



SAKRAL DAN PROFAN: PANDANGAN MASYARAKAT JAWA KUNO TERHADAP PERAN SERTA FUNGSI HUTAN BERDASARKAN PRASASTI DAN RELIEF

*Sacred and Profane: The Point of View of Ancient Javanese Society
towards Role and Function of Forest according to Inscriptions and Reliefs*

Lisda Meyanti^{1*}, Radila Adwina¹, Harriyadi¹, Dimas Nugroho¹, Hikmana Arafah Wiryandara¹, Ni
Kadek Sri Sumiartini¹

¹Pusat Riset Arkeologi Prasejarah dan Sejarah, Badan Riset dan Inovasi Nasional

*Korespondensi: lisda.meyanti@gmail.com

Diajukan: 03/06/2024; revisi: 09/07-05/09/2024; disetujui: 11/09/2024

Publikasi online: 30/12/2024

Abstract

Forest is a landscape that has a great influence on the development of Hindu-Buddhist culture in the archipelago. The interaction between the community and the forest environment can be found in archaeological remains in the form of inscriptions and temple reliefs. The many depictions and mentions of forests indicate the important role of forests for the community, so studies need to be carried out to reveal the views of ancient Javanese people on forests. This study aims to demonstrate the opinions of ancient Javanese people on the position of forests in their cultural system. This research uses two types of data, namely written data in the form of inscriptions and relief data that describe the living conditions of people in ancient Java. This study concludes that ancient Javanese people viewed forests not only as playing a role in profane life to fulfil basic human needs but also as having a sacred function that is considered to have spiritual power to perform rites of worship. Forest became one of the important locations for ancient Javanese people to carry out transcendental communication.

Keywords: Sacred; landscape; forest; reliefs; Old Javanese inscriptions.

Abstrak

Hutan merupakan bentang alam yang memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan kebudayaan masa Hindu-Buddha di Nusantara. Interaksi antara komunitas masyarakat dengan lingkungan hutan dapat ditemukan pada tinggalan arkeologi berupa prasasti dan relief candi. Banyaknya penggambaran dan penyebutan hutan menunjukkan indikasi peran penting hutan bagi masyarakat sehingga perlu dilakukan kajian untuk mengungkap pandangan masyarakat Jawa Kuno terhadap hutan. Kajian yang dilakukan bertujuan untuk mengungkap pandangan masyarakat Jawa Kuno terhadap kedudukan hutan dalam sistem kebudayaannya. Penelitian ini menggunakan dua jenis data, yakni data tertulis berupa prasasti serta data relief yang menggambarkan keadaan hidup masyarakat masa Jawa Kuno. Penelitian ini menyimpulkan bahwa masyarakat Jawa Kuno memandang hutan tidak hanya berperan dalam kehidupan profan untuk pemenuhan kebutuhan dasar manusia, tetapi juga memiliki fungsi sakral yang dianggap memiliki kekuatan spiritual untuk melakukan ritus peribadatan. Hutan menjadi salah satu lokasi penting bagi masyarakat Jawa Kuno untuk melakukan komunikasi transendental.

Kata Kunci: Sakral; lanskap; hutan; relief; prasasti Jawa Kuno.

PENDAHULUAN

Manusia terlahir sebagai *homo religius* atau makhluk yang memiliki pengalaman religius. Sebagai makhluk

religius, manusia kemudian mengklasifikasikan dunia ke dalam dua jenis, dunia yang berkaitan dengan aspek ‘yang sakral’ dan dunia yang berkaitan dengan aspek ‘yang profan’ (Eliade, 1959).

Pada dasarnya, aspek ‘yang sakral’ berkaitan dengan hal-hal yang bersinggungan dengan konsep religi, kepercayaan, dan nilai spiritualitas sedangkan aspek ‘yang profan’ berhubungan dengan aspek-aspek yang bersifat keduniawian atau cenderung lebih bersifat sekuler (Shiner, 1972). Eliade (1959) mendefinisikan sesuatu ‘yang sakral’ sebagai suatu hal yang suci, di mana manusia dengan pengalaman religiusnya akan berhadapan dan bertemu dengan *wholly other* atau ‘sepenuhnya lain’ sehingga manusia tersebut dapat merasakan suatu hal yang bersifat kefanatan. Konsep ‘sepenuhnya lain’ yang dikemukakan oleh Eliade, didefinisikan atau memiliki makna sebagai ‘roh’ atau ‘makhluk ilahi’.

Sesuatu ‘yang sakral’ seringkali dimanifestasikan ke dalam berbagai bentuk komponen alam, seperti pohon, batu, dan mata air (Eliade, 1959). Dalam hal ini, religi atau kepercayaan yang menganut politeisme, cenderung mewujudkan konsep *deity*-nya dalam komponen-komponen alam dan mitologi (Leitane, 2013). Penggunaan berbagai komponen alam dalam ritual pemujaan bukan merupakan pemujaan terhadap aspek ‘yang profan’, melainkan menjadi media untuk memuja ‘yang sakral’, yang dimanifestasikan dalam berbagai komponen alam tersebut. Aspek ‘yang sakral’ tidak hanya dimanifestasikan dalam komponen-komponen alam, tetapi juga dalam lokasi-lokasi tertentu. Suatu lokasi dapat menjadi tempat ‘yang sakral’ dijawantahkan untuk kepentingan manusia religius, yang kemudian akan menganggapnya sebagai poros dunia atau *axis mundi* yang menjadi sarana penghubung antara dunia manusia dengan dunia ‘yang sakral’. Pada poros dunia tersebut, biasanya terdapat monumen yang mencerminkan pusat dunia (*imago mundi*) (Eliade, 1959; Reese-Taylor, 2012). Beberapa masyarakat kemudian memperlakukan suatu lokasi secara khusus dengan tujuan untuk berhubungan dengan

‘yang sakral’, seperti hutan, gunung, dan komponen lingkungan lainnya. Kesakralan suatu lokasi kemudian mendorong masyarakat yang memiliki keterikatan untuk menciptakan aturan maupun larangan untuk memelihara lokasi tersebut (Adam, 2021). Pengklasifikasian aspek ‘yang sakral’ dan ‘yang profan’ salah satunya telah mengakar kuat dalam tradisi dan kepercayaan Hindu (Acharuparambil, 1975).

Dalam tradisi Hindu di India Kuno, aspek ‘yang sakral’ tersirat dalam beberapa naskah kuno dan dibuktikan dengan adanya lokasi ‘sakral’ di mana aktivitas religius masyarakat untuk berhubungan dengan para dewa dilakukan (Mazumdar & Mazumdar, 1993). Sebagai contoh, salah satu lokasi yang dianggap sakral oleh masyarakat India hingga kini adalah Sungai Gangga, yang dipercaya sebagai sumber kesuburan dan sarana pembersihan dosa (Singh, 2020). Selain itu, keterangan mengenai lokasi atau tempat ‘yang sakral’ juga dapat ditelusuri dari kitab-kitab dan mitologi agama Hindu, khususnya tempat yang dapat dipastikan sebagai tempat sakral adalah tempat di mana bangunan suci berupa kuil atau candi pemujaan di India didirikan (Sharma & Desphande, 2017). Pada umumnya, kriteria pendirian kuil atau candi –mengacu pada kitab seperti *Manasara Silpasastra* dan *Silpa Prakasa*– dapat berada pada lokasi tertentu, seperti pada tepi danau, puncak bukit, lereng gunung, dan hutan dengan melalui beberapa tahap pengujian (Kramrisch, 1946). Jenis lingkungan dengan konteks religi tertentu dapat berpotensi untuk menjadi tempat ‘yang sakral’ sebagai media untuk bertemu dengan para dewa.

Pengaruh budaya India yang bercorak Hindu-Buddha kemudian memiliki perkembangan yang cukup signifikan di Pulau Jawa. Aspek mitologis yang berkembang turut berpengaruh pada kepercayaan akan ruang sakral dan profan yang diyakini oleh masyarakat Jawa Kuno. Menurut Mundardjito (1993), hampir sebagian besar situs candi masa klasik era

Mataram Kuno di Jawa Tengah dan Yogyakarta menerapkan konsep pembangunan candi yang bersumber dari kitab *Manasara Silpasastra* dan *Silpa Prakasa*. Pulau Jawa sendiri memiliki berbagai jenis lanskap yang dapat berpotensi menjadi lokasi ruang sakral dan profan bagi masyarakat. Beberapa kompleks percandian di Jawa terletak di daerah-daerah dataran tinggi atau pegunungan seperti Kompleks Percandian Dieng di Dataran Tinggi Dieng, Candi Gunung Wukir yang terletak di atas suatu bukit di Desa Canggal, Magelang, Candi Sukuh di lereng Gunung Lawu, percandian di Perbukitan Baturagung, dan percandian di Gunung Penanggungan. Pradnyawan (2000) dalam kajiannya menyimpulkan bahwa pemilihan lokasi percandian di Perbukitan Baturagung, Yogyakarta, menekankan konsep gunung sebagai lokasi bersemayamnya para dewa-dewi sehingga lanskap perbukitan tersebut dipandang sebagai *axis mundi* dan monumennya dipandang sebagai *imago mundi*.

