya tidak dijelaskan, kecuali untuk *wāhana* yang telah disampaikan kepadanya oleh Dr. Poerbatjaraka berdasarkan naskah *Uttarasabda*. Rangkaian *wāhana* itu kami muat di sini menurut naskahnya, dan di bawahnya, yang dari batu Candi Sumberjati sejauh Crucq dapat mengidentifikasinya. Ada perbedaan besar, yang agaknya berasal dari Bali¹⁷⁵.

UTTARASABDA			
	<i>garuḍa</i>		<i>garuḍa</i>
<i>warak</i>	<i>babi</i>	<i>badak</i>	<i>babi</i>
<i>mayūra</i>	<i>lêmbu putih</i>	<i>merak</i>	<i>lêmbu putih</i>
<i>simha</i>	<i>naga</i>	<i>singa</i>	<i>ular</i>
<i>haṁsa</i>		<i>angsa</i>	
C. SUMBERJATI			
	<i>garuḍa</i>		
	<i>babi?</i>	<i>warak?</i>	
<i>kurma?</i>		<i>nāga</i>	
<i>?</i>		<i>mayūra</i>	
	<i>haṁsa</i>		

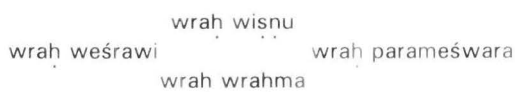
Sebuah dokumen Sumatra yang tersimpan di Museum Jakarta (n° 6266), di satu sisi menggambarkan seekor kura-kura yang dililit oleh seekor ular. Sisi lainnya terbagi menjadi sembilan kotak sama besar yang masing-masing berukiran sebuah lambang.

Dengan mempertimbangkan bahwa angkus harus berada di Barat Laut dan trisula di Timur Laut, maka sebaran lambangnya adalah¹⁷⁶:



Dokumen dari Jawa lainnya, yang berasal dari Candi Arimbi (Jawa Timur), juga tersimpan di Museum Jakarta dengan no.5846.

Di sini kami tidak dapat mengkaji simbolisme warna ataupun kedudukan dewa-dewa di dalam ruang, yang terdapat di berbagai kawasan di Asia Tenggara. Meskipun demikian, sangat penting kiranya mencari apakah dalam hal ini, seperti dalam banyak hal lainnya, berbagai satuan budaya yang terdapat di bagian dunia tersebut, di satu pihak berbeda dengan India kendati pengaruh India yang kuat, dan di lain pihak berbeda dengan Cina. Di sini kami cukup menyebutkan sebuah contoh dari Khmer yang menunjukkan kesamaan dengan Jawa, yang merupakan pengaruh Jawa atau persamaan tradisi. Di Museum Phnom Penh (kode C.12,4) memang terdapat sebuah batu bertulisan empat nama dewa, yang kelihatan seperti di bawah ini jika Wisnu di tempatkan di atas¹⁷⁷:



Tentu saja tidak mungkin untuk membuktikan bahwa *Wiśnu* sesungguhnya ditempatkan di Utara, sedangkan *Wrahma* di Selatan. Tetapi hal itu setidaknya-tidaknya tampak mungkin, karena seperti juga di Jawa dan di Bali, *Parameśwara* dan *Weśrawi* (< *Waiśrawi*) benar-benar berkaitan dengan aneka perwujudan dari asas yang sama, *Śiwa*, dan menduduki garis horisontal Timur-Barat.

* * *

Secara ringkas kami telah membahas sistem-sistem yang terdapat di bawah ini, dengan Utara di atas:

Dalam agama Hindu:

Chāndogyopanīṣad

gelap hitam merah
 putih

Brhatsamhitā (kasta)

 putih
hitam merah
 kuning

Cina
Yue-ling, dsb.

 hitam
putih kuning biru/hijau
 merah

Dalam agama Buddha:

Śubhakarasiṃha
Tais. Is. 973

 hitam
putih biru kuning
 merah

Amoghawajra
Tais. Is. 1299

 hitam
putih kuning biru
 merah

Amoghawajra
Hôbôgirin

 putih
hitam kuning biru
 merah

Pad-ma t'an yig

 biru kehijauan
merah biru putih
 kuning

Tais. Is. 973

 putih
biru ----- kuning
 merah

India dan Tathāgata
Tais. Is. 1419

 hijau
merah putih biru (nila)
 kuning

Lokapāla	Tathāgata atau Jina (Jawa) <i>S.H. Kam.</i>
merah	merah
kuning	anekawarna
putih	murni (putih)
biru	biru nila kuning

Naskah Buddha di Indonesia

merah	anekawarna murni kuning	nila/hitam
-------	-------------------------------	------------

Naskah bukan Buddha

Jawa <i>Korawāśrama</i> , dsb.	Jawa <i>Sri Tarjuṇ</i>	Jawa <i>Manik Māyā</i>
hitam	biru	hitam
kuning	kuning	putih
anekawarna	anekawarna	kuning
putih	merah	warna campuran
merah		merah

Jelaslah bahwa sistem perpadanan Jawa antara warna-warna dan *pañcawara*, yang hingga kini tetap bertahan, khususnya di Bali, berbeda dengan sistem-sistem lainnya¹⁷⁸. Perpadanan dengan Tathāgata atau Jina telah dikenal dalam agama Buddha Jawa seperti yang dipaparkan dalam *SHKam.*, tetapi sedikit diubah. Warna biru-hijau dan nila masing-masing diganti dengan merah dan anekawarna, barangkali agar selaras dengan gagasan-gagasan yang sudah ada sebelumnya.

Jadi, kiranya harus diakui bahwa di dalam simbolisme Jawa sendiri, yang berbeda baik dengan sistem-sistem India (Hindu dan Buddha) maupun dengan sistem Cina, bukanlah hanya perpadanan warna dengan mata angin, melainkan juga bahwa sebenarnya hanya ada *empat* warna dasar — dan ini yang paling penting —, dan bukan "kelima warna dasar" (五正色) Cina. Memang warna Pusat terbentuk oleh gabungan dari keempat warna lainnya, karena Pusat menyerap keempat warna tersebut dan dengan demikian juga keempat mata angin yang keberadaannya tergantung padanya, karena Pusat merupakan sumber dan juga titik ujung¹⁷⁹.

Dipandang dari segi ketepatan arti istilah warna, jelaslah bahwa keempat warna dasar adalah: putih, merah, kuning serta biru tua dan bukan hitam. Warna-warna antara yaitu merah jambu (merah muda), jingga, hijau tua dan biru kelabu, yang di dalam *Korawāśrama* disebut dengan istilah *dadu*, *jingga*, *ijo* dan *biru*¹⁸⁰.

Sumber-sumber Bali yang lebih muda menggunakan kata *pawal*, *jingga*, *syamā* dan *nilā*. Jadi, orang dapat menganggap bahwa *pawal* (bahasa Bali) adalah padanan dari *dadu* (Jawa Kuno), sedangkan *syamā* dan *nilā* adalah bentuk-bentuk modern dari kedua kata yang dikenal berasal dari bahasa Sanskerta.

Kita sudah menemukan keempat warna dasar yang sama dalam prasasti Sukamerta yang dikeluarkan oleh Kertarajasa, pendiri Majapahit. Dokumen itu bertanggal 1218 Śaka = 29 Oktober 1296 M telah disunting dan diterjemahkan oleh Prof. Poerbatjaraka¹⁸¹.

Di dalam daftar kewajiban untuk tanah Sukamerta yang baru dibebaskan terhadap *dharmmasīma* Pagër, kita baca: ... *mwā sarwwawija . śweta rakta pīta kṛṣṇa*. ... yakni: "... semua jenis biji, yang putih, merah, kuning dan hitam ...". Jelaslah bahwa teks itu mengandung — saat itu abad XIII — warna yang sama, terangkai dalam susunan yang sama. Jadi yang dimaksud adalah tradisi yang sudah mapan, dan tentu saja jauh lebih tua daripada prasasti itu sendiri.

Jadi kita memahami bahwa di dalam *Dewā Ruci*, sebuah teks baru tetapi bersumber pada tradisi-tradisi kuno, simbolisme memainkan peranan penting, maka terbaca¹⁸²:

"swetā raktā pitā krēṣṇā, ikā warna niṅ buwānā", artinya "putih, merah, kuning, hitam, demikianlah warna-warna di alam semesta"¹⁸³.

Prof. Poerbatjaraka yang telah mengkaji teks tersebut, membuat catatan sebagai berikut¹⁸⁴: "Orang Jawa menamakan keempat warna itu *pañcendriya* (pancaindera). Jadi, orang tidak begitu mempedulikan kenyataan bahwa pancaindera itu hanya terwakili oleh empat warna saja."

Dengan mudah orang dapat menyangkal sesuatu yang nampak ganjil, karena warna yang kelima bukanlah nuansa yang berdiri sendiri, tetapi mewakili keseluruhan warna lainnya, sehingga disebut *wiśwawarna* atau *sarwawarna*, sedangkan *māñcāwarnā* pasti sinonimnya.

Tentang ini, sekarang perlu kita bahas kata *mañcawarna* secara lebih mendalam. Sesungguhnya pada pandangan pertama seolah-olah merupakan penyengauan *pañcâwarnâ*, yaitu padanan untuk *pañcawarna* Sanskerta. Jika demikian, seharusnya diterjemahkan secara harfiah dengan "lima warna"¹⁸⁵. Namun, sebaiknya kita memperhatikan pertimbangan yang diajukan oleh Dr. Pigeaud di dalam tulisan yang disebut di atas, mengenai unsur *māñcâ* yang muncul dalam pelbagai karangan¹⁸⁶.

Sebenarnya penulis itu menyimpulkan bahwa *māñcâ* merupakan suatu aferesis (pelesapan kata pertama) pada kata *kumāñcâ*, karena terbentuk dengan sisipan *-um-* dalam kata *kāñcâ* yang berarti "teman". Jadi, dengan begitu *māñcâwarnâ* sebenarnya berarti "sekelompok [= segala] warna", "keseluruhan warna", atau juga "warna yang bermacam-macam". Demikianlah pengertiannya di sini, karena, jika tidak demikian, orang tidak akan mungkin menerangkan kegunaannya sebagai sinonim dari kata Jawa Kuno *wiswawarna*.

Dalam hal ini, kata majemuk *pañcâwarnâ* boleh dianggap sebagai kata yang berasal ganda: di satu pihak dari kata Sanskerta yang berarti "lima warna", dan di lain pihak bentuk hiperkorek dari *māñcâwarnâ* yang dianggap sebagai bentuk sengau dari *pañcâwarnâ*, sedangkan sesungguhnya berasal dari **kumāñcâwarnâ*, yang sayang tidak pernah ditemukan. Bahwa bentuk yang memakai *pañcâ-* tidak hanya berarti "kelima...", tetapi juga harus diberi arti semu totalitas atau keutuhan, pada masa yang cukup muda telah mempermudah suatu konvergensi semantik atas dua istilah, sesungguhnya mempunyai arti yang jelas berbeda, meskipun tidak banyak¹⁸⁷.

Dengan demikian, tidak ada pertentangan sama sekali antara jumlah warna dasar dengan kata *mañcawarna*. Kerancuan terjadi karena kata *mañcawarna* dianggap sama dengan *pañcawarna*, dalam artinya yang tepat (lima warna). Tetapi itulah etimologi yang salah. Tentu saja layak jika kata *pañcawarna* diartikan "kelima warna" (menurut penggunaannya dalam bahasa Sanskerta)¹⁸⁸, tetapi jangan menyamakannya dengan *mañcawarna* yang bersinonim dengan *wiswawarna* atau *sarwawarna* yang berarti campuran warna-warna yang secara simbolik melambangkan Pusat. Bahwa kata *mañca* merupakan penyengauan dari *pañca* jelas telah mendorong peredarannya, jika bukan kerancuannya¹⁸⁹.

Akhirnya perlu diperhatikan bahwa warna-warna dasar Jawa lainnya (putih, merah, kuning dan hitam) sama dengan warna-warna kasta di dalam agama Hindu (misalnya dalam *Brhatsamhitā*) dan

disebutkan dalam urutan yang sama; meskipun dengan demikian ada perbedaan penting, karena letaknya berlainan, setiap kata bergeser 90 derajat. Karena perpadanan dengan penjuru alam ditentukan oleh Warāhamihira, maka tidak mungkin salah. Di lain pihak, simbolisme Jawa, khususnya perpadanan merah dengan api, dengan Brāmā selaku dewa api, dan hubungannya dengan kematian yang disamakan dengan Selatan, suatu kiblat yang juga dibuktikan baik oleh letak candi-candi di Prambanan di Jawa maupun oleh letak altar-altar di Pura Besakih di Bali, menyebabkan bahwa hanya warna merah yang dapat sesuai dengan mata angin tersebut. Padahal, simbolisme India Yama-lah yang merupakan Penguasa Selatan; dewa-dewa besar (Śiwa, Brahmā dan Wiṣṇu) agaknya tidak disamakan dengan simbolisme ruang.

Sebagai kesimpulan kita dapat melihat bahwa di Jawa, simbolisme warna yang terkait dengan mata angin merupakan sistem asli yang dapat dianggap sebagai sistem yang betul-betul Jawa, sekurang-kurangnya sampai ada pembuktian yang lain. Terlalu sering orang menitikberatkan unsur pinjaman di dalam kebudayaan-kebudayaan di Indonesia, sehingga kami anggap cukup penting untuk menyoroti ketidaktergantungan itu, apalagi pengamatan itu menunjukkan kemungkinan adanya suatu simbolisme sebelum indianisasi yang dipertahankan sampai sekarang, setelah disesuaikan dengan klasifikasi berdasarkan angka lima.

Jakarta, 1955 Desember - Juni 1958
Disusun ulang, Mei-Juni 1959
Revisi, Agustus-Oktober 1961

CATATAN

1. Kami telah menyampaikan suatu versi singkat dari artikel ini di hadapan sidang XXI *All India Oriental Conference*, yang diselenggarakan di Srinagar, Kashmir, pada tanggal 14-16 Oktober 1961.
2. Sesungguhnya tulisan ini merupakan pengembangan catatan kami dalam *EEI V* yang terlalu panjang, sekalipun dalam bentuk lampiran. Oleh karena itu, pada hemat kami sebaiknya masalahnya ditinjau ulang dengan lebih mendalam, kemudian ditulis dalam sebuah artikel tersendiri (Cf. *EEI V* dalam *BEFEO*, XLIX, 1958, 25, cat.1).
3. Cf. *Chāndogya-U.*, disunting dan diterjemahkan oleh Émile Senart, Paris, 1930, hlm.112.
4. Cf. *Kauṣītaki-U.*, disunting dan diterjemahkan oleh Louis Renou, Paris, 1948, 69, beserta halaman terakhir teks Sanskerta, baris 17-18.
5. *Brhad-Āraṇyaka-U.*, disunting dan diterjemahkan oleh Émile Senart, Paris, 1934, hlm.81. Senart menerjemahkannya dengan "putih, biru, kuning, hijau dan merah".
6. Cf. *Brhad-Āraṇyaka-U.*, disunting E. Senart, hlm.60-62.
7. Untuk memudahkan pembaca, Utara kami letakkan di atas sebagaimana lazimnya di Eropa. Tetapi setiap pengurutan dimulai dari Timur, kecuali jika ada keterangan yang berlawanan.
8. Cf. *Chāndogya-U.*, hlm.37-38 dengan cat.4, & tabel rangkuman hlm. XVIII.
9. Cf. *Chāndogya-U.*, hlm.31-33 & tabel rangkuman hlm.XVII.
10. Kata *ksobhata'īwa*-lah yang diterjemahkan oleh Senart (hlm.33) dengan "yang agaknya gemetar", dan selanjutnya di hlm.35 diterjemahkan dengan "bergetar". Lihat juga daftar rangkuman hlm.XVII.
11. Terjemahan E. Senart tersebut kami muat.
12. Lihat terjemahan karangan tersebut oleh H.Kern, yang dicetak ulang di dalam *KVG I*, hlm.184 dengan cat.1 (III, 19 dan III. 25); cf.juga XXXV.8 dan XXXVI.1 dalam *KVG I*, hlm.284. Tentang warna tanah bagi tiap kasta, lihat lebih jauh LIII.96 dalam *KVG II*, hlm.24.
13. Cf. *Bṛhatsaṃhitā*, LIII.70, dalam *KVG II*, 21, mengenai rumah-rumah. Lihat catatan terdahulu mengenai warna-warna yang berhubungan dengan kasta.
14. Cf. *Bṛhatsaṃhitā*, LXXXVI.77, di dalam *KVG II*, 110.
15. Tentang rincian terakhir lihat LXXXVI.75, dalam *KVG II*, 109.
16. Persamaannya adalah bahwa urutan jelas dimulai dari Timur. Untuk teks Sanskerta dapat dilihat di *KVG I*, 112, sedangkan untuk terjemahan Jerman *KVG I*, 138.H. Kern juga memuat daftar Planet-planet dalam bahasa Inggris, dalam *KVG I*, 279, cat.3.
17. *KVG I*, hlm.115 teks Sanskerta dan hlm.141 terjemahan Jerman.
18. Istilah yang dipakai di sini *Pati*.
19. Kata itu berarti "Dia yang banyak dipuja", yakni *Indra*.
20. Nama lain untuk *Agni* adalah "pemakan sesaji".
21. Para *Yakṣa* adalah pembantu-pembantu Kubera. Di sini kata *Yakṣa* menggantikan Kubera, mungkin hal itu penting untuk irama.
22. *KVG I*, 115-116 teks Sanskerta, dan hlm.141-143 terjemahan Jerman.

23. Cf. nama itu, lihat cat. 57 H. Kern dalam *KVG I*, 166.
24. H. Kern menerjemahkan "aus schwarzem Krystall".
25. Kata *wimala* berarti "tak bernoda", "bening". H. Kern menerjemahkannya "wimalaka-Edelsteine".
26. Cf. *L'Inde Classique I*, 492, § 1012. Daftar yang sama terdapat dalam *MW*.
27. Nama lainnya: *Nirrti*.
28. Di sini *Soma* dianggap sebagai nama *Śiwa*, yang juga muncul dalam daftar lain. Cf. *Śrī Natarāja-sahasranāmāvalih*, no. 501 dan 502: *Soma* dan *Saumya*. Nama-nama lainnya: *Prthiwi*, *Īśāna* = *Śiwa*.
29. Cf. terjemahan Inggris H. Kern di dalam *KVG I*, 280 dan cat. 2. Selain itu lihat *Bhrhatsamhitā* yang sama, LXXXVI.75 dalam *KVG II*, 109. Meskipun demikian, untuk Utara tertera Bulan, bukan Brahmā atau Kubera.
30. Perpadanannya tidak disebutkan satu demi satu, bahkan urutannya tidak teratur, barangkali karena mengutamakan irama. Sesungguhnya urutannya sebagai berikut: E, S, W, SW, NW, NE, N dan SE.
31. Cf. *KVG I*, 280, cat. 2, yang dalam hal ini hanya menyebut teks Sanskerta. Juga di sini perpadanannya tersimpul dalam dua urutan tersebut, dan tersusun sebagai berikut: E, S, NE, SW, W, N, SE, NW.
32. Cf. terjemahan LXXXVI.75 oleh H. Kern dalam *KVG II*, 109.
33. Karena di sini disusun menurut *pradaksina*, dan sangat teratur, jadi tidak perlu diragukan tentang identifikasinya: E, SE, S, SW, W, NW, N dan NE. Tetapi untuk Utara tertera Bulan, seperti di dalam XXXIV.2, bukan Brahmā.
34. G. Jouveau-Dubreuil, *Iconographie du Sud de l'Inde*, AMG. XXVI, Paris, 1914, hlm. 115-118 dengan gb. 33.
35. *Dewī-dewī* yang disebutkan hanya: *Sucī* (E); *Swāha* (SE); *Yamī* (S); *Dirghādewī* (SW) dan *Kawerī* (N).
36. Dalam prasasti Jawa, urutan yang terdiri atas delapan mata angin itu (bukan Dewa Pengaturannya) sering kali disebut berkaitan dengan batas tanah yang diberi keistimewaan. Di situ selalu dimulai dari Timur dan berlanjut sampai NE secara *pradaksina*. Bentuknya adalah kata sifat Sanskerta yang kadang-kadang dijawabkan. Sebagai contoh kami sebut piagam tembaga Waringin Pitu tahun 1369 Śaka atau 22 November 1447 M. Bentuk-bentuknya di situ: *pūrwwa*, *āgneya*, *dakṣiṇa*, *nairiti*, *paścima*, *bāyabya*, *uttara*, *aiśānya*.
Di dalam *L'Inde Classique I*, 492, § 1012, penempatan yang sama dari *Catur mahārājika* disajikan menurut *Wisṇupurāṇa*, tetapi warna-warnanya tidak disebutkan.
37. Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Pemikiran Cina), Paris, 1934, 376.
38. *Li ki*, disunting oleh Couvreur, 1913, I, 410.
39. Kamus kunci, Sien Hsien, 1930, hlm. 1073, di dalam tabel umum perpadanan.
40. Selain tabel Granet, cf. Chavannes, *Le Traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se-ma Ts'ien*, Peking, 1890, XXVII, dan juga L. de Saussure, *Les origines de l'Astronomie chinoise*, [cetak ulang fotomekanik dari semua tulisan yang terbit dengan judul tersebut di dalam T'oung-Pao], 1930, 247. Selain itu cf. J. Needham, *Science and Civilization in China*, jil. II, Cambridge, University Press, 1956, 263 (Tabel 12). Pada hlm. 261 penulis itu memuat penjelasan tentang simbolisme warna menurut karya seorang cendekiawan Cina. Lepas dari penilaian apa pun mengenai keabsahan tafsiran tersebut di Cina sendiri, menurut pendapat kami bagaimanapun

tafsiran itu tidak dapat diterapkan di Jawa, karena di sini perpadanannya agaknya tidak berhubungan langsung dengan keadaan nyata, tetapi terutama dengan pandangan simbolis.

41. Di dalam kamus modern Cina (*Ts'eu Yuan*, *Ts'eu Hai* dan *Kouo-yu Ts'eu-tien*), warna-warna itu disebut dalam urutan sebagai berikut: 青 黄 赤 白 黑
Tetapi susunan itu tidak sama dengan susunan mata angin, apa lagi karena ketiga kamus itu tidak sama, baik mengenai mata angin maupun mengenai unsur-unsur alamnya. Untuk 五方 *TsY* dan *KyTsT* menyajikan: 東南西北及中, tetapi *TsH*: 東南西北及中.

42. Bahwa kata 青 meliputi panjang gelombang yang lebih besar daripada kata-kata modern, dapat dilihat dari penerjemahannya yang berbeda-beda, tergantung pada penulisnya.

Granet menerjemahkan "hijau". Chavannes (*Fong et Chan*) menerjemahkan "biru", tetapi dalam menerjemahkan karya Yi-tsing yang berjudul *Religieux Éminents* (Paris, 1894, 118, cat.3) ia menerjemahkan "hijau". Lin Li-kouang menerjemahkan "biru" dan sebagai padanannya ia berikan kata Sanskerta *nīla* yang sebenarnya berarti "indigo" "biru tua" (cf. *Aide-mémoire*, 74 dan cat.6). Padanan itu jugalah yang terdapat di dalam kedua kamus Sanskerta-Cina, *Fan yu tsa ming* dan *Fan T'ang siaosi* (cf. Bagchi, *Deux Lexiques*, I, Paris, 1929, 11, no.110 dan 224, no.279). Mayers, *Chinese Reader's Manuel*, 338, no.160, menerjemahkan kata itu dengan "Lazuardi (Hijau, Biru atau Hitam)". *Dictionary of Chinese Buddhism* karya Soothill dan Hodous (selanjutnya disebut *DCTB*), London, 1937, hlm.294 a lebih bervariasi: "Nīla, blue, dark-coloured; also green, black or grey; clear, etc."

Cf. artikel Hackman dan Nobel (Leiden, 1931), hlm.131-132 dengan data yang jauh lebih lengkap, dalam *Erklärendes Wörterbuch zum Chinesischen Buddhismus* (kami singkat *EWCB*).

Di samping itu, jangan dilupakan bahwa 青 juga berarti warna mata uang Cina yang terbuat dari perunggu 青銅 untuk membedakannya dari keping uang emas dan perak. Cf. *TP* 42 (1953), 106-107.

Bagi agama Buddha, terjemahan "biru" pasti dianggap lebih tepat.

43. Cf. Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, ed. ke-2, Calcutta, 1958, hlm.352-362.

44. Kata Sanskerta untuk warna yang dihubungkan dengan *Īśāna* adalah *sita*, cf. *Nispannayogāvalī*, *dharmadhātuvāgīśvaramaṇḍala*, ed. Benoytosh Bhattacharya, Baroda, 1949, hlm.61 teks Sanskerta.

45. Nama-nama lain untuk Lokapāla di Utara: *Kuvera*, *Waiśramaṇa* dan *Dhanada*.

46. Cf. *DCTB*, masing-masing hlm.362 a, 306 b, 306 b, atau 430 b, 306 a-b. Pada hlm.373 a, warna untuk *Dhṛtarāstra* adalah "yellow", berbeda dengan apa yang terdapat di hlm.362 a. Itu salah. Lihat juga Getty, *Gods of Northern Buddhism*, edisi ke-2, hlm.169, tetapi untuk kelima "Great Kings" yang dicantumkan tanpa nama dan kiblat, warna-warna yang disebut ialah: "white, blue, blue, red, green", yang sangat kurang tepat.

Di samping itu, pada hlm.166 terdapat empat Lokapāla dengan nama-nama warna dan kiblat di atas. Perpadanannya dengan ruang tercantum di *BHSD* karya F. Edgerton, hlm.425, tetapi tidak disertai warna.

47. Dalam bukunya mengenai Bāṛā Budur yang berbahasa Perancis, P. Mus juga memakai kata *Jina*, *Tathāgata* atau juga "Buddha yang transenden" yang jelas lebih

dapat diterima (Cf.misalnya *BEFEO*, 33, 1933, 839-940.). Perlu diingat bahwa istilah *Tathāgata* yang dipakai di Cina diterjemahkan dengan 如來 *jou lai*; dalam bahasa Jepang diucapkan *Nyō rai*. Jadi, kami akan mengikuti contohnya. Mengenai asal kata "Dhyāni-buddha", dapat dilihat *l'Inde Classique*, II, 588, § 2358.

48. *Catalogus des Archaeologische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, Batavia, 1877, hlm.76-78. Disingkat *Cat. Arch. Verz.*
 49. Cf.I. Hackin, *Guide-Catalogue du Musée Guimet. Les Collections Bouddiques*, Paris et Bruxelles, 1923, 88.
 50. *L'Inde Classique*, II, 589, § 2359.
 51. *L'Inde Classique* (II, hlm.588, baris sebelum akhir), menjelaskan bahwa Wairocana berkaitan dengan Zenit, tidak dengan Pusat. Sulit untuk mengkaji di sini hubungan antara kedua sebutan itu. Kami mempertahankan Wairocana di Pusat, karena dalam bahasa Cina kata itu diterjemahkan dengan 𑖦𑖫𑖜 *tchong*. Sedangkan dalam bahasa Jawa Kuno orang menggunakan *madya*; hal ini akan kami bahas lebih lanjut.
- Pada zaman dahulu kala sebutan itu pernah dipakai dalam konteks yang sesuai, karena pada semacam basi yang bulat, yang tersimpan di Museum für Völkerkunde di Berlin, (no.lc. 10262) terdapat kata *madyah*; sedangkan pada basi lainnya yang sejenis (no.lc.10263), tertulis *dak/sina*. Jadi, tak pelak lagi, bahwa kata-kata itu memang erat hubungannya dengan penjurur alam. W.F. Stutterheim tidak menyebutkan basi-basi itu di dalam uraiannya tentang benda-benda kuno Jawa di Museum Berlin: *Oudjavaansche plastiek in Europeesche Musea* (Seni plastis Jawa Kuno di Museum Eropa) *BKI*, 80, 1924, 287-301, khususnya hlm.289-293. Kedua prasasti itu terdapat pada dua foto Seri A Dinas Purbakala Indonesia, masing-masing berkode A.1871 dan A.1873.
- Kedua basi itu masing-masing bergaris tengah 15 dan 16 cm, terbuat dari perunggu dan agaknya berasal dari daerah sekitar Prambanan. Ditulis dengan aksara Jawa Kuno tipe arkais. Kata yang artinya Selatan sepenuhnya ditulis dengan aksara Jawa yang disertai desis dan sengau, bukan dengan retrofleks Sanskerta *ṣ* dan *ṇ*. Selain itu, kita melihat pemakaian *paten* sesudah *-k-* untuk menghindari keharusan menggunakan *-s-* yang ditulis di bawah. Rincian ini juga menunjukkan suatu periode kuno, yaitu bagaimanapun juga tidak mungkin lebih muda dari tahun 900 M. dan bahwa jenis tulisan yang dipakai pasti berasal dari sebelum tahun itu. Menurut pendapat kami pribadi satu abad lebih awal. Sebenarnya, berlawanan dengan cerita yang disebarkan oleh sejarawan tentang zaman keemasan "hindu" di zaman kuno, yang diikuti oleh masa surut karena adanya gerakan perlawanan "pribumi", periode epigrafi Jawa yang tua memberi berbagai contoh tulisan yang sering kali lebih Jawa daripada tulisan di masa-masa kemudian, manakala ejaan Sanskerta yang "benar" lebih lazim.
52. Sebagai varian, Groeneveldt memberi "hijau" untuk Akṣobhya, sesuai dengan Bhagvanlāl Indrajī.
 53. Groeneveldt menyebutnya "hitam" sebagai varian yang terdapat dalam karya Bhagvanlāl Indrajī.
 54. Cf.*Tais. Is.*, no.1419, jil.XXI, 948 c - 949 a. Yang dimaksud ialah sebuah karya yang termasuk muda (abad XVIII), karya penulis Mongol, yang menurut transkripsi Cina bernama 工本奇 Kong-pou-tch'a-pou. Perlu dicatat, meskipun 𑖦𑖫𑖜 dapat dianggap sebagai sinonim dari 𑖦𑖫𑖜, huruf-huruf yang diterjemahkan "biru nila" dan

"hijau" (masing-masing adalah 藍 *lan* dan 綠 *lu*) lebih tepat daripada kata kuno 青 *ts'ing*.

55. Kesamaan itu memang terdapat dalam *DCTB*, 120 *b*, artikel 王髻 (*pañcañāna*), tetapi sumbernya tidak disebutkan dan tidak disertai huruf-huruf Cina.
56. A. Grünwedel, *Mythologie du Buddhismes*, Paris-Leipzig, 1900, hlm.100-101.
57. Cf. Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, ed. ke-2, Calcutta, 1958, hlm.160.
58. Kata-kata asal Sanskerta tidak disebutkan.
59. *Mythologie du Buddhismes*, hlm.101. Edisi Jerman (hlm.99) *blau grün* (biru hijau) untuk Utara.
60. Lihat versi Perancis, terjemahan Mme La Fuente dari buku berbahasa Inggris berjudul *Bardo Thödol*, karangan Lama Kazi Dawa Samdup, Paris, 1933, hlm.175 dengan catatan 1. Selain itu terdapat urutan Tathāgata yang sama, tetapi tanpa warna (sebaliknya unsur-unsur alamnya dijelaskan), di dalam *kata pengantar* buku yang sama, hlm.13-14, terjemahan Perancis.
61. Dr. M. W. de Visser, *The Boddhisatwa Ākāśagarbha (Kokūzō) in China & Japan*; dalam *VKAW-L*, nieuwe reeks, XXX, no 1, Amsterdam, 1913, hlm.11-12.
62. Diambil dari buku *Bukkyō Daijiten*. Sumber aslinya terdapat dalam edisi *Tais. Is.*, bernomor 973 (jilid XIX).
63. Cf. *Tais. Is.* no.973 (jilid XIX), hlm.382 *a*. Teks Śubhakarasiṃha adalah sebagai berikut:
 阿字青如菜色。字字青如西方淨土。
 青字圓形如白色。字字青如西方淨土。
 arti harfiahnya:
 阿, huruf "a", bentuknya persegi; warnanya kuning; kiblatnya Timur;
 字, huruf "ha", warnanya biru; kiblatnya Barat; berbentuk bulan-sabit;
 青, huruf "waṃ", berbentuk lingkaran; kiblatnya Utara; warnanya putih;
 字, huruf "raṃ", warnanya merah; kiblatnya Selatan; berbentuk segi tiga.
 Lafal sekarang dari huruf-huruf transkripsi aksara Sanskerta masing-masing adalah: *a*, *ho*, *kin* dan *lan*.
64. Menurut *Tais. Is.* no.1299 (jil. XXI).
65. Cf. *DCTB*, hlm.125 *b*, tetapi sama sekali tidak disebutkan sumbernya. Di dalam keenam cetakan lepas yang telah terbit dari *EWCB* karya Hackmann dan Nobel, yang menyebutkan sumbernya, kami tidak dapat menemukan sesuatu mengenai hubungan warna dengan mata angin.
66. *Bibliothèque d'Études du Musée Guimet*, jil.54, Paris, 1949, hlm.81, cat.2. Mengenai yang sama penulis itu mengutip *Tais. Is.* 1805 (hlm.75, akhir cat.6 dari hlm.74), tetapi tanpa menyebutkan setiap kesamaan secara tersendiri dan tanpa acuan.
67. Cf. *Tai. Is.* no.1465 (jil. XXIV), hlm.899 *c* - 903*a*
68. Berdasarkan *Bukkyōdaijii*, Tōkyō, 1914-1922, hlm.27-29, yang tidak sempat kami baca karena tidak ada di Jakarta. Huruf-huruf Cinanya tidak diberikan dalam *Hōbōgin*.
69. Cf. J. Kats, *Sang Hyang Kamahāyānikan*, 's-Gravenhage, 1910, 59, fol. *a* 52. Terjemahan Belandanya terdapat di hlm.107. Judul tulisan itu, yang juga tampil dengan bentuk *Saṇ Hyāṇ Kamahāyānan*, dapat diterjemahkan dengan "Mahāyānisme Suci".
70. Secara harfiah berarti "segala [warna]".

71. Agaknya *Dhwaja*- dapat dianggap sebagai kata yang searti dengan *witarka*-, meskipun kedua kata itu tidak mempunyai hubungan makna sama sekali. Mengenai hal ini cf. P. Mus, *Bara Buḍur*, BEFEO, XXXII, 1932, 430-431. Sebaliknya, *bhūḥsparśa* merupakan sinonim dari *bhūmisparśa*-, demikian juga *warada* dengan *wara*-.
72. Untuk ikonografi arca-arca Jina di Borobudur, cf. Stutterheim, *Cultuurgeschiedenis van Java in beeld*, Weltevreden, 1926, gb.38, hlm.32. Dari penulis yang sama, cf. juga *Tjandi Bara Boedoe*, Weltevreden, 1929, khususnya hlm.44-57 dan hlm.77, keterangan pada gb.22. Belum lama berselang terjemahan Inggris dari tulisan itu diterbitkan dalam sebuah kumpulan karangan berjudul *Studies in Indonesian Archaeology*, The Hague, 1956, hlm.3-62. Bab yang kami sebutkan itu terdapat dalam terjemahan tersebut pada hlm.48-62, sedangkan gb.22 dari edisi asli bahasa Belanda di sini gb.5. Tema yang diuraikan oleh Stutterheim dalam tulisan itu, selain telah diterjemahkan juga dibahas oleh P.Mus dalam *Bara Buḍur*, khususnya yang dimuat dalam BEFEO XXXII, 1932, 324-352.
Dalam *Bara Buḍur* karya P.Mus itu, BEFEO, XXXIII, 1933, 840, juga dikutip satu bagian dari karya Hodgson yang menyajikan penempatan yang sama yang berlaku di Nepal.
73. Arti *mudrā* ialah bertolak dari Timur dan berakhir di Pusat dengan *pradakṣiṇa* (arah jarum jam):
T "sentuhan pada Tanah", menurut Hackin "kesaksian"
S "kedermawanan"
B "semedi"
U "tiada ketakutan"
T "pengajaran".
74. Yang dimaksud tentu penulisan kata *cala* yang salah. Pada tulisan Jawa Kuno jenis tertentu, aksara *ca* dan *wa* memang sangat mirip.
75. Suku kata yang sama disebabkan karena *Locanā* dan *Dhātwiśwarī*. Agaknya karena hubungan khusus antara *Wairocana* dan *Akṣobhya*, yang pada sistem tertentu menyebabkan penempatannya tertukar.
76. Data itu dipinjam dari naskah B yang tidak disunting oleh Kats.
77. Selain itu *Wairocana* dikelilingi oleh empat *pariwāra*, yang dinamakan *śāśwataj-rāna*, yaitu: *Satwabajrī*, *Ratnabajrī*, *Dharmmajrī*, *Karmmajrī*. Arahnya tidak ditentukan secara khusus.
Meskipun masing-masing *pariwāra* harus ditempatkan di E, S, W dan N, sesungguhnya merupakan bagian dari C. Lebih jauh kita akan menemukan *pariwāra* itu bersama yang lainnya dari *Tathāgata*, berdasarkan naskah Bali, *Saṇḍ Hyar Nāgabāyusūtra*.
78. Mengenai perpadanan lainnya yang disusun menurut agama Buddha di dalam *SHKam.*, cf. tabel rangkuman dari suntingan Kats hlm.194.
79. Hal ini agaknya sangat mungkin, karena urutan *śweta*, *krēṣṇa*, *pīta*, *rakta*, *wiśwawarṇa* *warṇanya*, "putih, hitam, kuning, merah, anekawarna adalah warna-warnanya" yang dengan begitu salah satu di antara kedua *warṇa* dapat hilang disebabkan karena haplografi.
80. Sesungguhnya, arti *śyāma* agak samar-samar. Di dalam karya Grünwedel, *Mythologie du Bouddhisme...* Paris-Leipzig (1900), 226 (edisi Jerman hlm.223) kata "cyaṃa" diterangkan: "coklat, warna emas, kata yang menggambarkan warna kulit perempuan Hindu, yang oleh orang Tibet diterjemahkan dengan "hijau". Pada

gb.116, hlm.145, nama *Tārā Śyāmawarna* diterjemahkan menjadi Tārā "Hijau". E. Senart, dalam terjemahannya atas *Chāndogyopanīṣad* (Belles Lettres, Paris, 1930, 116) menerjemahkan *śyāma* dengan "gelap" (yang dimaksud warna muka), dan di hlm.119, dengan "hitam" (kebalikan dari *śabala* yang diterjemahkan dengan "berwarna"). Sebaliknya dalam kitab *Brhadāranyakopanīṣad* yang menerjemahkan dengan "berwajah gelap", dikaitkan dengan warna muka.

Bentuk betina *śyāmā* juga berarti nama seekor burung yang diterjemahkan oleh H. Kern dengan "thrush" (burung *anis*), tetapi, mengenai bagian yang sama dari *Brhadsamhitā*, menerjemahkan "either the female of the Indian cuckoo, or a hensparrow". Cf. KVG II, 106 (LXXXVI.37-38) dan 114 (LXXXVIII. 4-5).

Pada kasus-kasus tertentu *śyāma* dianggap sebagai padanan *kr̥ṣṇa* seperti di dalam kata yang dikutip oleh A. Avalon dari Guru pengikut Wiṣṇu kepada murid-muridnya: "Aku Śyāma dan engkau Rādhā". Di sini *Śyāma* dianggap sama dengan dewa Kr̥ṣṇa (Cf. *Tantric Texts*, III, 63). Di samping itu, *Śyāma* juga merupakan nama lain dari *Durgā*.

Sambil membahas etimologi kata tersebut, di dalam *Aide-Mémoire*, 73, Lin Likouang menerangkan: "...yang dimaksud tetap warna gelap ..., karena *śyāmā* berarti warna gelap, hitam, biru gelap, coklat, kelabu, hijau, warna zibelina, dsb. ...", dan pada hlm.79, ia menerjemahkan: "hitam, gelap, coklat tua ...". Di dalam karya yang sempat kami baca tidak terdapat kata Cina yang kiranya merupakan terjemahan dari kata *śyāma*.

Di dalam kepustakaan Jawa terdapat kata *śyāmā*, misalnya dalam *Arjunawiwāha*, III. 2c (BKI, 82, 1926, 195).

81. Perhatikan apa yang dikatakan oleh Kats di dalam kata pengantarnya mengenai naskah C itu, yang hanya ia baca secara sekilas, khususnya hlm.7.
82. Kats hanya menyebutkan (hlm.177, cat.2) bahwa di dalam bagian itu, warna-warna dihubungkan dengan apa yang disebut "kebajikan" (Belanda *deugden*), tanpa menyebutkan kata aslinya. Yang dimaksud pasti *tattwa* yang diuraikan pada hlm.95 (b 35) dan hlm.115 (a 61-b 61) yang daftarnya dicantumkan lagi dalam tabel rangkuman di hlm.194. Tersusun dengan urutan yang sama dengan warna-warnanya, dimulai dari Pusat, adalah: *śatpāramitā*, *maitrī*, *karuṇā*, *muditā*, *upekṣā*, yaitu: keenam kesempurnaan, kemurahan hati, belas kasihan, kegembiraan, ketaktergoyahan.
83. Meskipun dalam bahasa Sanskerta kata *kr̥ṣṇa* boleh diartikan "biru tua", dalam bahasa Cina biasanya diterjemahkan dengan 黑 *hei* "hitam". Cf. *Fan yu tsa ming*, ed. Bagchi, *Deux Lexiques*, I, II, dan 257; *Fan T'ang siao si*, ed. Bagchi, id.244, dan juga Lin li-Kouang, *Aide-Mémoire* ... hlm.72, dsb.
Bagi India pasti sebaliknya, karena Benoytosh Bhattacharyya (*The Indian Buddhist Iconography*, 2d.ed., Calcutta, 1958, hlm.390) menerangkan bahwa di dalam *Sādhanaṁālā*, *kr̥ṣṇa* "always signifies the blue colour, and not black".
84. *Sarī Hyarī Nāgabāyusūtra* dan *Kalpabuddha* sudah diterbitkan oleh Prof. F.D.K. Bosch sebagai lampiran karyanya yang berjudul *Buddhistische gegevens uit Balische handschriften* (Data Buddha dari naskah-naskah Bali) dalam *MKAU-L*, 68, seri B., no.3, Amsterdam, 1929, hlm.31-35. Sekarang sudah ada terjemahan Inggrisnya dengan judul *Buddhist Data from Balinese Texts*. Lihat F.D.K. Bosch, *Selected Studies in Indonesian Archaeology*, The Hague, 1961, hlm.109-133.

85. *Kalpabuddha*-lah yang menggunakan sebutan *Bhaṭāra Hyaṅ Buddha*, alih-alih *Wairocana*.
86. Di dalam *Kalpabuddha*, *mudrā* yang berkaitan dengan Ratnasambhawa tidak tercantum.
87. *Nāgabāyusūtra* mencantumkan *nīla*, tetapi *Kalpabuddha* menyebut *krēṣṇa*. Perlu dicatat, bahwa dalam kitab *Ādiparwa* hlm.208, berbahasa Jawa Kuno, kata *nīla* juga dipakai sebagai warna untuk awan tertentu: *datēṅ taṅ megah nīlākara sakerṅ dik*, yaitu: "awan gelap datang dari kaki langit". Cf. juga di dalam *Arjunawiwāha* XXIX.4 d, *maṇinīla* (id.hlm.234, terjemahan hlm.291) "(met kleuren van) blauw edelgesteente", artinya "(dengan warna) biru batu mulia".
88. Semua dewi itu bergelar honorifik *Bharālī*.
89. Hanya dalam *Kalpabuddha*. "Senjata" *Bharālī Tārā* tidak tercantum.
90. Kata *kuṛjara* terdapat dalam *S.H. Nāgabāyusūtra*.
91. *Wayūra* adalah salah cetak, harusnya *mayūra*.
92. Digunakan dengan arti "jantung".
93. Cf. *S.H. Nāgabāyusūtra*.
94. Lihat no.3 *Daftar* "Benda-benda kuno dari Dataran Tinggi Padang (Padangsche Bovenlanden)" yang disusun oleh Krom; cf. *OV* 1912, hlm.36-37.
95. Cf. *OV* 1930, hlm.133-134 dan cat.2 di hlm.133.
96. Dalam teks catatan *OV* 1930 ada *hūm*, sesuatu yang kira-kira dapat menunjukkan adanya aksara *m*, alih-alih *anuswāra*. Itu pasti salah cetak.
97. Cf. *OV* 1930, awal hlm.134. Perlu dicatat bahwa betapapun tepatnya "pemakaian sehari-hari" di India, mungkin tidak dapat diterapkan secara sama di Indonesia.
98. Cf. *PI*, II, 169-170 dan cat.8 hlm.170.
99. Pada kesempatan ini kami mengucapkan terima kasih kepada petugas Museum, khususnya Bpk.Abu Ridho yang ikut mengambil bagian dalam penelitian. Bahwa tidak ada hasilnya, tidak harus dipandang sebagai sesuatu yang definitif.
100. Untuk transkripsi lengkap, lihat *PI* II, no.IV, hlm.168-170.
101. Boleh jadi ada perbedaan tradisi antara Jawa dan Sumatra (antara tradisi Mahāyāna dan Hīnayāna?); sayang, asal lempeng 7682 itu (no.IV dari De Casparis) tidak diketahui; hipotesis itu hanya akan berlaku jika lempeng itu berasal dari Sumatra juga; jadi, untuk sementara tidak mungkin dibuktikan.
102. Dr.Pigeaud sudah pernah menerbitkan ikhtisar *Korawāśrama* dalam bahasa Belanda di dalam *Tantu Panggĕlaran* yang disuntingnya ('s Gravenhage, 1924, 329-338). Kemudian karangan itu telah diterbitkan seluruhnya dan diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda oleh J. L. Swellengrebel, Santpoort, 1936; lihat tabel di hlm.30, dan juga, dari penulis yang sama, *Een vorstenwijding op Bali* (Penobatan raja di Bali) dalam *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden (MRMVL)* no.2, Leiden, 1947, tabel hlm.22-23.
103. Swellengrebel, *Korawaśrama*, hlm.50 dan terjemahan Belanda-nya di hlm.51.
104. Karena pergeseran makna, maka ungkapan *jagad kabeh*, yang secara harfiah berarti "seluruh dunia", juga dapat berarti "semua orang".
105. Swellengrebel menerjemahkan "vermiljoen" (vermillion), sesuatu yang agaknya tidak tepat. Masalah ini akan kami bahas lebih lanjut.
106. *Pterocarpus indica* Willd. Pohon itu, yang kayunya sangat diminati untuk membuat

gagang keris, dan akhir-akhir ini untuk membuat mebel, dalam bahasa Jawa Modern disebut *sānā* atau *aṅsānā*. Jenisnya banyak sekali: lihat Heyne, *Nuttige Planten* 3, hlm.799-803, tetapi cukup aneh bahwa tulisan itu sama sekali tidak membicarakan warna bunganya!

107. Swellengrebel menerjemahkan dengan "grijs-blauw" yaitu "biru kelabu".
108. Di sini kami tidak dapat membicarakan secara rinci nama-nama warna-antara, yang dalam berbagai daftar penjelasannya tidak sama. Hanya perlu dicatat bahwa asal warna hijau dan biru sangat dapat dipahami jika *kreṣṇa* disamakan dengan "biru gelap" (demikianlah Swellengrebel menerjemahkannya), bukan "hitam" yang berarti *irēṅ* dalam bahasa Jawa modern. Jadi *ijo* dan *biru* dapat diartikan "hijau tua" dan "biru kelabu".
Di dalam salah satu naskah bahkan tertera *śyāma*, alih-alih *ijo*.
109. Terjemahan yang tidak begitu meyakinkan. Artinya: "Ketika orang tidak dapat membedakan warna yang satu dengan yang lain". Tentang pemakaian kata *saka*, lihat Prof.P.J.Zoetmulder, "De Taal van het Ādiparwa" (Bahasa Ādiparwa), VGB, 79, Bandung, 1950, hlm.83 dan 87-89. Cf.juga KBNW, III, 110 b. Selain contoh-contoh yang disebutkan di dalam karya itu dan yang semuanya dipinjam dari Ādiparwa, cf.ungkapan *saka sewu* "dari seribu" dalam *Arjunawiwāha* XXV.7 (cf.*BKI* 82, 1926, 229). Cf.juga dalam kitab *Kuṅjarakarna* 57 dan 58: *parēṅ ta ya sākasatus pisan* diterjemahkan oleh H.Kern "bij honderden tegelijk" atau "beratus-ratus sekaligus". Cf.juga *Ādip.* 59 bahasa Sanskerta *śatasahasraśaḥ pāta* diterjemahkan menjadi: *yatikā tumibā sāka satus sāka sewu* "Mereka jatuh dalam jumlah ratusan, ribuan".
110. Kata *siwah* pasti dipilih karena homonimnya hampir sama dengan nama *Śiwa*, yang di Indonesia sudah tentu dilafalkan *Siwa*. Kami tidak akan mendalami masalah ini; cf.catatan Swellengrebel tentang bagian ini di hlm.231. Di situ penulis juga mencantumkan *mañcawarna* sebagai nama warna di Pusat.
Mengenai pemakaian lainnya dari kata *siwah*, cf. "Kiduṅ Sunda B" (*BKI*, 83, 1927, 10), I, 15 b: *tan bantēn siwah sadidik*. Dalam bahasa Jawa Modern kata *siwah* rupanya tidak dipakai lagi, tetapi kata jadiannya dengan sisipan *-li-*, yaitu *séliwah*, masih dipakai.
111. Adalah sangat menarik bahwa warna-warna dari arah antara hanya diberikan dalam bahasa Jawa Kuno, tidak dalam bahasa Sanskerta.
112. Cf.edisi dari Prof.Prijono, *Sri Tañjung*, 's-Gravenhage, t.tg. [1938], hlm.43-44, bagian teks, dan 126-127, bagian terjemahan Belanda. Lihat catatan penulis tersebut di hlm.237-239. Bagian yang dipersoalkan itu terdapat dalam naskah Q, D, dan H.
113. Setiap bait matra *Wukir* mengandung 9 larik, dengan pola sebagai berikut: 10u, 6e, 8i, 7u, 8u/i, 8e, 8u/i, 8a, 8a.
114. Yang dimaksud mungkin *Raḡḍu Alas* atau *Bombax malabaricum*; daunnya sering sangat sedikit, pemandangan yang sangat mencolok di alam tropis. Mungkin itulah sebabnya pohon itu diasosiasikan dengan Durgā. Di Bali namanya *Kēpuh*.
115. Cf.John Crawford, *History of the Indian Archipelago*, Edinburgh, 1820, 3 jilid. Bagian yang dimaksudkan terdapat di bab I, 290. Di dalam terjemahan singkat, karya H. Marchal yang menggabungkan karya-karya Crawford dan Raffles yang

- berjudul *Description géographique, historique et commerciale de Java et des autres Îles de l'Archipel Indien*, Bruxelles, 1824, kita dapati bagian dari buku Crawford itu pada hlm.272. Perpadanan *pañcawara* dengan mata angin juga telah dimuat oleh G.P. Rouffaer di dalam tulisannya tentang *Orang Tengger*, dengan satu catatan yang merujuk pada bagian buku Crawford tersebut di atas; cf.*ENI*¹, IV, 301 b. Pada edisi ke-2 *ENI*, perpadanan yang sama juga disebutkan, tetapi catatannya dihapus (*ENI*², IV, 307 a). Namun, terdapat kutipan dari buku Crawford (juga tanpa menyebutkan warna) pada artikel "Tijdrekening" jil. I *Tambahan (ENI*², V, 69 b).
116. Cf.*Voorlopig Verslag van het Eiland Bali*, I, VBG 22, hlm.56. Pada cetak ulang terjemahan Inggris dari *risalah* itu (terbit di Calcutta pada tahun 1959), keterangan tersebut terdapat di hlm. 72.
 117. Bahasa Belandanya "gemengde kleur" (warna campuran), suatu ungkapan yang persis sama dengan yang dipakai Crawford.
 118. Cf.*Voorlopig Verslag van het Eiland Bali*, II, VBG, 23, hlm.8. Pada cetak ulang terjemahan Inggrisnya, keterangan itu dimuat di hlm.90.
 119. Baik dalam *BHW*, maupun dalam *KBNW*, tidak juga dalam bahasa Jawa Kuno ataupun Modern.
 120. Cf.*Kalender Dewasa 1959* disusun oleh I Kt. Bangbang Gde Rawi, Balimas, Denpasar, misalnya pada bulan April, Juni, dsb.
 121. Cf.hlm.105 dan cat.2.
 122. Cf.*BJBSH* II, 224 a, no.766, perian sebuah naskah *Pamastu niq Cor*. Kami pertahankan bentuk aslinya, dan hanya menyesuaikan tulisannya dengan sistem kami.
 123. Tentang *Manik Mâyâ*, lihat Prof. Poerbatjaraka *Kapustakan Djawi* (dalam bahasa Jawa), Jakarta-Amsterdam, 1952, hlm.119-122. Buku *itu* ditulis juga dalam bahasa Indonesia oleh penulis yang sama, yang dibantu oleh Tardjan Hadidjaja, dengan judul *Kepustakaan Djawa*, Jakarta-Amsterdam, 1952. *Manik Mâyâ* dibahas pada hlm.135-140. Teks *Manik Mâyâ* dimuat dalam VBG, 24, 1852, oleh J.J. De Hollander dalam aksara Jawa. Bagian yang membahas penjuru alam terdapat di hlm.6-7 (Bagian I, bait 15-19). Terjemahan Belanda teks itu telah diterbitkan oleh Winter hampir sepuluh tahun sebelumnya, pada tahun 1843, dalam *TNI* V, I, 1-87. Kata Winter, terjemahan itu berdasarkan naskah yang diterima dari Susuhunan Paku Buwânâ VI, bertanggal tahun 1650 (S.Jw.) yaitu tahun 1725-1726 M. Bagian tersebut terdapat di hlm.7-8.
 Dalam buku tersebut di atas Prof. Poerbatjaraka mengemukakan bahwa salah satu sumber utama dari *Manik Mâyâ* adalah *Tantu Paṅgĕlaran* (cf.suntingan Dr.Pigeaud, 's Gravenhage, 1924). Akan tetapi, perlu dicatat bahwa di dalam *Tantu Paṅgĕlaran*, ia tidak berkata apa-apa tentang hubungan simbolis antara warna dan penjuru alam.
 124. Jenis tembang itu adalah *ḍaṇḍaṇ gulâ*. Setiap baitnya terdiri atas sepuluh baris, dengan pola sebagai berikut: 10 i, 10 a, 8 e, 7 u, 9 i, 7 a, 6 u, 8 a, 12 i, 7 a.
 Kami tidak mempedulikan hal yang khusus dalam penulisan aksaranya. Kami memakai transkripsi baku, yaitu dengan memisahkan semua partikel. Varian yang kami cantumkan di dalam catatan berikut diambil dari "Aantekeningen" yang menyertai teks Jawa *Manik Mâyâ* edisi De Hollander. Varian-varian itu sama sekali

tidak menampilkan sesuatu yang baru.

125. Var. *kontul pĕnah irā*.

126. Var. *kuṭā*.

127. Var. *Manuke uluṅ pasaran pahitj/*.

128. Var. *sĕgara nyā*.

129. Var. *kuṭa nyā*.

130. Bentuk *hĕsri* hanya sebagai varian kata *sri*, supaya lengkap menjadi delapan suku kata, yang diperlukan untuk baris ketiga dari bait *daṅdaṅ gulā*.

131. Angka-angka yang dipakai dalam teks asli tentu harus diartikan sebagai singkatan bilangan: *ji, ro, lu, pat, mā, nĕm, tu, lu, ngā, sā*. Dengan demikian, kita memperoleh kesepuluh suku kata yang diperlukan baris kedua dari tembang *da da gulā*, demikian juga *a/ā* sebagai vokal terakhir yang diperlukan baris kedua dari bait tembang itu. Anehnya, dalam terjemahannya, Winter telah mentranskripsi lafal yang seharusnya dipakai untuk tanda itu, jika yang dimaksud adalah huruf dan bukan angka (kami mentranskripsi kembali ke dalam sistem kami): *gā, lĕ, ṅyā, mā, mā kuruṅ, e, lā, pā, yā, gā*. Sebenarnya hanya mungkin untuk beberapa di antaranya: Pembacaan *mā* untuk angka 4 terlalu dibuat-buat, dan demikian pula pembacaan *mā kuruṅ* untuk angka 5. Tentang bacaan *gā* pada akhir rangkaiannya, menurut De Hollander merupakan varian dalam naskah yang dipakai Winter, demikian juga dalam naskah *a* yang dipakai De Hollander. Kemungkinan, varian itulah yang menyesatkan Winter. Dengan memilih pembacaan dari naskah *b*, De Hollander menunjukkan bahwa ia memang mengerti bahwa yang dimaksudkan adalah kesepuluh angka, meskipun dinyatakannya dengan cukup hati-hati. Lihat catatannya mengenai bait 18 di hlm.3 dari "Aantekeningen" setelah teksnya diterbitkan.

Menurut tafsiran Winter, kata *kuru*, jika ditambahkan, dapat memperpanjang baris sehingga bersuku kata dua belas, sesuatu yang menyalahi kaidah. Padahal dengan memakai singkatan biasa dari nama-nama bilangan yang kami cantumkan di atas, kita memperoleh jumlah suku kata yang diharuskan. Satu-satunya yang agak janggal ialah 0 (nol) yang sebaiknya diartikan *windu*, tetapi vokal akhirnya tidak cocok. Lagipula di dalam daftar kata-kata yang mengandung nilai angka (*Sĕrat Cāndrā Sĕngkāla*, dsb.), kata-kata yang berarti "nol" selalu ditempatkan sesudah angka 9 dan rubriknya disebut *sĕdāsā* "10". Jadi, nilai "sepuluh" itu memang terkait pada nol yang harus dipertahankan, karena 10 adalah angka riil pertama yang memakai nol. Dalam hal ini perlu dicatat bahwa untuk bahasa Bali, Van Eck, di dalam *BHWNya* (148 a) mengartikan kata *mawindu*: "menghitung sesudah 10".

132. Kita lihat bahwa pasaran *Kaliwon* disebutkan dua kali. Kemungkinan, itu dimaksudkan untuk menambah suku kata, karena pada baris lainnya tidak ada yang kurang.

133. Banyak kekhususan gaya dari teks aslinya yang bertembang, kami terjemahkan secara bebas, karena yang menarik di sini bukan bentuk, tetapi isi.

Selain itu, karena baris, bahkan bait, jarang merupakan kesatuan makna — kebalikan dari apa yang terjadi di dalam *Korawāśrama* dan *Sri Tarjuṅ* —, maka nomor bait hanya kami cantumkan di antara tanda kurung. Sebaliknya kami membuka alinea baru untuk setiap penjuru alam, agar mudah rujukannya.

134. *Mah Yĕkti*, dalam teks aslinya, oleh Winter ditafsirkan *Mâhâ Yĕkti* (TNI V, I, 1843, 8). Di dalam kesusastaan, kata *mah* memang merupakan singkatan dari *mâhâ*, terutama jika harus memenuhi kaidah tembang, karena di sini penyairnya hanya dapat memanfaatkan sepuluh suku kata untuk baris pertama bait tersebut.
135. Cf. terjemahan Inggris dari karya Raffles dalam *History of Java* II, hlm. CCVI-CCVII. Versi Perancisnya terdapat dalam karya H. Marchal *Description ...* hlm. 325. Jelaslah bahwa bagian dari naskah *Manik Mâyâ* tersebut sesungguhnya membahas simbolisme dari sembilan penjuru alam (keempat mata angin, keempat titik antara dan Pusat) dengan kesembilan Dewa yang terkait: dalam bahasa Jawa disebut *Dewâtâ Nâwâsâṅṅâ*, kesembilan dewa (kita lihat bahwa kata Sanskerta *nawa* dirangkapi dengan kata Jawa yang searti, *sâṅṅâ*). Hendaknya dicatat bahwa Dewa-dewa yang di sini terkait dengan kelima mata angin berbeda dengan Dewa-dewa yang dalam naskah-naskah lazimnya berkaitan dengan kelima hari pasaran.
136. Di Jawa, beberapa keganjilan tersebut dapat dipahami atas dasar perubahan agama atau karena satu tradisi tersendiri. Letak Bayu di Pusat dapat dimengerti, jika orang ingat akan hubungan antara Pusat dan Zenit.
137. Kita perhatikan ejaan *Siwah*, bukan seperti biasanya *Siwâ*. Apakah itu bekas dari kata *siwah*? Tetapi yang terakhir ini berkaitan dengan Pusat. Bagaimanapun kiranya jelas bahwa di dalam *Manik Mâyâ* nama-nama dewa diubah.
138. Orang bertanya-tanya apakah penempatan *Bayu* di tengah kedelapan dewa penjuru alam ada hubungannya dengan *Wāyu* dalam *Chāndogyopaniṣad* yang di Zenit (cf. di atas di hlm. 76).
139. *Tĕmbagi* adalah bentuk *krāmâ* dari *tĕmbāḡâ*.
140. Meskipun arti yang sebenarnya dari kata *nilâ* bukan "hitam", bahkan di atas pun dipakai dalam arti "biru", di sini kami terjemahkan dengan *hitam*. Bukan saja karena itu cocok dengan rangkaian lainnya di mana Utara berwarna demikian, melainkan juga karena di dalam kitab *Ādiparwa* kata Sanskerta *nīlawāsā* diterjemahkan dalam bahasa Jawa Kuno dengan *mahirĕṅ wĕḡihan ira*, yaitu "hitam itu pakaiannya" (cf. edisi Juynboll, hlm. 203). Harus diingat bahwa *nila* adalah warna biru gelap.
141. Cf. *SHKam*, hlm. 215.
142. *Jĕneyan* (*jĕne* + *an* dengan konsonan luncur) adalah kata Jawa yang dari segi fonetik lebih maju, sama dengan *Jĕnaran* yang telah kita temukan di tempat lain sebagai sinonim dari nama wuku *Kuningan* (cf. *EEI* V, *BEFEO* XLIX, 1958, § 74, hlm. 32, dengan cat. 2). Perubahan *-ar* > *-e*, agak langka: cf. bahasa Melayu *ipar* dan bahasa Jawa Modern *ipe* (ipar), dsb. Akan tetapi, kebanyakan kata yang berakhiran *-ar* tidak mengalami perubahan seperti itu. Cf. misalnya bahasa Melayu *bĕnar*, bahasa Jawa *bĕnĕr*.
143. Ungkapan itu dipakai oleh Kats (bahasa Belanda, "allerlei kleuren"). Kami akan membahas juga kata Jawa *māncâwarnâ*.
144. Cf. *Korawâśrama*, hlm. 231, baris terakhir, tetapi tidak diterangkan sumbernya. Mungkinkah itu catatan Kats di dalam *SHKam*?
145. Cf. *SHKam.*, hlm. 215, pada akhir alinea sebelum alinea terakhir.
146. Baik dalam *JNHW Ge-Roo*, maupun dalam *JNHW Pi*, dan juga tidak dalam *KBNW*. Perlu dijelaskan bahwa kata-kata yang disebutkan Kats adalah kata-kata *krāmâ*,

kecuali kata *māncāwarnā* yang bisa *krāmā* dan bisa *ngoko*. Bentuk *ngoko*-nya adalah *putihan*, *abangan*, *kuningan* dan *irēngan*, tetapi kata-kata itu rupanya tidak dipakai dalam arti khusus, karena ungkapan *Budā Cēmengan* di Jawa (cf. *FBG*, II, 283) dan *Budā Cēmeng* di Bali juga memakai kata *krāmā*. Sebaliknya kita melihat bahwa untuk menjelaskan nama-nama Sanskerta untuk warna, *Korawāśrama* memakai kata *ngoko*.

147. Cf. kedua daftar dalam *FBG* II, 276-277.
148. Cf. *EEI* V (*BEFEO* XLIX, 1958) § 62, hlm.23, tentang penjuru alam dan § 63, hlm.23-24 tentang warna. Juga lihat tabel rangkuman § 67, hlm.25.
149. Cf. *SHKam.* hlm.216. Tidak dikatakan apakah perpadanan yang disebutkan terdapat pada sumbernya ataukah itu merupakan tafsiran Kats sendiri. Hampir pasti bahwa daftar itu memuat tafsirannya.
150. Cf. *SHKam.*, hlm.216.
151. Cf. bandingkan dengan apa yang telah kami katakan di dalam *EEI* V, hlm.23, cat.4.
152. Pada akhir hlm.215 *SHKam.*, Kats memang menyebutkan warna-warna tanpa menerangkan perpadanannya baik dengan *pancawara* maupun dengan mata angin. Ia pasti tidak tahu rangkaian perpadanannya karena hanya menyebutkan perpadanan *pañcawara* dengan mata angin, tetapi dengan beberapa kesalahan, seperti yang baru saja kita lihat. Anehnya, dia tidak melihat pada buku Raffles, buku Crawford ataupun buku *Manik Māyā*, atau setidaknya dia tidak mepedulikannya.
153. Dr.Th.Pigeaud, *Javaansche Wichelarij en Klassifikatie* (Ramalan dan Klasifikasi Jawa) di dalam *FBG* II, 275-290.
154. *Isle of Bali*, hlm.296.
155. Arti *kajā* (sebenarnya "arah gunung") dan *kē/od* "arah laut", di sini hanya berlaku di Bali Selatan. Di Utara sebaliknya, "sisi gunung", sama dengan Selatan dan "sisi laut" ialah Utara. Perlu dicatat bahwa perbedaan antara "sisi laut" dengan "sisi dalam" memainkan peranan sama di Polinesia.
156. Kata *pusēh* tepatnya berarti "pusar".
157. Kami transkripsi dari gambar Bali yang diterbitkan oleh Covarrubias. Maka sedikit berbeda dengan *bija* dalam huruf Latin yang dicantumkan oleh penulis yang menuliskan "hang" untuk *aḥ* dan "sing" untuk *śiḥ*, sedangkan pengucapannya sama. Sebenarnya satu-satunya kesalahan adalah untuk SE di mana terdapat "mang", sedangkan aksara Bali adalah *naḥ*. Di samping itu, ejaan "Nawa Sangga" secara etimologis salah, meskipun di Bali hal itu mungkin terjadi. Penulisannya seharusnya "Nawa Sanga".
158. Lihat *OV*, 1922, *Balische Oudheden*, hlm.75.
159. Di sini tulisannya sesuai dengan lafal Bali.
160. Bentuk lunak dari *Maheswarā*.
161. Terdapat juga bentuk *Ludrā* sebagai akibat disimilasi.
162. Di sini juga disajikan kata-kata Bali yang dipakai sekarang.
163. Lihat tulisan T. Damsté yang berjudul *Balische kleedjes en doeken, verband houdende met Eeredienst en Doodenzorg* (Pakaian dan kain Bali untuk pemujaan dan upacara kematian) di dalam *Gedenkschrift 75-jarig bestaan*, terbitan Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 's

Gravenhage, 1926, hlm.254-264. Bagian tersebut terdapat di hlm. 256-257. Mengenai hal ini hendaknya diperhatikan bahwa pada lembar yang memuat *aṅkēb pērērai* "kain untuk menutupi wajah [orang mati]" terdapat kesalahan: Menurut keterangan di bawah gambar, susunannya sebagai berikut:

jika Timur ditafsirkan di atas

	<i>baṅ</i>	
<i>saṅ</i>	<i>iṅ</i>	<i>taṅ</i>
	<i>aṅ</i>	

jika Utara di atas

	<i>saṅ</i>	
<i>aṅ</i>	<i>iṅ</i>	<i>baṅ</i>
	<i>taṅ</i>	

tetapi hal ini tidak sama dengan disposisi yang dikemukakan oleh Covarrubias sendiri dan yang terdapat di tempat lain. Jadi, ada kesalahan, mungkin saat keterangan itu dicantumkan gambarnya terbalik. Kecuali jika Barat dimaksudkan di atas, namun hal itu kecil kemungkinannya. Bagaimanapun, perpadanannya adalah sama dengan yang disajikan oleh Covarrubias untuk kelima penjuru alam.

164. Kata Bali asli untuk Pusat tidak disebutkan; Ida Made Rai hanya mengatakan bahwa ada lima warna: putih, hitam, merah, kuning dan merah muda.
165. Kata itu diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dengan *dadu*, namun tidak lazim dalam bahasa itu.
166. Yang dimaksudkan pasti sebuah varian, atau kesalahan, mestinya *Camundidewi*.
167. Cf.B.M. Goslings, *Een "nawa sanga" van Lombok* di dalam *Gedenkschrift 75-jarig bestaan*, KITLV hlm.200-210.
Lihat juga Crucq dalam *TBG* 76, 1936, 340-343.
168. Goslings, *Een "nawa sanga"...*, gb.1, menghadap hlm.200. Di sebelahny, gb. 2, buah pena Nieuwenhuis, agaknya berdasarkan gambar Bali, tetapi dengan Utara di atas.
169. *OV* 1922, 76-78.
170. Sama seperti di atas, bentuk ini pasti sebuah varian atau kesalahan. Mestinya *Camundi* (Sanskerta *Cāmuṇḍī*).
171. Di dalam naskah itu dan naskah berikutnya, kata untuk Zenit dan Nadir, masing-masing adalah *urdah* dan *adah* (Sanskerta *urdhwa* dan *adha*).
172. Kata itu merupakan perkembangan fonetik yang lazim atas kata *Gaurī*.
173. Karena dalam tulisan Jawa-Bali ragam tertentu aksara *bha* dan *ga* mirip, maka timbul pertanyaan, bukankah bentuk kata *Gorawī* itu merupakan perubahan dari tulisan *Bhairawī*, yang mungkin dipermudah oleh kontaminasi dengan *Gori*.
174. Dalam artikel Goslings, gb.2, yang digambarkan oleh Nieuwenhuis, berdasarkan data Bali, *aṅkus* berkaitan dengan Zenit, dan *trisulā* dengan NE, sedangkan *cakrā* merupakan senjata Nadir.
175. Cf.*TBG*. 76, 1936, 340-343. Kami hanya membahas *wāhana* yang menurut keterangan Crucq diperolehnya dari Dr. Poerbatjaraka berdasarkan naskah *Uttarasabda* yang termasuk koleksi *Iontar* Museum Jakarta.
176. Mengenai perian singkatnya cf.*JBG*, V, 1938, hlm.130, dengan no.6266. Asal sebenarnya batu itu sama sekali tidak dijelaskan, kecuali diterima dari Residen L.C. Westenenk.

Suatu uraian singkat oleh Stutterheim terdapat di hlm.114 *JBG* yang sama, tetapi penulisnya tidak berusaha untuk menetapkan lambangnya.

Foto lambangnya terdapat di gb.13, menghadap hlm.113.

177. Abklats batu itu kami peroleh berkat kebaikan hati Mlle. Giteau, konservator Museum Phnom Penh.
178. Di dalam tulisannya yang baru, "A Journey into the Realm of Death", yang terbit dalam *BKI* 111, 1955, 236-273, yang merupakan telaah atas cerita rakyat Bali / *Larā*, Ny.J. Hooykaas menerangkan (hlm.249, cat.19), bahwa putih adalah warna untuk Timur, dan merah untuk Utara atau Selatan: "In traditional Javano-Balinese classification, *white* is the colour of the East, *red* of the North or South". Kami yakin bahwa di sini terdapat kerancuan, karena warna hitam selalu terkait dengan Utara, tidak pernah dengan Selatan yang warnanya merah, terkait dengan Brahmā sebagai Dewa Api, seperti tersebut di atas.
179. Secara simbolis, memang Pusat bukan saja "campuran" warna-warna lain, tetapi lebih-lebih merupakan "warna yang tak tentu", yang secara potensial mengandung warna-warna lainnya. Pada saat kekuatan Pusat terwujud, barulah tampak keempat warna pokok, demikian halnya dengan keempat mata angin.
180. Kata yang pertama agaknya tidak dipakai lagi di Jawa. Dalam bahasa Jawa kata *jijga* masih dikenal, tetapi artinya telah bergeser menjadi: warna merah ungu. Sedangkan, dalam bahasa Indonesia arti "oranye" (warna kuning campur merah) untuk *jijga* diambil dari bahasa Melayu. *Ijo* (Indonesia *hijau*) dan *biru* masih merupakan kata sehari-hari.
181. Cf. *INI* I, *Oorkonde van Krtarājasa uit 1296 M. (Penangoengan)*, hlm.33-49, dengan kata pengantar dari Stutterheim. Bagian yang kami kutip terdapat di baris 6 pada lempeng 10 *b* (hlm.43) dan terjemahan Belandanya hlm.48.
182. Dr.R.Ng. Poerbatjaraka, "Déwa-Roetji" dalam *Djāwā*, XX, 1940, 5-55. Teks yang juga disebut "Bimāsuci" itu merupakan versi modern dari teks Jawa Kuno yang berjudul *Nawaruci*, sebuah judul yang masih terdapat di Bali. Naskah teks itu telah diterbitkan oleh Dr.Prijoetomo. Ada bermacam-macam versi *Bimāsuci*, walaupun tema pokoknya tetap petualangan *Bimā* = *Brātāsenā* = *Wērūdārā* = *Bhīma*, tokoh kedua dari keluarga *Pēṇḍāwā* (= *Pāṇḍawa*). *Durnā* (= *Droṇa*) menghendaki kematian *Bīma*, karena dianggapnya sebagai tokoh yang paling berbahaya bagi *Korāwā* (= Kaurawa) yang hendak dibantunya. Oleh sebab itulah sang guru, *Durnā*, mengutus *Bimā* untuk mencari Air Kehidupan, dengan maksud menyesatkannya di dalam perjalanan yang penuh mara bahaya. Meskipun demikian, *Bīma* berhasil lolos dari semua perangkap, dan memperoleh Pengetahuan Sejati dari Gurunya yang namanya *Dewā Ruci*.
183. Bagian ini (bab V., bait 8), terdapat di hlm.26 dari artikel yang disebutkan dalam catatan terdahulu.
184. Artikel yang sama, hlm.47.
185. Satu-satunya contoh yang disajikan dalam *KBNW* tentang *pañcawarna* (IV, 289 *b*) menyangkut sebuah telur (bahasa Bali *taluh*). Secara tepat kata itu ditafsirkan dengan "bermacam-macam warna", tetapi sumbernya tidak disebutkan sama sekali, dan sesungguhnya terdapat kata *mañcawarna* di dalam teks yang dikutip. Pembetulannya (yang boleh dikatakan tafsiran) hanya membuktikan bahwa di sini

mañca- dianggap berasal dari *pañca-*, sesuatu yang bahkan ditegaskan dalam *KBNW IV*, 603 *a*. Pengarang *JNHW Ge-Roo* (II, 467 *b* - 468 *a*) sependapat.

