

AKTIVITAS RITUAL UMAT HINDU

(Perspektif Teologi Kontemporer)



I GUSTI KETUT WIDANA

UNHI PRESS
2020

I GUSTI KETUT WIDANA

AKTIVITAS RITUAL UMAT HINDU
(Perspektif Teologi Kontemporer)

Diterbitkan oleh :
UNHI PRESS

I Gusti Ketut Widana
AKTIVITAS RITUAL UMAT HINDU
(PERSPEKTIF TEOLOGI KONTEMPORER)

ISBN: 978-623-7963-11-0

Editor

Desain Sampul

Tata letak isi:
Herry Sucahya

Penerbit:
UNHI PERS

Cetakan Pertama, September 2021

KATA PENGANTAR PENULIS

Satu paragraf dalam disertasi I Ketut Donder (2013) menuliskan : *“Ritual is a tool and not a final goal of human being. The final goal of human life is self-realisation, that is, unity with God. Ritual is an important part of religion, especially in the Hindu religion. Because of the rituals’ importance, the rituals have survived for so long, but many people still misunderstand the Hindu rituals; and this misunderstanding is due to their ignorance to the rituals, they never wanted to know properly about the rituals.* Terjemahannya : “Ritual adalah alat dan bukan tujuan akhir manusia. Tujuan akhir kehidupan manusia adalah realisasi diri, yaitu persatuan dengan Tuhan. Ritual adalah bagian penting dari agama, terutama dalam agama Hindu. Karena pentingnya ritual tersebut, ritual tersebut bertahan begitu lama, namun banyak orang masih salah mengerti ritual Hindu; dan kesalahpahaman ini disebabkan oleh ketidaktahuan mereka terhadap ritual, mereka tidak pernah ingin mengetahui dengan benar tentang ritual tersebut.

I Wayan Sukarma (2007) dalam artikel jurnalnya berjudul “Panca Yadnya Sebagai Lokal Genius : Menyongsong Masyarakat Multibudaya”, mensinyalir adanya kontradiktif antara rasionalisme bergandengan dengan materialisme berhadapan dengan spiritualisme yang berpasangan dengan ritualisme. Ini merupakan masalah penting yang sedang dialami oleh umat Hindu di Bali. Sebab mereka senantiasa akan dihadapkan pada usaha untuk merasionalisasi, menguniversalkan, dan menjernihkan aspek agama. Akan tetapi tanpa disadari tindakan itu telah memangkas naluri pranata religius. Pilihan akan bertambah banyak dan umat dihadapkan pada konflik kepentingan antara rasionalisme dan spiritualisme”.

Statemen mendasar yang dapat dikutip bertalian dengan aktivitas *yadnya*, terutama dalam bentuk ritual, akan selalu

menjadi bahan kajian menarik, untuk tidak hanya dipahami tetapi juga didiskusikan bahkan diperdebatkan, ketika posisi rasionalisme berhadapan dengan spiritualisme. Aktivitas ritual yang sejatinya berorientasi pada ranah sipiritualisme, kini di era peradaban kontemporer yang semakin sekuler, sudah lumrah diturunkan derajatnya pada konteks rasionalisme, agar dapat dipahami dan dijalani secara logis sesuai realita empirik kehidupan masyarakat (umat) Hindu kekinian.

Buku *The Cosmic Game – A Comparative Study Between Hinduism and Christianity* karya Pandit Sri Rama Ramanuja Achari (2015) juga memberikan banyak informasi tentang bagaimana ajaran Hindu dapat dikomunikasikan dengan berbagai pengetahuan dan juga ajaran agama lainnya dengan memberi argumentasi meyakinkan bahwa memang benar pengetahuan Hindu bersifat rasional dan holistik yang meliputi bidang sangat luas. Bahwa aktivitas ritual yang berdasar ajaran pengorbanan suci (*yadnya*) sejatinya sebagai upaya umat Hindu untuk menumbuhkan sekaligus membangkitkan kesadaran kosmis. Sebagaimana sisi monisme dari ajaran Hindu, semua yang ada sebagai ciptaan Tuhan berada dalam suatu jejaring yang saling menggerakkan dan menghidupkan. Oleh karenanya aktivitas ritual merupakan salah satu media bagi umat Hindu untuk menjaga dan tetap menghidupkan energi kesadaran kosmis sebagai bagian dari kesatuan alam (*sarvam idham khalu Brahman*).

Atas dasar itu, menurut Donder (2015), para agamawan jangan takut dan merasa berdosa mengilmiahkan agama, jangan ada anggapan bahwa mengilmiahkan agama sama dengan mereduksi kesucian agama atau kesakralan agama. Maharsi Vasistha, seorang maharsi yang sangat terkenal dalam Veda bahkan sangat menganjurkan untuk melakukan interpretasi logis dalam upaya menjelaskan ajaran agama walaupun ajaran itu adalah wahyu yang berasal dari Tuhan :

*“Yukti-yuktam upadeyam vacanam balakad
apanyat trnam iva tvajyam apy uktam padma janmana”
‘even the word that come from a little child,
that make sense should be accepted. All others must be
rejected, although said to have ariginated from the creators’*

Maknanya :

‘walaupun kata-kata itu datang dari seorang bocah kecil (*balakad*), jika kata-katanya logis, maka kata-kata tersebut harus diterima, dan tolak kata-kata yang tidak masuk akal walaupun dinyatakan datang dari Yang Maha Kuasa.’

Pernyataan Maharsi Vasistha sebagaimana dikutip oleh Sarvapali Radhakrishnan, seorang tokoh filsuf besar dan ahli Ilmu Perbandingan Agama asal India tersebut memberi petunjuk bahwa para agamawan “mau tidak mau harus melakukan interpretasi” terhadap ajaran agama sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Melalui cara interpretasi tersebut, ajaran agama akan selalu segar bagi para penganut dan juga pembacanya. Interpretasi tersebut juga akan membuktikan bahwa Tuhan dengan segala ajarannya merupakan sumber dari mana semua ilmu pengetahuan itu datang, sebagaimana kitab suci Bhagawadgita, X.4 menyuratkan:

*“Buddhir jnanam asammohah
Ksama satyam damah samah,
Sukham duhkham bhawo ‘bhawo
Bhayam ca’bhayam ewa ca”.*

Maknanya

‘Intelek, pengetahuan, kesadaran, kesabaran, kebenaran, mengendalikan diri, ketenangan, kesukaan, kedukaan, kelahiran, kematian, ketakutan, keberanian, datangnya dari-Ku.’

Pandangan di atas memberikan penegasan bahwa, baik

para agamawan maupun ilmuwan sangat baik jika keduanya memiliki dan memahami pengetahuan secara holistik. Karena pada hakikatnya pengetahuan spiritual atau pengetahuan rohani dan pengetahuan material atau pengetahuan duniawi keduanya saling menopang atau saling menunjang antara satu dengan lainnya.