Selain lanskap pegunungan atau dataran tinggi, hutan menjadi salah satu lanskap fisik yang secara eksplisit maupun implisit sering disebut dalam prasasti. Penggambaran lanskap hutan juga sering dijumpai pada panil relief cerita pada candi-candi di Jawa. Kondisi tersebut menegaskan bahwa hutan memiliki keterkaitan dengan budaya, religi, dan subsistensi masyarakat yang perlu dikaji lebih mendalam. Riwayat penelitian mengenai hutan pada masa Jawa Kuno, khususnya dalam rentang waktu abad ke-7 hingga abad ke-16 belum banyak dibahas secara detail. Pembahasan umumnya berkaitan kepada pemanfaatan maupun jenis-jenis tanaman yang ada pada masa tersebut. Suprpta (2021) mengidentifikasi spesies tanaman dan hewan yang eksis pada masa Hindu-Buddha di wilayah Dataran Tinggi Malang, melalui penelusuran terhadap naskah-naskah Jawa Kuno, seperti *Deśawarṇana* atau *Nāgarakṛtāgama*, *Kidung Tantu*

Panggĕlaran, dan *Sĕrat Pārārāton*, serta beberapa prasasti yang ada ditemukan di Dataran Tinggi Malang. Pembahasan mengenai pemanfaatan flora pada masa Jawa Kuno lainnya dilakukan oleh Setyawan (2022) yang mengidentifikasi jenis-jenis tanaman yang ada pada masa Jawa Kuno berdasarkan data relief *Rāmāyaṇa* dan *Krĕsnayana* pada Candi Prambanan. Berdasarkan penelitian tersebut, dijabarkan beberapa jenis tanaman dan pemanfaatannya antara lain untuk tanaman pangan maupun obat-obatan. Tanaman-tanaman tersebut sebagian tumbuh dan diambil dari hutan. Dalam penelitian ini, permasalahan yang diangkat berkaitan dengan bagaimana pandangan masyarakat Jawa Kuno mengenai aspek “yang sakral dan “yang profan” mengenai fungsi dan peran hutan melalui data-data prasasti dan relief pada beberapa candi di Jawa. Kajian yang dilakukan bertujuan untuk mengungkap keterkaitan lanskap hutan dengan kehidupan religi dan budaya masyarakat pada masa Jawa Kuno.

METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini bersifat deskriptif, bertujuan untuk menjabarkan suatu fenomena secara komprehensif (Sukmadinata, 2011). Pengumpulan data dilakukan terhadap kajian-kajian terdahulu berupa transliterasi dan transkripsi dari prasasti-prasasti yang secara eksplisit maupun implisit berbicara mengenai hutan, seperti Prasasti Gandasuli II (810 M), Prasasti Salimar I-VI (880 M), Prasasti Pucangan (1037, 1041 M), Prasasti Kusambyan, Prasasti Katiden I (1392 M), dan Prasasti Katiden II (1395 M). Selain itu, dilakukan juga penelusuran terhadap relief-relief yang ada pada beberapa candi di Jawa Tengah dan Jawa Timur, seperti Candi Borobudur, Candi Prambanan, Candi Jawi, Candi Jago, Candi Surawana, Candi Jabung, Candi Panataran, Candi Kendalisodo, Candi Sukuh, serta panil-panil lepas yang menjadi koleksi Pusat Informasi Majapahit dan

Museum Nasional Indonesia. Setelah melakukan pengumpulan data, kemudian dilakukan analisis dan sintesis terhadap data-data yang telah dikumpulkan. Analisis dilakukan dengan cara mengidentifikasi gejala ruang sakral dan profan yang berkaitan dengan fungsi hutan. Nilai ruang sakral berkaitan dengan aspek mitologis, peribadatan, pertemuan dengan aspek kedewataan, sedangkan nilai ruang profan diidentifikasi dari peran hutan secara praktis. Hasil dari identifikasi terhadap data epigrafis dan relief tersebut selanjutnya disintesis untuk mendapatkan gambaran secara menyeluruh mengenai pembagian aspek sakral dan profan yang berkaitan dengan lanskap hutan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Identifikasi Nilai Sakral dan Profan Lanskap Hutan dalam Prasasti.

a. Nilai Sakral Lanskap Hutan dalam Prasasti

Hutan pada masa Jawa Kuno sering dimanfaatkan dalam kegiatan keagamaan sehingga memiliki nilai sakral yang begitu kuat. Nilai sakral yang dimaksud dalam tulisan ini adalah sifat keramat, suci, dan bertuah yang dapat memberikan efek magis dan psikologis kepada pihak lain. Penyakralan hutan telah dilakukan oleh nenek moyang bangsa Indonesia, khususnya di Pulau Jawa. Prasasti Gandasuli II atau Prasasti Sang Hyang Wintang (810 M) memuat informasi bahwa hutan dijadikan penentu batas-batas *patapān Saiwa* sebagai penunjang *dharmma*. Petikan prasasti tersebut berbunyi sebagai berikut:

“namaśśiwāya om mahājana di sahiñālas partapān tuha nūda laki wini mañḍañar wuat tānta parāwis, dharmagatiṅḍa ḍang karayān partapān ratnamaheśwara siḍa busu plār namāṅḍa ḍang karayān lāki busu iti namaṅḍa ḍang karayān wini atyanta dharmastha siḍa ḍuaḥ ayāṅḍang karayān lāki parpuanta jantakabbi namaṅḍa ayāṅḍa ḍang karayān wini

parpuanta panuahhan...” (de Casparis, 1950; Suhadi & Soekarto, 1986).

Terjemahan: “Bakti kepada Dewa Siwa, Om Mahajana. Di seluruh perbatasan hutan pertapaan, tua muda, laki-laki perempuan, semua mendengar hasil karyamu. *Dharma* yang telah dikerjakan oleh Dang Karayan Partapan Ratnamaheswara. Sida Busu Plar adalah nama Dang Karayan laki-laki (dan) Busu Iti adalah nama isteri Dang Karayan. (Mereka) terus-menerus melakukan *dharma*. Ibunda Dang Karayan laki-laki bernama *Parpuanta* Jantakabbi. Ibu istri Dang Karayan bernama *Parpuanta* Panuahhan”.

Adapun pada Prasasti Kusambyan terdapat kutipan sebagai berikut: “*pañalapa salinarāna °ikanaṅ tanayan=thani tan pamraña tapa kayu priṅ. ptuṅ. hampyal. sarwwapala...*”. Terjemahan: “tidak mengambil [tanaman] yang dilarang di wilayah itu dan tidak menebang kayu, bambu, bambu petung, bambu ampel, buah-buahan, ...” (Nastiti, 2013). Pada kutipan Prasasti Kusambyan menyebutkan adanya kayu yang dilarang untuk ditebang atau mendapat perlindungan oleh kerajaan, sebab kayu dan bambu tersebut kemungkinan berada di wilayah hutan milik raja. Adanya larangan menebang kayu juga dapat berkaitan dengan istilah *kayu larangan*, yang berhubungan dengan fungsi sakral hutan di mana terdapat beberapa kayu yang memiliki nilai magis.

Norma terkait larangan menebang pohon atau kayu tertentu dipengaruhi oleh kebudayaan India yang memercayai bahwa pohon atau kayu memiliki nilai magis dan dianggap suci. Penemuan sejumlah materiail dan amulet di Lembah Sungai Indus menunjukkan bahwa terdapat dua jenis pohon yang sangat dihormati, yaitu pohon pipal dan akasia. Pohon pipal atau *asvattha* masih menjadi objek pemujaan di India karena dianggap sebagai tempat tinggal

Dewa Trimurti. Pohon beringin atau *nyagrodha* juga disucikan karena dianggap berkaitan erat dengan Dewa Wisnu (Soediman, 1986). Pada masa selanjutnya, pohon bodhi mendapat tempat yang istimewa bagi pengikut ajaran Buddha karena menjadi saksi dan pelindung saat Sang Buddha Gautama mendapatkan pencerahan.

Masyarakat Jawa dan Bali juga menganggap bahwa pohon bersifat suci dan keramat. *Gunungan* atau *kekayon* yang khas dalam pewayangan Jawa menunjukkan bahwa gunung yang ditumbuhi pepohonan atau kekayuan merupakan bagian dari kosmos yang memiliki peran penting dalam kehidupan, tidak hanya bagi manusia, tetapi juga bagi hewan dan alam sekitarnya.

Masyarakat Bali mengenal pohon bodhi dengan sebutan pohon ancak. Pohon ini termasuk salah satu kayu larangan yang disebut dalam beberapa prasasti masa Bali Kuno, yaitu Prasasti Jung Hyang, Goris menyebutnya Prasasti Ujung (1010 M) sebagai berikut:

IVa.3-5 "... mangkana dādyā ya rugakēn sakweh ning kayu rarangan, makadi, kamiri, bodi, mudēn, sēkar kuning, yan hada ya hangēbi wumah, tirissan, hamahayu pahman ..." (Goris, 1954).

Artinya:

IVa.3-5 ..." demikianlah (mereka) diperbolehkan menebang semua jenis pohon yang dilindungi/kayu larangan, seperti pohon kemiri, bodhi, mundu/mēndō, sekar kuning jika pohon tersebut menaungi rumah, pohon kelapa, balai pertemuan, ..."

Jenis kayu larangan serupa dijumpai pula pada Prasasti Tengkulak A lempeng 6a baris ke-5–6:

"...kamiri, bodhi, wariṇin, skarkuniṅ, mēṅḍē, jirak, kamukus, kapulaga, hano, wuṅkudu, sakwehniṅ kayu laraṇan..." (Ekawana et al., 1990).