186. Cf. Pigeaud, *FBG II*, 277.

187. Ungkapan yang memakai *pañca-*, selain bermakna "lima [jenis]...", kurang lebih dapat diartikan "segala jenis.....". Misalnya kata *pañcābāyā* (cf. Sanskr. *pañcabhaya*), yang harfiahnya "kelima bahaya", dalam kenyataan berarti "segala macam bahaya", "pelbagai macam bahaya", meskipun dalam *JNHW Ge-Roo*, II, 188 *a*) masih diterangkan sebagai bahaya yang ditimbulkan oleh kelima jenis makhluk: dewa, manusia, binatang, roh halus dan raksasa. Dalam bahasa Jawa Modern juga terdapat *pañcādriyā* atau *pañcendriyā* yang maknanya "lima indera", tetapi juga berarti "sesuatu yang dapat ditangkap dengan indera".

Kata lainnya adalah *pañcakaki*, yaitu sebutan untuk sebuah Dewan Desa, yang secara harfiah berarti "lima kakek", mungkin karena mengacu kepada kedudukan masing-masing piniseuph itu menurut penjuru alam pada upacara tertentu, seperti halnya di Bali sekarang kedudukan *Pēdanda* pada upacara Pancāwalikramā.

Di dalam kamus-kamus terdapat juga kata-kata *māñcāpat*, *māñcālima*, *māñcāñēm*, *māñcāwolu* dan *māñcāsepuluh* yang mengacu kepada kelompok desa yang terdiri atas 4, 5, 6, 8, dan 10 desa dalam hubungannya dengan sebuah desa di pusat. Jadi, dalam hal ini pemakaian *pañcā-* sebagai unsur pertama jelas tidak sesuai.

Selain itu ada: *māñcānēgārā* yang berarti "kawasan yang mengelilingi wilayah pusat", "daerah pinggiran" dan juga "negeri-negeri asing" yang tidak ada hubungannya dengan arti "lima". Kata *mañcanagara* bahkan sudah terdapat di dalam kepustakaan Jawa Kuno. Cf. juga *māñcāwārā*, yang oleh sementara kamus diartikan "menggunakan mantra-mantra".

Kata *māñcāswārā* yang berarti "dengan banyak suara", "campuran dari berbagai suara", agaknya tidak dapat dikaitkan dengan pengertian "lima".

Dalam bahasa Bali (cf. *KBNW IV*, 603 *a*) *mañca* berarti "pangeran tetangga" yang dianggap harus mengakui raja di pusat sebagai rajanya, sekurang-kurangnya di dalam teori. Cf. kata Jawa *mañcānēgārā* yang disebutkan di atas, yang tampaknya mempunyai arti asli: "kawasan di luar kerajaan sendiri". Jadi, "lungguh" yang mengelilingi tanah raja.

Bahkan juga di dalam bahasa Cina, ungkapan 五色鳥, yang terdapat di dalam berbagai daftar upeti yang dikirimkan ke Istana Cina, kadang-kadang harus diterjemahkan dengan "burung nuri beranekawarna", bukan "burung nuri dengan lima warna". Cf. D. Hervey de Saint-Denis, *Méridionaux*, 401, 432, 529, 550.

Ada ungkapan lain yang artinya "pelbagai warna" dalam membicarakan pakaian, yaitu 雜色, yang diterjemahkan oleh Tajima dengan "pakaian yang berwarna-warni" (*Etude sur le Mahāvairocanaśūtra*, Paris, 1936, hlm. 51).

188. Cf. catatan Lin Li-kouang, dalam *Aide-Mémoire*....., hlm. 74, no. 6, tentang masalah *pañcawarna* di India dan di Cina.

189. Memang ada bentuk *māñcā* yang merupakan penyengauan dari *pañcā*, tetapi artinya "membagi lima", yaitu dalam bentuk kata kerja. Mengenai *pañca-* bahasa Jawa, yang asalnya sama sekali lain, lihat "Stellingen" (Dalil-dalil dalam disertasi) Dr. Prijono yang berjudul *Sri Tañjung*, no. 11.

Bagian Kedua

MASA ISLAM

EPIGRAFI ISLAM DI ASIA TENGGARA*

Epigrafi Islam tersebar di Asia Tenggara secara sangat tidak merata, mengingat islamisasi memang terjadi tidak bersamaan waktunya di semua tempat, di samping intensitasnya yang berbeda. Selain itu, di daerah-daerah tertentu meskipun terdapat masyarakat Islam, tidak diberitakan adanya prasasti. Perlu ditambahkan pula bahwa belum pernah ada pencarian yang sistematis (kecuali dalam satu kasus penting yang akan kita bicarakan nanti), dan selalu masih ada kemungkinan bahwa penemuan baru mengungkapkan dokumen yang luar biasa pentingnya. Meskipun demikian, penemuan seperti itu sangat diragukan akan dapat mengubah wajah menyeluruh dari penyebaran prasasti sebagaimana adanya sekarang. Oleh karena itu, kajian singkat ini hanya dapat membicarakan Indonesia dan apa yang kini dinamakan Persekutuan Tanah Melayu secara agak terinci. Mengenai daerah-daerah lain hanya sedikitlah yang dapat kami kemukakan.

Sebagian besar dokumen yang dapat dianggap sebagai prasasti berupa batu nisan. Selanjutnya ada beberapa piagam dan teks yang sejenis, dan akhirnya prasasti pendek pada berbagai macam benda. Sama sekali tidak dapat dibandingkan dengan jumlah prasasti yang amat banyak tentang pembangunan jembatan, mesjid ataupun bangunan lain yang, selain makam, mengambil tempat yang besar sekali dalam epigrafi Timur Dekat.

Menurut pendapat kami, lebih mudah bagi pembaca jika bahan yang dikaji dibagi dulu menurut jenisnya, sesudah itu dibagi menurut tempatnya. Secara berturut-turut kami akan membicarakan hal berikut ini:

- I. Prasasti pada nisan atau yang ada hubungannya dengan makam.
- II. Piagam-piagam dan teks-teks yang sejenis.
- III. Prasasti pada berbagai benda.

Ketiga kelompok itu akan dibagi lagi di dalam empat kawasan: *a.* Jawa; *b.* Sumatra; *c.* Semenanjung Melayu; *d.* Indonesia bagian timur.

* Judul asli: "L'Épigraphie musulmane dans le Sud-Est asiatique", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Jilid LIV, Paris, 1968, hlm.567-604. Artikel ini semula disusun untuk *Encyclopédie de l'Islam*, akan tetapi menjadi terlalu panjang, sengaja sengaja disimpan di dalam map kerja Louis-Charles Damais dengan maksud akan digarapnya kembali sebelum diterbitkan dalam keadaan yang lebih lengkap. Sayangnya, Louis-Charles Damais kini telah tiada, sehingga kita tidak dapat lagi menunda penerbitan tulisannya ini.

Dilihat dari segi geografi dan mengingat kekayaan dokumen kelompok I dan II, kami seharusnya membedakan antara *Republik Indonesia* yang sekarang ada dan *Persekutuan Tanah Melayu*. Namun, hubungan sejarah yang erat antara kedua negeri itu, sebelum dibuat terpisah oleh dominasi Eropa, memaksa kami untuk tidak terlalu membedakannya. Begitu pula, dalam tingkat yang berbeda meskipun Jawa dan Sumatra berulang kali hidup secara terpisah, ternyata bahwa pada periode yang dibicarakan di sini, telah menjalin hubungan yang erat, terutama antara Jawa Barat dan ujung selatan Sumatra, dan juga antara Jawa Tengah dan daerah Palembang. Kami terpaksa tidak memisahkan Jawa dari Sumatra secara tegas.

Dalam kajian ini tidak akan kami masukkan surat-surat dan dokumen-dokumen kearsipan lainnya, kecuali jika termasuk dalam kelompok II.

Terakhir perlu dikemukakan pula bahwa dokumen-dokumen yang tidak berasal dari Indonesia, baik yang diterbitkan maupun yang tidak, hampir tidak ada yang sempat kami lihat secara langsung. Bagi daerah-daerah yang tidak termasuk Indonesia kami hanya dapat mengikhtisarkan kajian-kajian yang telah terbit atau mengacu kepadanya, dan jika perlu melakukan beberapa pembetulan berdasarkan data yang telah diterbitkan.

Cap akan kami sebut sambil lalu dan hanya jika tertera pada dokumen yang dikemukakan di sini. Akan tetapi, seperti juga mata uang, pada umumnya cap itu harus kami sisihkan sebab kedua kategori dokumen tersebut memerlukan kajian khusus.

Adapun mengenai penghisaban tahun Hijriah menjadi tarikh Julius atau Gregorius yang nanti akan dilaksanakan, seyogyanya kami tegaskan di sini bahwa kami jarang sekali menganggap "keliru" atau "salah" data di dalam prasasti. Hal itu bertentangan dengan yang sering dilakukan sampai sekarang. Sudah tentu kami tidak ingin mengatakan bahwa tidak pernah terdapat kesalahan dalam dokumen-dokumen yang sampai kepada kita; namun kami berpendapat, terutama dalam hal hubungan antara angka tanggal dan hari pekannya, bahwa awal bulan yang di daerah-daerah bermazhab Syafii seperti Indonesia mengikuti *ru'ya*, sudah tentu tidak selalu cocok dengan sistem kalender seperti yang ditemukan umpamanya dalam *Tabel-tabel* susunan Wüstenfeld atau Cattenoz (*hisāb*). Soal ini sudah pernah kami kemukakan dalam artikel lain dengan menyebut kesaksian dari beberapa musafir yang tidak meragukan lagi (lihat *BEFEO*, XLVIII, 1957, 364). Sayangnya, kami tidak sempat memeriksa apakah dalam berbagai kasus yang nyata, selisih antara suatu

adat setempat dan *Tabel-tabel* tadi, dapat lebih dari dua hari. Akan tetapi, karena tidak dapat membicarakan rincian-rincian itu, maka dalam teks-teks yang tanggalnya diberikan di belakang, penghisaban kami didasarkan atas hari pekan. Menurut pendapat kami dengan berdasarkan hari pekan itu, kemungkinan adanya kesalahan menjadi berkurang daripada jika berdasarkan tanggalnya sendiri, mengingat pentingnya hari Jumat bagi masyarakat Islam — dan lepas dari selisih yang mungkin disebabkan oleh pelaksanaan *ru'ya*. Kami selalu akan menyebutkan selisih itu, yang dalam beberapa teks mencapai tiga hari. Ada kemungkinan bahwa dalam kasus tersebut memang terjadi kesalahan, namun kami selalu memberi padanan menurut tarikh Julius atau Gregorius berdasarkan hari pekan.

Apabila yang diberikan hanya angka tahun, kami akan menyebutkan batas-batas teoretis dari tahun Hijriahnya.

Demikian pula halnya dengan tahun Jawa sejak berlakunya perhitungan yang semata-mata berdasarkan bulan, yang tidak selalu cocok dengan perhitungan "Arab" sebagai akibat dari perbedaan dalam pembagian tahun "penuh", yaitu tahun yang harinya berjumlah 355, dan juga akibat dari ketidakteraturan setempat yang tidak semua diketahui.

Mengenai segala sesuatu yang menyangkut tarikh yang bersifat khas Jawa, *Sākā Jawa* (disingkat: S.Jw.), serta pengalihan tanggal-tanggalnya menjadi tahun tarikh Gregorius, kita dapat membaca artikel *Tijdrekening* dalam *ENI* ², V (= *suplemen* I), 73-79, bersamaan dengan *tabel-tabel* yang terlampir. Untuk tarikh Hindu yang memakai tahun-tahun berdasarkan bulan serta matahari, kami menyebutnya *Śaka* (disingkat: Ś.).

Oleh karena banyaknya rincian yang tidak dapat kami bicarakan secara mendalam di sini, angka tahun selalu akan kami anggap benar meskipun ada kalanya pembetulan unsur itu agaknya dapat dipertimbangkan (yang kami maksudkan di sini ialah beberapa piagam yang belum begitu tua); jika demikian halnya, kemungkinan itu akan kami kemukakan.

Seperti dalam kajian-kajian yang lain, setiap piagam sedapat mungkin akan kami sebutkan dengan nama tempatnya, atau kalau tidak ada nama tempat, dengan nama tokoh utama yang tercantum di dalamnya atau sebagai penerima dokumen itu. Hanya bila tidak ada kemungkinan lain, maka kami akan memakai nama tempat ditemukannya dokumen (antara tanda kutip).

Adapun bahan yang dipakai untuk artikel yang ringkas ini tentu tidak dapat kami katakan sudah lengkap. Yang kami usahakan hanyalah

membeberkan fakta-fakta yang paling menonjol dan tanggal-tanggal yang paling penting.

Sudah dengan sendirinya kami akan menyalin kata-kata Arab menurut sistem yang dipakai dalam *Encyclopédie de l'Islam*, namun transkripsi itu jangan sampai menimbulkan bayangan keliru: orang Indonesia hanya memakai lafal Arab, umpamanya untuk nama diri, jika ada alasan tertentu yang membuat mereka merasa perlu memakainya dan sudah tentu jika mereka mengetahui lafalnya. Dalam kehidupan sehari-hari, nama orang diubah menurut tuntutan sistem bunyi bahasa ibu mereka — seperti terjadi pula antara lain pada bangsa-bangsa yang berbahasa Turki atau Persia —, sehingga bentuk yang lazim dipakai oleh orang Jawa atau orang Aceh terutama, kadang-kadang hanya samar-samar menyerupai bentuk Arabnya. Sudah jelas menggelikan bila hal itu dianggap "kesalahan" atau "penyimpangan", suatu anggapan yang terlalu sering terjadi — dalam hal itu orang Belanda kebanyakan memakai istilah "verbasteringen"; memang sudah tentu bahwa tak ada bangsa Eropa yang memakai bentuk Ibrani, Yunani, Latin atau Germania yang asli dari nama-nama orang yang telah mereka pilih. Jadi orang tidak perlu heran bahwa hal itu juga berlaku di Indonesia. Bila tulisan Arablah yang dipakai, maka hampir selalu ejaan asli yang diikuti (tetapi kekecualiannya cukup banyak). Tidaklah demikian halnya bila umpamanya naskah ditulis dengan aksara Jawa, dan ucapan yang sebenarnya lebih jelas kelihatan, sekalipun ada sistem tanda diakritik untuk menandai fonem-fonem khas Arab dalam tulisan Jawa itu.

Jadi, epitaf yang ditulis dalam bahasa Arab kami salin menurut sistem yang dipakai dalam *Encyclopédie* tersebut di atas, sedangkan teks berbahasa Jawa kami salin dengan transkripsi yang telah kami tetapkan untuk bahasa itu dan yang asas-asasnya telah diuraikan di tempat lain (*BEFEO*, XLIX, 1958, 10 dst.). Untuk bahasa Melayu dan Indonesia modern, kami juga tidak akan memakai ejaan yang lazim berlaku dalam kedua bahasa itu, yang seperti diketahui mempunyai asas-asas yang berbeda, tetapi kami akan memakai transkripsi yang sepadan dengan yang dipakai untuk bahasa Jawa.

Yang merupakan kekecualian ialah nama tempat. Dalam hal ini ada kalanya di samping transkripsi kami, kami berikan ejaan resmi dalam tanda kurung, kecuali beberapa nama negara atau kota besar yang akan ditulis menurut kebiasaan yang berlaku.

Sebelum mengakhiri kata pengantar ini, kami ingin menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Direktur Dinas Purbakala R.I., Drs. Soekmono, yang telah mengizinkan kami tidak hanya meneliti

dokumen-dokumen dari koleksi fotonya yang belum diterbitkan untuk melakukan berbagai pengecekan, tetapi juga menerbitkan data di antara koleksi itu, yang menurut kami berguna untuk kajian ini (nomor foto Dinas Purbakala didahului oleh tanda DP).

INDONESIA DAN PERSEKUTUAN TANAH MELAYU

I. Prasasti pada makam.

a. Jawa.

Meskipun ajaran Islam masuk di Jawa setelah Sumatra, di Pulau Jawa itulah ditemukan prasasti Islam yang paling tua di Indonesia, yang umurnya tidak perlu diragukan. Kita akan melihat lebih lanjut bahwa ada satu prasasti di Sumatra yang tanggalnya rupanya lebih tua setengah abad tetapi yang datanya kami tidak berani menerimanya begitu saja.

Perlu ditegaskan di sini bahwa dengan istilah "islamisasi", yang kami maksudkan ialah ketika para tokoh pimpinan di suatu daerah, terutama raja, keluarga dan orang-orang terkemukanya telah memeluk agama Islam secara resmi. Sebagai akibatnya sebagian besar rakyat ikut memeluk agama Islam, meskipun beberapa di antara mereka mungkin sudah lebih dahulu memeluk agama baru tersebut, seperti yang pasti terjadi di Jawa. Proses islamisasi agaknya dapat dianggap sudah terjadi pada tahun-tahun terakhir abad XIII M. di dua daerah ujung timur-laut Pulau Sumatra: Perlak (pengucapan Acehnya: Përëlaq) atau Ferlec menurut Marco Polo, dan Samudra, jika kedua nama tempat itu benar-benar mewakili kesatuan politik yang terpisah pada zaman itu, suatu hal yang sesungguhnya tidak kita ketahui, sekalipun kesaksian Marco Polo memang mengarah ke situ. Bagaimanapun, mulai paruh pertama abad XIV, islamisasi mungkin sekali juga sudah berlangsung di beberapa daerah lain di sekitarnya. Proses itu berlangsung dengan lebih merasuk pada abad XV, terutama di Semenanjung Melayu. Baru selama abad XVI — atau barangkali sudah sejak tahun-tahun akhir abad XV — agama Islam menjadi agama yang paling dominan di kebanyakan negara di pantai utara Jawa, sementara pedalaman yang tetap memeluk agama Hindu — khususnya Majapahit, Pasuruan di timur dan Pajajaran di barat — semakin berkurang arti ekonomi dan politiknya.

Suatu keistimewaan yang terdapat pada banyak makam Islam di Jawa, tetapi di Sumatra lebih langka, ialah bahwa tokoh-tokoh yang dimuliakan itu ada yang makamnya dua kali lebih panjang daripada

makam biasa (bahkan ada kalanya lebih panjang lagi). Maka makam itu dikatakan *makam dāwā*, *kubur panjang*, dst. Hendaknya diketahui pula bahwa batu-batu yang terpancang tegak pada ujung kepala dan ujung kaki makam, di Jawa biasanya dinamakan *maesan* (ada varian-variannya menurut dialek), sebuah kata yang menurut kami tidak mungkin diturunkan dari kata Parsi *nishān* (padanan kata Arab *shāhid*), sebagaimana dikehendaki oleh sementara orang. Kami telah mengusulkan etimologi lain untuk *maesan* (lihat *BEFEO*, XLVIII, 1957, 357, no. 2) yang sayangnya tidak dapat dibuktikan kebenarannya.

Prasasti paling tua yang dikenal di Jawa berasal dari suatu zaman ketika kebanyakan orang-orang Muslim di pulau itu berasal dari luar; kemungkinan besar mereka adalah pedagang, entah mereka menetap atau hanya singgah, walaupun kemungkinan yang kedua itu jelas lebih besar.

Yang dimaksud di sini ialah nisan seorang gadis di kuburan Leran, beberapa kilometer dari Gresik di Jawa Timur, sebelah barat-laut pelabuhan besar Surabaya (ucapan Jawa-nya adalah *Surābāyā*).

Oleh karena kami di sini tidak mungkin dapat memerinci dan membahas hasil bacaan Moquette yang telah berjasa sebagai orang pertama yang menafsirkan prasasti itu, ataupun hasil pembacaan Ravaisse yang telah mengadakan beberapa perubahan, cukuplah kami kemukakan bahwa almarhumah bernama binti Maymūn, sebagaimana cukup terbukti. Tanggalnya Jumat 7 *Radjab* 475 tahun Hijriah, atau 2 Desember 1082 M., artinya keesokan hari tanggal padanan teoretis menurut *Tabel-tabel*. Tanggal ini telah menimbulkan perdebatan, oleh karena 70 dan 90 mudah dikacaukan dalam tulisan Arab yang tidak ada tanda diakritiknya dan oleh karena epitaf itu mengandung kesalahan; yang tertulis sesungguhnya ialah *سعي*, jadi harus dibetulkan. Akan tetapi, hari pekan yang tercantum itu beserta kemungkinan paleografinya menurut kami merupakan kunci masalah itu, dan padanannya dengan tarikh Julius bagi kami tidak meragukan lagi, seperti telah kami uraikan sebabnya dalam tulisan lain (*BEFEO*, XVIII, 1957, 365, catatan).

Tidak diketahui siapa gerangan gadis itu. Menurut dongeng setempat, ia adalah seorang putri raja, yaitu *Putri Dewi Suwari* atau *Putri Leran*. Unsur ini sudah tentu tidak tepat, karena sengkalan-sengkalan yang bersangkutan dengan gadis itu menunjuk angka-angka tahun yang kira-kira tiga abad lebih muda, sedangkan prasasti itu sekurang-kurangnya jelas mengenai angka abad dalam tahun Hijriah. Sebuah dongeng dalam teks yang disebut oleh Knebel pada tahun 1906 dan yang ketika itu milik juru kunci makam itu, mengemukakan umpamanya

sebuah sengkalan yang diartikan sama dengan 1308 Śaka = 1386 (-87) M. Sebuah sengkalan lain sama dengan 1313 Ś. = 1391 (-92) M. Lagipula, seandainya binti Maymūn itu seorang putri raja, derajatnya pasti tertera pada nisannya, sedangkan di sini tidak. Jadi, sudah boleh dianggap pasti bahwa pada waktu itu yang bersangkutan adalah anak orang asing yang menetap untuk sementara waktu, tetapi yang tidak kita ketahui apa-apanya.

Teks itu sendiri bertulisan ragam Kufik "berbunga" penuh hiasan, agak sulit dibaca (apalagi tulisan itu agak rusak), dan gayanya rupanya tidak dikenal di negeri-negeri Islam lainnya. Ada varian tulisan Kufik yang sejenis meskipun jauh bedanya, umpamanya yang terdapat pada nisan *Dhalak al-Kabīr*, dekat Masawah di Etiopia. Umurnya sedikit lebih tua: Sabtu, 10 Muḥarram tahun 439 H., atau Sabtu 11 Juli 1047 M., artinya berselisih empat hari dengan padanannya yang teoretis (Selasa 7 VII). Prasasti pada nisan Fāṭima bint Muḥammad al-Khayyāt itu diterbitkan oleh G.C. Haughton dalam *Trans. R.Ā.S. of Gr. Br. and Ir.*, II, 1830, hlm. 573, dst.

Kembalilah kita ke Jawa. Yang dikemukakan sekarang ialah prasasti lain, dari daerah yang sama, dari masa tiga abad sesudah prasasti binti Maymūn, sebab tanggalnya Senin 12 Rabī' al-'awwal 822 H. = 10 April 1419 M. (dua hari sesudah padanannya yang teoretis). Prasasti itu terdapat di sebuah kuburan di Gresik yang bernama Gapurā Wetan. Menurut suatu tradisi setempat, makam itu makam salah seorang tokoh yang dianggap termasuk penyebar agama Islam yang pertama di Jawa, yang sering dinamakan *Wali Sāngā*. Bahwasanya dia termasuk salah seorang penyebar utama agama Islam, agaknya patut diragukan, mengingat bahwa penyebaran agama itu di Jawa Timur telah berlangsung jauh lebih awal, akan tetapi sudah tentu tidaklah mustahil bahwa tokoh itu, jika memang berwibawa, telah dapat mengajak orang masuk agama Islam, sehingga hal itu masih dikenang orang. Dia juga dianggap keturunan Nabi yang datang dari Tanah Arab. Dan salah satu namanya menurut dongeng, yang malah menganggapnya sebagai seorang paman Dewi Putri Suwari, adalah Mawlānā Maghribī, "Guru dari Barat". Tetapi hal itu tidak tertulis pada nisannya. Prasasti berbahasa Arab itu, yang keadaannya masih baik sekali, tidak menyebutkan asal-usulnya, tetapi kita dapat membaca namanya dengan jelas, yaitu Malik 'Ibrāhīm, sebuah nama yang juga masih bertahan dalam tradisi setempat.

Oleh karena kata-kata berikutnya tidak dibubuhi tanda diakritik, pembacaannya menjadi kurang pasti, dan karena tak ada sumber-sumber lain yang menyebutnya, kata-kata itu tidak dapat direkonstruksi dengan

cara yang memuaskan. Menurut pendapat kami pasti terdapat kata *kākī*, yang agaknya merupakan transkripsi dari partikel kehormatan *kakī*, harfiahnya "kakek", tetapi yang dapat dipakai untuk setiap orang yang dimuliakan. Kata berikutnya barangkali adalah *pātī* = *Pati*, dalam hal ini nama jabatan, akan tetapi mengenai kata terakhir تسلّ bacaannya tak mungkin ditafsirkan, sebab jumlah kombinasi dari kedua huruf yang tidak bertanda diakritik itu terlalu banyak hingga tidak memungkinkan kita mencoba merekonstruksi kata aslinya. Boleh jadi kata itu bukan nama orang, namun jika *Pati* untuk kata sebelumnya tepat, maka kata itu bisa saja merupakan sebuah nama tempat di Jawa. Agaknya pemahatnya mempunyai contoh yang buram, yang tidak mampu dibacanya dan hal ini menimbulkan kesan bahwa orangnya bukan orang Indonesia. Jadi, rupanya dibuatnya huruf-huruf yang diberi hiasan dan yang untuk sebagian tidak diberi tanda diakritik.

Sementara orang mengira bahwa kata itu harus dibaca Tanḍēs, bentuk *krāmā* untuk Gresik. Penyelesaian itu bagus sekali, dan kami bersedia menerimanya, hanya sudah pasti bukan itulah yang terpahat pada batu itu, dan jika mau dibaca Tanḍēs, maka harus diadakan pembetulan ganda pada huruf-huruf di atas (تندس umpamanya), suatu hal yang agaknya bersifat semena. Pembetulan sedemikian hanya dapat dibenarkan jika diketahui dari sumber-sumber lain bahwa Malik 'Ibrāhīm memang pernah memegang jabatan di Gresik, tetapi sayangnya tidaklah demikian halnya. Jadi, kita lebih berhati-hati kalau membiarkan masalah itu terbuka selama tidak ada dokumen lain yang mengandung keterangan baru yang lebih lengkap.

J.-P. Moquette, yang berjasa telah melakukan bagian terbesar pengkajian makam Islam di Indonesia, memperlihatkan bahwa nisan tersebut modelnya mirip benar dengan batu Cambay, begitu pula tulisan dan hiasannya. Menurut kesimpulannya, batu itu telah dipahat di Cambay, kemudian diangkut ke Pulau Jawa, yang besar sekali kemungkinannya dan yang dapat menjelaskan kebingungan pemahatnya melihat istilah-istilah yang bukan Arab dan bukan Parsi. Moquette bahkan melangkah lebih jauh dan hendak melihat dalam fakta itu bukti adanya pengaruh istimewa, kalau bukan eksklusif, dari Cambay dan Gujarat pada umumnya dalam islamisasi Pulau Jawa, tetapi tidak ada yang membenarkannya, lagipula rupanya tidak diterima oleh peneliti-peneliti lain. Karena kehadiran pedagang atau tokoh keagamaan dari daerah Gujarat di berbagai pelabuhan Nusantara, kita tidak boleh menyimpulkan bahwa tidak ada pendatang dari daerah-daerah India lainnya atau dari tempat lain. Kita pun tidak perlu menyimpulkan, berdasarkan

perdagangan batu nisan yang dapat dikatakan mewah dan tidak dapat diperoleh di tempat, bahwa ada pengaruh keagamaan yang sangat luas. Kalau tidak salah, G.E. Marrison-lah yang telah mengemukakan kritik yang paling relevan mengenai hal itu dalam *JMalBrRAS*, XXIV/1, 1951, 28-37, sekalipun masalahnya masih perlu dipikirkan kembali dengan teliti (lihat juga lebih jauh di bawah lb).

Akan tetapi, bahwa kami lebih dulu menyebutkan kedua makam tadi, mengingat makam-makam itu yang paling dikenal dan paling banyak diteliti, jangan sampai menimbulkan kesan seakan-akan hanya kedua makam itu yang berasal dari periode tiga abad lebih yang memisahkan makam yang satu dari yang lain.

Sesungguhnya lebih banyak jumlahnya, juga di bagian timur Pulau Jawa (sampai sekarang dari periode itu tidak ada yang ditemukan di Jawa Tengah atau Barat), namun hanya sedikit sekali yang bertulisan Arab dan kebanyakan hanya mencantumkan angka tahun dengan angka Jawa Kuno.

Makam-makam itu, baik terpisah maupun berkelompok, terdapat pada berbagai kuburan bersama dengan sejumlah besar makam lain yang kebanyakan tidak berprasasti. Contoh-contoh khas terdapat di kuburan Trålâyå dan Tråwulan, di dekat situs bekas ibukota Majapahit*. Di kuburan Trålâyå kami temukan hanya sebuah makam dengan prasasti berbahasa Arab, dengan angka tahun Hijriah yang angkanya juga Arab; itu jelas berlawanan dengan kebiasaan Islam di luar Jawa yang kebanyakan mencantumkan angka tahun dengan huruf. Prasasti Arab pada nisan di Trålâyå itu bertanggal 874 H. = 11 Juli 1469 - 29 Juni 1470 M. Sebetulnya ada makam lain yang prasastinya berbahasa Arab juga, tetapi keterangan-keterangan mengenai orang-orang yang dimakamkan di situ telah hilang, begitu juga tanggalnya, kalau memang pernah ada tanggal. Pada beberapa makam lain terdapat juga teks suci yang pendek dalam bahasa Arab (tetapi petikan dari Qur'an tidak banyak) tanpa tanggal atau dengan tanggal tetapi yang ditulis dengan angka Jawa Kuno bertarikh Śaka. Ada satu prasasti yang angka tahunnya dinyatakan dengan huruf Arab dan nilainya sesuai dengan urutan *abdjad*, tetapi tarikhnya tetap Śaka. Dengan demikian, terbuktiilah betapa dokumen-dokumen itu berbeda dari prasasti nisan di negeri-negeri Islam lainnya, bahkan di daerah-daerah lain di Indonesia. Jelaslah di sini bahwa Islam Jawa mempunyai corak tersendiri.

* Lihat artikel L.C. Damais berikut yang berjudul "Makam Islam bertarikh di Tralaya" [Ed.].

Menurut penglihatan kami, makam-makam di Trålâyå kebanyakan sudah pasti makam orang Jawa yang, kalau ditilik dekatnya kuburan itu dengan keraton lama Majapahit serta lambang-lambang hiasan yang dipakai pada beberapa *maesan*, mestinya sebagian termasuk keluarga raja atau mempunyai hubungan dengannya. Ada kemungkinan juga bahwa mereka itu adalah istri-istri, yang sudah masuk agama Islam, dari anggota-anggota lingkungan keraton yang barangkali masih memeluk agama Hindu. Tidak ada tanda yang memungkinkan kita menentukan jenis kelamin orang yang dikuburkan dan satu-satunya nama yang masih tersimpan (pada tulisan nisan berbahasa Arab bertanggal 874 H. yang telah disebutkan tadi) berjenis laki-laki. Namun, karena nama itu nama Arab, tidak ketahuan apakah almarhum orang Jawa yang sudah masuk agama Islam ataukah orang asing.

Bagaimanapun, rupanya sudah pasti bahwa kita berhadapan dengan lingkungan Muslim setempat sebelum agama Islam benar-benar tersebar, dan sudah tentu jauh sebelum agama itu menjadi agama resmi di keraton-keraton. Itu yang menjelaskan langkanya teks Arab pada makam-makam itu, bahkan langkanya petikan Qur'an, dan tarikhnya hampir selalu tarikh Śaka.

Di Trålâyå angka tahun yang tercatat adalah 1298, 1302, 1329, 1340, 1349, 1389 Ś.(terdapat dua kali), 874 H. dan akhirnya 1397 dan 1533 Ś. sehingga periode itu terentang antara 1376 dan 1611 M. Jadi, angka tahun yang paling tua bertepatan dengan masa puncak kejayaan Majapahit, ketika pemerintahan Hayam Wuruk, sehingga terbukti bahwa telah ada perorangan yang masuk agama Islam jauh sebelum terjadi islamisasi dalam arti seperti tersebut di atas. Sesungguhnya, seperti telah kami kemukakan dalam artikel mengenai prasasti-prasasti itu, ada alasan untuk bertanya bukankah prasasti yang paling muda harus ditafsirkan 1433 alih-alih 1533 Śaka, jadi 1511 M., dan dengan demikian makam itu akan lebih dekat waktunya dengan makam-makam lain yang ditemukan di sekelilingnya.

Di Tråwulan ada sebuah makam yang diwarnai oleh dongeng dan yang dianggap makam seorang Puteri Campa (*Putri Cĕmpå*) yang konon istri salah seorang raja Majapahit. Dalam naskah-naskah sastra berbahasa Jawa, seperti *Surat Kāṇḍā*, ada disebut Putri Cĕmpå, akan tetapi *sĕngkalan*-nya (kronogram) yang mengacu pada kematiannya, yaitu 1320 Ś. = 1398(-99) M., tidak cocok dengan angka tahun pada makam tersebut; dan angka tahun itu tidak ayal lagi 1370, sudah tentu menurut tarikh Śaka = 1448(-49) M. Maka jika makam itu makam seorang Puteri Campa, dia tidak mungkin sama dengan Puteri Campa di

dalam tradisi sastra.

Hendaknya dikatakan juga bahwa, lepas dari masalah apakah makam itu makam seorang Puteri Campa atau bukan, kami tidak dapat menerima alasan-alasan yang dikemukakan oleh R.A. Kern dalam sumbangannya kepada karya suntingan F.W. Stapel (lihat Kepustakaan bagian "Umum" di bawah), sebab tidak ada yang istimewa pada seorang gadis bangsawan Campa, yang setelah diperistri oleh seorang raja Jawa, lalu masuk agama Islam, itu pun seandainya sebelumnya dia belum beragama Islam. Mengenai hal yang terakhir ini, H.K.J. Cowan telah mengingatkan dalam ulasannya tentang karya R.A. Kern, bahwa karena pertimbangan politik dapat saja seorang gadis Muslim dinikahkan dengan seorang raja yang bukan Muslim.

Akhirnya perlu dipertimbangkan, seperti telah diingatkan juga oleh Cowan, adanya kemungkinan yang dikemukakan oleh Rouffaer, bahwa Campa di sini bukanlah kerajaan di Semenanjung Indocina, melainkan nama tempat di daerah Aceh, yaitu yang letaknya di tepi Sungai Jempha yang merupakan batas antara Pésangan dan Samalanga. Memang ada berbagai keberatan terhadap identifikasi tersebut tetapi bagaimanapun tidak boleh dilupakan.

Pada bulan Februari 1952 kami telah melihat, di kuburan Tråwulan yang penting itu (yang dinamakan menurut makamnya yang paling masyhur, Pasarean Putri Cempå), sebuah makam yang sangat sederhana dengan angka tahun (masih juga berangka Jawa Kuno) yang lebih tua daripada yang di Trålåyå. Jadi termasuk makam tertua di Jawa yang corak muslimnya tidak meragukan lagi (di sini tidak ikut kami perhitungkan makam di Leran, yang dilihat dari segala segi merupakan kelompok tersendiri). Angka tahun tersebut adalah 1290 Ś. = 1368(-69) M. dan telah kami berikan nomor Tråwulan XIII dalam *Liste* kami yang mencatat angka-angka tahun daerah itu, yang diterbitkan dalam *BEFEO*, XLVIII, 1957, 414.

Ada angka-angka tahun lain yang sedikit banyak harus diragukan, yaitu yang tertera pada makam-makam Muslim di berbagai tempat di Jawa Timur. Seperti umpamanya tahun 1260 Ś. = 1338(-39) M. pada sebuah makam di Gunung Ponṭang (Keresidenan Běsuki). Tidak ada reproduksinya, sehingga kami tidak tahu apakah bacaannya tepat. Maka kami tidak berani menganggapnya sudah pasti.

Prasasti lain yang ditemukan di Pandean (Jabung, Surabaya) mempunyai angka tahun yang agaknya berbunyi 1278 Ś. = 1356(-57) M., tetapi bacaan itu tidak luput dari kecurigaan. Tidak ada reproduksinya yang diterbitkan dan angka-angkanya yang agak terhapus

tidak memungkinkan penafsiran yang pasti. Lagipula, meskipun batu itu memang berbentuk *maesan*, karena sekarang tersimpan di Museum Måjåkërtå, orang tidak dapat lagi memastikan sepenuhnya bahwa batu itu betul-betul batu nisan, mengingat bahwa *maesan-maesan* mempertahankan bentuk piagam Hindu dalam ukuran yang lebih kecil. Untuk sementara kelihatannya tidak dapat diambil keputusan.

Ada batu lain yang diambil fotonya di tempat (DP 1769) di Karang Lo sebelum dipindahkan ke Museum Måjåkërtå, tetapi batu itu harus dikesampingkan walaupun pada foto itu tampak seperti bagian dari makam. Alasannya, teks pendek yang mendahului sengkalan mengurangi kemungkinan kebenaran dugaan itu, meskipun struktur teks itu sesuai juga untuk *maesan* Jawa. Sengkalan yang berbahasa Jawa Kuno itu telah ditafsirkan tahun 1319 Ś. = 1397(-98) M. Jadi, dalam beberapa kasus, jika sebuah batu tidak terdapat lagi di tempat asalnya, tidak dapat ditentukan apakah sebuah prasasti Hindu yang berangka tahun ataukah sebuah *maesan*.

Selain contoh-contoh di atas, sudah tentu masih ada makam-makam Islam yang bertarikh, tetapi sampai sekarang belum diadakan penelitian yang sistematis.

Sedikit sekali monumen yang berasal dari "periode peralihan" [istilah yang dipakai untuk transisi dari zaman Hindu ke zaman Islam], artinya dari periode perubahan agama secara resmi, yang untuk Jawa pada garis besarnya berarti selama abad XVI M., atau ada kalanya mulai tahun-tahun terakhir abad XV di beberapa daerah kecil. Selain monumen-monumen yang tidak berprasasti, bahkan juga tidak berangka tahun, di sini kami mengacu pada kompleks bangunan Sēṇḍarṇ Duwur (Lamongan, Gresik), yang juga terdapat di bagian timur Pulau Jawa. Di dalam kompleks itu terdapat sebuah ambang atas terbuat dari kayu berukir pada pintu yang menuju ke sebuah makam; pada hiasannya tergambar bulan sabit yang bagian tengahnya ditulis angka-angka Jawa Kuno yang merupakan tanggal, yang oleh Stutterheim ditafsirkan tahun 1507. Walaupun ia telah memberikan alasan-alasan penafsiran itu dalam sebuah catatan yang tidak hendak kami nilai, kami hanya dapat menafsirkan menurut paleografi tidak lain dari tahun 1407 Ś. = 1485(-86) M. Jadi, angka tahun itu mungkin yang paling tua dari periode tersebut.

Dalam sebuah kuburan muslim kecil yang sudah tidak berfungsi lagi di Goṇḍarṇ Lor (Kalangbret, Tulung Agung), kita menghadapi kesulitan penafsiran yang serupa. Situs yang bersangkutan mengesankan karena kesederhanaannya: beberapa puluh makam di bawah pohon-pohon nagasari (*Mesua ferrea* Linn). Hanya satu makam yang bertarikh

dan ditulis dengan aksara Jawa Kuno. Stutterheim yang telah mengajak kami mengunjungi situs itu sebelum perang (tidak diambil fotonya), ragu-ragu memutuskan apakah angka ratusan harus dibaca 4 atau 5. Sekarang kami yakin bahwa angka itu pun angka 4. Jadi, tanggal itu 1470 Š. = 1548(-49) M.

Ada satu hal yang aneh, yaitu kedua angka tahun itu harus dibaca dari kanan ke kiri, sebagaimana halnya kadang-kadang dengan angka Arab di Jawa, tetapi rupanya cara itu tidak terdapat di manapun di luar pulau itu. Kami hanya mengenal satu contoh seperti itu di sebuah makam abad IX H. (Tēṅku Sareh XIX) di daerah Samudra lama, Sumatra Utara. Prasasti itu belum diterbitkan, tetapi akan kami bicarakan nanti.

Stutterheim menganggap cara menuliskan angka-angka sebuah angka tahun dari kanan ke kiri (OV, 1939, 10, cat.2) sebagai kompromi dengan tulisan Arab. Padahal cara menuliskan angka semacam itu, kalau tidak salah, tidak dikenal di negeri-negeri Islam lainnya, tetapi di Bali umpamanya, yang hampir tidak mengenal pengaruh Islam, ditemukan naskah-naskah yang angka tahunnya — sudah tentu dengan angka Bali — harus dibaca dari kanan ke kiri. Kenyataan itu menimbulkan pikiran bahwa lebih besar kemungkinannya di sini terjadi peralihan dari unsur-unsur sebuah *sěṅkalan* dalam angka, yang kata pertamanya melambangkan angka satuan. Jadi, yang dituliskan itu adalah angka-angka, bukan kata-kata yang mempunyai nilai angka, tetapi urutannya sama dengan *sěṅkalan*. Dengan demikian, diperoleh angka tahun yang angka satuannya ada di sebelah kiri.

Dari periode peralihan itu masih terdapat sebuah *sěṅkalan* yang tempatnya di atas *mihṛāb* mesjid dalam kompleks bangunan tempat makam Ratu Kali Nyamat, Ratu Japara yang termasyhur itu. Letaknya di Mantingan, kira-kira 19 kilometer sebelah selatan kota Japara.

Perlu diperhatikan juga bahwa yang masih ada dari motif-motif hiasan yang tersisa di kompleks asli Ratu Kali Nyamat merupakan bukti kelahiran suatu seni Islam, tetapi yang benar-benar bercorak Jawa. Akan tetapi, seni itu tak dapat berkembang karena cengkeraman ekonomi orang Eropa makin mencekik negeri yang sudah sangat lemah akibat pertempuran-pertempuran di dalam negeri. Akibatnya keraton-keraton tidak sanggup lagi menghidupi seniman serta tukang yang diperlukan untuk menciptakan karya seni kecuali pada skala yang sangat terbatas. Sebagai akibatnya terjadi suatu kemunduran, yang mungkin dipercepat oleh kenyataan bahwa orang Jawa yang menyadari nilai kebudayaan mereka, dan bertekad menghindari penghilangan kepribadian oleh beberapa orang yang fanatik pada agama baru itu, memusatkan

perhatian pada seni wayang serta seni-seni yang terkait (tari, gamelan) dan sedikit pada sastra. Dengan demikian, seluruh warisan budaya itu dapat mereka selamatkan dari kehancuran. Seandainya mereka tidak tanggap, mungkin saja kepribadian Jawa sudah hancur sama sekali. Selain dalam bentuk gambar-gambar wayang kulit, dewasa ini tidak lagi tersisa apa-apa dari seni hias, kecuali dalam bentuk ukiran kayu Japara dan kerajinan perak Yogyakarta.

Sengkalan Jawa di atas *mihrāb* Ratu Kali Nyamat (DP 10538) yang sama sekali tidak berbeda dari sengkalan zaman Hindu, berbunyi 1481 Ś. = 1559(-60) M. Dari segi paleografi, sengkalan itu merupakan salah satu contoh tertua dari gaya tulisan Jawa yang merupakan asal-usul langsung dari berbagai ragam tulisan yang ada sekarang.

Dari zaman yang lebih muda, terdapat sebuah prasasti berdwibahasa di Gresik (lihat foto DP 1547), di sebuah kuburan yang tempat masuknya berupa gopurā; teks Arabnya mengandung angka tahun yang ditulis dalam angka, lagipula dengan memakai *abjad*: 1132 H. = 14 November 1719—1 November 1720 M., sementara teks Jawanya, yang angka tahunnya berbentuk sengkalan dan diulang dengan angka, memberikan tahun 1645 Śākā Jw. = 3 November 1720—22 Oktober 1721 M. Selisih yang terdapat di sini (1132 H. sama dengan 1644 S. Jw.) tetap belum dapat dijelaskan.

Pada makam Kangjeng Tumenggung Puspānagārā (foto DP 13044) hanya terdapat angka tahun tarikh Hijriah berupa angka, yaitu 1133 H. = 3 November 1720—22 Oktober 1721 M. Di sini tahun Hijriahnya sama dengan 1645 Śākā Jw.

Pada makam K.T. Surānġārā, selain sebuah tanggal dalam tulisan Arab (foto DP 13048), yang hanya terdiri atas angka-angka (yang harus dibaca dari kanan ke kiri!), yaitu 1172 H. = 1684 Śākā Jw. = 4 September 1758—24 Agustus 1759 M., terdapat juga sebuah sengkalan Jawa Kuno (foto DP 13049) dengan angka-angka 1675 S. Jw. = 11 Desember 1749—29 November 1750 M. Oleh karena kedua tahun itu berbeda, maka yang kita hadapi di sini adalah dua karya yang berbeda; tanggal yang lebih muda mungkin berhubungan dengan pemugarannya.

Hendaknya diperhatikan bahwa pada makam K.T. Puspānagārā dan makam Jāyādirġā (foto DP 13043) terdapat sebuah medalion yang bagian dalamnya dihiasi sebuah bintang yang berujung delapan. Di antara setiap dua ujungnya tertera berturut-turut dalam bahasa Arab: *‘Allāh, Muḥammad, ‘Ādam, Ma'rifa, ‘Asmā', Šifa, Dhāt dan Tawḥīd*. Pusatnya berupa variasi motif Banaspati (yang oleh kebanyakan ahli arkeologi Belanda dinamakan kepala Kāla), tetapi hanya bermata satu.

Kami masih hendak menyebutkan angka-angka tahun yang berkaitan dengan sebuah makam, meskipun sebenarnya tidak terdapat pada prasasti batu nisan; angka-angka tahun itu terdapat pada dua pintu dalam kompleks makam Sunan Těmbayat (yang juga dinamakan Ki Pandan Arang), salah seorang dari Wali-wali yang disebutkan di atas dan yang telah memberi sumbangan pada penyebaran agama Islam di Jawa, sehingga mereka sangat dimuliakan sampai sekarang.

Pada salah satu candi bentar (pintu yang berupa candi terbelah bergaya Hindu) yang merupakan jalan masuk ke dalam kompleks, ada sebuah sengkalan yang ditafsirkan 1488 Śaka, atau 1566(-67) M. Kata yang melambangkan angka ratusan sayangnya tidak pasti.

Pada pintu lainnya dari kompleks itu juga terdapat sengkalan yang agaknya berangka tahun 1555 S. Jw. Di sini pun kata yang melambangkan angka ratusan tidak meyakinkan, tetapi tahun itu diulangi berupa angka. Jadi, tahunnya adalah 1633-34 M., tahun raja Mataram, Sultan Agung, meresmikan penghitungan waktu secara Islam yang semata-mata berdasarkan bulan (yang sudah dipakai selama beberapa tahun), sekalipun tarikh Śaka masih dipertahankan. Tahun 1555 Sākā Jw. dengan demikian berlangsung dari 8 Juli 1633 sampai 26 Juni 1634 M.

Angka-angka tahun itu sayangnya tidak memberi keterangan yang pasti sedikit pun tentang tanggal wafat Sunan Těmbayat. Tetapi ada kemungkinan bahwa tanggal itu sama dengan yang tertera pada candi bentar yang paling tua, yaitu 1488 Ś. = 1566(-67) M.

Sebuah prasasti batu nisan yang agak lebih muda dan yang berbahasa Jawa telah ditemukan di sebuah desa yang bernama Selā Sirah, di dekat Madiun. Itu adalah nisan seorang yang bernama Měgat Sari, yang menurut tradisi setempat pernah menjabat di daerah itu. Angka tahun yang dituliskan dengan angka (dan harus dibaca dari kanan ke kiri) adalah 1646 [Sākā Jw.], atau masa dari 23-X-1721 sampai 11-X-1722 M.

Untuk suatu periode yang lebih muda lagi, sebenarnya perlu diadakan penelitian di beberapa situs, seperti Sentānā Gědon di Kediri. Di kuburan itu terdapat makam seorang tokoh yang salah satu julukannya adalah *al-'Imām al-Kāmil* dan yang tulisan pada batu nisannya berakhir dengan *āl-shāfi 'ī madhhaban al-'arabī nisban wa huwa Tādī al-kuḍā*. Jadi, di sini asal Arabnya dinyatakan dengan jelas, sayangnya tanggalnya hilang.

Ada pula kuburan raja-raja di Imāgiri, di sebelah selatan Yogyakarta; sejak Sultan Agung memilih sendiri tempat itu, telah

dimakamkan para anggota keluarga raja Surakarta dan Yogyakarta di sana. Setahu kami prasasti-prasastinya tidak pernah disalin.

Perlu kami sebutkan pula, untuk abad yang lalu, adanya prasasti pada makam seorang wanita dari keluarga Algadri yang terkenal, yang berasal dari Arab. Almarhumah bernama Sharīfa Ruqya (?) bint al-marhūm al-Habīb 'Alwī b. 'Alī al-Qadrī, dan makamnya terletak di desa Angke dekat Jakarta. Tanggalnya Kamis 2 Radjab 1284 H. = 31 Oktober 1867 M. (dua hari sebelum padanan menurut teori).

Di antara makam tokoh yang diluhurkan di Jawa masih perlu kami sebutkan sebuah prasasti berbahasa Arab yang terdapat pada ambang atas pintu masuk makam Syaykh 'Abd al-Muhyi di Saparwadi, tempat yang sekarang dinamakan Pamijahan, di Jawa Barat. Sayang tidak ada tanggalnya.

Dua prasasti lain berbahasa Sunda di kompleks yang sama adalah bertanggal tetapi sangat muda. Tulisan itu mengenai pembangunan dinding luar dan menyebutkan nama orang-orang yang berperanan dalam peristiwa itu. Dinding itu yang mulai dibangun pada hari Kamis 9 Silih Mulud (= Rabī ' al-'ākhīr) tahun Djimakhir 1314 H., selesai pada hari Selasa 12 Djumādā l-'ākhīr tahun itu juga, sehingga pembangunan telah berlangsung dari 17 September sampai 17 November 1896 M.

b. *Sumatra.*

Makam bertarikh yang jumlahnya cukup besar terdapat di ujung utara dan timur-laut pulau itu, yang mengalami beberapa kerajaan Islam berturut-turut sejak tahun-tahun terakhir abad XIII M. Keseluruhan bagian pulau itu sering diberi nama yang cukup baru, yaitu Aceh, padahal nama itu sebenarnya hanya mencakup daerah "Kuta Raja" sekarang; nama terakhir ini sebenarnya mengacu kepada sebuah "benteng kerajaan" dan dipakai orang Belanda untuk kota tersebut, yang sebelumnya bernama Bandar Aceh, "Pelabuhan Aceh".

Seperti telah kami katakan tadi, dari seluruh Indonesia hanya Samudra Pasai dan Aceh-lah yang pernah diteliti dengan sistematis, yaitu dari tahun 1912 sampai 1917 oleh seorang juru foto dari Dinas Purbakala Hindia Belanda, J.J. de Vink, yang dibantu oleh beberapa juru gambar, dsb. Sebagian dari penelitian itu dilaksanakan di bawah pimpinan J.P. Moquette dan Hoesein Djajadiningrat, lebih dari seperempat abad sesudah seorang pegawai negeri yang tidak diketahui namanya memberitahukan adanya makam-makam raja di Cot Astana ("Bukit Keraton", yang di sini berarti tempat pemakaman), kira-kira 2 kilometer dari desa Samudra dan tidak jauh dari Sungai Pasai (di Aceh diucapkan:

Pase). Situs itu terletak kira-kira 300 km di sebelah timur Kuta Raja.

Pada tahun 1884 sebagian nama Sultan kurang tepat dibaca (lihat *NBG*, XXII, 51-53), akan tetapi nama-nama leluhurnya, terutama nama Malik al-Sālih, telah dibaca dengan tepat, maka menjadi dikenal sejak saat itu.

Dengan demikian, Dinas Purbakala Indonesia memiliki, selain hampir 1.500 buah foto, lebih dari 2.500 buah abklats prasasti-prasasti nisan di daerah utara Sumatra; namun, hendaknya jangan dilupakan bahwa prasasti itu kebanyakan berisi kutipan dari Qur'an dan tidak berarti dari segi sejarah. Meskipun demikian, di antara tulisan-tulisan nisan itu terdapat data yang sangat menarik, yang belum sempat diteliti secara sistematis.

Berlawanan dengan kebanyakan makam di Jawa, semua makam di Sumatra Utara bertulisan Arab, berisi sejumlah besar petikan dari Qur'an dan tanggal yang ditulis dengan huruf. Pada foto-foto yang diteliti, kami hanya menemukan dua contoh angka tahun yang ditulis dengan angka, yang satu dari kanan ke kiri. Nisan atas dan nisan bawah di makam itu (di Sumatra diberi nama Parsi, *nishān*, yang sering kali diucapkan *nisan* dan dalam bahasa Aceh *nisam*) mempunyai bentuk khas yang ditemukan pula di Semenanjung Melayu tetapi tidak dikenal di Jawa.

Moquette rupanya hendak menekankan secara khusus bahwa sejumlah batu nisan merupakan "hasil pekerjaan sablon", (*Schablonenarbeit*) sebagaimana dikatakannya, dan agaknya menyiratkan bahwa hampir semua batu itu, begitu pula batu-batu di Gresik (Malik 'Ibrāhīm) adalah buatan Cambay.

Sesungguhnya, asal-usul batu nisan Malik 'Ibrāhīm atau batu nisan seorang "Putri Aceh" (sebenarnya ratu Samudra) dan beberapa batu lagi tidak dengan sendirinya sama dengan asal-usul batu sejumlah besar makam yang bentuk dan gaya tulisannya sama sekali berbeda. Tak ada bukti-bukti sedikit pun bahwa batu-batu yang disebutkan terakhir itu, yang di Semenanjung Melayu dikatakan "gaya Aceh", berasal dari India.

Lagipula, melihat bahwa ayat-ayat dari Al-Qur'an dan berbagai ayat suci lainnya acap kali serupa, dan bahwa dalam masyarakat waktu itu hanya beberapa orang yang fasih berbahasa Arab, maka luar biasakah jika para pembuat batu nisan, di Cambay ataupun di tempat lain, menyediakan sejumlah *nisan* yang telah diukiri ayat-ayat yang sesuai dan ungkapan-ungkapan yang lazim dipakai, sehingga orang tinggal mengisi tempat kosong yang disediakan untuk hal-hal khusus yang bersangkutan dengan almarhum? Mengenai islamisasi, dan sebagai tambahan pada apa

yang dikatakan oleh Marrison dalam artikelnya yang dimuat di *JMaIbRrAS*, yang telah kami sebutkan di atas, kami ingin mengemukakan bahwa agaknya jauh lebih besar kemungkinannya bahwa, seperti juga masuknya pengaruh kebudayaan India, islamisasi itu tidak bertolak dari satu sumber saja, tetapi ada karena pengaruh pribadi dari beberapa tokoh (di antaranya, mereka yang menurut tradisi di Jawa dinamakan *Wali* [*Wāli*] dan yang boleh jadi telah memegang peranan penting) dan akhirnya karena makin lama makin luaslah lapisan rakyat yang masuk Islam. Di antara orang asing pasti terdapat orang-orang dari berbagai asal, dan datangnya terutama dari berbagai kawasan India. Janganlah mengkhayalkan untuk mengembalikan segala hal ke suatu pusat, karena fakta-fakta yang terdapat rupanya benar-benar membantah teori semacam itu.

Di situs pertama yang diteliti ditemukan beberapa makam dari sultan-sultan Samudra-Pasai; sebagian telah dapat diidentifikasi oleh Moquette, dan yang menarik ialah membandingkan keterangan-keterangan yang terkandung dalam prasasti-prasasti yang sangat dapat dipercaya itu dengan keterangan dari *Hikayat Raja-raja Pasai* dan *Sĕjarah Mĕlayu* yang terlalu sering bersifat legenda. Moquette, yang pasti telah menghabiskan waktu banyak sekali untuk menemukan kunci berbagai "teka-teki", padahal adanya "teka-teki" itu pun meragukan, sayang sekali tidak sempat menyelesaikan pengkajian semua naskah yang telah dirintisnya itu, padahal sebenarnya hasilnya bukan main pentingnya untuk kemajuan pengkajian bidang itu.

Jadi, masih cukup banyak makam yang sampai sekarang epitafnya belum diterbitkan. Dari foto-foto makam di daerah Samudra-Pasai yang jumlahnya sebanyak 878, ada enam ratus lebih sedikit yang sempat kami teliti, sayangnya tidak secara tuntas, dan yang menghasilkan kira-kira enam puluh tanggal. Kebanyakan (tiga puluh lebih) berasal dari abad IX H. (atau 1397-1494 M.). Kira-kira sepuluh dari abad X (1494-1591 M.); empat buah dari abad VIII H. (1300-1397 M.), dan satu saja dari akhir abad VII H. (1203-1300 M). Satu lagi yang sama sekali berdiri sendiri dari segi kronologi, rupanya dari awal abad IV. Yang ini akan kami bicarakan lebih lanjut.

Dari makam-makam itu, yang hampir separuhnya menampung jenazah wanita, sekurang-kurangnya kira-kira selusin adalah makam raja atau keturunan raja. Beberapa dari tulisan nisan itu telah diterbitkan, seperti umpamanya yang untuk Sultan Samudra pertama, Sultān Malik al-Šāliḥ, yang meninggal pada bulan Ramaḍān 696 H., atau antara tanggal 23 Juni dan 22 Juli 1297 M. Nisan itu rupanya contoh yang

paling tua dari gaya batu nisan yang tersebar di daerah itu dan kemudian di Semenanjung, seperti telah kita lihat di atas.

Makam Sultan kedua mempunyai gaya yang sama sekali berlainan, jauh lebih sederhana. Epitafnya atas nama Al-Sultān b. al-Sultān Malik al-Zāhir Shams al-Dunyā wa l-Dīn Muḥammad b. al-Malik al-Ṣāliḥ, tertanggal Minggu 12 Dhū l-Hiḍjja 726 H., atau 9 November 1326 M.

Hendaknya diperhatikan bahwa nama Samudra tidak disebutkan pada kedua makam itu, tetapi tempat makam-makam itu berada sampai sekarang masih dinamakan Samudra sehingga tidak perlu ada keraguan. Demikian pula, sementara 'Ibn Baṭṭūṭa yang dua kali singgah di kerajaan itu (akhir 1345 dan September-Oktober 1346 M.) menamakan negeri itu *Djāwa* (yang dibedakannya dari *Mūla Djāwa*, Pulau Jawa), ia tetap memberi nama ibukotanya *Sumuṭra* (ada pengarang-pengarang lain yang menamakannya *Samuṭra* dan *Shamuṭra*), sehingga segala spekulasi mengenai asal nama itu, yang oleh bangsa Eropa akhirnya diubah menjadi Sumatra, adalah sia-sia belaka. Kata itu memang *Samudra* dan transkripsi huruf hidup pada suku kata pertama menjadi *u* dalam tulisan Cina dan Arab menimbulkan pikiran bahwa *a* itu mestinya sudah diucapkan sebagai *pěpět*, jadi *Sěmudra*. Mengenai gelar Malik al-Zāhir yang diberikan 'Ibn Baṭṭūṭa kepada Sultan sezamannya, ada bukti pada mata-mata uang bahwa gelar itu dipakai oleh beberapa raja dari wangsa itu. Jadi bukan nama diri.

Juga telah diterbitkan epitaf seorang keturunan khalifah 'Abbasiyah yang bernama al-Mansūr 'Abu Dja'far al-Mustansir bi llāh (dia adalah khalifah sebelum yang terakhir); keturunan itu bernama 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Kādir yang meninggal di Samudra pada tahun 809 H., atau hari Jum'at 24-XII-1406 M. (dan bukan tahun 1407 seperti dikatakan Snouck Hurgronje dalam pidato pengukuhanannya; lihat *Verspreide Geschriften*, IV/II, 102, catatan). 'Ibn Baṭṭūṭa yang termasyhur itu bertemu di keraton Sultan Dihli dengan ayah tokoh tadi.

Di antara makam-makam wanita (hampir separuh dari semua makam) ditemukan makam seorang ratu keturunan pendiri Kerajaan Samudra-Pasai, sehingga kita memperoleh silsilah yang sangat berharga.

Epitafnya menyebutkan nama ayahnya: Sultān Zayn al-'Ābidīn, nama kakeknya: Sultān 'Aḥmad, nama buyutnya: Sultān Muḥammad dan nama ayah buyut itu: 'al-Malik [al-] Ṣāliḥ. Jadi yang belakangan ini rupanya tidak memakai gelar Sultan semasa hidupnya, meskipun gelar itu dapat dibaca pada nisannya sendiri. Bagaimanapun, disebutkannya 'al Malik al-Ṣāliḥ di tempat teratas di antara wangsanya mendukung kisah-kisah *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sějarah Mělayu* yang

mengemukakannya sebagai pendiri Kerajaan Pasai, dan epitaf tadi yang menyebut Sultān 'Aḥmad sebagai pengganti Sultān Muḥammad, membenarkan *S.M.* dan menyalahkan *Hikayat Raja-Raja Pasai*.

Tanggalnya Senin 17 *Dhū l-Hidjja* 831 H., atau 27 September 1428 M. Unsur-unsur nama sang ratu itu sendiri tidak menghasilkan tafsiran yang memuaskan. Dari Snouck Hurgronje tidak ada usulan apa-apa. H.K.J. Cowan memberi bacaan dari seorang budayawan Arab di daerah itu: *Bahiyya*, tetapi kenyataannya masih ada beberapa unsur lain yang tidak dapat kami baca. Oleh karena tulisan nisan itu tidak dapat kami teliti secara rinci di sini, maka pembahasannya tidak kami lanjutkan.

Pada epitaf seseorang yang rupanya saudara perempuan ratu tersebut dan yang namanya dibaca Tūhan Përbu, tanggalnya tidak lengkap, meskipun prasasti pada kedua batu tidak ada rumpang. Yang disebutkan hanyalah hari pekannya, yaitu hari Jumat dan sebuah angka yang dibaca 17 oleh J.P. Moquette. Menurut penglihatan Moquette, keterangan yang tidak lengkap ini merupakan teka-teki, dan setelah dihitungnya nilai menurut *abjad* dari ayat-ayat yang disebutkan dan yang terlupakan, ia memperoleh tahun Hijriah 848, dan melalui penafsiran yang katakan saja tak terduga atas salah satu kata dalam teks itu, ia memperoleh bulan *Radjab*, artinya 30 Oktober 1444 M. Tanpa komentar Cowan telah menerima tafsiran itu. Sekalipun argumentasi yang dikemukakan Moquette hebat, kami masih meragukan cara yang seperti itu berbelit untuk menyingkapkan angka tahun.

Kasus unik terjadi pada makam seorang bernama Nā'inā Husām al-Dīn b. Nā'inā 'Amīn. Tidak ada petunjuk mengenai kedudukannya sewaktu hidup, tetapi selain teks-teks agama yang lazim, terdapat pula bait-bait Parsi yang dikutip dari *Dīwān* karangan Sa'adī, penyair tenar yang meninggal pada tahun 1291 M. Jadi teks ini adalah salah satu syairnya yang bertanggal *Shawwāl* 823 H. = 9-X -6-XI-1420 M., artinya kira-kira seratus tiga puluh tahun setelah wafatnya penyair itu. Akan tetapi, umurnya lebih muda daripada naskah tertua yang tersimpan, yaitu jika tidak salah, bertanggal tahun 728 H. = 17-XI-1327 — 4-XI-1328 M. Khazalnya tidak lengkap (karena kekurangan tempat di atas batu) dan terdapat beberapa varian dibandingkan dengan naskah-naskah yang sudah diterbitkan. Inilah satu-satunya contoh teks Parsi di Indonesia yang diketahui.

Akhirnya perlu dikemukakan bahwa dalam bab mengenai Indonesia dalam sebuah karya mutakhir tentang Islam, R.L. Mellema menerbitkan bacaan sebuah epitaf yang dianggap dari makam raja — tidak diberitahukan di mana tempatnya —, angka tahunnya dikatakan 610 H.,

dengan catatan sebagai kemungkinan lain 816 H. Melihat foto buatan G.L. Tichelman yang ditambahkan pada bab tersebut, dapat ditetapkan tanpa ragu bahwa tanggal dari abad VII Hijriah tidaklah mungkin. Tahunnya jelas 816 H., hari Rabu dalam bulan Dhū l-ka'da (tidak kami temukan angka urutannya) yaitu 24, 31 Januari, 7, 14, atau 21 Februari 1414 M.

Mengenai nama rajanya, sudah pasti bukan al-Fāsī (bacaan Tichelman?) ataupun al-'Ālī (bacaan Mellema). Oleh karena kami di sini tidak dapat meneliti tulisan nisan itu dengan lebih saksama, maka kami tidak akan mengemukakan usulan baru. Hanya perlu dikatakan bahwa asal tokoh yang bersangkutan yaitu Maroko, termasuk hasil khayalan yang paling besar, begitu pula etimologi nama tempat di Sumatra, Pasai, yang dikatakan berasal dari al-Fāsī! ...

M.K.J. Cowan baru-baru ini telah meneliti epitaf itu dan setelah membicarakan berbagai rincian paleografis, ia menarik kesimpulan bahwa kata itu dapat dibaca الفاي, namun tidak boleh dianggap sebagai penjelasan dari nama Pasai — dalam hal ini ia benar sekali — tetapi sebuah istilah yang diturunkan dari nama Pasai.

Sesungguhnya, kami pribadi tidak dapat membacanya الفاي. Oleh karena huruf *sīn* vertikal yang tegak lurus sangat tidak lazim, hasil penafsiran hanyalah الفالي.

Adapun angka tahun 610 ditolak oleh penulis tadi, pertama-tama oleh karena menurut Tabel-tabel Wüstenfeld tanggal 1 Dhū 'l-Ḳa'da tahun 610 H. adalah hari Jumat, bukan hari Rabu. Alasan seperti itu sebenarnya tidak cukup untuk menyatakan bahwa sebuah tanggal tidak berlaku, seperti telah kita lihat di atas. Jadi, hendaknya kita hanya mengandalkan paleografi tahun. Penulis itu selanjutnya memberi bacaan yang secara teoretis mungkin dan menyatakan bahwa sebenarnya ia ingin memilih tahun 616 H., tetapi ia mengaku bahwa ada beberapa keberatan terhadap tanggal itu, yang semuanya memang berdasar kecuali satu, akan tetapi kami tidak dapat menerima bahwa untuk tanggal itu ditetapkan tahun 720 H., hanya karena tanggal itu dalam Tabel-tabel Wüstenfeld adalah hari Rabu.

Dari sebuah makam lain tahun "607" H., tidak ada reproduksinya, sehingga kami tidak dapat memberi komentar apa-apa. Namun mengingat kasus tadi, orang hanya dapat bersikap kurang percaya.

Di antara epitaf-epitaf yang kemungkinan belum diterbitkan, kami pertama-tama akan menyebutkan sebuah yang agaknya merupakan prasasti Islam paling tua di Indonesia, yaitu makam seorang wanita (kami tidak berhasil membaca namanya secara pasti) yang bertanggal Rabu 4

Dhū'l-Hidjja tahun 419 H. atau 25-XII-1028 M. (sehari sesudah padanan teoretis). Jadi, mungkin umurnya lebih dari lima puluh tahun lebih tua dibandingkan dengan batu nisan Leran.

Terus terang saja, kami ragu-ragu untuk menganggapnya demikian, meskipun dari segi paleografi tidak ada hasil bacaan yang lain. Sebenarnya, baik gaya tulisan maupun bentuk batunya adalah gaya dan bentuk batu yang berasal dari empat abad kemudian. Dari zaman itu yang diharapkan sebenarnya tulisan Kufik. Lagipula dari segi kronologi, makam itu terpencil di tengah-tengah sejumlah besar makam lain yang berasal dari abad IX atau X Hijriah, kecuali satu yang dari pertengahan abad VIII H. Oleh karena itu, bacaan di atas kami kemukakan dengan sangat hati-hati.

Ada pula tulisan-tulisan nisan dari berbagai keturunan al-Malik al-Sāliḥ baik yang agaknya pernah memerintah maupun yang tidak. Penafsiran lengkap dari kelompok pertama barangkali memungkinkan rekonstruksi kronologi wangsa Samudra. Seorang putri dari kelompok itu rupanya bernama Mihr Shāh, bint Khodja 'Aḥmad al-Sultān al-'Ādil, yang meninggal pada tahun 864 H. yaitu antara tanggal 28-X-1459 dan 16-X-1460 M. Ia disebut shahīda, mungkin di sini dalam arti yang sebenarnya.

Seorang wanita lain yang silsilahnya tidak dapat dibaca, agaknya bernama Sitī Rādja yang meninggal pada tanggal 7 Radjab 877 H. atau 8-XII-1472 M.

Kami sebutkan pula seorang dengan nama Shaykh Zayn al-'Ābidīn yang meninggal pada hari Senin bulan Djumādā I-'awwal atau antara tanggal 25-II dan 17-III-1460 M.

Seorang lagi yang rupanya bernama Khodja Rādja Khān b. Rādja Khān, meninggal pada tahun 865 H. yaitu antara 17-X-1460 dan 5-X-1461 M. Nama Rādja Khān terbaca juga pada sebuah tulisan nisan orang lain yang meninggal pada tahun 834 H. yaitu antara 19-IX-1430 dan 8-IX-1431 M. Orang itu pasti ayah dari yang disebutkan terdahulu.

Seorang wanita yang namanya hanya terbaca sebagian adalah Nūr Khātūn bint 'Umar al-... yang meninggal pada tahun 805 H., jadi antara tanggal 1-VIII-1402 dan 20-VII-1403 M.

Makam yang angka tahunnya ditulis dengan angka tetapi harus dibaca dari kanan ke kiri adalah makam seorang yang diberi sebutan *al-shahīda al-'arabiyya*; dia meninggal pada tahun 841 H. atau antara 5-VII-1437 dan 25-VI-1438 M.

Ada lagi yang tanggalnya juga ditulis dengan angka tetapi harus dibaca secara lazim, yaitu dari kiri ke kanan. Orang yang bersangkutan namanya 'Ibn 'Ismā'īl, yang meninggal pada bulan Rabi' al-'awwal tahun

844 H., yaitu antara 31-VII dan 29-VIII- 1440 M.

Seorang putri raja yang bernama Tuhfat al-'Umma bint Pāduka Rāja Naṣr ... Shāh b. ... al-marḥūm, meninggal pada tahun 853 H., yaitu antara tanggal 24-II-1449 dan 13-II-1450 M.

Kami akhiri uraian singkat tentang makam-makam di daerah Samudra-Pasai ini dengan sebuah epitaf di makam seorang yang bernama al-Ṣāliḥ b. Malik al-'Athīr ... al ma'rūf di Malik Ṣalāḥ al-Dīn, yang meninggal pada tanggal 28 Dhū l-Hidjdja 755 H., yaitu (dengan selisih tiga hari) tanggal 17-I-1355 M.

Dari beberapa contoh di atas tampaklah arti makam-makam tadi, juga yang tidak mengandung jenazah raja atau keturunan raja, terutama di daerah Samudra-Pasai ini yang makam-makamnya lebih tua daripada makam di daerah Aceh sendiri (dari daerah Aceh ini foto-fotonya yang belum diterbitkan tidak sempat kami teliti).

Di antara makam-makam di daerah Aceh dalam arti terbatas, dan di daerah Pidir (bahasa Aceh: Pidie; di peta ditulis Pedir), pertama-tama akan kami sebutkan prasasti-prasasti pada makam-makam raja atau keturunan raja yang datanya telah diterbitkan:

Epitaf raja pertama daerah itu yang konon bergelar Sultān sewaktu hidup. Dalam terjemahan yang diterbitkan terbaca: Anak Sultān, Sultān Muẓaffar Shāh, b. 'Ināyat Shāh b. 'Abd Allāh al-Malik al-Mubīn, meninggal pada hari Senin tanggal 10 Radjab 902 H., yaitu 13 Maret 1497 M. (sehari sebelum tanggal teoretis).

Di Pidir terdapat makam seorang raja bernama Sultān Ma'rūf Shāh, yang meninggal pada hari Minggu tanggal 22 Djumādā l-'akhir 917 H., atau tanggal 14 September 1511 M. (2 hari sebelum tanggal menurut teori).

Telah pula ditemukan di Daya (pantai barat-laut Sumatra) makam salah seorang Sultan negara itu yang ditaklukkan oleh Sultan Aceh pada tahun 1520 M. Namanya Sultān Salāṭīn 'Alā' al-Dīn Ri'āyat Shāh b. Sultān 'Ināyat Shāh. Jadi, saudara Muẓaffar Shāh dari Aceh. Ia meninggal pada tanggal 7 Radjab 913 H. atau tanggal 12 November 1508 M.

Kami sebutkan pula, dari daerah Aceh, makam Shams Shāh b. Munawwar Shāh, yang meninggal pada tanggal 14 Muḥarram 937 H. = 7 September 1530 M.

Makam salah seorang putranya yang bernama Rājā 'Ibrāhīm, tertanggal 21 Muḥarram 930 H. atau 30 November 1523 M.

Telah ditemukan pula makam raja pertama dari daerah Aceh Besar (Kerajaan Aceh), yaitu 'Alī Mughāyat Shāh yang meninggal pada hari

Minggu tanggal 12 Dhu l-Hidjdja 936 H. atau 7 Agustus 1530 M. dan makam salah seorang istri raja tersebut, yang bernama Siti Hawa dan meninggal pada tanggal 11 Muharram 962 H. = 6 Desember 1554 M.