Cukilan pandangan beberapa penulis di atas menggambarkan betapa agama Hindu dengan praktik aktivitas ritualnya sudah menjadi bidang sasaran anak panah teologi kontemporer. Di dalamnya terdapat kaum intelektual yang cenderung berpikir rasionalistis, empiris, materialistis, idealis dan eksistensialis, yang tentunya berseberangan dengan sudut pandang ritualisme, apalagi spiritualisme. Ritualisme bergerak di tataran praktik simbolik berdasar keyakinan *ansich* sebagai media ekspresif emosi keagamaannya. Sementara spirituliasme tiada lain obsesi pencapaian tertinggi setelah melampaui religiositas keberagamaan.

Buku berjudul “Aktivitas Ritual Umat Hindu, Perspektif Teologi Kontemporer” ini termasuk hendak berikhtiar menelisis praktik keagamaan umat Hindu dari sudut pandang teologis yang tidak lepas dari cara berpikir rasionalistis argumentatif. Tujuannya bukan “menganalisis” aspek ketuhanannya, tetapi dominasi aktivitas ritual yang oleh umat Hindu dijadikan sebagai media simbolik ekspresif. Sehingga obsesi capaian umat menuju spiritualitas seakan terhenti pada batas ritualitas. Bahkan segi religiositas yang hendak dibangun sebagai refleksi keberagamaannya juga terkesan terhambat. Sampai pada suatu konklusi bahwa telah terjadi pergeseran, aktivitas ritual umat Hindu tidak lagi menuju penguatan religiositas melainkan menyasar sublimasi hasrat reproduksi identitas. Bahwa berbagai aktivitas ritual umat Hindu yang dilaksanakan pada peradaban kontemporer yang tampak kian sekuler ini, tanpa disadari menunjukkan gejala perubahan, dari tujuan semula meningkatkan atau menguatkan religiositas/spiritualitas justru

bergerak ke arah hasrat reproduksi identitas dengan segala bentuknya yang dipertunjukkan melalui tanda (*sign*), citra (*image*), gaya (*style*), ilusi, prestise, gaya hidup (*lifestyle*), dan persona objek (*fetishism*) yang ditawarkan dunia postmodern.

Masuk akal jika jika I Made Sukarsa dalam pengantar bukunya berjudul “*Biaya Upacara Manusia Bali*” (2009) menyebut orang Bali menjadi “Manusia Upacara”. Mereka mengupacarai diri sendiri, juga orang lain, lingkungan, alam, pohon, ternak, dan benda - benda mati. Sesaji dan pertunjukan kesenian dalam berbagai upacara menyebabkan Bali meriah, penuh suka cita, dan berbinar - binar. Untuk itu uang dan materi melimpah harus dikeluarkan, waktu dan tenaga mesti dikorbankan. Di Bali, dari menit ke jam, hari ke minggu, berbilang bulan, tahun, abad, tiada terlwatkan tanpa harum dupa, kepulan kemenyan, dan sesaji. Upacara - upacara itu menjadi arah dan perubahan pada perilaku manusia Bali.

Menyambung hal itu, Ida Resi Bhujangga Waisnawa Putra Sara Shri Satya Jyoti dalam bukunya berjudul “Reformasi Ritual, Mentradisikan Agama bukan Mengagamakan Tradisi” (2012), berpandangan : “...ketika kini Bali dilanda oleh pengaruh globalisasi dunia, serta masuk ke dalam era masyarakat industri (pariwisata), maka banyak masalah-masalah yang timbul, termasuk tentang upacara dan upacara keagamaan yang kelihatan semakin lama makin besar. Sebaliknya, dengan pergeseran kehidupan agraris menjadi kehidupan industri maka kebutuhan akan bahan upacara kini sukar didapatkan di Bali, oleh karena itu kebutuhan tersebut harus di import dari lain daerah. Hal ini akan menimbulkan biaya besar yang pada ujungnya akan memberatkan umat Hindu itu sendiri. Bahkan agama Hindu kembali dikambinghitamkan sebagai agama rumit dan mahal, padahal kalau disadari bahwa upacara yang dimaksud itu lebih banyak bernuansa tradisi dan budaya daripada agamanya”.

Oleh sebab itu, Shri Satya Jyoti menyarankan, sangat penting untuk mengetahui hakikat Tuhan dan hakikat inti *upakara* untuk upacara agama Hindu agar betul-betul dipahami benar, sehingga upacara *yadnya* yang dilaksanakan bisa tepat dan bernilai keagamaan dan sakral (religious). Sehingga agama tidak menjadi beban, tetapi betul-betul dapat menjadi sarana menuju kebahagiaan lahir dan bathin (*moksartham jagathita*), karena sesungguhnya beragama Hindu dapat dilaksanakan dengan mudah dan murah.

Ajaran Hindu dalam praktiknya memang terdapat banyak kegiatan ritual (*yadnya*) yang dikonsepsikan dengan sempurna untuk mengharmoniskan dan mengajak umat melestarikan alam beserta segala sumber daya hayatinya. Akan tetapi ketika bentuk praktiknya hanya sebatas atau terbatas pada aktivitas ritual semata, tanpa tindakan nyata, maka sebagaimana dianalogikan oleh I Ketut Artika dalam artikelnya berjudul “Inkorelasi Ritual dalam Kontekstual” (Bali Post, 2011) : “Hindu (memang) memuja gunung dan laut. Laut tidak hanya sebagai rumah ikan-ikan, kerang atau karang-karang indah; tetapi laut adalah rumah dewa. Gunung pun tidak sebatas vegetasi dan flora (hutan, burung, mamalia, cacing, dan serangga); tetapi gunung adalah istana dewa. Barangkali karena itu Hindu (dalam hal ini Bali) menyucikan gunung dan laut dengan ritual. Namun ritual agama saja tidak cukup untuk menyucikan laut dan gunung. Yang paling penting adalah sucikan laut dan gunung dengan cara (perilaku) hidup menghormati laut dan gunung, secara nyata dan bisa dilihat hasilnya. Jika tidak, ritual agama hanya mengajak kita berkhayal soal laut yang indah dan gunung yang lestari dan jadilah agama (Hindu) sebagai rumah besar utopia”.

Memahami aktivitas ritual umat Hindu dari perspektif Teologi Kontemporer memang akan banyak mengajak bahkan menyeret pikiran pada hal-hal yang dapat diterima bahkan bisa dipertanggungjawabkan secara rasional, apalagi yang berasal dari pemikiran kaum intelektual. Meskipun begitu,

tentunya diharapkan tidak sampai mengesampingkan sendi-sendi spiritualisme yang mendasari religiositas keberagamaan kita sebagai umat Hindu. Bagaimanapun juga agama Hindu memiliki sekaligus membenarkan pemahaman dari berbagai sudut pandang, tergantung pada kapasitas umat Hindu sendiri. Apakah berada pada sisi “*parawidya*” (*kadyatmikan*), “paradogma” (*mulo keto*), atau berdasar “paradigma” (ilmu pengetahuan keagamaan) yang memberikan ruang bebas melakukan tafsir menurut tingkat intelektualitas, religiositas dan atau spiritualitas masing-masing, termasuk tentunya sisi-sisi kepentingannya.