Prasasti Tengkulak E lempeng 6a baris ke-6 juga menyebutkan beberapa jenis kayu larangan, sebagai berikut:

"...kayu laraṇan, makādiṅ kamiri, bodi, wariṇin, mēṅḍē, skar kuniṅ mwaṅ kayu sarwwa phala..." (Ekawana et al., 1990).

Pada masyarakat Hindu di Bali, pohon beringin yang berukuran besar seringkali dihiasi/dibalut dengan kain berwarna putih kuning ataupun berpola persegi dengan warna hitam putih berselang-seling. Pemberian kain pada pohon beringin menegaskan pohon tersebut tidak dapat ditebang sembarangan sebab dipercaya sebagai pohon yang sakral hingga tidak jarang ditemukan sesajen di bawah pohon tersebut. Pohon beringin yang dianggap sakral tersebut umumnya berada di dekat area pura (tempat suci), kuburan, maupun di persimpangan jalan. Selain itu, dikenal pula pohon *kalpataru* yang sangat familiar di Indonesia, khususnya di Jawa. Kalpataru merupakan pohon kayangan yang memiliki nilai sakral. Umur pohon tersebut dapat mencapai jutaan tahun sehingga dianggap sebagai lambang keabadian. Jenis pohon kalpataru banyak ditemui di relief candi di Indonesia, khususnya di Jawa, seperti pada Candi Borobudur maupun Prambanan.

Informasi tentang penyakralan hutan juga dapat diketahui dari Prasasti Pucangan berbahasa Jawa Kuno (1041 M). Pada baris ke-42–45 disebutkan larangan mengganggu tempat pertapaan yang ada di dalam tanah swatantra. Lokasi pertapaan tersebut berada di dalam hutan di Pucangan. Selanjutnya menjadi tempat yang disakralkan sehingga siapapun yang melanggarnya akan tertimpa *pancamahapataka*. Berikut kutipan dari prasasti tersebut:

"(42). siṅa ta lwiranya, lumēbu ... saṅ hyaṅ yaśa patapān i pucānan, yan brāhmaṇa, kṣatriya, weśya, sudra, caṅḍāla, nāyaka, pratyaya, (43). piṅhay, wahuta, rāma ... umulahulaha kaśwatantrān saṅ hyaṅ dharmma patapān i pucānan mwaṅ sahīnan iṅ lmaḥ ni (44). ... nira i hino ... saṅ hyaṅ

yasa patapān, jah tasmāt kabwat karmmā knanya, caṇḍi nira ... mahā-(45). pataka...” (Kern, 1917; Tedjowasono, 2003).

Terjemahan: “Siapapun, golongan apapun, memasuki... *Sanj Hyang Yaśa* (yaitu bangunan) pertapaan di Pucangan, baik Brahmana, Ksatria, Waisya, Sudra, Candala, Nayaka, Pratyaya, Pinghay, Wahuta, kepala desa... yang mengganggu tanah swatantra Sang Hyang Dharma (yaitu) pertapaan di Pucangan dan sejauh tanah yang terbentang dari ... pertapaan yang termasyhur, semoga akibatnya menerima hukuman atas perbuatannya, seperti tertimpa *pancamahapataka* (lima dosa besar).”

Adapun sebab dari penyakralan hutan tersebut dapat diketahui melalui Prasasti Pucangan berbahasa Sanskerta (1037 M) sebagai berikut:

“(32) *nirjityātha ripūn parākramadhanāt chauryyair upāyair api śaktyā khaṇḍitayā khalu bratitāyā vā devatārāadhanair antuñjāta mahānr pas sa kurute puṇya aśramam śrimataḥ pārśve pūgavato girer narapatiś śrīnīralaṅgāh vayah (33) śṛṇvantu rājakīyāśramam asamam iman nandana udyāna deśyaṅgacchanti samtatantepy ahamahamikāyā vismayālotanetrāḥ mālādi prītikārās stutimukharamukhāmukhyame tan nṛpāṇām mānīnam manyamānāmanum iva mahasāmanānīya vruvanti*” (Kern, 1917).

Terjemahan: (32). Setelah dia menundukkan para musuh dengan kekuatan kebesaran jiwanya karena perbuatan kepahlawanan juga dengan berbagai cara seni pemerintahan, maka Sri Paduka Airlangga yang kini menjadi raja besar memerintahkan agar dibuatkan sebuah pertapaan suci di lereng Gunung Pugawat yang indah lagi

menyenangkan, baik untuk menunjukkan kekuasaannya maupun karena kesetiaan akan janjinya yang tidak dapat dilanggar demi memuaskan dan menyenangkan para dewa. (33). Mendengar tentang pertapaan yang tiada tara ini, yang tidak perlu kalah dengan taman Indra yang indah, orang tiada henti-hentinya bersaing mengunjunginya dan melihat dengan mata takjub; mereka membawa karangan bunga dan lain-lain sebagai bukti kegembiraan serta memuji-muji raja yang hebat ini yang mereka anggap sebagai matahari di antara para penguasa yang perkasa dan karena keunggulannya layak dipuja sebagai Manu” (Tedjowasono, 2003; Witasari, 2009).

Selanjutnya, berdasarkan Prasasti Pucangan yang berbahasa Jawa Kuno (1041 M) diketahui bahwa selama di hutan itu Raja Airlangga dan pengiringnya, Narottama, mengenakan pakaian yang terbuat dari kulit kayu sebagaimana yang dikenakan oleh para pendeta (*Māhabrahmaṇa*) dan memakan makanan, seperti yang dimakan oleh para penghuni hutan (Suhadi, 1993; Tedjowasono, 2003).

Jejak pemanfaatan lingkungan hutan dalam aspek sakral masih tampak hingga masa akhir Hindu-Buddha. Sebagai contoh, pada akhir abad ke-15, Candi Suku merupakan basis kaum resi, baik sebagai tempat bertapa maupun pendidikan keagamaan (Purwanto, 2017). Resi merupakan sekelompok pendeta yang sangat tinggi pengetahuannya spiritualnya mereka adalah orang yang telah mendalami ilmu keagamaan. Mereka sengaja menarik diri dari dunia ramai dan menetap di tempat sunyi pada hutan-hutan di lereng gunung, dan membentuk masyarakat tersendiri (Munandar, 2016; Santiko, 1990). Mirip dengan resi, petapa juga menjalankan aktivitas spiritualnya di hutan, tetapi dalam jangka waktu yang pendek, dan kembali ke kehidupan semula setelah keinginannya tercapai (Sulistyanto, 2019).

b. Nilai Profan Lanskap Hutan dalam Prasasti

Isu pemeliharaan hutan telah direkam dalam Prasasti Salimar I–VI yang berangka tahun 880 Masehi (Darmosoetopo, 1971; Darmosoetopo et al., 2015; Djafar, 2016; Nastiti, 2018). Secara umum, keenam Prasasti Salimar memberikan informasi yang sama, yaitu penetapan perdikan hutan di Salimar. Berikut merupakan transkripsi dan transliterasi dalam Prasasti Salimar IV:

“//o// swasti śakawarsātīta 802 karttika māsa tithi tṛtīya śukla pakṣa mawulu pahij soma wāra tatkāla saṅ pamgat balakas manusuk sīma iṅ alas i salimar mehhakan ikaṇaṅ lmaḥ rāmanta I kandaṅ kalaṅ si wama gusti si dai... (dst.)” (Darmosoetopo, 1971, 1988; Darmosoetopo et al., 2015; Nastiti, 2018).

Terjemahan: “Selamat tahun Saka yang telah berlalu 802, bulan Kartika, tanggal 3, bulan bagian terang, Mawulu (hari bersiklus 6), Pahing (hari bersiklus 5), Senin (hari bersiklus 7), ketika Sang Pamgat Balakas (Pu Balahara) menetapkan perdikan hutan di Salimar. Adapun para kepala desa yang menyerahkan tanahnya (untuk ditetapkan menjadi perdikan) ialah Kalang si Wama, Gusti si Daisi...(dst.)”

Pada masa yang lebih muda, yaitu akhir abad ke-14, diterbitkan dua prasasti yang berisi tentang kebijakan pemeliharaan lingkungan, khususnya hutan di wilayah Katiden. Kebijakan tersebut termaktub dalam Prasasti Katiden I (1392 M) yang menginformasikan tentang pelestarian hutan dengan membolehkan menombak binatang yang memakan tanaman yang tumbuh di seluruh bumi Katiden.

“// iku wruhane si para same salurah katiden makaṇuni para waddhaṇa riṅ lumpaṅ n andikaniṅoṅ. dene si para same ri katiden. i rehane wnaṅāhanumbaka buron tan dosaha yen amañan tanēm tuwuhe hawalēra sabhumī ri katiden hi ṅoṅ hamagēhakēn

handikanira sira saṅ mokta ri kṛttabhūwana wnaṅ hanumbaka yen amañan tanēm tuwuhe. sawarṅnani buron tan dosaha ka[ṅ] rājamūdra yen uwus kawaca kagughona dene si para same salurah katiden. pihagēmane titi ka 9 śaka 1314 //o//” (Wurjantoro, 2018).