Kemudian ada dua putra Sultān 'Ali Mughāyat Shah, yaitu Sultān Ṣalāh al-Dīn yang meninggal pada hari Sabtu 23 Shawwāl 955 H. atau 24 November 1548 M. (sehari sebelum padanan teoretis), dan Sultān 'Alā' al-Dīn Ri'āyat Shāh, dhill Allāh fi l-'Ālam, yang juga dinamakan al-Kahhār, dan meninggal pada hari Jumat 8 Djumādā l-'awwal 979 H. atau 28 September 1571 M., makam salah seorang putranya, yaitu Sultān 'Alī Ri'āyat Shāh b. Sultān 'Alā' al-Dīn b. Sultān 'Ali b. Shams Shāh b. Munawwar Shāh yang memberi silsilah yang sangat berharga. Raja ini meninggal pada hari Senin tanggal 12 Rabī ' al-'ākhir 987 H. yaitu 8 Juni 1579 M.

Masih ada epitaf seorang Sultān bernama Yūsuf b. Sultān 'Abd Allāh b. Sultān 'Alā' al-Dīn. Tentang dirinya tidak diketahui apa-apa kecuali bahwa ia meninggal pada hari Selasa 27 Rabī ' al-'ākhir 987 H. yaitu 23 Juni 1579 M.

Ada epitaf seorang putri dari Sultān Ma'rūf Shāh, anak Sulaymān Nūr. Namanya Putri Balu (pengucapan Aceh: Putròë Balèë), meninggal pada hari Rabu 20 Muharram 970 H. Barangkali ada kesalahan dalam keterangan yang diterbitkan, tetapi bagaimanapun bulannya benar bulan September 1562 M.

Dan ada tulisan pada batu nisan Sultan 'Alā' al-Dīn Ri'āyat Shāh. Ia juga bernama Makuta Buyung dan memerintah selama kurang dari tiga tahun. Tanggal yang tertera di nisannya adalah 14 Sha'bān 997 H. atau 28 Juni 1589 M.

Data tersebut hendaknya dibandingkan dengan data pada awal daftar di halaman 765 jilid I *Encyclopédie de l'Islam*, yang menyertai kata *Atjèh*.

Ulasan ini kami akhiri dengan menyebutkan epitaf seorang pejabat dari Sultan wanita yang termasyhur bernama Tādj al-'Ālam Ṣafiyyat al-Dīn (1641-1675 M.), karena ditulis dalam bahasa Melayu dan bukan Arab. Sayangnya, tidak ada tanggal.

Sebuah prasasti pada makam yang ditemukan di Minyé Tujoh (masih di Aceh) layak disebutkan tersendiri, karena sangat menarik. Tulisan itu mengenai seorang ratu yang meninggal pada hari Jumat 14 Dhū l-Hidjdja 791 H. = 3-XII-1389 M. Bacaan prasasti Arab itu, yang huruf-hurufnya kurang luwes dan dijejalkan dalam ruang yang terlalu sempit, masih ada yang kurang pasti. Kami di sini mengikuti Hoesein Djajadiningrat. Nama ratu tidak pasti (kami lebih cenderung membaca

Lālah, jadi sebuah nama asal Parsi), tetapi yang pasti adalah bahwa dia *bint al-Sultān al-marhūm Malik al-Zāhir*. Sayangnya nama gelar itu tidak jelas, karena seperti yang telah kita lihat, dipakai juga oleh beberapa tokoh lain.

Yang paling aneh ialah bahwa ada batu lain, yang bentuknya benar-benar sama, dan yang menyajikan sebuah syair berbahasa Melayu Kuno, tetapi ditulis dengan aksara Sumatra Kuno yang berhias dan sangat sulit untuk dibaca.

Kami di sini tidak dapat membicarakan lebih jauh teks itu yang bacaan pertamanya oleh Stutterheim benar-benar merupakan penyelesaian yang lihai. Menurut anggapan Stutterheim, aksaranya diubah-ubah supaya agak mirip dengan huruf Arab. Rupanya memang masuk akal karena, berlawanan dengan apa yang terjadi dalam tulisan-tulisan yang berasal dari India, huruf-huruf ini dipanjang-panjangkan dan diberi hiasan, sesuatu yang memang sama sekali tidak lazim. Pembetulan-pembetulan yang sesudah perang dibuat oleh G.E. Marrison merupakan kemajuan, tetapi bacaan itu tidak semuanya meyakinkan dan seperti dalam hal prasasti berbahasa Arab, nama dirinya yang kelihatan berbeda, tetap tidak pasti. Dalam pada itu, segala sesuatu membuat orang percaya bahwa kedua buah batu itu berasal dari makam yang sama, sekalipun ada selisih sepuluh tahun dalam angka tahun Hijriahnya: 781 alih-alih 791, sedangkan bulan, tanggal dan hari pekannya cocok benar. Maka prasasti Sumatra Kuno itu dapat dikatakan bertanggal tarikh Julianus Jumat 23 Maret 1380 M. Jadi, seharusnya diakui bahwa ada kesalahan dalam salah satu angka tahunnya, sebab seperti dikemukakan oleh Stutterheim, tidaklah besar kemungkinannya bahwa ada dua ratu yang meninggal di Aceh dalam selang waktu sepuluh tahun, pada angka tanggal yang sama dan bulan yang sama.

Bagaimanapun dokumen itu luar biasa menarik, entah karena yang kita hadapi satu atau dua buah makam, tulisannya dalam bahasa Melayu Kuno itu tidak ayal lagi bersifat Islam dan menyajikan sebuah contoh pemakaian ragam tulisan Sumatra Kuno, yang digunakan di Sumatra sebelah utara pada akhir abad XIV M. Tidak ada contoh lain dari jenis itu.

Masih di Sumatra Utara tetapi di luar daerah Aceh, telah ditemukan di Klumpang (daerah Deli) makam seseorang dari abad XVI yang bernama 'Imām Sādiq b. 'Abd Allāh yang meninggal pada tahun 998 H. = Rabu 27 Juni 1590 M. Bentuk batu nisannya berbeda dengan yang ditemukan di daerah utaranya.

Makam Islam di Sumatra Selatan kebanyakan tidak berprasasti, seperti umpamanya di Bukit Seguntang (< Si Guntang, di sekitar

Palembang) yang antara lain dianggap makam "Iskandar Zulkarnain", pengucapan Melayu untuk 'Iskandar Dhū l-Ḳarnayn; dan kita mengetahui bahwa legenda-legenda Sumatra menghubungkan Seguntang Mahameru dengan Alexander Agung. Namun, patut dipertanyakan apakah anggapan itu bukannya berhubungan dengan seorang raja Islam yang bernama Iskandar, melainkan bersifat dongeng belaka, sebab makam itu tidak menghadap kiblat sebagaimana lazimnya makam Islam. Lagipula, Bukit Seguntang merupakan salah satu tempat paling suci agama Buddha di Sumatra sekurang-kurangnya sejak zaman Śrī Wijaya, sebab di dekat bukit itulah ditemukan prasasti Śrī Kṣetra yang berangka tahun 606 Śaka = 23-III-684 M. Mungkin saja itu tempat kramat yang hendak diislamkan dengan mempertahankan sebagian bangunan yang boleh jadi diperbaiki supaya berbentuk makam, tetapi tidak dapat diarahkan sebagaimana mestinya. Bagaimanapun dan tanpa mengambil risiko terjerumus dalam roman yang sedikit banyak bersifat sejarah, dapat ditarik kesimpulan bahwa yang terjadi di sini mungkin sekali pengislaman tempat kramat yang sudah ada.

Makam lain dengan kiblatnya yang tepat terbujur di sebelah yang tadi. Ada prasasti dengan huruf Arab, tetapi sayangnya tempatnya terlalu merapat ke dinding bangunan yang melindungi kedua makam itu sehingga tidak dapat diambil fotonya; selain itu praktis tidak mungkin dibaca langsung. Makam itu dikatakan makam seorang Putri Raja, Tuan Putri Kembang Dadar, Putri Cina atau Putri Cempa, itulah beberapa dari sekian banyak nama dalam tradisi lisan. Moga-moga prasasti itu akan dibaca kelak, sehingga kita barangkali dapat memperoleh kepastian mengenai hal ini.

c. *Persekutuan Tanah Malayu.*

Di Semenanjung Melayu, barangkali lebih sering daripada di Indonesia, naskah ditemukan secara kebetulan saja, sebab belum pernah diadakan pencarian yang sistematis.

Meskipun begitu, telah ditemukan dan dipastikan makam seorang raja *Malaka*, Sultān Maṣṣūr Shāh b. Muẓaffar Shāh, raja keenam Negara itu, yang meninggal pada hari Rabu ... Raḍjab 882 H., jadi 15, 22, 29-X atau 5-XI-1477 M. (satu hari sesudah perpadanan menurut teori).

Ada pula makam Sultan *Pahang* yang pertama, yaitu Sultān Muḥammad Shāh, putra Sultān Maṣṣūr Shāh (yang menaklukkan Pahang), putra Muẓaffar Shāh, putra Muḥammad Shāh, yang meninggal pada hari Rabu 16 Djumādā l-'awwal 880 H. atau 20 September 1475 M. (tiga hari sesudah perpadanan menurut teori).

Tulisan pada nisan-nisan itu berbahasa Arab, tetapi ada satu yang tulisan pokoknya berbahasa Melayu, sedangkan teks-teks sucinya tetap berbahasa Arab. Makam itu makam istri salah seorang putra Sultān 'Aḥmad, raja *Pahang* yang kedua; wanita itu putri Sultān 'Alā' al-Dīn Ri'āyat Shāh, raja Malaka yang ketujuh (1477-1488) dan saudara perempuan raja kedelapan dan terakhir negara itu, yaitu Sultān Maḥmūd yang meninggal di Kampar pada tahun 1528 M., setelah melarikan diri dari Malaka pada tahun 1511, ketika kota itu direbut oleh bangsa Portugis. Wanita itu disebut Rādja (transkripsi dari *Raja*) Fāṭima, tanggalnya Senin 15 Shawwāl 900 H. atau 6 Juli 1495 M. (3 hari sebelum perpadanan menurut teori).

Yang juga menggunakan bahasa Arab adalah makam Sultan Malaka yang ketujuh; makam itu terletak di Kampung Raja di *Johor*. Namanya Sultān 'Alā' al-Dīn, b. al-Sultān Maṣṣūr Shāh, b. al-Sultān Muẓaffar Shāh, jadi ayah dari Raja Fatimah dan dari Sultan Malaka yang terakhir. Sayang tanggalnya hilang. Menurut sumber-sumber lain, tanggal itu mungkin sekali 1488 M.

Salah seorang saudara Sultan tersebut, yang rupanya tidak pernah memegang pemerintahan, bermakam di Sayung Pinang, juga di *Johor*. Namanya Sulaymān Shāh, b. Sultān Maṣṣūr Shāh, b. Sultān Muẓaffar Shāh. Tanggal meninggalnya juga hilang, tetapi melihat bahwa Maṣṣūr Shāh memerintah di Malaka dari kira-kira 1458 sampai 1477, sudah pastilah zamannya adalah paruh kedua abad XV M.

Di *Kelantan*, di suatu tempat bernama Kampung Rawa, ada dua makam, yang oleh tradisi lokal dianggap makam seorang Ratu *Patani*, negara Melayu lama yang sekarang telah menjadi propinsi Thailand. Konon nama Ratu itu Nan Cayam dan makam yang kedua adalah makam suaminya yang bernama Tuq Langar (biasanya ditulis *Tū'* dengan huruf Arab). Yang masih ada hanyalah ayat-ayat suci tanpa tulisan nisan yang sebenarnya. Anker Rentse, dengan menetapkan salah satu dari dua putri, yang bernama Nan Cayam, menganggap makam-makam itu dari abad XVII M.

Selain itu, ditemukan di Pēkan (*Pahang*) makam seseorang yang bernama Maḥmūd Mūda, yang tanggalnya hilang.

Di antara makam-makam lainnya yang ditemukan, kami sebutkan makam 'Abd al-Djamil yang, dilihat dari mewahnya, pasti makam orang penting. Mungkin sebagian berdasarkan alasan itulah Linehan menyamakan almarhun dengan Sultān 'Abd al-Djamīl yang disebutkan dalam naskah-naskah sastra, suatu hal yang perlu sekali dibuktikan dahulu, sebab lebih mudah dibayangkan bahwa kesalahan — kalau

memang ada kesalahan — telah terjadi dalam naskah sastra yang diturunkan melalui salinan yang berturut-turut, daripada di epitaf yang sezaman dengan kematian orang yang bersangkutan. Dalam prasasti memang tidak disebut gelar raja atau pangeran, suatu hal yang aneh benar seandainya dia memang Sultan. Yang ada ialah *Hādhā l-ḵabr al-djamīl al-djalīl li l-musammā l-muwarriḵ* 'Abd al-Djalīl. Kata *muwarriḵ* yang termasuk sebutan untuk tokoh yang bersangkutan, dan yang telah dilewatkan dalam terjemahan yang diterbitkan, menunjukkan bahwa ia dijuluki "ahli tawarikh (atau sejarah) 'Abd al-Djalīl". Jadi, yang kita hadapi itu bukanlah Sultan (kata *djamīl* dan *djalīl* di sini menyangkut makam, bukan orang yang dimakamkan, apa pun terjemahan Inggrisnya yang diterbitkan). Pokoknya, tokoh itu meninggal pada tahun 917 H. = 31 Maret 1511-18 Maret 1512 M.

Ditemukan pula tulisan nisan saudara laki-laki Sultān 'Abd al-Djalīl IV dari *Pahang*, yang bernama Těngku Mutahir; ia meninggal pada tanggal 23 *Shah'bān* 1128 H. = Rabu 12 Agustus 1716 M. (dan bukan September sebagaimana dikatakan oleh Linehan).

Makam lain yang ditemukan juga ialah makam seseorang yang bernama *Syayḵ* 'Ahmad Mukhtar Ramali b. Marfu Talani, yang meninggal pada tahun 872 H. = 2-VIII-1467 - 21-VII-1468 M.

Makam yang sekarang berada di Museum Raffles di Singapura, adalah makam seorang juragan kapal *Nāḵhodā Ḥadjī al-Kanbāyī* b. *Djamāl al-Dīn* yang tanggalnya oleh Moquette dibaca 9 *Shawāl* 863 H., atau 9-VIII-1459 M., tetapi bacaan ini menurut pendapat kami pribadi tidak mutlak pasti. Hendaknya diperhatikan ejaan *Ḥadjī* yang merupakan retranskripsi dari ungkapan Melayunya dengan huruf Arab.

Di dalam museum yang sama sekarang tersimpan batu nisan seorang 'Ismā'il b. *Hādī* Nāṣir al-Dīn (dan bukan Naṣr sebagaimana tertera sampai dua kali dalam transkripsi yang diterbitkan berdasarkan bacaan Moquette) b. 'Ismā'il, yang meninggal pada hari Jumat tanggal 5 *Dhū l-ḵa'da* 884 H., atau 21 Januari 1480 M. (3 hari sesudah tanggal menurut teori).

Di *Johor* terdapat makam nenek (namanya tidak disebutkan) seorang Sayyid yang namanya (al-marḥūm) Manṣūr; nenek itu meninggal pada hari Senin bulan *Shah'bān* 857 H., atau Agustus 1453 M.

Di *Kelantan* terdapat makam-makam yang tidak begitu tua dari raja-raja. Mengenai makam itu, hanya diterbitkan keterangan-keterangan sebagai berikut (transkripsinya tidak tegas):

- Sultān Mulut Merah yang meninggal pada tahun 1304 H. = 30-IX-

1866 — 18-IX-1887 M.

- Sultān 'Aḥmad yang meninggal pada tahun 1307 H. = 28-VIII-1889 sampai 16-VIII-1890 M.
- Sultān Muḥammad b. Sultān 'Aḥmad yang meninggal pada tahun 1308 H. = 17-VIII-1890 sampai 6-VIII-1891 M.
- Sultān Maṣṣūr b. Sultān 'Aḥmad yang meninggal pada tahun 1317 H. = 12-V-1899 — 30-IV-1900 M.

Beberapa epitaf tidak kami sebutkan karena dari segi sejarah kelihatannya tidak begitu penting atau karena tidak bertanggung, tetapi terdapat dalam artikel-artikel pada daftar pustaka yang terlampir.

Untuk mengakhiri ikhtisar singkat bahan epigrafi di Semenanjung Melayu ini, kami sebutkan sebuah monumen yang menarik perhatian. Makam itu terdapat di Pengkalan Kempas; almarhum rupanya bernama Ahmat Majana atau Majanu, dan meninggal pada zaman Tun Barah Kalang dalam pemberontakan yang mungkin sekali dipimpinnya. Makam itu, yang hanya satu-satunya di Semenanjung Melayu, memakai teks berbahasa Melayu yang sebagian dituliskan dengan aksara Arab dan sebagian lagi dengan aksara asal India yang tampaknya merupakan tulisan Sumatra Kuno. Bagian yang belakangan ini telah ditafsirkan oleh Van Stein Callenfels dan menghasilkan angka tahun 1385, berarti masih juga dalam tarikh Śaka, yaitu 1467(-68) M.

Jadi, di sini ada bukti bahwa di kalangan Muslim dipakai tulisan asal India serta tarikh Śaka pada perempat ketiga abad XV M., delapan puluh tahun sesudah prasasti Ratu Aceh yang disebut di atas dan yang memakai tarikh Hijriah. Semoga prasasti pada makam itu diteliti dengan lebih mendalam.

Di Brunai, yang merupakan bagian dari pulau besar yang pada peta-peta disebut Borneo (Borneo itu sendiri adalah perubahan dari nama Brunai), diberitakan ada dua makam Muslim yang epitafnya berbahasa Melayu dan berhuruf Arab. Tulisannya sangat rapi tetapi sederhana. Bentuk batu-batunya serta tidak adanya hiasan sama sekali dengan jelas membedakannya dari makam-makam di Semenanjung.

Yang paling tua bertanggung Kamis 8 Shā'bān 835 H., atau 10 April 1432 M. Tak satu nama pun dapat dibaca.

Yang lain, agaknya makam seorang bernama Sharīf Hūd, bertanggung Senin 20 Rabī' al-'awwal 905 H. atau 28 Oktober 1499 M., berselisih tiga hari dengan tanggal menurut teori (dalam terjemahan yang diterbitkan, bacaan "20 Oktober" adalah salah).

Reproduksi huruf-huruf Arab pada kedua epitaf sebagaimana

diterbitkan, mengandung beberapa kesalahan atau salah cetak dan foto-foto yang dibubuhkan pada artikel itu sayangnya tidak terlalu jelas.

Data dari tanggal makam pertama cocok benar dan penghisabannya tidak perlu diragukan meskipun tidak diketahui harus diapakan kata-kata *tiga bulan* yang terkatung-katung itu. Mengenai makam kedua, selain selisih tiga hari yang harus diterima supaya unsur-unsurnya cocok (di atas sudah kita lihat contoh-contoh lain), kami harus berkata bahwa hasil bacaan 905 untuk angka tahunnya menurut pendapat kami tidak benar-benar pasti. Namun foto-foto yang diterbitkan tidak memungkinkan kami untuk mengajukan usulan lain.

d. *Indonesia bagian Timur.*

Pulau Bali yang mempunyai kelompok minoritas kecil muslim (di bagian utara), dengan anggota kira-kira 100.000 orang sekarang, rupanya tidak mempunyai prasasti batu nisan Islam.

Sebaliknya, di Pulau Lombok yang kira-kira separuh penduduknya muslim (yang separuh lagi beragama Hindu), sekurang-kurangnya terdapat satu prasasti. Prasasti itu terdapat di pekuburan desa Selaparang, tempat yang pernah merupakan pusat sebuah kerajaan kecil. Melihat hiasan yang mewah, makam-makam di situ kemungkinan besar adalah makam raja-raja. Makam yang berprasasti telah diteliti oleh W.F. Stutterheim. Bahasanya dua: di satu pihak *shahāda*-nya berbahasa Arab, di lain pihak ada angka tahun yang dinyatakan dengan sengkalan dalam bahasa Jawa dengan tulisan yang menurut Stutterheim berciri Jawa dan Bali sekaligus, tetapi gayanya lebih tua daripada tulisan-tulisan sekarang. Meskipun sengkalanya dalam bahasa Jawa, tarikhnya Hijriah. Tanggalnya menurut penafsiran Stutterheim sama dengan 1142 H. = 1729-30 M. Sayangnya tidak ada unsur lain yang dapat menerangkan jati diri almarhum.

Kami tidak mengetahui adanya prasasti Islam di Pulau Sulawesi (Celebes pada peta) karena meskipun ada berbagai makam lama yang berasal dari periode Islam, rupanya tidak ada yang bertulisan.

II. Piagam dan dokumen-dokumen sejenis

a dan b. *Jawa dan Sumatra.*

Yang pertama-tama kami sebutkan menurut perian yang diterbitkan adalah tiang sebuah mimbar yang terbuat dari kayu bertulis, yang katanya ditemukan "di reruntuhan Majapahit". Ungkapan ini jangan diterima secara terlalu harfiah. Tiang itu pernah termasuk dalam koleksi

pribadi tetapi kami tidak tahu di mana tempatnya sekarang. Artinya sangat besar karena asalnya dari periode perubahan agama secara resmi yang sedikit sekali meninggalkan kesaksian.

Kami hanya memiliki sebuah gambar yang menyertai tafsirnya, keduanya diterbitkan oleh R. Friederich. Yang dimaksudkan di sini adalah sebaris tulisan yang kelihatannya memang *sengkalan* serta tahun yang ditulis dengan angka di bawahnya. Angka-angka itu jelas dan bacaan Friederich memang benar: 1487 Śaka = 1565(-66) M. Adapun sengkalanannya sendiri menimbulkan masalah karena rupanya tidak cocok dengan angka tahun yang ditulis dengan angka. Sayangnya, faksimile yang ada tidak memungkinkan pembetulan bacaan Friederich yang barangkali salah.

Kami sekarang hendak membicarakan sebuah dokumen yang ditemukan di Surâcåå di Jawa Tengah, di dekat sebuah tempat keramat yang sekarang bercorak Islam tetapi yang mungkin berasal dari zaman Hindu. Yang dimaksudkan ialah sebuah batu berprasasti untuk memperingati pendirian sesuatu (atau kemungkinan besar suatu pemugaran). Prasastinya amat pendek karena hanya terdiri atas empat baris, buatan Susuhunan Amangkurat II dari Mataram (1677-1703 M). Isinya sebuah sengkalan, sebuah angka tahun yang ditulis dengan angka, dan pada batu lain sebuah sengkalan yang sama, tetapi berbentuk gambar. Cara terakhir itu, yaitu pengungkapan tanggal dengan kata-kata simbolis bernilai angka yang diwujudkan dengan gambar hingga merupakan lukisan kecil, adalah rekaan Jawa yang berasal dari periode Hindu. Tanggalnya 1624 Śākå Jw., atau masa antara 19 Juni 1700 dan 7 Juni 1701 M., jadi pada akhir pemerintahan Susuhunan tersebut.

Sekadar untuk diingat kami sebutkan sebuah prasasti dari Jawa yang sebenarnya tidak benar-benar termasuk epigrafi Islam, tetapi menarik karena merupakan teks bertanggal; jadi penting dari segi paleografi. Yang dimaksudkan adalah prasasti berbahasa Jawa yang ditambahkan pada teks Belanda dari monumen yang mengutuk Pieter Erbeveld untuk selamanya (mengenai tokoh itu, lihat catatan G.P. Rouffaer dalam *ENI*², I, 685, bersama rujukan pada kepustakaan sebelumnya). Prasasti itu diberi tanggalan Eropa: 14 April 1722 M. Langkanya naskah epigrafis dalam bahasa Jawa baru, membuat paleografi teks itu mempunyai nilai yang khusus. Hendaknya diperhatikan perbedaan besar antara gaya tulisan batu Pieter Erbeveld di Jawa Barat dan prasasti Amangkurat II, yang berasal dari Jawa Tengah 22 tahun sebelumnya.

Dari periode yang lebih muda kami mendapat prasasti pendirian

sebuah mesjid di Angke, dekat sekali dari Jakarta, yang bertanggal Kamis 26 *Sha'bān* 1174 H. atau 2 April 1761 M. (foto DP 4828). Barangkali ada teks-teks lain yang sejenis, tetapi selain beberapa perkecualian, teks-teks itu rupanya tidak dipotret, tidak pula dibuat gambarnya, dan banyak yang memang sangat muda.

Serangkaian dokumen lain berupa prasasti pada berbagai bahan yang merupakan piagam pemberian hak istimewa tertentu, pengangkatan pejabat, dan terutama ketetapan-ketetapan yang bersifat hukum, yang langsung atau tidak langsung dikeluarkan oleh seorang raja. Ada yang terdapat di Jawa Barat, ada yang di Sumatra Selatan, tetapi dapat dikelompokkan menjadi: *a.* dokumen-dokumen yang dikeluarkan oleh Mataram, dan hubungan dokumen-dokumen itu dengan Tanah Pasundan (bagian barat Pulau Jawa) membuktikan bahwa raja-raja dari Jawa Tengah diakui kekuasaannya, hal yang pernah dibantah oleh beberapa penulis; *b.* dokumen-dokumen yang berasal dari Kesultanan Banten (Bantam menurut ejaan Portugis yang tidak ada alasan dilanjutkan karena salah), dan *c.* yang berasal dari Kesultanan Palembang.

Piagam itu kebanyakan berbahasa Jawa baru yang mengandung ciri-ciri dialek sehingga kadangkala ada bagian-bagian yang tidak jelas benar. Ada kalanya (terutama dalam hal Banten), bahasa Jawanya ditulis dengan huruf Arab (*pegon*) meskipun ada juga beberapa yang beraksara Jawa.

Piagam-piagam yang dikeluarkan di Palembang hanya berbahasa Jawa dan beraksara Jawa; ada satu prasasti yang selain teks aslinya, juga terjemahannya dalam bahasa Melayu berhuruf Arab yang dibuat dua tahun kemudian. Dua dokumen yang berasal dari pemerintah Belanda adalah berbahasa Melayu berhuruf Arab dan berasal dari masa sesudah hapusnya Kesultanan Palembang pada tahun 1825 M.

Bahan yang dipakai untuk membuat piagam-piagam itu kebanyakan tembaga merah, tetapi ada juga beberapa teks yang ditulis pada lempeng perak, pada kertas Jawa (*déluwang*) dan hanya satu di antara yang lebih tua, pada tanduk kerbau.

Cara mencantumkan tanggal pada prasasti-prasasti itu juga mencerminkan berbagai tahap islamisasi. Sementara semua dokumen dari kerajaan-kerajaan Mataram maupun dari Kesultanan Palembang bertanggal tarikh *Sākā* Jawa (beberapa tidak ada tanggalnya), semua dokumen yang berasal dari Kesultanan Banten bertarikh Hijriah, juga yang beraksara Jawa. Akan tetapi, ada pengaruh Jawanya sebab nama tahunnya menurut siklus delapan tahun (*windu*) yang khas Jawa dan yang mengatur letak tahun-tahun "penuh" 355 hari dalam siklus besar

120 tahun. Siklus 8 tahun itu setahu kami tidak dikenal di negara-negara Arab atau di India. Siklus seperti itu pernah dikenal di Aceh dan di Semenanjung, tetapi agaknya di sana tidak dipakai dalam prasasti. Sayangnya, ada ketidakteraturan atau lebih tepat kita harus mengakui bahwa sistem yang dipakai, khususnya di Palembang, berbeda dengan sistem yang diatur dalam *Tabel-tabel* yang dibubuhkan pada artikel *Tijdrekening* dalam *ENI*², V (Tambahan), terutama hlm. 69-79 yang telah disebutkan di atas. Ketidaklaziman itu — Brandes telah mengamatinnya, tetapi tidak menemukan penyelesaiannya — kadang-kadang memustahilkan penghisaban yang pasti dalam tarikh Gregorius, karena data yang ada tidak selalu dapat ditafsirkan atau dibetulkan, apabila kelihatannya bertolak belakang satu sama lain.

Piagam yang sampai pada kita dari periode Mataram sebelum pendirian Kraton Kartasura, berjumlah lima buah dan berbahasa Jawa sekalipun dimaksudkan untuk daerah-daerah yang berbahasa Sunda. Piagam paling tua, yang kami namakan piagam Ci Këruh, memberi hak-hak istimewa kepada seorang penduduk desa itu, Ki Mukarab yang telah kehilangan satu lengan dalam penyerbuan pasukan Sultan Agung ke Jakarta pada tahun 1628-29, atau lebih tepat ke benteng Belanda Batavia yang didirikan kira-kira sepuluh tahun sebelumnya. Unsur itu telah memungkinkan Brandes merekonstruksi angka tahun yang tidak disebut. Tanggal yang sepadan dengan Kamis 10 Muharam tahun Wawu [1553 Saka Jw.] dengan demikian sama dengan 7 Agustus 1631 M. (sehari sebelum tanggal teoretis menurut *Tabel-tabel*). Di bawah teks piagam itu terdapat lima buah tanda tangan yang bertanggal dari pejabat-pejabat yang mengesahkannya; tanda tangan yang paling muda bertanggal 6 Maret 1844 M.

Piagam kedua juga memberi hak-hak istimewa kepada seorang yang bernama Wandu, Wedana Sukakarta, sebagai imbalan bantuannya kepada Mataram dalam perang melawan Dipati Ukur. Di sini pun Brandes berhasil merekonstruksi angka tahunnya yang tidak tertera, sebab pemberontakan Dipati Ukur berakhir pada tahun 1631 M. Tanggal Eropa yang sepadan dengan hari Senin 9 Muharam tahun Jimakir [1554 Saka Jw.], adalah 26 Juli 1632 M. (sehari sebelum tanggal teoretis).

Lalu ada petunjuk mengenai sebuah lumbung beras di Kalapa Duwa. Di sini pun angka tahun direkonstruksi menurut pembuktian internal oleh Brandes dan tanggalnya, Jumat 1 Muharam tahun Alip [1555 Saka Jw.] sama dengan 8 Juli 1633 M.

Teks keempat mengandung petunjuk-petunjuk untuk seorang Ki Rangga Gëde dari Sumedang. Tanggalnya, Rabu 10 Mulud (= Rabi' al-

'awwal) tahun Alip, dilengkapi oleh Brandes menjadi 1555 Sâkå Jw., sama dengan 14 September 1633 M.

Teks kelima berupa prasasti berbahasa Jawa Kuno di atas tembaga. Prasasti itu menyebutkan bahwa Kangjeng Kyai Ingabehi Raksa Praja di Dayeu Luhur mengangkat pamannya Wargajaya sebagai *Babon* ("wali" atau "pemimpin") dari "semua orang di Prayangan (= Parahiyan, jadi daerah yang masih memakai nama itu di Jawa Barat), yang berasal dari Dayeu Luhur". Tanggal Sabtu 6 Rabī' al-'âkhir tahun Wahu, tetapi oleh karena tidak disebutkan angka tahunnya, untuk sementara mustahil dilakukan penghisaban. Brandes hanya berhasil menetapkan bahwa dokumen itu berasal dari masa sebelum berdirinya Kartâsurå (1581 M.). Sebagaimana telah kita lihat, naskah itu bukannya berasal dari Keraton Mataram sendiri, melainkan dari Bupati Dayeu Luhur.

Prasasti-prasasti lainnya berasal dari periode Kartâsurå, termasuk batu nisan kecil bertulis dari tahun 1624 S. Jw. yang telah kami sebutkan di atas. Kecuali yang belakangan ini, prasasti-prasasti itu tidak mencantumkan angka tahun; keterangan lainnya tentang tanggal, termasuk huruf-huruf yang menunjukkan tahunnya, tentu saja tidak cukup. Akan tetapi, mengenai dua di antaranya, yang menyebutkan Sunan Pugĕr dan Susunan Mangkurat, Cohen Stuart dapat mengemukakan bahwa asalnya dari masa sesudah 1705 M. Memang, oleh karena naskah Bangkĕlung merupakan akibat dari perjanjian yang diadakan pada tanggal 5 Oktober 1705 M. antara Sunan Pugĕr dan V.O.C., asalnya sudah tentu sesudah tanggal itu. Tahun Be pertama sesudahnya adalah 1632 S. Jw., maka menurut tarikh Gregorius tanggalnya adalah 31-III-1708 M. (dua hari sesudah tanggal menurut *Tabel-tabel*). Satu-satunya kemungkinan lain adalah tahun 1640 S. Jw., juga tahun Be, sehingga naskah itu jadi bertanggal 4-I-1716 M. (dua hari sesudah tanggal teoretis). Sama halnya dengan prasasti Tunjung Bang yang lebih muda daripada yang tadi, sayangnya penyebutan "Susunan Mangkurat" tanpa tambahan apa-apa tidak cukup, dan menyulitkan penetapan tanggal. Akan tetapi, jika kemungkinan yang dimaksud adalah Amangkurat IV yang memegang pemerintahan dari 1719 sampai 1727 M., maka, mengingat satu-satunya tahun Be selama pemerintahannya adalah 1648 S. Jw., naskah itu mestinya bertanggal 31-VIII-1724 M. (dua hari sesudah tanggal teoretis).

Untuk jelasnya di bawah ini kami berikan sebuah daftar kecil yang mengelompokkan sedapat-dapatnya dokumen-dokumen dan mengaturnya menurut tanggal.

1. Ci Këruh	Kam. 10 Muharam	Wawu [1553] S.Jw.	= 7-VIII -1631 M.
2. Sukakarta	Sen. 9 Muharam	Jimakir [1554] S.Jw.	= 26-VII -1632 M.
3. Kalapa Duwa	Jum. 1 Muharam	Alip [1555] S.Jw.	= 8-VII -1633 M.
4. Waringin Pitu	Rab. 10 Mulud Alip	[1555] S.Jw.	= 14- IX 1633 M.
5. Dayeu Luhur	Sap. 6 Rabiul-akhir	Wawu -	[sblm 1681 M.]
6. "Surâcâlâ"	- - -	- 1624 S.Jw.	= 19-VI-1700 — 7-VI-1701M.
7. Bangkëlung	Sap. 6 Muharam	Be - -	? 31-III -1708 M.
8. Tunjung Bang	Kam. 9 Rayagung	Be - -	? 31-VIII-1724 M.
9. Sukapura I	Sap. 9 Muharam	Alip - -	- -
10. Sukapura II	Sen. 10 Rajab	Je - -	- -
11. "Ci Rëbon"	- - -	- - -	- -

Sekarang marilah kita bicarakan kedua belas dokumen dari Banten, sebuah pusat kerajaan Islam di Jawa Barat yang di dalam beberapa dokumen dinamakan juga Surasowan dan Surasaji. Yang dapat kami kemukakan di sini hanyalah adanya istilah-istilah itu, dan mengenai keterangan selanjutnya pembaca diminta untuk melihat artikel G.P. Rouffaer dalam *ENI*², IV, 38-39. Piagam-piagam itu semuanya berkaitan dengan Tanah Lampung di ujung Sumatra yang paling selatan dan dikuasai oleh Banten. Satu piagam tidak berangka tahun, yang sebelas lainnya semua sekurang-kurangnya menyebutkan angka tahun Hijriah dan delapan di antaranya, begitu juga yang tidak berangka tahun, mencantumkan sebutan huruf dari tahunnya (dalam siklus delapan tahun atau *windu*). Tujuh piagam menyebutkan tanggal selengkapnyanya. Piagam-piagam itu mengandung ketetapan-ketetapan hukum yang dikeluarkan oleh Sultan Banten atau salah seorang wakilnya.

Perlu ditambahkan bahwa semuanya berbahasa Jawa, kebanyakan ditulis dengan huruf Arab (*pegon*) tetapi ada empat (1073, 1104, 1127 dan 1169 H.) yang beraksara Jawa.

Di bawah ini daftarnya dengan penghisaban kami menjadi tanggal tarikh Gregorius. Kamilah yang memberi nomor, sehingga tidak sama dengan nomor daftar Brandes. Ejaan dan pengucapan Jawa kami pertahankan, sebab dokumen-dokumen itu disusun dalam bahasa Jawa dan tidak dalam bahasa Arab.

Apabila tidak cocok dengan yang disebutkan dalam prasasti yang bersangkutan, nama tahun dalam *windu* Jawa kami berikan dalam kurung siku.

1. "Lampung"	Rabu	3	Rèjèp	1073 H.	14-II-1663 M.
2. Putih	-	-	akir Jumadilawal	1102 H. Ba [Je]	1-III-1691 M.
3. Krui	-	-	akir Jumadilawal	1102 H. Ba [Je]	1-III-1691 M.
4. Sukung	-	13	Rabingulakir	1104 H. Dalakir [Be]	23-XII-1692 M.
5. Pènèt	-	-	-	1127 H.	7-I-1715—27-XII-1715 M.
6. Tulang Bawang	-	-	-	1150 H. Je	2-V-1737—20-IV-1738 M.
7. Teluk	Ming.	25	Sawal	1166 H. Ja [= Je]	26-VIII-1753 M.
8. Pang.Ropatala	Sel.	15	Muharam	1169 H. Wawu	21-X-1755 M.
9. Kartanagara	Jum.	26	Sapar	1175 H. Jimassani [Dal]	25-IX-1761 M.
10. Tëgi Nënëng	Sap.	25	Sawal	1185 H. He [Wawu]	1-II-1772 M.
11. Bujung Bakung	Kam.	-	Dulhijah	- Jimawal	?
12. Pang. Muh.Tahir	-	-	-	1188 H.	14-III-1774—3-III-1775 M.

Usulan Pigeaud supaya angka tahun 1175 dan 1185 dibetulkan menjadi 1170 dan 1180 cukup mengundang perdebatan, sebab jika dilakukan nama tahun dalam siklus delapan tahun, alih-alih menyimpang dari adat bahasa Jawa yang lazim, menjadi cocok benar untuk keduanya, mengingat bahwa 1170 H. adalah tahun Jimakir dan 1180 H. adalah tahun He. Akan tetapi, layak dipertanyakan apakah pembetulan demikian dapat dibenarkan karena dalam tiga prasasti masih ada nama yang berbeda dari nama *windu* Jawa, yaitu dua prasasti yang bertahun 1102 H. Ba (alih-alih Je) dan yang bertahun 1104 H. Dalakir (alih-alih Be).

Akan tetapi, dapat disanggah kembali bahwa kedua tanggal itu hampir setengah abad sebelum 1150 H. yang nama tahunnya dalam *windu* sama seperti di Jawa, dan ada kemungkinan bahwa sesudah suatu masa pemakaian siklus tersendiri, sebelum 1150 H. telah dipakai sistem penamaan Jawa. Bahwa pembetulannya di dalam dua kasus yang berlainan membawa hasil yang memuaskan, sudah menunjingnya. Tetapi masih ada yang lain: nanti akan kita lihat pada sebuah cap Sultan Banten yang tertera pada pengangkatan seorang Kepala Desa Badui, bahwa angka puluhan dalam angka tahun Arab, yang menurut pembuktian internal harus dibaca O (1102 H., tahun penobatan Sultan yang bersangkutan), berbentuk lingkaran yang sebenarnya dapat dibaca 5 seandainya tanggal yang dihasilkan memungkinkan dari segi sejarah. Mungkin saja penafsiran yang serupa telah terjadi pada angka satuan kedua prasasti itu. Bagaimanapun, cap tahun 1102 H. itu menurut pendapat kami cukup menentukan sehingga ada kecenderungan untuk menerima pembetulan. Akan tetapi, oleh karena teks asli kedua dokumen yang terbaca "1175" dan "1185" H. itu tidak dapat kami periksa, fotonya pun tidak, kami tidak mempertimbangkan pembetulan dalam daftar di atas. Seandainya dibetulkan; maka prasasti Kartanagara dan Tëgi Nënëng menjadi: 1170 H. = 19-XI-1756 M. dan 1180 H. = 28-III-1767 M.

Ada naskah lain yang kami namakan prasasti Pugung, yang sebaiknya disebutkan secara terpisah. Yang dimaksudkan adalah selempar lempeng tembaga dari Tanah Lampung yang menyinggung asal kekuasaan Sultan Banten atas daerah itu (paruh pertama abad XVI M.).

Hazeu, yang menerbitkan dan menerjemahkan teks lempeng tembaga itu pada tahun 1906, percaya atas keasliannya. Namun, Hoesein Djajadiningrat telah berupaya membuktikan bahwa benda itu palsu. Menurutny, dokumen itu berasal dari awal abad XIX (dalam desertasinya tahun 1913), atau dari paruh pertama abad XVIII (dalam sebuah artikel pendek tahun 1920). Selain selisih satu abad dalam kedua tafsiran yang berturut-turut itu, alasan yang dikemukakannya menurut kami tidak meyakinkan, sebab tidak semua segi masalah itu diteliti sebagaimana mestinya. Jadi, kami kira sebaiknya kesaksian yang terkandung dalam naskah itu, yang boleh jadi bersifat setengah dongeng, yaitu lain sama sekali dari "palsu", janganlah cepat-cepat ditolak secara keseluruhan. Karena tidak bertanggal, mungkin saja prasasti itu merupakan salinan salah satu dari tiga naskah asli yang disebutkan dalam teks (dua pada lempeng tembaga dan satu pada lempeng emas), atau mungkin pula yang kita hadapi itu adalah salah satu dari dua prasasti asli pada lempeng tembaga.

Kami masih hendak menyebutkan suatu Peraturan yang belum tua dari Kuta Bumi yang dikeluarkan oleh Kepala setempat bernama Bumikkul. Peraturan itu ditulis dalam dialek Lampung yang dipengaruhi oleh bahasa Melayu ragam administratif Belanda, mengenai perawatan sebuah penginapan yang disediakan untuk pejabat-pejabat yang sedang dalam perjalanan. Tanggalnya 13 Sawal 1285 [H.], atau 27 Januari 1869 M.

Kebanyakan piagam dikeluarkan oleh Kesultanan Palembang; sekurang-kurangnya dua puluh di antaranya berangka tahun. Tanggal-tanggal yang paling ujung dalam tarikh Saka Jawa adalah 1576 dan 1737, atau 1654 dan 1811 M.; kedua piagam yang paling muda berangka tahun Masehi.

Semua piagam itu — di antaranya dua yang belum diterbitkan tetapi yang diperikan secara singkat dalam *Amerta* 3 —, berkaitan dengan daerah Lampung dan Pasemah, dan terutama bersifat hukum.

Naskah-naskah itu berbahasa Jawa, kecuali dua naskah yang paling muda (no.20 dan 21) berbahasa Melayu (berhuruf Arab) yang sesungguhnya dikeluarkan oleh pemerintah Hindia-Belanda. Ada satu lagi naskah berbahasa Melayu, berhuruf Arab (no.17), yang merupakan

terjemahan dari naskah asli Jawa, yang juga tersimpan sampai sekarang (no.16). Kebanyakan naskah itu berasal dari abad XVIII M., tetapi dua di antaranya berasal dari abad XVII dan enam berasal dari abad XIX.

Kecuali terjemahan Melayu yang disebut di atas yang bertarikh Hijriah serta dua naskah lebih muda yang berangka tahun Masehi, semua naskah itu berangka tahun Sākā Jawa dan kadang-kadang disertai *sēngkalan*. Hanya sebuah (no.19) yang sama sekali tidak bertanggal. Beberapa dari tanggal itu, begitu pula beberapa *sēngkalan*, sebenarnya layak dibicarakan secara lebih mendalam. Satu hal yang sudah pasti ialah bahwa huruf-huruf tahun dalam siklus delapan tahun boleh jadi mengikuti sistem yang khas, sebab dari delapan naskah yang menyebutkan angka tahun dan huruf tahun, hanya satu yang sesuai dengan kebiasaan di Jawa. Oleh karena kami di sini tidak dapat membicarakan kesulitan-kesulitan yang ditimbulkan oleh unsur-unsur penanggalan dari tanggal-tanggal tertentu, maka di dalam kronologi di bawah ini kami memberi tanda tanya di depan penghisaban yang perlu ditilik kembali dan mungkin perlu dibetulkan. Kami juga tidak memuat *sēngkalan* yang akan diteliti di tempat lain. Akhirnya, penomoran yang kami buat tidak sesuai dengan penomoran Brandes. Prasasti no. 11 dan 16 belum terbit.

1. Minanga	- - -	-	1576 S.J.	22-XI-1653—10-XI-1654
2. Tambalang	Kam. 27 Muharam	Be	1623 S.J. [Dal]	?23-VII-1699
3. Jambu I	- - -	-	1628 S.J.	6-V-1704—25-IV-1705
4. Jambu II	Sel. 14 Rabingulakir	Be	1656 S.J.	16-X-1731
5. Pang. Pakubuwana	- - Muharam	Jong	1685 S.J. [Jimawal]	8-23-IX-1759
6. Sungi Kèruh	Sel. 27 Sapar	He	1686 S.J. [Je]	7-X-1760
7. Tanah Abang	Sel. 2 Sapar	Jimawal	1689 S.J. [Wawu]	?12-VIII-1763
8. Ipil	- - -	-	1689 S.J.	12-VII-1763—29-VI-1764
9. Palimbangan	- - -	-	1690 S.J.	30-VI-1764—19-VI-1765
10. Tanjung	- - -	-	1690 S.J.	30-VI-1764—19-VI-1765
11. Ujan Mas	Sel. 6 Haji	He	1691 S.J. [Alip]	?16-V-1766
12. Patani	- - -	-	1702 S.J.	21-II-1776—9-II-1777
13. Pang. Natagama	- 26 Rabingulawal	Jimawal	1703 S.J. [Dal]	4-V-1777
14. Lēmatang	- 27 Dulkaidah	Jim	1719 S.J. [Dal]	6-VII-1793
15. "Mandi Angin"	- - -	-	1729 S.J.	4-V-1802—22-IV-1803
16. Rupit I	- - -	-	1729 S.J.	4-V-1802—22-IV-1803
17. Rupit II	Jum. 24 <u>D</u> jumādā I-'awwal	-	1219 H.	31-VIII-1805
18. Karang Raja	- - -	-	1737 S.J.	6-II-1810—25-I-1811
19. Tanjung Kurung	- - -	-	-	-
20. Sumbi Ulu Lurah	- - -	-	-	1829
21. Makakau	- - -	-	-	April 1858

Dalam daftar itu tidak kami masukkan kedua dokumen dari Bangka sebab, meskipun Brandes telah menelitinya bersama dokumen dari

Palembang, dia sendiri meragukan adanya hubungan dengan Kesultanan itu, sedangkan tradisi setempat dengan tegas menganggapnya berasal dari Jawa. Akan tetapi, dalam teks itu tidak ada unsur yang membuktikannya.

Kedua prasasti itu, yaitu prasasti Jëruk dan Panji yang berbahasa Jawa, tidak bertanggal. Tiga prasasti lain dari Bangka, yang disebut dalam kepustakaan, telah hilang.

Di antara naskah-naskah Jawa Barat yang masih tersimpan dan yang tidak berasal dari salah satu keraton Jawa Tengah, terdapat sebuah ketetapan (*piagëm*) yang dibuat atas perintah Bupati Sumedang yang dinamakan Kangjëng Dalëm Adipati Surya Nagara; dengan perantaraan Penghulu Raden Nur Muhamad, petunjuk-petunjuknya diteruskan kepada seorang *Hatip* (*khatib*), Ki Mukadar, di desa Pamanukan Pagaden.

Teks itu, yang ditulis dalam bahasa Jawa tetapi dengan huruf Arab (*pegon*), seluruhnya ditulis dengan mencantumkan huruf hidupnya dan sama sekali tidak memperhatikan ejaan asli dari kata-kata asal Arab yang semuanya dijawabkan. Tanggalnya ada dua, yang satu hari Senin 29 Radjab tahun Dal 1223 H. atau 20 September 1808 M. (sehari sebelum tanggal teoretis), yang lain hari Selasa 9 Rabiulawal tahun Jim 1229 H. atau 1 Maret 1814 M.

Sebuah naskah yang amat aneh telah diterbitkan oleh Pleyte. Yang dimaksudkan ialah naskah yang agaknya mengenai pengangkatan seorang *jaro* (kata halusnya *jantën*), yaitu seorang kepala desa suku Badui, yang bertugas sebagai perantara antara penduduk Badui dan Keraton Banten; yang terakhir ini adalah kerajaan Islam yang membawahi daerah Badui, paling tidak secara prinsip. Orang Badui itu penduduk Tanah Sunda yang tetap memeluk agama Hindu sampai sekarang. Hidupnya terpencil di sebuah daerah di selatan Banten dan desa pusatnya tidak boleh didatangi oleh mereka yang bukan orang Badui.

Boleh jadi, bahkan mungkin sekali, pernah ada teks yang serupa dengan *piagëm-piagëm* lainnya yang sudah dikenal, tetapi yang masih ada hanyalah sebuah cap dari Sultan Banten dan sebaris tulisan di sekeliling cap itu yang beraksara Jawa. Tulisan yang singkat itu menyebutkan nama *jantën* yang baru, tempat kediamannya dan tahun Hijriah 1124 (dan bukan 1134 sebagaimana ditafsirkan Pleyte), artinya masa antara 9 Februari 1712 dan 27 Januari 1713 M.

Pada cap itu tertera dengan tulisan Arab nama Sultân 'Abū l-Mahāsīn Muḥammad Zayn al-'Ābidīn, Banten, dengan angka tahun tarikh Hijriah, yang oleh Moquette ditafsirkan 1102, memang sesuai dengan tahun penobatan Sultan itu (ia memerintah dari 1690 sampai 1730 M.).

Namun, perlu dikemukakan bahwa angka puluhan tidaklah berbentuk titik sebagaimana lazimnya angka nol Arab, tetapi hampir seperti bentuk lingkaran, sehingga sepintas lalu terbaca 1152 H., yang dari segi sejarah tidak cocok, apalagi tanggal itu lebih muda daripada tanggal pengangkatan *jantĕn* tersebut, yang berangka Jawa dan sangat jelas. Jadi, lingkaran itu — barangkali karena dengan tidak sadar ada pengaruh dari nol Jawa Kuno atau Eropa? — di sini dapat bernilai "0". Maka tanda untuk membedakan angka 5 barangkali berupa lengkung pada bagian bawah angka, dan bentuknya seperti buah per.

Perlu ditambahkan bahwa pada cap itu tertera kata-kata *Sultan Bantam* dengan huruf Latin yang melingkari tulisan Arabnya. Jadi, untuk nama kota itu telah dipakai ejaan Portugis yang tidak benar tetapi yang diterima juga oleh bangsa Belanda dan yang masih tercantum pada peta-peta.

Di antara dokumen langka yang memakai dialek dan tulisan Sumatra Selatan, kami sebutkan di sini sebuah tanduk lembu bertulis yang secara terperinci menyebutkan batas-batas baru sebuah tanah di dekat Lubuk Belimbing yang digariskan oleh seorang bernama Riyĕ Jati (< Arya Jati). Dokumen itu boleh disebut prasasti Lubuk Añjam Tiyar, sesuai dengan nama tempat yang pertama dicantumkan.

Teks itu sendiri memakai dialek Rejang, dan menarik dari berbagai segi, tetapi sama sekali tidak bersifat keagamaan. Tidaklah berlebihan bila kami menyebutkan teks itu di sini, karena umurnya pasti tidak terlalu tua, dan bagaimanapun masih masuk periode Islam di daerah ini. Penyunting dokumen itu tidak mengusulkan tanggal dan lebih bijaksana bila kami pun berhati-hati seperti dia.

Ada teks-teks lain pada tanduk yang telah diterbitkan, tetapi karena teks-teks itu berupa dongeng atau mantera, kami tidak akan membicarakannya di sini.

Dalam kategori ini dapat dimasukkan sebuah dokumen yang berasal dari Semangka di Tanah Lampung (ujung selatan Sumatra) yang ditulis pada kulit kayu, tetapi dalam bahasa Melayu dengan huruf Arab. Kemungkinan dokumen itu adalah salinan dari sebuah teks asli yang berasal dari kerajaan lama Minangkabau. Bagaimanapun, salinan itu "sesuai dengan aslinya" karena ada cap "Sultan Sĕri Maharaja Alip, Sultan Khalifatulah yang mĕmĕrintah bĕrtakhta kĕrajaan didalam nĕgĕri Minangkabau..."

Lagipula dokumen itu sekurang-kurangnya terdiri atas dua teks yang disalin berturut-turut dan yang sifatnya sangat berbeda.

Dokumen itu tidak bertanggal, sebab kami tidak tahu apa yang dapat dilakukan dengan angka tahun 214 yang disebutkan mengenai "raja-raja dahulu kala". Dapat saja ditafsirkan sebagai sebuah singkatan yang maksudnya ialah 1214 H., tetapi tahun itu, yang sama dengan 1799-1800 M., tidak cocok untuk "raja-raja dahulu kala", karena melihat cap Sultan Alip, teks itu berasal dari sebelum 1680 M, ketika Sultan Alip meninggal dunia. Karena Sultan Banten telah disebutkan, yaitu Molana Hasanudin bin Sultan Abdurahman (Mawlānā Hasan al-Dīn b. Sultān 'Abd al-Rahmān), maka sebagian dari keterangan yang tertera, kembali pada pertengahan abad XVI M., sebab raja itu wafat kira-kira pada 1570 M. Teks itu menegaskan bahwa sultan tersebut berasal dari negeri Arab dan datang ke Jawa pada waktu "semua orang Jawa masih beragama Buddha", dan pada waktu itu pulalah orang Lampung rupanya pergi ke Banten untuk memperoleh pengetahuan tentang Islam. Di dalam berbagai teks sastra tokoh itu dianggap berasal Arab.

Dalam dokumen itu seorang Pangeran dari Pagar Ruyung-lah (daerah Minangkabau) yang dianggap sebagai leluhur penduduk negeri Lampung. Selain data yang bersifat setengah sejarah, terdapat beberapa ketentuan hukum adat dan sebuah daftar pembagian administratif daerah itu.

Dari Sumatra kami sebutkan tiga piagam lagi: yang satu bertanggal 8 Sha'bān 1206 H. (dan bukan 1205 seperti disebutkan dalam judul transkripsi Palmer van den Broek), atau 1 April 1792 M., dikeluarkan oleh raja yang tidak bergelar Sultan dan yang bernama Pangeran Ratu Cakranegara.

Yang dua lagi dikeluarkan oleh raja-raja Jambi (bagian timur Sumatra). Satu oleh Sultān Muḥammad Fakhr al-Dīn b. Sultān Maḥmūd Muḥyi l-Dīn yang juga bernama Sultan Anom Sri Irj Alaga 'Ālam Shāh. Sebagai tanggal hanya ada angka tahun 1241 H., yaitu masa antara 16-VIII-1825 dan 4-VIII-1826 M.

Yang kedua dikeluarkan oleh Sultān 'Abd al-Rahmān Naṣr al-Dīn b. Sultān Maḥmūd Muḥyi l-Dīn, yang juga bernama Sultan Ratu Kusuma di Laga. Tanggalnya Rabu 30 Muḥarram 1265 H. (dan bukan 1256 seperti yang tercantum dalam judul transkripsi yang tercetak), atau 27-XII-1848 M. (hari sesudah tanggal teoretis).

Teksnya berbahasa Melayu dengan beberapa ciri khas dialek; aslinya mungkin sekali berhuruf Arab, tetapi yang diterbitkan hanyalah sebuah transkripsi berhuruf Latin, tanpa catatan atau uraian apa-apa.

Di Aceh, ada berbagai naskah yang dinamakan *sarakata* dalam bahasa Aceh. Ada yang berupa Piagam, atau Keputusan Pemerintah

ataupun naskah bermacam-macam surat resmi yang kebanyakan disahkan dengan cap. Di antaranya yang sudah diterbitkan adalah berbahasa Melayu dan berhuruf Arab.

Sarakata yang kita kenal tidak ada yang sangat tua.

Yang paling tua berasal dari daerah Samalanga berupa salinan sesuai dengan aslinya yang dikeluarkan oleh Sultan wanita Aceh yang pertama Tādj al-'Ālam Ṣafīyyat al-Dīn Shāh (jadi antara 1641 dan 1675 M.) berdasarkan dokumen yang dikeluarkan oleh ayahnya, Sultan Iskandar Muda yang juga bernama Maharaja Darmawarṣa Tun Paṅkat dan sesudah wafatnya Marhum Mēkuta Alam. Di dalam dokumen itu hanya tertera tanggal naskah aslinya, jadi hari Jumat 17 Rabī' al-'awwal 1022 H. atau 10 Mei 1613 M. (dengan selisih tiga hari), yaitu tahun ekspedisi Iskandar Muda melawan Johor, ketika Sultan Johor, Raja Abdulah ('Abd Allāh) ditangkap dan dibawa ke Aceh sebagai tawanan.

Selain itu, dikutip (teksnya tidak diterbitkan) pengangkatan Tēku Raja Pakih Dawud oleh Sultan Aceh 'Alā' al-Dīn Maṣṣūr Shāh sebagai Ulubalang Pidiē (ucapan Aceh untuk Pidir) berdasarkan keturunan. Naskah itu bertanggal 8 Radjab 1269 H. atau 24 April 1853 M.

Ada *Sarakata* lain yang tanggalnya hanya beberapa bulan kemudian, yang memuat silsilah Tuq Bēndahara, Tuan dari Samalanga. Tanggalnya 10 Muḥarram 1270 H. atau Kamis 13 Oktober 1853 M.

Naskah lain dari masa Paduka Sri Sultan 'Ibrāhīm Maṣṣūr Shāh memuat sejarah keluarga Tuq Bēndahara yang baru saja kami sebutkan. Tanggalnya Jumat 14 Muḥarram 1285 H. atau 8 Mei 1868 M. (sehari sesudah padanan teoretis).

Sebuah naskah yang lain jenisnya adalah Keputusan Pemerintah yang dikeluarkan Sultan Aceh pada tahun-tahun terakhir Kesultanan itu masih benar-benar merdeka (sebelum perebutan Istana [Dalēm] di Kuta Radja oleh pasukan Hindia-Belanda, pada tanggal 24 Januari 1874). Menurut Keputusan itu, sebagian dari *zakāt* diberikan kepada dua orang yang sejak kurang dari tiga tahun baru masuk agama Islam, yang satu dari agama Hindu, yang lain dari agama Kristen. Tanggalnya Senin 17 Ṣafar 1285 H. = 8 Juni 1868 M. (sehari sebelum tanggal teoretis).

Sebuah *sarakata* lebih muda berasal dari masa Sultan Aceh terakhir, Sultan 'Alā' al-Dīn Muḥammad Dā'ūd Shāh, yang pada waktu itu bertakhta di Kuta Kēmalā. *Sarakata* itu mengumumkan pengangkatan beberapa pejabat tinggi dan menyenaraikan kesepuluh Sultan yang sudah wafat untuk minta berkah mereka; mulainya dari Sayyid al-Mukammal (1589-1604), tetapi tiga belas di antara penerusnya tidak disebutkan. Jadi, kesepuluh sultan tersebut merupakan pilihan yang sengaja di antara

raja-raja yang telah bergantian memerintah sejak tahun 1589 sampai masa 'Alā' al-Dīn Muhammad Dā'ūd Shāh (yang naik tahta di Indrapuri pada tahun 1874). Pilihan seperti itu terdapat pula pada "cap Sembilan" (dalam bahasa Aceh *cab sikurëëŋ*), yaitu Cap Besar Negara yang juga terpampang pada naskah itu. Di tengahnya terbaca nama Sultan yang sedang memerintah, dikelilingi oleh nama delapan raja sebelum dia. Menurut Snouck Hurgronje, pilihan kedelapan nama yang tertera itu, tergantung pada Sultan yang sedang memerintah, meskipun ada di antaranya yang namanya selalu disebutkan (lihat *De Atjehers*, I, 136, dengan reproduksi salah satu cap tersebut pada akhir buku). Tanggalnya 6 Džumādā l-'awwal 1300 H. atau Kamis 15 Maret 1883 M.

Hendaknya dicatat juga bahwa pada *sarakata* tahun 1022 H., nama tempat Samalanga dieja dengan huruf Arab سمر لقا *Samar Larjā*; dengan demikian, rupanya pelemahan huruf akhir *r* yang merupakan salah satu ciri khas bahasa Aceh, barangkali belum terjadi atau sekurang-kurangnya belum lazim pada waktu itu. Sebaliknya, dalam *sarakata* tahun 1270, 1285 dan 1300 H., ditulis سمالقا atau سمالقا, yang membuktikan bahwa jejak dari kehadiran huruf *r* pada nama tempat itu sudah hilang, sedangkan dalam kata-kata sehari-hari seperti *timu* "timur", dsb., huruf *r* itu tetap ditulis meskipun tidak diucapkan: تیمور.

c. Persekutuan Tanah Melayu.

Sebuah prasasti yang unik dan luarbiasa menarik telah ditemukan kira-kira enam puluh tahun yang lalu di salah satu Negara Semenanjung, Trengganu, kira-kira 32 km di sebelah hulu muara Sungai Trengganu. Yang dimaksudkan yaitu sebuah batu yang sayangnya sudah pecah dan tidak lengkap (bagian atasnya tidak ada); keempat seginya ditulis dengan teks yang cukup panjang dalam bahasa Melayu berhuruf Arab. Teks itu terbagi dua: yang satu pernyataan mulai berlakunya agama Islam dengan tanggalnya (sayang, sebagian tanggal itu hilang), dan yang kedua rentetan sepuluh pelanggaran beserta hukumannya.

Karena teks itu boleh dikatakan tidak bertanda diakritik, pembacaan dan penafsirannya sukar; maka transkripsi penafsir prasasti itu, Paterson, dengan usulan-usulan dari Blagden, agaknya beberapa rinciannya masih perlu diperbaiki.

Suatu hal penting yang dikemukakan oleh Paterson ialah bahwa teks itu hanya terdiri atas kira-kira sepuluh kata pinjaman dari bahasa Arab (*'Allāh*, *Rasūl* dan rumusan kata-kata yang melengkapinya, *'Islām*, *Radjab*, *Džum'a*, *saraṭān*, *fard*), sedangkan sisanya terdiri dari kata-kata Melayu dengan beberapa di antaranya yang berasal dari bahasa

Sanskerta (yang sudah pasti tidak lagi dirasakan asalnya). Bahkan sampai dipergunakan *Dewata Mulya Raya*, suatu ungkapan yang rupanya terjemahan dari 'Allāhu ṣubḥānahu wa ta'ālā dan ternyata kemudian tidak dipakai lagi.

Kemungkinan bahwa teks itu palsu telah dikemukakan oleh R.A. Kern, meskipun kemudian tidak dipertahankannya. Selain tidak dapat dimengerti maksud seorang pemalsu memahat teks semacam itu, dari kenyataan internalnya terbukti bahwa teks itu tidak mungkin buatan zaman modern, sebab kekhasan kosakatanya yang telah kita bicarakan di atas menggugurkan pengandaian itu, begitu pula kekhasan penanggalannya yang akan kami bahas.

Kita telah melihat bahwa angka tahunnya tidak lengkap. Bagian yang terbaca sebelum yang hilang adalah: *tujuh ratus dua*. Meskipun angka itu tidaklah mustahil 702 H., melihat bahwa tidak ada lanjutannya, lebih besar kemungkinannya bahwa *dua* itu merupakan bagian pertama dari angka puluhan (*dua puluh*) yang mestinya diikuti angka satuan yang tidak diketahui. Jadi, menurut kami kemungkinannya: 720-729 H. atau 1320-1329 M. dan hal ini saja sudah penting, sebab dengan demikian tanggal itu ditetapkan dengan selisih beberapa tahun saja. Dan tahun 702 H. (26-VIII-1302—14-VIII-1303 M.) tentu saja tetap merupakan kemungkinan. Sebaliknya menurut pendapat kami kata *dua* dari teks itu bukanlah dari kata **dualapan* atau **dualapan puluh*.

Ada suatu hal lagi yang aneh: tahun yang bersangkutan dinamakan "tahun Cancer" (*tahun saraṭān*) sehingga diperkirakan bahwa sebuah siklus duabelas tahun lazim dipakai, yang tahunnya masing-masing digambarkan dengan tanda Zodiak. Mengenai masalah ini kami mengacu kepada uraian Blagden yang bagus sekali, tetapi perlu kami tambahkan bahwa seandainya naskah itu palsu, petunjuk demikian, lagipula yang tidak lazim dipakai, sama sekali tidak dapat dijelaskan.

Sebenarnya harus diakui bahwa yang kita hadapi ialah sebuah dokumen yang menunjukkan bahwa agama Islam diresmikan di Trengganu oleh rajanya, yang sekaligus memaklumkan hukuman-hukuman yang akan dijatuhkan atas berbagai pelanggaran hukum keagamaan.

Jika tanggal 1320-1329 M. betul, maka pengislaman itu terjadi pada saat berlangsungnya ekspansi Samudra ke seberang Selat: Sultan kedua di negara itu, seperti telah kita lihat di atas, meninggal dunia pada bulan November 1326 M.

Sudah tentu untuk sementara mustahil dikatakan apakah pengislaman waktu itu berlangsung terus atau tidak, sebelum ada hubungan dengan bangsa-bangsa Eropa.

Berbagai naskah resmi mengenai sejarah Pahang juga telah diterbitkan oleh W. Linehan dalam karangannya *Sejarah Pahang*. Naskah-naskah itu semuanya tidak begitu tua. Meskipun tidak bertanggal, tetapi ditandai dengan cap seorang wakil Sultan *Johor* bertanggal 1224 H., yaitu masa antara 16-II-1809 dan 5-II-1810 M. Sesudah itu ada sebuah naskah yang bertanggal Senin 17 Jumadilawal 1276 H. atau 12-XII-1859 M. Naskah yang belakangan ini memakai cap Sultān Muḥammad Shāh dari *Lingga* dengan tahun 1266 H., artinya masa antara 17-XI-1849 dan 5-XI-1850 M. Sebuah ketetapan dari Bendahara yang menyampaikan berbagai gelar bertanggal Minggu 16 Rajab 1280 H. tahun Alip, yang membuktikan bahwa huruf siklus di sini masih berbeda dari sistem Jawa. Tanggal Eropa 27-XII-1863 M. (sehari sebelum padanan teoretis).

Yang lain semuanya dari abad XIV Hijriah.

d. *Indonesia bagian Timur.*

Ada naskah-naskah dari bagian timur Indonesia, yang sebenarnya semuanya termasuk dalam kelompok piagam dan surat resmi, serta *sarakata* Kesultanan Aceh. Akan tetapi, naskah-naskah itu belum tua, padahal kekuasaan Belanda di daerah itu sudah terasa sejak abad XVII M. Tak ada naskah yang berasal dari sebelum periode itu.

Umpamanya telah diterbitkan sebuah ketetapan resmi melawan kebiasaan "kafir", tertanggal 1261 Hijrah, tahun Bā, tanggal 17 Shawwāl, pada hari Minggu, atau 19 Oktober 1845 M.

Sebuah pernyataan mengenai Sultan Ternate yang naik takhta, tertanggal malam Jumat 17 Shawwāl tahun 'Alif 1296 H., yaitu tepat pada Kamis sore 2 Oktober 1879 M. (sehari sebelum tanggal menurut teori).

Ada lagi semacam laporan yang memberitakan gempa bumi yang mulai pada malam Jumat 10 Dhū l-Hidjdja 1255 H., tahun Dāl, atau tepat pada Kamis sore 13 Februari 1840 M. Kecuali dalam kasus ini, huruf-huruf siklus tidak sesuai dengan siklus Jawa; adapun 1261 H. di Jawa adalah tahun Jimawal dan 1296 tahun Be.

Yang menarik dari ketiga naskah itu ialah bahwa bahasa yang dipakai bahasa Ternate (berhuruf Arab), bahasa yang tidak termasuk rumpun bahasa Indonesia yang hendaknya dinamakan bahasa Nusantara seperti sudah pernah kami katakan di tempat lain. Ada pengaruh dari bahasa Melayu daerah itu, akan tetapi banyak bedanya. Di sebagian dari

Indonesia Timur bahasa itu menjadi *lingua franca* di samping bahasa Melayu, tetapi hanya sedikit naskahnya yang diterbitkan.

Di Pulau Ternate ada juga sebuah museum yang dinamakan "Kedaton", yang pendiriannya diberitakan dalam sebuah prasasti singkat berbahasa Arab yang terpampang di atas pintu masuk utama. Prasasti itu atas nama Sultan Ternate yang ke-19, Muhammad 'Alī (1807-1822 M.) bertanggal Melayu: 30 Dulkaidah (Dhū l-ka'da), hari Minggu tahun 1228 H. (terjemahan Belanda yang diterbitkan hanya mengira-kira saja), yang mestinya sama dengan hari Minggu 22 November 1813 M. (dua hari sebelum padanan teoretis).

III. Prasasti pada berbagai benda

A. MERIAM

a-b-c. *Indonesia dan Persekutuan Tanah Melayu.*

Ada prasasti pada beberapa meriam, baik yang buatan setempat, maupun yang asal Eropa yang dibubuhi prasasti pada saat mendapatnya.

Pada salah satu meriam buatan Jawa yang dinamakan Ki Amuk dan disimpan di Banten, terdapat tiga teks berbahasa Arab, yang salah satu di antaranya ditafsirkan sebagai *sengkalan*-nya dengan nilai 1450 S.Jw. atau 1528(-29) M. Yang ini rupanya satu-satunya contoh kata-kata Arab yang dipakai dengan nilai simbolis seperti terjadi dengan kata Jawa atau Sanskerta. Kami merasa tidak yakin, apalagi prasasti-prasasti Banten hanya mengenal tarikh Hijrah. Teks-teks sastra Jawa, seperti *Sajarah Bantěn*, memang banyak memakai sengkalan dalam tarikh Śaka Jawa. Bagaimanapun, adanya sengkalan Arab yang memakai sistem Jawa kiranya suatu fakta yang menarik, jika dapat dibuktikan.

Sebuah meriam yang terdapat di Deli (pantai timur laut Sumatra) pada abad yang lalu, mempunyai prasasti pendek yang kurang jelas, yang angka tahunnya dibaca 1103 H. yaitu masa antara 24-IX-1691 dan 11-IX-1692 M.

Sebuah meriam lain dipahati dengan varian nama lama untuk Jakarta, yang ditulis *Yakërtra* (< Jayakarta) dan angka tahun yang *kelihatannya* 1241 (angka satuannya sangat meragukan), semestinya bertarikh Hijriah. Akan tetapi, perlu dikatakan bahwa ciri angka-angkanya jauh lebih tua daripada tanggal ini yang sama dengan 1825-26 M. Ciri itu tidak dapat dianggap sebagai kekuno-kunoan, sebab pada masa itu angka-angka sudah mempunyai bentuk yang berlainan sama sekali. Lagipula 1241 Śaka = 1319-20 M. terlalu tua, baik untuk meriam dan

mungkin sekali juga untuk nama Jayakarta, yaitu Jakarta yang sekarang. Jadi yang kita hadapi di sini sesuatu yang tak dapat dijelaskan, karena tidak besarlah kemungkinan bahwa ketiga tanda pertama yang jelas benar, meskipun tidak luwes, dipahat secara iseng; seandainya begitu, memang tidak mungkin menyerupai angka sebaik itu. Kami harus mengaku tidak dapat mengemukakan suatu pemecahan, tetapi tanggal itu tetap meragukan.

Di antara benda-benda bertulis lainnya, kami sebut menurut hasil bacaannya yang sudah diterbitkan, sebuah meriam buatan Perancis yang dipahati nama Sultān Maḥmūd Shāh dengan angka tahun 1222 [H.], yaitu masa antara 11-III-1807 dan 27-II-1808 M. Masih ada sepucuk atas nama Sultān 'Uthmān dengan angka tahun 1244 [H.] = 1828-29 M. Sepucuk meriam kapal Eropa yang sekarang berada di Museum Jakarta, mempunyai prasasti Melayu atas nama Sultān Maḥmūd dengan angka tahun 1277 [H.], yaitu masa antara 20-VII-1860 dan 8-VII-1861 M. Ada meriam lain lagi yang berprasasti tanpa tanggal.

Pada sebuah meriam di Georgetown (Pulau Pinang) yang asal Belanda dan bertanggal 1603 M., terdapat prasasti Melayu berhuruf Arab yang diukir perak, sesudah direbut oleh bangsa Aceh pada waktu penyerangan tanggal 7 Mei 1613 M. oleh Sultan Iskandar Muda (Marhum Mēkuta Alam) terhadap Johor yang sultannya dibawa sebagai tawanan ke Aceh bersama keluarganya dan beberapa pembesar, sementara Batu Sawar, ibukotanya, dimusnahkan. Prasasti itu menegaskan bahwa meriam itu direbut oleh Sultan Pērkasa Alam Johar (julukan lain untuk Iskandar Muda) dan menyebutkan nama tiga jenderal yang mendapat perintah memimpin serangan terhadap Johor itu. Oleh karena tanggalnya 1022 H. yang mulai pada 21-II-1613 M., tulisan itu dibuat pada tahun penaklukan Johor juga atau selambat-lambatnya dalam masa yang berakhir pada 10 Februari 1614 M.

Pada sepucuk meriam yang sekarang berada di London, yang dirampas selama perang Birma yang ke tiga, terdapat tiga prasasti berbahasa Arab dan tujuh yang berbahasa Melayu (berhuruf Arab), begitu juga sebuah prasasti berbahasa Birma yang lebih muda daripada yang lain. Nama yang disebutkan adalah Sultān Sulaymān Shāh Malik al-Muzaffar dan tanggalnya, jika tidak terdapat kesalahan dalam transkripsi yang diterbitkan, adalah Senin 4 Dhū l-ḳa'da 1063 H., yang mungkin sama dengan 29 September 1653 M. (selisih tiga hari). Tidak diketahui siapa raja itu, sebab nama itu dikenal dalam beberapa daerah Semenanjung, tetapi pada masa yang lebih tua. Pada meriam itu terdapat juga keterangan mengenai bobot, dan nama pemahat prasasti-prasasti itu

yang berasal dari Singgora.

Satu rincian yang menarik, yang tidak dikemukakan oleh penyunting prasasti-prasasti itu, ialah bahwa angka tahun Hijriahnya dilengkapi dengan sebutan "tahun 'Alif", yang menunjukkan pemakaian sebuah siklus yang mirip *windu* Jawa tetapi berbeda sebab 1063 H. di Jawa adalah tahun *Dal*.

d. *Indonesia bagian Timur.*

Di Sulawesi (yang juga disebut Celebes pada peta-peta Eropa), ditemukan sebuah meriam yang dibubuhi nama La Patau, yaitu keponakan Aru Palakka yang termasyhur, Sultan Bone. Prasasti yang dicetak bersama meriamnya itu merupakan prasasti yang dibuat bersama pembuatan meriamnya. Sayangnya tidak ada tanggal tetapi melihat sebutan nama keponakan Aru Palakka, mestinya berasal dari masa antara 1696 dan 1714 M.