Demikian kata pengantar penulis, semoga kehadiran buku “Aktivitas Ritual Umat Hindu, Perspektif Teologi Kontemporer” ini dapat menjadi penyemarak ragam tafsir terhadap keberagamaan umat Hindu, khususnya terhadap kegiatan ritual yang harus diakui telah menjadi praktik dominan dibandingkan dengan pemahaman *tattwa* dan *susilanya*. Tentunya berbagai masukan, termasuk segala kritik dan saran sangat diharapkan untuk perbaikan buku ini di kemudian hari.

Denpasar, 1 Juli 2020

Penulis,

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Penulis iii

Daftar Isi.....x

BAB I

PENDAHULUAN..... 1

BAB II

SEKILAS KAJIAN

TENTANG RITUAL 7

A. Ritual dalam Kajian Referensi..... 7

B. Ritual dalam Kajian Teori.....28

BAB III

LANDASAN PELAKSANAAN

AKTIVITAS RITUAL 43

A. Landasan Teologi.....51

B. Landasan Filosofi68

C. Landasan Mitologi.....83

D. Landasan Psikologi97

E. Landasan Sosiologi..... 111

BAB IV

BHAKTI DAN GAYA UMAT HINDU

DALAM AKTIVITAS RITUAL 121

A. Aktivitas Ritual Sebagai Wujud *Bhakti* 121

B. Gaya Umat Hindu dalam Aktivitas Ritual..... 128

BAB V

**IMPLIKASI AKTIVITAS RITUAL
TERHADAP RELIGIOSITAS**

UMAT HINDU 169

A. Dekonstruksi Tri Kerangka Agama Hindu..... 170

B. Ritual “Simalakama” 175

C. Degradasi Susila (Etika) 183

D. Wacana Tanpa Makna 196

E. Umat Mengalami Ambigu, Alienasi, dan Anomie..... 202

F. Desakralisasi/Sekularisasi/Profanisasi..... 213

G. Pergeseran Religiositas Menuju Reproduksi Identitas..... 220

BAB VI

WASANA KATA 247

Daftar Pustaka 250

Sekelumit Tentang Penulis..... 265

PENDAHULUAN

Semakin menggejalanya distorsi terhadap keajegan nilai luhur kehidupan menjadi pertanda awal berjangkitnya realitas sekuler yang oleh Wilson (dalam Turner, 2003: 115) dikatakannya sebagai penggerusan secara signifikan terhadap nilai-nilai agama di ranah sosial. Banyak contoh kasus dapat diungkap, kesemuanya menggambarkan kontradiksi antara *das sollen* sebagai obsesi nilai dalam teks konseptual dengan realita *das sein* yang secara kontekstual tampak begitu paradoks.

Secara konseptual memang selalu tampak ideal, namun ketika berpindah ke tataran kontekstual, harus diakui, kesemarakan atau kegairahan umat Hindu dalam melaksanakan kewajiban beragama, lebih dominan dilakukan melalui *Acara (upacara yadnya)* dalam bentuk aktivitas ritual, belum berorientasi pada pandalaman *Tattwa* (filosofi) sebagai jalan pendakian spiritual, yang dalam keseharian hidup dapat dimanifestasikan ke dalam *Susila* berupa perilaku unggul berdasarkan etika.

Realita di atas, antara lain disebabkan oleh pengaruh modernisasi di era globalisasi, yang secara simultan turut mendistorsi segala tatanan mapan yang di waktu lalu sudah berjalan secara ideal-konseptual, namun kini bergerak cepat dan cenderung berkembang ke arah situasional-kontekstual. Kondisi ini akhirnya menampakkan wujudnya, ketika umat Hindu melaksanakan kewajiban beragama (*bhakti*), tak dapat dihindari telah disusupi pengaruh gaya hidup kontemporer

yang lebih mementingkan penampilan fisikal/personal dan sajian material, daripada peningkatan rohani guna mencapai kesadaran spiritual.

Kesemua itu terjadi tidak lepas dari pengaruh “ideologi pasar”, suatu ideologi (ide, gagasan) yang ternyata berakar kuat pada kapitalisme Barat yang menempatkan materi (uang, barang) sebagai konsep penting dalam mengaktualisasikan diri di tengah kehidupan modern. Eksistensi kapitalisme modern semakin berkembang cepat akibat rangsangan kuat gaya hidup konsumeristik-hedonistik dan narsisme yang menggelorakan semangat berperilaku boros untuk sebuah kesenangan saat tampil mengekspresikan identitas diri di pelataran pergaulan modern (Atmadja, 2006: 79).

Apa yang disebut dengan perilaku *bhakti* semacam di atas, dalam pandangan teologi kontemporer, tidak lagi berpijak murni pada konsep “menghubungkan diri” dengan *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan tetapi sudah bergeser dan berkembang ke arah interaksi dalam relasi hubungan antar manusia lewat ekspresi “kemampuan modal” melalui media aktivitas ritual sebagai ekspresi reproduksi identitas (status sosial/ekonomi, citra/image dan gaya hidup).

Artinya, ketika misalnya aktivitas *bhakti* dalam bentuk ritual *yadnya* dilaksanakan, yang tersaji di depan mata tak ubahnya seperti sebuah acara pementasan di panggung ritual. Hal ini sejalan dengan pandangan Erving Goffman (1959: 23), bahwa realita demikian dapat dianalogikan sebagai sebuah pertunjukkan drama yang terbagi atas dua *setting*. Pertama, di panggung depan (*front stage*), ditampilkan serba baik, tampak indah dan maksimal, sementara di panggung belakang (*front stage*) semuanya kembali kepada hal-hal yang “dasariah” asli tanpa setingan, bergerak apa adanya tanpa rekayasa hingga tampak sisi-sisi perilaku hidup yang adakalanya paradoks.

Relevansinya, jika penampilan umat dalam aktivitas

ritual *yadnya* ditunjukkan secara maksimal, sementara di dalam kehidupan real, sifat dan watak serta perilaku asli tersaji begitu rupa, apa adanya yang bisa saja tidak berbanding lurus dengan konsep ideal sebagaimana diajarkan. Konsekuensinya, perilaku *bhakti* melalui aktivitas ritual yang demikian itu telah mereduksi obsesi suci dalam konteks “teologi” (*sraddha*). Semestinya bergerak menuju pendalaman guna mencapai kesadaran spiritual atas dasar perasaan hati tulus ikhlas tanpa pamrih, namun kenyataannya yang dapat dicermati adalah semangat “ideologi” (pasar). Mengandalkan modal uang (kapital), melalui tampilan material (fisikal) yang serba buatan (artifisial) dalam konteks “penghiburan” (menuruti kesenangan), sehingga menjauh dari obsesi “pengluhuran” (mencapai ketenangan dan kedamaian).

Apa yang kemudian tampak ketika aktivitas *bhakti* berlangsung, adalah semacam ajang pertunjukkan atau pementasan ritual lengkap dengan suasana keramaian, nuansa kesemarakan dan gairah bersenang-senang. Akibatnya suasana aktivitas *bhakti* lewat ritual *yadnya* yang sejatinya berdimensi sakral-transendental dengan cepat berubah dan menghadirkan dimensi profan-teatrical. Sementara obsesi *bhakti* untuk melakukan pendakian spiritual akhirnya terpendam, lalu terjungkal di pelataran material-sosial.