Terjemahan: “Itu supaya diketahui penduduk desa di Katiden, demikian pula para waddhana di Lumpang. Demikian perintahku kepada penduduk di Katiden. Oleh karena itu diperbolehkan menombak binatang buruan (dan) tidak berdosa jika (binatang tersebut) memakan tanaman yang tumbuh di seluruh wilayah Katiden. Aku meneguhkan perintahnya yang moksa di Kertabhawana yang membolehkan menombak (binatang buruan) jika (binatang tersebut) memakan tanaman yang tumbuh, (menombak) berbagai macam (binatang) buruan bukan (merupakan suatu) dosa. Keputusan raja jika telah dibaca, hendaknya dipatuhi oleh penduduk desa di Katiden (dan) dipegang teguh. (Keputusan ini dikeluarkan pada) tanggal ke-9 tahun Śaka 1314.”

Demikian pula Prasasti Katiden II (1395 M) menyatakan bahwa penduduk Katiden yang meliputi sebelas desa dibebaskan dari segala macam pajak karena mereka menjaga alang-alang di Gunung Lejar.

“// iku wruhane si para same salurah wetaniṅ kawi sakuloniṅ baṅu. sawetaniṅ baṅu. para waddhaṇa. juru buyut. makaṇuni pacataṅḍa hi turen. yen iṅoṅ hamagēhakēn handikanira talampaknira pāduka bhaṭāra śrī parameśwara sira saṅ mokta riṅ wiṣṅubhawana. handikanira sira saṅ mokta riṅ kṛttabhūwana. dene kapurwastitine si para same ri katiden kasawlas deśa. i rehe haṅrakṣa halalaṅ i gunung lējar. luputa ri saprakara luputa riṅ jalaṅ palawaṅ. takēr turun makaṅūni tahl sakalwiraniṅ titisara luputa

makañūni deniñ alas kakayu gaten hantiga niñ pasiran tan ananiñ añlarañana hi rehi tan wnañ larañana tan ananiñ aninñkahaninñkuha kañ rājamudra yen uwus kawaca kagugona dene kañ deśa hi lumpañ titi ka 1 i śaka 1317 //o//” (Nastiti, 1990).

Terjemahan: “Itu supaya diketahui penduduk seluruh wilayah *lurah* sebelah timur (gunung) Kawi, di sebelah barat sungai, sebelah timur sungai, para *waddhana* (juru bicara), *juru* (kepala/ketua), *buyut* (sesepuh/orang tua), dan juga *pacatanda* (nama pejabat desa) di Turen. Bahwa aku meneguhkan perintah Baginda Paduka Sri Bhatara Parameswara, ia (yang) *moksa* di Wisnubhawana, perintahnya (yang) *moksa* di Kertabhuwana mengenai keadaan sebelumnya penduduk di Katiden (yang meliputi) sebelas desa. Karena (mereka) menjaga alang-alang di Gunung Lejar. (Mereka) dibebaskan dari segala macam (pajak), dibebaskan dari *jalang palawang* (pajak rumah), *taker turun* (pajak padi), demikian pula *tahil* (pajak uang), dan segala macam *titisara* (upeti) dibebaskan. Demikian pula dengan hutan kayu gaten (jati?), telur penyu, tidak ada yang melarang karena tidak berhak melarang. Tidak ada yang (boleh) mengubah-ubah perintah raja. Jika (keputusan raja) selesai dibaca, dipatuhi hendaknya oleh (penduduk) desa di Lumpang. (Keputusan ini dikeluarkan pada) tanggal ke-1 tahun Śaka 1317.”

Prasasti-prasasti yang disebutkan di atas menunjukkan fungsi hutan secara umum atau fungsi profan. Fungsi profan yang dimaksud adalah fungsi hutan yang tidak berkaitan dengan agama atau tujuan keagamaan. Selaras dengan fungsi profan hutan pada masa Jawa Kuno, raja maupun pejabat kerajaan menerbitkan aturan yang berkaitan dengan hutan, salah satunya dengan membuat jabatan yang khusus mengurus masalah hutan, seperti *tuha*

kalang (koordinator hasil hutan), *tuha alas* (koordinator pengawas hutan), *pasuk alas* (petugas kehutanan) (Tedjowasono, 2003). Beberapa prasasti yang menyebutkan pejabat yang berkaitan dengan hutan adalah Prasasti Waharu I (795 S), Mulak (800 S), Kwak I (801 S), Kubu-kubu (827 S), Tunahan (794 S), Humanding (797 S), Jurungan (798 S), Haliwangbang (799 S), Mamali (800 S), Taragal (802 S), dan prasasti lainnya (Boechari, 1986; Suhadi & Soekarto, 1986). Sri Maharaja Rakai Kayuwangi pada abad ke-9, misalnya, mempunyai pejabat kehutanan yang disinggung dalam Prasasti Tunahan, Haliwangbang, maupun Taragal yang disebut sebagai *tuhālas*, yang oleh Machi Suhadi dan M.M. Soekarto diartikan sebagai mantri hutan atau penguasa hutan (Suhadi & Soekarto, 1986).

Tidak hanya membuat jabatan pengurus hutan, raja juga membuat ketentuan yang lebih jauh terkait pemanfaatan maupun pengelolaan hutan. Menurut Boechari (1981), pada masa Jawa Kuno berlaku ketentuan tentang kewajiban *buat haji* (persembahan untuk raja) bagi masyarakat. Ketentuan tersebut tidak hanya dihitung dari luasnya jenis lahan (hutan, sawah, rawa-rawa, dan lainnya), tetapi juga jumlah penduduk yang beraktivitas di lahan tersebut. Berkaitan dengan perburuan hewan di hutan, ditugaskan pejabat yang bergelar *tuha buru* (kepala perburuan), seperti yang disebutkan dalam Prasasti Haliwangbang dan Mamali. Diberlakukan ketentuan mengikat bagi pengelola hutan, misalnya dengan menetapkan pajak atas penghasilan yang diperoleh dari hasil hutan. Hutan sebagai lanskap alam memiliki kekayaan sumber daya alam yang dipelihara oleh masyarakat pada masa Jawa Kuno. Kakawin *Nāgarakṛtāgama* mencatat fungsi profan hutan pada pupuh 50–53 yang menceritakan perburuan yang dilakukan Raja Hayam Wuruk di hutan Nandaka.



Gambar 1. Relief Candi Borobudur menggambarkan Siddhartha bermeditasi ditemani para brahmana yang berada di dalam ceruk antara pepohonan, sungai, dan binatang-binatang hutan
(Sumber: Koleksi Digital Leiden University Library)

Hutan tersebut dijelaskan memiliki vegetasi yang sangat lebat karena dijaga keasriannya. Hutan tersebut dicatat menjadi habitat dari berbagai satwa liar, seperti burung, babi hutan, sapi, banteng, rusa, badak, monyet, berbagai spesies kucing besar dan anjing, serta hewan reptil lainnya, seperti landak dan iguana (Robson, 1995). Kisah perburuan tersebut menggambarkan pemanfaatan hutan baik untuk sarana olahraga perburuan yang dilakukan oleh anggota kerajaan serta pemanfaatan sumber daya hutan. Selain diburu untuk dikonsumsi, terdapat pula beberapa jenis hewan seperti babi hutan, rusa, ayam, yang diburu untuk digunakan dalam upacara penganugerahan *sima* (Suprpta, 2021). Hutan yang dijadikan lokasi perburuan juga dimasukkan ke dalam kategori hutan lindung yang dijaga kelestariannya oleh kerajaan yang menunjukkan fungsi pengelolaan hutan pada masa Jawa Kuno.

2. Identifikasi Nilai Sakral dan Profan Lanskap Hutan dalam Relief Candi

Penggambaran hutan dalam relief berhubungan dengan cerita yang dipahatkannya. Banyak cerita dalam relief yang menggambarkan hutan sebagai tempat pertapaan, tempat tinggal para resi, tempat pelarian, tempat berburu, tempat tinggal

raksasa, dan sebagainya. Pada masa awal Jawa Kuno, penggambaran relief berlatar hutan dengan berbagai fungsi, baik sakral maupun profan, dapat ditemukan pada relief *Karmawibhangga*, *Jātaka*, *Awadāna*, *Lalitawistara*, dan *Gandawiyūha* pada Candi Borobudur, serta dalam cerita *Rāmāyaṇa* pada Candi Prambanan. Memasuki masa Jawa Kuno yang lebih muda, semakin banyak penggambaran hutan pada relief naratif, antara lain pada Candi Jawi, Candi Jago, Candi Surawana, Candi Jabung, Candi Panataran, Candi Kendalisodo, Candi Suku, serta panil-panil lepas di Pusat Informasi Majapahit dan Museum Nasional Indonesia. Penggambaran hutan pada masa Jawa Kuno yang lebih muda berasal dari naskah cerita, antara lain *Arjunawiwāha*, *Parthayajña*, *Garudeya (Ādiparwa)*, *Sri Tanjung*, *Panji*, dan *Bubuksah-Gagangaking*.

Secara umum, hutan digambarkan dengan menampilkan banyak pohon. Pohon-pohon dapat digambarkan sama jenis atau beberapa jenis dan bersama maupun tanpa binatang liar. Pohon-pohon tersebut ada yang digambarkan bertumpuk satu sama lain dan berderet. Hutan juga dapat digambarkan memiliki sungai atau badan air di antara pepohonan. Hutan yang dijadikan pertapaan



Gambar 2. Relief *Rāmāyana* Candi Prambanan, Dewi Sita dan anaknya sedang mengumpulkan hasil hutan ketika tinggal bersama Rsi Walmiki

(Sumber: Koleksi Digital Leiden University Library)

atau tempat tinggal para resi memiliki bangunan yang umumnya semipermanen berupa pendopo atau bale.