B. BENDA-BENDA LAIN

a. *Jawa.*

Dari kategori benda-benda bertulis, yang penting sebagai contoh-contoh paleografi muda di Jawa, kami sebutkan dulu sebuah lesung berangka tahun 1647 S. Jw., yaitu masa antara 12-X-1722 dan 1-X-1723 M.

Juga di Museum Jakarta, terdapat sebuah batu batas dari Madiun yang berangka tahun 1791 S.Jw., yaitu masa antara 29-VI-1862 dan 17-VI-1863 M. Angka-angka pada monumen ini berciri kekuno-kunoan, sesuatu yang cukup mengherankan mengingat umurnya yang muda itu. Akan tetapi, tidak mungkin ada tafsiran lain, sebagaimana telah dikemukakan oleh K.C. Crucq.

Di antara pelbagai benda yang berprasasti, kami sebutkan pula panel-panel kayu yang kaya hiasan, terdapat di keraton *Kasěpuhan*, kediaman salah seorang Sultan Cirebon (ditulis Cheribon pada peta-peta Belanda). Gayanya khas Cirebon: tema-tema Hindu berbaur dengan motif-motif Hindu-Islam, yang disentuh pengaruh Cina. Gaya itu, yang jelas berbeda dengan gaya daerah-daerah Jawa lainnya, juga terdapat dalam batik daerah itu.

Pada dua dari panil berukir itu, yang diterbitkan oleh K.C. Crucq, terdapat ayat-ayat suci dalam bahasa Arab beserta dua *sěngkalan* dalam tulisan Jawa *pegon*, yang satu diungkapkan dengan tarikh Hijriah (*hidjira Nabī s.l.m.*) dan yang lain bertarikh Nasrani (*hidjira Nabī 'Isā*). Sayang,

kedua pemberian tanggal tidak cocok. Melihat bahwa unsur-unsur sengkalan tidak membentuk sebuah kalimat kecil secara terpisah tetapi di sini tenggelam dalam kalimat-kalimat panjang, mungkin diperlukan penafsiran lain. Pada salah satu panel itu, Crucq memperoleh tahun 1755, yang dalam kenyataan adalah suatu tahun bertarikh Sākā Jw. dan bukan bertarikh Hijriah. Tahun itu sama dengan masa 25-VII-1827—13-VII-1828 M. Namun sengkalan Masehi, yang tertera berikutnya adalah 1837. Menurut perkiraan kami, kata yang melambangkan angka puluhan dipilih atau dibaca secara kurang baik (dari prasasti ini tidak ada foto) sehingga sengkalan itu harus ditafsirkan 1765 S.Jw., tahun yang mulai pada tanggal 7-IV-1837 M. Dengan demikian, tidak ada pertentangan lagi antara kedua angka tahun itu.

Panil yang lain juga mengandung dua sengkalan, tetapi tanpa nama tarikh. Penafsiran Crucq menghasilkan tahun 1148 dan 1751, sehingga satu sama lain juga tidak sesuai. Jika panil ini kira-kira sezaman dengan yang tadi, maka angka tahun kedua mestinya bertarikh Sākā Jw. dan yang pertama Hijriah, tetapi pasti perlu diadakan perbaikan atas tafsiran salah satu sengkalan, ataupun atas tafsiran kedua-duanya.

c. *Persekutuan Tanah Melayu.*

Dari daerah ini ada sebuah *gantang* (takaran beras, yang berbeda menurut daerah, tetapi yang di Semenanjung kira-kira sama dengan 5 *kati*) dari perunggu, ditemukan di dekat Kali Sokar di Kelantan; *gantang* itu mempunyai prasasti dalam bahasa Melayu (aksara Arab) yang menunjukkan nama dan pemakaian benda itu. Prasasti ini atas nama seorang Sultān al-'Ādil (bacaannya meragukan) berangka tahun 1222 (H.). Karena al-'Ādil merupakan julukan, mungkin bagian yang tak dapat dibaca mengandung nama pribadi Sultan yang bersangkutan. Bagaimanapun, pemegang pemerintahan pada saat itu adalah Long Muḥammad [I] (sesudah meninggal dinamakan Marhum Mandul karena meninggal tanpa keturunan), yang memegang kekuasaan dari tahun 1215 H. (1800-01 M.) dan meninggal pada 1251 H. (1835-36 M.).

Menurut keterangan yang diterbitkan, *gantang* itu lebih kecil daripada takaran standar yang berlaku sekarang (9 pint atau kira-kira 5,1 liter), sebab isinya hanyalah 6,8 pint atau kira-kira 3,86 liter.

Sebuah *gantang* lain, agak lebih kecil lagi (6,6 pint = kira-kira 3,75 liter) bertanggal 1269 H., yaitu masa antara 15-X-1852 dan 3-X-1853 M., jadi pada zaman pemerintahan Sultān Muḥammad [II] (juga dinamakan Mulut Merah) yang bertakhta dari tahun 1251 sampai dengan tahun 1304 H. = tahun 1835-36 hingga tahun 1886-87 M.

Sebuah *gantang* lain yang belum tua (1319 H., yaitu masa antara 20-IV-1901 sampai 9-IV-1902 M.) kami sebutkan hanya supaya tidak dilupakan.

Sebilah keris bertatahkan emas menyebut nama Muzaffar Shāh, mestinya raja Malaka yang kelima, yang naik takhta pada tahun 1445 M. Ada keris-keris lain dengan berbagai macam tulisan (ayat-ayat suci, mantera, dsb.), tetapi tidak bertanggal, sehingga tidak kami bicarakan di sini.

THAILAND

Di Thailand tidak kami ketahui adanya makam-makam Islam di propinsi-propinsi selatan yang dihuni bangsa Melayu, terutama daerah Patani. Di atas telah disebutkan sebuah makam yang dikatakan makam seorang Ratu berasal dari negara tua Patani itu yang terdapat di Kelantan, begitu pula sebuah meriam yang dipahat oleh seorang asal Singgora, juga di wilayah Thailand (sekarang Song Khla). Perlu kami kemukakan sebagai sesuatu yang aneh, sebuah prasasti yang telah kami lihat pada bulan Desember 1957 di Sukhothai di museum yang dinamakan Kháo Lúang. Prasasti itu terdapat pada batu yang memuat tujuh baris berhuruf Arab: kelima baris pertama menyebutkan nama empat Malaikat: Djabara'īl, Mikha'īl, 'Azra'īl dan 'Isrāfīl, serta kalimah Shahāda dan nama empat khalifah yang pertama. Berikutnya dua baris berbahasa Urdu yang menyatakan bahwa teks itu berasal dari seorang "hamba takhta Islam" yang namanya berakhir dengan 'Ibrāhīm. Lalu ada angka tahun 1338 Hijriah, atau masa antara 26 September 1919 dan 14 September 1920. Jadi batu itu boleh jadi dipahat oleh seorang Muslim asal India yang hendak melindungi suatu tempat tertentu terhadap pengaruh-pengaruh roh jahat, namun karyanya akhirnya masuk museum juga. Sebenarnya nilai sejarahnya sangat kecil.

[L.-C. Damais sebenarnya hendak menambahkan sebuah catatan mengenai prasasti-prasasti Kufik berbahasa Arab pada makam yang ditemukan di Campa dan diterbitkan oleh Ravaisse. Catatan itu akhirnya tidak jadi disusun].

Kepustakaan

Untuk memudahkan pencarian, sumber-sumber akan dibagi dalam tiga kelompok, sama dengan pembagian artikel kami, yaitu:

- I. **Prasasti pada makam**
- II. **Piagam-piagam dan dokumen-dokumen sejenis**
- III. **Prasasti pada berbagai benda**

Masing-masing kelompok akan dibagi lagi dalam empat wilayah:

- a. *Jawa*
- b. *Sumatra*
- c. *Persekutuan Tanah Melayu (dengan Borneo Inggris)*
- d. *Indonesia bagian Timur.*

Pada dasarnya yang kami sebutkan hanyalah buku atau artikel yang memerikan atau membicarakan data epigrafi.

Pertama-tama kami sajikan beberapa karya mengenai ekspansi Islam di bagian dunia ini.

Umum:

- C. Snouck Hurgronje, "Arabië en Oost-Indië", Pidato pengukuhan, Leiden, 1907, dalam bahasa Perancis dimuat dalam *RHR* ("L'Arabie et les Indes Néerlandaises"), tahun XXIX, 57, Paris, 1908, 60-80, dicetak ulang dalam *VG*, IV/II, 97-114.
- (Snouck Hurgronje), "[Quatre] Conférences de M. Snouck Hurgronje", *RMM*, XIV, 1911, 381-509, dengan ilustrasi.
- R.O. Winstedt, "The Advent of Muhammadanism in the Malay Peninsula and Archipelago", *JStrBrRAS*, 77, 1917, 171-175.
- R.A. Kern, "De verbreiding van den Islam", dalam buku F.W. Stapel, *Geschiedenis van Nederlandsch-Indië*, I, 1938, 305-365.
- H.K.J. Cowan, (resensi karya F.W. Stapel; lihat di atas), *Djâwâ*, XIX, 1939, 121-126.
- G.E. Marrison, "The coming of Islam to the East Indies", *JMaBrRAS*, XXIV/1, 1951, 28-37.
- R.L. Mellema, *Een interpretatie van de Islam*, Amsterdam, 1958, bab XVIII: "Indonesië", 129-138, dengan ilustrasi.

Kajian-kajian khusus:

I. **Prasasti pada makam.**

a. *Jawa:*

- [Ph. S. van Ronkel], "Bij de afbeelding van het graf van Malik Ibrāhīm te Grèsik", *TBG*, LII, 1910, 596-600, dengan ilustrasi.
- [Ph. S. van Ronkel], "De datum op den grafsteen van Malik Ibrāhīm te Grèsik", *TBG*, LIII, 1911, 372-374.
- Th. Juynboll, "De datum Maandag 12 Rabī' I op den grafsteen van Malik Ibrāhīm", *TBG*, LIII, 1911, 605-608.
- J.-P. Moquette, "De datum op den grafsteen van Malik Ibrāhīm te Grisse", *TBG*, LIV 1912, 208-214.

- H. Djajadiningrat, *Critisch overzicht van de Sadjarah Bantën*, 1913, 249 dengan catatan 4 dan 250 dengan catatan 1-5.
- [anonim], "Grisee, Grisee", *ENI*², I, 1917, 819.
- G.P. R[ouffaer], "Lèran", *ENI*², II, 1918, 570.
- J.-P. Moquette, "De oudste Mohammedaansche inscriptie op Java" dalam *Verhandelingen van het Eerste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, gehouden te Solo, 1919*, Weltevreden, 1921, 391-399.
- P. Ravaisse, "L'inscription coufique de Lèran à Java", *TBG*, LXV, 1925, 669-703.
- D.A. Rinkes, "De Heiligen van Java, I. De maqâm van Sjeich 'Abdoelmuhji", *TBG*, LII, 1910, 556-589.
- D.A. Rinkes, "De Heiligen van Java, IV. Ki Pandan Arang te Tembajat", *TBG*, LIII, 1911, 435-581.
- Mengenai makam Selâ Sirah: L.J.A. Brandes, "Enkele oude stukken... te Leiden", *TBG*, XLVII, 1904, 457, f.
- Mengenai makam Ratu Kalinyamat: F.D.K. Bosch, *OV*, 1930, 52-57 dengan lb.12 s.d.23.
- Mengenai Sëndang Duwur dan Gondang Lor: W.F. Stutterheim, *OV*, 1939, 10, cat. 1 dan gb.34.
- L.-C. Damais, "Etudes Javanaises I: Les Tombes musulmanes datées de Trâlâyâ", *BEFEO*, XLVIII, 1957, 353-415 dengan 20 lembar bergambar.

a/b. *Java dan Sumatra:*

- J.P. Moquette, "De grafsteen en te Pasè en Grisee vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindoestan", *TBG*, LIV, 1912, 536-548.
- M[oque] dan H. D[jajadiningrat], "Oudheden (Mohammedaansche)", *ENI*², III, 1919, 201-205.
- Hoesein Djajadiningrat, "In Memoriam Jean-Pierre Moquette", *TBG*, LXVII, 1927, 1-35.

b. *Sumatra:*

Ditemukan *Risalah-risalah* resmi mengenai misi pencarian yang dilakukan sejak 1912 di Sumatra bagian Utara di dalam karya-karya:

- J.J. de Vink, "Uittreksel uit het verslag over de oudheidkundige werkzaamheden in Pasè", *OV* 1912: 53-56, 68-72 dan 118-120; *OV* 1913: 11-12, 53-55, 70-72 dan 111-112; *OV* 1914: 41-42.
- J.J. de Vink, "Uittreksel uit het verslag over de oudheidkundige werkzaamheden in Atjeh", *OV* 1914: 81-83, 217-219; *OV* 1915: 40-41, 127-128 dan 167-168; *OV* 1916: 21, 61-62, 97-98 dan 158; *OV* 1917: 65-70.

Beragam kajian:

- J.-P. Moquette, "De eerste vorsten van Samoedra-Pasè", *ROD*, 1913, 1-12, dengan 9 lb.
- J.-P. Moquette, "Verslag van mijn voorloopig onderzoek der Mohammedaansche oudheden in Atjeh en Onderhoorigheden", *OV*, 1914, 73-80.
- [anonim], "Blang Mè", *ENI*², I, 1917, 313-314.
- J.-P. Moquette dan H. Djajadiningrat, "Een merkwaardig ingewikkeld raadsel op een Pasèschen grafsteen", *OV*, 1923, 20-28, dengan ilustrasi.
- J.-P. Moquette, "Fabriekswerk", *NBG*, LVIII, 1920, 44-46, dengan ilustrasi.
- G.L. Tichelman, "Een marmeren praalgraf te Koeta Kareuëng", *Cultureel Indië*, II,

1940, 205-211, dengan ilustrasi.

- H.K.J. Cowan, "A Persian inscription in North Sumatra", *TBG*, LXXX, 1940, 15-21, dengan ilustrasi.
- R.O. Winstedt, "A Pasai Chief with a Persian Memorial Inscription", *JMalBrRAS*, XVIII/2, 1940, 149.
- F.D.K. Bosch, "De inscriptie op den grafsteen van het gravencomplex genaamd Teungkoe Peuët-Ploh-Peuët", *OV*, 1915, 129-130, dengan ilustrasi;
- W.F. Stutterheim, "A Malay sha'ir in old Sumatran characters of 1380 A.D.", *Acta Orientalia*, Leiden, XIV, 1936, 268-279, dengan ilustrasi.
- R.O. Winstedt, "Did Pasai Rule Kedah in the XIVth Century?", *JMalBrRAS*, XVIII/2, 1940, 150.
- G.E. Marrison, "A Malay poem in old Sumatran characters", *JMalBrRAS*, XXIV/1, 1951, 162-165.
- J.-P. Moquette, "De grafsteen van Kloempang (Deli)", *OV*, 1922, 70-71, dengan ilustrasi.
- T.J. Veltman, "Nota over de Geschiedenis van het landschap Pidië", *TBG*, LVIII, 1919, 15-157.

c. Persekutuan Tanah Malayu dan Borneo Inggris:

- R.O. Winstedt, "The Tomb of Mansur Shah. Sultan of Malacca 1459-?1475 A.D.", *JStrBrRAS*, 78, 1918, 47-48, dengan ilustrasi.
 - J.-P. Moquette, "De grafsteen van Soeltan Mansoer Sjah van Malaka (1458-1477 A.D.)", *TBG*, LIX, 1919-1921, 601-606, dengan ilustrasi (terjemahan dalam bahasa Inggrisnya, *JStrBrRAS*, 85, 1922).
 - R.O. Winstedt, "Muslim Tombstones in Raffles Museum", *JMalBrRAS*, X/1, 1932, 6-8, dengan ilustrasi.
 - R.O. Winstedt, "A History of Malaya", *JMalBrRAS*, XIII/1, 1935, 270 halaman, *passim*.
 - R.O. Winstedt, "A History of Johore", *JMalBrRAS*, X/3, 1932, 158 halaman, *passim*, lb. II-VII.
 - E. 'Abdu 'I Hamid bin E. 'Abdu 'I-Majid, "Inscriptions on ancient Johor grave-stones", *JMalBrRAS*, X/3, 1932, 159-167, lb.X-XXXIV.
 - W. Linehan, "A History of Pahang", *JMalBrRAS*, XIV/2, 1936, khususnya h.47 dan *Appendix V*, *Ancient graves*, h.226-238, dengan ilustrasi, transkripsi dan terjemahan prasasti-prasasti oleh Engku 'Abdu 'I-Hamid bin Engku 'Abdu 'I-Majid.
 - W. Linehan, "Marhum Muda Pahang", *JMalBrRAS*, XII/2, 1934, 171-172, dengan ilustrasi.
 - Anker Rentse, "History of Kelantan I", *JMalBrRAS*, XII/2, 1934, (44-62, dengan ilustrasi), khusus h.60-61 dan lb.IX.
 - W. Linehan, "Këramat Sëri Bënian [Perak]", *JMalBrRAS*, XXIV/3, 1951, h.151-153.
 - Anker Rentse, "Some further notes on coins from the North-Eastern Malay States", *JMalBrRAS*, XX/1, 1947, khusus h.18-19 dan lb.VII.
- Mengenai prasasti Pë kalan Këmpas:
- C. Boden Kloss dalam *J. Fed. Mal. St.-Museums*, IX/3, 1921, 185-189, dan lb.XII-XV.
 - P.V. van Stein Callenfels, "The Pengkalan Kempas Inscription", *J. Fed. Mal. St.-Museums*, XII/4, 1927, 107-110.

- R.J. Wilkinson, "The Pěngkalan Kěmpas 'Saint'", *JMaBrRAS*, IX/1, 1932, 134-135.
Borneo Inggris:
- T.F. Carey, "Two early Moslim tombs at Brunei", *JMaBrRAS*, XI/2, 1933, 183, & ilustrasi.

d. *Indonesia bagian timur:*

- W.F. Stutterheim, "Een inscriptie van Lombok", *Djāwā*, XVII, 1937, 301-310, dengan ilustrasi.

II. Piagam-piagam dan dokumen-dokumen sejenis.

a. *Jawa:*

- R.H. Th. Friederich, "Afbeelding van een ouden pilaar van Modjopahit", *TBG*, VI, 1857, 507-510, dengan ilustrasi.
- A.B. C[ohen] S[tuart], "Inscriptie op den gedenksteen aan den weg van Jakatra, Batavia", *TBG*, XIX, 1870, 270, dengan ilustrasi.
- C.M. Pleyte, "Een Châtib - Instructie uit de vorige eeuw", *TBG*, LIII, 1911, 354-359.
- C.M. Pleyte, "Badoeische Geesteskinderen", *TBG*, LIV, 1912, 242-243, & ilustrasi.
- C.M. Pleyte, "De koperen plaat van Tji-pamingkis", *TBG*, LVII, 1916, 176.
Mengenai batu prasasti Surâcâlâ:
- F.D.K. Bosch, "Oudheden in het Zuidergebergte bij de Kali Opak", *OV*, 1925, 148-149 dan lb.38.
- K.C. Crucq, (Surâcâlâ), "Epigraphische Aanteekeningen", *OV*, 1929, h.267.
- K.F. Holle, "Pijagěm van den vorst van Mataram", *TBG*, XIII, 1864, 492-496.
- K.F. Holle, "Bijdragen tot de geschiedenis der Preanger-Regentschappen", *TBG*, XVII, 1868, [316-] 341-367.
- J.L.A. Brandes, "Drie koperen platen uit den Mataramsche tijd, gevonden in de residentie Krawang", *TBG*, XXXII, 1889, 339-362.
- J.L.A. Brandes, "Nog iets over een reeds gepubliceerden piagěm van Sultan Agěng", *TBG*, XXXII, 1889, 363-367.
- J.L.A. Brandes, "Nog eenige Javaansche Piagěm's uit het Mohammedaansche tijdvak", *TBG*, XXXII, 1889, khusus 558-563.

b. *Sumatra dan Bangka:*

Mengenai prasasti-prasasti Bangka:

- [anonim], *NBG*, VI, 1868, 36-38 dan 45-46.
- J.L.A. Brandes, "Nog eenige Javaansche piagěm's...", *TBG*, XXXII, 1889, khusus h. 595-598.

Mengenai Pulau Sumatra:

- J.J. Meinsma, "Eene proklamatie van een sultan van Bantam [in 1663]", *BKI*, 3-VIII [20], 1873, h.152-157.
- H.N. van der Tuuk, "Naar aanleiding van een proklamatie van den Sultan van Bantam", *TBG*, XXIII, 1876, 134-139.
- H.N. van der Tuuk, "Lampoengsche pijagems", *TBG*, XXIX, 1884, 191-207.
- H.C. Humme, "Javaansche Inscriptiën", *BKI*, 4-VIII [32] 1884, 1-20.
- H.C. Humme, "Nog iets over Javaansche Inscriptiën", *BKI*, 4-X [34], 1885, 115-118.

- H.C. Humme, "Weder een Javaansche inscriptie op Sumatra", *BKI*, 4-X [34], 1885, 363-369.
- J.L.A. Brandes (piagam Palembang), *NBG*, XXVI, 1888, 117-121.
- J.L.A. Brandes, "Nog eenige Javaansche piagems uit het Mohammedaansche tijdvak...", *TBG*, XXXII, 1889, khusus 563-601.
- ", *TBG*, XXXIV, 1891, 605-623.
- ", *TBG*, XXXV, 1893, 110-126.
- ", *TBG*, XXXV, 1893, 209-214.
- ", *TBG*, XXXVII, 1894, 119-126.
- ", *TBG*, XLII, 1900, 131-134.
- ", *TBG*, XLII, 1900, 491-507.
- ", *TBG*, XLIII, 1901, 577-582.
- ", *TBG*, XLV, 1902, 272-275.
- [anonim] (Mengenai "Mandi Añin" dan Tañjuñ), *Amerta* no.3 (Dinas Purbakala R.I.), Jakarta, 1955, h.15, 27, 28, 36.
- Th. Pigeaud, "Afkondigingen van Soeltans van Banten voor Lampoeng", *Djāwā*, IX, 1929, 123-159, dengan ilustrasi.
- G.A.J. Hazeu, "Een beschreven koperen plaat uit de Lampongs", *TBG*, XLVIII, 1906, 1-12.
- Hoesein Djajadiningrat, *Critische beschouwing van de Sadjarah Bantën*, Haarlem, 1913, khusus hlm.119-130.
- Hoesein Djajadiningrat, "Nog iets omtrent de Lampongsche oorkonde over de oorspronkelijke verhouding tusschen Lampoeng en Banten", *NBG*, LVIII, 1920, 48-51.
- H.N. van der Tuuk, "Brieven van... betreffende het Lampoengsch", *TBG*, XIX, 1870, khusus hlm.393-397.
- Palmer van den Broek, "Nota over Kota-Basar en onderhoorige landschappen met uitzondering van Soengai Koenit en Talao", *TBG*, XLIX, 1907, khusus 315-318.
- L.C. Westenenk, "Aanteekeningen omtrent het hoornopschrift van Loeboek Blimbing...", *TBG*, LVIII, 1917-1919, 448-460.
- J. Jongejans, "Een en ander over Semangka II", *TBG*, LVIII, 1919, 244-259.
- Van der Berg, "Een bevelschrift van den Sultan van Atjeh", *TBG*, XXIII, 1876, 113-125.
- [anonim], "Mededeelingen betreffende de Atjèhsche Onderhoorigheden", *BKI*, LXIII, 1910, khusus h.166.
- G.L. Tichelman, "Een Atjèhsche Sarakata", *TBG*, LXXIII, 1933, 368-373, dengan ilustrasi.
- G.L. Tichelman, "Samalangasche Sarakata's", *TBG*, LXXVIII, 1938, 351-358, dengan ilustrasi.

c. Persekutuan Tanah Melayu:

- H.S. Paterson, "An early Malay inscription from Trengganu", *JMalBrRAS*, II/3, 1924, 252-258, dengan ilustrasi.
- C.O. Blagden, "A note on the Trengganu inscription", *JMalBrRAS*, II/3, 1924, h.258-263.
- W. Linehan, "History of Pahang", khusus "Appendix IV", *JMalBrRAS*, XIV/2, 1936, 201-225.

d. *Indonesia bagian Timur:*

- F.S.A. de Clercq, *Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate*, 1890, 353 h., dengan ilustrasi, khusus h. 202-244 dengan teks 26 halaman dalam tulisan Arab.
- V.I. van de Wall, "Het museum Kedaton van Ternate", *OV*, 1922, 138-142, dengan ilustrasi.

III. Prasasti pada berbagai benda.

a. *Jawa:*

- A.B. Cohen Stuart, "Een oud vuurwapen van Djakarta", *TBG*, XX, 1871-1873, 70-77, dengan ilustrasi.
- K.C. Crucq, "Inscripties op oude kanonnen", *OV*, 1930, 237-238, dengan ilustrasi.
- K.C. Crucq, "Een aequivalent van Ki Amoek te Batavia", *TBG*, LXXVI, 1936, 576-578.
- K.C. Crucq, "De geschiedenis van het heilig kanon te Banten", *TBG*, LXXVIII, 1938, 359-391.
- K.C. Crucq, (lesung dan sempadan), "Epigraphische aantekeningen", *OV*, 1929, h. 259 dan 261.
- K.C. Crucq, "Houtsnijwerk met inscripties in den Kraton Kasepoehan te Cheribon", *Djâwâ*, XII, 1932, 8-10, dengan ilustrasi.

b. *Sumatra:*

- E. Netscher, (meriam-meriam), *NBG*, IV, 1866, 271-272, 2°.
- C.A. Gibson-Hill, "Notes on the old cannon found in Malaya and known to be of Dutch origin", *JMalBrRAS*, XXVI/1, 1953, 158, dengan ilustrasi.

c. *Persekutuan Tanah Melayu:*

- C.O. Blagden, "A XVIIth Century Malay Cannon in London", *JMalBrRAS*, XIX/1, 1941, 122-124.
- Anker Rentse, "Gantang of Kelantan", *JMalBrRAS*, XI/2, 1933, 242-244, dengan ilustrasi.

d. *Indonesia bagian Timur:*

- K.C. Crucq, "Inscripties op oude kanonnen", *OV*, 1930, 238-239.

MAKAM ISLAM BERTARIKH DI TRALAYA*

a. PENGANTAR

Ada temuan-temuan purbakala yang untungnya langsung dapat ditafsirkan, dan menghasilkan data yang seringkali merupakan sumbangan besar bagi keseluruhan pengetahuan yang diperlukan untuk membangun kembali masa lampau. Namun, ada kalanya segala macam kesulitan sudah mulai muncul sejak awal, seperti kerancuan, kesalahan, ketidaktepatan, kelalaian, dsb., yang sedemikian banyaknya, sehingga justru dapat menghilangkan gambaran yang sebenarnya. Diperkuat oleh beberapa gagasan yang sudah terbentuk tanpa penilaian kritis, bahan yang tersedia itu dapat saja diabaikan bertahun-tahun lamanya, dan tak seorang pun memikirkan betapa penting artinya. Karena itu, penilaian obyektif hampir tidak mungkin dilakukan selama dokumen-dokumen tidak dikaji kembali seutuhnya. Akibatnya, nama situs-situs yang bersangkutan tidak selalu disebutkan dalam karya-karya umum yang bertujuan merangkum hasil penelitian terinci dari para ahli yang disampaikan kepada kalangan pembaca yang lebih luas.

Sebuah contoh khas dari kelalaian itu adalah makam-makam yang terletak di sebuah tempat di Jawa Timur yang dinamakan Tralaya. Situs itu disebutkan untuk pertama kali lebih dari 75 tahun yang lalu; meskipun demikian, nilai purbakala dan sejarahnya hampir selalu diabaikan. Seperti dapat dilihat di bawah ini, Tralaya sudah sering diperikan, bahkan diselidiki. Namun, orang belum pernah mampu menampilkan nilai yang mungkin terkandung dalam data situs itu. Padahal data itu dapat memperkaya pengetahuan kita yang dangkal tentang periode perubahan agama secara resmi di Jawa, atau dalam hal ini lebih tepat dikatakan di lingkungan dekat ibu kota kerajaan Majapahit. Jadi, kami yakin bahwa Stutterheim benar ketika ia hendak meneliti kembali bahan-bahan yang sedikit banyak dianggap sepele itu, dan tulisan ini - setelah membahas satu per satu tulisan-tulisan mengenai epigrafi yang mencantumkan nama Tralaya - tidak bermaksud lain kecuali memberi tafsiran yang sejujur-jujurnya mengenai makam-makam bertarih serta prasasti-prasastinya¹.

Kuburan Islam yang dinamakan Tralaya² terletak kira-kira pada bujur timur 112°20' dan lintang selatan 7°35', langsung di sebelah selatan tempat yang mungkin sekali dahulu adalah kraton Majapahit³.

* Judul asli: "Études javanaises I. Les Tombes musulmanes datées de Trâlâyâ", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, XLVIII, jilid 2, Paris, 1957, hlm.353-415 (+ 20 lb).

Di peta-peta yang tidak bersifat arkeologi, situs itu hanya tertera dalam terbitan peta Jawa cetakan lama (tanpa angka tahun, tetapi sebelum tahun 1892) berskala 1/20.000 (lembaran F XIV). Nama Tralaya di tempat itu dibubuhi tanda konvensional yang berarti "situs kepurbakalaan". Terbitan lembaran yang sama, setelah diperbarui sampai Agustus 1892, tidak lagi menyebutkan Tralaya tetapi diganti dengan nama Kedaton kedua; Kedaton pertama pada semua peta terletak kira-kira 500 meter di sebelah utara Tralaya.

Kedaton kedua itu mungkin suatu kesalahan. Sebab, meskipun benar ada puing dan makam di Kedaton, dukuh yang memakai nama itu jelas terpisah dari Tralaya yang namanya masih dikenal oleh semua penduduk daerah itu, seperti terlihat pada kunjungan kami terakhir. Jadi, kami hanya akan berbicara tentang Tralaya, seperti halnya kepustakaan arkeologi yang bersangkutan⁴.

Peta yang berskala 1/50.000⁵ tidak menyebut Tralaya, hanya dukuh Kedaton dan desa Sentanareja (dieja Sentonoredjo) yang mencakup baik wilayah Kedaton maupun Tralaya. Namun, pekuburan Tralaya diberi tanda yang menunjukkan adanya makam Islam.

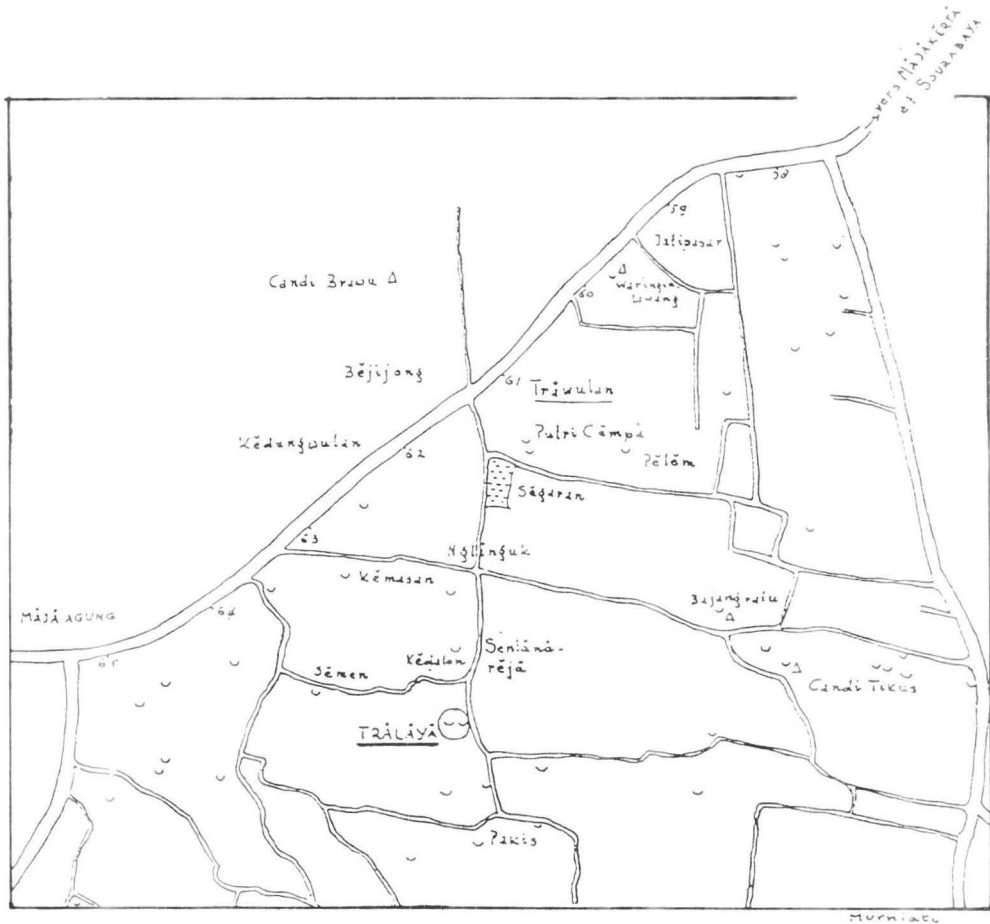
Dalam pada itu, Tralaya terdapat:

- a. pada peta kecil berskala 1/100.000 yang ditambahkan oleh Verbeek dalam tulisannya mengenai *Peninggalan Majapahit*⁶;
- b. pada peta besar arkeologi berskala 1/500.000, yang menyertai *Daftar Situs-situs Kepurbakalaan di Jawa*, yang juga disusun oleh Verbeek⁷;
- c. pada peta wilayah Majapahit, yaitu pada gb.66 karya Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst* (Pengantar pada Kesenian Jawa Hindu)⁸;

Karena terbitan-terbitan itu sudah habis terjual dan boleh dikatakan tidak dapat ditemukan lagi, di sini akan kami sajikan dua peta yang menunjukkan letak Tralaya (gb.1 dan 2)⁹.

Untuk pergi ke Tralaya kita harus mengambil jalan besar yang menghubungkan Surabaya dengan Majaagung. Kira-kira dua tiga ratus meter sesudah pal kilometer 61, di desa Trawulan, kita membelok ke kiri, ke jalan yang cukup lebar tetapi tidak dipadatkan dengan batu dan arahnya hampir lurus ke selatan. Di Nglinguk, kita melintasi simpang empat yang jalan ke kirinya menuju ke Bajang Ratu dan Candi Tikus. Bila terus ke selatan, kira-kira 2,5 km dari jalan besar, kita sampai di

kelompok permukiman Sentanareja yang harus dilintasi sebelum mencapai Tralaya, kira-kira 500 meter lebih jauh. Kuburan terletak di sisi kanan (jadi di sebelah barat), di sepanjang jalan, dan ditandai oleh tembok yang baru dibangun atau sekurang-kurangnya baru dibangun kembali, yang sejajar dengan jalan.



0 1/2 1 1 1/2 2 km

58. Pal km. pada jalan Surabaya-Solo

— Makam Islam

△ Reruntuhan bangunan Hindu (candi)

Gambar 1. Letak Tralaya di selatan jalan Surabaya-Solo.

Sebelum Perang Dunia II, pekuburan itu tampak seperti hutan jati kecil dengan pohon-pohonnya yang berjarak teratur. Pohon-pohon itu cukup banyak jumlahnya, sehingga ada kesejukan dan terutama cahaya temaram, yang menimbulkan suasana tenang sebagaimana umumnya kuburan Jawa. Biasanya kuburan Jawa dinaungi pohon kemboja¹⁰, atau seperti di sini pohon jati¹¹, ataupun pohon nagasari¹² seperti di situs-situs tua yang lain.

Pohon itu hampir semuanya ditebang (rupanya pada waktu pendudukan Jepang) sehingga sia-sialah orang mencari bayang-bayang dan permainan cahaya yang dahulu membuat tempat itu amat memukau. Adanya bangunan kayu beratapkan genting merah tidak pula dapat dianggap sebagai hiasan. Bangunan itu didirikan baru-baru ini untuk menggantikan *cungkub*¹³ lama, yang melindungi makam-makam tertentu yang dianggap mengandung jenazah tokoh-tokoh, yang dalam ingatan rakyat berperan selaku penyebar agama baru itu. Makam-makam ini dibangun pada periode yang jelas lebih muda daripada kebanyakan makam bertarih yang dibicarakan dalam tulisan ini. Untunglah, makam-makam terpenting dari sudut pandang arkeologi rupanya tidak menarik perhatian orang, sebab pasti sudah disemen dan diubin seperti yang terjadi dengan makam-makam lain, sehingga bentuk aslinya rusak untuk selamanya. Makam-makam yang kami teliti di sini agaknya tidak berubah rupa sejak diperikan untuk pertama kali dengan agak terinci, empat puluh tahun yang lalu. Hanya, mengingat bahwa makam-makam itu — artinya dalam batas-batas tertentu — tidak lagi dilindungi oleh pepohonan terhadap curah hujan dan terik matahari yang silih berganti, maka yang perlu dikhawatirkan adalah pelapukan batu-batu secara lebih cepat daripada sebelumnya. Pada kunjungan kami yang terakhir, sejenis lumut yang keputih-putihan menutupi batu-batu sedemikian banyaknya, sehingga ada kalanya angka dan hiasannya hampir tidak terkenali lagi. Hanya dengan bantuan foto-foto dari Dinas Purbakala yang kami bawa, kami dapat mengidentifikasi makam-makam itu.

*Maesan*¹⁴ makam tertentu mencantumkan angka tahun yang ditulis dengan angka Jawa Kuno, yang hiasannya langsung dikaitkan dengan seni dekoratif monumen-monumen Hindu; selain itu ada prasasti Arab. Ada makam-makam yang mempunyai angka tahun Jawa tanpa hiasan, tapi berprasasti Arab. Ada lagi yang hanya berprasasti Arab.

Sebelum kami mulai dengan pembicaraan sebenarnya tentang prasasti makam dan pentingnya, agaknya tidak boleh tidak kami lebih dahulu harus meninjau kepastakaan yang ada mengenai Tralaya. Dengan demikian, kita dapat melihat sikap para pendahulu mengenai arti situs itu

dan memastikan hasil yang telah mereka capai. Kami akan memeriksa secara berturut-turut 36 buah teks yang akan dikutip berdasarkan urutan terbit.



- | | | | |
|----|-------------------|-----|-----------------|
| 1. | Caṇḍi Jawi. | 8. | Kẽmbang Sore. |
| 2. | Caṇḍi Sela Kẽlir. | 9. | Kẽsẽmeu. |
| 3. | Gẽnting. | 10. | Krapyag. |
| 4. | Jati Wetan. | 11. | Ngårå. |
| 5. | Jẽḍung. | 12. | Tråwulan. |
| 6. | Kẽdaton. | 13. | Tumapẽl |
| 7. | Kẽḍung Wulan. | | (dist. Jabung). |

Gambar 2. Letak situs-situs yang menyajikan angka-angka tahun yang dipakai untuk meneliti makam-makam di Tralaya.

b. TELAAH KRITIS ATAS KEPUSTAKAAN MENGENAI TRALAYA

Kepustakaan mengenai Tralaya, untuk periode sebelum tahun 1915, termuat dalam *Inventaris*¹⁵. Yang kami kutip di sini hanyalah yang berhubungan dengan makam dan angka tahun.

1. Veth menyebut Tralaya dalam terbitan pertama karyanya *Java*¹⁶ sebagai berikut: "... Di sekitarnya masih terdapat sebuah sumur yang dalam serta beberapa makam yang tersebar letaknya, dan di sebelah barat daya terdapat makam-makam yang dikenal dengan nama Kuburan Srëngenge, kemudian terdapat pekuburan Tralaya¹⁷ yang terdiri atas beberapa petak tanah yang dikelilingi tembok batu. Makam-makam itu berprasasti Arab meskipun dibangun dengan reruntuhan Majapahit, sehingga dapat dikatakan berasal dari masa Islam¹⁸."

Seperti dapat dilihat, penyebutan Tralaya yang pertama kali dalam kepastakaan secara langsung menyatakan bahwa makam-makam itu dibangun dengan "reruntuhan Majapahit", tetapi penulisnya sama sekali tidak mengemukakan alasan yang membenarkan pendapat demikian.

"Kuburan Srëngenge" rupanya bukan bagian dari situs Tralaya. Tetapi karena dalam periannya Veth bergerak dari pekuburan Trawulan ke arah barat daya, makam itu mungkin saja terdapat dalam dukuh yang dinamakan Kedaton. Knebel mempunyai pendapat yang sama; katanya¹⁹, Veth telah melukiskan sebagai "Kuburan Srëngenge", sebuah kaki candi — yang oleh Knebel dinamakan Candi Kedaton atau *Siti-inggil* (barangkali menurut seorang narasumber setempat?)²⁰. Kerancuan itu agaknya hampir tidak mungkin dan dalam pikiran kami telah timbul pertanyaan: bukankah dengan nama yang diberikan oleh Veth — yang arti harfiahnya "makam matahari", tetapi dapat juga diartikan "makam di panas matahari" — sebenarnya hanya menunjuk pada apa yang dinamakan oleh Knebel makam "Pangeran Suryå" (jadi "Pangeran Matahari") yang terdapat di pemakaman Tralaya. Nama itu mungkin sekali digunakan karena pada beberapa *maesan*, yang akan kami teliti lebih lanjut, terdapat sebuah medalion yang dilingkari sinar, sehingga mengingatkan akan gambar matahari. Oleh karena Veth sama sekali tidak menyebutkan jarak, dan makam-makam itu belum pernah diperikan secara cermat (perian Knebel, yang jauh lebih baik daripada yang lain, juga tidak lengkap), maka tidaklah mungkin memperoleh kepastian sedikit pun mengenai hal itu.

2. Penyebutan Tralaya berikutnya terdapat dalam suatu laporan yang pada tanggal 11 Januari 1887 disampaikan kepada Perkumpulan Seni dan Ilmu-ilmu di Batavia (*Bataviaasch Genootschap*) oleh Verbeek, sekembalinya dari peninjauan geologi ke Jawa bagian timur, yang juga mencakup kunjungan ke situs-situs arkeologi. Ia menyatakan²¹:

"Di pekuburan Tralaya yang sangat luas, di sebelah selatan Trawulan²², terdapat sejumlah besar batu yang bertarikh. Pada lima buah batu kuburan persegi panjang yang rupanya berasal dari candi²³ terdapat angka tahun 1204, 1241 dan 1276 Śaka (yang terakhir ini tiga kali)²⁴.

"Ada batu kuburan yang berangka tahun 1198, 1302, 1340, 1359, 1379, 1389, dan 1397. Anehnya, pada sisi belakang kedua batu yang masing-masing berangka tahun 1198 dan 1340, ada prasasti dalam tulisan *Arab* (yang boleh jadi dibubuhkan belakangan sekali)."

Verbeek membedakan antara yang dinamakannya *rechthoekige zerken* (arti harfiahnya "batu kuburan [atau 'kijing'] persegi panjang") dan *grafsteen* (batu kuburan). Pembedaan itu sebenarnya tidak terlalu jelas, sebab dalam bahasa Belanda *zerk* lazimnya berarti kijing besar pada makam Eropa, yang tidak sama bentuknya dengan batu yang ditemukan di Tralaya. Lagipula kata itu acap kali dipakai sebagai padanan *grafsteen* tetapi pembedaan antara keduanya tidak begitu jelas²⁵. Akan tetapi, pemakaian kata "persegi panjang" menimbulkan perkiraan bahwa dengan demikian Verbeek menunjukkan batu-batu persegi panjang, berlawanan dengan nisan atau *maesan* yang tidak pernah persegi panjang. Maka ungkapan *grafsteen* di sini dipakai dengan arti *maesan* yang dapat diperikan sebagai "batu yang bentuk dan ukurannya berbeda-beda, yang ditempatkan pada kepala dan kaki sebuah makam Islam". Benar tidaknya penamaan itu, Verbeek dengan tegas membedakan antara batu gepeng persegi panjang dan nisan yang di Tralaya semuanya berbentuk bulat dan meruncing ke atas. Lebih lanjut akan tampak bahwa penulis-penulis berikutnya tidak selalu membuat pembedaan tersebut.

Rupanya kelima "kijing persegi panjang" itu telah hilang. Baik Knebel pada tahun 1907²⁶ maupun Krom pada tahun 1910²⁷ tidak menemukannya kembali, dan Museum Majakerta yang menyimpan berbagai benda temuan dari Tralaya, tidak memiliki satu batu pun yang bertulisan ketiga angka tahun yang dikemukakan oleh Verbeek tersebut. Meskipun secara teori pembacaan angka-angka mungkin salah, di sini kesalahan itu hampir tidak mungkin, mengingat bahwa tiga di antara kelima batu itu seharusnya ditulis angka tahun yang sama, padahal tidak terdapat kasus seperti itu pada batu-batu yang dikenal dewasa ini.

Seperti telah kita lihat, Verbeek adalah orang pertama yang

menyebut tujuh di antara makam-makam bertarikh, walaupun terdapat beberapa kesalahan dalam pembacaan angkanya. Dalam pada itu mengherankan juga bahwa Verbeek, yang telah mengunjungi tempat yang bersangkutan, sama sekali tidak berkata apa-apa tentang beberapa rincian. Umpamanya, ia bungkam tentang petak yang berisi tujuh makam, padahal disebutkan tiga dari angka tahun yang terdapat di petak itu²⁸. Ia juga berdiam diri mengenai hiasan yang begitu khas pada lima dari *maesan-maes*an yang angka tahunnya dicatatnya, atau mengenai medalion yang dilingkari sinar, yaitu "matahari Majapahit" yang setahu kami terdapat pada makam-makam yang hanya ada di Tralaya. Lebih dari itu, ia hanya membicarakan dua makam bertarikh yang berprasasti Arab, padahal *enam* dari tujuh angka tahun yang disebutkan terdapat pada *maesan* yang berprasasti Arab di sisi belakangnya.

Walaupun mengandung kekurangan, tulisan Verbeek telah memberi sumbangan yang nyata di bidang arkeologi. Sayangnya, seperti halnya Veth, ia berani mengemukakan tanpa memberi bukti apa pun — tetapi dengan agak lebih berhati-hati — bahwa prasasti-prasasti Arab itu "boleh jadi dibubuhkan belakangan sekali". Jadi, agaknya ia tidak menyadari betapa penting temuannya bagi sejarah Jawa.

3. Pada suatu pertemuan lain yang diadakan oleh *Bataviaasch Genootschap* pada tanggal 1 Februari 1887, jadi belum sampai sebulan kemudian, dikatakan tentang Verbeek²⁹: "Sebagai lanjutan dari yang disebutkan dalam *Risalah* pertemuan tanggal 11 Januari 1887 mengenai prasasti-prasasti Arab pada dua batu di Tralaya (Jombang, Surabaya), dia [Verbeek] menyatakan bahwa M.L.W.C. Van den Berg telah membaca sebagian dari prasasti-prasasti itu. Namun, sebaiknya dibuatkan abklats. Menurut Van den Berg, tulisan Arabnya sangat buruk, sehingga jelas menunjukkan bahwa pembuatannya tidak begitu kuno, sebab prasasti Arab yang paling tua di Jawa, umpamanya yang ada di Gresik³⁰, pada umumnya memperlihatkan tulisan yang indah dan benar³¹. Jadi, prasasti-prasasti Arab itu, dipahatkan pada zaman yang tidak terlalu kuno pada batu-batu kuburan tua yang sisi lainnya kebetulan ditulisi angka tahun Kawi³²."

Pendapat Van den Berg yang disebut dan disetujui oleh Verbeek itulah, yang mungkin sekali merupakan sebab utama dari timbulnya kerancuan mengenai nilai sejarah makam-makam bertarikh itu. Kami akan menelaahnya secara rinci dan mencoba menunjukkan apa kesalahannya.

Kalau kita lihat lebih dekat, jalan pikiran Van den Berg paling tidak memang aneh. Mula-mula Verbeek mengemukakan bahwa prasasti-

prasasti Arab "mungkin sekali" dibubuhkan lama kemudian. Jadi, yang kita hadapi adalah hipotesis. Yang sekarang diberikan oleh Van den Berg sebagai satu-satunya alasan untuk menganggap umur prasasti- prasasti itu tidak terlalu tua, adalah kenyataan bahwa tulisannya buruk sedangkan prasasti-prasasti tertua di Jawa menampilkan "tulisan yang indah dan benar" (*fraai en zuiver schrift*). Alasan yang dikemukakan itu menurut kami tidak terlalu berbobot dan bagaimanapun perlu dibuktikan. Karena batu-batu nisan Gresik, yang diambilnya sebagai contoh, pada tahun 1897 belum dinyatakan berasal dari India sebagaimana halnya beberapa batu nisan dari Kerajaan Pasai lama di Sumatra bagian utara, maka Van den Berg ataupun Verbeek tidak dapat menggunakannya sebagai fakta³³. Lagipula ada kemungkinan bahwa Malik Ibrahim yang dimakamkan di Gresik adalah orang asing, sementara tidak ada yang memungkinkan kita untuk berpraduga bahwa makam Tralaya bukan makam Jawa. Terbukti bahwa apa yang "lebih buruk" tidak mesti "lebih mutakhir". Jadi, menurut kami umur prasasti dengan sendirinya tidak dapat ditetapkan hanya dari mutu dan keelokan tulisan.

Lagipula, bukankah jauh lebih mendekati kebenaran jika diakui bahwa dalam sebuah negeri seperti Jawa yang penduduknya tidak berbicara bahasa Arab, selalu ada orang-orang yang "kurang pandai" membaca atau menulis bahasa Arab dan ada pula yang "pandai" melakukannya, dan bahwa yang kurang pandai sudah tentu jauh lebih banyak daripada yang pandai? Jika fakta itu diterima, tidak sulitlah bagi kita untuk bersepakat bahwa pada awal pengembangan agama Islam di Jawa, karena suatu alasan, keluarga almarhum tidak mampu mendatangkan batu nisan yang siap pakai dari luar negeri (artinya bila diandaikan bahwa orang Jawa memang pernah berbuat demikian pada waktu itu). Sementara itu, tidak selalu tersedia tukang pahat yang pandai memahat prasasti yang elok dalam bahasa Arab. Jika dipertimbangkan pula kesalahan-kesalahan yang akan dapat dilihat dalam beberapa prasasti, maka besar sekali kemungkinan bahwa yang memahatnya adalah orang-orang yang sangat sedikit atau bahkan sama sekali tidak tahu bahasa Arab. Boleh jadi tukang pahat itu ahli dalam pekerjaannya, tapi tidak beragama Islam atau jika mereka orang Islam, pengetahuannya tentang tulisan Arab sangat kurang sehingga kata-kata dipahatnya menurut contoh dan mungkin sekali tidak mampu membedakan sendiri secara tepat berbagai tanda ejaan. Bagaimanapun, kekhasan beberapa prasasti tertentu dapat dijelaskan tanpa harus mengasumsikan bahwa prasasti-prasasti Arab "dibubuhkan kemudian" pada makam-makam kuno.

Lagipula ada sebuah argumen yang pada hemat kami lebih berbobot daripada asumsi yang kabur itu, yaitu bahwa di antara nisan Tralaya, yang hanya berprasasti bahasa Arab, sekurang-kurangnya ada satu yang angka tahunnya ditulis dengan angka Arab dan untung saja masih terpelihara. Karena nisan itu berasal dari periode yang sama dengan makam-makam yang angka tahunnya berangka Jawa Kuno, artinya dari abad XIV Śaka atau XV M.³⁴, lagi pula prasasti Arab itu tulisannya biasa saja, maka sama sekali tidak ada alasan untuk meragukan kesejatan makam-makam lainnya hanya karena makam-makam itu lebih tua, apalagi tanpa memberi alasan apa-apa untuk pembedaan tersebut.

Selain dari itu, Van den Berg menyebutkan unsur kebetulan dan itu tidak pernah memuaskan. Yang dibicarakannya adalah "batu-batu nisan kuno" yang menurut dia "secara kebetulan saja diberi angka tahun Kawi pada muka lainnya". Mungkin sekali yang dimaksudkannya adalah bahwa batu-batu itu batu candi atau lebih tepat batu yang berasal dari monumen Hindu³⁵. Mudah saja menghapus saran itu yang, meskipun rupanya sejak Veth menyebut pekuburan Tralaya untuk pertama kali, sedikit banyak telah masuk pikiran semua orang yang berminat pada situs itu, meskipun tidak selalu mereka nyatakan dengan jelas. Tetapi seandainya angka tahun, yang kini terlihat pada *maesan*, merupakan bagian dari monumen Hindu, bagaimana mungkin angka tahun itu *selalu* terletak tepat pada sumbu dari batu yang digunakan kembali? Pada hemat kami, hal itu tidak dapat dijelaskan sebagai sesuatu yang kebetulan. Alasan itu berlaku, dan lebih-lebih lagi, untuk semua hiasan, terutama untuk medalion yang dilingkari sinar atau "matahari Majapahit" — yang oleh penulis mana pun, kecuali Knebel, memang tidak dibicarakan — sebab hiasan yang dipahat pada bongkah-bongkah segi empat seperti batu candi tidaklah sesuai dengan bentuk bulat nisan Tralaya. Seandainya dipakai kembali, hiasan itu sudah pasti tidak lagi berada di tempatnya semula atau sama sekali hilang. Kita cukup melihat sekilas foto-foto yang dimuat di dalam artikel ini untuk menyadari bahwa dugaan seperti di atas tidak masuk akal.

Akhirnya, argumen yang paling menentukan — karena kongkret — adalah ukuran batu candi dan batu nisan. Sesungguhnya, jika kita menilai berdasarkan bongkah-bongkah batu bertarih yang ditemukan di Tralaya atau di sekitarnya, maka secara materiil tidaklah mungkin batu-batu semacam itu dipahat kembali untuk memperoleh bentuk nisan: semua batu candi bertarih berupa bongkah yang tingginya antara 8 dan 12 cm, sedangkan *maesan* tingginya 30 sampai 90 cm³⁶.

Jadi kami memang harus menerima bahwa angka-angka tahun itu

tidak mungkin berasal dari bangunan yang lebih tua, tetapi angka itu hanya menunjuk tahun didirikannya makam yang bersangkutan.

Memang, Van den Berg — dan Verbeek yang agaknya mengikutinya — berbicara tentang "batu-batu kuburan yang kuno". Namun apa sebenarnya yang mereka maksudkan? Apakah mereka berpikir batu kuburan itu dari makam Islam atau dari makam pra-Islam, artinya yang bersifat sementara? Seharusnya hal itu ditegaskan. Jika maksudnya memang meyakinkan kita bahwa nisan-nisan bertarikh itu betul-betul bagian dari makam, tetapi yang berasal dari masa Hindu, sehingga prasasti Arab itu merupakan rekaan yang diciptakan kemudian oleh orang-orang beragama Islam yang penuh semangat, maka ada satu hal yang tetap tak terjelaskan, yaitu mengapa makam itu begitu serupa dengan makam Islam dan letaknya terbujur dari utara ke selatan?

Jika sebaliknya diakui bahwa makam-makam Jawa itu memang benar makam Islam, sudah tentu tidak ada lagi alasan untuk terheran-heran bahwa di situ tercantum ayat-ayat suci dalam bahasa Arab, dan hipotesis, bahwa prasasti-prasasti itu dibubuhkan kemudian, tidak lagi masuk akal, belum lagi kenyataan bahwa hipotesis itu tidak mungkin dibuktikan kebenarannya. Lagi pula, seandainya prasasti-prasasti Arab itu memang tidak berasal dari zaman yang ditunjuk oleh angka tahun itu — sekalipun sama sekali tidak dapat dibuktikan — sama sekali tidak akan mengubah nilai makam-makam itu, karena yang penting bukannya kesejatan prasasti Arab itu, tetapi kesejatan makam bertarikh itu sendiri yang memang harus diakui bersifat Islam. Makam-makam bertarikh itulah yang sesungguhnya membawa bukti bahwa pada suatu periode yang jelas lebih tua daripada yang sampai sekarang diakui orang, di Jawa ada orang-orang Islam yang berhak dimakamkan dalam lingkungan yang sangat dekat dengan kraton Majapahit. Hal itu, dalam masyarakat berhirarki seperti masyarakat Jawa Kuno, menandakan bahwa mereka mestinya dari lingkungan dekat sang raja atau barangkali anggota keluarganya.

Sebagai penutup, dan asal saja kita berhati-hati jangan sampai mempunyai praduga apa pun, harus diakui bahwa tidak satu pun keberatan yang mendasar memungkinkan kita untuk meragukan kesejatan nisan bertarikh itu, sehingga bagi kita nisan-nisan itu merupakan sejumlah petunjuk berharga mengenai kedudukan Islam pada masa kejayaan Majapahit, sebab, sekalipun dapat diterima bahwa ada makam yang menampung jenazah orang asing yang telah menjalin hubungan dengan kraton Majapahit, jelas bahwa ada makam lain yang tidak. Jika diamati lambang-lambang khas Jawa pada hiasan, tidak dapat

lain bahwa itu makam orang Jawa yang telah masuk agama Islam dan berasal dari lingkungan keraton, kecuali jika kita lebih suka menganggap mereka istri (asing?) yang beragama Islam dari bangsawan Jawa, yang entah beragama Hindu entah beragama Islam³⁷.

Sesudah begitu melantur, yang pada hemat kami perlu, kami akan melanjutkan kajian kepastakaan.

4. Dalam *Risalah* rapat Bataviaasch Genootschap tanggal 3 Januari 1888³⁸ tercatat bahwa Verbeek menyerahkan benda-benda berikut ini:

"Abklats dari lima prasasti Arab di atas batu *Tralaya (Jombang)*, yang disebut dalam *Risalah*, XXV, h.9 dan h.28; juga abklats sebuah batu candi, temuan baru yang berangka tahun 1302 Śaka."

Abklats tersebut semuanya masih tersimpan dalam arsip Dinas Purbakala Indonesia. Batu candi dengan angka tahun 1302 Śaka (abklats no.348 dan 525) dan sebaris tulisan Jawa di bawah angka tahun itu, adalah batu candi yang disebut Krom pada tahun 1910 dan yang dikiranya belum pernah disinyalir sampai saat itu³⁹. Batu candi itu sekarang termasuk koleksi Museum Majakerta dengan nomor 345.

Abklats kelima prasasti Arab, meskipun berlainan, semuanya diberi no.287. Hanya dua di antaranya berasal dari makam bertarikh. Dari prasasti-prasasti Arab yang terdapat pada makam yang berhiaskan medalion dilingkari sinar atau "cap Surya", tak satu pun dibuat abklatsnya. Di bawah ini kami sajikan daftar kelima abklats itu dengan acuan kepada fotonya:

Abkl.287 *a* - foto OD 1581 (*maesan* dengan angka tahun 1298);

Abkl.287 *b* - foto OD 1602 (tt.);

Abkl.287 *c* - foto OD 1604 (tt.);

Abkl.287 *d* - foto OD 1612 (tt.);

Abkl.287 *ee* - foto OD 1617 (*maesan* dengan angka tahun 1340).

Bahwasanya kedua angka tahun tadi tidak dibuatkan abklats, rasanya aneh juga.

5. Dalam *Risalah* tahun 1888 itu, terdapat pula keterangan singkat dari Brandes⁴⁰:

"Prasasti-prasasti Arab dari *Tralaya* akan disebut kemudian apabila dianggap berguna ..."

Seperti sering terjadi, ia tidak akan membicarakannya lagi.

6. Sekadar untuk mengingatkan, kami menyebutkan sebuah

hipotesis Verbeek yang dikemukakan pada sidang Bataviaasch Genootschap tanggal 8 Januari 1889⁴¹:

"Di bawah *Trailokyopuri* yang terdapat pada batu-batu Jiyu dan Majajejer (...) ⁴², barangkali tersembunyi nama Tralaya. Akan tetapi pada lembaran F XIV, batu-batu bertulis itu terdapat agak jauh dari tempat Tralaya yang sekarang ⁴³."

Dari segi fonetik, tidak mungkin diterima bahwa *Trailokyapuri* dapat berubah bentuk menjadi Tralaya, sehingga hipotesis sedemikian harus ditinggalkan. Seperti telah dilihat tadi, ada alasan untuk menyangka bahwa Tralaya berasal dari sebuah nama tempat yang bentuk lengkapnya adalah Citralaya atau barangkali Setralaya⁴⁴.

7. Dalam artikelnya mengenai "Peninggalan-peninggalan di Majapahit pada tahun 1815 dan 1887"⁴⁵, Verbeek menyebut satu per satu temuannya selama perjalanannya dan menjelaskan:

"*Tralaya*. Sebuah pekuburan Jawa yang luas. Di sana terdapat sejumlah besar batu kuburan dari candi (zerken van tjandi's) yang berangka tahun; pada lima di antaranya ada teks bertulisan Arab yang jelek, yang dibubuhkan kemudian."

Sebenarnya tidak dapat dipahami apa yang dimaksudkan oleh Verbeek dengan ungkapan "zerken van tjandi's", sebab kata "zerk" itu, seperti telah kita lihat di atas, biasanya dipakai untuk batu kuburan dan tidak jelaslah apa sebenarnya arti sebuah "batu kuburan dari candi". Seandainya yang dimaksud Verbeek bentuknya, tidak pula cocok, karena nisan tidak mirip batu kuburan (dalam arti "kijing"). Ataukah yang dimaksudkannya "batu-batu kuburan yang *berasal* dari candi?". Bagaimanapun, ungkapan "batu kuburan tua" (*oude grafsteen*) sudah hilang sama sekali dan perancuan antara kedua jenis batu itu mulai mapan. Mengenai tulisan Arab yang dikatakannya "dibubuhkan kemudian", penilaian itu bahkan tidak disertai dengan ungkapan "mungkin sekali" (*waarschijnlijk*) yang sekurang-kurangnya menunjukkan cara melihatnya masih hipotetis⁴⁶. Cara melihat itu kini disajikan sebagai suatu kenyataan yang sudah terbukti, walau tanpa bukti sedikit pun. Kelima prasasti Arab yang disebutkannya itu sudah tentu adalah prasasti-prasasti yang telah dibuat abklatsnya. Sebenarnya jumlah prasasti Arab itu jauh lebih banyak dari lima.

8. Dalam *Daftar monumen terpenting dari zaman Hindu di Jawa disertai peta arkeologi*, Verbeek menyebut lagi Tralaya di bawah no.45⁴⁷.

"Sebuah pekuburan Jawa yang luas dengan batu-batu candi tua yang mempunyai angka tahun. Beberapa batu dengan tulisan Arab yang jelek, yang rupanya tidak terlalu tua."

Berikutnya disebutkan daftar pustaka yang ada pada masa itu mengenai situs tersebut.

Dalam ringkasan teks tulisan-tulisannya yang terdahulu, Verbeek mengubah istilah-istilah yang pernah dipakainya sendiri, sedangkan dalam *NBG*, 25, 1887: 9, dikatakannya: "Di atas batu-batu kuburan terdapat angka-angka tahun 1198 ...", kini pasal itu dikutipnya dengan cara berikut: "Dan di atas batu-batu kuburan atau batu tonggak batas (terdapat) 1198 ..."

Maka tanpa memberi penjelasan apa pun dimasukkannya hipotesis baru mengenai kegunaan awal batu-batu bertarih yang terdapat di atas makam-makam sebagai *maesan*: rupa-rupanya batu-batu itu tadinya tonggak batas. Lebih jauh akan kita lihat bahwa Krom mengutip pasal ini tanpa memberi pendapatnya dan tanpa mensinyalir bahwa kata "batu tonggak batas" tidak tercantum dalam artikel Verbeek yang asli.

Hipotesis itu pada hemat kami sama sekali tidak beralasan, sebab batu tonggak batas yang dikenal mirip pilar kecil atau mirip *lingga*, dan sama sekali tidak ada kesamaannya dengan nisan Tralaya.

Dapat diamati bahwa dalam pembicaraan ringkas tentang situs itu, semua batu tanpa kecuali kini dinamakan batu candi. Tulisan Arab itu "rupanya" (*blijkbaar*) tidak terlalu tua. Jadi tidak lagi pasti benar. Kita hanya tercengang melihat Verbeek yang dalam periannya yang pertama begitu tegas membedakan batu kuburan dari batu candi, tetapi sekarang ia campuradukkan kedua macam batu itu dan memberinya nama yang sama, sementara dalam suatu kutipan dari salah satu artikelnya sendiri ia memasukkan hipotesis baru tanpa mencoba mengajukan pembenarannya.

9. Veth, dalam edisi kedua karyanya *Java*⁴⁸ yang termasyhur itu, berkata:

"... makam Tralaya yang terdiri atas beberapa petak yang dikelilingi tembok batu. Selain batu-batu kuburan (*grafsteen*en), masih ada beberapa kijing (*zerken*) yang berasal dari candi. Dalam kedua kelompok itu, ada batu-batu yang berangka tahun tulisan Kawi yang berasal antara tahun 1198 dan 1397 Śaka (1276 sampai 1475 M.). Pada lima dari batu-batu itu kemudian dibubuhkan prasasti dengan tulisan Arab."

Rincian itu agaknya semata-mata berdasarkan pendapat Verbeek,

dan sama sekali tidak ada hubungan lagi dengan rincian yang tercantum dalam edisi pertama karya itu. Batu kuburan dan batu candi masih dibedakan, dan memang betul, angka tahun terdapat pada kedua macam batu itu.

Bahwa hanya lima prasasti Arab yang disebut, pasti berasal dari perian Verbeek, tetapi tidak ada tanda-tanda bahwa dua di antaranya, di samping tulisan Arab, menerakan juga angka tahun dengan angka Jawa Kuno. Penulis juga tidak menegaskan bahwa prasasti-prasasti Arab itu hanya terdapat pada batu-batu kuburan dan tidak pada "batu-batu candi". Jadi teks itu sama sekali tidak memberi keterangan baru.

10. Dalam edisi pertama *Pararaton*⁴⁹, nama Tralaya hanya terdapat dalam Tabel VI yang berjudul: *Ringkasan kronologis dari tahun 1144 sampai 1400 Śaka = 1222 sampai 1478 M.*⁵⁰

Nama itu terdapat pada tahun-tahun berikut ini:

	Śaka	M.
	—	—
h. 213...	1195	1273 ...; batu kuburan di Tralaya, Surabaya ⁵¹
—	1198	1276 ...; batu kuburan di Tralaya, Surabaya
—	1204	1282 angka tahun di Tralaya, Surabaya
h. 214...	1241	1319 ...; angka tahun di Tralaya, Surabaya
h. 215...	1276	1354 angka tahun di Tralaya, Surabaya
—	1302	1380 batu kuburan di Tralaya, Surabaya
h. 216...	1340	1418 ...; batu kuburan di Tralaya, Surabaya
h. 217...	1359	1437 ...; batu kuburan di Tralaya, Surabaya
h. 218...	1379	1457 ...; batu kuburan di Tralaya, Surabaya
—	1389	1467 ...; batu kuburan di Tralaya, Surabaya
—	1397	1475 batu kuburan di Tralaya, Surabaya

Seperti dapat dilihat, Brandes pada tahun 1896 berbicara tentang delapan buah "batu kuburan" dan tiga buah angka tahun pada batu-batu biasa.

Data itu sudah pasti diambil dari Verbeek, begitu pula bacaan angka-angka tahun (lihat teks no.2 di atas), sebab Brandes agaknya tidak pergi ke Tralaya sendiri. Adapun angka tahun 1195 Śaka, yang menurut Brandes terdapat pada sebuah batu kuburan, tidak disebutkan sama sekali di tempat lain, dan di sini agaknya terjadi salah pengertian atau kekeliruan. Pendeknya tidak disebut sama sekali dalam kepustakaan

epigrafi. Batu kuburan lainnya adalah ketujuh batu yang sudah disebutkan sebelumnya oleh Verbeek, seperti juga kelima bongkah batu yang hanya mempunyai tiga angka tahun yang berbeda (lagi-lagi menurut Verbeek).

Brandes sayangnya tidak berkata apa-apa tentang prasasti-prasasti Arab. Jadi kami tidak dapat mengetahui apakah ia setuju dengan pendapat Verbeek mengenai hal itu atau tidak. Barangkali ia memilih tidak memberikan pendapatnya pada saat itu, karena tidak melihatnya sendiri (foto-foto baru diambil sesudah ia meninggal dunia).

11. Pada rapat Bataviaasch Genootschap tanggal 6 Desember 1898, Tn. Abendanon bertanya⁵²:

"Apakah sudah dibuat abklats dari prasasti-prasasti yang terdapat pada makam-makam di dukuh Tralaya seperti yang disebut dalam [karya] Verbeek, di bawah no.457, h.230? Penulis yang bersangkutan mengemukakan angka-angka tahun, tetapi menurut Bupati Majakerta pasti ada sebuah prasasti yang lebih panjang dalam bahasa Jawa Kuno. Lagipula prasasti Arab yang ada, bukannya lima tetapi tujuh atau delapan buah⁵³.

"Dari pertukaran pikiran yang terjadi mengenai hal itu, ternyata bahwa abklats yang diketahui keberadaanya hanyalah yang dikutip dalam pasal yang bersangkutan tadi. Tetapi para anggota yang hadir berpendapat bahwa perlu diminta untuk membuat abklats dari semua prasasti yang ada di Tralaya. Maka diputuskan untuk melaksanakan niat itu."

12. Hasilnya dicatat dalam *Risalah* sidang tanggal 5 Juni 1899⁵⁴, yaitu sepucuk "surat dari Tn.Residen Surabaya tertanggal 23 Mei yang lalu". Sebagai jawaban atas permintaan Bataviaasch Genootschap, pejabat tinggi tadi memberitahukan "bahwa setelah diadakan penelitian di tempat, ternyata tidak ada satu batu candi pun di Tralaya yang mempunyai prasasti Jawa; bahwa batu-batu yang ada, semuanya batu kuburan (*grafteekens*) dengan prasasti Arab yang menyebut nama dan tahun kematian orang yang bersangkutan⁵⁵; dan karena prasasti-prasasti ini tidak mempunyai nilai arkeologi apa pun, tidak dianggap perlu untuk dibuatkan abklatsnya." Cerita itu tidak mengungkapkan siapa yang telah memberi keterangan demikian kepada pejabat tinggi itu, tetapi yang sudah pasti adalah bahwa pengetahuannya tentang arkeologi tidaklah banyak.

13. Namun Tn. Abendanon tidak mau menyerah dan memutuskan

untuk langsung menulisi informannya, Bupati Majakerta. Isi pokok jawaban R.A.A. Kromo Djojo Adinegoro dimuat dalam *Risalah* sidang tanggal 26 Agustus 1900⁵⁶.

"... Meskipun telah diadakan pencarian baru di tempat, batu berprasasti yang disebut dalam *Risalah* Desember 1898, hlm.199, tidak mungkin ditemukan kembali ..."

Akan tetapi, bupati menemukan "dua makam di sebuah pekuburan lama di desa Trawulan, yang satu ada prasastinya" yang ternyata berbahasa Jawa Kuno dan yang dapat dibaca dan diterjemahkan oleh Brandes. Melihat teks tulisan yang pendek itu, batu itu praktis tidak mungkin batu nisan⁵⁷. Kami tidak berhasil menemukan kembali foto atau abklats prasasti ini.

Akan tetapi, yang mengherankan adalah bahwa makam-makam dengan prasasti Arab, yang fotonya diambil di tempat kira-kira sepuluh tahun kemudian, tidak dapat ditemukan kembali. Jadi, mungkin sekali penelitiannya tidak tuntas. Itulah contoh yang khas dari kesulitan-kesulitan yang kadang-kadang sangat mengganggu pengkajian arkeologi.

14. Dalam edisi pertama *Ensiklopedi Hindia Belanda*, Tralaya disebut sepintas lalu⁵⁸.

"... Angka tahun yang terbukti paling tua di Nusantara, menurut penanggalan ini [yang dimaksudkan penanggalan Arab; L.C.D.] — artinya selama prasasti-prasasti di Leran, Tralaya dan Samudera belum dipelajari — terdapat di Gresik di atas makam ..."

Pendapat itu bagi kami menarik dalam arti bahwa dengan demikian kita mengetahui bahwa Rouffaer, penulis artikel tersebut, percaya bahwa pengkajian makam-makam Tralaya mengandung nilai penting bagi sejarah Jawa. Namun perlu ditambahkan bahwa angka tahun berangka Jawa Kuno agaknya tidak ikut dipertimbangkannya.

15. Dalam *Laporan Komisi arkeologi* untuk tahun 1907 terdapat *Perian situs-situs kepurbakalaan Hindu di Kabupaten Majakerta* karya Knebel, yang berisi sebuah bab mengenai Tralaya⁵⁹.

"Di hutan Pakis⁶⁰, yang banyak ditumbuhi pohon jati, terdapat sebidang tanah yang ditata dalam petak-petak yang dikelilingi tembok. Dari utara ke selatan diperlihatkan kepada kami:

"a. Sebuah *cungkub*⁶¹ berdinding bambu dan beratap genting; di dalamnya terdapat kuburan yang amat panjang⁶², dengan nisan kepala berprasasti Arab yang sudah setengah hilang, dan nisan kaki yang polos.

"Tidak ada tirai. Makam itu ditaburi bunga *kenanga*⁶³.

Menurut kata orang, itu makam Sunan Ngudung. Di luar *cungkub* itu, tetapi masih dalam petak yang sama, ada makam seorang panakawan⁶⁴.

Makam yang belakangan ini berangka tahun, padahal Knebel tidak menyebut adanya prasasti. Kami akan membicarakannya lebih lanjut di nomor VI.

Setelah memerikan sebuah makam panjang lain yang berprasasti Arab, Knebel melanjutkan:

"c. Di sebelah barat daya ada *cungkub* lagi yang juga berdinding bambu dan beratap genting. Dalam cungkup itu terdapat tiga makam *panjang*, masing-masing dengan dua nisan; pada nisan-nisan kepalanya tertulis prasasti Arab. Adapun pada makam pertama, nisan kakinya berhiasan, pada makam kedua nisan kaki berprasasti Jawa yang sudah aus, dan pada makam ketiga polos ...".