Manifestasinya dapat diamati, aktivitas *yadnya* umat Hindu ditampilkan dengan *setting* seperti halnya pentas konsumerisme di panggung ritual. Faktanya, moment-moment aktivitas ritual *yadnya* seringkali berkembang menjadi layaknya arena rekreasi. Menjadikan landasan teologis, tatanan filosofis dan untunan etis berkeagamaan kian terkikis lantaran umat kekinian lebih mementingkan tampilan bermotif narsis, konsumtif dan mengarah hedonis. Artinya, sambil melakukan aktivitas ritual keagamaan umat dapat menyalurkan hasrat mencari kesenangan atau kenikmatan indrawi/duniawi. Sehingga semakin menjauhlah

dari obsesi membangun umat berkarakter religis, dan atau spiritualis.

Mencermati paparan di atas, semakin memperjelas pemahaman, betapa pengaruh modernisasi dan globalisasi dalam konteks kehidupan masyarakat modern kontemporer, termasuk umat Hindu, telah menampakkan bentuknya dalam gaya hidup masa kini yang cenderung materialistik dalam kemasan konsumeristik. Konsumeristik itu sendiri adalah manifestasi dari semangat kapitalisme yang menonjolkan pemanfaatan materi dalam bentuk modal. Atas kenyataan itu, Rendra (dalam Adlin, 2006: 300) mensinyalir bahwa agama, nilai-nilai subkultur dan tradisi ternyata mulai dirusak oleh kapitalisme global, tentunya dengan filosofi uangnya. Pengrusakan ini melahirkan hedonisme dan narsisisme.

Perubahan basis ekonomi pun kian tumbuh dan menjalar pada gaya hidup masyarakat konsumerisme yang dikembangkan kapitalisme, sebagai bagian dari gaya hidup masyarakat modern, yang didefinisikan sebagai masyarakat konsumsi dalam kemasan serba materi (Ritzer, 2007: 108). Termasuk apa yang sedang melanda umat Hindu saat ini di tengah sentuhan modernitas. Dimana orientasi hidup mulai bergerak ke arah materi dan efisiensi serta utilitas waktu, didukung juga oleh keinginan untuk menghirup dan menikmati era kebebasan, maka sifat dan karakter individualistik umat Hindu kontemporer dengan cepat beradaptasi sekaligus mengadopsi pola-pola gaya hidup materialistik dan konsumtif dalam melaksanakan kewajiban beragamanya, terutama dalam aktivitas ritual.

Permasalahannya sekarang, dibalik fenomena aktivitas ritual di era peradaban kontemporer yang kian sekuler ini, membawa implikasi berupa terjadinya pergeseran orientasi nilai yang semestinya menekankan pada substansi (*Tattwa*) dan essensi (*Susila*), tetapi yang terjadi dan berkembang justru lebih mengutamakan tampilan materi (kemasan ritual).

Fenomena inilah yang oleh Sugiharto (dalam Adlin, 2007: 5) disebut sebagai situasi *Modern*, dimana paradigma utamanya adalah tubuh/materi dan pikiran. Pengutamaan tubuh dan materi menghasilkan budaya konsumerisme. Sedangkan pengutamaan pikiran melahirkan iptek. Pada situasi semacam itu 'roh' (jiwa) tersisih, dan yang dikedepankan adalah bagaimana bisa "memiliki" lebih banyak (*to have*), bukan bagaimana "menjadi" orang yang lebih berkualitas dan lebih bermakna (*to be*). Roh, yang lebih berurusan dengan "menjadi" itu, tidak mendapat tempat. Kalaupun mendapatkan tempat, maka ritual-ritual religius kekinian sudah bercampur baur dengan perayaan konsumerisme.

Modernisasi dan globalisasi tampaknya benar-benar telah membawa perubahan drastis terhadap segi-segi sosial-keagamaan, terutama berkenaan dengan aktivitas ritual umat Hindu yang terus bergerak di tengah pusaran gaya hidup kontemporer. Pada kenyataannya kini, umat Hindu memang telah masuk sebagai bagian dari masyarakat global dengan gaya pergaulan modernnya. Dicitrakan dengan kuatnya pengaruh gaya hidup materialis, kapitalis, konsumeris bermotif hedonis dalam tampilan fisikal-artifisial, ditunjang kemampuan finansial sebagai modal kapital dalam bentuk materi (uang, barang) sebagai motor penggerak. Akibatnya, segi-segi fundamental dalam konsep *bhakti* yang diobsesikan sebagai jalan pendakian spiritual dan harus steril dari pengaruh gaya hidup modern tampaknya tak dapat dimungkiri tergerus juga tatanan nilai-nilai luhurnya.

Mencermati fenomena di atas berdasarkan kajian perspektif teologi kontemporer, dan kemudian diinterpretasi melalui beberapa teori seperti teori Religi, teori Fenomenologi, teori Motivasi, dan teori Dramaturgi, tampak jelas betapa umat Hindu dalam melaksanakan kewajiban *bhakti* melalui aktivitas ritual telah mengalami pergeseran konsep ideal, dengan menampilkan kesan seperti sebuah

pementasan di panggung ritual, bernuansa seremonial, berlangsung ala festival, bergaya karnaval, dan tentunya bermodal kapital dengan melibatkan banyak umat, baik yang murni menuju peningkatan religiositas/spiritualitas maupun yang terjebak ke dalam hasrat reproduksi identitas dengan segala bentuknya.

SEKILAS KAJIAN TENTANG RITUAL

A. Ritual dalam Kajian Referensi

Tentang ritual itu sendiri, hasil penelitian Donder (2013: 513-515) menyatakan:

“Ritual is a tool and not a final goal of human being. The final goal of human life is self-realisation, that is, unity with God. Ritual is an important part of religion, especially in the Hindu religion. Because of the rituals’ importance, the rituals have survived for so long, but many people still misunderstand the Hindu rituals; and this misunderstanding is due to their ignorance to the rituals, they never wanted to know properly about the rituals.

Differences in religious practices mark the different phases of religious growth in every religion. They evolved according to the evolution of human understanding of God. These are because there are rites, rituals, customs, celebrations, ceremonies, observances, etc. in the teachings of Hinduism according to different temperaments, capacities and inclinations. That is because the teaching of the Hinduism gives vast and varied choice to the devotees. But all practices aim at guiding the devotees towards truth from untruth (asato mā sat gamaya), from the darkness

of ignorance to the light of knowledge, and to guide from death to immortality (mṛtyor mā amṛtam gamaya).