Pada seluruh tingkatan relief naratif di Candi Borobudur, yaitu relief *Karmawibhangga*, *Jātaka*, *Awadāna*, *Lalitawistara*, dan *Gandawyūha-Bhadracari* memiliki penggambaran berlatar hutan sebanyak 100 panil adegan. Adegan dengan latar pertapaan di dalam hutan digambarkan di setiap tingkatan relief seperti resi mengajar di bawah pohon, resi bermeditasi di dalam ceruk batu, dan Bodhisattwa bertapa di hutan. Hutan juga digambarkan dengan tema adegan Bodhisattwa yang terlahir kembali menjadi binatang dan menjadi seorang petapa, raja, atau kaum tertentu yang mengasingkan diri ke hutan pada relief *Jātaka* dan *Awadāna*. Beberapa adegan pertemuan tokoh-tokoh juga berlatarkan hutan, seperti pertemuan Bodhisattwa dan beberapa tokoh lain di dalam hutan dengan binatang liar, misalnya bajing, harimau, kijang, trenggiling, dan babi dalam beberapa panil di relief *Lalitawistara*. Hasil hutan seperti binatang yang dimanfaatkan oleh tokoh yang sedang berburu dan memancing dapat ditemui pada relief *Karmawibhangga* dan *Awadāna*

(Achmadi et al., 2020; Fontein, 1989; Lee, 2021, 2022, 2023; Santiko, 2016; Sentot et al., 2018; Setyawan et al., 2020).

Latar hutan pada relief di Candi Prambanan hanya terlihat di relief *Rāmāyana* sebanyak 12 panil. Adegan yang digambarkan antara lain pengasingan ke hutan, Rama berburu kijang, penculikan Sita, dan pertemuan dengan Hanuman di hutan. Hutan-hutan yang digambarkan memperlihatkan berbagai jenis pohon (pohon mangga, durian, dan suweg), semak-semak, serta binatang liar, seperti harimau, kijang, trenggiling, ular, buaya, dan musang (Setyawan, 2022; Sugijanti, 1983; Tunggono, 1987).

Pada masa Jawa Kuno yang lebih muda, suasana atau latar belakang banyak digambarkan secara distilir sehingga cukup sulit mengidentifikasi latar adegan cerita bila tidak dibandingkan dengan naskahnya. Latar hutan yang dipilih pada relief di candi-candi berikut ini merupakan penggambaran yang tidak banyak distilir sehingga masih terlihat suasana hutan dengan pepohonan, binatang liar, atau badan air.

Relief di Candi Panataran menyajikan sekitar tujuh relief naratif yang dipahatkan dengan penggambaran hutan



Gambar 3. Tokoh pelayan perempuan memotong pudak pada relief Panji di pendopo teras Candi Panataran
(Sumber: Adwina dan Alifah, Tahun 2014)

yang terlihat jelas dalam cerita *Panji* di pendopo teras. Hutan yang digambarkan terdiri dari beragam pohon, salah satunya merupakan pohon aren serta terlihat binatang musang dan monyet. Digambarkan pula tokoh wanita memotong pudak (bunga pandan) dari salah satu pohon dengan pisau panjang (Kieven, 2013; Suleiman, 1981; Yofani, 2010).

Adapun di Candi Surawana, penggambaran latar hutan terlihat pada tiga relief naratif dan relief yang menggambarkan aktivitas sehari-hari dalam 11 panil adegan. Hutan yang berfungsi sebagai pertapaan digambarkan pada relief *Bubuksah-Gagangaking* dengan penggambaran pohon pinang dan pisang serta relief *Arjunawiwāha* ketika Arjuna bertapa diganggu para bidadari. Pertemuan dan perjalanan asmara Sidapaksa dan Sri Tanjung banyak digambarkan dengan latar hutan. Adegan pertemuan tokoh-tokoh di hutan juga ditemukan di dinding kaki candi pada relief aktivitas sehari-hari yang menggambarkan beberapa tokoh dalam kegiatan seksual. Pada salah satu relief yang aktivitas sehari-hari menggambarkan

perburuan binatang berupa kegiatan memancing katak di antara semak-semak. Adegan perburuan pada relief *Arjunawiwāha* di mana Arjuna berburu dan memperebutkan babi hutan dengan seorang pemburu digambarkan dengan banyaknya ragam pepohonan yang tumbuh tidak teratur dan aliran sungai kecil (Kieven, 2013; Ramadhan, 2019; Rochman, 2017; Worsley, 1986; Yofani, 2010).

Jika dibandingkan dengan naskah, beberapa adegan pada relief naratif di Candi Jago, seperti *Tantri Kamandaka*, *Ari Dharma*, dan *Arjunawiwāha* berlatarkan hutan, namun pada relief tidak diperlihatkan secara jelas latar hutan tersebut. Di antara relief-relief di Candi Jago terdapat sekitar tujuh panil yang menggambarkan hutan secara jelas yaitu relief *Parthayajña* pada adegan perjalanan Arjuna menemui Resi Dwaipayana. Arjuna beserta pengiringnya (*panakawan*) berjalan melewati sebuah jalan setapak dan sekelilingnya ditumbuhi pepohonan yang beragam. Dalam perjalanan tersebut, Arjuna berkunjung ke sebuah pertapaan dan bertemu Dewi Sri di



Gambar 4. Tokoh laki-laki dalam pengembaraan melewati hutan pada relief Candi Jawi
(Sumber: Koleksi Digital Leiden University Library)

hadapannya (Galeswangi et al., 2022; K.N.P., 1985).

Demikian pula di Candi Jawi, penggambaran pepohonan memenuhi hampir seluruh panil reliefnya. Namun berdasarkan identifikasi adegannya, latar pepohonan yang menunjukkan suasana hutan dipahatkan dalam tiga panil panjang yang menggambarkan seorang tokoh pria dalam pengembaraan. Tokoh tersebut melewati wilayah dengan banyak pohon yang tumbuh tidak beraturan, sungai, beberapa bangunan pendopo, dan pegunungan di bagian belakang. Tokoh bertemu beberapa rombongan yang juga sedang dalam perjalanan. Di antara pepohonan terdapat kompleks bangunan suci yang disembah oleh tokoh pria tersebut (Indra, 2006; Maulidi & Rukmini, 2018).

Pada masa Majapahit muncul sebuah kelompok panil lepas yang memperlihatkan beberapa lanskap alam sebagai penggambaran utama. Panil-panil tersebut sebagian besar ditemukan di Trowulan serta disimpan di Pusat Informasi Majapahit dan Museum Nasional Indonesia. Terdapat sekitar 11 panil lepas yang menggambarkan beberapa lanskap alam dan beberapa di antaranya terdapat seorang tokoh pria yang kadang ditemani seorang pelayan. Tokoh

tersebut memegang daun pandan dan berjalan di atas jalan batu melewati perbukitan dan pepohonan dalam berbagai ukuran. Beberapa panil dianggap menyambung dan merupakan satu kesatuan cerita (Kieven, 2022). Selain panil-panil lepas tersebut, lanskap alam dengan suasana hutan juga ditonjolkan dalam relief *Panji* di Candi Kendalisodo yang menggambarkan tokoh Panji dan Candrakirana dalam tiga panil. Kedua tokoh tersebut melakukan perjalanan di atas jalanan batu yang sekelilingnya terdapat pepohonan, ilalang, dan perbukitan (Kieven, 2013; Susetyo, 2022).

Pada masa akhir Jawa Kuno, selain panil-panil lepas mengenai lanskap alam tersebut, terdapat satu penggambaran hutan di Candi Suku. Adegan yang ditampilkan adalah Garuda yang sedang bertemu seorang petapa. Latar adegan tersebut digambarkan dengan deretan pohon dan binatang liar antara lain rusa, harimau, dan babi (Adwina & Ginanjar, 2019).

Berdasarkan identifikasi terhadap adegan yang berlatarkan hutan pada relief, nilai sakral dan profan dapat dibagi kembali ke dalam beberapa kegiatan. Nilai sakral dapat dilihat pada adegan yang menggambarkan resi atau tokoh agama



Gambar 5. Relief Garuda bertemu seorang petapa di hutan, Candi Sukuh
(Sumber: Adwina, Tahun 2015)

sedang bertapa atau mengajar di pertapaan dan pertemuan tokoh manusia dengan dewa, dewi, atau makhluk khayangan. Sementara nilai profan digambarkan pada kegiatan pertemuan antar tokoh, pelarian atau pengasingan tokoh ke dalam hutan, pemanfaatan hasil hutan berupa binatang atau tanaman, hutan sebagai habitat binatang, dan hutan sebagai batas antar wilayah. Identifikasi fungsi hutan yang tergambar pada relief-relief yang disebutkan sebelumnya dapat dirangkum dalam tabel 1 dan 2.

3. Latar Belakang Munculnya Pandangan ‘Sakral’ dan ‘Profan’ terhadap Lanskap Hutan

Sebagai *Homo Religiosus*, manusia akan mengabdikan dirinya dalam bidang spiritualitas dan keagamaan. Dalam konteks ini, manusia akan senantiasa memfokuskan perilaku, aktivitas, alam pikiran, dan perbuatan yang akan dilakukan untuk berpusat pada ‘Yang Mutlak’, ‘Yang Tertinggi’, ‘Yang Sakral’ dan/atau ‘Sang Pencipta’ (Wilujeng et al., 2022). Seorang manusia yang religius tentunya akan senantiasa melakukan ritual dengan tujuan untuk berkomunikasi dengan Tuhan. Ritual tersebut dapat merupakan upaya seorang manusia yang religius untuk melakukan komunikasi transendental dengan Sang

Pencipta dengan tujuan untuk kebahagiaan, ketentraman, keselamatan (Geertz, 1992). Komunikasi transendental mungkin dapat tercipta dengan melakukan ritus peribadatan pada lokasi tertentu yang diyakini oleh suatu komunitas atau pengikut religi sebagai ruang atau tempat ‘sakral’.