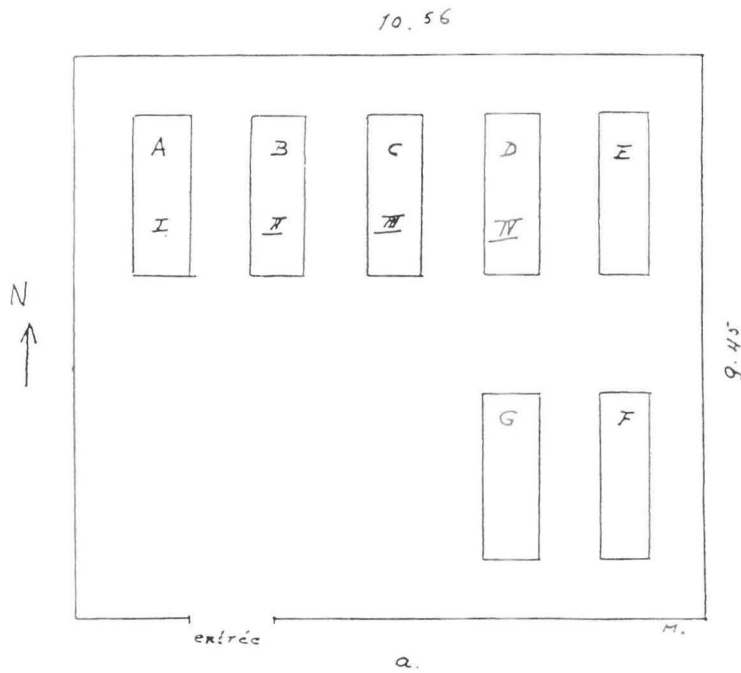
Kami tidak tahu prasasti Jawa yang mana yang dimaksud oleh Knebel. Periaannya dilanjutkan sebagai berikut:

"d. Sewaktu lebih jauh memasuki hutan, kami menemukan sebuah panggung dengan tinggi 1 m., panjang 5,10 m. dan lebar 5,15 m., yang dibuat dari bata dan yang dapat dinaiki lewat tangga beranak tangga enam.

"Di tengah panggung itu ada dua makam yang sangat terlantar. Menurut juru kunci, itu makam *Putri Kencana Wungu* dan *Dewi Anjasmara*."

Selain ada nama dua putri, yang dianggap beristirahat di dalam kedua makam tadi, dan namanya disebutkan kepada kami, penyebutan "panggung" itu menghilangkan sama sekali keraguan kami. Makam Putri Kencana Wungu itulah yang akan kami pelajari lebih jauh pada no.V. Anehnya Knebel tidak menyebutkan baik prasasti Arab maupun angka tahun Jawa Kuno meskipun jelas kelihatan pada nisan kepala.

Kami ingin mengemukakan bahwa pada kaki makam Dewi Anjasmara kini ada sebuah batu candi kecil yang ukurannya kira-kira 24 cm. x 13,5 cm. x 9,5 cm. Di atas batu itu terdapat angka tahun 1342 dalam sebuah bingkai (lihat gb.3). Angka tahun itu tidak kami temukan dalam kepustakaan, dan kami tidak tahu apakah tempatnya sudah di atas makam itu sebelum Perang Dunia II atautkah diletakkan di tempat itu sesudahnya.



b.

b.

c.

c.

d.

d.

Gambar 3.

- Letak makam-makam dalam petak bertembok dengan ketujuh makam Tralaya. Makam bertanggal diberi angka Romawi.
- Angka tahun Tralaya XVIII (bongkah batu), *in situ*, 1342 Śaka = 1420 M.
- Angka tahun Candi Jawi II (umpak tonggak batu), *in situ*, 1342 Śaka = 1420 M.
- Angka tahun Jēdung (bongkah batu), Museum Majakerta, no.463, 1350 Śaka = 1428 M.

Marilah kita kembali ke perian Knebel.

"e. Di dalam sebuah petak yang dikelilingi tembok batu bata setinggi 1,15 m., sepanjang 10,70 m. dan selebar 9,10 m. terdapat tujuh buah makam⁶⁵.

"Menurut juru kunci, satu di antaranya adalah makam Pangeran Surya, pangeran Majapahit; tentang makam-makam lainnya ia tidak tahu apa-apa.

"Empat dari makam-makam itu mempunyai cap matahari (*Surya-zege*) pada nisannya serta angka tahun dalam tulisan Jawa Kuno."

Knebel selanjutnya menyajikan empat faksimile angka tahun yang kurang sesuai dengan aslinya, lagipula tiga di antaranya salah ditafsirkan. Sebenarnya, 1379 (?), 13(?)7, 1377, seharusnya dibaca 1397, 1349 dan 1389. Hanya pembacaan 1340 yang benar. Hendaknya dibandingkan dengan penelitian kami tentang makam-makam I, II, III dan VII, begitu pula gambar reproduksi (Foto I, IV, VI-2 dan XII-1).

Lagipula catatan Knebel rupanya kacau, sebab angka tahun 1340 (pada kami makam VII) tidak terdapat dalam pagar tembok ketujuh makam itu bersama dengan yang mempunyai ketiga angka tahun lainnya yang tersebut di atas. Makam itu memang berprasasti Arab, tetapi sama sekali tidak ada hiasan Jawa, "cap Surya" atau yang lain.

Sebaliknya tidaklah mengherankan apabila Knebel tidak melihat di dalam petak ketujuh makam itu, adanya makam keempat yang berangka tahun (pada kami makam IV), sebab angka-angka tidak berbentuk relief, tetapi diukir ke dalam batu dan terlalu dangkal hingga tidak mudah terlihat oleh mata. Beberapa tahun kemudian barulah Krom melihatnya di atas foto⁶⁶.

Bagaimanapun, ketiga angka tahun pertama, ukuran petak bertembok ataupun jumlah makam yang terdapat di dalamnya tak menimbulkan keraguan sedikit pun tentang letaknya, dan kami akan membicarakannya lebih jauh dalam hubungan dengan makam IV.

Knebel mengakhiri periannya sebagai berikut: "Semua makam tertutup lumut tebal". Memang masih demikianlah halnya sekarang.

Selain itu, Knebel memberi beberapa petikan dari kepustakaan yang pada waktu itu ada mengenai Tralaya. Ia mengutip Verbeek dan menyatakan mengenai batu-batu candi yang berangka tahun 1204, 1241 dan 1276 (3 kali):

"Saya sama sekali tidak berhasil menemukan kembali batu-batu itu atau mendapat keterangan ke mana batu-batu itu dipindahkan."

Knebel mengakhiri tulisannya dengan sebuah dongeng (dalam bahasa Jawa disertai terjemahan dalam bahasa Belanda) mengenai makam-makam yang dikatakan makam "Wali Sanga"⁶⁷ dan sebuah lagi tentang sumur Tralaya.

Jasa Knebel yang paling besar menurut pendapat kami adalah, selain periannya lebih teliti daripada yang tersedia sampai saat itu, ia telah menarik perhatian orang (meskipun dengan sia-sia) pada petak yang berisi tujuh makam itu, empat di antaranya bergambar apa yang disebutnya "cap Surya", yang oleh penulis lain dinamakan "kalangan cahaya Majapahit" (*Majapahitse stralenkrans*) di sekeliling sebuah medalion dan yang terdapat pada keempat makam itu dengan beberapa variasi⁶⁸.

Namun, perlu dicatat bahwa Knebel juga kurang teliti. Selain kesalahan yang telah dikemukakan di atas mengenai nisan yang bertarikh 1340 Śaka, yang juga mengherankan adalah bahwa ia tidak berkata apa-apa tentang kedua makam bertarikh lainnya yang angka tahunnya telah dibaca oleh Verbeek 1198 dan 1379 (Śaka), yang dilihat oleh Krom pada tahun 1910 dan yang tidak lama kemudian diambil fotonya.

Sekalipun ada kekurangannya, perian Knebel telah membawa kita selangkah maju. Sayangnya, penulis itu sama sekali tidak mempunyai pendapat pribadi mengenai prasasti-prasasti itu atau mengenai arti nyata makam-makam itu dari segi sejarah. Ia mengakhiri tulisannya dengan memuat kembali kesimpulan Van den Berg tanpa memberikan komentar.

Akhirnya perlu dicatat, bahwa dalam perian Candi Kedaton, Knebel pada h. 66 berbicara tentang reruntuhan sebuah bangunan yang dianggapnya "siti inggil". Pada h.67 ia menyatakan:

"Siti inggil itu telah diperikan oleh Profesor Veth pada tahun 1878 sebagai "Kuburan Srëngenge".

Seperti telah kami katakan lebih dahulu mengenai teks pertama yang dikutip, pada hemat kami kecil sekali kemungkinannya bahwa reruntuhan yang oleh Knebel dinamakan "sitinggil", oleh Veth dianggap makam. Apakah saran kami di atas dapat diterima atau tidak, yang jelas telah terjadi kerancuan entah di mana⁶⁹.

16. Dalam *Laporan Komisi Arkeologi* untuk tahun 1909⁷⁰ dapat dibaca bahwa Tn. Melville mendapat tugas:

"membuat, untuk memenuhi permintaan Profesor Dr. C. Snouck Hurgronje, foto-foto dan abklats ... dari makam-makam di Tralaya (Kabupaten Jombang)."

17. *Laporan* yang sama menyebutkan lebih lanjut⁷¹ bahwa Tn. Melville telah membuat:

"96 abklats dari pekuburan pribumi di Tralaya; sebuah denah pekuburan Tralaya menunjukkan letak makam-makam (...);

"96 foto masih harus dibuat."

Setahu kami abklats-abklats itu tidak ada lagi di Jakarta. Mungkin sekali berada di Negeri Belanda, karena abklats itu dikirim ke sana. Denah juga sudah hilang.

18. Dalam *Laporan Komisi Arkeologi* untuk tahun 1910⁷² tercatat, bahwa kepada pemerintah telah diserahkan:

"Sebuah denah dari pekuburan Tralaya yang luas itu (...)."

"Dua kali 49 buah abklats dari batu nisan dan kepingan-kepingan."

Jadi, yang dimaksudkan ialah dokumen-dokumen yang disebutkan dalam teks yang dikutip di atas ini.

19. *Risalah* sidang Bataviaasch Genootschap tanggal 28 Desember 1910⁷³ menyebutkan sepucuk "Surat dari anggota Direksi, Dokter Krom, tertanggal Khandala, 8 November 1910, yang meminta [kepada Direksi] supaya dalam hubungan dengan artikel pendeknya mengenai angka-angka tahun Tralaya (*NBG*: 82, huruf *f*) ditanyakan kepada anggota Komisi Arkeologi, Leydie Melville, apakah diketahuinya di mana abklats-abklats itu sekarang, dan jika ia tidak tahu, hendaknya dimintakan kepada asisten-residen Majakerta untuk membuat abklats dari angka-angka tahun Tralaya."

Kami tidak tahu apakah permintaan itu dipenuhi.

20. Pada tahun 1911 terbit tulisan Krom yang berjudul *Angka-angka tahun di Tralaya (dekat Majakerta)*⁷⁴. Karena artikel ini cukup pendek (tidak lebih dari tiga halaman), kami akan menerjemahkannya selengkapny. Inilah cara Krom mengungkapkan pikirannya:

"Apabila kita melihat *Daftar* situs-situs yang disusun Verbeek dalam *VBG*, 46, maka pada h.230 angka-angka tahun yang terdapat pada beberapa batu tua di pemakaman Jawa Tralaya disebutkan satu per satu. Daftar itu diambil dari *NBG*, 1887, h.9 dan memberitahukan bahwa pada batu-batu kuburan di situs itu telah ditemukan angka-angka tahun 1204, 1241 dan tiga kali 1276, dan selain dari itu, di atas batu-batu kuburan atau batu-batu tonggak batas⁷⁵ ada angka-angka tahun 1198, 1302, 1340, 1359, 1379, 1389 dan 1397. Mengenai kelima batu candi,

tidak ada lagi yang dapat kami katakan: baik Knebel sewaktu perjalanan arkeologinya pada tahun 1907 (cf. *ROC tahun itu, halm. 64*) maupun saya sendiri pada tahun 1910 tidak menemukannya kembali. Saya juga tidak berhasil menemukan jejak sedikit pun dari angka tahun 1195 yang tidak disebutkan oleh Verbeek, tetapi yang menurut daftar tanggal edisi *Pararaton*, h.214 susunan Brandes, telah ditemukan di Tralaya⁷⁶.

"Lain halnya dengan batu-batu kuburan atau tonggak-tonggak batas tersebut. Seperti telah kita lihat, tujuh buah disinyalir oleh Verbeek; pada h.63 dari artikelnya, Knebel hanya menyebutkan empat buah. Yang paling aneh adalah bahwa angka-angka tahun itu dibaca oleh Knebel 1379 (?), 13(?)7, 1377 dan 1340, sehingga hanya satulah yang cocok dengan yang disebutkan oleh Verbeek, dan barangkali satu lagi; dan lima buah rupanya telah hilang sedangkan ada tambahan dua buah lagi yang baru.

"Hal itu telah mendorong saya untuk mengadakan penelitian terinci di tempat, dengan hasil yang mencengangkan.

"Sebaiknya dimulai dengan mengingatkan bahwa keempat angka tahun yang direproduksi oleh Knebel dalam *Laporannya* tersebut di atas, semuanya ditemukan kembali. Ternyata bahwa sewaktu dibuat reproduksi, rupanya faksimile banyak yang rusak: hanya yang pertama dan yang keempat yang reproduksinya tepat⁷⁷; sementara itu, dari angka tahun yang kedua dan ketiga, kedua angka terakhir tidak tepat. Angka tahun yang keempat adalah 1340, seperti yang terdapat pada Verbeek. Namun, saya tidak mengerti mengapa tampaknya Knebel meragukan yang pertama. baik yang asli maupun reproduksinya, yang menurut perasaan saya dapat dibaca dengan jelas 1387, artinya sebuah angka tahun yang tidak disebutkan oleh Verbeek. Kami bicarakan lagi nanti.

"Pertama-tama kami akan melihat kedua angka tahun yang direproduksi kurang tepat dalam *Laporan* (yang no.2 dan 3 dari Knebel). Yang pertama saya temukan kembali dalam sebuah angka tahun yang angka ketiganya adalah 5. Lengkung pada reproduksi harus dilanjutkan ke sebelah kanan⁷⁸. Angka terakhir barangkali 9; angka tahun selengkapnyanya pasti 1359 dan bukan 13?7 seperti yang dikemukakan Knebel⁷⁹. Angka tahun berikutnya mulai dengan 13 dan untuk kedua angka terakhir ada dua kali tanda yang sama seperti angka satuan dalam angka tahun yang terdahulu. Jadi, hasil pembacaan kami adalah 1399, bukan 1377⁸⁰. Alhasil: angka-angka tahun yang ditemukan kembali oleh Knebel adalah (menurut urutan dalam *Laporan*): 1387, 1359, 1399 dan 1340⁸¹. Dua di antaranya: 1359 dan 1340 cocok dengan keterangan

Verbeek⁸²; adapun dua angka tahun lainnya, seperti diketahui, dibaca oleh Verbeek 1389 dan 1397, padahal seharusnya 1387 dan 1399. Dengan sendirinya terlintas pikiran bahwa telah terjadi pertukaran angka-angka terakhir, entah dalam catatan ilmuwan itu entah sewaktu dicetak. Dapat saja disanggah bahwa ada angka-angka tahun lain dari Verbeek yang tidak ditemukan kembali dan bahwa mungkin saja telah terjadi pertukaran — yang tidak mungkin dibuktikan — dengan angka-angka tahun lain. Namun, argumen itu tidak dapat dipertahankan bila diperiksa lebih lanjut, sebab angka-angka itu dapat dicek: sebenarnya, saya dengan gembira dapat menyatakan bahwa saya telah menemukan kembali angka-angka yang dilihat oleh Verbeek, tetapi tidak ditemukan kembali oleh Knebel. Verbeek menyebutkan: 1198, 1302, 1340, 1359, 1379, 1389 dan 1397; yang saya temukan kembali adalah: 1198, 1302, 1340, 1359, 1379, 1387 dan 1399, sehingga mungkin sekali telah terjadi pertukaran antara kedua angka tahun terakhir seperti telah saya kemukakan di atas."

Sebelum terjemahan artikel Krom kami lanjutkan, pada hemat kami pentinglah soal itu dipelajari lebih mendalam.

Jika kami tidak salah memahami jalan pikiran penulis, maka yang dimaksudkannya sewaktu menyebutkan "pertukaran kedua angka terakhir" dalam kedua angka tahun yang terakhir, ialah bahwa angka 1389 yang diberikan Verbeek adalah kekeliruan (atau salah cetak) untuk angka tahun yang oleh Krom sendiri dibaca 1387. Dengan cara serupa, pembacaan Verbeek 1397, mestinya merupakan kesalahan membaca angka tahun 1399. Atau lebih jelasnya:

Verbeek 1389 = Krom 1387;

Verbeek 1397 = Krom 1399.

Dalam hal itu memang telah terjadi pertukaran angka satuan dalam kedua angka tahun itu.

Namun, setelah Krom mempertahankan teori itu, sehingga dapat diterima sebagai sesuatu yang masuk akal, ia membicarakan nilai angka-angka yang dibacanya 9 dalam angka tahun 1359 dan 1399. Maka dikatakannya:

"Mengenai angka tahun 1359 dan 1399, ada baiknya dikemukakan juga suatu hal mengenai angka yang di sini dibaca 9. Jika sampai ditafsirkan demikian, sebabnya ialah karena pada tanda itu garis bawahnya, yang horisontal, melengkung ke atas, sehingga mirip dasar angka 9. Namun, kami melihat bahwa kedua angka tahun itu dipahat dengan tulisan yang agak keriting⁸³; garis-garis vertikal pun memperlihatkan ikal yang mirip dan, suatu hal yang lebih penting ialah

bahwa angka 1, yang sudah tentu tidak dapat menimbulkan keraguan sedikit pun, mempunyai ikal seperti itu baik pada bagian horisontal maupun pada garis-garis vertikal. Menurut perasaan saya, angka 9 dalam jenis tulisan ini mestinya memperlihatkan sebuah garis horisontal yang putusnya jauh lebih jelas, seperti halnya dalam angka tahun 1379. Maka timbul pertanyaan apakah yang dimaksudkan angka 8, dan bukan 9, sehingga seharusnya 1358 dan 1389. Terutama angka tahun yang belakangan inilah yang menurut saya hampir pasti."

Saran Krom untuk membedakan angka 8 dan 9 memang benar, tetapi ia agaknya terkecoh oleh faksimile Knebel yang memperlihatkan garis yang kurang tegas, sebab pada foto-foto dapat dilihat, bahwa dengan memakai prinsip-prinsipnya sendiri, jika angka tahun yang terakhir dibacanya dengan tepat 1389, angka tahun yang terdahulu sebenarnya harus dibaca 1359 [menurut kami 1349, L.C.D.], sebab garis horisontalnya jelas melengkung. Akan tetapi, rupanya ada hal yang tidak dilihatnya, yaitu begitu pembetulan dilakukan, teori pertukaran angka akan lain sama sekali. Sebab, jika angka-angka tahun tersebut di atas diganti dengan pembacaan yang baru, maka hasilnya sekarang adalah:

Verbeek 1389 = Krom 1387;

Verbeek 1397 = Krom 1389 (yaitu pembetulan dari 1399 sebelumnya).

Segera kelihatan, bahwa teori pertukaran angka itu tidak dapat dipertahankan. Sudah jelas sekali bahwa tahun 1389 dari Krom sama dengan tahun 1389 dari Verbeek, sementara 1387 dari Krom hanyalah tafsiran lain dari angka tahun yang oleh Verbeek dibaca 1397.

Jadi, harus diakui bahwa perbedaan yang dapat dilihat antara kedua penafsiran itu disebabkan oleh ketidakpastian mengenai nilai angka, sehingga Krom sendiri tidak berani menentukan apakah yang dipersoalkan itu angka 8 atau 9. Perlu kami kemukakan bahwa bacaan Verbeek tepat, sebab "lengkung ke atas" (*bochtje naar boven*) pada dasar angka yang dibicarakan Krom dan yang pada periode Majapahit Akhir itu merupakan perbedaan pokok antara 8 (tanpa lengkung itu) dan 9 (yang berlengkung), jelas kelihatan pada angka puluhan di foto OD 1557 maupun angka dari bilangan-bilangan di dalam angka tahun 1389 (foto OD 1565). Cf. lebih jauh gambar-gambar reproduksi foto I dan VI-2.

Jadi Krom tidak menyadari bahwa pembetulannya atas angka tahun 1399 (yang tidak terdapat pada Verbeek) menjadi 1389 (yang terdapat pada Verbeek) memusnahkan teorinya mengenai pertukaran angka dari bilangan yang baru disarankannya itu. Mengingat hanya ada satu angka tahun yang tidak cocok dengan tafsiran Verbeek, maka kita

tidak dapat berbicara tentang pertukaran angka dari satuan-satuan di dalam kedua angka tahun itu.

Hendaknya dicatat juga bahwa seandainya para penulis memberi nomor urutan kepada setiap makam, kekacauan sedemikian tidak mungkin terjadi.

Selanjutnya Krom berkata:

"Menegenai angka tahun 1198, melihat bahwa di bawah angka kedua terdapat sebuah lengkung bawah ke arah kiri, saya ingin mengusulkan angka tahun itu dibaca 1298⁸⁴.

"Akhirnya saya beruntung menemukan, selain ketujuh batu Verbeek, tiga batu lagi⁸⁵. Di dalam pekuburan itu sendiri masih ada dua batu kecil yang masing-masing berangka tahun 1320 dan 1394⁸⁶ dan dari salah sebuah rumah di sekitarnya dibawakan sebuah batu dengan angka tahun 1302 dan prasasti pendek di bawahnya⁸⁷. Jadi ringkasnya dapat dikatakan bahwa dewasa ini di Tralaya ada batu-batu dengan angka tahun 1298, 1302 (2 kali), 1320, 1340, 1358 atau 59, 1379, 1387, 1389 dan 1394."

Jadi, di sini Krom memilih, untuk dua di antara angka-angka tahun, hasil penafsirannya yang kedua (1298 dan 1389, bukan 1198 dan 1399), tetapi ia masih bimbang mengenai angka tahun yang ketiga (1358 atau 59).

Selanjutnya Krom berkata:

"Supaya lengkap dan sebagai tambahan pada kepustakaan yang tercantum dalam *Laporan* tahun 1909 susunan Knebel, saya catat selanjutnya bahwa Tralaya juga disebut dalam *NBG* tahun 1898, h.199, dan tahun 1899, h.116."

Di sinilah sesungguhnya artikel Krom berakhir. Namun ada tambahan pembetulan⁸⁸.

Sesudah pembetulan tersebut, Krom menambahkan:

"Sejak artikel pendek ini disusun, telah dibuat foto-foto dari batu-batu kuburan di Tralaya dan pada salah satu di antaranya sekiranya saya mengenali angka tahun 1319"⁸⁹.

Seperti kita lihat, Krom hanya membicarakan penafsiran angka tahun dan tidak berkata apa-apa tentang untuk apa batu-batu itu pada awalnya, atau dengan kata lain apakah menurut dia semua batu yang berangka tahun berasal dari candi ataukah ada beberapa di antaranya yang dari mulanya dimaksudkan sebagai batu nisan. Mengingat bahwa Knebel telah menyebut adanya "cap Surya" dan Krom sendiri telah datang mengunjungi situs itu sesudah Knebel, maka Krom pasti telah melihat hiasan pada nisan-nisan itu. Bahwa Krom tidak menganggap

perlu untuk membuat pernyataan sedikit pun mengenai hal itu, selayaknya amat disesalkan, sebab pada saat itu dialah satu-satunya yang dapat memberi pendapat ahli mengenai gaya hiasan itu. Istilah "batu kuburan" atau "batu tonggak batas" yang diambilnya dari Verbeek pada awal artikelnya, menghadapkan kita pada penafsiran baru mengenai kemungkinan peruntukan batu itu, sementara Krom sendiri tidak memberi petunjuk sedikit pun yang memungkinkan kita memilih antara kedua istilah itu. Batu tonggak batas itu lain sama sekali dari batu kuburan, dan pada hemat kami tidak perlu digarisbawahi bahwa penafsiran sedemikian sangat tidak mungkin. Dan memang tidak disarankan di mana pun juga.

21. Dalam *Prasasti-prasasti Jawa bertarikh*⁹⁰, Krom menyebut batu bertarikh dari Tralaya secara kronologis.

Yang disebutnya angka-angka tahun yang berikut:

h. 253:	1195	batu kuburan;
h. 254:	1204	batu candi;
h. 256:	1241	batu candi;
h. 259:	1276	batu candi;
h. 259:	1276	batu candi;
h. 259:	1276	batu candi;
h. 262:	1298	batu kuburan;
h. 262:	1302	batu kuburan;
h. 262:	1302	batu kuburan;
h. 263:	1320	batu kuburan;
h. 264:	1340	batu kuburan;
h. 265:	1358	
	atau 1359	batu kuburan;
h. 266:	1379	batu kuburan;
h. 267:	1387	batu kuburan;
h. 267:	1389	batu kuburan;
h. 267:	1394	batu kuburan.

Pada h.253 tercantum, dalam sebuah catatan mengenai tahun 1195, bahwa sesungguhnya tidak ada yang diketahui tentang angka tahun itu, kecuali angka tahun itu disebut dalam Tabel VI *Pararaton* [edisi pertama]⁹¹.

"Kelima batu candi" (1204, 1241 dan tiga kali 1276) adalah batu-batu yang oleh Verbeek disebut demikian, tetapi yang tidak dapat

ditemukan kembali baik oleh Knebel maupun oleh Krom. Jadi Krom di sini hanyalah mengulangi sebagaimana adanya data yang diberikan Verbeek.

Yang mencolok ialah bahwa *semua* angka tahun lainnya yang tercantum dalam daftar itu sebagai beralasan dari Tralaya, dikatakan terdapat pada batu kuburan (*grafsteen*), suatu hal yang sudah pasti tidak tepat untuk beberapa di antaranya. Di sini tidak dibahas kemungkinan bahwa batu-batu itu tonggak batas. Yang sudah pasti ialah bahwa ketujuh batu nisan Verbeek disebut dengan benar. Angka-angka tahunnya terdapat pada daftar itu bersama pembetulan yang disarankan oleh Krom (penafsiran penulis itu yang kedua)⁹²: 1298, salah satu dari kedua angka tahun 1302, 1340, 1358 atau 1359, 1379, 1387 dan 1389. Mengenai ketiga angka tahun sisanya yang ditemukan oleh Krom sendiri⁹³, kami tidak sepakat dengan pendapat penulis itu, sebab batu-batu yang bertatahkan angka-angka tahun tersebut jelas "batu candi" atau lebih tepat bongkah-bongkah batu segi empat yang sangat memanjang dan yang sama sekali tidak mirip maesan. Untuk meyakinkan diri mengenai hal itu, cukuplah dilihat foto-foto berikut ini:

Foto XVII-4 (foto OD 1744 *a* = OD 1625 dan 1626) untuk angka tahun 1302 dengan di bawahnya sebaris tulisan Jawa Kuno.

Foto XVII-5 (foto OD 1744 *b* = OD 1619 *a*) untuk angka tahun 1320.

Foto XVII-2 (foto OD 1743 *b* = OD 1619 *b*) untuk angka tahun yang oleh Krom dibaca 1394 tetapi seharusnya 1294.

Angka tahun 1319 yang ditemukan oleh Krom pada sebuah foto, yang disebutkannya pada akhir artikel pendeknya dalam *NBG*⁹⁴ dan yang memang terdapat pada sebuah batu kuburan, tidak disebutkan di sini.

Sekilas orang dapat mengira bahwa Krom, tanpa bermaksud menjawab masalah untuk apa batu itu pada mulanya, sedikitnya dapat membedakan kedua kelompok itu yang kini pun masih dapat kita lihat. Namun, ternyata ia tidak melakukannya dan kerancuan menjadi semakin parah, karena ia menyebut batu yang bertatahkan ketiga angka tahun itu sebagai "batu kuburan" (*grafsteen*), padahal yang dimaksud pasti adalah apa, yang untuk mudahnya, patut dinamakan "batu candi".

22. Dalam *Risalah* rapat Bataviaasch Genootschap tanggal 30 Januari 1911⁹⁵ dapat dibaca bahwa:

"Abklats-abklats dari Tralaya yang dibicarakan Krom (*Not. Des.*, 10, III, 16) sekarang berada di tangan Profesor Snouck Hurgronje di Leiden."

23. *Risalah* rapat tanggal 13 Maret 1911⁹⁶ mencatat sepucuk

"Surat dari Anggota Komisi Arkeologi H.L. Leydie Melville tertanggal 25 Februari yang lalu, yang atas nama Profesor Snouck Hurgronje menawarkan 79 lembar foto batu kuburan dari makam tua pribumi di Tralaya dekat Majakerta berikut daftar serta denahnya."

Foto-foto itu masih terdapat dalam arsip Dinas Purbakala, tetapi, sejauh pengamatan yang dapat kami lakukan, denahnya tidak.

24. Dalam *Laporan Komisi Arkeologi* untuk tahun 1911⁹⁷ dikatakan, bahwa Tn. Melville telah menggambar empat denah dari pekuburan Tralaya dan menata foto-foto yang telah diambil di tempat itu. Keempat denah itu tersimpan di arsip Dinas Purbakala bernomor 903 sampai 906. No. 903 rupanya telah hilang, tetapi tiga lainnya masih terdapat dalam koleksi gambar.

25. Dalam *Laporan Komisi Arkeologi* yang sama⁹⁸ terdapat dua nomor yang dikatakan berasal dari Tralaya, dalam daftar abklats yang masih ada pada waktu itu. Daftar itu tidak memberi rincian apa pun. Hendaknya dicatat bahwa no.525 adalah abklats dari batu ambang atas yang berangka tahun 1302 dan yang telah kami sebutkan di atas, berupa sebuah baris dengan tulisan aksara Jawa di bawah angka tahun itu. Pada no.287 sama sekali tidak ada petunjuk bahwa di bawah nomor yang satu ini dikelompokkan lima buah abklats yang berbeda. Abklats-abklats ini adalah yang pada tahun 1888 diserahkan kepada Bataviaasch Genootschap oleh Verbeek dan yang telah kami sebutkan di atas dalam kutipan teks ke-4.

Akan tetapi, dua abklats lain yang, jika dilihat nomor urutnya, pada saat itu mestinya sudah ada, tidak disebutkan. Yaitu no.348 yang merupakan abklats lain dari ambang atas berangka tahun 1302 Śaka (jadi prasasti sama seperti no.525) dan no.378 yang berupa seongkah batu dengan angka tahun 1278 Śaka. Kedua nomor yang belakangan ini hanya disebutkan dalam *Daftar* yang diterbitkan dalam *OV*, 1914, h.18⁹⁹.

26. *Laporan arkeologi* untuk tahun 1913¹⁰⁰ memberitahukan bahwa foto makam-makam di Leran, Gresik dan Tralaya yang sampai saat itu mempunyai nomor tersendiri, baru saja dimasukkan ke dalam seri Komisi Arkeologi¹⁰¹.

Dalam *Laporan* yang sama¹⁰² terdapat daftar foto yang bersangkutan, dan foto dari Tralaya yang bernomor 1551 sampai dengan 1626¹⁰³.

Dalam daftar itu sayang sekali tidak dicatat foto-foto mana yang diambil dari makam yang sama. Denah yang disebut dalam *NBG*, 49, 1911: 29 mungkin dapat mengatasi kekurangan itu. Sayangnya denah itu tidak kami temukan kembali.

Pada kunjungan yang lalu ke Tralaya, kami berhasil mencocokkan nisan dengan fotonya, artinya selama makam itu masih terdapat di tempatnya, sedangkan beberapa di antaranya tidak berhasil ditelusuri. Ada lagi yang kurang tepat pada daftar itu: yang dibicarakan di sana hanyalah "prasasti makam" sebanyak lima puluh buah. Padahal no. 12, 14 dan 28 tidak ada. Kami tidak tahu apakah kekurangan ini disebabkan oleh penomoran yang salah atau oleh sebab lain. Kita akan melihat lebih jauh yaitu pada pembicaraan mengenai makam IV, bahwa beberapa klise mungkin telah hilang.

Selain itu, "prasasti makam" no. 3, 6, 9, 13 dan 46 hanya memperlihatkan hiasan-hiasan¹⁰⁴. Jadi itu memang foto "hiasan makam" tapi bukan prasasti makam. Demikianlah "prasasti makam" 44, 48 dan 50 sesungguhnya adalah angka-angka tahun yang dipahatkan pada bongkah-bongkah batu persegi panjang yang hampir pasti merupakan ambang atas¹⁰⁵. Jadi, yang dibicarakan di sini adalah "batu candi" atau "bongkah batu" bertulis dan bukan "prasasti makam". Ketiga angka tahun itulah yang ditemukan oleh Krom dan yang telah kami bicarakan di atas dalam kutipan teks ke-20.

27. *Laporan arkeologi* untuk tahun 1914¹⁰⁶ menyebutkan, bahwa telah tiba batu-batu berikut yang berasal dari Tralaya untuk menambah koleksi Museum Majakerta:

No.342:	batu kuburan dari Tralaya dengan angka tahun 1379;
No.343:	— dari Tralaya dengan angka tahun 1294;
No.344:	— — 1320;
No.345:	— — 1302;
No.371:	— — 1332;
No.372:	— — 12...

Di sini benar-benar dibedakan antara no.342 yang terdaftar sebagai "batu kuburan" dan batu-batu lainnya yang hanya disebut "batu".

28. Dalam *Laporan* yang sama itu terdapat sebuah daftar foto yang mereproduksi angka-angka tahun tersebut di atas¹⁰⁷, yaitu:

Foto OD 1743 untuk angka tahun 12.., 1294 (dan 1300 dari

Trawulan);

Foto OD 1744 untuk angka tahun 1302, 1320, 1332 (dan 1338 dari Trawulan);

Foto OD 1747 untuk angka tahun 1379.

Jika sekarang kita periksa foto-foto itu, maka tampaklah bahwa:

No.342 dari Museum Majakerta adalah batu kuburan yang sudah disebut oleh Verbeek dan Krom dan yang mempunyai angka tahun yang mereka baca 1379. Dengan mempelajari makam itu, yang kami beri no. VIII, kami akan mencoba membenarkan hasil bacaan kami, yaitu 1389. Foto OD 1747 sama dengan foto OD 1623¹⁰⁸. Pada foto OD 1553 dan 1554 terlihat batunya sebelum dipindahkan ke Museum Majakerta, beberapa meter di depan jalan masuk ke sebuah tanah berpagar. Nisan itu rupanya satu-satunya dari Tralaya yang sekarang berada di Museum Majakerta.

No.343 pada foto 1743b adalah ambang atas yang sudah terdapat pada foto OD 1619, yang angka tahunnya salah dibaca menjadi 1394. Jadi sudah ada pembetulan, tetapi pembetulan itu tidak diberitakan.

No.344 adalah batu yang ditemukan oleh Krom pada tahun 1910 dan yang angka tahunnya 1320. Jadi, foto 1744 *b* sama dengan OD 1619 *a*.

No.345 adalah batu "yang ditemukan kembali" oleh Krom dan yang berangka tahun 1302, di bawahnya ada sebaris tulisan yang belum dibaca¹⁰⁹. Jadi, foto OD 1744 *a* sama dengan OD 1625 (dan dengan 1626 yang memperlihatkan prasasti yang garisnya ditebalkan).

No.371 adalah ambang atas yang sampai saat itu tidak dikenal; angka tahunnya, yang hanya terdapat pada foto 1744 *c*, memang 1332.

No.372 juga perolehan baru, sebuah ambang atas yang angka tahunnya dibaca 12.. dalam *Laporan arkeologi* tahun 1914, sebenarnya harus dibaca 1278 (cf.foto 1743*a*, abklats 378 dan lebih jauh di sini lihat foto XVII-1¹¹⁰).

29. *Laporan arkeologi* untuk tahun 1915¹¹¹ menyebutkan bahwa di Museum Majakerta telah tiba sebuah "bongkah batu dari Tralaya dengan angka tahun 1218", dan nomor yang diberikan kepada benda itu adalah 516.

30. Pada h.74 *Laporan* yang sama, diberitakan bahwa reproduksi angka tahun yang bersangkutan terdapat pada foto OD 2216 [*a*]. Jika melihat foto itu, kita mudah mengamati bahwa angka tahun itu

seharusnya dibaca 1278 (Foto XVIII-1).

31. Dalam bagian kedua dari *Inventaris kepurbakalaan* yang terbit pada tahun 1918 tetapi yang berjudul *Rapport van de Oudheidkundigen Dienst*, Tralaya terdapat pada no.1644¹¹²:

"Sebuah pekuburan Jawa yang luas, dengan batu-batu candi yang berangka tahun 1298, 1302 (2 kali), 1320, 1340, 1358 atau 1359, 1379, 1387, 1389 dan 1394. (...) Di Museum Majakerta (...) ada delapan batu yang bertarikh."

Sesudahnya ada daftar pustaka¹¹³, daftar abklats, daftar urutan benda di Museum Majakerta yang berasal dari situs itu, dan foto-foto¹¹⁴.

Tampaklah bahwa semua batu di sini dinamakan "batu candi", suatu hal yang tidak dapat dinamakan kemajuan. Hasil penafsiran angka-angka tahun sama dengan hasil pembacaan Krom yang kedua. Bahkan hasil pembacaan salah 1394 yang sebenarnya sudah dibetulkan menjadi 1294 sewaktu batu itu diambil alih oleh Museum Majakerta (lihat di atas, teks 27 dan 28, no.343), di sini diulangi lagi begitu saja.

32. Dalam edisi kedua *Ensiklopedi Hindia Belanda*, Tralaya tidak terdapat pada tempatnya menurut urutan abjad, namun situs itu disebutkan dalam artikel mengenai "Kepurbakalaan Islam". Isinya sebagai berikut¹¹⁵:

"Di pekuburan Tralaya, yang letaknya juga dekat Trawulan, terdapat beberapa makam panjang (*kubur panjang*) yang nisan kepala dan kakinya rupanya diambil dari monumen periode pra-Islam. Ada beberapa yang memang di sisi baliknya memperlihatkan angka tahun Śaka, sedangkan pada sisi muka terdapat prasasti Arab, yaitu tulisan nisan atau hanya kalimat syahadat."

Alinea itu pun hampir tidak menjelaskan apa-apa, sebab prasasti-prasasti itu sebenarnya tidak hanya yang tertera pada makam panjang, tetapi jauh lebih banyak daripada itu, dan kami sendiri tidak dapat menganggap adanya angka tahun Śaka dan prasasti Arab di nisan yang sama sebagai bukti bahwa batu itu diambil dari monumen pra-Islam. Tarikh Śaka masih dipakai pada makam sampai kini, bersama-sama dengan tarikh Hijrah dan tarikh Masehi. Tak ada tanggal dan tak dikatakan apa pun tentang hiasan atau ciri-ciri khas lainnya pada makam-makam itu. Jadi, Tralaya dibahas secara sangat tidak lengkap.

33. Dalam *Pararaton* edisi kedualah Tralaya disebutkan lagi¹¹⁶ sebagaimana dalam edisi pertama, dalam tabel VI yang merupakan suatu

Ringkasan kronologi yang kali ini meliputi tahun-tahun 1144-1408 Śaka = 1222-1486 M.¹¹⁷.

Nama Tralaya terdapat pada tahun-tahun berikut:

	Śaka	M.
h.241	1195	1273 batu kuburan bertarikh di Tralaya? Surabaya
h.242	1204	1282 batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
—	1218	1296 bongkah batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
—	1241	1319 ... batu bertarikh di Tralaya; ...
h.244	1276	1354 ... batu-batu bertarikh di Tralaya, Surabaya...
—	1294	1372 ...; batu bertarikh di Tralaya, Surabaya ...
h.245	1298	1376 ... batu-batu bertarikh di Jedung dan Tralaya, Surabaya
—	1302	1380 batu-batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
—	1320	1398 ... batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
h.246	1332	1410 ... batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
—	1340	1418 ... batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
h.247	1359	1437 ... batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
h.248	1379	1457 ... batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
—	1387	1465 batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
—	1389	1467 batu bertarikh di Tralaya, Surabaya
—	1394	1472 batu bertarikh di Tralaya, Surabaya

Beberapa hal barangkali perlu dikemukakan. Tanda tanya yang kali ini ditemukan di belakang angka tahun 1195 tidaklah membuat kami heran sesudah membahas hal itu di atas. Bahkan tanda tanya itu sangat benar. Mungkin sekali hanya karena rasa hormatnya terhadap Brandes maka Krom, yang bertanggung jawab atas edisi kedua *Pararaton*, tidak begitu saja menghilangkannya. Sebaliknya, dalam pada itu aneh sekali bahwa, kecuali angka tahun 1195 itu, yang keberadaannya hampir mustahil dan yang dinyatakan terdapat pada batu kuburan, *semua* angka tahun *lainnya* di Tralaya diperlakukan sebagai "batu bertarikh", kecuali dua di antaranya yang dinamakan "bongkah batu". Semua "batu kuburan" dari edisi pertama *Pararaton* ataupun dari *Prasasti-prasasti bertarikh di Jawa* sekarang sudah hilang tanpa bekas.

Jadi, kesimpulan yang harus kami tarik dari semua itu ialah bahwa Krom, yang sudah pasti pelaku pembetulan itu, dengan cara itu hendak menunjukkan, walaupun secara halus, bahwa kini ia pun sependapat bahwa semua batu itu pada awalnya batu candi yang beberapa di

antaranya kemudian dipakai kembali sebagai nisan dan dibubuhi prasasti Arab. Kalau memang betul demikian halnya, maka kita langsung kembali lagi kepada pendapat Van den Berg. Paling tidak mustahil menemukan penjelasan lain bagi pembetulan yang dilakukan atas teks Brandes dalam *Pararaton* edisi pertama, dan bagi penjelasan Krom sendiri dalam karangannya *Prasasti-prasasti bertarikh di Jawa*. Sudah tentu dapat pula ada anggapan bahwa Krom tidak mau memecahkan masalah itu: ia memang berbicara tentang "batu-batu" — satu kali saja tentang "bongkah-bongkah batu" — namun tidak berbicara tentang "batu-batu candi".

Akan tetapi, hipotesis tersebut sangat tidak mungkin sebab, selain tahun 1195 yang sangat meragukan itu sebagaimana telah kita lihat, ia memang menyebut "batu-batu kuburan" dalam *Ringkasan kronologinya*, yaitu:

h.241...1203	1281 batu kuburan bertarikh di Trawulan, Surabaya;
h.243...1261	1339 batu kuburan bertarikh di Gunung Pontang, Besuki.

Data itu memang aneh; jika dilihat dari sudut pandang prasastinya, hampir dapat dipastikan bahwa batu Trawulan yang berangka tahun 1203 itu bukan batu makam, karena prasasti itu memperingati penanaman sebatang pohon¹¹⁸. Sebaliknya angka tahun yang kedua *mungkin saja berasal* dari sebuah makam.

Hal itu sebenarnya sama sekali tidak pasti, sebab perian Brandes yang pertama, yang berdasarkan sepucuk surat dari seorang pegawai Belanda yang berkedudukan di daerah Besuki¹¹⁹ memang menyatakan bahwa reruntuhan itu makam seorang tokoh yang bernama Ratu Pontang, tetapi tidak mengatakan bahwa angka tahun itu tercantum pada nisan. *Daftar Verbeek*¹²⁰ juga menyebutkan makam Jawa (Ratu Pontang) yang dilengkapi sebuah batu berangka tahun 1260 Śaka. Begitu pula *Inventaris*¹²¹.

Seandainya Krom hanya ingin mengemukakan pendapat yang *tidak terlalu tegas* mengenai masalah itu, di sini secara logis, dan sudah seharusnya, ia mengganti istilah "batu kuburan" dengan "batu" saja, seperti yang telah dilakukannya pada angka-angka tahun yang berasal dari Tralaya.

Sayang sekali Krom tidak menganggap perlu memberi alasan mengadakan pembetulan itu.

Sebaliknya, sangat wajar apabila secara diam-diam ia mengganti

tafsiran-tafsiran Verbeek, yang begitu saja dicetak kembali oleh Brandes dalam edisi pertama karyanya, dengan tafsirannya sendiri, sesudah menjelaskan alasan-alasannya dalam artikel pendeknya mengenai *Angka-angka tahun Tralaya*. Dalam *Ringkasan kronologi* yang baru itu memang dapat dilihat bahwa angka tahun 1198 tidak dimuat lagi dan, sebagai gantinya, sudah tentu disebutkan tahun 1298 sesuai dengan pembetulan yang telah disarankannya sendiri.

Menghadapi pilihan antara 1358 dan 1359, akhirnya Krom memilih pembacaan yang kedua. Angka satuan memang angka 9. Namun, perlu diingat bahwa angka tahun ini sesungguhnya harus dibaca 1349.

Sebagai ganti 1389 dan 1397 dalam Verbeek dan dalam edisi pertama *Pararaton*, maka di sini terdapat tafsiran Krom yang baru, yaitu 1387 dan 1389. Di atas telah kami kemukakan bahwa sebenarnya Verbeeklah yang benar.

Angka-angka tahun yang baru (yang tidak terdapat dalam edisi pertama *Pararaton*, ataupun dalam *Prasasti-prasasti bertariikh di Jawa*) adalah: 1218, 1294 dan 1332. Semua adalah batu ambang atas, yang di Museum Majakerta masing-masing diberi nomor 516, 343 dan 371. Kita sudah melihat bahwa 1218 harus dibetulkan menjadi 1278. Munculnya angka tahun 1294 seharusnya menyebabkan hilangnya tahun 1394, karena sebenarnya yang kita hadapi adalah dua tafsiran angka tahun yang sama. Namun 1394 telah dipertahankan pada daftar itu. Jadi, Krom tidak melihat bahwa no.343 dari Museum Majakerta yang pada waktu itu dengan tepat dibacanya 1294, sesungguhnya adalah batu berangka tahun sama yang pada tahun 1910 dibacanya 1394.

Anehnya pula, dalam daftar itu tidak disebutkan angka tahun 1319 yang sebenarnya ditemukannya sendiri pada foto sebuah nisan¹²².

Ringkasnya, secara tersirat nisan Tralaya dianggap tidak dibuat dari batu yang diperuntukkan untuk fungsi tersebut, dengan demikian daftar itu lebih merupakan kemunduran daripada kemajuan karena justru menghilangkan arti penting sejarah situs.

34. Penyebutan mutakhir yang paling terinci dalam kepustakaan arkeologi terdapat dalam *Pengantar pada seni Hindu-Jawa* karangan Krom, edisi ke-1 terbit pada tahun 1920 dan yang ke-2 tahun 1923¹²³.

Mengenai Tralaya, kedua edisi tepat sama dan nama pekuburan itu disebut tiga kali.

Untuk pertama kalinya dibahas "batu candi dengan angka tahun 1204"¹²⁴.

Untuk kedua kalinya, penulis hanya menyebutkan sambil lalu

"pekuburan Tralaya"¹²⁵.

Baru pada ketiga kalinya terdapat penjelasan makam-makam.

Oleh karena pembicaraan itu adalah yang paling mutakhir dan menyeluruh yang dapat kami temukan mengenai nisan-nisan bertarikh, dan dapat dianggap sebagai uraian dari hasil yang dikira telah tercapai pada saat itu, maka di bawah ini akan kami terjemahkan seluruh pasal yang bersangkutan¹²⁶:

"Jika kita menempuh jalan ke selatan sejauh kira-kira 700 meter¹²⁷, maka akan kita temukan, di Tralaya, pekuburan yang cukup besar; di sana telah dipakai sejumlah batu dengan angka tahun abad XIV dan XV [M.]; beberapa di antaranya dibubuhi prasasti Arab dari periode sesudahnya. Dilihat dari dirinya sendiri, pekuburan ini tidak mempunyai arti arkeologis; memang mustahillah untuk menentukan dari bangunan macam apa datangnya batu-batu yang pada awalnya tidak dimaksudkan untuk dipakai sebagai batu kuburan. Beberapa batu yang paling mutakhir mungkin dipahat untuk dijadikan batu kuburan, karena itu mengandung petunjuk mengenai jenis makam pada tahun-tahun yang tertera di atasnya. Tampaknya batu untuk para penganut agama baru itu yang makin tersebar pada abad XV."

Jadi, kesimpulan yang ditariknya — dan yang mungkin menerangkan mengapa terbitan-terbitan sesudahnya bungkam mengenai situs itu — adalah bahwa pekuburan Tralaya "dilihat dari dirinya sendiri tidak mempunyai arti arkeologis"¹²⁸. Menurut jalan pikiran penulis, batu-batu bertarikh yang ditemukan di atas makam-makam dan yang mempunyai angka tahun dari abad XIV dan XV M. pada awalnya dimaksudkan untuk tujuan lain. Jadi batu-batu itu (kemudian) dipakai kembali untuk makam-makam itu. Dan akhirnya, lama kemudian, beberapa di antaranya diberi prasasti Arab. Sebenarnya akan lebih baik seandainya ada bagan kronologi yang lebih jelas. Sesudah menyatakan hal itu sebagai suatu fakta yang tidak memerlukan bukti, Krom mengakhiri dengan berkata bahwa beberapa dari batu-batu yang lebih muda mungkin dari semula dimaksudkan untuk nisan sebagaimana adanya sekarang, dan bahwa batu-batu itu digunakan untuk para penganut agama yang baru yang makin tersebar pada abad XV.

Oleh karena ia sendiri mengakui sifat sejati dari *beberapa* nisan bertarikh, alangkah baiknya seandainya diberitahukan *bagaimana* batu-batu ini dapat dibedakan dari nisan-nisan yang dianggapnya batu candi yang dipakai kembali. Kita akan melihat nanti bahwa baik perbedaan bentuk maupun gaya hiasannya tidak mungkin digunakan untuk membedakannya. Nisan yang paling tua di situs itu dan yang

berasal dari tahun 1298 Śaka (makam VI) tidak mempunyai hiasan dengan ciri Jawa sedikit pun, sementara makam lain yang satu abad lebih muda (1397 Śaka: makam I) memakai hiasan berciri Jawa yang sangat kaya.

Kalau tidak salah, maka satu-satunya kriteria yang dapat dipakai oleh Krom adalah tanggal. Karena ia agaknya tidak membaca angka tahun pada nisan makam yang kami beri nomor X, dan karena perbedaan antara angka-angka tahun yang dikenalnya kurang dari satu abad (1298 sampai 1389 Śaka menurut penafsirannya yang kedua), pastilah pertimbangan yang dipakainya untuk menetapkan suatu batas waktu semata-mata semena. Oleh karena ia tidak memberi rincian apa-apa, tak dapat dipastikan apa yang dipikirkannya sewaktu mengemukakan pendapat semacam itu.

Satu-satunya petunjuk yang diberikannya ialah bahwa agama baru itu "makin tersebar pada abad XV [M.]", artinya antara tahun Śaka 1322 dan 1421.

Sementara itu, dari nisan-nisan yang angka tahunnya telah terbaca oleh Krom, hanya tiga yang berasal dari sebelum abad XV M., ketiganya berbeda kurang dari seperempat abad: 1298, 1302 dan 1319 Śaka atau 1376, 1380 dan 1397 M. Apakah angka-angka tahun itu dianggapnya tercantum pada batu-batu candi yang dipakai kembali? Namun, dua yang pertama justru terdapat pada batu-batu yang sama sekali tidak mempunyai hiasan Jawa gaya Hindu, sementara ketiga nisan yang lebih muda, seperti juga batu yang menurut pembacaannya berangka tahun 1319 Ś, mempunyai hiasan yang sangat kaya.

Kami mengaku tidak berhasil dengan cara demikian menentukan suatu kriteria yang memungkinkan orang membedakan antara nisan yang asli dan nisan yang dibuat dari batu candi. Oleh karena Krom tidak memberikan argumen sedikit pun, hipotesisnya menurut kami tidak dapat diterima.

Ketika membicarakan pendapat Van den Berg di atas, kami yakin telah membuktikan bahwa dari sudut pandang ukuran-ukurannya, tidak mungkin batu-batu candi bertarikh, seperti yang tersimpan baik sampai sekarang, dipahat lagi untuk dijadikan nisan. Sekalipun batu itu lebih besar ukurannya, hiasan aslinya dan angka tahunnya bakal hilang atau sama sekali berbeda tempatnya.

Yang lebih mungkin adalah Krom merasa riku untuk mengakui bahwa di Jawa, sejak tahun-tahun terakhir abad XIII Śaka (makam bertarikh yang paling tua membawa kita ke masa kejayaan Hayam Wuruk!) sudah ada orang Islam yang berhak dimakamkan sedekat itu dari

kraton Majapahit. Apalagi, sejak tahun 1319 Śaka sudah ada orang Islam lain yang, dilihat dari apa yang oleh Knebel dinamakan "cap Surya", mestinya berbangsa Jawa dan mempunyai kedudukan tertentu sehingga berhak atas lambang-lambang kerajaan.

Barangkali Krom telah menganggap kebungkaman *Nāgarakṛtāgama* mengenai agama baru itu sebagai bukti tidak langsung bahwa agama Islam pada masa itu hanya mungkin ada di beberapa kota pantai. Namun, argumen itu — apa lagi tidak pernah dikemukakan — tidak mungkin sah sebab dalam apologinya untuk Hayam Wuruk, Prapanca tidak mempunyai alasan apa pun untuk menyebut agama baru yang pada waktu itu dapat saja dianggap sebagai ajaran khusus oleh sementara *guru*.

Meskipun tidak terpikir oleh kami untuk mulai mengkaji masalah yang sedikit sekali dikenal, yaitu cara perubahan agama resmi di Jawa, ada satu fakta yang agaknya sudah mantap diakui: perubahan itu hanya mungkin terjadi secara bertahap. Kami ingin menegaskan bahwa gagasan akan adanya penaklukan Jawa dengan kekuatan bersenjata oleh pasukan Islam seperti yang pernah terjadi di Suriah dan di India, adalah isapan jempol belaka, seperti halnya pengungsian besar-besaran ke Bali yang dikatakan dilakukan oleh mereka yang tidak mau memeluk agama baru. Kenyataan bahwa cerita itu ditemukan hampir di mana-mana tidak membuatnya lebih benar, juga tidak menjadikannya lebih mungkin. Bali telah mengalami pengaruh budaya maupun politik dari Jawa jauh sebelum jatuhnya kerajaan Majapahit. Mungkin saja beberapa orang Jawa yang meninggalkan pulaunya untuk pergi ke Bali pada saat Majapahit runtuh, tetapi tidak ada satu petunjuk pun mengenai pengungsian besar-besaran. Jadi, mengingat perubahan agama telah berlangsung secara bertahap, tidaklah mengherankan bila kita melihat kehadiran makam-makam Islam pada zaman seluruh masyarakat masih beragama Hindu.

Bagaimanapun, argumen negatif dapat saja ditarik dari *Nāgarakṛtāgama*, pada hemat kami tidak dapat bertahan terhadap bukti nisan-nisan yang dihiasi dengan motif-motif khas Jawa di atas makam-makam yang letaknya tepat dalam arah utara-selatan. Kalaupun masih ada keinginan untuk mengemukakan bahwa prasasti-prasasti Arab itu dibubuhkan kemudian, fakta itu saja menurut kami sudah cukup membuktikan kehadiran orang-orang Islam di lingkungan dekat *kraton*, baik mereka itu orang Jawa yang telah berganti agama, maupun wanita-wanita yang beragama Islam, istri bangsawan Jawa.

Dari sudut pandang Krom, kehadiran makam-makam Islam pada periode itu tidaklah mungkin, tetapi anehnya dalam *Daftar kronologi* dari

Pararaton ia mencatat, sebagai prasasti makam, sebuah angka tahun 1203 Śaka yang hampir satu abad lebih tua dari angka tahun yang tertua di Tralaya (1298 Śaka). Lagipula seperti juga peneliti lainnya, dia pun tidak pernah meragukan kesejatan makam yang dinamakan makam Puteri Cēmpā dari tahun 1370 Śaka, padahal masanya dekat sekali dengan masa Majapahit¹²⁹.

Secara pribadi kami tidak dapat berbuat lain kecuali menganggap angka tahun pada nisan-nisan Tralaya sebagai bukti keberadaan orang Islam, yang mungkin sekali berbangsa Jawa, di ibu kota Majapahit, sejak tahun-tahun akhir abad XIII Śaka. Jadi, pada hemat kami tidak dapat dikatakan, seperti halnya Krom, bahwa situs itu "dilihat dari dirinya sendiri tidak mempunyai arti arkeologis". Justru sebaliknya, dalam suatu kajian sistematis mengenai makam-makam Islam tertua di Jawa — yang masih harus dilakukan —, situs itu tidak pelak lagi akan mengambil tempat yang penting.

35. Meskipun demikian, beberapa tahun kemudian, pendapat Krom agaknya menjadi lebih lunak. Di dalam salah satu jilid koleksi *Ars Asiatica*, mengenai seni Jawa, sambil mengomentari sebuah reproduksi nisan Tralaya yang kami beri nomor VIII, ia menulis sebagai berikut¹³⁰:

"Batu di sebelah kanan ditemukan di sebuah pekuburan Islam, dan walaupun tidak pasti bahwa batu itu dipahat untuk segera dipakai sebagai batu makam, angka tahunnya (1457 AD) sama sekali tidak menyangkal sangkaan demikian; bagaimanapun tampak bahwa dalam karya-karya di masa surut Hindu Jawa, motif-motif kuno tetap dipakai; garis berkelok pada pinggiran menghiasi banyak candi dari masa keemasan dengan cara yang sama atau mirip."

Tanpa ingin menegaskannya, Krom bagaimanapun tampak mengakui bahwa batu itu mungkin langsung dimaksudkan untuk dipakai sebagai "batu kuburan". Karena segera sesudah itu ia berbicara tentang "karya di masa surut Hindu Jawa", timbullah pertanyaan apakah ia memang memikirkan makam Hindu. Sesungguhnya tidak besar kemungkinannya, sebab baru saja dikatakannya bahwa tanggalnya (bacaannya angka tahun 1379 Śaka), sama sekali tidak menyangkal cirinya sebagai batu kuburan. Mengingat apa yang ditulisnya beberapa tahun sebelumnya dalam karangannya *Pengantar pada seni Hindu Jawa*, maka lebih besarlah kemungkinannya bahwa ia pada saat itu menganggap kehadiran makam Islam Jawa memang mungkin. Mungkin hal itu disebabkan oleh angka tahun yang lebih muda daripada angka tahun Putri Cempa? Kami tidak tahu, karena sejak itu ia tidak lagi

menyebut-nyebut Tralaya, dan kami tidak mengetahui bagaimana duduk perkara sebenarnya. Lagipula perlu dicatat bahwa yang dibicarakannya hanyalah nisan yang tidak berprasasti Arab. Padahal sifat hiasan pada berbagai makam lain layak ditanggapi dengan lebih baik daripada dengan diam seribu basa!

Sejauh kami dapat melihatnya, situs Tralaya mulai saat itu tidak disebut-sebut dalam kepustakaan epigrafi atau sejarah. Baik dalam *Sejarah Hindu Jawa* karya Krom, yang meskipun tua, tetap merupakan satu-satunya karya keseluruhan yang terinci mengenai sejarah Nusantara¹³¹, maupun dalam *Sejarah Hindia Belanda* yang diterbitkan di bawah pimpinan Dr.F.W. Stapel dengan bab mengenai *Periode Hindu Jawa* yang ditulis oleh Krom, dan bab mengenai *Ekspansi Islam* oleh R.A. Kern, tidak terdapat sepetah kata pun tentang Tralaya¹³².

36. Sebagai penutup kami sebutkan juga di sini *Katalog Museum Majakerta* yang disusun oleh Nn. Jessie Blom [sekarang Ny. Oey], tetapi belum pernah diterbitkan.

Benda-benda di Museum yang berasal dari Tralaya diberikan dalam katalog itu sebagai berikut:

"No. 342.

Batu bertulis (bentuk buah per) di atas tiang lapik; kedua sisi besarnya kaya dengan hiasan bermotif bunga dan antefiks; berangka tahun 1379;

"No.343.

Bongkah batu segi empat yang berbingkai, angka tahun 1294;

"No. 344.

Bongkah batu segi empat berangka tahun 1320;

"No.345.

Bongkah batu segi empat berangka tahun 1302, di bawah sebaris tulisan;

"No.371.

Bongkah batu segi empat yang berbingkai, angka tahun 1332;

"No.372.

Bongkah batu segi empat yang berbingkai, angka tahun 121(?)8;

"No.516.

Bongkah batu segi empat yang berbingkai, angka tahun 1278;

"No.739.

Bongkah batu segi empat, angka tahun 1319¹³³."

Perlu dicatat, bahwa no.342 yang di sini diberikan "berbentuk

buah per", hanya siluetnya yang hampir benar. Meskipun sama sekali tidak ada prasasti Arab yang membuktikan bahwa batu itu memang batu nisan, bentuknya serupa benar dengan bentuk nisan-nisan lainnya, sehingga tak mungkin ada keraguan besar. Apa yang oleh penulis dinamakan "lapik" (*voetstuk*) sebenarnya bagian yang harus dipendam di dalam tanah¹³⁴.

Setelah ditegaskan dan dibicarakan secara panjang lebar pendapat-pendapat yang dikeluarkan oleh berbagai peneliti yang telah memerikan Tralaya serta makam-makamnya, maka sekarang kami akan melanjutkan dengan mengkaji angka-angka tahun dan prasasti-prasasti nisan.

c. TRANSKRIPSI DAN TERJEMAHAN PRASASTI-PRASASTINISAN

Penelitian ini akan kami batasi pada makam-makam bertarikh. Dalam dokumentasi biro Dinas Purbakala masih terdapat nisan-nisan lain yang hanya berprasasti teks suci dalam bahasa Arab. Karena hampir tidak mungkin — sekurang-kurangnya untuk sementara — kami menentukan zaman asal prasasti-prasasti itu, maka kami tidak akan membicarakannya di sini.

Untuk mempermudah acuan, makam-makam kami beri nomor, dimulai dari empat makam bertarikh yang terletak dalam petak bertembok yang sudah disebutkan oleh Veth dan diperikan dengan lebih terinci oleh Knebel (cf.gb.3).

Makam I

Nisan kepala, sisi selatan (*dalam*), foto OD 1557 (lihat foto I)¹³⁵.

Sebuah medalion yang dilingkari sinar (oleh kebanyakan ahli arkeologi dinamakan "kalangan bersinar dari Majapahit", oleh yang lain "matahari Majapahit", dan oleh Knebel "cap Surya"), yang di dalamnya terdapat sebuah buku (terbentuk dari *lontar* dan dihipit menjadi satu oleh dua lempeng kayu) dan sebuah pita yang bersilangan tegak lurus.

Di bawahnya, dalam bidang cekung, ada relief angka tahun 1397. Pembacaan ini agaknya sama dengan pembacaan Verbeek¹³⁶. Pembacaan Krom, yaitu 1387, tidak tepat, sebab bagian bawah garis

angka jelas sekali "melengkung ke atas" seperti dikatakannya sendiri, dan itulah memang yang pada abad XIV merupakan perbedaan pokok antara angka 9, yang garis dasarnya melengkung ke atas, dan angka 8 yang dasarnya hanya berupa garis datar. Dalam hubungan ini dapat dibandingkan angka-angka dalam prasasti Waringin Pitu¹³⁸. Lihat juga makam III.

Nisan kepala, sisi utara (luar), foto OD 1555 (dan 1556), cf. foto II¹³⁹.

Prasasti Arab ini dipahat dalam bentuk relief dalam bingkai yang berpadu dengan bentuk nisan. Tulisannya sama sekali tidak luwes, angka-angkanya tebal dan kaku.

Berikut ini kutipan teks:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

1. *lā ilaha illaha*

وَمُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ

2. *maḥammadun rasawlu*

اللَّهُ

3. *allahu*¹⁴⁰

Sudah tentu maksudnya adalah menatahkan kalimah syahadat:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ

"Tidak ada Tuhan selain Allah,

Muhammad adalah Rasul Allah".

Selain rincian ejaan, yang akan kami kaji berikut ini, ada sebuah kesalahan mencolok yang lebih parah lagi: pada baris pertama ada kekurangan satu kata yaitu *illā*, sehingga jika tanda-tanda vokal diabaikan sama sekali, teks itu mengandung makna yang sama sekali bukan kalimah syahadat, yang sudah pasti bukan maksud tukang pahatnya. Oleh karena terdapat pula kesalahan yang sama pada dua makam lain, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa pengetahuan tukang pahat itu sangat kurang atau bahkan nihil.

Akan tetapi, dapat pula diandaikan bahwa tukang pahat itu mampu mengucapkan syahadat, hanya tidak benar-benar mengetahui aturan-aturan ejaan bahasa Arab dan karena itu mencoba menuliskan apa yang secara lisan dapat diucapkannya, dengan huruf-huruf abjad Arab yang diketahuinya. Hipotesis itu akan menjelaskan kehadiran yang ganjil dari sebuah *kasra* dalam kata ketiga baris pertama, dan dalam hal ini suku kata pertama kata itu dapat dianggap sebagai awal kata *'illā*, dengan menghitung huruf *lām* berikutnya sebagai suku kata. Dengan demikian terdapat kata *ilallaha* yang dapat dianggap sebagai transkripsi "fonetis" dari yang seharusnya ditulis إِلَّا ٱللَّهُ, *'illā °llāh(u)*. Akan tetapi, dalam hal ini tidak boleh tidak *lām* pertama pada kata itu harus dibaca dengan sebuah *fatha*, padahal dalam prasasti tidak ada sama sekali tanda vokal di tempat itu. Hipotesis itu, yang tidak terlalu memuaskan, diperkuat oleh beberapa rincian dari prasasti makam II. Hipotesis itu juga menjelaskan bahwa pada ketiga makam yang mempunyai prasasti serupa, ada tanda vokal untuk *-i* di bawah *'alif* pada kata ketiga, yang berdasarkan ejaan yang harus benar — artinya jika kata *'illā* semata-mata diabaikan — sebenarnya harus diberikan *waṣl*. Kalaupun misalnya *waṣl* dapat dikesampingkan bagaimanapun tidak boleh ada tanda *di bawah* huruf.

Kalau hipotesis transkripsi syahadat yang hampir fonetis itu tetap digunakan, maka dapat dikemukakan bahwa huruf hidup yang salah tulis pada akhir baris 1 (*a* alih-alih *u*) tidak terlalu penting, karena huruf hidup *u* tidak dilafalkan pada posisi akhir mutlak. Jadi, tidaklah mustahil bahwa tukang pahat tadi telah memberi tanda vokal sekenanya pada huruf mati terakhir atau bahwa ia salah menafsirkan tanda yang terdapat pada contohnya. Dengan cara yang sama dapat diterangkan huruf hidup yang salah pada akhir kata *allah* baris 3 (*u* alih-alih *ī*). Lagipula adanya *sukūn* di atas *wā* dalam *rasūl* merupakan bukti bahwa pemahat telah mencontoh model bahasa Arab tulis.

Huruf *a* (alih-alih *u*) dalam suku kata pertama nama Nabi Muhammad juga dapat diterangkan berdasarkan kalimat syahadat yang disampaikan secara lisan: Dalam lafal yang lazim, adanya *ḥā* dalam suku kata kedua membuat *u* dari suku kata pertama bertimber kurang jelas, dan dalam penuturan yang cepat sangat mirip dengan *pěpět* Indonesia. Dalam hal demikian, kerancuan antara *u* dan *a* dapat dengan agak mudah dijelaskan. Namun, dalam kedua makam lainnya (II dan III), huruf hidup dalam suku kata pertama dari kata itu dituliskan secara benar. Jadi, lebih besar kemungkinannya bahwa yang terjadi di sini kesalahan semata-mata, seperti juga dalam kata *rasūl* yang masih diberi *fatha* alih-alih *ḍamma*, sehingga kata itu dilafalkan secara salah sama sekali

sebagaimana yang telah kami transkripsikan di atas.

Kata *allahu* di baris 3 sebenarnya harus ditulis °*llāhi*. Jadi, di sini terdapat *fathā* yang seharusnya *waṣl*. Oleh karena kedua tanda itu ditulis di atas huruf, mungkin saja *fathā* itu sebenarnya *waṣl* yang kurang sempurna pahatannya. Kenyataan itu dapat menimbulkan pertanyaan apakah tukang pahat itu benar-benar memahami nilai dari semua tanda ejaan itu. Buktinya, selain ketiga tanda vokal yang tidak selalu dipakainya secara benar, ia rupanya tidak mengetahui adanya *fathā* yang vertikal, yang justru dipakai dalam kata-kata ٱللّٰه *Allah* dan ٱلّٰه '*ilāh*' jika semua tanda ejaan dipergunakan. Ia juga tidak mengenal tanda *waṣl*. Sebaliknya, *taṣdīd* dan *tanwīn* dipakainya dengan benar.

Pembicaraan yang agak panjang tentang prasasti makam I itu memungkinkan kami untuk membicarakan secara lebih singkat prasasti-prasasti serupa pada kedua makam berikut.

Nisan kaki, sisi utara (dalam), foto OD 1558, cf. foto III.

Medalion yang dilingkari sinar dan di dalamnya tampak sebuah pohon yang kami tidak berani mencoba mengidentifikasinya¹⁴¹.

Sisi selatan nisan itu polos.

Makam II

Nisan kepala, sisi selatan (dalam), foto OD 1561, cf. foto IV.

Sebuah medalion yang dilingkari sinar, di dalamnya ada *lontar* dan pita yang bersilangan. Di bawahnya, dalam bidang cekung, terbaca relief angka tahun 1349.

Pembacaan Verbeek adalah 1359. Krom mula-mula menerima pembacaan itu. Namun kemudian ia meragukan nilai angka satuan dan menafsirkannya 1358 atau 1359. Kemudian, dalam edisi kedua *Pararaton*, hanyalah 1359 yang disebutkannya. Rupanya ia sama sekali tidak pernah meragukan nilai angka puluhan. Dalam pembicaraannya mengenai reproduksi yang diterbitkan oleh Knebel, ia berkata¹⁴²: "Lengkung pada faksimile hendaknya dibayangkan "diteruskan ke kanan". Sementara itu, walaupun angka itu tidak tergambar secara amat tepat pada reproduksi Knebel, panjang lengkungnya tercantum secara benar. Maka pertanyaan yang harus dikemukakan adalah sebagai berikut: apakah sebenarnya yang membedakan antara angka 4 dan angka 5? Dalam tulisan Jawa modern, perbedaannya adalah, untuk angka 4

lengkung yang naik ke sebelah kiri angka berhenti di atas dan tidak diteruskan ke kanan, sebagaimana halnya angka puluhan dalam angka tahun yang sedang kami teliti. Namun, untuk angka 5, lengkung itu diteruskan ke kanan, lalu turun ke bawah sehingga tubuh angka itu hampir seluruhnya terkurung.

Sebaliknya dalam tulisan Jawa yang paling kuno, perbedaan pokok antara 4 dan 5 terletak pada sebuah tanda yang ditulis di atas angka 5, yang dapat berbentuk lengkung atau melingkar, dan lazimnya sama sekali terpisah dari tubuh angka. Angka 4 tidak pernah diberi tanda lengkung atau melingkar seperti itu, sedangkan angka 5 selalu diberi. Bentuk tanda tulis atas itu, pada periode yang paling tua, merupakan garis lengkung saja yang cekungnya kadang-kadang mengarah ke bawah, tetapi kebanyakan mengarah ke atas. Mulai dari pemerintahan Airlangga, sering terdapat variasi bentuk melingkar di samping lengkung biasa yang lama. Perkembangan tanda itu dapat diikuti mulai dari abad VIII sampai abad XIII Śaka¹⁴³.

Pada abad XIV Śaka masih terdapat angka 4 bentuk lama, artinya garis lengkung bawah tidak diteruskan ke atas di sebelah kiri angka¹⁴⁴. Maka, angka 4 dari zaman itu paling mirip angka 3 Eropa sekarang.

Sebagai contoh dapat kami sebutkan:

- a. Sebuah angka tahun dari Kedung Wulan, yang dibaca 1374 Śaka, cf.foto XX-2¹⁴⁵;
- b. Angka tahun Candi Sela Kelir III, yaitu 1364 Śaka, cf.foto XVIII-5¹⁴⁶;
- c. Angka tahun makam VII di Tralaya, cf.foto XII-1¹⁴⁷;
- d. Angka tahun Majakerta IV, yaitu 1342 Śaka¹⁴⁸;
- e. Angka tahun Tralaya XVIII yang juga 1342 Śaka, cf.gambar 3b di atas¹⁴⁹.

Pada abad XIV Śaka juga terdapat beberapa angka 5 bentuk lama, artinya yang tubuh angkanya sama dengan angka 4 tetapi dibubuhi tanda di atasnya. Contohnya:

- f. Angka tahun Candi Sela Kelir II, yaitu 1356 Śaka, cf.foto XVIII-4¹⁵⁰;
- g. Sebuah angka tahun pada batu bata di Trawulan IX, yaitu 1325 Śaka¹⁵¹.

Pada angka 5 yang belakangan ini, dasar angka agak diteruskan ke atas. Dalam abad Śaka itu sudah terdapat bentuk angka 5 yang modern. Contohnya:

- h.* Angka tahun Candi Sela Kelir IV, yaitu 1385 Śaka, cf.foto XIX-1¹⁵²;
- i.* Sebuah angka tahun pada patung Ganesha yang berasal dari Panaraga dan yang ada faksimilnya pada Knebel, yaitu 1355 Śaka. Angka itu di sini sangat distilir¹⁵³;
- j.* Sebuah angka tahun dari Jedung, yaitu 1350 Śaka, cf.gambar 3d¹⁵⁴.

Semua angka itu sudah jelas angka 5, tetapi ada bentuk-bentuk antara yang dapat menimbulkan keraguan. Yang dimaksud di sini sebuah angka 4 yang dasarnya diteruskan ke atas lebih jauh daripada yang terdapat dalam contoh *a* sampai *e* di atas, tetapi tidak sampai mengurung tubuh angka;

- k.* Atau sampai kira-kira bagian atas tubuh angka seperti dalam sebuah angka tahun yang direproduksi dalam sebuah tulisan Crucq tetapi sebenarnya jauh lebih mutakhir¹⁵⁵;
- l.* Atau agak lebih tinggi daripada angka tubuh seperti dalam sebuah angka tahun di Kembang Sore, cf.foto XVIII-3¹⁵⁶;
- m.* Ataupun masih lebih ke atas lagi lalu ke kanan seperti dalam angka makam II di Tralaya yang menjadi awal pembicaraan kami ini, cf.foto IV;
- n.* Juga ada yang dasarnya dilanjutkan sedemikian rupa hingga tubuh angka seluruhnya seakan-akan terkurung oleh topi kecil seperti dapat dilihat pada sebuah angka tahun yang berasal dari Ngara, cf. foto XX-4¹⁵⁷;
- o.* Kadangkala dasar dilanjutkan terus ke atas kanan seperti dalam angka tahun Sela Kelir I, cf.foto XVIII-6¹⁵⁸;
- p.* Sama halnya dengan sebuah angka tahun pada patung dewi yang berasal dari Candi Pertapan¹⁵⁹.