Terjemahannya:

“Ritual adalah alat dan bukan tujuan akhir manusia. Tujuan akhir kehidupan manusia adalah realisasi diri, yaitu persatuan dengan Tuhan. Ritual adalah bagian penting dari agama, terutama dalam agama Hindu. Karena pentingnya ritual tersebut, ritual tersebut bertahan begitu lama, namun banyak orang masih salah mengerti ritual Hindu; dan kesalahpahaman ini disebabkan oleh ketidaktahuan mereka terhadap ritual, mereka tidak pernah ingin mengetahui dengan benar tentang ritual tersebut. Perbedaan dalam praktik keagamaan menandai fase pertumbuhan religius yang berbeda dalam setiap agama. Mereka berkembang sesuai dengan evolusi pemahaman manusia akan Tuhan. Ini karena ada ritus, ritual, adat istiadat, perayaan, upacara, pengamatan, dll dalam ajaran agama Hindu sesuai dengan temperamen, kapasitas dan kecenderungan yang berbeda. Itu karena ajaran Hinduisme memberi pilihan yang luas dan beragam kepada para bhakta. Tapi semua praktik bertujuan membimbing para pemuja menuju kebenaran dari ketidakbenaran (*asato mā sat gamaya*), dari kegelapan ketidaktahuan hingga cahaya pengetahuan, dan untuk membimbing dari kematian ke keabadian (*mṛtyor mā amṛtam gamaya*).

Pendapat Donder ini menegaskan bahwa “ritual itu adalah suatu alat dan bukan tujuan akhir, sementara tujuan akhir dari manusia adalah realisasi diri, yaitu penyatuan dengan Tuhan”. Ritual mendidik manusia secara evolusif untuk mencapai kesadaran Tuhan. Nilai-nilai pendidikan dalam ritual itu tidak lain adalah sesuatu yang memiliki nilai saintifik. Penelitian ini juga membuat suatu pandangan bahwa

aktivitas ritual sejatinya adalah sebagai media pendakian spiritual. Jadi aktivitas ritual tidak boleh berhenti hanya sebatas pencarian atau reproduksi identitas dalam bentuk kemasan material (*upakara/bebanten*) dan tampilan fisik, tetapi harus berlanjut ke arah peningkatan dan penguatan religiositas hingga mencapai puncak kesadaran spiritual.

Arniati (2017: 32) menambahkan: "...pelaksanaan upacara keagamaan (ritual Hindu) adalah sebagai salah satu unsur dari Tiga Kerangka Dasar Agama Hindu. Upacara dalam ajaran agama Hindu wajib dilaksanakan karena merupakan bagian integral dari pelaksanaan agama yang tidak dapat diabaikan oleh umat Hindu. Hal ini sesuai dengan pendapat yang menyatakan bahwa: "Ajaran agama Hindu dalam pelaksanaannya meliputi tiga unsur yang tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya yaitu *tattwa*, *susila*, dan *upacara*". Jika dilihat dari segi *tattwa*, *Hyang Widhi* (Tuhan Yang Maha Esa) menciptakan dunia ini beserta segala isinya dengan pengorbanan atau *yadnya*. Ini berarti manusia berhutang *urip* (hidup) kepada *Hyang Widhi* (*Dewa Rnam*). Karena itu, wajib hukumnya bagi semua umat manusia khususnya umat Hindu untuk membayar hutang-hutang tersebut dengan melaksanakan *yadnya* sebagai cetusan rasa hormat dan *bhakti* terhadap *Hyang Widhi*".

Pokok pikiran Arniati ini hendak menegaskan bahwa aktivitas ritual (*yadnya*) bagi umat Hindu memang wajib dilaksanakan, sebagai wujud "penauran" (pembayaran) hutang kehidupan, baik terhadap *Ida Sang Hyang Widhi Wasa* (Tuhan Yang Maha Esa) maupun kepada para Rsi, leluhur, sesama manusia dan juga seisi alam semesta, yang kesemuanya telah memberikan kehidupan di dunia ini sehingga bisa hidup sejahtera dan bahagia, sebagaimana menjadi tujuan umat Hindu, *moksartham jagadhita ya ca iti dharmah*.

Pandangan berbeda dikemukakan Utama (2015: 130) bahwa: "...salah satu karakteristik keberagamaan masyarakat

Hindu di Bali yang sangat mudah diamati adalah tingginya intensitas ritual. Dalam keberagaman masyarakat agraris hal ini sah-sah saja mengingat banyaknya waktu luang digunakan untuk mempersiapkan kepentingan ritual keagamaan. Situasinya kini berubah dari masyarakat agraris yang bersifat komunal bergerak menuju masyarakat industri yang cenderung bersifat individual. Persoalan saat ini adalah tingginya intensitas ritual keagamaan yang membutuhkan waktu dan dana yang tidak sedikit, berhadapan dengan gaya hidup postmodern yang ditandai dengan semakin longgarnya peran kontrol lembaga-lembaga tradisional. Hal ini bisa terjadi karena masyarakat postmodern dikatakan sedang mengalami situasi kondisi yang disebut *skizofrenia*”

Perihal *skizofrenia* ini, Piliang (2003: 83) menggambarkan sebagai sebuah dunia, yang di dalamnya hasrat, kegairahan, dan kesenangan-kesenangan mengalir tanpa henti menuju arah yang ia sukai, tanpa dapat lagi dikendalikan ego sehingga dunia realitas itu kini dibentuk oleh dorongan-dorongan insting manusia yang tidak terkendalikannya lagi oleh ego. Citra dan tanda-tanda mengalir dengan kecepatan tinggi di dalam media, dan di dalamnya kegilaan, ia sampai pada satu titik dimana ia tidak meninggalkan jejak makna apapun bagi peningkatan kehidupan manusia yang bermakna. Manusia hanyut dalam kegilaan tanda, di dalam kegilaan tren, di dalam kegilaan gaya hidup, di dalam kegilaan prestise, di dalam kegilaan tempo pergantiannya, tanpa sempat menginternalisasikan nilai-nilai yang terkandung di dalam tanda-tanda tersebut. Hutan rimba hasrat dan tanda tersebut menciptakan manusia-manusia dengan “diri yang terbelah”.

Kondisi ini dalam pandangan postmodern bukan sebagai kondisi “abnormalitas” namun lebih sebagai “gerakan pembebasan diri” atau “revolusi hasrat” dari berbagai aturan keluarga, masyarakat, negara, bahkan agama. Permasalahannya sekarang, Utama (2015: 131)

menambahkan: "...munculnya kecenderungan *euphoria* dalam kegiatan ritual sehingga terkesan narsis, konsumtif dan hedonis. kondisi ini tentu saja menimbulkan persoalan serius terutama bagi kelompok masyarakat kurang mampu. Posisi mereka menjadi sangat dilematis, jika harus melakukan ritual mengikuti situasi saat ini, mereka merasa tidak mampu, namun jika tidak melaksanakan ritual keagamaan mengikuti nuansa yang berkembang, mereka akan merasakan perasaan bersalah, lantaran belum mampu melaksanakan ritual yang merupakan kewajiban agama”.

Pertanyaannya, mengapakah pelaksanaan ritual keagamaan saat ini cenderung menjadi *euphoria* yang lebih mengedepankan hasrat hedonis, konsumtif dan narsis ?. Kondisi inilah yang perlu mendapat perhatian dari masyarakat agama, sehingga keberagamaannya tidak dibiarkan lepas bergerak mengikuti hasrat. Jika hal ini berlanjut terus maka agama bagi masyarakat tidak lagi menjadi sesuatu yang membebaskan namun menjadi beban yang membelenggu terutama bagi masyarakat kurang mampu secara ekonomi.