Komunikasi transendental menjadi bagian penting dalam agama Hindu di India. Manifestasi komunikasi transendental bagi para penganut ajaran Hindu salah satunya diwujudkan dengan meyakini bahwa hidup merupakan suatu proses perjalanan dan pengarungan. Tujuan utama dalam hidup seorang pemeluk agama Hindu adalah mencapai pelepasan atau *mokṣa* agar terhindar siklus reinkarnasi. Pelepasan merupakan upaya untuk membebaskan diri dari segala kondisi serta keterbatasan yang dapat diperoleh melalui ilmu pengetahuan (Buitenen, 1957). Bagi seorang yang tidak memiliki kecakapan melalui pengetahuan, maka upaya yang dapat dilakukan adalah melakukan pengarungan dan perjalanan menuju situs peziarahan (*pilgrimage*). Ziarah dapat membawa seseorang untuk merasakan kebahagiaan (*bhukti*) dan mencapai pelepasan (*mokṣa*) bagi mereka yang dapat mencapai pengendalian pikiran dan perbuatan, memiliki kecerdasan (*vidyā*),

Tabel 1. Identifikasi nilai sakral hutan pada beberapa candi di Jawa

Candi	Relief	Nilai Sakral	
		Pertapaan	Pertemuan dengan dewa/dewi/makhluk kayangan
Borobudur	<i>Karmawibhangga,</i>	√	
	<i>Lalitawistara</i>	√	√
	<i>Jātaka</i>	√	
	<i>Awadāna</i>	√	√
	<i>Gandavyūha-Bhadracari</i>	√	√
Prambanan	<i>Rāmāyaṇa</i>	√	
Panataran	<i>Panji</i>		
Surawana	<i>Arjunawiwāha</i>	√	√
	<i>Bubuksah-Gagangaking</i>		
	<i>Sri Tanjung</i>		
	Aktivitas Sehari-hari		
Jago	<i>Parthayajña</i>		√
Jawi		√	
Kendalisodo	<i>Panji</i>		
Sukuh	<i>Garudeya</i>	√	
PIM & MNI			

dan telah mempraktikkan pertapaan (Kramrisch, 1946).

Tujuan dari pengurangan tersebut adalah mencapai sebuah tempat suci berupa kuil untuk melakukan peziarahan yang dalam kepercayaan Hindu disebut sebagai *tīrtha* dan *kṣetra*. Secara harfiah, *tīrtha* dapat diartikan sebagai mengarungi dan perjalanan. Selain itu, *tīrtha* bermakna air yang dapat memurnikan serta dapat menyuburkan. Arus air dapat diibaratkan sebuah sungai yang dapat diarungi dalam batin dan peziarah dapat memanfaatkannya untuk menyeberang ke sisi yang dituju. Perjalanan akhir dari seorang peziarah adalah pusat namun hal tersebut bukanlah pokok inti dari yang diajarkan tetapi juga

harus memperhatikan proses perjalanan. *Kṣetra* adalah tanah sakral, tempat untuk mengaktifkan kekuatan, suatu tempat dimana *mokṣa* atau pelepasan dapat terwujud (Kramrisch, 1946). Hal tersebut mempertegas bahwa kehidupan masyarakat pemeluk agama Hindu di India tidak dapat dipisahkan dari suatu proses untuk mencapai pelepasan sehingga membutuhkan suatu tempat yang bernilai sakral.

Konsep pelepasan dalam agama Hindu di India telah menjadi dasar kepercayaan yang mengakar kuat dalam kehidupan. Hal tersebut dibuktikan dengan adanya kepercayaan terhadap konsep jasad dan jiwa. '*Atman*' merupakan istilah yang berarti ruh atau jiwa yang berasal dari

Tabel 2. Identifikasi nilai profan hutan pada beberapa candi di Jawa

Candi	Relief	Nilai Profan				
		Pertemuan	Pelarian	Batas Wilayah	Pemanfaatan Hasil Hutan	Habitat Hewan
Borobudur	<i>Karmawibhangga</i>				√	
	<i>Lalitawistara</i>	√		√		
	<i>Jātaka</i>	√		√		√
	<i>Awadāna</i>	√	√		√	√
	<i>Gandawiyūha-Bhadracari</i>	√				
Prambanan	<i>Rāmāyaṇa</i>	√	√		√	
Panataran	<i>Panji</i>				√	
Surawana	<i>Arjunawiwāha</i>	√			√	
	<i>Bubuksah-Gagangaking</i>					
	<i>Sri Tanjung</i>	√	√			
	Aktivitas Sehari-hari	√			√	
Jago	<i>Parthayajña</i>			√		
Jawi				√		
Kendalisodo	<i>Panji</i>	√				
Sukuh	<i>Garudeya</i>					
PIM & MNI*				√		

*PIM: Pusat Informasi Majapahit, MNI: Museum Nasional Indonesia

percikan Brahman '*parama atman*' sebagai Tuhan masuk dalam jasad suatu makhluk. Ruh juga disebut sebagai '*purusa*' sedangkan jasad atau tubuh suatu makhluk disebut sebagai '*prakerti*'. Dalam kitab *Purana*, dijelaskan bahwa '*purusa*' dan '*prakerti*' merupakan kesatuan entitas yang kemudian membentuk alam semesta. Ketika seorang manusia meninggal, maka kedua unsur tersebut akan berpisah, '*prakerti*' yang merupakan unsur materi akan kembali menjadi tanah atau jasadnya hancur sedangkan '*purusa*' yang merupakan ruh apabila selama melakukan hidup di dunia

melakukan kebaikan sesuai dengan *dharma* yang diajarkan, maka dapat mencapai *mokṣa*. Apabila melakukan keburukan, ruh atau '*atman*' akan terjebak dalam lingkaran reinkarnasi (Haruddin, 2010). Sistem kepercayaan tersebut mendorong munculnya kebutuhan ruang, lokasi, dan lanskap 'yang sakral' yang dapat digunakan oleh manusia atau kelompok masyarakat tertentu untuk melakukan komunikasi transendental dengan tujuan untuk mencapai pelepasan atau *mokṣa*. Oleh karena itu, ruang, lokasi, dan lanskap sakral dalam tradisi, budaya, serta kepercayaan Hindu di

India menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakatnya.

Konsep pelepasan atau *mokṣa* dalam tradisi dan agama Hindu di India Kuno tampaknya juga diadaptasi dalam perkembangan agama Hindu di Nusantara pada masa Hindu-Buddha. Dampaknya adalah munculnya pandangan masyarakat terhadap lokasi, tempat, dan lanskap ‘sakral’ untuk melakukan komunikasi transendental. Sebelum masuknya pengaruh agama dan kebudayaan India, masyarakat Nusantara telah mempercayai lanskap gunung sebagai tempat bersemayamnya roh para leluhur sehingga banyak monumen megalitik dan media pemujaan yang diletakkan pada lokasi-lokasi tinggi seperti perbukitan sebagai media untuk berkomunikasi dan menghormati leluhur (Andari, 2006). Pada masa Hindu-Buddha, terjadi pergeseran pandangan yang mulanya gunung dipandang sebagai tempat bersemayamnya leluhur berubah menjadi gunung sebagai tempat bersemayamnya para dewa. Salah satu dewa dalam ajaran agama Hindu yang memiliki keterkaitan dengan lanskap gunung adalah Dewa Siwa dan keluarganya yang mendiami salah satu gunung sakral di India, yaitu Gunung Kailasa (Sunjana, 2019). Pemahaman tersebut juga diwujudkan di Nusantara khususnya di Pulau Jawa dibuktikan dengan adanya penempatan candi-candi pada daerah gunung seperti Kompleks Candi Dieng, Kompleks Candi Gedong Songo, dan percandian di Gunung Penanggungan.

Pandangan masyarakat Jawa Kuno terhadap lanskap sakral tidak hanya sebatas gunung saja, tetapi juga mencakup lanskap lain yaitu hutan yang sering disebutkan secara tersurat dan tersirat dalam prasasti maupun digambarkan dalam relief cerita pada candi-candi di Jawa. Hutan menjadi lanskap sakral yang penting bagi masyarakat Jawa Kuno karena memiliki keterkaitan dengan aspek magis-religius dalam agama Hindu. Munculnya pandangan lanskap hutan sebagai lanskap sakral memiliki

korelasi dengan persyaratan pemujaan Dewa-Dewi dan pendirian bangunan kuil peribadatan. Lokasi yang dapat menjadi tempat sakral salah satu cirinya adalah lokasi yang tenang, jauh dari permukiman, dan mendukung untuk pelaksanaan ritual. Kitab *Brhat-saṃhitā* pun menyebutkan secara harfiah bahwa lokasi yang potensial untuk mendirikan bangunan kuil pemujaan dewa adalah pada dekat aliran sungai, muara sungai, tepi danau, hutan, padang sabana, dan belukar (Kramrisch, 1946). Hutan kemudian dimanfaatkan oleh masyarakat Jawa Kuno sebagai tempat untuk melakukan peribadatan dan mendirikan bangunan suci.