Kadang-kadang timbul keraguan untuk membaca angka 4 atau 5. Stutterheim menganggap benar bahwa dalam periode peralihan angka 4 itu mempertahankan bentuk lamanya, dan apabila ekor angka diteruskan ke atas — baik hanya mencapai batas atas angka itu maupun diteruskan lebih jauh ke kanan —, tulisan itu selalu angka 5¹⁶⁰.

Yang sulit dalam hipotesis semacam itu ialah bahwa sebenarnya harus dapat ditentukan pada masa apa angka sedemikian tidak lagi merupakan angka 5 dan menjadi bentuk normal untuk angka 4 yang bertahan sampai masa modern ini¹⁶¹.

Pada hemat kami sudah pastilah angka sedemikian tidak pernah merupakan angka 5, dan kami menduga bahwa angka itu harus dibaca 4 dalam semua kasus bila ikal tidak mengurung angka itu, terutama karena alasan berikut:

Ada sebuah angka tahun yang belum pernah diambil fotonya tetapi yang ada abklatsnya di arsip Dinas Purbakala. Asalnya dari sebuah gua yang dinamakan Sela Mangleng (desa Pojok di Keresidenen Kediri)¹⁶² dan berangka tahun 1353 Śaka¹⁶³. Angka 5 di sini, selain dasar yang berlanjut di atas tubuh angka ke arah kanan, masih mempunyai tanda lain yang ditulis di atasnya. Hal ini kami anggap sebagai bukti bahwa adanya dasar yang dilanjutkan hingga mengurung bagian kiri dan bagian atas angka, jadi lebih panjang daripada di angka yang terdapat dalam angka tahun makam II di Tralaya atau dalam angka 4 Jawa modern, belum cukup untuk menjadikan angka itu angka 5. Seandainya tidak begitu, maka ikal yang ditulis di atas angka tahun Sela Mangleng Kediri tidak ada artinya. Dengan alasan itulah untuk makam II di Tralaya kami memilih pembacaan 1349 Śaka.

Bentuk-bentuk ini, yang dapat dikatakan bentuk antara, kebanyakan dibaca 5. Crucq sebaliknya membenarkan hasil pembacaan 4 untuk angka tahun pada lesung di Museum Jakarta yang sudah disebutkan di atas¹⁶⁴. Maka, untuk angka-angka tahun di atas ini, kami sarankan penafsiran sebagai berikut:

- l.* Angka tahun Kembang Sore : 1341 Śaka (sama bacaannya);
- n.* Angka tahun Ngara : 1334 alih-alih 1335 Śaka;
- o.* Angka tahun Sela Kelir I : 1346 alih-alih 1356 Śaka¹⁶⁵;
- p.* Angka tahun Candi Pertapan: 1364 alih-alih 1365 Śaka¹⁶⁶.

Barangkali penelitian yang sistematis dari semua bahan epigrafi akan merupakan kesempatan untuk membuktikan apa yang kami kemukakan di sini¹⁶⁷. Kami tidak dapat melakukannya sebab, dari beberapa angka tahun yang disebutkan dalam kepustakaan, tidak ada foto ataupun abklats, sedangkan beberapa faksimile yang diterbitkan (terutama yang terbitan Knebel) tidak selamanya sesuai benar dengan aslinya.

Sebelum mengakhiri pembicaraan mengenai angka 4 dan 5 ini, hendaknya dicatat bahwa pada abad XV Śaka terdapat contoh-contoh angka 4 yang ekornya tidak melengkung, tetapi diteruskan agak tinggi secara vertikal dengan kaitan kecil ke arah kiri. Bentuk itu terdapat:

- q. Dalam angka tahun pada sebuah alas batu yang sekarang terdapat di kawasan Candi Jawi (C.Jawi II), yaitu 1342. Garis vertikal di sini tidak lebih tinggi daripada tubuh angka. Cf.gambar 3c¹⁶⁸.
- r. Garis vertikal itu kelihatan dengan jelas melampaui tinggi angka dalam sebuah angka tahun Genting, yaitu 1422, cf.foto XIX-5¹⁶⁹.
- s. Sama halnya dengan sebuah relief, Penanggungan LX, yang garis vertikalnya hampir dua kali lebih tinggi dari tubuh angka. Angka tahun ini menurut hasil bacaan kami adalah 1401 Śaka¹⁷⁰.

Selain varian baru ini, yang rupanya tidak dapat bertahan, masih ada bentuk angka 4 yang lama (yang mirip angka 3 Eropa) pada:

- t. Sebuah bongkah baru, Trawulan X, yang dibaca 1300 tetapi sebenarnya 1400 Śaka, cf.foto XVII-3¹⁷¹.

Nisan kepala, sisi utara (luar), foto OD 1559 (& 1560), cf.foto V. Prasasti Arab yang memakai huruf-huruf yang mirip benar dengan huruf pada makam I tetapi yang kurang tegas, isinya sebagai berikut:

1. lā ilāha illāhu

2. muḥammadun rasawlu

3. allāhu

Di sini kami menemukan kesalahan besar yang sama seperti pada makam I. Namun kali ini kata terakhir baris 1 mempunyai tanda vokal yang tepat. Suku kata pertama dari nama Nabi Muhammad juga diberi tanda vokal yang betul. Kesalahan-kesalahan di baris 3 serupa dengan yang di makam I¹⁷².

Nisan kaki, sisi utara (dalam), foto OD 1562, cf.foto VI-1. Sebuah medallion bersinar dengan motif tumbuh-tumbuhan. Sisi selatan nisan ini polos.

Makam III

Nisan kepala, sisi selatan (dalam), foto OD 1565, cf.foto VI-2¹⁷³.

Medalion berlingkar sinar kali ini diisi motif tumbuh-tumbuhan, dan di bawahnya tertulis angka tahun 1389 Śaka. Jadi, di sini sekali lagi Verbeek berhasil membaca dengan tepat. Masalah bagaimana Knebel dapat membaca 1377 itu (memang benar ia membubuhkan tanda tanya), kami tidak akan mencoba memecahkan.

Mula-mula Krom membaca 1399. Setelah mendiskusikan bentuk angka 9, ia memilih 1389. Sudah sepantasnya, sebab dalam angka tahun itu jelas kelihatan perbedaan antara 8 dan 9, seperti juga dalam lempeng-lempeng tembaga Waringin Pitu¹⁷⁴.

Meskipun di sini Krom berhasil membaca secara tepat angka-angka itu, anehnya ia tidak menerapkan asas-asas yang sama untuk membaca angka tahun makam I.

Nisan kepala, sisi utara (luar), foto OD 1563 (dan 1564), cf.foto VII-1.

Prasasti Arab, yang sama benar dengan prasasti yang terdapat pada kedua makam terdahulu, berisi:

- | | |
|---------------------------|----------------------|
| لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ | 1. lā ilaha illahu |
| مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ | 2. muḥammadun rasūlu |
| اللَّهُ | 3. allahu |

Baris pertama sama dengan yang terdapat pada makam II. Baris kedua memperlihatkan lagi huruf hidup yang salah, kali ini dalam suku kata kedua nama Nabi Muhammad. Sebaliknya kata *rasūl* dituliskan secara benar. Tidaklah pasti apakah ada *fathā* di atas suku kata *ra*. Baris ketiga sama pada ketiga makam.

Nisan kaki, sisi utara (dalam), foto OD 1566, cf.foto VII-2.

Di sini ada *lontar* dan pita di dalam medalion berlingkar sinar. Sisi selatan (luar) nisan itu polos.

Makam IV

Nisan kepala, sisi selatan (dalam), foto OD 1569, cf. foto VIII-1.

Di sini terdapat hiasan yang sangat kaya dengan tatahan yang jauh lebih rumit daripada di ketiga makam lainnya. Di sekeliling medalion, bidang yang memisahkan sinar-sinar dari bingkainya yang berbentuk busur, terisi dengan sebuah motif hiasan yang mirip mega, atau lebih tepatnya pita-pita¹⁷⁵, sehingga hampir seluruh permukaannya penuh.

Di bawahnya, boleh dikatakan sebagai penyangga semacam *gunungan*¹⁷⁶, terbaca sebuah angka tahun dalam bingkai yang dibentuk oleh guratan garis. Kromlah yang pertama-tama menemukannya dan membacanya. Ia membacanya, dengan hati-hati, 1319 Śaka¹⁷⁷, tetapi tanggal itu tidak disebutkannya di tempat lain manapun, baik dalam *Prasasti-prasasti bertarih di Jawa*, maupun dalam *Ringkasan Pararaton* edisi ke-dua¹⁷⁸.

Angka tahun, yang tidak berangka besar seperti pada ketiga makam terdahulu dan tidak berbentuk relief, hanya dipahat sedikit: guratannya tipis sekali dan amat dangkal. Angka-angkanya tidak tegas tetapi angka 1, 3 dan 9 dapat dikenali dengan baik. Hanya angka puluhan yang agak meragukan. Patut dicatat, bahwa angka itu jelas lebih kecil daripada angka ribuan dan ada kesan (paling tidak pada foto) bahwa garis itu berlanjut di bawah baris membentuk semacam lengkung. Oleh karena bentuk bagian atas tanda itu meniadakan kemungkinan angka 4, maka tidak ada alternatif lain kecuali angka 2. Foto itu tidak memungkinkan kita menyelesaikan masalah ini. Melihat perbedaan antara angka itu dengan angka ribuan, kami cenderung memilih angka 2, tetapi itu hanya suatu kemungkinan; jadi, hasil pembacaan ini belum tentu benar. Barangkali abklats memungkinkan bacaan yang pasti.

Nisan kepala, sisi utara (luar), foto OD 1567 (& 1568), cf. foto VIII-2.

Prasasti Arab, yang berbeda dari prasasti-prasasti Arab terdahulu, cukup berat kerusakannya, tetapi teksnya yang sering terdapat pada prasasti-prasasti makam mudah dipulihkan. Di bawah kedua baris tulisan terdapat sebuah *gunungan* seperti yang ada pada sisi selatan nisan yang sama. Inilah transkripsi teksnya¹⁷⁹:

كُلُّ نَفْسٍ دَا 1. kullu nafsīn dā

إِذَا مَوْتِ 2. 'iqatu ʾl mawti

Kalimat ini ditemukan tiga kali dalam Qur'an¹⁸⁰. Teks yang paling sering dikutip adalah Surat 'Āli 'Imrān, ayat 182 (penomoran menurut Flügel): "Setiap jiwa akan merasakan kematian".

Oleh keadaan prasasti yang jelek sekali, terutama awal baris 2, sulit ditentukan apakah semua huruf hidup ditulis dengan tepat. Kedua huruf pertama *نَفْسِي* sudah rusak, tetapi tanda-tanda diakritiknya masih ada. *Tanwīn* kata itu rupanya tersesat di bawah *lām* dalam *سَنَئِلْ*. Di atas awal baris 2 tampak seperti ada bekas-bekas *hamza*, tetapi penyangganya agaknya telah hilang. Tulisan yang masih kasat mata, agaknya betul, kecuali *tā marbūṭa* dalam kata *نَفْسِي* yang titik-titiknya tidak ada, tetapi diberi garis yang hampir pasti sebuah *fatha* dan bukan *damma*, seperti semestinya.

Nisan kaki (?), foto OD 1570, cf. foto IX.

Letak nisan sekarang tidak di kaki makam IV (makam D dalam petak bertembok), yang nisannya tampak polos sama sekali, tetapi di kepala makam G. Karena yang belakangan ini tidak bertarikh, menurut hemat kami nisan itu telah dipindahkan, dan bahwa yang sekarang menjadi nisan kepala makam G sebenarnya nisan kaki makam D. Yang memperkuat pendapat kami ialah bahwa sosok nisan ini hanya berbeda sedikit sekali dari nisan kepala makam D, sedangkan nisan yang sekarang terletak pada kaki makam D itu sungguh berbeda sosoknya, jadi rupanya tidak merupakan satu pasangan. Di sini pula, seandainya pada waktu foto-foto dibuat, dibedakan secara jelas apa yang merupakan bagian setiap makam, maka kini dapat diketahui apakah nisan polos tadi, pada waktu itu ($\pm$ tahun 1910), sudah berdiri di kaki makam D atau belum.

Ingin kami laporkan bahwa nisan yang sekarang, belawan dengan ketiga nisan kaki terdahulu, kedua sisinya dipahat dengan hiasan yang tidak memperlihatkan perbedaan besar bila dilihat secara sekilas. Hiasannya berupa sebuah medalion dilingkari sinar, dengan *lontar* dan pita. Sebagai pengimbang *gunungan* nisan kepala makam D, terdapat separuh medalion dilingkari sinar atau boleh dikatakan separuh matahari. Hanya ada satu foto dari kedua sisi yang dihiasi itu, lagipula seperti yang sudah dikemukakan di atas sewaktu membicarakan daftar foto¹⁸¹, sejumlah nomor foto bahkan sudah tidak ada lagi. Foto OD 1570 bernomor 13, tetapi nomor 12 dan 14 tidak ada. Mungkin saja salah satu dari kedua foto yang belakangan ini memperlihatkan sisi nisan lainnya. Kami tidak sempat mengecek yang mana dari kedua sisi terdapat pada OD 1570, sebab seharusnya batu itu dibersihkan seluruhnya dari lumut yang menutupinya, padahal kami tidak membawa peralatan yang memadai¹⁸².

Makam V

Nisan kepala, sisi selatan (dalam), foro OD 1577, cf.foto X-1.

Dalam sebuah bidang cekung tanpa hiasan apa-apa, terdapat angka tahun 1302 V1, Śaka yang berrelief. Hasil bacaan ini sama dengan hasil bacaan Verbeek dan Krom.

Nisan kepala, sisi utara (luar), foto OD 1575 (dan 1576), cf.foto X-2.

Sama sekali tidak ada hiasan. Yang tampak hanyalah sisa garis tipis sepanjang batu sebagai bingkai. Tanda-tanda sudah agak hilang, akan tetapi karena teks dikenal, mudalah pemulihannya. Tulisannya tidak teratur, juga lebih membulat dan lebih kecil dari yang pada makam-makam lainnya. Keadaan teks dan kenyataan bahwa kebanyakan tanda vokal rupanya tidak ada, tidak memungkinkan pengecekan lebih rinci. Transkripsinya sebagai berikut:

- | | |
|---|---|
| شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ | 1. śahida °illāhu 'annnahu lā 'i [lāha'i] |
| لَا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ | 2. llā huwa wa °l malā'ikatu wa 'ulū [°] |
| لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ | 3. l'ilmī qā'iman bi °l qisṭi lā |
| إِلَهُ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ | 4. 'ilāha 'illā huwa °l 'azīzu |
| الْحَكِيمُ | 5. °l ḥakimu |

Ini pun kutipan dari Al Kitab: ayat 18 Surat III ('Āli 'Imrān):

"Allah menyatakan bahwa tidak ada Tuhan selain selain Dia, yang mengegakkan keadilan; Para Malaekat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan selain Dia, Yang Mahakuasa lagi Maha Bijaksana".

Meskipun ayat itu lengkap, tidaklah mustahil prasasti itu tadinya lebih panjang, sebab nisan itu patah tepat di tempat itu.

Nisan kepala, sisi utara (luar), foto OD 1580, cf.foto XI-1.

Tidak ada hiasan sedikit pun.

Prasasti Arabnya — masih cukup baik keadaannya — terpahat dengan huruf berelief dan sangat tegas, berbunyi:

- | | |
|-----------------|-----------------------|
| الهِمَّ إِنَّكَ | 1. 'allāhumma 'innaka |
| عَفْوٌ تَحِبُّ | 2. 'afuwwun taḥibbu |
| الْعَفْوِ | 3. °l 'afwa |
| وَأَعْفُ | 4. fa° 'fu |
| عَفْوِي | 5. 'annī |

Teks itu hampir seluruhnya diberi tanda vokal. Hanya bila tempat yang tersedia tidak memungkinkan penulisan tanda-tanda tulis, maka ada yang diabaikan. Untuk alasan yang sama, dasar *kāf* di baris 1 tidak

dibuat, sementara dalam kata *tahibbu* huruf ط berubah bentuk dan tanpa tanda diakritik, sehingga bentuknya menjadi huruf ث. Dalam kata itu diharapkan tulisan *tuhibbu* (bentuk ke-4), tetapi bentuk pertama mungkin juga. Jadi, di sini yang kita hadapi bukanlah kesalahan. Di baris 3 rupanya memang tertulis *damma* alih-alih *fatha*, tetapi hal itu tidak pasti, sebab yang mirip -u itu mungkin *sukūn* dari *fā* yang rusak. Sisanya betul seluruhnya.

Makam VII

Nisan kepala, sisi a, foto OD 1616, cf.foto XII-1.

Angka tahun, yang berbentuk relief, sangat anggun, terletak dalam sebuah bingkai cekung, adalah 1340. Verbeek dan Krom juga membaca angka yang sama.

Nisan kepala, sisi b, foto OD 1617 (dan 1618), cf.lbg.XXVI-2. Abklats Dinas Purbakala, no.287e.

Prasasti Arabnya, yang huruf-hurufnya cukup tebal tetapi agak kaku, mudah dibaca. Namun, ada beberapa tanda diakritik yang kurang, seperti halnya semua tanda vokal. Teksnya sebagai berikut:

- | | |
|------------------------|---|
| قال الله عز وجل كل شيء | 1. qala llahu 'azza wa galla kullu šay'in |
| سيموت وهو حي | 2. sayamutu wa huwa hayyun |
| لا يموت هذا قبر | 3. la yamutu hada qabru |
| إلى رحمتي ... | 4. I [mar]hūmi 'il[ca] rahmatihi ... |
| ... | 5 ... |

Walaupun diawali dengan ucapan "Tuhan telah berkata...", teks ini bukanlah kutipan dari Qur'an¹⁸⁴. Sangat disayangkan bahwa nisan tersebut patah, sebab prasasti itu sudah tentu sangat lebih panjang dan mungkin menyebut nama orang yang meninggal dan, barangkali juga, tanggal wafatnya. Artinya: "Allah yang Mahakuasa dan Mahabesar telah berkata: Segala sesuatu akan mati, tetapi Dia Hidup. Dia tidak akan mati. Ini adalah makam almarhum dalam kemurahan hatiNya..."

Tulisan yang kami letakkan dalam kurung siku mudah dipulihkan dengan memahami artinya. Satu-satunya yang masih kurang pasti adalah suku kata terakhir yang dapat dibaca pada baris 4, yang menunjukkan garis dari huruf *hā* yang agak panjang. Namun, karena *tā* yang mendahului tidak mempunyai bentuk huruf yang seharusnya ada pada akhir kata, tidak ada kemungkinan lain kecuali suku kata *hi*. Jadi huruf terakhir ini mempunyai bentuk akhir terbuka yang sama lazimnya seperti bentuk tertutup, tetapi agak lebih panjang dari biasanya.

Lagipula ada kesan bahwa ada kelebihan 'alif sesudah kata *ǧalla*. Sebenarnya mungkin sekali itu adalah garis atas aksara *kāf* yang dipanjangkan ke bawah, karena tidak dapat diteruskan ke atas.

Orang tergoda untuk membayangkan tanda akhir baris 4 dan apa yang masih terlihat dari baris 5, sebagai angka-angka yang mungkin saja membentuk angka tahun tarikh Hijrah. Namun, dalam hal itu angka-angka itu tempatnya sama sekali tidak wajar¹⁸⁵, dan ada kemungkinan bahwa yang kita hadapi itu hanyalah bagian-bagian dari huruf. Hanya tanda terakhir baris 4 memang mirip angka, tetapi tanda itu sendiri tidak mempunyai arti yang jelas, kecuali jika mau dilihat sebagai sebuah angka tanggal; sebenarnya aneh karena tanggal Arab biasanya dituliskan dengan huruf. Bagaimanapun, penafsiran beberapa tanda yang masih terlihat itu pada akhirnya hanya dapat dilakukan jika bagian bawah nisan itu ditemukan kembali.

Makam VIII

Nisan, sisi a, foto OD 1623, 1747 (dan 1624), cf. foto XIII.

Nisan ini, seperti telah dikemukakan di atas, adalah satu-satunya nisan Tralaya yang dipindahkan ke Museum Majakerta (no.342). Alasan pemindahan mungkin sekali karena tempatnya sudah tidak di atas makam seperti dapat dilihat pada foto OD 1553 dan 1554; pada foto itu, letaknya beberapa meter dari sebuah tembok yang mengelilingi sebuah tempat hunian. Lagipula perlu dicatat bahwa nisan itu hanya mengandung angka tahun Jawa Kuno yang kaya hiasan, tetapi tidak ada prasasti Arab. Sudah tentu timbul pertanyaan apakah yang kita hadapi itu sebuah nisan dan bukan batu bertanggal yang peruntukannya lain sama sekali.

Bagaimanapun, benda itu sudah pasti bukanlah apa yang umum disebut batu candi, ambang atas atau yang lain. Di lain pihak, karena bentuknya sama benar dengan bentuk nisan-nisan lain, khususnya dengan bagian bawah yang maksudnya untuk ditanam di dalam tanah,

maka pada hemat kami tidak ada keraguan bahwa batu itu memang batu nisan¹⁸⁶.

Angka tahun ini dibaca 1379 oleh Verbeek dan Krom, belum pernah tafsiran itu diragukan. Itu salah, sebab pada hemat kami angka itu harus dibaca 1389. Kiranya tidak berlebihan kalau diberikan beberapa catatan mengenai hal ini.

Bagian pokok dari angka 7, sejauh dokumen-dokumen yang ada memungkinkan kita untuk mengikuti perkembangan angka itu mulai abad VII Śaka, agak mirip huruf besar U abjad Latin yang terbalik.

Guratan angka itu sering diteruskan bagian bawahnya ke arah kanan, terutama dalam prasasti-prasasti tertua. Lama kemudian, umbai itu naik ke atas sehingga diperoleh tanda yang praktis sama bentuknya dengan aksara /a. Selain itu, di atas angka selalu ada garis lengkung atau melingkar, yang sama dengan yang pernah kami bicarakan dalam pembahasan angka 5.

Pada hemat kami, bagian pokok angka 7 itu memang benar "huruf U yang terbalik", sebab pada periode Majapahit, dalam contoh-contoh tertentu, tidak ada kelanjutan garis itu ke arah kanan. Maka angka itu banyak miripnya dengan angka 1, tetapi bedanya ialah adanya tanda di atasnya. Kami sebutkan sebagai contoh:

- a. Sebuah angka tahun pada seongkah batu, Tralaya XII; dalam *Katalog Museum Majakerta* bacaannya adalah 1278, sedangkan bacaan yang sebenarnya adalah 1278, cf.foto XVIII-1¹⁸⁷;
- b. Sebuah angka tahun lain pada seongkah batu, Tralaya XI, yang semula dibaca secara tepat 1278 Śaka, cf.foto XVII-1¹⁸⁸;
- c. Sebuah angka tahun pada sisi belakang sebuah patung dari Bayalangu yang ditafsirkan 1291 padahal seharusnya 1271 Śaka¹⁸⁹;
- d. Angka tahun di sebuah kolam, Panataran III, yang semula dibaca 1337 Śaka¹⁹⁰.

Bentuk "normal"nya, artinya yang mirip aksara /a tetapi dibubuhi ikal di atasnya, terutama terdapat dalam prasasti berikut ini:

- e. Angka tahun makam I di Tralaya: 1397 Śaka, cf.foto I¹⁹¹;
- f. Sebuah angka tahun dari Slorok (Blitar), yang juga 1397 Śaka¹⁹².

Sering kali angka itu dipipihkan, sehingga jelas kurang tinggi dibandingkan dengan angka-angka lainnya, umpamanya:

- g. Dalam angka tahun Majakerta III yang sekarang di Museum Jakarta dan yang oleh Crucq dibuatkan faksimile dengan pembetulan tafsiran yang diterbitkan dalam *Korte Gids*¹⁹³;
- h. Angka tahun makam "Putri Cěmpā" (Trawulan VIII): 1370 Śaka¹⁹⁴;
- i. Sebuah angka tahun dari Tumapel (Jabung): 1327 Śaka, cf.foto XIX-4¹⁹⁵;
- j. Angka tahun Kedaton I: 1372 Śaka, cf.foto XIX-2¹⁹⁶.

Bentuk-bentuk yang menyimpang, dengan angka yang diputar 90 derajat sehingga bagian cekung kedua lengkung itu (dibaca dari kiri ke kanan) masing-masing tidak menghadap ke bawah dan ke atas, tetapi ke kanan dan ke kiri, terdapat dalam:

- k. Sebuah angka tahun di Grogolan (Bangil): 1277 Śaka¹⁹⁷;
- l. Sebuah angka tahun dari Kesemen 1377 Śaka, cf.foto XX-5¹⁹⁸.

Tak satu pun di antara angka tersebut di atas, yang lengkung pertamanya telah kami tetapkan sebagai bagian pokok angka 7 itu (artinya mulut biasanya mengarah ke bawah atau mirip U terbalik) lebih kecil daripada mulut kedua yang mengarah ke atas, bila ada. Hal ini, ditambah kenyataan bahwa mulut kedua itu kadang-kadang dihilangkan, memaksa kami untuk mengakui bahwa memang U terbalik itu, di gabungkan dengan lengkung yang dituliskan di atasnya yang merupakan unsur-unsur pembentuk angka 7.

Dengan menelaah kembali penelitian angka tahun makam VIII (foto XIII), mudah terlihat bahwa seandainya angka puluhan harus dibaca 7, bagian yang di atas telah kami tentukan sebagai pokok itu akan jauh lebih kecil daripada bagian yang tidak pokok, suatu hal yang pada hemat kami tidak dapat diterima. Apalagi bagian yang ditulis di atas itu (bentuknya di sini garis dengan ikal) berada di sumbu lengkung yang menghadap ke atas seperti halnya dengan angka satuannya yang merupakan angka 9. Jadi, kami terpaksa menarik kesimpulan bahwa angka puluhan angka tahun itu memang angka 8 yang diberi ikal ke arah kiri — yang tidak pokok —, seperti juga halnya dengan angka 9, meskipun dalam hal yang belakangan ini ikal yang berlebihan itu agak lebih kecil. Jadi hasil pembacaan kami adalah 1389 Śaka.

Dengan alasan yang sama kami memilih tafsiran 1384 alih-alih 1374 Śaka untuk angka tahun Kedung Wulan yang telah kami sebut di atas dalam pembicaraan kami tentang angka 4 (cf.foto XX-2)¹⁹⁹. Pada kasus yang terakhir ini, bagian kiri angka membentuk ikal tertutup.

Seandainya angka itu angka 7, bagian yang ditulis di atas itu tempatnya terlalu ke arah kanan. Letaknya memang di atas bagian kanan angka itu, sehingga harus diakui bahwa bagian inilah yang merupakan bagian pokok dari tanda itu, atau dengan kata lain bahwa itu angka 8.

Nisan, sisi b, foto OD 1622, cf.foto XIV.

Luar biasa kaya akan hiasan bunga.

Makam IX

Nisan, sisi, foto OD 1578 a (dan 1579 a), cf.foto XX-1.

Nisan ini, lebih kecil dari yang lain, hanya mempunyai prasasti Arab dengan tarikh Hijrah. Letaknya tidak lagi di atas makam, tetapi di atas tembok di sisi pintu salah satu petak. Kami tidak melihat nisan itu disebutkan di mana pun, sebab para ilmuwan, yang telah meneliti situs Tralaya, tidak pernah menunjukkan minat sedikit pun pada prasasti Arab. Padahal teks pendek itu sangat penting karena menunjukkan bahwa di samping angka tahun berangka Jawa kuno, sekurang-kurangnya ada satu yang bertarikh Hijriah dan berasal dari periode yang sama. Sesungguhnya tidak mustahil masih ada yang lain, karena bagian bawah dari sejumlah nisan hilang dan hanya dengan penelitian yang sistematis barangkali dapat ditemukan kembali.

Prasasti itu hampir tidak mempunyai tanda diakritik dan tanda vokal; mungkin untuk menghemat tempat.

Inilah transkripsinya:

- | | |
|----------------------|-------------------------------|
| هَذَا قَبْرُ | 1. hādā qabru |
| زَيْنِ الدِّينِ هِيَ | 2. zayni ° d dīni fi |
| هَجْرَةَ نَبِيٍّ | 3. hiğrat nabi ²⁰⁰ |
| ٨٧٤ | 4. 874 |

Seperti dapat dilihat, gayanya hampir sama dengan gaya telegram. Meskipun kebanyakan tanda diakritik tidak ada, bacaannya tidak meragukan sama sekali.

Artinya sebagai berikut:

"Inilah makam Zayn un Dīn; pada tahun Hijrah Nabi 874."

Memang bagian bawah nisan pecah, tetapi prasasti itu mungkin sudah lengkap. Jadi, di sini kita untuk pertama kali mendapat nama almarhum, meskipun dalam bentuk yang sangat singkat. Kedua angka pertama angka tahun itu (8 dan 7) tidak meragukan sama sekali. Angka satuannya kurang tegas dan orang dapat bimbang antara 7 dan 4. Akan tetapi, seandainya angkanya angka 7, maka haruslah diakui bahwa angka itu hampir terbaring dan bahwa garis tipis di sepanjang pinggiran nisan itu terputus, suatu hal yang agaknya tidak mungkin.

Tahun 874 Hijrah mulai pada tanggal 11 Juli 1469 M. dan berakhir pada tanggal 29 Juni 1470 M.²⁰¹. Tahun-tahun tarikh Śaka yang sepadan adalah 1391 dan 1392, dan bagian besar tahun 874 H. jatuh dalam tahun 1391 Śaka.

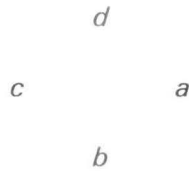
Nama yang terungkap dari prasasti itu semata-mata Arab, tetapi mustahillah diketahui apakah orang yang bersangkutan orang Indonesia ataukah orang asing. Kenyataan bahwa *kunya* tidak disebutkan sama sekali, membuat orang mengira bahwa ayah dari almarhum bukan orang muslim. Akan tetapi, dapat pula orang berpikir, bahwa karena gaya penulisan prasasti yang luar biasa ringkas, nama itu dihilangkan. Jadi, kita tidak mungkin mendapat kepastian sedikit pun tentang hal itu.

Sisi *b* nisan itu polos.

Makam X

Nisan, sisi a, foto OD 1595, cf.foto XV.

Foto dari sisi nisan ini hanya berketerangan: "batu nisan yang berhiasan". Meskipun begitu, dalam medalion kecil di tengah-tengah motif nabati²⁰², tampak empat tanda yang tidak dapat lain kecuali huruf Arab, walaupun dibubuhi lengkung dan ikal yang berlebihan, yang agak mengganggu pengidentifikasiannya. Yang juga layak diperhatikan ialah bahwa huruf-huruf itu tidak bersambung seperti lazimnya penulisan kata Arab, tetapi yang dipakai adalah bentuk huruf lepasnya. Mengingat hanya berupa empat tanda, maka dapat segera diartikan sebagai angka tahun, dan oleh karena huruf Arab, sudah tentu nilai numeriknya harus ditetapkan menurut *abjad*. Jadi, jika kita abaikan ikal yang berlebihan itu dan yang membuat huruf-huruf itu tampil lain, dan jika kita tetapkan urutan bacaan sebagai berikut²⁰³:



Maka angka tahun itu dapat ditafsirkan sebagai berikut:

Huruf *a*

itu sudah jelas huruf *gīm* yang nilainya dalam *abgad* adalah 3.

Huruf *b*

begitu pula jelas huruf *lām* yang nilainya 30.

Huruf *c*

adalah huruf *tā* atau *ṭā*. Adanya tiga titik di atasnya menambah kemungkinan kedua, tetapi perlu diperhatikan bahwa letak titik ketiga tidak tepat pada sumbu kedua titik lainnya, sehingga tidaklah mustahil merupakan bagian dari hiasan. Nilai *ṭā* dalam *abgad* adalah 500. Seandainya dibaca *tā*, maka nilainya 400.

Huruf *d*

sekilas tidak mirip huruf Arab biasa apa pun, namun, karena kita berhadapan dengan angka tahun, itu pasti sebuah tanda dengan nilai 1.000, yang dalam *abgad* sama dengan huruf *ḡayn*²⁰⁴. Unsur pokok huruf ini memang tampak di sebelah kiri tanda itu, juga titiknya sangat tegas. Jadi, hanya ikalnya yang janggal.

Maka hasil yang kami peroleh adalah $3 + 30 + 500 + 1.000$ atau angka tahun 1533²⁰⁵. Oleh karena angka itu tidak mungkin, menurut tarikh Hijrah, maka sudah tentu yang dimaksudkan tahun Śaka.

Kalau memang bacaannya 1533, maka makam itu jauh lebih muda daripada kesembilan makam lainnya yang telah kami pelajari di atas. Barangkali, kalau melihat rincian gaya hiasan Jawa yang indah pada bangunan itu, dapat dipastikan yang mana dari kedua tafsiran itu yang kiranya benar. Adanya tiga titik memaksa kami memilih tanggal yang lebih muda, sambil menunggu tafsiran lain. Hendaknya diperhatikan bahwa nisan itu jelas berbeda dari nisan-nisan yang terdahulu, karena terdapat huruf Arab untuk mengungkapkan angka tahun Śaka di tengah-tengah hiasan yang khas Jawa, di mana nampak salah satu variasi pohon dunia serta lambang yang berkaitan dengan *gunungan*.

Nisan, sisi b, foto OD 1593 (dan 1594), cf. foto XVI.

Prasasti Arabnya, yang jauh lebih panjang daripada yang terdapat pada makam-makam lainnya, dipahat berelief dengan tulisan yang tidak selalu jelas, ada tanda diakritik tetapi tanpa tanda-tanda vokal. Inilah transkripsinya²⁰⁶:

- | | |
|----------------------------------|--|
| قال الله سبحانه وتعالى سبحانه | 1. qāla °llāhu subḥānahu wa ta'ālā subḥāna |
| من تعز بال... والمقام وقهر | 2. man ta'azzaza bi°l ... wa°l baqā'i
wa(qahara) |
| العباد بالموت والغناء لا اله الا | 3. °l 'ibāda bi°l mawti wa°l fanā'i lā 'ilāha 'illā |
| الله الملك الحق المبين ربنا ورب | 4. °llāhu °l maliku °l ḥaqqu °l mubīnu rabbuna
wa rabbu |
| أبائنا الأولين لا اله الا الله | 5. 'ābā'ina °l 'awwalīna lā 'ilāha 'illā °llāhu |
| الملك الحق اليقين ربنا وربنا | 6. °l maliku °l ḥaqqu °l yaqīnu rabbuna wa
rabbu 'ābā'ina |
| الأولين لا اله الا الله خالق | 7. °l 'awwalīna lā 'ilāha 'illā °llāhu ḥāliq |
| الخليق اجمعين ربنا ورب | 8. °l ḥalā'iqi 'ağma'ina rabbuna wa rabbu |
| أبائنا الأولين / يا حي يا قيوم | 9. 'ābā'ina °l 'awwalīna / yā ḥayyu yā qayyūmu |
| يا ... / ... كل | 10. yā ... / ... kullu |
| نفس / ذاته | 11. nafsīn / dā'iqatu |
| الموت / | 12. °l mawti/ |

Sekalipun ada ucapan "qāla °llāhu", teks itu bukan kutipan dari Qur'an, kecuali kalimat yang terakhir. Artinya sebagai berikut:

"Allah — terpujilah dan termulia Ia — telah berkata: Terpujilah Dia yang mempunyai kekuatanNya dalam ... dan kebakaan dan yang telah memaksakan kepada manusia²⁰⁷ kematian dan usia tua. Tiada Allah selain Allah sang Raja, Kebenaran yang cemerlang, Tuhan kita dan Tuhan

ayah-ayah kita yang awal. Tiada allah lain selain Allah, sang Raja, Kebenaran yang tak dapat diragukan, Tuhan kita dan Tuhan ayah-ayah kita yang awal. Tiada Allah lain selain Allah, Pencipta semua ciptaan, Tuhan kita dan Tuhan ayah-ayah kita yang awal. Wahai Yang Hidup, wahai Engkau yang ada karena Kau sendiri, wahai ... Setiap jiwa akan merasakan kematian."

Dapat dilihat bahwa prasasti itu tidak memberi rincian satu pun mengenai orang yang mati, juga tidak mengenai namanya, ataupun tanggal yang terinci.

Selesailah sudah penelitian kami mengenai sepuluh makam bertarikh yang dapat kami temukan kembali di antara dokumen-dokumen yang berasal dari Tralaya. Sebelum mengakhiri tulisan ini, kami akan menghimpun data untuk memperoleh pandangan menyeluruh yang lebih baik.

d. KESIMPULAN

Setelah dikemukakan argumen-argumen yang membenarkan keaslian makam-makam dan prasastinya, barangkali tidaklah tanpa guna untuk meneliti dan memeriksa sejumlah argumen positif yang dapat menunjang tesis Van den Berg-Verbeek-Krom.

Sebagai rangkuman bahasan di muka, dan untuk lebih menjelaskan, kami akan mulai dengan menyajikan daftar kronologi pendek dari semua makam bertarikh serta berbagai tafsiran mengenai makam-makam itu.

Sesuai dengan ciri-ciri khas nisan, makam itu dapat digolongkan dalam lima kelompok:

1. Angka tahun Śaka ditulis dengan angka Jawa. Prasasti Arab. Tidak ada hiasan: makam V, VI dan VII.
2. Angka tahun Śaka ditulis dengan angka Jawa. Prasasti Arab. Hiasan Jawa yang kaya dan sangat bergaya Hindu: makam I, II, III dan IV.
3. Angka tahun Śaka ditulis dengan angka Jawa. Tidak ada prasasti Arab. Hiasan Jawa yang kaya: makam VIII.
4. Angka tahun Hijrah dengan angka Arab. Prasasti Arab. Tidak ada hiasan: makam IX.
5. Angka tahun Śaka dengan huruf Arab. Prasasti Arab. Hiasan Jawa yang kaya: makam X.

Makam	Foto OD	Foto artikel ini	Tafsiran Verbeek 208	Tafsiran Knebel 209	Tafsiran Krom I 210	Tafsiran Krom II 211	Bacaan kami	Tahun M. ²¹²
VI	OD 1580	XI-1	1198	—	1198	1298	1298 \$.	1376
V	OD 1577	X-1	1302	—	1302	1302	1302 \$.	1380
IV	OD 1569	VIII-1	—	—	—	1319	1329 \$.	1407
VII	OD 1616	XII-1	1340	1340	1340	1340	1340 \$.	1418
II	OD 1561	IV	1359	1377	1459	1358 atau 1359	1349 \$.	1427
III	OD 1565	VI-2	1389	1377	1399	1389	1389 \$.	1467
VIII	OD 1623	XIII	1379	—	1379	1379	1389 \$.	1467
IX	OD 1578 a	X-1	—	—	—	—	874 H.	1469
I	OD 1557	I	1397	1379?	1387	1387	1397 \$.	1475
X	OD 1595	XV	—	—	—	—	1533 \$.	1611

Akhirnya perlu ditegaskan pula bahwa hanya dua nisan yang diberi epitaf yang sebenarnya, yaitu makam VII dan IX. Yang belakangan ini juga menyebutkan nama almarhum.

Dari segi ukuran, kelompok yang paling homogen adalah kelompok 2 tersebut di atas. Nisan makam VIII dan X juga mempunyai bentuk yang merupakan turunan langsung dari batu bertulis Hindu, tetapi ukurannya jelas lebih besar daripada kelompok 2. Makam VI mempunyai nisan yang jelas lebih tinggi daripada lebar, tetapi nisan itu relatif kecil. Ketiga nisan lainnya (V, VII dan IX) juga boleh dikatakan kecil, tetapi tinggi kedua makam yang belakangan itu sulit ditaksir karena patah bagian bawahnya.

Jika kita sekarang mengamati tanggal-tanggal kelima kelompok di atas, maka hasilnya:

Kelompok	MAKAM	ŚAKA	TARIKH MASEHI
1.	VI,V,VII	1298,1302,1340	1376,1380,1418
2.	IV,II,III,I	1329,1349,1389,1397	1407,1427,1467,1475
3.	VIII	1389	1467
4.	IX	874 H. = 1391 Ś.	1469
5.	X	1533	1611

Tampak bahwa penggolongan menurut ciri tidak sesuai dengan penggolongan menurut kurun waktu, tetapi hal itu tidak membuat kami heran, sebab orang-orang yang dimakamkan di pelbagai makam itu mungkin sekali datang dari tempat dan lingkungan yang berbeda-beda. Makam "Putri Cēmpā" dari periode yang sama (1370 Śaka = 1458 M.) termasuk jenis lain lagi.

Tidak ada satu pun di antara semua ini yang dapat memberi kami alasan untuk mengingkari keaslian nisan-nisan bertarih. Satu-satunya alasan yang dapat menyanggah keaslian itu agaknya rentang waktu yang relatif panjang antara kedua ujung dari kelompok 2, yaitu 68 tahun²¹³.

Keempat makam itu dapat saja saling berkaitan, meskipun demikian yang tertua (IV) jelas berbeda dibandingkan dengan tiga lainnya karena rincian tertentu. Misalnya dalam hal hiasan: motif pita di seputar medalion yang berlingkar sinar itu hanya terdapat pada makam ini. Sama halnya dengan motif berupa *gunungan* di bawah medalion pada nisan kepala, dan sebagai pengimbang maka pada nisan kaki terdapat separuh medalion yang dilingkari sinar. Prasasti Arabnya juga berbeda dari yang terdapat pada ketiga makam lainnya. Akhirnya, nisan kaki yang sekarang dipindahkan (kalau hipotesis kami benar) terpahat pada kedua sisi, kebalikan dari apa yang telah terjadi pada ketiga makam lain dari kelompok ini.

Jadi dilihat dari semua segi itu, makam IV membentuk sub-kelompok tersendiri. Dengan demikian perbedaan antara tanggal termuda dan tertua dari ketiga makam lainnya hanyalah 48 tahun.

Namun, perlu dikatakan bahwa ada rincian lain yang mendekatkan makam IV dengan makam-makam tertentu dari ketiga makam lainnya: jika yang diamati adalah bentuk luar nisannya, maka makam I, II dan IV membentuk satu sub-kelompok, sedangkan makam III dengan nisan-nisannya yang bersiku berdiri sendiri. Akhirnya, jika dilihat dari isi medalion yang berlingkar sinar, tampaklah bahwa pada makam I dan II

angka tahun terletak pada sisi nisan tempat medalion itu mengurung sebuah *lontar* yang disilang oleh pita. Sementara itu, pada makam III dan IV, angka tahun itu dipadu dengan motif tumbuh-tumbuhan.

Nampaknya rincian itu tidak memungkinkan pengelompokan yang jelas; meskipun demikian beberapa perbedaan antara makam IV dengan ketiga lainnya agaknya benar-benar memisahkannya dari yang lain.

Bagaimanapun, tanpa keinginan mengajukan hipotesis yang sedikit banyak berbahaya, dapat saja dibayangkan bahwa petak berpagar itu mungkin disediakan untuk satu keluarga tertentu, sehingga kekhasan keempat makam kelompok 2 masih terkait satu sama lain. Hipotesis itu diperkuat oleh kesamaan motif-motifnya. Beda waktu 68 tahun dalam hal itu agaknya terjelaskan juga.

Keberatan terakhir yang dapat dikemukakan ialah bahwa letak keempat makam itu di dalam pagar yang sama tidak sesuai dengan urutan kronologisnya. Memang, kalau masuk ke dalamnya, di depan terdapat makam I tahun 1397 Śaka, lalu berturut-turut ke sebelah kanan makam-makam yang berangka tahun 1349, 1389 dan 1329 Śaka. Tata letak itu hanya dapat dijelaskan jika tembok rendah yang mengelilingi bidang itu dibangun sesudah adanya makam dengan angka tahun yang paling muda (makam I), suatu hipotesis yang untuk sementara mustahil dibenarkan ataupun diingkari.

Kemungkinan lain adalah terjadinya pertukaran nisan di dalam petak, yang mungkin saja terjadi (misalnya pada waktu kerusuhan), sebab kita telah melihat bahwa nisan-nisan makam VIII dan IX sudah tidak terletak di atas makam waktu diambil fotonya pada tahun 1910 dan kemungkinan besar nisan kaki makam IV sudah dipindahkan dan diganti dengan nisan polos yang kita lihat sekarang.

Pada hemat kami, tidak ada gunanya melanjutkan bahasan itu. Kami menyadari bahwa masih diperlukan penjelasan yang lebih memuaskan untuk beberapa fakta yang telah dikemukakan di atas. Menurut kami, meskipun fakta-fakta itu dianggap penting, bobotnya tidak akan begitu besar dibandingkan dengan keseluruhan fakta positif yang menimbulkan kecenderungan untuk menganggap nisan-nisan bertarik itu sebagai nisan asli. Terpulang kepada pembacalah untuk membentuk pendapatnya sendiri.

Sebagai penutup, ada baiknya dibuat sebuah daftar yang merangkum angka-angka tahun yang sudah dikenal dan yang ditemukan di Tralaya dan di sekitarnya (Kedaton dan Trawulan) baik di atas nisan maupun di atas batu candi. Yang akan kami cantumkan hanyalah tafsiran kami, entah cocok entah tidak dengan tafsiran para pendahulu kami²¹⁴.

Tempat asal	Bentuk	No.Inv. ²¹⁵	No.Foto OD	No.Foto artikel ini ²¹⁶	Tahun Śaka	Tahun M.
Trawulan XII	bongkah	<i>in situ</i>	—	—	1203217	1281
Tralaya	bongkah	?	—	—	1204*218	1282
Tralaya	bongkah	?	—	—	1241*	1319
Tralaya	3 bongkah	?	—	—	1276*	1354
Tralaya XI	bongkah	372	OD 1743 <i>a</i>	XVII-1	1278	1356
Tralaya XII	bongkah	516	OD 2216 <i>a</i>	XVIII-1	1278	1356
Tralaya XIII	maesan	<i>in situ</i>	—	—	1290	1368
Tralaya XIII	bongkah	343	OD 1743 <i>b</i>	XVII-2	1294	1372
Kedaton II	bongkah	400	OD 1896 <i>b</i>	XIX-3	1297	1375
Tralaya VI	maesan	<i>in situ</i>	OD 1580	XI-1	1298	1376
Tralaya V	maesan	<i>in situ</i>	OD 1577	XX-1	1302	1380
Tralaya XIV	bongkah	345	OD 1744 <i>a</i>	XVII-4	1302	1380
Tralaya XV	bongkah	739	—	—	1319219	1397
Tralaya XVI	bongkah	344	OD 1744 <i>b</i>	XVII-5	1320	1398
Trawulan IX	batu bata	D 115	—	(<i>Tab.</i>)	1325	1403
Tralaya IV	maesan	<i>in situ</i>	OD 1569	VIII-1	1329	1407
Tralaya XVII	bongkah	371	OD 1744 <i>c</i>	XVII-6	1332	1410
Trawulan XI	bongkah	352	OD 1744 <i>d</i>	XVII-7	1338	1416
Tralaya VII	maesan	<i>in situ</i>	OD 1616	XII-1	1340220	1418
Tralaya XVIII	bongkah	<i>in situ</i>	—	gb.3 <i>b</i>	1342	1420
Tralaya II	maesan	<i>in situ</i>	OD 1561	IV	1349	1427
Tralaya VIII	maesan	<i>in situ</i>	—	(<i>Tab.</i>)	1370	1448
Kedaton I	bongkah	401	OD 1896 <i>a</i>	XIX-2	1372	1450
Kedung Wulan	bongkah	387	OD 1795	XX-2	1384	1462
Tralaya III	maesan	<i>in situ</i>	OD 1565	VI-2	1389	1467
Tralaya VIII	maesan	342	OD 1623	XIII	1389	1467
Tralaya IX	maesan	<i>in situ</i>	OD 1578 <i>a</i>	XX-1	[1391]	1469
Tralaya I	maesan	<i>in situ</i>	OD 1557	I	1397	1475
Trawulan X	bongkah	378	OD 1743 <i>c</i>	XVII-3	1400	1478
Tralaya X	maesan	<i>in situ</i>	OD 1595	XV	1533	1611

Alangkah baiknya kalau angka-angka tahun ini ditempatkan dalam konteks sejarahnya, tetapi penelitian semacam itu hanya sungguh-sungguh bermakna jika dikaji semua dokumen bertarikh yang pernah ditemukan, tidak hanya di sekitar Tralaya, tetapi juga di seluruh bagian Jawa Timur ini. Bahan yang ada cukup banyak untuk suatu penelitian khusus dan kami berharap pada suatu hari dapat menelaah kembali masalah itu.

Jakarta, Maret-April 1955.

CATATAN

a. *Pengantar.*

1. Sesungguhnya Stutterheim-lah yang pada tahun 1940 membawa kami berkunjung ke situs Tralaya untuk pertama kalinya. Pada bulan Desember 1941, ia membuat kami mulai memperhatikan pentingnya arti prasasti di makam-makam Tralaya, dan meminta agar kami melakukan pengkajian yang selengkap mungkin. Ia bermaksud mempergunakan hasil penelitian itu untuk mengkaji sejarah periode peralihan agama di Jawa. Sayang sekali, ia meninggal sewaktu pendudukan Jepang sehingga tidak sempat melaksanakan rencananya tersebut.
 Versi pertama dari kajian itu (dalam bahasa Belanda) telah diserahkan pada bulan Juli 1947 kepada pimpinan Dinas Purbakala Indonesia (lih.OV, 1941-1947: 58), namun keadaan pada waktu itu tidak memungkinkan diterbitkannya kajian tersebut. Teks itu kami garap ulang seluruhnya, dalam bahasa Perancis, dengan beberapa perubahan berdasarkan kunjungan baru ke situs itu (6 Maret 1955).
 Berkat kemurahan hati Direktur Dinas Purbakala Republik Indonesia yang sekarang, Bapak Sukmono, kami dapat memakai serangkaian foto yang lengkap, yang kebanyakan direproduksi dalam tulisan ini. Untuk itu, kami mengucapkan terima kasih, sebab untuk membicarakan rincian paleografi tidak ada yang lebih berharga daripada foto. Dengan demikian pembaca akan dapat mempertimbangkan nilai argumen-argumen yang kami ajukan, khususnya yang mendasari penafsiran yang menyimpang dari para pendahulu kami.
2. Menurut ejaan Hindia-Belanda yang secara umum dipertahankan sampai sekarang (kecuali digraf *oe* yang di mana-mana diganti dengan *u*), nama itu ditulis "Trolojo". Situs itu merupakan bagian dari desa Sentanareja (ejaan resmi: Sentonoredjo), kecamatan Trawulan (Trowulan), Kewedanan dan Kabupaten Majakerta (Modjokerto), keresidenan Surabaya (ejaan Belanda yang lazim untuk kota itu Soerabaja atau Soerabaia, sementara dalam bahasa Jawa dilafalkan Suroboyo).
 Stutterheim waktu itu menyatakan bahwa nama Tralaya dibentuk dengan aferesis dari kata majemuk Citralaya, jadi yang kita hadapi itu nama kuno, berlawanan dengan Sentanareja yang mungkin sekali modern. Nama Trawulan juga berasal dari nama yang lebih tua, Citrawulan. Etimologi Trawulan dari *trang wulan* "terang bulan" seperti yang dikemukakan dalam buku Raffles, *History of Java*, II (1817): 54, dan dalam buku Van Hoevell, *Reis over Java, Madura en Bali*, I (1849): 181, hendaknya jangan dipertahankan. Meskipun *t(e)rang* kadang-kadang dipakai dalam bahasa Jawa lisan, *terang bulan* sebenarnya berasal dari bahasa Melayu (dan bahasa Indonesia modern), dan istilah Jawanya *pepaḍang ing rembulan* atau *paḍang bulan*. Ada nama-nama tempat lain yang dibentuk dengan cara serupa, misalnya Trasana, Trapada, Traliman, Trajalu, dsb. Akan tetapi, tidak ada kepastian bahwa suku kata *tra* selalu berasal dari kata *citra*. Masing-masing nama sebaiknya diteliti tersendiri.
 Pemulihan bagian pertama dari kata itu menjadi *citra* memang bukan satu-satunya kemungkinan, dan meskipun pemulihan ini sangat memuaskan untuk Trawulan, karena Citrawulan sudah pernah disebutkan dalam *Sĕrat Kāṇḍa* (jangan lupa bahwa karya tersebut tidak terlalu tua), dalam hal Tralaya kata *citra* agaknya kurang memuaskan dan yang langsung timbul di benak adalah kata lain, seperti misalnya *setra*. Kata ini berasal dari kata Sanskerta *ksetra*, yang biasanya berarti "kuburan" (= *śmaśāna* dan *sēmā*) dan *Setralaya* sebagai nama tempat setidaknya sama besar

kemungkinannya dengan *Citralaya*. Masih ada desa-desa yang mempunyai nama serupa, seperti *Setra*, *Setrajenar*, *Setraadi*, *Setrakalangan* (menurut ejaan resmi: *Setro*, *Setrojenar*, *Setrohad* dan *Setrokalangan*).

3. Situs Majapahit belum digali secara sistematis. Penggalian berstrata telah dimulai sebelum Perang Dunia II. Penggalian itu terhenti karena pendudukan Jepang dan sampai sekarang belum dapat diteruskan.
4. Pada abad yang lalu Kedaton mungkin saja sebuah desa, jadi satuan administratif yang diakui dan bukan sebuah dukuh seperti sekarang, karena peta-peta berskala 1/20.000 tidak menyebut Sentanareja. Maka, Kedaton kedua seharusnya menunjukkan adanya "situs kepurbakalaan" di kawasan desa yang memakai nama itu. Akan tetapi, bagaimanapun ada yang tidak tepat sebab nama Tralaya, yang hanya disebutkan dalam terbitan lama peta itu, masih hidup dewasa ini seperti yang telah kami kemukakan tadi.
5. Terbitan tahun 1918 dengan nomor halaman lama: lembaran LVIII D; edisi baru yang diperiksa kembali pada tahun 1939 dengan nomor halaman baru: lembaran 53/XLI D.
6. *TBG*, 33, 1889-1890. Tulisan ini akan kami bicarakan lebih lanjut.
7. *VBG* 46, 1891.
8. Ketiga peta ini memang berhubungan erat satu sama lain, akan tetapi tidak satu pun yang menyebutkan desa Sentanareja yang modern.
9. Rincian jalan didasarkan pada peta Jawa berskala 1/50.000.
10. *Plumeria acuminata* Ait., dulu *Plumeria acutifolia* Poir. Dalam bahasa Jawa juga terdapat varian *semboja*. Oleh harum bunganya yang lembut, di Jawa pohon tersebut sekarang sering dihubungkan dengan kuburan. Sedangkan di Bali bunga itu dianggap terbaik untuk diletakkan di pura maupun untuk sesajian, dikenal sebagai *jepun*, yang juga terdapat dalam bahasa Jawa Kuno.
11. *Tectona grandis* L.f.
12. Dinamakan juga *nagapuspa* dan *nagakusuma*. Namanya dalam ilmu tumbuh-tumbuhan adalah *Mesua ferrea* L.
13. Kata ꦕꦸꦁꦏꦸꦧ *cungkub* berarti naungan yang dibuat di atas makam sebagai penghormatan dan juga sebagai perlindungan terhadap cuaca buruk.
14. Kata Jawa ꦩꦺꦱꦤ *maesan* berarti batu-batu tegak yang ditempatkan pada kepala dan kaki makam dan yang berbeda-beda bentuk dan ukurannya. Van der Tuuk, dalam *KBNW*, mencatat bentuk *mesan* dalam bahasa Sasak (IV: 575-576), memberikan variannya dalam beberapa bahasa lain, dan mengakhiri tulisannya dengan menyatakan bahwa semua kata yang bersangkutan merupakan perubahan dari kata Parsi نیشان *nisān*. Etimologi itu juga telah dimuat oleh Wilkinson (dalam *Malay-English Dictionary, Romanised*, yang kami singkat menjadi *MEDRom*). Apa yang tidak dijelaskan oleh Van der Tuuk adalah bagaimana terjadinya peralihan dari *ni-* dalam *nisān* menjadi *mæ-* atau *me-* dalam bahasa Jawa dan Sasak. Menurut kaidah fonetik yang dikenal, *ae* atau *ai* dapat saja menjadi *e* atau boleh jadi *i*, tetapi kebalikannya sudah pasti tidak mungkin. Sama halnya dengan kemungkinan peralihan dari *n* menjadi *m*, terutama pada posisi awal. Kami tidak dapat menerima etimologi seperti itu. Bentuk *nisan*, *nisan* dan *nesan* yang diberikan oleh Wilkinson dalam *MEDRom* sudah tentu varian dari kata Parsi نیشان *nisān*, tetapi rupanya tidak dikenal di Jawa, suatu hal yang mengherankan seandainya kata-kata itu merupakan bentuk asal dari kata Jawa *maesan*.

Arti umum *nīsān* adalah "tanda", "ciri", yang dipakai dalam arti kata Arab شاهد *šāhid* "saksi" untuk menunjukkan batu bertulis pada makam (istilah terakhir ini agaknya tidak dikenal di Indonesia). Kata Jawa *tenger* yang juga berarti "tanda", "ciri", kadang kala dipakai dengan arti *maesan*.

Karena etimologi melalui kata Parsi *nīsān* menurut kami sangat kecil kemungkinannya, maka dari manakah gerangan kata *maesan* itu? Dalam kuliah pembukaannya di Universitas Leiden, profesor Hidding telah menerangkan kata *maesan* dari *paesan* "cermin rias" dengan kata dasar *paes* yang mempunyai arti "berdandan", "berias", bagi seorang pengantin putri. Maka *tukang paes* dalam bahasa sehari-hari adalah orang yang keahliannya merias pengantin putri menurut cara yang agak rumit dan yang mencakup juga rias muka yang khusus. Kata dasarnya ialah kata Jawa Kuno *hyas* yang masih hidup dalam bahasa Indonesia Modern dalam kata *menghias*, *perhiasan*, dst. Dalam bahasa Jawa Modern, awalan telah berbaub dengan kata dasar, dan menghasilkan *paes* (*ya = ia > e*) "perhiasan dan rias muka pengantin putri"; *maesi* "mengurus dandanan pengantin putri", *paesan* "cermin rias". Dengan arti "batu yang ditegakkan di atas makam", *paesan* juga merupakan varian dialek dari *maesan*. Kata itu juga dipakai dalam bahasa Sunda (kata itu padanan dari *tetunggu* atau *tetunggul*), sedangkan kata *maesan* tidak dipakai.

Profesor Hidding sudah tentu menganggap *paesan* sebagai bentuk wajar. Akan tetapi, dalam bahasa Jawa bukan demikian halnya, dan bentuk lazimnya adalah *maesan* (yang oleh Pigeaud digolongkan sebagai "dialek"), begitu pula halnya dengan *maejan*. Jelaslah bahwa kita tak sedikitpun mendekati kata Parsi *nīsān*, sehingga benar-benar harus dikesampingkan.

Gericke dan Roorda dalam *Kamus Jawa-Belanda* II: 463, begitu pula Pigeaud dalam kamusnya, agaknya menganggap bentuk *maejan* sebagai bentuk asli dan *maesan* sebagai bentuk sampingan. Kami menyisihkan kemungkinan adanya hubungan antara *maesan* dan *maejan*, dan di sini kami hanya akan menanggapi bentuk pertama yang kelihatannya memang paling lazim. Harus dicatat pula bahwa Gericke-Roorda menyebutkan varian *mesan* dan *mejan*.

Hendaknya diperhatikan bahwa *maejan*, sama seperti *maesan*, tidak dapat berasal dari *nīsān*. Jika hendak dicari etimologi Parsi-Arab untuk bentuk *mejan*, lebih baik dipikirkan kata ميزان *mīzān* "timbangan", karena huruf *z* Arab biasanya beralih menjadi *j* Jawa dalam kata-kata pinjaman. Akan tetapi kecuali artinya yang tidak cocok, masalah diftong dalam varian Jawa tertentu selalu merupakan kesulitan.

Kami sendiri bertanya-tanya apakah tidak beralasan jika dipertimbangkan kemungkinan etimologi yang lain sama sekali. Kami memang cenderung memikirkan kata *maesa* (dari kata Sanskerta *mahiṣa* yang sekarang merupakan bentuk halus (krama) untuk *kebo* "kerbau". Menurut kebiasaan dari zaman pra-Hindu, di daerah Nusantara tertentu kerbau-kerbau yang akan dikurbankan pada Pesta Orang Mati diikat pada tiang-tiang batu kasar (jadi seperti menhir). Sesudah upacara, tiang kurban itu tidak dibongkar dan sekarang masih ditemukan dalam jumlah yang cukup besar, umpamanya di Tanah Toraja di Sulawesi. Dalam hal ini, ada baiknya dikemukakan bahwa prasasti-prasasti tertua di Indonesia yang terdapat di bagian timur Kalimantan berupa tiang-tiang batu yang dinamakan *yūpa* di dalam teks prasasti itu sendiri, yaitu istilah Sanskerta untuk tiang kurban. Jadi, kami menganggap kata *maesan* mungkin saja padanan Indonesia (meskipun kata itu sendiri berasal dari bahasa Sanskerta) dari apa yang dalam bahasa Sanskerta secara

teknis dinamakan *yūpa*. Mengenai *yūpa* dari India, lihat B.Ch. Chhabra, *Yūpa inscriptions*, dalam *India Antiqua*, Leiden, 1947, hlm.77-82.

Secara morfologi, etimologi itu memang lebih baik sebab *maesan* yang terbentuk dengan tambahan akhiran *-an* pada kata dasar *maesa* sungguh-sungguh sesuai dengan kaidah dan cocok benar dengan salah satu arti - yang memang agak samar - dari akhiran itu, yang menandakan benda yang mempunyai hubungan tertentu dengan arti kata dasar. Akan tetapi, ada kesulitan jika kata itu hendak diturunkan dari akar sampingan *paes*, sebab tidaklah lazim memberikan arti tempat atau alat kepada bentuk yang disengaukan, yang lazimnya tidak mendapat akhiran *-an*. Padahal akhiran itu lazim sekali ditambahkan pada suatu bentuk (dengan atau tanpa awalan) yang tidak disengaukan. Adanya bentuk *paesan* rupanya menghilangkan kesulitan itu, namun bentuk itu sudah pasti bukan yang paling lazim, setidaknya dalam bahasa Jawa.

Hendaknya dalam hal ini dicatat bahwa kecenderungan sebaliknya, yaitu memperlakukan kata pinjaman yang mulai dengan konsonan sengau sebagai bentuk Indonesia yang disengaukan, dan dari kata itu membentuk kata dasar "hiperkorek", sudah terbukti ada dalam bahasa Jawa. Contoh klasiknya adalah kata *pendapa* yang merupakan pemulihan yang hiperkorek dari kata pinjaman Sanskerta *mandapa*. Hal yang juga membuat kami menduga bahwa *maesan* memang bentuk asli adalah adanya kata itu sebagai nama tempat, sedangkan *paesan* dan *maejan* rupanya tidak dikenal. Kami sebut desa Maesan di Keresidenan Bondowoso, desa lain dengan nama yang sama di Keresidenan Kediri dan akhirnya Mahesan di daerah Yogyakarta, yang huruf *-h-*nya tidak dilafalkan dan yang hanya merupakan varian ejaan yang dipilih secara kebetulan oleh pemerintah. Sebaiknya diteliti apakah nama-nama itu diturunkan dari *maesa* dengan arti "kerbau", atau dari kata *maesan* sendiri.

Pemakaian *maesan* dengan arti lain telah dicatat oleh Gericke-Roorda (I, 548) sebagai bentuk halus dari *kebowan* dalam arti "yang mirip kerbau", "sesuatu yang dibuat mirip kerbau", "celengan berbentuk kerbau".

Jika hipotesis kami benar, maka nama batu kecil yang didirikan di atas makam Islam mungkin berasal dari periode pra-Hindu. Akan tetapi, hipotesis ini kami ajukan dengan berhati-hati, sebab mungkin orang akan mengemukakan berbagai keberatan, dan masalah ini memang harus dikaji lebih jauh.

b. Telaah kritis atas kepustakaan mengenai Tralaya:

15. *Inventaris der Hindoe-oudheden*, bagian 2, dalam *ROD*, 1915 (terbit pada tahun 1918), hlm.192-193, no.1644. Untuk arti singkatan yang dipakai di sini, lihat *EEI*, I, dalam *BEFEO*, XLV, jilid 1, hlm.1-2.
16. Veth, *Java*, edisi pertama, II (1878), hlm.140-141.
17. Veth menulis "Koeboeran Srëngéngé" dan *Tralājā*. Untuk terjemahan kutipan, kata-kata Indonesia kami transkripsi menurut sistem kami. Ejaan "*Tralāyā*" yang tidak tepat dan tidak cocok dengan lafal sekarang, menimbulkan kesan bahwa Veth menganggap *tra* itu sebagai suku kata pertama dari sebuah kata yang berasal dari tiga suku kata. Dalam kata yang bersuku kata tiga, huruf hidup *a* dalam suku kata ketiga dari akhir memang tidak pernah menjadi *ā*. Lafalnya dalam gaya pidato atau dalam pengujaran lambat adalah *ā*, dan menjadi *ē* dalam lafal sehari-hari.
18. Kata Belanda "*begraafplaats*" dapat berarti sebuah makam ataupun seluruh pekuburan.

19. Lihat *ROC*, 1907: 67.
20. *Sitinggil*, arti harfiahnya "tanah (yang di)tinggi(kan)" (ejaan *siti-inggil* sesuai dengan etimologi tetapi tidak sesuai dengan lafalnyanya), adalah suatu tempat dilingkungan istana yang lebih tinggi daripada tanah, tempat raja tampil pada upacara-upacara tertentu untuk dikagumi rakyat biasa. Adapun sebuah tempat tinggi dari kayu yang dibangun sementara untuk pesta dinamakan *panggung*.
21. Cf.*NBG*, 25, 1887: 9.
22. Sebenarnya di sebelah barat daya; cf.peta gb.12.
23. Seperti sering kali terjadi dalam kepastakaan arkeologi, *candi* di sini mempunyai arti "monumen agama Hindu atau Buddha" dan tidak selalu "kuil".
24. Sesungguhnya batu-batu *candi* tidak termasuk dalam pokok pembicaraan ini, tetapi karena kedua jenis batu itu sering kali diperlakukan sama, maka mustahillah memilahkannya dengan tegas di sini.
25. Untuk keterangan selanjutnya mengenai hal ini, yang menyimpang dari pokok pembicaraan kami, hendaknya dilihat *Groot Woordenboek der Nederlandsche Taal* oleh Van Dale, *Franck's Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche Taal*, ed.2 oleh N. Van Wijk, 1929, dengan *Supplément* oleh C.B. Van Heeringen, 's Gravenhage 1936, pada kata "zerk", dan akhirnya tulisan J. Verdam, *Over het woord "zerk"* (Mengenai kata "zerk") dalam VMKAW-L, seri 4, jilid 8: 382-394.
26. Cf.*ROC*, 1907: 64.
27. Cf.*NBG*, 48, 1910: XIX.
28. Angka tahun yang keempat dipahatkan sangat dangkal sehingga Krom hanya dapat membacanya dari foto.
29. Cf.*NBG*, 25, 1887: 28-29.
30. Ejaan resmi Belanda untuk kota itu *Grisée*, tetapi ada berbagai varian: *Grisé*, *Grissée*, dan *Grissee*; yang belakangan ini paling lazim. Bentuk itu semuanya modifikasi dari nama Jawa Gresik yang juga ditulis *Garesik*, suatu ejaan yang mungkin berasal dari bentuk lama *gṛsik*. Yang dimaksud adalah pelabuhan di sebelah barat laut Surabaya (lihat gambar 2) di dekat muara Bengawan Solo, yang pada abad-abad yang lalu merupakan salah satu tempat terpenting untuk memasuki Jawa Timur.
Kata itu yang barangkali pada mulanya onomatope (bunyi langkah di atas kerakal) menurut etimologi berarti "kerakal kecil" atau "kerikil" dan selanjutnya "tempat yang kurang subur" (bandingkan kata Jawa *grosok* "pasir kasar", "kerikil", kata Melayu dan Indonesia *gṛsik* dan *kṛsik*, dengan arti yang sama, kata Batak Karo *kṛsik* "pasir", dan kata Mandailing *horsik* "kerakal", dst.).
Sebagai nama tempat, Gresik mempunyai bentuk halus (*krama*), yaitu *Tandes*. Di antara arti-arti kata *tanḍēs* tercatat dalam kamus Gericke-Roorda (*JNHW*, I: 617) arti "muara sungai" dan khususnya Bengawan Solo. Agaknya itu lebih merupakan penjelasan dari bentuk halus kata Gresik daripada penerjemahan, dan lebih mungkin bahwa arti yang sebenarnya dari kata *Tandes* sebagai nama tempat adalah "gundul", "berbatu karang", seperti yang dikemukakan Pigeaud, dan itu sama dengan arti kata Gresik yang sebenarnya (bandingkan juga dengan kata Melayu *tandus* "tanah gersang").
Di dalam *Kidung Sunda* (ed. Berg, pupuh I, 63 *b* dalam *BKI*, 83, 1927: 22) Gresik disebut bersama dengan nama-nama tempat lain di Jawa Timur, namun karena semua naskah karya itu masih muda, tidak dapat dijadikan dalil untuk membuktikan kekunoan permukiman itu.

Gresik rupanya tidak disebut dalam naskah-naskah Dinasti 元 Yuan yang menceritakan ekspedisi Mongol ke Jawa pada awal tahun 1293 M. Tetapi nama itu sudah muncul sekurang-kurangnya pada abad XV M. dengan bentuk 革兒普 (*ko-eul-si*) yang bila ditranskripsi menghasilkan *go(q)-r-si(q)*, di dalam 詠汪勝覽 *Ying-yai cheng-lan* karya 馬歡 Ma Huan. Selain transkripsi - yang memang baik sekali - dari nama Jawa tadi, pelabuhan itu juga mempunyai nama Cina 厠村 *Ts'eu* (atau *sseu*) *ts'ouen* yang oleh Groeneveldt (*Notes on the Malay Archipelago and Malacca* dalam VBG, 39: 47, cat.3) diterjemahkan menjadi "Dung-village". Menurut kami terjemahan itu tidak tepat. Sesungguhnya, 厠 atau 厠 artinya bukan "rabuk" tetapi "kakus".

Memang harus diakui bahwa penamaan semacam itu benar-benar mengherankan jika diberikan pada salah satu pelabuhan besar Pulau Jawa pada zaman itu.

Oleh karena itu tidak mungkin merupakan transkripsi, maka kami mula-mula mencari apakah ada arti lain yang lebih cocok untuk 厠 (atau 厠). Sesungguhnya kuncinya kelihatan lebih mudah: kata *tandas* dalam bahasa Melayu — tidak dalam bahasa Jawa — mempunyai banyak arti, antara lain "kakus". Jadi, orang Cina yang telah mendengar bentuk halus untuk Gresik, yaitu *Tandes*, mengira bahwa kata Jawa itu sama artinya dengan kata Melayu *tandas* yang mungkin mereka kenal juga. Lalu mereka menerjemahkannya secara harfiah dari sudut pandang mereka menjadi 厠村 *Ts'eu ts'ouen*. Jika hipotesis itu benar, nama Cina untuk Gresik adalah hasil kesalahpahaman. Hendaknya dicatat bahwa itulah petunjuk — kami kira, masih ada petunjuk-petunjuk lain — bahwa untuk berhubungan dengan orang Jawa, bangsa Cina tidak memakai bahasa Jawa melainkan bahasa Melayu, yang sejak masa kejayaan Sri Wijaya pada abad VII dan VIII M. tetap merupakan bahasa pergaulan di Nusantara untuk berhubungan dengan orang asing.

Ada penamaan Cina lain untuk Gresik, yaitu 新村 "Desa Baru" yang terdapat dalam karya 明史 atau *Sejarah Ming* (bab 304), yang mungkin saja mengacu pada sifat baru pemukiman tersebut pada masa perjalanan para sida yang terkenal 鄭和 Tcheng Houo, atau sekurang-kurangnya mengacu pada kenyataan bahwa pelaut-pelaut Cina belum lama memakainya, berlainan dengan Tuban yang mereka kenal jauh sebelum masa itu.

[Uraian di atas itu telah selesai kami susun ketika akhirnya kami mendapat sebuah artikel kecil karangan G.P. Rouffaer, *De Chineesche naam Ts'e-Ts'un voor Grësik*, yang diterbitkan hampir lima puluh tahun yang lalu dan yang selama itu tidak dapat kami peroleh (*BKI*, 59, 1906, hlm.178-179, dalam bahasa Belanda). Ia memberi tafsiran yang sama atas terjemahan Cina yang aneh untuk nama Gresik itu, ditambah dengan beberapa pertimbangan yang akan kami kemukakan di tempat lain.