Sukarma (2007: 94), turut mendeskripsikan bahwa: "... dalam dua dasa warsa terakhir masyarakat Hindu banyak mengalami perubahan. Jikalau dilihat dari perspektif sosiologi agama maka perubahan itu menjadi wajar sebagai ciri suatu dinamika. Pertama, semakin tampak bahwa perubahan dalam pranata keagamaan berhubungan dengan semakin rasional dan formalisme kehidupan beragama. Rasionalisme komunitas yang tampak dari derasnya tuntutan akan tafsir agama yang kontekstual, sedangkan formalisme agama dapat diamati dari adanya pengkotak-kotakan secara hitam putih dari pranata keagamaan.

Kedua, perubahan dalam pranata sosial keagamaan cenderung ke arah pengukuhan status sosial. Hal ini berhubungan dengan sifat formalisme agama yang disebutkan di atas. Memang setiap pelaksanaan ritual tidak

dapat dilepaskan dengan konteks ritus sebagai legalitas status. Upacara dimanfaatkan sebagai media mengukuhkan status sosial dan memformalitkan, baik status maupun agama yang dianut. Ketiga, dalam kontradiktif antara rasionalisme bergandengan dengan materialisme berhadapan dengan spiritualisme yang berpasangan dengan ritualisme akan terjadi proses tarik menarik. Ini merupakan masalah penting yang sedang dialami oleh komunitas umat Hindu di Bali. Sebab mereka senantiasa akan dihadapkan pada usaha untuk merasionalisasi, menguniversalkan, dan menjernihkan aspek agama. Akan tetapi tanpa disadari tindakan itu telah memangkas naluri pranata religius dan keseniannya. Pilihan akan bertambah banyak dan umat dihadapkan pada konflik kepentingan antara rasionalisme dan spiritualisme”.

Statemen mendasar yang dapat dikutip bertalian dengan aktivitas *yadnya*, terutama dalam bentuk ritual, akan selalu menjadi bahan kajian menarik, untuk tidak hanya dipahami tetapi juga didiskusikan bahkan diperdebatkan, ketika posisi rasionalisme berhadapan dengan spiritualisme. Aktivitas ritual yang sejatinya berorientasi pada ranah sipiritualisme, kini di era peradaban kontemporer yang semakin sekuler, sudah lumrah diturunkan derajatnya pada konteks rasionalisme, agar dapat dipahami dan dijalani secara logis sesuai realita empirik kehidupan masyarakat (umat) Hindu kekinian.

Buku *The Cosmic Game – A Comparative Study Between Hinduism and Christianity* karya Pandit Sri Rama Ramanuja Achari (dalam Donder, 2013: 507) juga memberikan banyak informasi tentang bagaimana ajaran Hindu dapat dikomunikasikan dengan berbagai pengetahuan dan juga ajaran agama lainnya dengan memberi argumentasi meyakinkan bahwa memang benar pengetahuan Hindu bersifat rasional dan holistik yang meliputi bidang sangat luas. Bahwa aktivitas ritual yang

berdasar ajaran pengorbanan suci (*yadnya*) seajtnya sebagai upaya umat Hindu untuk menumbuhkan sekaligus membangkitkan kesadaran kosmis. Bahwa sebagaimana sisi monisme dari ajaran Hindu, semua yang ada sebagai ciptaan Tuhan berada dalam suatu jejaring yang saling menggerakkan dan menghidupkan. Oleh karenanya aktivitas ritual merupakan salah satu media bagi umat Hindu untuk menjaga dan tetap menghidupkan energi kesadaran kosmis sebagai bagian dari kesatuan alam (*sarvam idham khalu Brahman*).

Atas dasar itu, Donder (2015: 45) secara mendasar menegaskan: bahwa “...para agamawan jangan takut dan merasa berdosa mengilmiahkan agama, jangan ada anggapan bahwa mengilmiahkan agama sama dengan mereduksi kesucian agama atau kesakralan agama. Maharsi Vasistha, seorang maharsi yang sangat terkenal dalam Veda bahkan sangat menganjurkan untuk melakukan interpretasi logis dalam upaya menjelaskan ajaran agama walaupun ajaran itu adalah wahyu yang berasal dari Tuhan”.

Menguatkan penjelasannya, Donder mengutip Maharsi Vasistha menyatakan:

*“Yukti-yuktam upadeyam vacanam balakad
apanyat trnam iva tvajyam apy uktam padma janmana”
‘even the word that come from a little child,
that make sense should be accepted. All others must be
rejected, althought said to have ariginated from the
creators’*

‘walaupun kata-kata itu datang dari seorang bocah kecil (*balakad*), jika kata-katanya logis, maka kata-kata tersebut harus diterima, dan tolak kata-kata yang tidak masuk akal walaupun dinyatakan datang dari Yang Maha Kuasa’.

Pernyataan Maharsi Vasistha sebagaimana dikutip

oleh Sarvapali Radhkrishnan, seorang tokoh filsuf besar dan ahli Ilmu Perbandingan Agama asal India tersebut memberi petunjuk bahwa para agamawan “mau tidak mau harus melakukan interpretasi” terhadap ajaran agama sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Melalui cara interpretasi tersebut, ajaran agama akan selalu segar bagi para penganut dan juga pembacanya. Interpretasi tersebut juga akan membuktikan bahwa Tuhan dengan segala ajarannya merupakan sumber dari mana semua ilmu pengetahuan itu datang, sebagaimana kitab suci Bhagawadgita, X.4 menyuratkan:

*“Buddhir jnanam asammoah
Ksama satyam damah samah,
Sukham dukkham bhawo bhawo
Bhayam ca’bhayam ewa ca”.*

Maknanya:

‘Intelek, pengetahuan, kesadaran, kesabaran, kebenaran, mengendalikan diri, ketenangan, kesukaan, kedukaan, kelahiran, kematian, ketakutan, keberanian, datangnya dari-Ku’ (Pudja, 1981: 226).

Artikel Donder ini memberikan penegasan bahwa, baik para agamawan maupun ilmuwan sangat baik jika keduanya memiliki dan memahami pengetahuan secara holistik. Karena pada hakikatnya pengetahuan spiritual atau pengetahuan rohani dan pengetahuan material atau pengetahuan duniawi keduanya saling menopang atau saling menunjang antara satu dengan lainnya.

Puspa (2015: 229) menambahkan bahwa: “Dalam menjalankan ajaran agamanya umat Hindu di Bali melalui jalan *karma* dan *bhakti* sehingga penekanannya dalam bentuk ritual dan simbolik dibandingkan dengan pemahaman dan pengetahuan serta filsafat agama. Dengan demikian agama Hindu oleh banyak pihak dipandang sebagai agama yang

lebih menekankan pada bentuk ekspresif dibandingkan dengan agama dalam makna pengetahuan atau *tattwa*”.