Pandangan hutan sebagai tempat dan/atau lanskap ‘yang sakral’ telah terinternalisasi kuat sejak Mataram Kuno. Hal ini dibuktikan dengan indikasi adanya penerapan *catur asrama* dalam kehidupan masyarakat Jawa Kuno. Catur Asrama adalah empat jenjang tingkatan kehidupan dalam ajaran agama Hindu yang setiap tingkatannya dibedakan berdasarkan tugas manusia untuk menjalani kehidupannya, tetapi catur asrama tersebut merupakan satu kesatuan utuh yang tidak dapat dipisahkan. Empat jenjang kehidupan tersebut, antara lain: 1) *Brahmacari* yang merupakan tingkatan ketika seseorang dilahirkan dan menjadi seorang anak, pada tahap ini tugas manusia tersebut adalah belajar dan disiplin; 2) *Grhastha* merupakan tingkatan ketika seseorang sudah menapaki jenjang kehidupan dewasa maka tugasnya dalam kehidupan adalah menjaga rumah tangga; 3) *Wanaprasta* merupakan tahap ketika seorang sudah harus memulai hidup dalam hutan untuk meninggalkan hal-hal yang bersifat keduniawian; 4) *Sanyasin* adalah tahap terakhir kehidupan ketika seorang dapat melepaskan seluruh hawa nafsu keduniawian (Nala & Wiratmadja, 1995; Sumertini, 2018). Berdasarkan konsep tersebut, tahap kehidupan ketiga, *wanaprasta*, menjadi bagian penting karena seseorang manusia yang terikat kehidupan religi akan berusaha untuk melepaskan hal-

hal yang bersifat duniawi dengan tinggal di hutan. Penyebutan hutan dalam konsep tersebut menggarisbawahi betapa pentingnya hutan sebagai tempat sakral untuk mencapai pelepasan.

Penahapan kehidupan dalam konsep *catur asrama* tampaknya diaplikasikan oleh masyarakat Jawa Kuno. Hal tersebut dibuktikan dari muncul dan berkembangnya permukiman para resi yang mendiami lokasi di area lereng gunung atau di area hutan untuk melakukan ritual (Purwanto, 2017). Peristiwa tersebut merupakan perwujudan tahap kehidupan dalam agama Hindu yaitu tahap *wanaprasta* yang mana seseorang akan menepi dari kehidupan duniawi untuk mencapai pelepasan. Bukti tersebut turut memperkuat bahwa masyarakat Jawa Kuno juga memandang lanskap hutan menjadi lanskap yang sakral. Selain itu, beberapa prasasti telah menyebutkan mengenai keberadaan kaum resi yang mendiami hutan untuk melakukan ritual keagamaan dan bertapa. Ritual tersebut dilakukan untuk dapat mencapai pelepasan atau *mokṣa*. Hal tersebut mempertegas bahwa hutan tidak hanya memiliki fungsi dalam kehidupan praktis, tetapi juga merupakan lanskap sakral yang digunakan oleh masyarakat Jawa Kuno untuk melakukan ritual keagamaan dengan tujuan untuk mencapai pelepasan.

PENUTUP

Hutan menjadi lanskap penting pada masa Hindu-Buddha di Jawa. Hutan secara praktis berperan untuk melindungi sumber daya air dan menyediakan berbagai flora serta fauna yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat. Beberapa sumber prasasti yang dirujuk telah menunjukkan bahwa fungsi hutan adalah untuk menjaga keseimbangan ekosistem sehingga muncul peraturan dan

petugas khusus dari masa Mataram Kuno hingga Majapahit akhir yang ditugaskan untuk mengawasi hutan. Pentingnya nilai ekonomis dan praktis hutan bagi masyarakat berdampak pada pengelolaan lanskap hutan. Muncul berbagai macam tugas dan jabatan tertentu untuk menjaga fungsi hutan. Selain itu, beberapa sumber prasasti juga menyebutkan adanya pelarangan penebangan hutan tertentu dan perintah raja untuk melakukan perburuan binatang yang merusak tumbuhan tertentu.

Kedudukan hutan dalam tatanan hidup masyarakat Jawa Kuno tidak hanya untuk pemenuhan kebutuhan profan atau praktis saja, tetapi hutan dianggap memiliki nilai sakral yang berguna untuk pemenuhan kebutuhan magis dan religius. Fungsi magis-religius yang terkandung pada hutan bagi masyarakat Jawa Kuno adalah menjadi lokasi untuk melakukan ritual-ritual keagamaan baik untuk pertapaan maupun upaya mendekatkan diri kepada dewa melalui pengasingan dan peningkatan kehidupan spiritual. Hutan menjadi tempat yang tenang dan jauh dari kehidupan yang sifatnya profan sehingga memungkinkan untuk terciptanya ruang yang sakral. Hutan sebagai ruang yang sakral menjadi tempat bagi masyarakat Jawa Kuno untuk melakukan komunikasi transendental sehingga dapat mencapai *mokṣa*.

Ucapan Terima Kasih

Tim penulis mengucapkan terimakasih kepada Dr. Titi Surti Nastiti yang telah bersedia meluangkan waktu dan pemikirannya dalam memberikan bimbingan selama proses penulisan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

Acharuparambil, D. (1975). The Sacredness of The Universe in The Hindu Scriptures. *Ephemerides Carmeliticae*, 26(1), 213229.

- Achmadi, A. S., Maryanto, I., Rusdianto, Maharadatunkamsi, & Dwijayanti, E. (2020). Analisis Keberadaan Spesies Mamalia di Lima Babak Cerita Relief Lalitavistara Candi Borobudur. *Jurnal Biologi Indonesia*, 16(2), 153–182. <https://doi.org/10.47349/jbi/16022020/111>
- Adam, R. (2021, April 24). *Esensi Agama dalam Fenomenologi Eliade*. <https://Crcs.Ugm.Ac.Id/Esensi-Agama-Dalam-Fenomenologi-Eliade/>.
- Adwina, R., & Ginanjar, A. (2019). Identifikasi Cerita pada Relief Naratif di Candi Suku. *Panalungtik*, 2(1), 1–16. <https://doi.org/10.24164/pnk.v2i1.23>
- Andari, C. (2006). Kompleks Megalitik Sewo, Soppeng: Tinjauan Awal terhadap Periodisasi dan Interpretasi. *WalennaE*, 9(2), 107–120.
- Boechari. (1981). Ulah Para Pemungut Pajak di dalam Masyarakat Jawa Kuna. *Majalah Arkeologi*, IV(2), 67–87.
- Boechari. (1986). *Prasasti Koleksi Museum Nasional Jilid I*. Museum Nasional.
- Buitenen, J. A. B. van. (1957). Dharma and Moksa. *Philosophy East and West*, 7(1/2), 41–48.
- Darmosoetopo, R. (1971). *Prasasti Salimar IV* [Skripsi]. Universitas Gadjah Mada.
- Darmosoetopo, R. (1988). *Prasasti-prasasti Salimar dalam Interpretasi, Ekspektasi dan Spekulasi*. Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI) Yogyakarta.
- Darmosoetopo, R., Prasodjo, T., & Setianingsih, R. M. (2015). *Pusaka Aksara Yogyakarta: Alih Aksara dan Alih Bahasa Prasasti Koleksi Balai Pelestarian Cagar Budaya Yogyakarta*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Balai Pelestarian Cagar Budaya.
- de Casparis, J. G. (1950). *Prasasti Indonesia I (diterbitkan oleh Djawatan Purbakala Republik Indonesia)*. A.C. Nix & Co.
- Djafar, H. (2016). *Prasasti Batu I: Pembacaan Ulang dan Alih Aksara*. Museum Nasional Indonesia.
- Ekawana, I. G. P., Atmodjo, M. M. S. K., & Suhadi, M. (1990). *Laporan Penelitian Epigrafi Bali Tahap II No. 41*.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Harcourt, Inc.
- Fontein, J. (1989). *The Law of Cause and Effect in Ancient Java* (Vol. 140). Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Verhandelingen Afdeling Letterkunde.
- Galeswangi, R. H., Wahyudi, D. Y., & Putra, C. K. (2022). Inskripsi pada Relief Partayajna di Candi Jago. *Sejarah Dan Budaya*, 16(1), 163–181. <https://doi.org/10.17977/um020v16i12022p163-181>
- Geertz, C. (1992). *Kebudayaan dan Agama* (9th ed.). Kanisius.
- Goris, R. (1954). *Prasasti Bali I*. N.V. Masa Baru.
- Haruddin, S. S. B. (2010). *Atman (Jiwa) Dalam Agama Hindu* [Skripsi]. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim.
- Indra, M. (2006). *Relief Naratif Candi Jawi: Uraian Penggambaran dan Pembagian Adegan* [Skripsi]. Universitas Indonesia.
- Kern, H. (1917). Een Oud-Javaansche steeninscriptie van koning Er-langga. In *De Steen van den Berg Pénanggungan (Surabaya), thans in 't Indian Museum te Calutta: Met*