Sebaiknya kami sebut pula bahwa Pelliot dalam kajiannya *Les grands voyages maritimes chinois au début du XVe siècle*, yang diterbitkan dalam *TP XXX*, 1933, membicarakan pada hlm.359-361, nama-nama Cina untuk Gresik dan mencapai kesimpulan bahwa 厠村 *Sseu-ts'ouen* dan 厠村 *Ts'eu-ts'ouen* merupakan perubahan dalam tulisan 新村 *Sin-ts'ouen* "Desa Baru". Ia tidak mengutip Rouffaer yang agaknya tidak dikenalnya. Seandainya ia mengenalnya, mungkin pendapatnya akan dikemukakan dengan lebih berhati-hati. Menurut pendapat kami memang sangat kecil kemungkinannya bahwa kesalahan tulisan semata-mata sampai-sampai menghasilkan satu ungkapan yang merupakan

terjemahan yang tepat untuk sebuah kata Melayu yang homofon Jawanya adalah bentuk halus untuk nama tempat itu. Lagipula peralihan tulisan dari 斯 menjadi 厠 dan dari sana menjadi 厠 dalam nama Ormuz memang dapat diterangkan dengan cukup mudah, namun satu bentuk asli 新 yang menjadi 厠 (jadi 新 = 斯 = 厠) mencakup sederet kesalahan yang jauh lebih besar. Adapun bentuk 厠村 Ts'eu-ts'ai, yang juga dikutip oleh Pelliot, sudah jelas merupakan suatu alterasi grafis dari 厠村, yang memang mudah dijelaskan. Sudah tentu dapat dipertanyakan bagaimana Gresik sampai-sampai mempunyai dua nama Cina, di samping transkripsi nama Jawa-nya sendiri. Sesungguhnya tidak ada yang luar biasa, sebab yang satu adalah terjemahan dari nama aslinya (sekali pun terjemahan itu sebenarnya akibat dari salah paham) dan karena tidak ada alasan sama sekali untuk menganggap bahwa 新 adalah alterasi grafik dari 厠, maka bentuk 新村 Sin-ts'ouen sudah tentu merupakan sebuah nama deskriptif, karena tempat itu belum lama berselang telah menjadi lebih penting, sekurang-kurangnya di mata orang Cina. Penamaan ini dapat dibandingkan dengan penamaan Palembang 舊港 Kieou-kiang yang secara harfiah berarti "Terusan Lama", yang juga benar terutama dari sudut pandang orang Cina, di samping transkripsi nama aslinya 淖淋邦 P'o-lin-pang atau 寶林邦 Pao-lin-pang, belum lagi 三佛齊 San-fó-ts'í yang berarti kepada Kerajaan Sri Wijaya dan ibu kotanya. Ringkasnya, kami sama sekali tidak bermaksud menganggap benar penamaan itu, yang pada kesan pertama memang terasa aneh, sebagai "kesalahan lain dari teks, dan lebih parah" seperti yang dikatakan Pelliot (hlm.259), namun kami mengira bahwa bentuk itu sama sekali tidak berhubungan dengan 新村 Sin-ts'ouen dan jika ada yang secara sistematis lebih suka memakai bentuk itu daripada 厠村 Ts'eu-ts'ouen-nya Ma Houan (厠 ts'ai yang terdapat dalam teks itu sudah pasti suatu kesalahan), sebabnya mungkin rasa enggan memakai nama yang boleh jadi dianggap kurang enak bunyinya.¹

31. Yang dimaksudkan ialah prasasti makam مَلِكْ اِبْرَاهِيْمْ Malik Ibrahim yang bertanggal Senin 12 Rabi'ul Awwal 822 H., satu tanggal yang menurut *Tables de Concordance* karangan Wüstenfeld, sama dengan 8 April 1419 M. Akan tetapi, hari yang belakangan ini adalah hari Sabtu. Sudah tentu ketidakcocokan itu tidak dapat dianggap kesalahan pemahat, sebab dulu cara menetapkan hari — sekarang pun masih begitu — tidak sama di pelbagai negeri Islam. Awal bulan dalam hal itu ditetapkan berdasarkan munculnya (رُؤْيَا) rū'ya) bulan sabit, sebagaimana kebiasaan pada bangsa Babilonia Kuno ataupun pada bangsa Israel. Harus diketahui bahwa kemunculan bulan sabit itu, bahkan pada saat cuaca cerah, baru dimungkinkan (dengan perbedaan menurut garis lintang tempat pengamatan) beberapa jam sesudah bulan baru muncul menurut perhitungan astronomi, sehingga bila hari mendung, perbedaan dengan kalender teoretis yang berdasarkan bulan (yang bulannya berselang-seling mempunyai 29 dan 30 hari) bisa saja sampai sehari bahkan kadang-kadang sampai dua hari. Jadi, tanggal prasasti makam Malik Ibrahim menurut perhitungan Barat sekarang sama dengan rentang waktu antara hari Minggu 9 April saat matahari terbenam dan Senin 10 April 1419 M. saat matahari terbenam. Walaupun pertimbangan-pertimbangan yang dikemukakan oleh Th.W. Juynboll dalam *TBG*, 53, 1911: 605 secara teoritis berlaku, dan ia memang benar dalam menyanggah argumentasi Moquette yang agak dipaksakan mengenai nama bulan itu (*TBG*, 53, 1911: 372-374), pada hemat kami hari pekan tidak perlu

diragukan, sebab bedanya dengan kalender teoretis adalah dua hari kemudian. Berlainan halnya jika perbedaan itu lebih daripada dua hari ataupun tanggal itu ternyata dua hari *sebelum* tanggal teoretis, dan tanggal tersebut sebaiknya dianggap tidak benar. Dalam desertasi (*Critische beschouwing van de Sadjarah Bantën* "Tinjauan kritis tentang *Sadjarah Bantën*", hlm.249, cat.4), Profesor Husein Djajadiningrat telah menerima argumentasi Juynboll, jadi menganggap hari pekan yang disebut itu tidak benar.

Namun, ada perbedaan-perbedaan serupa yang dicatat oleh berbagai musafir. Dalam *Description de l'Arabie* karangan Niebuhr (yang dapat kami baca hanya edisi Belandanya *Beschrijving van Arabië*, hlm.105) dapat dibaca bahwa tanggal 10

بُولُ الدَّجَّةِ bulan Dū°l Hiğğa 1176 H. di Yaman sama dengan 21 Juni 1763 M, sedangkan Tabel Wüstenfeld memberikan sebagai padanan tanggal 22 Juni. Jadi tanggal setempat di sini adalah sehari sebelum tanggal teoretisnya.

Contoh lain adalah Hari Tahun Baru Iran نَو رُز *naw rūz* yang di Persepolis dirayakan pada tanggal 20 Maret 1765 M, hari yang di kota itu jatuh pada tanggal 25 رمضان *Ramaḍān* 1178 H., sementara menurut Tabel Wüstenfeld tanggal 25 bulan itu adalah 18 Maret 1765 M. Jadi, di sini perbedaannya dua hari kemudian, seperti dalam tanggal Malik Ibrahim. Ternyata bahwa tidak ada yang "tidak terjelaskan" seperti dikatakan Van Ronkel dalam *TBG*, 53, 1911: 372.

Menurut pendapat kami pribadi, tidak ada alasan untuk meragukan tanggal 10 April 1419 M. itu sebagai tanggal tarikh Julianus; dalam pada itu tidak boleh dilupakan bahwa hari Islam mulai pada malam sebelumnya.

Mengenai prasasti itu, hendaknya dilihat terutama tulisan tanpa nama (yang agaknya ditulis oleh Van Ronkel) dalam *TBG*, 52, 1910: 596-600 yang memuat foto yang bagus dari tulisan batu nisan; sebuah artikel anonim lain dalam *TBG*, 53, 1911, 372-374; Th.W. Juynboll dalam nomer *TBG* yang sama, 605-608, dan Moquette dalam *TBG*, 54, 1912, 208-214 dan 536-548.

Mengenai nama almarhum, kami hanya ingin mengemukakan sudah tentu benar alasannya ketika dikatakan (*TBG*, 52, 1910: 599) bahwa ketiadaan kata hubung

بِ *bi* sesudah kata المَعْرُوف merupakan kesalahan ketatabahasaan yang besar. Namun pada hemat kami tidak ada kesalahan serupa di dalam teks, sebab apa yang

oleh penulis artikel itu (Van Ronkel) dibaca sebagai رَا, *ra-*, dapat saja dibaca بِ *bi-*, karena huruf itu benar-benar menyentuh suku kata berikutnya سَا, suatu

hal yang sewajarnya tidak terjadi dengan رَا. Bentuk بِ itu sesuai benar dengan bentuk ت dalam تَعْمَدُ pada awal baris berikutnya. Satu-satunya kesulitan agaknya adalah ketiadaan titik bawah, tetapi dalam prasasti itu sering kali tidak terdapat tanda diakritik. Bandingkan umpamanya *Hādā qabru...* di baris 3 yang ditulis هَذَا قَبْرُ. alih-alih هَذَا قَبْر. Jadi pada hemat kami, keberatan yang

diajukan tidaklah tepat. Van Ronkel barangkali akan mendapat kesulitan seandainya dibacanya بِ, karena menurut tafsirannya seharusnya *raka ki*; namun, sekalipun *ra* dipertahankan, tidak perlu dibaca *raka* sebab yang dipahami boleh saja *ra kaki* atau, jika hipotesis kami benar, بِكَا *bi kaki*... Artinya, bila diakui bahwa

adalah bacaan tepat untuk suku kata terakhir baris itu, bacaan itu belum tentu benar seratus persen sebab, lingkaran kecil itu boleh jadi hanyalah suatu *sukūn* hiasan tanpa nilai (bandingkan dengan yang terdapat di bawah ع dalam المَعْرُوف),

bentuk *kāf*nya tetap aneh. Tafsiran itu memang menjadi lebih besar kemungkinannya, jika dibandingkan dengan bentuk *kāf* yang sama dari kata مَلِك

malik yang bacaannya tidak meragukan. Moquette (*TBG*, 54, 1912: 546) sudah

melihat bahwa yang dikatakan *ra* sesungguhnya harus dibaca *bi*, tetapi ia menolak bacaan بکاکي *bi kākī*. Kami kurang mengerti mengapa. Bagaimanapun, hasil penafsirannya بکاشاني *bi kāsānī* pasti salah.

Adapun dua kata pertama baris 6, yang mestinya mengandung nama panggilan atau gelar, dikhawatirkan penafsirannya tetap tidak pasti selama tidak ada sumber-sumber lain yang dapat membantu identifikasinya. *Pati* untuk kata pertama mungkin, hanya itu, dan perlu mendapat penegasan. Kata kedua untuk sementara tidak mungkin disusun kembali. Hanya ada kepastian bahwa kata itu tidak dapat dibaca *Tandas*, yaitu bentuk halus (*krama*) untuk Gresik.

Tulisan pada makam di Leran yang juga dinamakan "makam Dewi Putri Swari" sudah disebut beberapa kali dalam kepustakaan, tetapi pada waktu itu belum diterbitkan ataupun dibaca. Anggapan bahwa makam itu makam Dewi Putri Swari merupakan dongeng belaka, sebab orang yang bersangkutan bernama Bint Maymūn "Anak Putri Maymun". Mengenai hal itu lihat J.-P. Moquette, *De oudste Mohamedaansche inscriptie op Java* (Prasasti Islam yang tertua di Jawa)... dalam *Verhandelingen van het Eerste Congres voor de Taal- Land- en Volkenkunde van Java, gehouden te Solo 1919*, Weltevreden (1921), hlm.391-399 dengan foto prasasti itu serta P. Ravaisse, *L'inscription coufique de Leran à Java*, di dalam *TBG*, 65, 1925: 668-703.

Berlainan dengan prasasti Malik Ibrahim yang dipahat pada selempeng pualam asal luar negeri, tulisan pada makam Bint Maymun terpahat pada sejenis batu kapur yang terdapat di Jawa dan yang mungkin sekali berasal dari pulau itu juga.

Ravaisse yang membicarakan tanggalnya, menyatakan (hlm.686): "Prasasti itu menyebut "hari Jumat tanggal 7 Rajab. Padahal, tanggal 7 Rajab tahun 475 menurut *Tabel* astronomi sama dengan 1 Desember 1082 tarikh kita yang jatuhnya bukan pada hari Jumat melainkan pada hari Rabu". Namun sebagaimana telah dikemukakan oleh Profesor Husein Djajadiningrat dalam karangannya *In memoriam Jean-Pierre Moquette* (lihat *TBG*, 67, 1927: 26-27) dan apa pun yang dikatakan Ravaisse, tanggal 1 Desember 1082 M. jatuh pada hari Kamis dan bukan pada hari Rabu. Dalam *Tabel* Wüstenfeld (yang bersifat kalender dan bukan astronomi) tanggal 25 November 1082 (padanan teoretis untuk 1 Rajab 475 H.) jatuh pada hari Jumat, sehingga 1 Desember 1082 M. menurut karya itu juga jatuh pada hari Kamis. Jadi, sebenarnya kesalahan Ravaisse sebesar kesalahan yang dituduhkannya pada *naqqas*!

Jadi kita harus mengakui bahwa bulan mulai pada hari sesudah hari yang tercatat dalam *Tabel* Wüstenfeld dan penghisaban tanggal itu menjadi tarikh Eropa menghasilkan tanggal antara hari Kamis 1 Desember sesudah saat matahari terbenam dan hari Jumat 2 Desember 1082 M. sebelum saat matahari terbenam. Menurut kami fakta itu membenarkan Ravaisse yang berdasarkan alasan paleografi membaca 475 H., dan menyalahkan Van Berchem yang memilih bacaan 495 H., sebab tanggal yang bekalakangan ini menurut *Tabel* Wüstenfeld sama dengan tanggal 7 Rajab hari Minggu, yang sama sekali tidak cocok lagi.

Adapun bacaan 594 H. yang menurut profesor H. Djajadiningrat (*Critische Beschouwing ...*, hlm.250, cat.4) dikemukakan oleh Snouck Hurgronje tetapi sebenarnya adalah kesimpulan Van Berchem, dan yang dimuat dalam *TBG*, 53, 1911: 374, menurut perkiraan kami merupakan keliru sebut dari 495 H.

Jadi bacaan 475 H. dan tanggal tarikh Julianus 2 Desember 1082 M. menurut

pendapat kami sudah pasti.

32. Seperti sering kali terjadi dalam kepustakaan epigrafi, maka *kawi* di sini salah dipakai dengan arti "Jawa Kuno".
33. Lihat Moquette, "De Graafsteenen te Pasé en Grisee vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindustan" (Batu-batu kuburan di Pasai dan di Gresik dibandingkan dengan monumen-monumen serupa di Hindustan) dalam *TBG*, 54, 1912: 536-548.
34. Lihat lebih jauh tanggal pada makam IX.
35. Kata "candi" memang dipakai secara agak serampangan untuk menunjuk pada semua monumen dari periode pra-Islam. Ada kalanya pemakaian kata itu sama sekali keliru. Boleh saja orang berbicara tentang Candi Lara Jonggrang, atau kalau terpaksa tentang Candi Kalasan, tetapi "Candi Borobudur" salah, sebab monumen itu sebenarnya sebuah stupa, begitu pula "Candi Sari", sebab monumen ini agaknya sebuah *wihāra*. Tetapi mulai dari bahasa Jawa modern sampai bahasa Indonesia sekalipun, kata "candi" dipakai untuk segenap reruntuhan Hindu, dan karena hal itu memudahkan, kami mempertahankannya.
36. Bongkah-bongkah batu bertarih di Tralaya yang sekarang disimpan di Museum Majakerta, menurut Katalogus Museum yang disusun pada tahun 1938 oleh Nn. Jessy Blom (sekarang Ny. Oey), berukuran sebagai berikut:

nomor	tinggi	panjang
—	—	—
343	12 cm	41 cm
344	95 cm	24 cm
345	11 cm	38 cm
371	8,5 cm	26 cm
372	10,5 cm	32 cm
516	11 cm	33 cm
739	8 cm	26 cm

Angka tahun selalu ditempatkan di bagian yang merupakan tinggi batu, yang seperti dapat dilihat adalah ukuran yang terkecil karena batu itu diletakkan mendatar seperti layaknya ambang atas. Maka, jika batu semacam itu dipahat lagi untuk dijadikan nisan dan lebarnya dijadikan tingginya, maka angka tahun tadi akan hilang atau akan tercantum secara vertikal, lagipula pada sisinya!

Satu-satunya nisan dari Tralaya yang sekarang berada di Museum (no.342) berketinggian 89 cm. Ukuran sebenarnya dari batu-batu makam Tralaya yang lain tidak kami punyai, tetapi tinggi prasastinya saja (yang kurang dari tinggi seluruh batu) yang diukur pada abklats Dinas Purbakala adalah:

No.287a	kira-kira	41 cm.
287b	—	58 —
287c	—	32 —
287d	—	30 —
287e	—	23 —

Batu-batu yang diabklats dengan no.287b, d dan e patah bagian bawahnya. Jadi aslinya lebih tinggi.

37. Di negeri tertentu ada perbedaan bentuk nisan, tergantung apakah makam itu untuk laki-laki atau perempuan. Keterangan mengenai itu terdapat misalnya di dalam

kamus Sunda-Inggris oleh J. Rigg (*A Dictionary of the Sunda Language* = *VBG*, 29, 1862: 332, pada kata *paisan*), dalam kamus Jawa oleh Gericke-Roord (pada kata *kijing*), juga dalam karya Mayer, *Een blik in het Javaansche Volksleven* (Pandangan sekilas atas kehidupan rakyat Jawa), Leiden, tanpa tahun, II: 553 (bergambar) dan *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, ed.2, I: 817, pada pasal "graf" (makam).

Perbedaan yang diperlihatkan tidak sama di semua tempat, sebab ada penulis-penulis yang menyatakan bahwa nisan untuk laki-laki harus berpuncak lancip dan untuk perempuan bagian atasnya harus datar atau diberi alur, sedangkan menurut penulis-penulis lain, nisan laki-laki bentuknya bundar atau bersegi delapan bila dibelah secara horisontal, jadi bentuknya seperti pilar kecil, sedangkan nisan perempuan persegi panjang, jadi lebih lebar daripada tebal.

Dalam kenyataannya, perbedaan sedemikian tidak pernah dicatat dengan sistematis di Indonesia; dan sebelum dapat mempermasalahkan bentuk nisan yang perlu dilakukan adalah meneliti secara sistematis semua makam Islam di Jawa. Kami menganggap lebih berhati-hati jika tidak menarik kesimpulan apa pun mengenai hal itu, dan di sini hanya akan dikemukakan bahwa pada hemat kami sama besar kemungkinannya contoh bentuk nisan Jawa diambil dari bentuk batu berprasasti. Sosoknya dipertahankan, tetapi dalam ukuran yang lebih kecil, dan prasastinya boleh dikatakan merupakan ringkasan.

38. Cf. *NBG*, 26, 1888: 12, no.17 sampai 22.
39. Cf. *NBG*, 48, 1910: XXI. Lihat lebih jauh lembaran foto no.XVII.
40. Cf. *NBG*, 26, 1888: XIX, alinea penghabisan.
41. Cf. *NBG*, 27, 1889: 10, 5°.
42. Cf. *OJO*, XCII-XCV 1482 M. Nama tempat yang bentuk modernnya adalah *Jiyu*, pada batu bertulis dieja *Jiwu*. Nama *Trailokyopuri* yang disebut Verbeek adalah kekeliruan untuk *Trailokyapuri*.
43. Yang dimaksudkan di sini sudah tentu peta berskala 1/20.000 terbitan sebelum 1892 yang masih menyebut Tralaya, sedangkan terbitan yang lebih mutakhir tidak menyebutkan lagi.
44. Lihat catatan 2 di atas.
45. Cf. *TBG*, 33, 1889-1890: 11, 12. Artikel ini dilengkapi dengan sebuah peta yang telah kami sebut di atas ketika membahas letak Tralaya.
46. Cf. teks no.23 di atas.
47. Cf. *VBG*, 46, 1891: 230. Tralaya ada disebut pada peta arkeologi yang diterbitkan bersamaan dengan karya itu.
48. Veth, *Java*, ed.2, 1896, I: 212.
49. *Pararaton* dalam *VBG*, 49 (bagian pertama), 1896.
50. Cf. *Pararaton*, ed.1, hlm.213-218.
51. Pada daftar ini, Surabaya tidak berarti kota tetapi keresidenan yang memakai nama sama; Tralaya terdapat di keresidenan itu.
52. Cf. *NBG*, 36, 1898: 199, 2°.
53. Sesungguhnya prasasti yang ada lebih dari tujuh atau delapan buah, jika prasasti-prasasti pada makam-makam tak bertarih ikut dihitung, demikian juga prasasti-prasasti yang tidak lengkap.
54. Cf. *NBG*, 38, 1899: 116-117, huruf *k*.
55. Seandainya itu benar! Sayangnya prasasti Arab itu kebanyakan sangat tidak rinci, dan terutama berisi ayat suci.

56. Cf.*NBG*, 38, 1900: 67, huruf *g*. Untuk nama bupati kami pertahankan ejaan resmi. Jika ditulis menurut sistem kami, tulisannya menjadi R.A.A. Krāmājāyā Adinēgārā.
57. Prasasti itu menurut Brandes adalah: *Pangadēg ning boddhi i śaka 1203*, yang secara harfiah dapat diterjemahkan "penanaman (pohon) boddhi (< *bodhi*) pada Śaka 1203", jadi pada tahun 1281 M. Kami tidak tahu apakah yang dimaksudkan adalah pohon Bodhi India (*Ficus religiosa* L.) atau pohon keramat khas Jawa *waringin* (*Ficus benjamina* L.) seperti yang disangka Brandes. Perlu diperhatikan bahwa ungkapan *bodhi waringin* terdapat dalam prasasti batu karang di Lucem berangka tahun 924 Śaka. Cf.*EEL*, III, *Daftar* no.A 133 dan *EEL*, IV: 243. Jadi, lebih besar kemungkinannya bahwa yang dimaksudkan adalah pohon *waringin*.
58. Cf.*ENI*, ed.1, IV (1905): 457, kolom 2, pasal "tijdrekening" (penghisaban).
59. Cf.*ROC*, 1907: 62-66. Yang kami terjemahkan hanyalah pasal-pasal mengenai makam-makam yang menjadi pokok bahasan dalam kajian ini.
60. Pada peta berskala 1/50.000, hutan Pakis jelas terletak di sebelah selatan pekuburan Tralaya. Ada kemungkinan Knebel atau informan-informannya keliru memperluas wilayah nama itu.
61. Mengenai istilah ini, lihat catatan 13 di atas.
62. Banyak tokoh yang sangat dimuliakan panjang makamnya lebih dari dua kali panjang makam biasa (dalam bahasa Jawa: *makam dawa*, krama *makam panjang*; bahasa Melayu dan Indonesia modern: *kubur panjang*).
63. Bunga kenanga atau *Canangium odoratum* Bail, atau *Cananga odorata* Lam; menurut penamaan ahli botani. Dari bunga pohon inilah disuling minyak ilang-ilang.
64. Istilah ini diambil dari bahasa pewayangan yang rupanya dikenal baik oleh Knebel. Di sini kami tidak mungkin membicarakan, sekalipun secara ringkas, peran penting yang dipegang para *panakawan* dalam pewayangan. Dalam konteks di atas, kata tersebut dapat diartikan baik "murid" maupun "abdi".
65. Gambar no.3a mereproduksi letak ketujuh makam di dalam tanah berpagar itu. Ukuran yang diberikan Knebel hanya kira-kira. Artinya berbeda dari ukuran yang diberikan oleh Leydie Melville dalam denah pekuburan itu yang dibuatnya (gb. no.904 dalam arsip Dinas Purbakala: lihat lebih jauh pada teks no.24). Yang tercantum pada gb.3a adalah ukuran-ukuran Leydie Melville.
66. Cf.*NBG*, 48, 1910: XXII.
67. Jumlah *Wali* yang menurut dongeng bertanggungjawab atas penyebaran agama Islam di Pulau Jawa, merupakan pengolahan simbolis yang berasal dari periode pra-Islam (kedelapan penjuru mata angin ditambah Pusat) dan sebaiknya tidak dipandang semata-mata dari segi sejarah.
68. Hiasan itu yang merupakan "kalangan cahaya" atau "lingkaran cahaya" berasal dari seni Jawa yang paling tua, tetapi dalam bentuk yang kita lihat di Tralaya. Hiasan itu agaknya tampil dalam seni pahat pada masa Majapahit dan berlanjut sampai dewasa ini dalam gambar di atas daun lontar dan pada lukisan Bali tradisional yang digunakan untuk menghiasi beberapa bilik pemujaan di dalam pura. Lingkaran cahaya itu, yang oleh para arkeolog Belanda dinamakan *stralenkrans*, diperuntukkan bagi para dewa serta tokoh-tokoh yang dianggap dewa dan sifat-sifat yang mencirikan mereka. Berlainan dengan kalangan cahaya pada patung Kristen, yang lazimnya hanya mengelilingi kepala tokoh, lingkaran cahaya Jawa-Bali mengelilingi seluruh tubuh atau benda, jadi memang merupakan pancaran cahaya atau sinar yang menunjukkan sifat supranatural dari tokoh yang ditampilkan. Dapat dilihat penggambaran dari *śakti* (Jawa modern: *sekti*) pada dewa yang bersangkutan.

Sebagai contoh dapat kami sebutkan beberapa di antara foto yang pernah diterbitkan:

Sebuah batu kunci busur pada Candi Sawentar di dekat Blitar yang menggambarkan sebuah cakram bersinar, di dalamnya ada seorang tokoh yang menunggang binatang bertelinga panjang yang sampai sekarang belum diidentifikasi dengan pasti (tidak mungkin kuda). Cf. *ROC*, 1908, gambar reproduksi 102 b; Stutterheim, *Cultuureschiedenis van Java in beeld*, gb.135 dan *OV*, 1922, Lampiran P, lbg.no.11.

Reproduksi patung-patung kecil untuk makam dalam: *ROC*, 1907, lbg.99, no.6; Stutterheim, *Cultuures.*, hlm.103, gb.144; C.K. With, *Java*, Hagen (1920), lbg.150 dan 151; Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst 2*, lbg.93 a. Sebuah *lingga* bersinar dalam *ROC*, 1907, lbg.97.

Untuk contoh-contoh dari Bali, lihat gambar Śiwa Mahādewa di sembir prasasti Bangli III pada perunggu, yang berasal dari tahun 1126 Śaka (cf. *Daftar* kami, no.D 58 dalam *EEI*, XLVI, hlm.94-95) dalam *EB*, lbg. XXIII.

Reproduksi daun lontar yang digambarkan dalam *Cultuures.*, hlm.151, gb. 221-222 dan dalam *POD*, lbg.54-58.

Akhirnya pada jilid yang berjudul *Bali, Cults and Customs* karya Goris dan Dronkers, lbg.4.68, terdapat reproduksi sebuah lukisan tradisional di atas kanvas.

69. Cf.catatan 20 di atas.
70. Cf.*ROC*, 1909: 3, alinea 4.
71. Cf.*ROC*, 1909: 18-19.
72. Cf.*ROC*, 1910: 2.
73. Cf.*NBG*, 48, 1910: 148, S 16.
74. Diterbitkan dalam *NBG*, 48, 1910: XIX-XXII (Lampiran II).
75. Krom mengambil kutipannya dari daftar Verbeek. Hal itu menjelaskan mengapa ia berbicara tentang "batu-batu kuburan atau batu tonggak batas", sebab seperti telah kami kemukakan di atas, dalam makalah asli yang dimuat dalam *NBG*, 25, 1887: 9, Verbeek berbicara tentang "batu-batu kuburan."
76. Sebenarnya angka tahun itu tercantum pada halaman 213 dan bukan pada halaman 214 dalam *Pararaton* (edisi pertama).
77. Sebenarnya (cf.reproduksi foto-foto di halaman selanjutnya) angka tahun pertama ditangani secara kurang baik, sebab sebagaimana dijumpai dalam artikel Knebel, angka tahun itu lebih tepat bila dibaca 1387 (sebagaimana memang telah dilakukan oleh Krom), padahal nyatanya angka tahun itu tahun 1397 Śaka. Hanya faksimile angka tahun keempat, sekalipun tidak terlalu tepat, sekurang-kurangnya yang tidak menyebabkan orang salah membaca.
78. Bila faksimile Knebel dibandingkan dengan foto yang direproduksi di halaman selanjutnya (cf.foto IV), maka tampaklah bahwa hal itu tidak tepat benar. Sebenarnya pada faksimile Knebel, terutama siluet angkanya yang tidak benar.
79. Dalam pembicaraan prasasti, kami akan memeriksa secara terinci bentuk angka-angka tertentu. Akan tampak nanti angka tahun itu adalah 1349.
80. Krom agaknya telah salah membaca, sebab kedua angka itu pada faksimile Knebel sebenarnya tidak sama (lihat foto VI-2): seharusnya dibaca 1389.
81. Pembacaan kami: 1397, 1349, 1389, dan 1340.
82. Dalam teks asli tertulis 1399 tetapi ini suatu kekeliruan yang telah dibetulkan oleh Krom pada hlm.XXII artikel yang sama.
83. Kata aslinya *krullerig*. Harfiahnya "ikal", "keriting".

84. Pembacaan ini memang betul.
85. Akan tetapi, ketiga batu ini bukanlah batu nisan (maesan) melainkan bongkah-bongkah batu pahatan yang berasal dari candi atau dari bangunan Hindu lainnya.
86. Angka tahun yang belakangan ini sebenarnya 1294 Śaka. Cf.foto XVII-2.
87. Setahu kami prasasti ini belum dibaca. Cf.foto XVII-4.
88. "Pembetulan" itu sendiri mengandung kesalahan: angka tahun yang harus dibetulkan sebenarnya tidak terdapat pada "halaman sebelumnya" (artinya halaman XXI) tetapi pada halaman XX.
89. Pada foto OD 1569 memang tampak sebuah angka tahun yang dipahat agak dangkal sebagai hiasan nisan. Lihat pembicaraan kami mengenai makam IV dan foto VIII-1. Pada hemat kami, pembacaannya adalah 1329 Śaka.
90. *Gedateerde Inscripties van Java* dalam *TBG*, 53, 1911: 229-268.
91. *Pararaton*, edisi pertama, *VBG*, 49, bagian 1, hlm.213.
92. Cf.*NBG*, 48, 1910: XXI, baris 4 dan 3 bila dihitung dari bawah.
93. Cf.*NBG*, 48, 1910: XXI, alinea terakhir. Seperti telah kita lihat dalam teks ke-4 yang dikutip di atas, batu yang berangka tahun 1302 sebenarnya sudah disebut oleh Verbeek pada tahun 1888.
94. Cf.*NBG*, 48, 1910: XXII.
95. Cf.*NBG*, 49, 1911: 12, § 18.
96. Cf.*NBG*, 49, 1911: 29, § 17.
97. Cf.*ROC*, 1911: 2.
98. Cf. *ROC*, 1911: 55, kedua baris terakhir.
99. Ambang atas tahun 1302 sekarang berada di Museum Majakerta (no.345). Yang bertahun 1278 juga di Museum itu (no.372).
100. Cf.*OV*, 1913: 34-35, § 9.
101. Yang dimaksudkan adalah seri bertanda OD (= Oudheidkundige Dienst atau "Dinas Purbakala", yaitu badan yang menggantikan Komisi Arkeologi pada tahun 1913).
102. Cf.*OV*, 1913: 38-41.
103. Pada gambar-gambar reproduksi yang menyertai artikel ini, kami akan selalu menyebutkan nomor foto aslinya. Mengingat sesudah itu telah dibuat foto-foto lain dari angka-angka tahun tertentu dari Tralaya, maka foto-foto itu mendapat nomor yang lain. Lagipula ada beberapa foto yang rangkap, maka yang kami pilih adalah yang paling baik untuk direproduksi.
104. Foto OD 1558, 1562, 1570, 1622. Cf.foto III, VI-1, IX dan XIV.
105. Foto OD 1743*b*, 1744*b* dan 1744*a*. Cf.foto XVII-2, XVII-5 dan XVII-4.
106. Cf.*OV*, 1914: 5-6.
107. Cf.*OV*, 1914: 12.
108. Dan sama juga dengan OD 1624, tetapi pada foto yang ini angka-angka ditebalkan garisnya dengan zat putih supaya lebih mudah "terbaca".
109. Cf.*NBG*, 48, 1910: XXI.
110. Sambil lalu ingin kami katakan bahwa angka tahun Trawulan yang direproduksi pada OD 1743 *c* bukanlah 1300 seperti dikatakan dalam *OV* 1914: 12, tetapi 1400. Angka tahun Trawulan lainnya (OD 1744 *d*) terbaca dengan tepat 1338.
111. Cf.*OV*, 1915: 4.
112. Cf.*ROD*, 1915: 192. Dalam bahasa Belanda dikenal dua kata "Verslag" dan "Rapport" dengan arti yang sama. Tetapi, ada kemungkinan terbitannya berbeda.
113. Dalam daftar pustaka, acuan pada artikel Verbeek, *De Oudheden van Madjapahit*

- in 1815 en 1887* (Kepurbakalaan Majapahit pada tahun 1815 dan 1887) kurang tepat. Seharusnya bukan *TBG*, LXXIII, 1889, hlm.11, tetapi *TBG*, XXXIII, (1889-1890), hlm.11, pada no.12.
114. Sangat disayangkan bahwa dalam *Inventaris* ini hampir tidak pernah dibedakan antara acuan mengenai epigrafi dan mengenai temuan-temuan arkeologi lainnya.
 115. *Encyclopaedie van Nederlandsch Oost Indië* (kami singkat menjadi *ENI*), ed.2, III, 1915, hlm.203, kolom *b*, artikel *Oudheden (Mohammedaansche)*. Artikel itu ditandatangani M(oquette) dan H(usein) D(jajadiningrat).
 116. *De Geschiedenis van Java* (Sejarah Jawa) karya W. Fruin-Mees, jil.II, *De Mohammedaansche Rijken* (Kerajaan-kerajaan Islam), 1920, sama sekali tidak menyebut Tralaya.
 117. *Pararaton*, ed.2, *VBG*, 62, 1920, Tabel VI, hlm.241-248.
 118. Lihat catatan 57 di atas. Krom sendiri dalam *Inleidingnya*, ed.2, II: 174, menjelaskan angka tahun itu sebagai berikut: "Di Trawulan, di wilayah Majapahit sendiri, [ada] sebuah batu lain yang menyebutkan penanaman sebuah pohon Bodhi pada tahun 1281 [M]."
 119. Cf.*NBG*, 24, 1886: 41.
 120. Cf.*VBG*, 46: 322, no.652.
 121. Cf.*ROD*, 1923: 115-116, no.2525. Menurut inventaris itu, 1261 mungkin salah cetak di *Daftar Krom* (*TBG*, 53, 1911: 257) untuk 1260, yaitu tafsiran Brandes. Memang mungkin sekali, sebab pembacaan Brandes berdasarkan sebuah faksimile, sedangkan yang tersedia bagi Krom sebagai dokumen rupanya hanyalah pemberitahuan Brandes. Dan oleh Verbeek (*Daftar...* dalam *VBG*, 46, 1891: 322, no.652) maupun dalam edisi pertama *Pararaton* (*VBG*, 49, 1897, tabel VI, hlm.214) memang disebut tahun 1260. Karena dari angka tahun itu tidak ada fotonya, masalah itu sulit dipecahkan. Yang dapat dikatakan hanyalah bahwa tahun 1260 lebih besar peluangnya merupakan pembacaan yang tepat.
 122. Lihat *NBG*, 48, 1910: XXII dan di atas ini catatan 89. Menurut kami pembacaannya adalah 1329.
 123. N.J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst* [edisi pertama] 's Gravenhage, 1920, dua jilid teks dan satu jilid gambar reproduksi. *Id.*, edisi ke-2, 's Gravenhage, 1923. Gambar 66 adalah peta wilayah Majapahit yang memperlihatkan lokasi Tralaya.
 124. Cf.Krom, *Inleiding...*(2), II: 174. Rincian ini berdasarkan Verbeek, sebab batu yang bersangkutan tidak ditemukan kembali.
 125. Cf.Krom, *Inleiding...*(2), II: 181.
 126. Cf.Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, edisi pertama (1920), II: 112; ed.2 (1923) II: 189.
 127. Jarak ini dihitung mulai dari dukuh Kedaton. Cf.peta yang terlampir pada tulisan ini, gb.1.
 128. Yang paling aneh ialah bahwa pada peta yang terdapat pada gambar 66 karya itu, Tralaya dikatakan termasuk di antara "tempat-tempat yang mempunyai arti arkeologi".
 129. Dalam hubungan ini hendaknya dicatat bahwa di pekuburan Islam di Trawulan, tempat makam "Putri Cēmpā", kami telah melihat sekurang-kurangnya dua makam lain yang berprasasti. Dari makam pertama kami tidak berhasil membaca apa pun dengan mata telanjang, karena teksnya dipahat terlalu dangkal, tetapi yang kedua mempunyai angka tahun berangka Jawa Kuno yang sangat jelas, yaitu 1290 Śaka,

dan dua baris di bawahnya yang tidak dapat kami baca dengan yakin. Kalau tidak salah, angka tahun itu belum disebut di mana pun. Kami akan menamakannya Trawulan XIII. Jadi, ini pun sebuah makam Islam yang delapan tahun lebih tua daripada makam bertarih tertua di Tralaya, artinya tiga tahun sesudah *Nāgarakṛtāgama* dikarang! Jadi, Tralaya bukan satu-satunya tempat, dan kemungkinan besar, dengan penelitian yang sistematis mengenai makam yang jumlahnya berlimpah di daerah itu, akan terungkap patokan-patokan lain bagi penyebaran agama Islam pada masa itu di bagian timur pulau Jawa.

130. N.J. Krom, *L'art javanais dans les Musées de Hollande et de Java*, kol. *Ars Asiatica*, VIII, Paris dan Brussel, 1926, hlm.67 dan lbg.XLIII. Oleh karena karya ini ditulis dalam bahasa Perancis, kami tinggal mengutip saja.
131. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, ed.1, 1926, ed.2 dirombak total, 1931.
132. *Geschiedenis van Nederlandsch Indië* (Sejarah Hindia Belanda), di bawah pimpinan Dr. F.W. Stapel, jil.I, Amsterdam, 1938, berturut-turut hlm.117-298 dan 305-365. Anehnya, kedua penulis (yang pertama pada hlm.293, yang ke-dua pada hlm.333) tidak meragukan sifat Islam makam "Putri Cempa" di Trawulan, kira-kira 2 km dari Tralaya, dan mereka memang mengakui bahwa itu kuburan seorang "wanita dari keluarga baik-baik" yang dimakamkan menurut upacara Islam. Kita ketahui bahwa angka tahun yang terdapat pada makam itu adalah 1370 Śaka. Di bawahnya masih terdapat dua baris dengan tulisan Jawa Kuno yang belum dibaca sampai sekarang. Periode itu sama dengan periode makam-makam Tralaya.
133. Menurut Katalog itu tempat asalnya Sentanareja. Seperti diketahui, di wilayah desa inilah terletak Tralaya.
134. Lagipula penulis tidak pernah memakai kata nisan, hanyalah batu "bentuk maesan" (*maesan vormig*) atau bahkan "batu segi empat yang berdiri", untuk batu-batu lain yang menurut penglihatan kami memang batu nisan. Kami sebutkan sebagai contoh no.421, 537 dan 651 yang masing-masing berangka tahun 1377, 1265 dan 1278 Śaka.

c. Transkripsi dan terjemahan ...

135. Mengenai makam-makam yang telah kami cek sendiri, kami mencatat arah sisi-sisi setiap nisan dengan keterangan apakah sisi itu menghadap ke makam (sisi dalam) atau ke luar (sisi luar).
136. Lihat di atas ringkasan-ringkasan kami dari kepustakaan epigrafi pada teks no.20.
137. Cf.*NBG*, 48, 1910: XXI.
138. Angka tahun prasasti perunggu Waringin Pitu telah dibaca 1368 oleh Stutterheim dalam *JBG*, 1938: 117 dan 1369 Śaka dalam *JBG*, 1938: 127 (nama prasasti itu di sini Surodakan). Mudah kelihatan bahwa pembacaan terakhir inilah yang benar, sebab apabila angka satuan dari angka tahun itu (foto A 1665a) dibandingkan dengan angka-angka yang dipakai untuk memberi nomor kepada lempeng-lempeng lembaran (foto A: 1665o untuk lempeng 8 dan A 1665q untuk lempeng 9), maka tampak bahwa angka satuan angka tahun itu tidak mungkin lain dari angka 9. Foto-foto tersebut tidak diterbitkan, namun ada faksimile dari angka-angka prasasti itu dalam *Tableau comparatif des chiffres indonésiens* yang diterbitkan sebagai lampiran dalam *EEL*, III dalam *BEFEO*, XLVI, A 1, di bawah 1369 Śaka.
139. Nomor-nomor foto yang kami tuliskan di antara kurung adalah nomor hasil cetakan yang hurufnya digambar kembali dengan zat putih dengan harapan akan lebih jelas. Bila prasasti itu mudah dibaca, cara itu tidak ada untungnya, dan bila hurufnya

- sudah patah atau hilang, cara itu hanya menambah buruk bentuknya sehingga semakin kabur. Pada umumnya, dari segi paleografi, foto seperti itu kurang memuaskan dan acuan yang kami catat di sini sekedar untuk melengkapinya.
140. Untuk bahasa Arab, di sini kami memakai transkripsi yang dasarnya tercantum dalam karya R. Blachère dan J. Sauvaget, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, Paris, 1953, hlm.7. Akan tetapi dalam *transliterasi* prasasti makam I-III, *hamza* tidak kami catat karena memang tidak tertulis dalam tulisan aslinya. Untuk memudahkan pembicaraan rincian-rincian paleografi, kami juga mentranskripsi 'alif dengan *wasl* di atasnya berupa lingkaran kecil yang ditulis di atas baris. Akhirnya, di mana pun kami tidak memakai tanda hubung.
 141. Suatu penelitian yang sistematis dan terperinci mengenai hiasan pada beberapa nisan Tralaya sudah pasti akan menghasilkan keterangan berharga tentang perkembangan seni hias pada periode peralihan agama. Kami hanya menyebutkan rinciannya secara sepintas, karena masalah itu bukan wewenang kami.
 142. Cf. *NBG*, 48, 1910: XX. Faksimile Knebel terdapat dalam *ROC*, 1907: 63.
 143. Kami mempersilakan pembaca melihat tulisan kami *Tableau comparatif des chiffres indonésiens* yang diterbitkan sebagai lampiran pada *EEI*, III, dalam *BEFEO*, XLVI. Judul itu untuk selanjutnya kami singkatkan menjadi *Tableau comp.*
 144. Yang kami bicarakan di sini hanyalah bentuk angka sebelum timbulnya ciri-ciri khas yang masuk ke dalam aksara Jawa Baru. Bentuk angka 4 yang paling lazim dalam tulisan abad VIII dan IX Śaka paling mirip aksara *ru* (lihat beberapa contoh dalam *Tableau comp.*, A 1.).
 145. Museum Majakerta no.387, cf.foto OD 1795. Kami akan menerangkan lebih lanjut alasan kami memilih bacaan 1384.
 146. Museum Majakerta no.525-526. Cf.foto OD 2311 c. Pada bongkah batu no.525 (OD 2211 b) terdapat kedua angka pertama dari angka tahun itu.
 147. Foto OD 1616. Lihat juga di bawah ini pembicaraan kami mengenai makam VII.
 148. Sekarang di Museum Jakarta diberi nomor D 102. Kami tidak menemukan satu foto pun. Ada faksimile — tidak terlalu tepat — dari angka tahun itu dalam Crucq, *Epigraphische Aantekeningen* dalam *OV*, 1929: 274 pada bagian bawah halaman.
 149. Bongkah batu inilah yang kini terdapat pada kaki makam yang dinamakan makam Dewi Anjasmara. Faksimile dibuat di tempat.
 150. Museum Majakerta no.524, foto OD 2211 a.
 151. Museum Jakarta no.D 115. Abklats dari Dinas Purbakala no.528. Setahu kami tidak ada foto. Sebuah faksimile dari Knebel terdapat dalam *ROC*, 1907: 52. Meskipun gambarnya tidak mirip benar, reproduksi angka 5 itu cukup tepat. Lihat juga *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1325 Śaka.
 152. Museum Majakerta no.534, foto OD 2214 b.
 153. Lihat *ROC*, 1908: 27.
 154. Museum Majakerta no.463. Faksimile yang kami sajikan di sini mencontoh sebuah foto yang sangat tidak jelas untuk dapat direproduksi.
 155. Lihat *OV*, 1929: 259. Yang dimaksud sebuah angka tahun yang dipahat pada sebuah lesung (Museum Jakarta, A 389; nomor baru dalam seri epigrafi D 191). Angka 4 yang dibaca oleh Crucq itu benar. Tanggalnya (1647 Śaka) membawa kita ke suatu periode yang jauh lebih muda daripada periode makam-makam Tralaya.
 156. Museum Majakerta no.538, foto OD 2216 c. Dalam *OV*, 1915: 4, angka tahun itu dibaca 1341 Śaka, yang pada hemat kami tepat.
 157. Museum Majakerta no.543, foto OD 2219 b. Dalam *OV*, 915: 4, angka tahun itu

dibaca 1305 Śaka.

158. Museum Majakerta no.527, foto OD 2211 *d-e*. Dalam *OV*, 1915: 4, angka tahun itu dibaca 1356 Śaka, pada hemat kami salah baca. Pada foto tampak bahwa no.527 terdiri atas dua bongkah. Kita mendapat kesan bahwa semuanya ada lima angka. Jika kedua bongkah itu memang bersamaan adanya, tanda yang dipahat itu kebanyakan satu, sebab seandainya tanda pertama di sebelah kiri merupakan hiasan, seharusnya ada imbangannya di sebelah kanan angka tahun, dan bukan demikianlah halnya. Bagaimanapun, angka ratusan jelas, jadi tidak perlu ada keraguan mengenai penafsiran angka tahun itu.
159. Angka tahun ini terdapat pada sebuah patung dewi yang diperikan sebagai "Parwati (?)". Abklats no.1623. Setahu kami tidak ada foto. Sebuah faksimile dari Knebel dalam *ROC*, 1908: 35 di bawah no.35 disajikan sebagai reproduksi angka tahun itu. Jika benar-benar bukan salah faham, maka garis angka-angka pada Knebel sama sekali salah dan angka 5 terutama tidak mirip sama sekali dengan angka abklats 1623. Ada faksimile angka tahun itu dalam *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1364 Śaka yang angkanya, karena khilaf, ditempatkan dalam baris angka-angka 5, padahal kami membacanya sebagai angka 4, seperti tercantum dalam angka tahun tadi.
160. Pemberitahuan lisan kepada penulis artikel ini pada bulan Januari 1942. Cf. juga apa yang dikatakannya dalam *OV*, 1939: 10 dan c.1.
161. Ada bukti bahwa bentuk modern angka 4 itu berasal dari sekurang-kurangnya abad XVII Śaka berkat prasasti Suracala tahun 1624 Śaka yang memberi tanggal, baik berupa candrasangkala maupun berupa angka, sehingga tidak mungkin ada keraguan mengenai nilainya. Cf.*OV*, 1925, lbg.38 c, yaitu foto prasasti, dan *Tableau comp.* dalam *EEl*, III, A 3, di bawah 1624 Śaka.
162. Nama *Sela Mangleng* (harfiahnya "Batu Berlubang") mengacu kepada gua. Oleh karena ada gua lain dengan nama yang sama di Keresidenan Tulung Agung, yang mempunyai gambar-gambar relief (tapi tanpa angka tahun), maka biasanya ditambahkan nama keresidenan untuk menghindari kerancuan.
163. Abklats no.407. Angka ini telah kami sajikan dalam bentuk faksimile dalam *Tableau comp.*, A 3 di bawah 1353 Śaka.
164. No.A 389, yang digolongkan kembali dalam kelompok epigrafi dengan no.D 191. Lihat *OV*, 1929: 259. Lihat juga catatan 155 di atas.
165. Menurut perkiraan kami, hanya angka inilah yang kalau perlu dapat dianggap meragukan, sebab seperti dalam hal Sela Kelir II, ada kecenderungan untuk memilih pembacaan 1356. Namun dari segi paleografi, 1346 pada hemat kami jauh lebih besar kemungkinannya.
166. Barangkali tidaklah tanpa guna bila di sini dikemukakan bahwa dokumen-dokumen paleografi Jawa mempunyai contoh-contoh lain dari angka 6 yang dasarnya berlanjut sambil naik di sebelah kiri tanda itu menurut arah jarum jam sampai hampir seluruh angka terkurung olehnya, tanpa mengubah nilainya. Sebaiknya disebutkan umpamanya angka tahun Krapyak (Museum Majakerta no.514) yang angka satuannya memang angka 6. Angka tahun ini telah dibaca [1]336 dalam *OV*, 1915: 4, tetapi angka puluhannya — yang memang cukup remuk — jelas berbeda dengan angka ratusan dan menurut kami seharusnya dibaca [1]316 (cf.lebih jauh foto XVIII-2). Cf.juga angka 9 dalam sebuah angka tahun Satak yang kami sajikan reproduksinya dalam *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1296 Śaka. Cf.juga angka tahun Petung Amba (abklats no.2659, tidak ada foto, lihat *Tableau*

comp., A 3 di bawah 1362 Śaka). Angka puluhan di sini, selain berciri normal angka 6 (umpamanya dalam tiga angka tahun dari Candi Sela Kelir II, III dan I foto OD 2211 *a*, *b-c* dan *d-e* dengan angka-angka 6 lain dari abad XIV Śaka), memiliki semacam ekor yang membelok ke sebelah kiri angka ke arah atas dan terus ke kanan sehingga ekor itu mengurung separuh angka itu. Tetapi yang kita hadapi tidak bisa lain daripada angka 6.

Pada suatu masa yang jauh lebih tua, ada dua piagam dari Tulang Air dengan angka 2 yang diperpanjang dengan cara yang sama (lihat reproduksi angka itu dalam *Tableau comp.*, A 1 di bawah 772 Śaka). Angka itu mula-mula dibaca dengan ragu-ragu oleh Brandes sebagai angka 3, 4 dan 5 (*OJO*, V dan VI) dan 5 oleh Goris dalam *TBG*, 70, 1930: 161.

167. Kami sebenarnya tidak sependapat dengan Stutterheim dalam hal penafsiran dua angka tahun yang disebutkan dalam *OV*, 1939: 10 dan cat.1, mengenai angka yang dibacanya 5.

Angka tahun Gondang Lor kami baca 0-7-4-1, artinya 1470 Śaka = 1548 M. dan angka tahun di mesjid Sendang Duwur 7-0- 4-1, artinya 1407 Śaka = 1485 M. Untuk yang belakangan ini hendaknya dilihat gambar 33 dari nomor *OV* yang sama, yang sayangnya tidak menyajikan angka-angka yang sangat jelas.

Perlu dikatakan sambil lalu bahwa kami tidak mungkin sepaham dengan Stutterheim yang menyebutkan dalam catatannya, bahwa telah terjadi "kerelaan" terhadap tulisan Arab dalam cara menulis angka tahun dengan menempatkan angka satuan di sebelah kiri, sebab dalam bahasa Arab justru angka satuan ditulis di sebelah kanan seperti halnya di India atau di Eropa. Cara memakai angka semacam ini menurut kami datang dari kebiasaan untuk menyebut dalam candra sengkala, mula-mula satuan, lalu puluhan, dst. Oleh karena suatu angka tahun ditulis seperti yang disebut dalam candra sangkala, dan dari kiri ke kanan sesuai dengan arah tulisan Jawa, maka hasilnya bakal sebuah angka tahun seperti yang di Sendang Duwur dan di Gondang Lor. Sepengetahuan kami, cara untuk menulis angka tahun seperti itu tidak ada di negeri-negeri "Arab".

168. Angka tahun ini dikemukakan oleh Stutterheim dalam *OV*, 1940: 26, c. 1. Rupanya tidak ada foto. Lihat di atas, gb.3c: faksimile kami itu digambar dengan contoh sebuah foto yang diambil oleh Tn. Bonnefin, wakil konsul Perancis di Jakarta. Kepadanya dengan senang hati kami sampaikan rasa terima kasih kami.

169. Museum Majakerta no.460, foto OD 1895.

170. Penanggungan, monumen LX, foto yang diterbitkan dalam *OV*, 1936, gb.14. Bacaan kami adalah 1 untuk angka satuan alih-alih 8, sebab dengan gaya tulisan itu pada masa itu supaya angka itu angka 8, sebenarnya harus ada tanda di atasnya.

171. Museum Majakerta no.378, foto OD 1743 *c*, cf. lebih jauh foto XVII-3. Bacaan 1300 terdapat dalam *OV*, 1914: 6, dan 12, juga dalam *Pararaton*, ed.2, hlm.245.

172. Yang perlu dicatat ialah bahwa dalam kata رَسُول barangkali tidak ada kesalahan, sebab yang oleh kami dibaca *fatha* (dan yang memang tak dapat dibantah mirip *fatha*), tampak membulat di sebelah kanan dan dapat saja merupakan *damma* yang kurang sempurna atau rusak. Lagipula, bila foto itu dilihat dari dekat, ada kesan bahwa 'alif kata terakhir pada baris 1 diberi *dua* tanda vokal: sebuah *kasra* seperti dalam prasasti terdahulu ditambah sebuah *fatha*. Apakah *fatha* itu — menurut hipotesis kami mengenai suatu transkripsi syahadat yang boleh dikatakan bersifat fonetis — tempat yang sebenarnya di atas *lām* yang pertama dan telah salah

dipahat di atas 'alif? Sulit menjawab pertanyaan itu secara menentukan, tetapi, bagaimanapun, besar kemungkinannya. Jika memang benar begitu, baris pertama sebaiknya ditranskripsikan *lā ilaha ilallahu* yang dapat dikatakan tepat bila dilihat dari segi lafal dan tidak dari segi tulisan. Dan dalam hal itu yang salah hanyalah *fatha* dari kata الله di baris 3 dan huruf hidup terakhir pada kata yang sama (yang biasanya tidak diucapkan). Terlihat bahwa makam II, yaitu yang paling tua dari ketiga makam yang diberi pahatan syahadat, ternyata pula yang paling sedikit kesalahannya. Tidak mustahil bahwa makam itu telah menjadi contoh untuk kedua makam yang lain dan perbedaan kecil antara *fatha* dan *damma* telah menimbulkan kesalahan-kesalahan yang dapat dilihat pada makam I dan III.

173. Perlu dicatat bahwa nisan-nisan makam ini mempunyai sosok yang bersiku-siku, yang berlawanan benar dengan bentuk makam I, II dan IV yang membulat.
174. Lihat *Tableau comp.*, A 1 di bawah 1369 Śaka.
175. Sesungguhnya, waktu memandang fotonya, berkali-kali timbul pertanyaan dalam diri kami bukankah "pita-pita" itu merupakan huruf-huruf Arab yang direka-reka. Terutama di bawah medalion dan di sebelah kanan (bagi pengamat), seakan-akan tampak دای. Beberapa bagian dari motif-motif itu mirip dengan berbagai huruf Arab yang lain. Akan tetapi melihat keadaannya yang hancur, tidak ada yang dapat dibaca dengan pasti, sehingga sangat mungkin bahwa hal itu hanyalah khayalan optik belaka. Ada hiasan yang sama di bagian atas sebuah relief di Penanggungan LXVII yang merupakan burung merak. Lihat foto terbitan OV, 1937, lbg.39.
176. *Gunungan* yang juga dinamakan *kekayon*, adalah lambang yang paling rumit dalam pewayangan. Kedua nama yang diberikan di atas ini mengacu kepada dua buah artinya, yaitu kepada gunung dan kepada pohon (*kayu*) yang merupakan motif-motif hiasan terpentingnya. Tetapi *gunungan* juga melambangkan api, sehingga pembuatannya di Jawa, paling tidak di sisi belakangnya, berwarna merah sedangkan sisi depannya berwarna-warni. Sebuah foto *gunungan* Jawa terdapat dalam Stutterheim, *Cultuurges.*, hlm.15, lbg.225.
177. Cf. *NBG*, 48, 1910: XXII.
178. Angka tahun 1319 yang tercantum dalam *Pararaton* (2), hlm.245 dan dikatakan berasal dari *Sentanareja* (sebenarnya Tralaya) terdapat pada sebuah bongkah batu dan tidak ada miripnya sedikit pun dengan nisan makam IV. Tidak ada fotonya akan tetapi kami dapat mengecek bacaannya, yaitu 1319, di Museum Majakerta tempat bongkah batu itu sekarang (no.739). Kami menamakannya Tralaya XV.
179. Teks yang beraksara Arab untuk selanjutnya mereproduksi tulisan pada batu nisan sebagaimana kami dapat membacanya dan hanya dengan tanda-tanda diakritik atau ejaan yang jelas. Sebaliknya, dalam transkripsi berhuruf Latin, kami akan memulihkan semua tanda yang seharusnya ada, bahkan juga *fatha* yang tegak lurus yang tidak pernah dipakai dalam prasasti Tralaya.
180. Surat III, ayat 182; XXI, ayat 36 dan XXIX, ayat 57. Ayat 182 dari Surat III terdapat selengkapnyanya dalam tulisan nisan Malik 'Ibrāhīm di Gresik.
181. Lihat teks no.26 di atas.
182. Hendaknya dicatat bahwa makam F (untuk letak makam ini, lihat gb.3a) nisan kepalanya, yang hanya tinggal sekeping bagian atasnya saja, dipahat. Kami tidak tahu apakah pernah diambil fotonya. Bagaimanapun, tak ada reproduksi sekarang dalam arsip foto Dinas Purbakala.
183. Angka tahun lain dengan angka 2 yang bagian bawahnya terpisah dari tubuh angka, terdapat pada batu kecil: 1342 Śaka, Majakerta IV, yang sudah kami

- bicarakan di atas (cat.148) dan yang sekarang berada di Museum Jakarta dengan nomor D 102. Cf.faksimile Crucq yang agak jelek dalam *OV*, 1929, hlm.274. Hendaknya juga dibandingkan dengan angka tahun Kembang Sore (foto XVIII-3) yang bagian bawah angka 4-nya sama sekali terpisah dari bagian atasnya, suatu rincian yang tidak tampak pada faksimile angka itu yang kami berikan dalam *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1341 Śaka.
184. Ada kemungkinan teks itu *ḥadīt qudsī* (atau *ḥadīt 'ilāhī*). Kami tidak sempat mencari apakah memang demikian halnya.
 185. Atau, mungkinkah yang dipakai itu batu yang sudah pecah? Hal itu tampaknya hampir tidak mungkin.
 186. Sebenarnya harus diadakan penelitian tersendiri mengenai perkembangan batu bertulis dari periode Hindu (apalagi kalau yang bersangkutan adalah piagam yang tidak dikeluarkan oleh raja) dengan, sebagai lanjutan, nisan makam-makam Islam pertama di Jawa. Ada batu-batu bentuk nisan yang mempunyai angka tahun yang lebih tua daripada makam-makam yang tertua di Tralaya, tetapi yang tidak selalu mempunyai bentuk kurawal yang khas untuk bagian atas nisan situs ini.
 187. Museum Majakerta, no.516, foto OD 2216a.
 188. Museum Majakerta, no.372, foto OD 1743a. Pada foto itu terdapat "1278?". Tanda tanya itu harus dihapus.
 189. Abklats no.480. Agaknya angka tahun itu sama dengan yang terdapat pada reproduksi Knebel dalam *ROC* 1908, 196. Faksimile itu sayangnya tidak akurat dan dibaca 1211. Lihat *Tableau comp.*, A 3 di bawah 1371 Śaka.
 190. Abklats no.2052, cf. *Tableau comp.*, A 3 di bawah 1337. Dalam lbg.87 dari *Inleiding* tulisan Krom tampaknya angka tahun itu, di bagian atas salah satu relief.
 191. Lihat di atas dan juga foto OD 1557.
 192. Abklats no.1639, cf. *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1397 Śaka.
 193. Museum Jakarta D 99. Dalam *OV*, 1929, 273, Crucq dengan tepat membetulkan menjadi 1297 suatu bacaan 1279 yang tercantum dalam *Korte Gids voor de Archaeologische verzameling van het Bataviaasch Genootschap*, Weltevreden, 1919, hlm.55. Tafsiran yang memang betul sudah diterbitkan oleh Krom dalam *Daftar Prasasti-prasasti bertarikh di Jawa*, cf. *TBG*, 53, 1911: 62. Faksimile Crucq tidak seluruhnya betul, artinya angka 7 sesungguhnya lebih kecil daripada yang tiga lainnya, tapi perbedaan itu tidak jelas kelihatan pada reproduksinya. Cf. faksimile kami dari angka 7 itu dalam *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1297.
 194. Rupanya tidak ada fotonya. Abklats no.528 dan 2648. Faksimilennya yang baik dibuat oleh J. Rigg dalam *Journal of the Indian Archipelago*, V, 1851: 439. Faksimile Knebel dalam *ROC*, 1907: 42, angka 7 sama sekali salah. Faksimile satu lagi terdapat dalam karya Holle, *Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabeten*, Batavia-'s Hage, 1882, hlm.48, di bawah *f* (ejaaan "steen te Djrowoelan" keliru untuk menyebut Trawulan) angka tahunnya digambar hampir betul tetapi dengan penafsiran 1390 yang salah. Cf. *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1370 Śaka.
 195. Museum Majakerta, no.636, foto OD 2492.
 196. Museum Majakerta, no.401, foto OD 1896a.
 197. Abklats no.541. Setahu kami tidak ada foto. Cf. *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1277 Śaka.
 198. Museum Majakerta, no.421, foto OD 1894. Cf.juga *Tableau comp.*, A 3, di bawah

- 1377 Śaka.
199. Lihat catatan 145 di atas dan foto OD 1795. Cf. juga *Tableau comp.*, A 3, di bawah 1374 Śaka.
200. Kami dengan sengaja tidak memasukkan desinensi apa pun karena tidak mungkin memberi tanda vokal tanpa mengadakan pembetulan: kalimat itu seharusnya ditulis *في الهجرة النبوية، في هجرة النبي* atau kalimat lain yang sepadan.
201. Ivenurut *Tabel Wüstenfeld*. Cf. juga Daftar yang disusun oleh G. Cattenoz, ed.2, Rabat, 1954.
202. Agaknya sudah pasti bahwa tumbuh-tumbuhan yang tergambar pada nisan itu tanaman merambat. Hendaknya diperhatikan sulur-sulurnya yang dijadikan motif-motif yang sangat dekoratif. Daun-daunnya memberi kesan bahwa tanaman itu termasuk keluarga Cucurbitacea.
203. Perlu dicatat bahwa penempatan huruf-huruf itu sedemikian rupa sehingga bila dibaca menurut urutan yang kami tunjukkan (dan yang dibenarkan oleh nilai angkanya), kita harus mulai di sebelah timur dan mengikuti arah *pradaksina*. Itulah contoh yang baik dari perpaduan data baru (dalam hal ini nilai angka untuk huruf-huruf Arab) dalam kerangka pemikiran yang sudah ada. Proses ini berlanjut sampai dewasa ini.
204. Dalam candrasengkala berhuruf Arab dari masa yang lebih mutakhir, nilai 1.000 kadang-kadang dinyatakan dengan huruf *ع*, yang menurut ejaan bahasa-bahasa Indonesia dengan huruf Arab sama dengan huruf sengau *q* (atau *ng*).
205. Orang cenderung mempertahankan angka tahun 1433 yang mendekatkannya pada makam-makam bertarih lainnya di situs itu. Akan tetapi dari segi paleografi, kami terpaksa memilih 1533.
206. Hendaknya diperhatikan sambil lalu bahwa 'alif dari *subhānahu* di baris 1 yang tempatnya tepat di sumbu nisan, diteruskan ke atas dan dibubuhi sebuah huruf di sebelah menyebelah sehingga terbentuk kata baru yang tidak termasuk teks tetapi yang dapat dibaca *اللله lillāhi*. Dengan demikian, kata itu terletak di tempat lazimnya terdapat pada piagam-piagam Hindu tertentu suku kata tersuci *om*.
207. Kami tidak pasti tentang bacaan *qahara* dan oleh karena kami tidak dapat membaca sesuatu yang memuaskan sesudah *تَعَزَّى بِأَل...*, maka terjemahan ini masih sementara. Di baris 10 juga ada dua kata yang tidak dapat kami baca dengan memuaskan.

d. Kesimpulan:

208. Cf. *NBG*, 25, 1887: 9 dan dalam edisi pertama *Pararaton* (*VBG*, 49, bagian pertama), tabel VI: 213-218.
209. Cf. *ROC*, 1907: 63.
210. Cf. *NBG*, 48, 1910: XXI, baris 1 dan 2.
211. Cf. *NBG*, 48, 1910: XXI, baris 4 dan 3 dari bawah; dalam *TBG*, 53, 1911: 262-267 dan dalam edisi kedua *Pararaton* (*VBG*, 62, 1920) tabel VI: 241-248.
212. Perlu diingat bahwa semua padanan Masehi untuk tahun Śaka dalam daftar semacam itu hanya dapat dikira-kira, karena tahun Śaka x mulai $\pm$ bulan Maret tahun $M. x + 78$ dan berakhir pada bulan Maret tahun $M. x + 79$. Mengenai makam IX, kami di atas (hlm.270) telah memberi batasan tepat tahun 874 H.
213. Jika hasil bacaan Krom untuk makam IV dipertahankan (yaitu 1319 Śaka), maka perbedaan waktu itu 78 tahun.

214. Mustahillah menyusun daftar dari semua angka tahun yang ditemukan di daerah ini tanpa mengikutsertakan batu-batu bertarih yang tidak dibuat foto atau abklatsnya, terutama yang disimpan di Museum Trawulan yang setahu kami tidak ada katalognya. Oleh karena itulah, kami lebih suka membatasi diri pada daerah sekitar Tralaya.
215. Nomor-nomor yang disebutkan adalah nomor benda-benda di Museum Majakerta kecuali D 115 (Trawulan IX) yang termasuk nomor Museum Jakarta.
216. Kecuali lembar bergambar reproduksi yang terlampir pada artikel ini, kependekan *Tab.* mengacu kepada *Tableau comp.* kami yang diterbitkan sesudah *EEI*, III dalam *BEFEO* XLVI.
217. Kalau tidak salah, dari prasasti ini tidak ada foto ataupun abklats. Akan tetapi, karena Brandes pernah memberikan bacaan angka tahunnya, tidak ada keraguan tentang adanya prasasti itu.
218. Ketiga angka tahun yang dibubuhi tanda asterisk hanya terdapat pada Verbeek, tetapi batu-batu itu rupanya hilang sesudahnya. Itulah sebabnya kami tidak memberikan nomor kepada prasasti-prasastinya.
219. Dari angka tahun ini tidak dapat kami temukan baik foto maupun abklats. Bacaan 1319 telah diterbitkan untuk pertama kalinya dalam *OV*, 1917: 46 dan disebut dalam *Katalog* Museum. Kami berhasil dengan bacaan yang sama ketika mengunjungi Majakerta, tetapi kami tidak membuat faksimile.
220. Prasasti Jawa di Patapan II (cf. *EEI*, III, *Daftar*, A 206 dan *EEI*, IV, h.84) memungkinkan kita untuk menetapkan bahwa tanggal kematian Malik 'Ibrāhīm sama dengan awal tahun Śaka 1341 (Caitra atau Waiśākha). Jadi prasasti makam ini letaknya antara Tralaya VII dan Tralaya XVIII.



Foto I.

Tralaya - OD 1557

Makam I, nisan kepala, sisi dalam, medalion dan angka tahun 1397 Šaka.
(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto II.

Tralaya - OD 1555.

Makam I, nisan kepala, sisi luar, prasasti Arab
(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto III.

Tralaya - OD 1558
Makam I, nisan kaki, sisi dalam, medalion.
(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto IV.

Tralaya - OD 1561

Makam II, nisan kepala, sisi dalam, medalion dan angka tahun 1349 Śaka.
(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto V.

Tralaya - OD 1559.
Makam II, nisan kepala, sisi luar, prasasti Arab.
(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto VI.

Tralaya.

1. OD 1562. Makam II, nisan kaki, sisi dalam, medalion
2. OD 1565. Makam III, nisan kepala, sisi dalam, medaion dan angka tahun 1389 Śaka.

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



1

Foto VII.



2

Tralaya.

1. OD 1563. Makam III, nisan kepala, sisi luar, prasasti Arab.
2. OD 1566. Makam III, nisan kaki, sisi dalam, medalion.

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



1

Foto VIII.

2

Tralaya — Makam IV, nisan kepala.

1. OD 1569. Sisi dalam, medallion dan angka tahun 1329 Śaka.

2. OD 1567. Sisi luar, prasasti Arab.

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto IX.

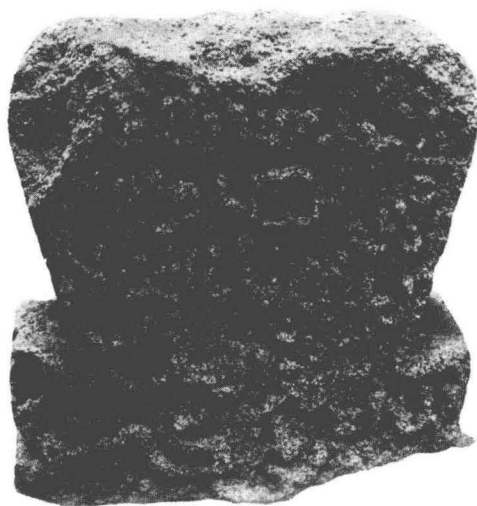
Tralaya — OD 1570

Makam IV (?), nisan kaki (?), salah satu sisi, medalion.

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



1



2

Foto X.

Tralaya - Makam V, nisan kepala.

1. OD 1577. Sisi dalam, angka tahun 1302 Śaka;

2. OD 1575. Sisi luar, prasasti Arab.

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto XI.

Tralaya - Makam VI, nisan kepala.

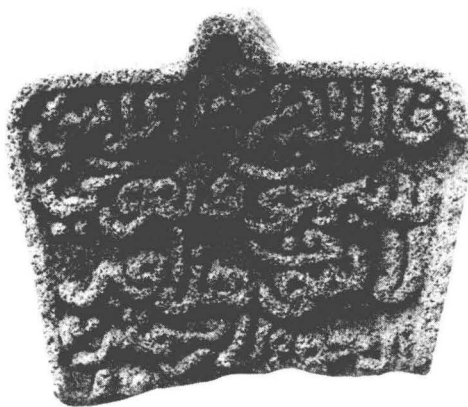
1. OD 1580. Sisi luar, angka tahun 1298 Śaka;

2. OD 1581. Sisi dalam, prasasti Arab.

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



1



2

Foto XII.

Tralaya - Makam VII, nisan.

1. OD 1616. Sisi a, angka tahun 1340 Śaka;

2. OD 1617. Sisi b, prasasti Arab.

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto XIII.

Tralaya - OD 1623
Makam VIII, nisan, sisi a, angka tahun 1389 Śaka
(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto XIV.

Tralaya - OD 1622.
Makam VIII, nisan, sisi b, hiasan.
(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto XV.

Tralaya - OD 1595

Makam X, nisan, sisi a, angka tahun 1533 Śaka berhuruf Arab.
(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto XVI.

Tralaya - OD 1593
 Makam X, nisan, sisi b, prasasti Arab.
 (Klise Dinas Purbakala Indonesia)

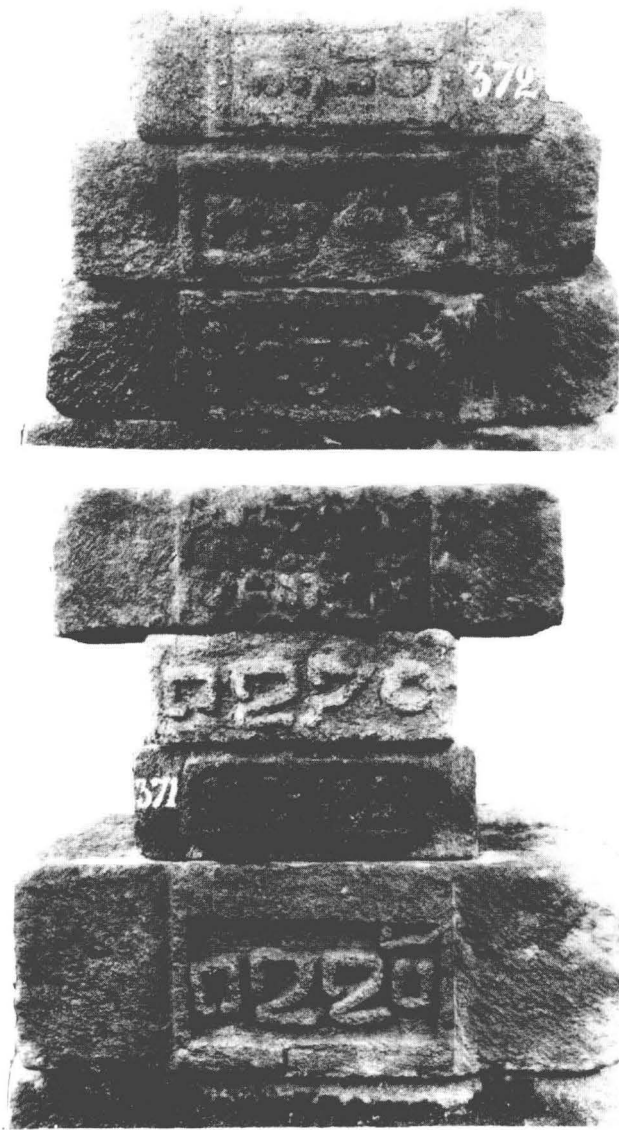


Foto XVII.

- | | |
|---|-----------------------------|
| 1. OD 1743 a. Bongkah batu, Tralaya XI. | - Majakerta n° 372, 1278 Š. |
| 2. OD 1743 b. Bongkah batu, Tralaya XIII. | - Majakerta n° 343, 1294 Š. |
| 3. OD 1743 c. Bongkah batu, Trawulan X. | - Majakerta n° 378, 1400 Š. |
| 4. OD 1744 a. Bongkah batu, Tralaya XIV. | - Majakerta n° 345, 1302 Š. |
| 5. OD 1744 b. Bongkah batu, Tralaya XVI. | - Majakerta n° 344, 1320 Š. |
| 6. OD 1744 c. Bongkah batu, Tralaya XVII. | - Majakerta n° 371, 1332 Š. |
| 7. OD 1744 d. Bongkah batu, Trawulan XI. | - Majakerta n° 352, 1338 Š. |

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)

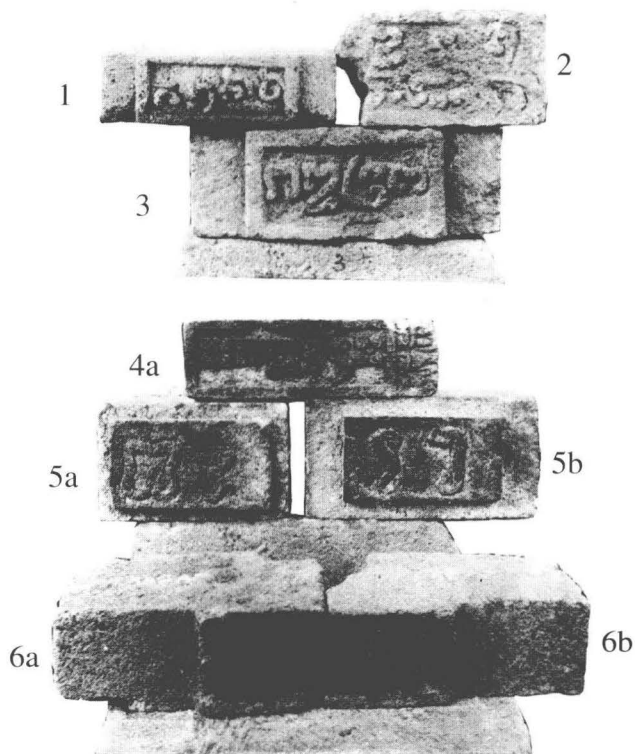


Foto XVIII.