Mengacu Triguna (1994: 74), bentuk-bentuk ekspresif tersebut akan tampak dari rangkaian ritual dalam *stages along life cycle* maupun ritual-ritual agama yang ditujukan bagi kepentingan pemujaan dunia bawah maupun atas. Pada pelaksanaan ritual tersebut umumnya umat Hindu di Bali memakai simbol persembahan berupa *upakara* atau sarana *upacara*. *Upakara* adalah persembahan suci yang dibuat dengan sarana tertentu antara lain berupa: bunga, buah-buahan, daun tertentu seperti sirih, makanan seperti nasi dan lauk pauk, jajan dan sebagainya, disamping sarana penting lainnya yaitu air dan api. *Banten* tersebut disesuaikan dengan ritual atau upacara *yadnya* yang dilaksanakan, baik itu *Dewa Yajna*, *Pitra Yajna*, *Resi Yajna*, *Manusa Yajna*, dan *Bhuta Yajna* (Titib, 2003: 134).

Berdasarkan analisis Puspa (2015: 237), dinyatakan telah terjadi pergeseran dalam aktivitas ritual umat Hindu, bahwa: “...Dewasa ini, yang berkembang adalah berbagai bentuk realitas-realitas ritual artifisial, dan berbagai budaya materi serta gaya hidup yang menyertainya yang justru bertentangan dengan hakikat ritual itu sendiri sebagai ruang penyucian jiwa. Kegiatan ritual keagamaan, sebaliknya telah berkembang menjadi ruang pemanjaan jiwa, lewat berbagai bentuk tanda (*sign*), *citra* (*image*), gaya (*style*), ilusi, prestise, gaya hidup (*lifestyle*), dan pesona objek (*fetishim*) yang ditawarkan di dalamnya. Pengembangbiakan budaya komoditi, budaya pencitraan, dan gaya hidup di dalam masyarakat konsumen atau masyarakat *skizofrenik*, telah menggiring kegiatan ritual keagamaan ke dalam jagat komoditas atau komodifikasi ritual”.

Puja (2015: 544) bahkan mengatakan: “...perkembangan ritual di Bali diawali oleh murid Maha Rsi Agastya yang

bernama Rsi Markandeya yang datang ke Bali dengan 800 pengikutnya menuju Gunung Tolangkir dan bermaksud menetap disana. Oleh karena mendapat musibah, Rsi Markandeya melakukan tapa yoga samadi dan menerima sabda Tuhan, bahwa apabila ingin hidup di Bali dengan selamat dan damai serta sejahtera harus melakukan yadnya”. Masyarakat Bali kemudian mulai mengembangkan ajaran *nyasa* (simbol) melalui *pelutuk bebantenan*. Masyarakat Bali dengan kehidupan agrarisnya mulai melakukan yadnya melalui simbol atau banten dengan sangat sederhana. Pulau Bali sebagai daerah tujuan pariwisata sangat berkembang ditambah dengan hegemoni *upakara* oleh para Brahmana, maka konsep upacara di Bali mulai mengalami perkembangan yang sangat pesat dan umat mengikuti apa yang disarankan oleh para Brahmana melalui doktrin Siwa dan Sisya”.

Melalui pengamatannya, Puja (2015: 546) menyatakan bahwa, *euforia* ritual yang terjadi di Bali disebabkan oleh rendahnya pemahaman *tattwa* agama atau masyarakat Bali yang masih banyak belum memahami ajaran agama Hindu secara baik. Rendahnya pemahaman *tattwa* itu juga disebabkan oleh hegemoni yang dilakukan sekelompok orang tertentu yang merasa berhak atas pengetahuan mengenai agama, khususnya ritual, yang sejak zaman Veda memang menjadi otoritas atau wewenang kaum Brahmana. Sehingga kehidupan ritual (*Panca Yadnya*) di Bali saat ini seperti pelaksanaan ritual pada zaman Veda yakni apa kata Brahmana umat tidak berani bertanya dan hanya menuruti apa yang dikatakan oleh Brahmana dan juga tidak ingin tahu mengenai makna ritual yang dilakukan. Hal ini merupakan kemunduran teologi ritual di Bali, padahal pada zaman *Kaliyuga* yang harus dilakukan adalah *japa*, *namasmarana* dan *dana punia*.

Mengamati fenomena ritual di Bali tersebut Puja (2015: 554) berpendapat, bahwa: “...terjadi pergeseran nilai ritual

yang awalnya sakral yakni dengan membuat ritual sendiri atau kekeluargaan didasari dengan tulus ikhlas dan berdasarkan sastra, kini berubah menjadi komodifikasi atau hampir semua ritual dibeli atau ditransaksikan. Dengan transaksional ritual saat ini akan mengakibatkan munculnya pelaku-pelaku bisnis baru atau berprofesi sebagai pedagang banten yang memiliki segmen pasar yang luas dan menjanjikan keuntungan besar”.

Wikana (2010) melalui bukunya berjudul “Merekonstruksi Hindu, Merangkai Kembali Filsafat Veda Yang Terdistorsi”, dalam pengantar tulisannya mengemukakan, ada tiga permasalahan besar yang dialami umat Hindu, yaitu: (1) ketidakpahaman terhadap ajaran Veda yang menjadi kitab sucinya; (2) sikap tidak toleran internal di antara pemeluk Hindu; dan (3) keluhan terhadap praktik agama (ritual). Terkait aktivitas ritual digambarkan oleh Wikana (2010: 53): “...bahwa banyak teman-teman Hindu yang tinggal di perkotaan mengeluhkan adanya berbagai macam ritual (*yadnya*) agama yang harus dilaksanakan dengan jumlah biaya (uang) yang sering tidak terjangkau oleh kemampuan finansialnya. Jika umat agama lain bisa mencapai Tuhan dengan sembahyang tangan kosong (tanpa sajen), mengapa kita harus mengeluarkan biaya ritual jutaan rupiah untuk mencapai Tuhan yang sama ?. Dimana letak keadilannya ?, begitu mereka mengeluh. Sementara generasi muda yang cerdas dan suka merenung, bertanya: “Apakah Veda yang menjadi kitab suci umat Hindu memang mengajarkan ritual-ritual (*yadnya*) rumit demikian yang tidak mungkin kita laksanakan di kota besar seperti ini ?. Mencari bunga saja sulit bukan main, apalagi mencari daun kelapa muda, bambu dan peralatan ritual lainnya”.

Demikian permasalahan sekaligus keluhan dipaparkan Wikana, yang menurutnya apabila tidak segera dicarikan solusinya akan semakin banyak orang Hindu beralih ke agama lain, terutama sekali mereka yang tinggal di kota-kota

besar negeri ini. Menurut Wikana, ternyata banyak praktik ritual (*yadnya*) yang dilaksanakan oleh umat Hindu pada zaman Kali yang kini disebut modern, tidak sesuai dengan aturan/petunjuk yang ditetapkan Veda karena dilandasi oleh ajaran Veda yang telah terdistorsi.