- Sanskrit-inscriptie en Oudjavaansche inscriptie van 963 Çāka; ter eere van Vorst Er-langga* (pp. 102–114). Martinus Nijhoff.
- Kieven, L. (2013). *Following the Cap-Figure in Majapahit Temple Reliefs: A New Look at the Religious Function of East Javanese Temples, Fourteenth and Fifteenth Centuries*. KITLV.
- Kieven, L. (2022). ‘The Wandering Poet’, Depictions on ancient Javanese relief panels. *Wacana*, 23(2), 288–336. <https://doi.org/10.17510/wacana.v23i2.1106>
- K.N.P., D. C. L. (1985). *Parthayajna: Perbandingan antara Relief dengan Kakawin* [Skripsi]. Universitas Indonesia.
- Kramrisch, S. (1946). *The Hindu Temple* (Vol. 1). University of Calcutta.
- Lee, S. T. S. (2021). The Jatakamala Reliefs of Borobudur: Beneficial and Insightful Acts in Adverse Times. *International Review of Humanities Studies*, 6(1), 347–374. <https://doi.org/10.7454/irhs.v6i3.1332>
- Lee, S. T. S. (2022). Pemaknaan ajaran paramita pada relief Jatakamala di Candi Borobudur: Perspektif Semiotika. *Berkala Arkeologi*, 42(1), 37–56. <https://doi.org/10.30883/jba.v42i2.963>
- Lee, S. T. S. (2023). Narrating the Act of Truth in the Jataka and Avadana Reliefs at Candi Borobudur. *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya*, 13(3), 396–414. <https://doi.org/10.17510/paradigma.v13i3.1395>
- Leitane, I. (2013). Polytheism. In A. L. C. Runehov & L. Oviedo (Eds.), *Encyclopedia of Sciences and Religions* (pp. 1796–1803). Springer.
- Maulidi, C., & Rukmini, W. I. (2018). Tipologi Lanskap Jawa Kuno dari Ilustrasi Relief Candi Jawi, Jago dan Panataran. *Jurnal Tata Kota Dan Daerah*, 10(2), 107–116.
- Mazumdar, S., & Mazumdar, S. (1993). Sacred place and place attachment. *Journal of Environmental Psychology*, 13(3), 231–242.
- Munandar, A. A. (2016). Borobudur Temple: The Interchange of Humanity Values and Ancient Architecture Development in Southeast Asia. *International Review of Humanities Studies*, 1(2), 148–167.
- Mundardjito. (1993). *Pertimbangan Ekologis dalam Penempatan Situs Masa Hindu-Buddha di Daerah Yogyakarta: Kajian Arkeologi-Ruang Skala Makro* [Disertasi]. Universitas Indonesia.
- Nala, I. G. N., & Wiratmadja, I. G. K. A. (1995). *Murddha Agama Hindu*. Upada Sastra.
- Nastiti, T. S. (1990). Prasasti Katiden. *Monumen Karya Persembahan Untuk Prof. Dr. R. Soekmono*, 257–266.
- Nastiti, T. S. (2013). Prasasti Kusambyan: Identifikasi Lokasi Maḍaḍḍer dan Kusambyan. *Amerta*, 31(1), 69–79.
- Nastiti, T. S. (2018). Watu Sīma in Java: Marker Stones as Boundaries of Privileged Domains. In D. Perret (Ed.), *Writing for Eternity. A Survey of Epigraphy in Southeast Asia*. École française d’Extrême-Orient (EFEO).
- Pradnyawan, D. (2000). *Latar Belakang Pemilihan Situs-Situs di Pegunungan Seribu, Prambanan, Daerah Istimewa Yogyakarta* [Skripsi]. Universitas Gadjah Mada.

- Purwanto, H. (2017). Candi Sukuh sebagai Tempat Kegiatan Kaum Rsi. *Berkala Arkeologi*, 37(1), 69–83. <https://doi.org/10.30883/jba.v37i1.127>
- Ramadhan, I. T. (2019). The Concept of Death in the Sri Tanjung Text: Study of the Comparison of the Sri Tanjung Death Devotion in Sri Tanjung's Relief and Relief in the 13-15th Century Temple Masehi. *Avatara*, 7(1).
- Reese-Taylor, K. (2012). Sacred Places and Sacred Landscapes. In D. L. Nichols (Ed.), *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*. Oxford University Press.
- Robson, S. O. (1995). *Deśawarnana*. KITLV Press.
- Rochman, L. N. (2017). *Aktivitas Sehari-hari Masyarakat Jawa Kuno Berdasarkan Relief Naratif Candi-candi Jawa Timur ke-13—15 Masehi* [Skripsi]. Universitas Indonesia.
- Santiko, H. (1990). Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa. In E. Sedyawati, I. H. E. Pojoh, & S. Rahardjo (Eds.), *Monumen* (pp. 156–171). Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Santiko, H. (2016). Identification of Karmawibhanga Reliefs at Candi Borobudur. *Amerta*, 34(2), 81–152.
- Sentot, S., Firnandi, A., & Indramayapanna, R. (2018). Identifikasi Kisah-kisah Jataka di Candi-candi Buddhis Jawa Tengah. *Jurnal Pencerahan*, 10(10), 1–17.
- Setyawan, H. (2022). Identifikasi dan Pemanfaatan Tanaman Masa Jawa Kuna: Studi kasus Relief Ramayana dan Kresnayana Candi Prambanan. *Naditira Widya*, 16(1), 1–22. <https://doi.org/10.24832/nw.v16i1.498>
- Setyawan, H., Ardiyansyah, P., Permana, D. I., Aristina, M., & Setiyawan, I. (2020). Interpretasi Relief Gandawyuha di Candi Borobudur. *Borobudur*, 14(2), 16–41.
- Sharma, S., & Desphande, S. (2017). Architectural Strategies Used in Hindu Temples to Emphasize Sacredness. *Journal of Architectural and Planning Research*, 34(4), 309–319.
- Shiner, L. E. (1972). Sacred Space, Profane Space, Human Space. *Journal of the American Academy of Religion*, 40(4), 425–436.
- Singh, R. P. B. (2020). Sacrality and waterfront sacred places in India. In C. Ray (Ed.), *Sacred Waters: A Cross-Cultural Compendium of Hallowed Springs and Holy Wells* (1st ed.). Routledge.
- Soediman. (1986). Kalpataru Lambang Kemakmuran dan Keabadian. In *Untuk Bapak Guru: Persembahan Para Murid untuk Memperingati Usia Genap 80 Tahun Prof. A. J. Bernet Kempers* (pp. 127–143). Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Sugijanti, S. (1983). *Perbandingan antara Relief Ramayana Candi Siwa Larajonggrang Prambanan dengan Kakawin Ramayana* [Skripsi]. Universitas Indonesia.
- Suhadi, M. (1993). *Tanah Sima dalam Masyarakat Majapahit* [Disertasi]. Universitas Indonesia.
- Suhadi, M., & Soekarto, M. M. (1986). *Laporan Penelitian Epigrafi Jawa Tengah No. 37*.
- Sukmadinata, N. S. (2011). *Metode Penelitian Pendidikan*. Remaja Rosdakarya.
- Suleiman, S. (1981). *Batur Pendopo Panataran*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Sulistyanto, B. (2019). *Menggamit Minat Warisan Budaya Lereng Gunung Lawu*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

- Sumertini, N. W. (2018). Tahap Brahmachari Asrama Pijakan Menuju Tahap Kehidupan Sejahtera dan Berkualitas. *Sanjiwani*, 9(1), 33–42. <https://doi.org/10.25078/sanjiwani.v9i1.2102>
- Sunjana, D. (2019). Gunung sebagai Lokasi Situs-Situs Keagamaan dan Skriptoria Masa Sunda Kuno. *Purbawidya: Jurnal Penelitian Dan Pengembangan Arkeologi*, 8(2), 97–111. <https://doi.org/10.24164/pw.v8i2.305>
- Suprpta, B. (2021). Flora and fauna based on Old Javanese literary reading in the Malang Highlands Region. *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 22(3), 558–581. <https://doi.org/10.17510/wacana.v22i3.962>
- Susetyo, S. (2022). Love-Themed Story Relief on Javanese Temples: A Phylo-Archaeological Studies. *International Conference on Language, Literature, Culture, and Education*, 551–557. https://doi.org/10.2991/978-2-494069-91-6_85
- Tedjowasono, N. S. (2003). *Airlangga Raja Pembaharu di Jawa pada Abad ke-11 Masehi* [Disertasi]. Universitas Indonesia.
- Tunggono, E. R. (1987). *Perbandingan Bentuk Penyajian Beberapa Adegan Cerita Ramayana dalam Bentuk Relief pada Candi Siwa Prambanan dan Candi Induk Panataran* [Skripsi]. Universitas Indonesia.
- Wilujeng, S. R., Syamsuddin, M. M., & Murtiningsih, R. S. (2022). Homo Religiosus dalam Perspektif Filsafat Pendidikan. *Humanika*, 29(2), 267–281. <https://doi.org/10.14710/humanika.v29i2.50625>
- Witasari, V. H. (2009). *Prasasti Pucangan Sansekerta 959 Śaka (Suatu Kajian Ulang)* [Skripsi]. Universitas Indonesia.
- Worsley, P. (1986). Narrative Bas-Reliefs at Candi Surawana. In *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries* (pp. 335–368). Institute of Southeast Asian Studies.
- Wurjantoro, E. (2018). *Anugerah Sri Maharaja: Kumpulan Alihaksara dan Alihbahasa Prasasti-Prasasti Jawa Kuna dari Abad VIII–X*. Departemen Arkeologi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya.
- Yofani, R. (2010). *Beragaman Tanaman pada Relief Candi di Jawa Timur Abad 14 Masehi: Kajian Bentuk dan Pemanfaatan* [Skripsi]. Universitas Indonesia

HALAMAN INI SENGAJA DIKOSONGKAN