- | | | | |
|--------------------|----------------------------|-------------|---------------------|
| 1. OD 2216 a. | Bongkah batu, Tralaya XII. | - Majakerta | n° 516.1278 Š. |
| 2. OD 2216 b. | " Krapyak. | " | n° 514 [1]316 Š. |
| 3. OD 2216 c. | " Kembang Sore. | " | n° 538, 1341 Š. |
| 4a. OD 2211 a. | " Candi Sela Kelir II. | " | n° 524, 1356 Š. |
| 5a-b. OD 2211 b-c. | " Candi Sela Kelir III. | " | n° 525-526, 1364 Š. |
| 6a-b. OD 2211 d-e. | " Candi Sela Kelir I. | " | n° 527, 1346 Š. |

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)

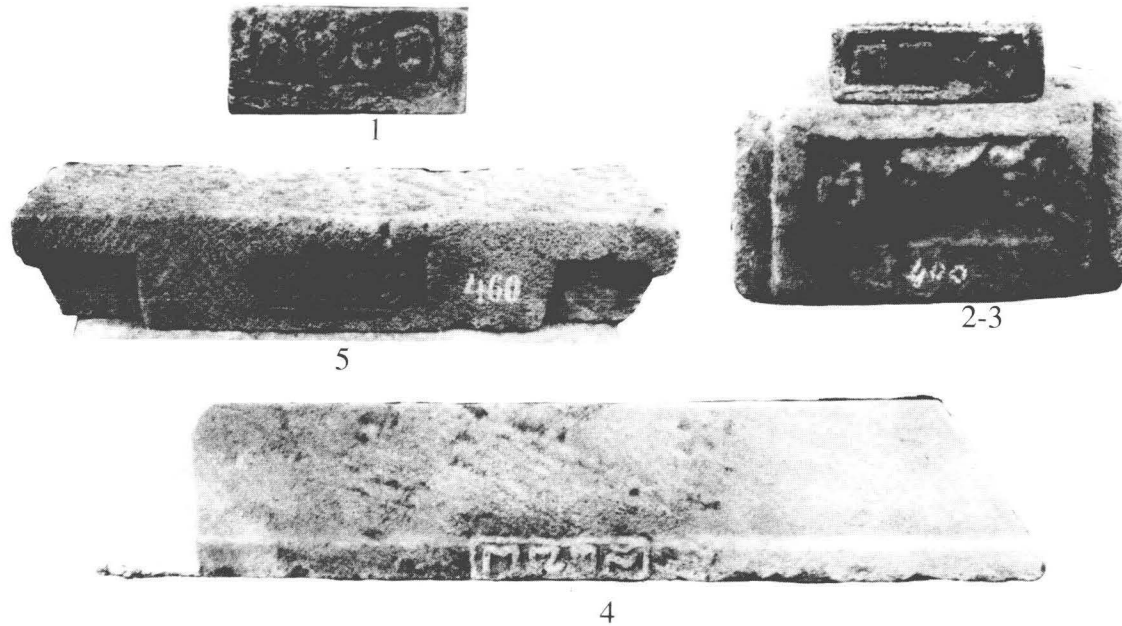


Foto XIX.

- | | |
|--|-----------------------------|
| 1. OD 2214 b. Bongkah batu, Candi Sela Kelir IV. | - Majakerta n° 534, 1385 Š. |
| 2. OD 1896 a. Bongkah batu, Kedaton I. | - Majakerta n° 401, 1372 Š. |
| 3. OD 1896 b. Bongkah batu, Kedaton II. | - Majakerta n° 400, 1297 Š. |
| 4. OD 2492. Bongkah batu, Tumapel (Jawang). | - Majakerta n° 636, 1327 Š. |
| 5. OD 1895. Bongkah batu, Genteng. | - Majakerta n° 460, 1422 Š. |

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)



Foto XX.

1. OD 1578 a. Tralaya, Makam IX, nisan, sisi a, prasasti Arab berangka tahun 874 H.
2. OD 1795. Bongkah batu, Kedung Wulan. - Majakerta n° 387, 1384 Š.
3. OD 2219a. " Jati Wetan. - " n° 539, 1322 Š.
4. OD 2219b. " Ngara. - " n° 543, 1334 Š.
5. OD 1894. Nisan Kesemen. - " n° 421, 1377 Š.

(Klise Dinas Purbakala Indonesia)

LAMPIRAN

LOUIS-CHARLES DAMAIS (1911-1966)

oleh Jean FILLIOZAT*

Seorang di antara pengabdian terpenting kajian Indonesia dan pengabdian di *Ecole Française d'Extrême-Orient* telah tiada. Louis-Charles Damais wafat pada tanggal 23 Mei 1966 di Indonesia, tanah airnya yang kedua, di tengah kegiatannya di Pusat Kajian E.F.E.O. yang didirikannya di Jakarta pada tahun 1952.

Pada usia muda ia sudah diakui sebagai cendekiawan, padahal mulai belajar hanya secara otodidak. Dilahirkan di Paris pada tanggal 26 Maret 1911, tatkala masih belia ia seolah memang tidak ditakdirkan untuk mengikuti pendidikan tinggi yang tradisional dan pendidikan itu sebenarnya tidak mencukupi baginya. Mengikuti program klasik memang tidak membuatnya gentar: buktinya, ia mempelajari sendiri seluruh materinya. Namun semangatnya untuk mengetahui tidak dapat dipuaskan oleh satu-satunya pendidikan sastra Barat. Ia memerlukan suatu pengetahuan berdimensi dunia mengenai manusia seutuhnya dan ia memiliki daya ingat yang memadai. Meskipun demikian ia masih juga mengeluhkan daya ingatnya karena ia menuntut mukjizat darinya sementara daya ingatnya hanya luar biasa. Sebenarnya ia tidak pernah melupakan apa pun kecuali waktu untuk berhenti bekerja.

Ketika baru saja memasuki masa remaja, dan meskipun tertarik pada musik dan menunjukkan bakat yang luar biasa, ia melahap segala macam buku yang tersedia atau dipinjam oleh sahabat-sahabatnya yang murah hati, yang sudah mengagumi nyala kecerdasan yang muncul dari dirinya. Bacaannya berupa buku tentang ilmu, astronomi terutama, dan tentang kesusastraan dari segala negeri dan bukan hanya yang terjemahan, melainkan juga tata bahasa dan kamus. Ia ingin mengetahui segalanya dan harus diperolehnya dari tangan pertama, dari sumbernya. Daya ingat membantunya tanpa disadarinya, untuk menghafalkan segala kaidah dan kosakata berbagai bahasa. Telinga musisinya memungkinkannya untuk segera mampu berbicara dalam bahasa-bahasa itu.

Pada usia 18 tahun, tahun 1929 ia memasuki jalur pendidikan resmi di *Ecole nationale des Langues Orientales vivantes*, setelah diuji kemampuannya dan memperoleh persamaan dengan ijazah sekolah lanjutan atas yang tidak dimilikinya.

* Dikutip dari: *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, jil.LV, Paris, 1969, hlm.1-5.

Di institut itu ia segera menjadi perhatian para gurunya dan Paul Boyer, direktur Ecole, yang menyukai mahasiswa yang sangat berbakat dan sering mendorong mereka untuk mempelajari segala macam bahasa, demi menyiapkan calon ahli kajian bandingan dan peneliti bidang linguistik umum. Damais tidak memerlukan dorongan. Dengan cepatnya, ia mengumpulkan ijazah bahasa-bahasa di dunia Islam: bahasa Arab, Persia, Turki, Melayu, tanpa membatasi diri sampai di situ dan sambil menaklukkan bahasa Cina secara gilang-gemilang. Pernah ia memaksa ketahanan badannya untuk mengikuti ujian hingga pingsan. Namun, bahasa-bahasa itu telah dikuasainya. Ia dikirim ke Syria dalam rangka wajib militer dan merupakan satu-satunya orang Perancis yang ditugasi pekerjaan pematokan di Sandjak Alexandrette. Kesempatan itu membuatnya sangat akrab dengan bahasa percakapan Arab Timur. Pada tahun 1935 ia telah menerbitkan sebuah suntingan puisi Turki, pujian bagi Allah, karya Yunüs Emre. Ia melakukannya dengan nama samaran, Jean Dinot. Pilihan nama itu sangat mungkin diilhami nama Etienne Dinot, seorang pelukis Perancis beragama Islam. Ia mempelajari sekaligus bahasa Sanskerta dan sejarah agama-agama di Sorbonne.

Mengenai bahasa-bahasa Eropa, apakah itu bahasa Yunani dan Latin atau bahasa-bahasa modern, tak ada yang melihatnya belajar, kecuali bahasa Hongaria yang dipelajarinya di *Ecole des Langues Orientales*. Namun semua orang melihat, dalam kesempatan tertentu, terutama dalam kongres-kongres, bahwa ia lancar berbicara dalam kebanyakan bahasa-bahasa Eropa, dari bahasa Inggris hingga bahasa Rusia, dari bahasa Italia hingga bahasa Belanda.

Bidang Indonesia bagaimanapun membuka kesempatan baginya untuk menjadi pakar di usia muda, mengingat keanekaan pengetahuan yang diperlukannya dalam pengkajian. Namun patutkah menyebut "pakar" seorang empu yang akrab dengan aneka ragam bahasa, dengan sejarah bidang itu dan sejarah pengaruh bahasa dan budaya yang diperoleh dari India, Islam dan Cina, belum terhitung hubungannya dengan budaya Semenanjung Indocina, bahkan dengan budaya Pasifik?

Paul Boyer dan Antoine Cabaton, gurunya yang mengajar bahasa Melayu dan bahasa Jawa, secara berturut-turut memperoleh untuknya beasiswa dari *Fondation de Montfort* untuk belajar dua tahun di Leiden pada tahun 1935, dan biaya untuk bertugas ke Jawa pada tahun 1937. Karena terperangkap di tengah perang di Jawa, ia terpaksa hidup di sana selama sepuluh tahun, menikah dan melengkapi keluasan luar biasa dari budaya Eropa dan oriental yang dimilikinya, dengan suatu keakraban yang tak ada duanya dengan kebudayaan setempat yang dikajinya.

Di Jawa ia menjalin persahabatan dengan salah seorang cendekiawan Belanda yang paling cermat, yang meninggal dunia dalam usia muda pada tahun 1942, yaitu Dr. Stutterheim. Persahabatan itu dilandasi oleh penelitian bersama, dan Damais memang sudah kelihatan mahir. Pada tahun 1941, Stutterheim yang menjabat Direktur Dinas Arkeologi di Batavia, mengangkatnya menjadi pejabat epigrafis di kantornya, namun sebenarnya pendudukan Jepang kemudian menghambatnya bertugas. Biaya dinas tidak datang lagi. Ia harus hidup dari mengajar bahasa-bahasa atau dari mengajar musik hingga awal tahun 1946 tetapi pekerjaan sebagai peneliti yang mengkhususkan diri dalam epigrafi itu tidak terbengkalai. Ia mulai bekerja kembali pada awal tahun 1946 hingga musim panas tahun 1947, di Dinas Arkeologi yang dikelola oleh pemerintah Republik Indonesia. Pada tahun 1949 dinas itu menerbitkan salah satu artikel yang ditulis oleh Damais. Menerbitkan secara luas tidak dimungkinkan dari tahun 1942 hingga 1947, namun mengumpulkan dan memantapkan data yang akan digunakan dalam karyanya dimungkinkan.

Ketika Damais kembali ke Paris pada akhir tahun 1947, hanya para guru dan beberapa sahabat di Perancis atau di negeri lain menyadari betapa luas pengetahuan yang diperolehnya. Menurut peraturan *Ecole Française d'Extrême-Orient* saat itu, Damais telah melampaui usia untuk masuk ke *Ecole* sebagai anggota tetap. Namun hal itu terjadi justru karena terlalu banyak tahun dilewatinya — karena terpaksa — untuk mempersiapkan diri secara lebih baik dalam tugas yang dapat dilaksanakannya di *Ecole*. Hanya tugas mengajar di Paris yang masih lowong namun tidak dapat menjamin hidupnya dan hidup keluarganya, dan memisahkannya dari lapangan penelitiannya. Tugas mengajar di suatu negeri asing pun akan memutuskan hubungannya dengan bidang kerjanya. Suatu tugas mengajar yang dapat ditawarkan oleh Rektor Bayen di Saigon mendekatkannya dengan lapangan penelitiannya. Ia mendapat tugas mengajarkan kebudayaan Indonesia di *Ecoles des Lettres* yang didirikan oleh Rektor Bayen dengan tujuan tidak hanya mengembangkan budaya Perancis klasik di Asia Tenggara tetapi juga kajian Asia Tenggara sendiri. Maka Damais berangkat ke Saigon dan mengajar dari tahun 1947 hingga 1951. Pada tahun yang sama ia masuk ke *Ecole Française d'Extrême-Orient*, meskipun hanya berstatus "kontrak kerja", karena peraturan lama masih berlaku.

Pada saat ia menjadi sekretaris umum *Ecole* di Hanoi, selama satu tahun, sebelum mendirikan pusat kajian yang tetap di Jakarta pada tahun 1952, ia dapat mulai menerbitkan karya besarnya yang merupakan hasil

penelitiannya. Sebagian besar, hingga kini, telah terbit dalam *Bulletin*. Yang pertama, pada tahun 1951 (jilid XLV, 1), merupakan pembukaan dari sederet panjang *Etudes d'épigraphie indonésienne*. Terbitan itu merupakan kenangan kepada Stutterheim; di dalamnya Damais menulis apa yang sekarang dapat diterapkan juga pada dirinya: "Tidak komunikatif dan tidak pernah bicara tentang dirinya sendiri, ia mampu berbincang berjam-jam lamanya mengenai masalah-masalah arkeologi dan historis dan, sebaliknya dari cendekiawan salon, ia menggunakan pengetahuannya yang luas mengenai fakta aktual di Jawa atau Bali untuk berusaha lebih mendalami makna sebuah bas-relief atau sebuah teks kuno".

Kajian epigrafi Indonesia yang pertama mengenai *méthode de réduction des dates javanaises en dates européennes* (metode penghisaban penanggalan Jawa ke penanggalan Eropa). Di antara prasasti yang dikenal dan bertanggal, banyak yang menyertakan sejumlah cukup besar unsur yang menyangkut penanggalan: era, tahun, bulan, angka tanggal, paruh dari bulan, dan nama hari pada tiga macam "pekan" yang berbeda, satu terdiri atas 6 hari, satu lagi atas 5 hari dan terakhir terdiri atas 7 hari. Pekan 5 dan 6 hari adalah penanggalan Jawa asli sedangkan pekan 7 hari merupakan penanggalan Hindu Jawa. Ketiganya digunakan di Jawa, merupakan dasar masa yang terdiri atas 210 hari ($6 \times 5 \times 7$), yang tidak berkaitan dengan perhitungan astronomis dan berlangsung di sampingnya. Petunjuk-petunjuk dalam prasasti yang sekaligus memperlihatkan tanggal menurut perhitungan astronomis dan menurut masa 210 hari seharusnya cocok jika kita mengetahui secara tepat kedua perhitungan itu. Dengan menggunakan pengetahuan itu yang telah diletakkan secara berhasil oleh Damais, mungkin diperoleh tanggal yang pasti. Jika satu unsur hitungan penghisaban dari tanggal yang tertera di prasasti tidak ada atau pembacaannya meragukan dalam salah satu penghitungan yang sejajar itu, penghitungan yang lain dapat menggantikannya. Seri *Etudes d'épigraphie indonésienne* telah membuktikan dan menggambarkan, sambil memberikan prinsip-prinsip metodenya, tabel penghisaban yang diperlukan, contoh dan hasil penghitungan dari berbagai prasasti dan naskah. Kronologi yang tepat dihasilkan secara pasti dan paleografi diperkaya. Memang, jika semula ada keraguan dalam mengidentifikasi sebuah angka dalam tahun atau angka tanggal sehingga penghisaban tidak dapat dipercaya, maka dengan penetapan tanggal yang pasti itu keraguan tidak ada lagi dan nilai angka yang semula meragukan ditetapkan secara pasti.

Sebuah seri lain, yaitu *Etudes javanaises*, juga membahas epigrafi. Kali ini mengenai epigrafi Arab di Jawa. Makam-makam Islam yang sejak lama diketahui keberadaannya di Troloyo, di dekat pusat bekas kerajaan Hindu Majapahit, telah menjadi objek telaah dangkal yang membuat orang menentang kesahihan tanggal beraksara Jawa yang tertera di atasnya dan membuat beberapa orang menganggap bahwa tanggal itu berasal dari reruntuhan monumen Hindu yang digunakan kembali untuk membangun makam Islam di kemudian hari, dengan menambahkan prasasti berbahasa Arab. Makam-makam Islam di Jawa pada umumnya dilengkapi dua unsur tegak lurus, yang satu di atas kepala almarhum, yang lain di atas kakinya. Di Troloyo unsur itu berupa nisan. Damais telah menelaahnya, menerjemahkan dan mengomentari prasastinya yang berbahasa Arab dan membuktikan kebenaran tanggal yang beraksara Jawa. Makam-makam itu memang berasal dari masa kejayaan Majapahit dan dengan demikian jelas bahwa islamisasi yang baru dimulai telah merasuk ke kalangan istana, karena adat istana tidak mengizinkan penempatan makam suatu kelompok yang merupakan musuh atau yang direndahkan, sedekat itu dengan pusat kerajaan. Seri-seri lainnya lagi, *Etudes balinaises*, *Etudes sino-indonésiennes*, *Etudes soumatranaises*, telah memperkaya *Bulletin* kita. Sejumlah besar timbangan buku yang kritis juga membentuk satu seri yang memperkenalkan secara khusus berbagai penelitian yang sangat penting, yang diterbitkan di Indonesia.

Semua tulisan itu disertai catatan padat yang bahkan hampir tidak menyisakan beberapa baris di bagian atas halaman untuk tubuh karangan, yang membentuk tambang segala macam keterangan mengenai bahasa dan kebudayaan Indonesia. Kebiasaan menulis Damais benar-benar serupa dengan kebiasaan Pelliot.

Kedua pakar itu melibatkan diri dengan bersemangat dan ketekunan kritis untuk mendalami sumber-sumber dan untuk membicarakan penafsiran, keduanya dipersenjatai dengan pengetahuan bahasa dan ketepatan data yang keluasanya melampaui pokok bahasannya yang khusus dan pandangan pakar, maka mereka berdua lebih dapat merasakan daripada siapa pun bahaya teori-teori yang disusun berdasarkan hasil pilihan dari penelitian yang tidak lengkap. Karena mencari jauh dan mendalam mereka selalu menemukan lebih banyak hal yang belum diketahui di balik yang telah diketahui secara baik. Semakin mereka mendalami telaahnya, semakin enggan mereka menulis karya rangkuman.

Damais, yang sering kesal melihat sejumlah besar gagasan yang menyebar di dalam masyarakat atau pernyataan-pernyataan ilmiah yang

diberikan secara tergesa-gesa mengenai Indonesia, akhirnya menyerah kepada desakan teman-temannya dan berjanji untuk menerbitkan pandangan-pandangannya sendiri mengenai kebudayaan Indonesia. Kami telah mencoba meyakinkannya agar memaafkan mereka yang tidak memiliki pengetahuan dan dasar penilaian yang setara dengannya, selama ia sendiri belum memaparkan pengetahuan dan pendapatnya dalam sebuah karya yang umum. Pastilah ia akan memenuhi janji seandainya maut tidak menjemputnya begitu mendadak. Ia telah memenuhi tepat pada waktunya desakan-desakan yang lain, yaitu membangun secara menyeluruh studi Indonesia. Meskipun ia terutama berpikir untuk memusatkan kegiatannya pada penelitian-penelitian yang orisinal, sangat dirasakannya bahwa ia juga harus membagi hasilnya dengan seluruh orientalisme di Perancis, selain melalui terbitan, dengan menyampaikan secara langsung ilmu dan semangatnya kepada para peneliti muda di Paris. Ia menyiapkan mereka untuk tugas-tugas yang akan dilakukan di Indonesia bersamanya dan untuk penelitian yang sudah dapat dilakukan di Perancis sendiri, berkaitan dengan pengkajian India, Indocina, Arab dan Cina yang telah terbentuk sejak lama. Pengkajian Indonesia sendiri seharusnya melengkapi pengkajian lainnya itu. Ia melakukannya ketika diangkat pada seksi Ilmu-ilmu Sejarah dan Filologi di *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, tempat program studi *Langues et civilisation indonésiennes* dibentuk untuknya pada tahun 1959. Meskipun demikian ia tidak mengesampingkan tugasnya memimpin Pusat kajian E.F.E.O. di Jakarta. Berkat suatu keputusan baru yang menguntungkan, E.F.E.O. dapat menyediakan pusat-pusat penelitiannya bagi para pembimbing di *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, yang berarti pula menyediakan bagi *Ecole Pratique* berbagai "laboratorium" di Asia Timur guna penelitian langsung, yang selama ini tidak dipunyainya. Maka Damais dapat membagi tahun-tahunnya sebagai pembimbing di antara murid-muridnya di Jakarta maupun di Paris. Meskipun terlalu cepat dipanggil olehNya, ia telah mendidik mereka yang mampu meneruskan karyanya.

Ia mendidik mereka sesuai dengan metode kerjanya yang lebih banyak diilhami metode penelitian ilmu-ilmu alam daripada penelitian susastra dan yang memberikan sebuah kerangka acuan yang dipersyaratkan dalam ilmu-ilmu kemanusiaan yang sering kali belum berhasil memisahkan diri dari telaah seni dan karya sastra. Seperti halnya di dalam ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu kemanusiaan sebagaimana dipraktikkan oleh Damais, bukan sekadar membubuhi pencarian nilai-nilai estetis atau filosofis dengan taraf pengetahuan yang tinggi, melainkan

benar-benar menelaah segala sesuatu yang nyata. Dengan bertambahnya pengetahuan kita dapat menyukai kenyataan itu, tidak selalu dari sudut pandang keindahan tetapi paling tidak karena benar. Perkembangan seni yang luar biasa di dalam kebudayaan Indonesia yang dewasa ini masih hidup dan yang telah lalu, tampaknya menawarkan kepada ilmuwan untuk menggabungkan selera pribadi dengan tuntutan akan pengetahuan semesta. Damais telah memanfaatkannya secara mendalam. Penelitiannya ketat, namun tidak gersang karena dihidupkannya sebagaimana diperlihatkannya kepada murid dan teman-temannya. Meskipun tidak menghasilkan karya rangkuman, Damais sebagai epigrafis dan sejarawan (dengan karya akhir *Répertoire onomastique de l'épigraphie javanaise*, yang diterbitkan oleh *Ecole* berikut tulisan-tulisan terakhir yang berhasil diselesaikannya) berhasil membuka jalan-jalan baru. Ia sempat membahas drama, seni lukis dan menerbitkan syair-syair pilihan karya penyair Indonesia modern, bahkan merintis penerjemahan karya pengarang roman mutakhir. Penerjemahan itu diteruskan oleh murid-muridnya di Jawa.

Ia meninggalkan sebuah karya, sebuah contoh dan suatu dorongan.

LOUIS-CHARLES DAMAIS (1911-1966)

oleh Denys LOMBARD*

Saya berkenalan dengan guru saya Louis Damais pada tahun 1959, di *Institut d'Etudes Indiennes*, tempatnya memberi kuliah-kuliahnya yang pertama di *Ecole des Hautes Etudes*. Ia baru saja menerima tugas menyelenggarakan program studi *Langues et Civilisations Indonésiennes* (Bahasa dan Budaya di Indonesia) yang dibuka khusus untuknya di Seksi VI. Meskipun demikian, telah disepakati bahwa setiap tahun ia boleh kembali selama beberapa bulan ke Indonesia untuk melanjutkan tugas yang ditekuninya selama dua puluh tahun. Maka ia harus membagi waktu antara Jakarta dan Paris, enam bulan di sini dan enam bulan di sana. Ia membagi dirinya di antara para peneliti Indonesia yang sejak tahun 1945 telah dididiknya dengan penuh kesabaran, dan para mahasiswa Perancis yang ingin digugah minatnya pada telaah Indonesia. Setiap kali ia pergi, sebenarnya ia pulang: ia pulang ke Perancis menemui anak-anak sulungnya yang sedang bersekolah, dan ke Indonesia — yang merupakan tanah airnya yang kedua — ia pun pulang untuk menemui anggota keluarga yang lain. Tahun ini (1966), seperti biasanya ia telah meninggalkan Paris pada bulan Februari; dan kali ini saya harus menemuinya di Jakarta satu dua bulan kemudian. Pada tanggal 23 Mei, beberapa hari menjelang keberangkatan saya, datanglah berita duka itu...

Louis Damais lahir di Paris pada tanggal 26 Maret 1911. Setelah menyelesaikan masa wajib militer di Timur Tengah, di sini ia sempat belajar bahasa Arab hingga fasih berbicara, cintanya kepada bahasa mendorongnya untuk mendaftarkan diri di *Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes*. Ia belajar di sini selama beberapa tahun hingga memperoleh enam ijazah: Bahasa Persia dan Arab Timur pada tahun 1932, Arab klasik, Turki dan Melayu pada tahun 1934, bahasa Cina pada tahun 1935. Pada saat yang sama ia memperoleh beberapa *Certificats d'Etudes Supérieures* dari Sorbonne: *Etudes pratiques d'Arabe*, *Histoire des religions*, *Etudes indiennes*. Ia meminati secara khusus agama, dan sufismelah — ia menolak untuk menerjemahkan istilah itu dengan "mysticisme" — yang tampaknya sangat menarik hatinya. Pada tahun 1935, ia menerbitkan dengan nama samaran Jean Dinét, terjemahan beberapa puisi "ilahi" tulisan Yunüs Emre (*Le Voile d'Isis*, no.185).

* Dikutip dari *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, Nouvelle Série - Jilid XLI, no.3 & 4, Paris, 1966.

Pada saat itu kajian Indonesia di Perancis sedang mengalami kemunduran. Meskipun beberapa ilmuwan telah menghasilkan tulisan yang merupakan sumbangan besar (penelitian G. Coedès mengenai kerajaan Sriwijaya, sejumlah makalah G. Ferrand dan P. Mus, *Barabudur*), di Perancis tidak ada lagi "pakar" yang sebenarnya. Ketika pada tahun 1933 Antoine Cabaton, yang mengajarkan bahasa Melayu kepada Louis-Charles Damais, pensiun, maka tak seorang pun menggantinya di *Ecole des Langues Orientales*. Maka, direktur institut itu, Paul Boyer, dengan dukungan dari André Honnorat, mantan Menteri Pendidikan, mendapatkan beasiswa dari Fondation Montfort untuk mengirimkan seorang karyasiswa ke Leiden, untuk belajar bahasa Jawa dan Belanda. Louis Damais-lah yang terpilih dan pilihan itu sangat penting karena akan mendorongnya untuk memusatkan kemelitannya yang begitu luas pada daerah Nusantara. Ia belajar selama dua tahun di negeri Belanda dan bersahabat dengan Dr. Prijono, yang kemudian menjadi Menteri Pendidikan Republik Indonesia. Yang terakhir ini menyebutkan betapa cepatnya Louis Damais menguasai bahasa Belanda. Berbeda dengan rekan-rekannya yang berasal dari Hindia Belanda, Louis Damais sama sekali tidak menguasai bahasa Belanda ketika mulai belajar, namun beberapa bulan kemudian ia telah fasih berbicara.

Menjelang akhir bulan April 1937, ia pergi ke Batavia sebagai *Chargé de mission* dari Kementerian Pendidikan dan sebagai karyasiswa — dengan beasiswa pas-pasan — dari *Fondation de Monfort*. Setelah beberapa hari di ibu kota, ia pergi ke Surakarta, salah satu pusat budaya Jawa, untuk mempelajari bahasa, tari, musik dan secara umum berbagai tradisi kuno yang seolah dilestarikan dalam "konservatori" yaitu istana Susuhunan dan Mangkunegoro. Waktu yang tersisa di luar tugas-tugas yang terpaksa diterimanya dari Konsul Jenderal Perancis digunakan seluruhnya untuk meneliti. Louis-Charles Damais yang datang dari keluarga musisi, ia sendiri pun seorang musisi, sangat meminati irama musik Jawa dan belajar memainkan berbagai alat musik yang membentuk gamelan. Pada tahun 1939 ia menerbitkan, di beberapa surat kabar dan majalah, sejumlah makalah tentang pertunjukan wayang wong yang disaksikannya di istana Yogyakarta. Ia pun menuliskan renungannya yang lebih umum tentang seni dan tari di Timur Jauh. Pada saat itulah ia menemukan Bali yang kemudian ditinggalkannya dengan berat hati. "Jangan pergi ke Bali terlalu dini, katanya kepada saya, nanti Anda ingin tinggal selamanya!"

Meskipun demikian, cinta Louis Damais yang begitu besar bukanlah sekadar cinta seorang pengagum seni yang tergila-gila kepada

tradisi yang berprestise itu. Ia juga meminati nasib dari apa yang kemudian menjadi Republik Indonesia. Dengan segera ia berpihak pada kaum "Republiken". Ia masih di Batavia ketika perang Pasifik pecah dan ia harus melewati masa pendudukan Jepang di Jawa. Pada bulan November 1941, Dr. Stutterheim, kepala Dinas Arkeologi Hindia Belanda yang sangat menghargai pengetahuan Louis Damais, memintanya untuk menerima jabatan sebagai epigrafis di Dinas itu. Namun pengangkatannya terhitung sejak tanggal 1 Maret 1942 sehingga Louis-Charles Damais hanya dapat melaksanakan tugas barunya selama beberapa hari karena ia menolak bekerja di bawah rezim Nipon. Meskipun demikian saat-saat yang sulit itu masih dicerahi oleh persahabatan yang mengikatnya dengan Dr. Stutterheim. Ia bekerja sama erat dengan Dr. Stutterheim dan bersamanya melakukan peninjauan arkeologis ke Jawa Tengah dan Timur. Kematian ilmuwan besar itu pada tanggal 11 September 1942 telah membuatnya sangat kehilangan, maka untuk mengenangnya ia mempersembahkan telaah epigrafinya, *Etudes épigraphiques*, yang pertama.

Pada tahun 1947, setelah hampir 10 tahun di luar negeri, ia kembali ke Perancis. Pada tahun 1949 ia mengajar pada *Faculté de Saigon*; pada saat yang sama ia diangkat di *Ecole Française d'Extrême-Orient* sebagai Sekretaris Jenderal. Ia tinggal satu tahun lamanya di Hanoi, kemudian pada tahun 1952 ia dikirim ke Jakarta oleh *Ecole* dan ia berjumpa kembali dengan teman-teman lamanya. Bersama mereka ia merintis sebuah pusat penelitian. Intinya berupa sebuah perpustakaan yang dikelolanya dengan penuh kesabaran sejak tahun 1937. Ia mengumpulkan sejumlah peneliti muda dan berperan serta dalam menghidupkan "Dinas Purbakala" yang menggantikan "Oudheidkundige Dienst" yang didirikan zaman Belanda. Pada tahun 1954 Menteri Pendidikan berusaha membakukan perkembangan bahasa Indonesia, karena bahasa yang menjadi bahasa resmi Republik yang masih muda itu tidak henti-hentinya tumbuh. Ia diundang untuk menghadiri rapat-rapat komisi yang ditugasi menetapkan penggunaan neologisme.

Pada saat itulah ia mulai mengirimkan secara teratur, terutama ke majalah-majalah ilmiah, sejumlah besar artikel berdasarkan berkas-berkas yang selama bertahun-tahun disiapkannya dan tentu saja setelah diperiksa secara cermat. Seringkali artikelnya sangat ilmiah, seperti *Epigrafische Aantekeningen* (Catatan-catatan epigrafis), yang terbit dalam majalah *Bataviaash Genootschap (TBG)* pada tahun 1949; namun tidak kurang pula tulisan umum yang sangat bermutu, ditujukan kepada masyarakat pembaca yang lebih luas, seperti *Malais moderne ou langue*

indonésienne et son rôle dans l'Indonésie nouvelle (dalam *Education*, no. 15, Saigon 1949). Kepada *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises* ia memberikan dua artikel: *Les formes de politesse en javanais moderne* (BSEI, XXV, Saigon, 1950, hlm.263-280) dan *Les Ecritures d'origine indienne en Indonésie et dans le Sud-Est asiatique continental* (BSEI, XXX, no.4, Saigon, 1955, hlm. 365-382).

Sejak tahun 1951, ia mengkhususkan diri dalam penerbitan lima seri besar artikelnya yang diberi judul: *Etudes d'épigraphie indonésienne*, *Etudes javanaises*, *Etudes soumatranaises*, *Etudes balinaises* dan *Etudes sino-indonésiennes*, dalam *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, di samping itu ia mulai memikirkan sederet telaah mengenai Sunda: *Etudes soundanaises*. Sejalan dengan itu, ia menulis, juga untuk BEFEO, sejumlah timbangan buku (*Bibliographie indonésienne* [I] hingga VIII). Sebuah indeks bagi artikel yang banyak itu — yang seandainya dikumpulkan dan dijilid akan membentuk beberapa buku tebal — pasti akan sangat berguna, karena memungkinkan kita untuk memanfaatkan sejumlah besar catatan yang di sepanjang karangannya disisipkan pada tulisan pokok dan terkadang dikembangkan sehingga memenuhi beberapa halaman. Masih dalam rangka ingin memperkenalkan Indonesia dan membuatnya lebih disukai oleh bangsa Perancis, ia menerjemahkan dari bahasa Belanda *Surat-surat Raden Adjeng Kartini*¹, cerminan yang berharga dari kehidupan wanita ningrat Jawa, pada akhir abad yang lalu; kemudian ia menerjemahkan dari bahasa Indonesia "Seratus dua sajak"², yang dipetikanya secara cermat dari khasanah sastra Indonesia yang melimpah sebelum pertengahan abad XX. Beberapa saat sebelum meninggal, ia memberikan kepada majalah *Le Théâtre dans le Monde*, sebuah artikel pendek namun merangsang mengenai wayang kulit Jawa, yang latar belakangnya jauh lebih mendalam daripada aspek-aspek pertunjukannya sendiri³.

Senarai yang panjang itu — yang jauh dari lengkap⁴ — hanya kilasan singkat hasil karya Louis Damais. Perlu diingat pula kuliah-kuliah umum yang diselenggarakannya di Jakarta dan di Paris. Di Jakarta kami bertemu dengan beberapa orang Indonesia yang pernah menjadi mahasiswanya, dan yang sekarang sebagian besar bekerja di Dinas Arkeologi; semua mengenang Louis-Charles Damais dengan rasa terima kasih. Di Paris, Louis-Charles Damais berusaha memberikan kepada kami gambaran tentang luasnya bidang kajian Indonesia sambil menunjukkan pula patokan-patokan supaya kami tidak sampai tersesat. Terkadang ia memberi pengantar pada kajian Jawa kuno, penjelasan tatabahasa atau terjemahan kata demi kata dari sebuah penggal *Pararaton*, terkadang

diterangkannya kajian sastra Indonesia kontemporer, terkadang suatu analisis sumber-sumber Cina mengenai sejarah abad-abad pertama di Nusantara, terkadang juga rangkuman brilian — dan kritis — dari pengertian "indianisasi" yang terkenal itu.

Sebagian besar kuliah-kuliah itu telah ditulis sebelumnya — syukurlah, sebab akan memungkinkan kami untuk menerbitkannya secara lebih mudah — tetapi Louis Damais jarang mengikuti catatannya; ia berbicara panjang lebar dengan mengandalkan ingatannya — sebenarnya luar biasa meskipun ia masih sering menyesalinya karena tidak melayaninya secara lebih baik lagi. Sering kali ia pergi ke papan tulis dengan kapur di tangannya, menerangkan perubahan dari sebuah akar kata atau menyusun kemiripan di antara kata-kata yang diambil dari berbagai bahasa lisan "Nusantara". Sepanjang tahun-tahun terakhir itu, ia memutuskan untuk mulai lagi dengan telaah Campa dan menelaah bersama kami dongeng-dongeng tertentu yang ditulis dalam bahasa modern — di antara teks rangkuman P. Mus — dan teks-teks epigrafi⁵.

Salah satu sifat khas Louis Damais, dan dapat dikatakan yang paling "spektakuler", kemungkinan besar adalah seleranya kepada bahasa asing dan bakatnya untuk menguasai banyak sekaligus. "Bahkan ia mampu berbicara lebih dari dua puluh bahasa", komentar seorang penulis yang dimuat dalam sebuah majalah Indonesia, beberapa saat setelah ia meninggal⁶. Sebenarnya Louis Damais berbuat lebih banyak lagi daripada sekadar fasih berbicara dalam sejumlah bahasa; setiap bahasa yang dipelajarinya dikupasnya sistem tatabahasanya, diikutinya perkembangan sejarahnya, dianalisisnya aksaranya, dan dihayatinya sistem metriknya. Ia selalu mengetahui keadaan penelitian-penelitian mutakhir dalam bidang fonologi, namun ia lebih banyak meminati aspek-aspek semantik, etimologi, dan historis. Salah satu buku yang dianggapnya "klasik" adalah *Glossario Luso-Asiatico* karya Sebastiao Rodolfo Dalgado (Coimbra, 1919); ia senang mencuplik semua kata yang berasal dari Indonesia yang dipungut oleh orang Portugis pada zaman kekuasaannya. Bahasa-bahasa yang tidak sempat ditelusuri semua misterinya, paling sedikit dikenal aksaranya dan kami telah menemukan sejumlah buku tulis yang dipenuhi latihan menyalin yang pernah dilakukannya untuk dapat membaca bahasa itu⁷. Rak buku di perpustakaan pribadinya dipenuhi dengan kumpulan dongeng dan roman dalam bahasa Hungaria, Bretagne, Gaelik dan catatan pinggirnya menunjukkan bahwa ia memang membacanya secara cermat.

Bahasa-bahasa yang paling memukau Louis Damais tentu saja bahasa-bahasa di kepulauan Indonesia; ia menemukan bahan yang sesuai

dengan kemampuannya. Ragam bahasa-bahasa itu dan kedangkalan pengetahuan mengenai kebanyakan di antaranya, merangsang kemelitannya yang tak mengenal jemu. Bahasa Jawa terutama yang memiliki "tingkat-tingkat bahasa" — ia marah manakala disebut "lima bahasa yang berbeda" — yang paling diminatnya. Ia berniat memulai mengkaji lagi dialek-dialek dengan tujuan memperoleh kejelasan mengenai sejarah bahasa-bahasa Nusantara.

Louis-Charles Damais mempunyai minat besar yang lain yaitu ilmu-ilmu dan sejarahnya. Astronomi khususnya yang memukanya; ia menerima secara teratur majalah *Astronomie* dan *Annuaire du Bureau des Longitudes*. Mungkin lebih daripada ilmu bintang-bintang itu sendiri, yang menarik minatnya adalah pengetahuan yang diperoleh manusia dan gagasan yang selama berabad-abad ditempa oleh manusia mengenai bintang. Itulah dasar astrologi dan mekanisme penanggalan. Ia mengkaji secara khusus cara orang Indonesia membagi waktu⁸ dan kita tahu bahwa dengan diilhami oleh telaah penghitungan bangsa Maya ia menemukan cara menghisabkan sebagian besar tanggal yang terdapat dalam teks epigrafi Jawa dan Bali, dengan kemungkinan selisih hanya satu hari. Ketepatan, kecermatan ilmu-ilmu eksakta ingin diterapkannya dalam ilmu-ilmu kemanusiaan dan ia sering memimpikan suatu sejarah — khususnya sejarah Indonesia — yang hanya berdasarkan analisis sumber dan terbebas dari teori-teori yang sangat sering tidak diperiksa kembali kebenarannya. Ia selalu berusaha memisahkan fakta dari selubung hasil ulasan beberapa angkatan "orientalis" yang membuatnya tak terkenal atau tak berguna lagi. Bukan lagi kisah khayalan mengenai "asal Yunan" dari bangsa Astronesia atau mengenai "penjajahan bangsa India", melainkan suatu kronologi tepat yang dibangun berdasarkan semua prasasti yang bertanggal; bukan lagi generalisasi tergesa-gesa mengenai Islam di Indonesia, melainkan suatu kajian teks-teks epigrafi beraksara Arab.

Meskipun ketepatan dalam perhitungan, rincian dan dalam acuan menjerumuskannya ke dalam pembahasan yang kadangkala sangat rumit, itu tidak berarti ia didorong oleh suatu selera yang ganjil akan kesengkarutan yang menyesatkan. Sebaliknya, telaah itu justru memungkinkan terbukanya hati nurani. Bilamana landasannya pasti, bilamana kekeliruan-kekeliruan diungkapkan dan keyakinan ditetapkan, jalan menuju kenikmatan estetik menjadi lapang. Tak seorang pun pada saat itu mengetahui lebih baik daripada Louis Damais — dan kemungkinan besar karena tak seorang pun menyiapkan diri seperti dia — cara menikmati rincian sebuah wayang yang indah, gerak serimpi,

irama gender, atau bahkan menikmati keindahan sebuah pemandangan hanya karena diwarnai merah menyala bunga flamboyan⁹.

Louis Damais, yang tumbang pada saat ia berkembang penuh, telah meninggalkan banyak "warisan"; dan pertama-tama, sejumlah telaah yang dapat dikatakan selesai yang dapat segera diserahkan ke percetakan — yang kemungkinan besar paling berbobot adalah *Répertoire onomastique*, yang mencakupi semua toponim, antroponim dan nama-nama jabatan pada masa pertama epigrafi Jawa. Di samping teks sejumlah kuliah yang telah disebutkan tadi, ia masih meninggalkan dokumentasi yang penting: majalah, cetakan lepas, foto, peta, catatan pribadi yang dikelompokkan berdasarkan pusat minat. Perlu disebutkan pula perpustakaan pribadinya yang sangat indah, hasil pencarian selama tiga puluh tahun, dan yang pasti termasuk salah satu perpustakaan pribadi yang terkaya mengenai dunia Indonesia.

Ia beristirahat untuk selamanya di tanah Jawa, seperti guru sekaligus sahabatnya, Stutterheim. Bagi kami, ia tetap merupakan orang yang tahu membuka kembali jalan, yang masih sangat sedikit ditelusuri oleh bangsa Perancis, namun begitu indah, yang membawa kita ke kajian, dan mungkin ke pengetahuan tentang Indonesia.

Jakarta, Oktober, 1966

CATATAN

1. *Lettres de Raden Adjeng Kartini, Java en 1900*, dipilih dan diterjemahkan oleh Louis-Charles Damais, kata pengantar dan catatan dari Jeanne Cuisinier, prakata dari Louis Massignon, Paris, Mouton, 1960.
2. *Cent-deux poèmes indonésiens (1925-1950)*, diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis oleh Louis-Charles Damais, prakata dari Prof.Dr.R. Prijono, ilustrasi oleh M. Salim, Paris, Maisonneuve, 1965.
3. L-C. Damais, "Le théâtre d'ombres à Java et Bali" dalam *Le Théâtre dans le monde*, jilid XIV, 5, Sept-Okt, hlm.480-489, teks dalam bahasa Perancis dan Inggris, 5 ilustrasi.
4. Bibliografi lengkap karya-karya Louis-Charles Damais (terbit dan segera terbit) akan segera diterbitkan dalam *BEFEO*.
5. Sebagai tambahan dari keterangan itu, perlu disebutkan juga sejumlah ceramah dan makalah yang disajikan di Paris (Société Asiatique, Musée Guimet, Institut d'Etudes Indiennes) atau pada berbagai kongres internasional (Istanbul 1953, Bangkok 1957, Bhubaneswar 1959, Moskow 1960).
6. Solichin Salam, "Professor Louis Charles Damais, seorang orientalis terkenal, bangsa Perantjis, tapi berdjawa Republikein", dalam *Api Islam*, no.18, Mei 1966, hlm.5 dan 8.
7. Louis Damais menulis artikel-artikel tentang tulisan Jawa dan Bugis, dalam kumpulan karangan yang disunting oleh Ch. Fossey: *Notices sur les caractères étrangers et modernes*, edisi baru, Paris, Impr. Nat., 1948.
8. Teks dari ceramahnya yang terakhir, yang disajikan pada bulan Januari 1966 di *Société* tentang "Penanggalan Jawa Kuno", akan segera terbit dalam *Journal Asiatique*.
9. Ia sangat bersimpati pada karya Walter Spies, pelukis dan musisi Jerman yang hidup bertahun-tahun lamanya di Bali dan tewas dalam perang dunia kedua. Timbangan buku yang ditulis Louis Damais mengenai *Surat-surat W. Spies* yang diterbitkan oleh Hans Rhodius (*Schönheit und Reichtum des Lebens, Walter Spies; Maler und Musiker auf Bali 1895-1942*, Den Haag, 1964) segera terbit dalam *BEFEO*.

KARYA-KARYA LOUIS-CHARLES DAMAIS *

Singkatan

<i>BEFEO</i>	Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.
<i>BSEI</i>	Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises.
<i>EPHE</i>	Ecole Pratique des Hautes Etudes.
<i>TBG</i>	Tijdschrift uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap.

1935 Dengan nama samaran Jean Dinet:

"Yunūs Emre, Quelques 'Ilâhis'" (Yunūs Emre, Beberapa "Ilahi") [terjemahan dari bahasa Turki dengan kata pendahuluan mengenai penulisnya]; *Le Voile d'Isis. Etudes Traditionnelles*, tahun ke-40, no.185, Paris, Chacornac Frères, Mei 1935, hlm.196-212.

1939 "Javaansche Kunst in den Kraton te Jogjakarta" (Kesenian Jawa dalam Keraton Yogyakarta); *De Locomotief*, no.243, tahun ke-88, Semarang, Jumat 13 Oktober 1939, dan no.244, Sabtu 14 Oktober.

— "Javaansche Kunst in Jogjakarta. Opvoering van de lakon Pragolamoerti" (Kesenian Jawa di Yogyakarta. Pagelaran lakon Pragolamoerti); *Het nieuws van den dag voor Ned.-Indië*, no.236, tahun ke-44, Batavia, Sabtu 21 Oktober 1939.

— "De beteekenis van Wajang Wong" (Arti Wayang Wong); *Het nieuws van den dag voor Ned.-Indië*, Batavia, Sabtu 21 Oktober 1939.

— "De driedaagsche Wajang Wong Voorstelling in den Kraton te Jogjakartå op 18, 19 en 20 Maart 1939" (Tiga hari Pagelaran Wayang Wong di dalam Kraton Yogyakarta pada tgl.18, 19 dan 20 Maret 1939); *Djåwå*, no.4, tahun ke-19, Batavia, 1939, hlm.208-223.

* Berdasarkan: Denys Lombard, "Bibliographie de Louis-Charles Damais"; *BEFEO*, jilid LV, Paris, 1969, hlm.7-18.

- 1948 "L'écriture javanaise" (Tulisan Jawa); *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes réunies par Ch. Fossey*, edisi ke-2, Paris, 1948, hlm.353-374.
- "L'écriture bougie" (Tulisan Bugis); *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes réunies par Ch. Fossey*, edisi ke-2, Paris, 1948, hlm.375-380.
- 1949 "Le malais moderne ou langue indonésienne et son rôle dans l'Indonésie nouvelle" (Bahasa Melayu modern atau bahasa Indonesia dan peranannya di dalam Indonesia baru); *Education*, no.15, Saigon, 1949, hlm.1-18.
- "Recherches sur les données calendériques des inscriptions en vieux javanais" (Penelitian atas penanggalan prasasti-prasasti berbahasa Jawa Kuno); *Actes du XXle Congrès International des Orientalistes*, Paris, 1949, hlm.246-248.
- "Epigrafische Aantekeningen" (Catatan-catatan Epigrafis):
- I. "Lokapāla-Kayuwangi"
 - II. "Kāmeçwara I - Bāmeçwara"
 - III. "Çrngga-Krtajaya"
 - IV. "Çrī Jayawarṣa Çastraprabhu"
 - V. "Koning Jayabhūpati van Suṇḍa" (Raja Jayabhūpati dari Sunda)
 - VI. "Sang-Ratu-Çrī Mahārāja"
 - VII. "Sang Ratu i Halu"
 - VIII. "Central gezag of Koninkrijkjes?" (Kekuasaan terpusat atau kerajaan-kerajaan kecil?);
- TBG*, jilid LXXXIII, 1, Batavia (Jakarta), 1949, hlm.1-26.
- 1950 "Les formes de politesse en javanais moderne" (Bentuk-bentuk sopan santun dalam bahasa Jawa Modern); *BSEI XXV*, Saigon, 1950, hlm.263-280.
- 1951 "Etudes balinaises.I. La colonnette de Sanur" (Kajian Bali.I. Tiang batu dari Sanur); *BEFEO*, jilid XLIV, Hanoi, 1951, hlm.121-128.

- "Etudes balinaises.II. L'inscription sanskrite de Pejeng" (Kajian Bali.II. Prasasti berbahasa Sanskerta di Pejeng); *BEFEO*, jilid XLIV, Hanoi, 1951, hlm.129-139.
- "Etudes d'épigraphie indonésienne.I. Méthode de réduction des dates javanaises en dates européennes" (Kajian Epigrafi Indonesia.I. Metode penyesuaian penanggalan Jawa dengan penanggalan Eropa); *BEFEO*, jilid XLV, Hanoi, 1951, hlm.1-41.
- "Etudes d'épigraphie indonésienne.II. La date des inscriptions en ère de Sañjaya" (Kajian Epigrafi Indonesia.II. Tanggal prasasti-prasasti dalam masa Sañjaya); *BEFEO*, jilid XLV, Hanoi, 1951, hlm.42-63.
- 1952 "Etudes d'épigraphie indonésienne.III. Liste des principales inscriptions datées de l'Indonésie" (Kajian Epigrafi Indonesia.III. Daftar prasasti-prasasti bertanggal yang paling utama di Indonesia) [Dengan tabel (berlipat) perbandingan angka-angka Indonesia mulai dari abad 7, Śaka]; *BEFEO*, jilid XLVI, Hanoi, 1952, hlm.1-105.
- 1955 "Les écritures d'origine indienne en Indonésie et dans le Sud-Est Asiatique continental" (Tulisan-tulisan asal India di Indonesia dan Asia Tenggara daratan). [Dengan tabel berlipat: Perkembangan aksara India di Asia Tenggara (5 huruf dalam 120 alfabet yang dipergunakan di daerah yang diteliti)]; *BSEI*, Saigon, 1955, no.4, Jilid XXX, hlm.365-382.
- "Bibliographie indonésienne [I]" (Kepustakaan Indonesia [I]); *BEFEO*, jilid XLVII, Saigon, 1955, hlm.621-653.
- "Etudes d'épigraphie indonésienne.IV. Discussion de la date des inscriptions" (Kajian Epigrafi Indonesia.IV. Pembahasan tanggal prasasti-prasasti); *BEFEO*, jilid XLVII, Saigon, 1955, hlm.7-290.
- 1957 "Etudes javanaises.I. Les tombes musulmanes datées de Trālayā" (Kajian Jawa.I. Makam Islam Bertarikh di Tralaya) [Dengan 20 foto, dua peta dan satu denah]; *BEFEO*, Jilid XLVIII, Paris, 1957, hlm.353-415.

- "Bibliographie indonésienne [II]" (Kepustakaan Indonesia [II]); *BEFEO*, XLVIII, Paris, 1957, hlm.607-696.
- "L'Expédition à Java des troupes de Qubilai Qağan et la date de fondation de Majapahit" (Ekpedisi balatentara Qubilai Khan ke Jawa dan pendirian Majapahit); *Congrès XXIIe International des Orientalistes, Istanbul, 1953*, Leiden, 1957, hlm.322-323.
- "Une trace de l'expédition de Dharmawangśa à San-Fo-Ts'ï?" (Jejak ekspedisi Dharmawangśa di San-Fo-Ts'ï?); *XXIIe Congrès International des Orientalistes, Istanbul, 1953*, Leiden, 1957, hlm.323-324.
- 1958 "Etudes d'épigraphie indonésienne.V. Dates de manuscrits et documents divers de Java, Bali et Lombok" (Kajian Epigrafi Indonesia.V. Tanggal berbagai naskah dan dokumen di Jawa, Bali dan Lombok); *BEFEO*, jilid LXIX (1), Paris, 1958, hlm.1-257.
- 1959 "Notices bibliographiques [III]" (Catatan Kepustakaan [III]); *BEFEO*, jilid XLIX, Paris, 1959, hlm.679-746.
- "Le Bouddhisme en Indonésie" (Agama Buddha di Indonesia) [Dengan 6 foto]; *Présence du Bouddhisme*, nomor khusus *France-Asie*, no.153-157, Saigon, 1959, hlm.813-824.
- 1960 *Lettres de Raden Adjeng Kartini. Java en 1900* (Surat-surat Raden Adjeng Kartini. Jawa tahun 1900) [terjemahan dari bahasa Belanda]. Disertai kata pendahuluan Louis Massignon dan catatan Jeanne Cuisinier. Coll.Unesco karya-karya terpilih, seri Indonesia, Paris, Mouton and Co., 1960, 149 hlm.
- "Etudes balinaises.III. La date de la sépulture royale du Gunung Kawi" (Kajian Bali.III. Penanggalan Makam Raja di Gunung Kawi) [Dengan 4 foto]; *BEFEO*, Jilid L, Paris, 1960, hlm.133-143.
- "Etudes balinaises.IV. La date de l'inscription sanskrite de Pejeng II" (Kajian Bali.IV. Penanggalan Prasasti berbahasa Sansekerta di Pejeng II); *BEFEO*, Jilid L, Paris, 1960, hlm.144-152.

- "Etudes Balinaises.V. La date de quelques nouvelles chartes balinaises" (Kajian Bali.V. Tanggal piagam-piagam Bali yang baru); *BEFEO*, jilid L, Paris, 1960, hlm.153-160.
 - "Etudes sino-indonésiennes.I. Quelques titres javanais de l'époque des Song" (Kajian Cina-Indonesia.I. Beberapa gelar Jawa pada masa dinasti Song); *BEFEO*, jilid L, Paris, 1960, hlm.1-29.
 - "Etudes sino-indonésiennes.II. Une mention de l'ère Śaka dans le 'Ming Che'" (Kajian Cina-Indonesia.II. Pencantuman era Śaka dalam 'Ming Che'); *BEFEO*, jilid L, Paris, 1960, hlm.30-35.
- 1961 *Le Ballet du Ramayana* (Sendratari Ramayana) [Terjemahan dari risalah pementasan 6 hari sendratari tahunan di halaman Candi Prambanan, tanpa nama penulis]; Bandung, t.tg. [1961], 33 halaman, berilustrasi.
- "Quelques toiles balinaises de style traditionnel" (Beberapa lukisan Bali gaya tradisional) [Dengan 6 foto]. Dalam *Artibus Asiae*, jilid XXIV, 3/4. Felicitation volume presented to Professor George Coedès on the occasion of his seventy-fifth birthday, Ascona, 1961, hlm.263-274.
 - "Langues et civilisation indonésiennes" (Bahasa-bahasa dan peradaban Indonesia) [Ringkasan kuliah-kuliah yang diberikan di Paris dan Jakarta selaku direktur kajian pada E.P.H.E. selama tahun 1959-60 dan 1960-1961]; *Annuaire de l'E.P.H.E., Section des Sciences historiques et philologiques*, Paris, 1961, hlm.88-92; dan hlm.101-103.
- 1962 "Langues et civilisation indonésiennes" (Bahasa-bahasa dan peradaban Indonesia) [Ringkasan kuliah-kuliah yang diberikan di Paris dan Jakarta selaku direktur kajian pada E.P.H.E. selama tahun 1961-1962]; *Annuaire de l'E.P.H.E., Section des Sciences historiques et philologiques*, Paris, 1962, hlm.167-169.
- "Etudes soumatranaises.I. La date de l'inscription de Hujung Langit ["Bawang"]" (Kajian Sumatra.I. Tanggal Prasasti Hujung Langit ["Bawang"]) [Dengan dua peta dan satu gambar]; *BEFEO*, Jilid L, Paris, 1962, hlm.275-288.

- "Etudes soumatranaises.II. L'inscription de Ulu Bělu (Soumatra Méridional)" (Kajian-kajian Sumatra.II. Prasasti Ulu Bělu (Sumatra Selatan) [Dengan satu peta dan satu lembar bergambar]; *BEFEO*, jilid L., Paris, 1962, hlm.289-310.
- "Etudes javanaises.II. Le nom de la déité tantrique de 1214 Śaka" (Kajian Jawa.II. Nama Dewi Tantrik Tahun Śaka 1214) [Dengan sebuah foto]; *BEFEO*, Jilid L, Paris, 1962, hlm.407-416.
- "Bibliographie indonésienne.IV. Compte rendu de 'Bahasa dan Budaja I-VI'" (Kepustakaan Indonesia.IV. Resensi "Bahasa dan Budaya I-IV"); *BEFEO*, jilid L, Paris, 1962, hlm.417-518.
- 1963 "Langues et civilisation indonésiennes" (Bahasa-bahasa dan peradaban Indonesia) [Ringkasan kuliah-kuliah yang diberikan di Paris dan Jakarta selaku direktur kajian pada E.P.H.E. selama tahun 1962-1963]; *Annuaire de l'E.P.H.E., Section des Sciences historiques et philologiques*, Paris, 1963, hlm.241-246.
- "The Chinese transcription Ho-Ling as a name for Java"; *The proceedings of the Ninth Pacific Science Congress*, 1957, jilid 3, 1963, hlm.75-76.
- "Etudes balinaises.VI. A propos de 'Bědulu'" (Kajian Bali.VI. Tentang "Bědulu"); *BEFEO*, jilid LI, Paris, 1963, hlm.125-131.
- "Etudes balinaises.VII. Quelques nouvelles dates de manuscrits balinais" (Kajian Bali.VII. Beberapa tanggal baru naskah-naskah Bali); *BEFEO*, jilid LI, Paris, 1963, hlm.132-142.
- "Bibliographie indonésienne.V. Publications du Service Archéologique de l'Indonésie" (Kepustakaan Indonesia.V. Penerbitan Dinas Purbakala Indonesia); *BEFEO*, jilid LI, Paris, 1963, hlm.535-582.
- "Bibliographie indonésienne.VI. Compte rendu de 'Bahasa dan Budaja VII'" (Kepustakaan Indonesia.VI. Resensi "Bahasa dan Budaya VII"); *BEFEO*, jilid LI, Paris, 1963, hlm.583-594.

- 1964 "Langues et civilisation indonésiennes" (Bahasa dan peradaban Indonesia) [Ringkasan kuliah-kuliah di Paris dan Jakarta selaku direktur kajian pada E.P.H.E. selama tahun 1963-1964]; *Annuaire de l'E.P.H.E., Section des Sciences historiques et philologiques*, Paris, 1964, hlm.343-354.
- "Preseventeenth-Century Indonesian History: Sources and Directions" (Menjelang abad ke-17 Sejarah Indonesia: Sumber dan Arah); *An Introduction to Indonesian Historiography*, Ithaca, New York, Cornell University, 1964, hlm.24-35.
 - "Etudes sino-indonésiennes.III. La transcription chinoise *Ho-Ling* comme désignation de Java" (Kajian Cina-Indonesia.III. Transkripsi Cina *Ho-Ling* yang berarti Jawa); *BEFEO*, jilid LII, Paris, 1964, hlm.93-141.
 - "Bosch et l'épigraphie indonésienne" (Bosch dan epigrafi Indonesia); *Hiranyarbha, a series of articles in the archaeological work and studies of Prof.Dr. F.D.K. Bosch*, The Hague, 1964, hlm.49-58.
 - "Bibliographie indonésienne.VII. Trois nouveaux dictionnaires de l'indonésien moderne" (Kepustakaan Indonesia.VII. Tiga kamus baru bahasa Indonesia Modern); *BEFEO*, jilid LII, Paris, 1964, hlm.183-203.
 - "Bibliographie indonésienne.VIII. Compte rendu de 'Bahasa dan Budaja VIII'" (Kepustakaan Indonesia.VIII. Resensi "Bahasa dan Budaja VIII"); *BEFEO*, jilid LII, Paris, 1964, hlm.204-240.
- 1965 *Cent-deux poèmes indonésiens (1925-1950) mis en français* (Seratus dua sajak Indonesia terjemahan dalam bahasa Perancis). Prakata dari Prof.Dr.R. Prijono. Ilustrasi oleh Salim. Koleksi Unesco Penulis-penulis Masa kini (Seri Timur), Paris, Adrien Maisonneuve, 1965, 167 halaman.

- "Langues et civilisation indonésiennes" (Bahasa dan peradaban Indonesia) [Ringkasan kuliah-kuliah yang diberikan di Paris dan Jakarta selaku direktur kajian pada E.P.H.E. selama tahun 1964-1965]; *Annuaire de l'E.P.H.E., Section des Sciences historiques et philologiques*, Paris, 1965, hlm.413-422.
- "Le théâtre d'ombres à Java et à Bali" (Wayang kulit di Jawa dan Bali) [disertai terjemahan dalam bahasa Inggris beserta 5 ilustrasi]; *Théâtre dans le monde*, jil.XIV, 5, September-Oktober 1965, edisi Michel Brient, Paris, hlm.480-489.
- 1967 "Le calendrier de l'ancienne Java" (Penanggalan Jawa Kuno) [makalah yang disajikan pada tanggal 11 Februari 1966 di *Société Asiatique*]; *Journal Asiatique*, Paris, 1967, hlm.133-141.
- "Bibliographie indonésienne.IX et X" (Kepustakaan Indonesia IX dan X); *BEFEO*, Jilid LIII, Paris, 1967, hlm.685-725.
- 1968 "Bibliographie indonésienne.XI. Les publications épigraphiques du Service Archéologique de l'Indonésie" (Kepustakaan Indonesia.XI. Terbitan-terbitan mengenai epigrafi dari Dinas Purbakala RI); *BEFEO*, jilid LIV, Paris, 1968, hlm.295-521.
- "Etudes soumatranaises.III. La langue B des inscriptions de Śrī Wijaya" (Kajian-kajian Sumatra.III. Bahasa B Prasasti Sriwijaya); *BEFEO*, Jilid LIV, Paris, 1968, hlm.523-566.
- "L'Épigraphie musulmane dans le Sud-Est asiatique" (Epigrafi Islam di Asia Tenggara); *BEFEO*, Jilid LIV, Paris, 1968, hlm.567-604.
- "The Contribution of French Scholars to the Knowledge of Indonesian History" [Bibliografi]; *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, Jilid IV, no.3, 1968, hlm.135-186.
- 1969 "A propos des couleurs symboliques des points cardinaux" (Tentang perlambangan warna pada mata angin); *BEFEO*, jilid LVI, Paris, 1969, hlm.75-118.

- 1970 *Répertoire onomastique de l'épigraphie javanaise (jusqu'à Pu Siṇḍok Śrī Īsānawikrama Dharmmotuṅgadewa); Etude d'épigraphie indonésienne* (Repertoar onomastik epigrafi Jawa; sampai Pu Siṇḍok Śrī Īsānawikrama Dharmmotuṅgadewa; Kajian epigrafi Indonesia); *Publication EFEO*, jil.LXVI, Paris, 1970, 1025 hlm.
- 1989 "Bahasa B Prasasti Sriwijaya" [terjemahan dari: "Etudes soumatranaises.III. La langue B des inscriptions de Śrī Wijaya", 1968], dalam G. Coedès dan L.-Ch.Damais, *Kedatuan Sriwijaya (Penelitian tentang Sriwijaya)*, Seri Terjemahan Arkeologi no.2, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional / Ecole Française d'Extrême-Orient, Jakarta, 1989, hlm.139-205.
- 1990 *Etudes d'épigraphie indonésienne* (Kajian Epigrafi Indonesia) [Terbitan ulang dari 5 artikel: 1) "Méthode de réduction...", 1951; 2) "La date des inscriptions en ère de Sañjaya", 1951; 3) "Liste des principales inscriptions...", 1952; 4) "Discussion de la date...", 1955; 5) "Dates de manuscrits...", 1958 - Prakata oleh D. Lombard]; "Réimpression de l'Ecole Française d'Extrême-Orient", Paris, 1990.

KARYA-KARYA YANG DIRESENSI LOUIS-CHARLES DAMAIS
DALAM SERI ARTIKEL BERJUDUL "BIBLIOGRAPHIE INDONESIENNE"
(disusun menurut abjad)

Amerta no.1-3, Jakarta, 1952, 54, 55;

— *Bibliographie indonésienne* V, *BEFEO*, LI, 1963, hlm.536-577.

Bahasa dan Budaya [terbit 2 kali setahun oleh Lembaga Bahasa dan Budaya, Jakarta]
Tahun I (1952-1953) - VI (1957-1958);

— *Bibliographie indonésienne* IV, *BEFEO* L, Paris, 1962, hlm.417-518.

Tahun VII (1958-1959);

— *Bibliographie indonésienne* VI, *BEFEO*, LI, 1963, hlm.583-594.

Tahun VIII (1959-1960);

— *Bibliographie indonésienne* VIII, *BEFEO*, LII, 1964, hlm.204-240.

[Setiap kali disertai indeks bahan yang dijadikan tema suatu artikel].

Bali, Atlas Kebudayaan, Cults and Customs, Cultuurgeschiedenis in beeld. Terbitan Pemerintah Republik Indonesia, Jakarta, t.tg. [1952], 208 halaman., 227 halaman. foto;

— *Bibliographie indonésienne* [II], *BEFEO*, XLVIII, Paris, 1957, hlm.687-693.

Berita Dinas Purbakala, Bulletin of the Archaeological Service of the Republic of Indonesia, no.1-4, Jakarta 1955, 1956, 1958;

— *Bibliographie indonésienne V, BEFEO*, LI, Paris, 1963, hlm.577-578.

Berthe (Louis) dan Ijzerdraat (B),

Musique des dieux, musique des hommes: Gamelans de Bali (Musik dewa, musik manusia: Gamelan Bali), dokumen musik rekaman di Bali, Paris [1964]. Piringan hitam 30 cm dengan 6 halaman keterangan (BAM LD 096 M atau stereo 5.096);

— *Bibliographie indonésienne X, BEFEO* LIII, Paris, 1967, hlm.720-725.

Casparis (Dr. J.G. de), lihat *Prasasti Indonesia*.

Dancers of Bali. Gamelan Orchestra from the village of Pliatan, Bali, Indonesia. Diproduksi oleh John Coast. Piringan hitam "Columbia Masterworks" 12" (30 cm), no.ML 4618, dengan catatan Collin Mc Phee;

— *Bibliographie indonésienne [II], BEFEO*, XLVIII, Paris, 1957, hlm.683-687.

Darbois (Dominique),

Rikka, la petite Balinaise (Rikka, gadis kecil Bali), F. Nathan, Paris, t.tg. [1957], 48 halaman tidak berangka di antaranya 43 halaman foto;

— *Notices bibliographiques [III], BEFEO*, XLIX, Paris, 1959, hlm.744-746.

Echols (J.M.) dan Shadily (H),

An Indonesian-English Dictionary, Ithaca, 1961;

— *Bibliographie Indonésienne VII, BEFEO*, LII, Paris, 1964, hlm.183-186.

Gaastra (S.A.M.), lihat *Wojowasito*, dkk.

Gallois (Émile),

Costumes japonais et indonésiens (Pakaian Jepang dan Indonesia), H. Laurens, Paris, t.tg. [1957], 8 halaman, 48 lembaran bergambar;

— *Notices bibliographiques [III], BEFEO*, XLIX, Paris, 1959, hlm.732-737.

Goris (Dr. R.), lihat *Prasasti Bali*.

Handbook of Oriental History, by Members of the Department of Oriental History, School of Oriental and African Studies, University of London. London, Office of the Royal Historical Society, 1951, VIII dan 257 halaman;

— *Bibliographie indonésienne [III], BEFEO*, XLVIII, Paris, 1957, hlm.649-678.

Hooykaas (Prof. Dr. C.),

Eenige Sasakse Volksvertelsels (Lombok) (Beberapa cerita rakyat Sasak (Lombok) [disunting dan diterjemahkan]. Van Hoeve, 's-Gravenhage, 1948, 95 halaman;

— *Bibliographie indonésienne [II], BEFEO*, XLVII, Saigon, 1955, hlm.621-653.

Hooykaas-Van Leeuwen Boomkamp (Dr. Jacoba),
Sprookjes en verhalen van Bali (Dongeng dan cerita Bali) [33 ilustrasi dari artis-artis Bali],
 Van Hoeve, 's-Gravenhage, 1956, XII dan 290 halaman;

— *Notices bibliographiques* [III], *BEFEO*, XLIX, Paris, 1959, hlm.742-744.

Ijzendraat (Bernard), lihat Berthe (Louis).

Indonesian Writing in Translation (Artikel-artikel Indonesia dalam terjemahan), compiled and
 edited with an introduction by John M. Echols. Translation Series, Modern Indonesia
 Project, Southeast Asia Program, Departement of Far Eastern Studies, Cornell University,
 Ithaca (New York), 1956, VI dan 178 halaman (dironeo);

— *Notices bibliographiques* [III], *BEFEO*, XLIX, Paris, 1959, hlm.738-741.

Laporan Tahunan Dinas Purbakala R.I.

Tahun 1950, 1951-1952, 1953, Jakarta, 1952, 1958, 1959;

— *Bibliographie indonésienne* V, *BEFEO*, Paris, 1963, hlm.562-572.

Tahun 1954, Jakarta, 1962;

— *Bibliographie indonésienne* IX, *BEFEO*, LIII, 1967, hlm.685-703.

Peninggalan-peninggalan purbakala di gunung Penanggungan, Jakarta, 1951;

— *Bibliographie indonésienne* V, *BEFEO*, LI, Paris, 1963, hlm.576-577.

Poerbatjaraka (Prof. Dr.),

Riwayat Indonesia, jilid I, Jajasan Pembangunan, Jakarta, 1952, 66 halaman;

— *Bibliographie indonésienne* [II], *BEFEO*, XLVIII, Paris, 1957, hlm.607-649.

Poerwadarminta (W.J.S.),

Kamus Umum Bahasa Indonesia, ed.3, Jakarta, 1961;

— *Bibliographie Indonésienne* VII, *BEFEO*, LII, Paris, 1964, hlm.197-203.

Prasasti Bali, diterbitkan oleh Lembaga Bahasa dan Budaya Universitas Indonesia; jilid I
Inscripties vóór Anak Wungçu, I, Kata pengantar, transkripsi, prasasti dalam bahasa
 Sanskerta oleh Dr. Roelof Goris, Bandung, 1954, 115 halaman (dalam bahasa Belanda); jilid
 II, *Idem* II, terjemahan dan indeks oleh Dr. Roelof Goris, hlm.117-353, 9 lb. Dalam bahasa
 Belanda, tetapi dengan ikhtisar dalam bahasa Indonesia dan Inggris dari terjemahan
 prasastinya;

— *Notices bibliographiques* [III], *BEFEO*, XLIX, Paris, 1959, hlm.679-702.

Prasasti Indonesia, diterbitkan oleh Dinas Purbakala RI; jilid I, *Inscripties uit de Çailendratijd*
 (Prasasti-prasasti zaman Šailendra) oleh J.G. de Casparis, Bandung, 1950, VIII dan 240
 halaman; jilid.II, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D.*, oleh Dr. J.G.
 de Casparis, Bandung, 1956, 7 halaman tidak berangka dan 395 halaman;

— *Bibliographie indonésienne* XI, *BEFEO*, LIV, Paris, 1968, hlm.295-521.

Raffel (Burton),

An Anthology of Modern Indonesian Poetry, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1964, XIV + 158 halaman;

— *Bibliographie indonésienne* X, *BEFEO* LIII, Paris, 1967, hlm.695-703.

Reading from the Ramayana (chapters 31, 35 and 36) and *from Brahma's Hymn* (chapter 117 of "Yuddhakanda"), read in sanskrit by Dr.S.R. Ranganathan; *Readings from the Bhagavad Gita*, chapter 2 verses 53 thru 73 "The Man of Wisdom", read in sanskrit by Dr.T.M.P. Mahadevan, read in English by Swami Nikhilananda. Text in Sanskrit and English. Piringan hitam 12" (30 cm), no.FP 92, Folksway Records and Service Corp. New York, 19 (1951);

— *Bibliographie indonésienne* [II], *BEFEO*, XLVIII, Paris, 1957, hlm.693-696.

Rhodius (Hans),

Schönheit und Reichtum des Lebens, Walter Spies (Maler und Musiker auf Bali 1895-1942), Den Haag, t.tg. [1964], 601 halaman;

— *Bibliographie indonésienne* X, *BEFEO* LIII, Paris, 1967, hlm.704-720.

Sekitar Penjelidikan Purbakala, Jakarta, 1952, 24 hlm;

— *Bibliographie indonésienne* V, *BEFEO*, LI, Paris, 1963, hlm.536.

Shadily (H.), lihat Echols (J.M.)

Teeuw (Dr. A.),

Dialect-Atlas van/of Lombok (Indonesia), diterbitkan oleh Lembaga Bahasa dan Budaya, Universitas Indonesia, Jakarta, 1951, VII dan 78 lembaran;

— *Notices bibliographiques* [III], *BEFEO*, XLIX, Paris, 1959, hlm.702-732.

Van der Hoop (A. N. Th.),

Indonesische Siermotieven. Ragam-ragam Perhiasan Indonesia. Indonesian Ornamental Design, KBGKW [Jakarta], 1949, 324 halaman, di antaranya 152 halaman foto;

— *Bibliographie indonésienne* [III], *BEFEO*, XLVIII, Paris, 1957, hlm.678-683.

Wojowasito (Dr. S.), W.J.S. Poerwadarminta, S.A.M. Gaastra,

Kamus Bahasa Indonesia - Inggris, ed. ke-3, Jakarta, 1959;

— *Bibliographie Indonésienne* VII, *BEFEO*, LII, Paris, 1964, hlm.196-197.

ISBN 979-8041-16-X