Padahal menurut Wikana, Veda tidak mengajarkan dan menyuruh umat Hindu untuk melaksanakan ritual (*yadnya*) agama yang rumit, mahal, sulit dilaksanakan dan menyusahkan kehidupan pada zaman kali sekarang ini. Veda justru menganjurkan umat Hindu, siapapun dan dimanapun agar melaksanakan *sankirtana-yadnya* sebagai cara yang paling mudah, paling murah dan meriah tetapi paling manjur untuk mendekatkan diri kepada Tuhan pada masa *Kaliyuga* sekarang.

Dalam sudut amatan lain, Sukarsa (2009: i), mengemukakan, bahwa: "...upacara adat dan keagamaan di Bali adalah sebuah kemeriahan, tidak semata tentang hubungan manusia, alam, dengan Hyang Widhi. Karena sebuah kemeriahan, upacara pun menjadi kesempatan untuk tampil unjuk diri, medan bertemu muka, bertukar badan, di semua upacara, orang Bali akan mengenakan baju bagus, kebaya baru, kain songket, anting – anting emas di telinga, cincin di jemari, dan gelang di tangan. Melalui upacara, kekaguman ditumpahkan dan dibiarkan mengalir, sehingga suasana menjadi hiruk pikuk. Upacara adalah pusat keramaian yang selalu dinanti-nanti. Bentuknya bisa kecil, dapat pula besar, mewah dan megah. Ada Upacara *Ngaben* massal atau upacara *ngenteg linggih* di Pura Desa yang mulai persiapan sampai puncak acara butuh waktu berbulan-bulan”.

Sukarsa menambahkan, di Bali, menyelenggarakan upacara tidak hanya menjadi keharusan tetapi juga kebutuhan. Jika upacara besar tidak dilakukan selama lima belas atau dua puluh lima tahun, mereka akan mempertanyakan, membahas dan mempersoalkannya. Terasa kurang dan tak

beres, jika upacara tidak dilaksanakan sampai seperempat abad. Ritual pun menjadi sebuah siklus keharusan. Dalam keadaan seperti apapun, saat punya cukup uang atau tidak, upacara harus dilangsungkan. Jika uang mencukupi, upacara akan dilangsungkan semeriah mungkin. Kalaupun tak ada uang, mereka akan meminjamnya di tetangga, bank, atau rentenir. Berkali-kali terpetik kabar, tentang nasib orang-orang yang menjual harta milik sendiri yang didapat dari kerja membanting tulang, atau menjual tanah warisan, demi menyukseskan upacara adat.

Masuk akal jika kemudian orang Bali menjadi manusia upacara. Mereka mengupacarai diri sendiri, juga orang lain, lingkungan, alam, pohon, ternak, dan benda - benda mati. Sesaji dan pertunjukan kesenian dalam berbagai upacara menyebabkan Bali meriah, penuh suka cita, dan berbinar - binar. Untuk itu uang dan materi melimpah harus dikeluarkan, waktu dan tenaga mesti dikorbankan. Di Bali, dari menit ke jam, hari ke minggu, berbilang bulan, tahun, abad, tiada terwatkan tanpa harum dupa, kepulan kemenyan, dan sesaji. Upacara - upacara itu menjadi arah dan perubahan pada perilaku manusia Bali.

Selanjutnya Sukarsa juga menyatakan, pada dasarnya kegiatan agama di Bali di wujudkan dalam tiga aktivitas yaitu mempelajari filsafat, menjalankan etika atau susila dan melakukan upacara. Kegiatan yang cukup menonjol adalah kegiatan ketiga yaitu melakukan upacara, hingga berates-ratus bahkan ribuan upacara yang ada di Bali. Sisi lain yang bisa dilihat dari karya buku ini adalah refleksi atas penguasaan ilmu ekonomi dan literatur barat yang penuh dengan logika dan diturunkan pada beberapa dalil-dalil seperti: ingin mencapai kepuasan maksimum, keuntungan setinggi-tingginya, kerugian yang minimum, efisiensi, kemakmuran ekonomi dan lainnya. Jika ini semua dituruti tidak akan ada batasnya. Punya satu ingin dua, punya seribu ingin sejuta

dan seterusnya. Bahasa spritualnya, keserakahan tidak akan pernah bertepi. Jika ini dibiarkan maka tidak nyana lagi dunia akan hancur. Hukum ekonomi *homo economicus* akan terus terbongkar. Kenapa kita tidak coba mengembangkan ilmu ekonomi yang ada pengendalian diri ?

Kalau di Barat mengejar kepuasan dengan memaksimumkan kepuasan material, kita di Bali (umumnya di dunia timur) tujuan hidup itu adalah *suka tan pawali duka* alias *moksha*. Kalau begitu ,jelas konsep ekonomi barat kurang cocok. Konsep yang tidak mengenal keuntungan, *free exit and free entry market*, siapa takut dia menang, survival dan seterusnya. Bekerja itu *dharma*, cenderung melestarikan alam, hidup berdampingan, bukan *free fight*, mengejar kesejahteraan bersama, bukan perseorangan.

Lebih jauh Sukarsa mengemukakan, kadang-kadang jika dipikir ada hal yang tidak masuk akal, misalnya tentang prinsip “bekerja dengan dua tangan, *ber-yadnya* dengan seribu tangan” seperti pada kutipan ayat suci. Tetapi jika dihubungkan dengan pertentangan nilai di atas rasanya akan lebih memilih ayat-ayat suci tadi. Dengan mencoba menghubungkan aktivitas manusia yang secara normatif menurut ayat suci dengan kegiatan ekonomi dalam usaha memenuhi kesejahteraan bersama. Apakah muaranya nanti bernama ekonomi spiritual, ekonomi ritual, atau istilah lain, biarkan sejarah ilmu pengetahuan yang akan mencatat.

Ida Resi Bhujangga Waisnawa Putra Sara Shri Satya Jyoti dalam bukunya berjudul “Reformasi Ritual, Mentradisikan Agama bukan Mengagamakan Tradisi” (2012: 23), menegaskan: “...Bali yang sebagian besar penduduknya beragama Hindu ketika masih di dalam tatanan kehidupan agraris berjalan dengan baik bahkan agama Hindu tersebut diperkaya dengan budaya-budaya dari kehidupan agraris itu. Hal itu dapat berlangsung dengan baik karena dalam

kehidupan masyarakat agraris, peluang waktu atau jeda waktu sangat panjang, yang mana ketika musim tanam selesai serta menjelang musim panen tiba waktu luang untuk bersantai dan berkreasi sangat banyak. Banyak kreasi-kreasi dan budaya-budaya yang adiluhung muncul. Karena dalam masyarakat agraris kehidupan masyarakat tidak begitu banyak dikejar-kejar oleh waktu. Kehidupan beragama dan berbudaya akhirnya luluh menjadi satu, karena budaya yang dilahirkan sangat menunjang kehidupan beragama, khususnya agama Hindu. Hari raya keagamaan, upacara-upacara keagamaan akan sangat semarak dengan balutan-balutan budaya yang sangat indah dan bernilai tinggi, sehingga kebahagiaan masyarakat terpancar dimana-mana”.

Namun, Shri Satya Jyoti lebih lanjut mengemukakan, ketika kini Bali dilanda oleh pengaruh globalisasi dunia, serta masuk ke dalam era masyarakat industri (pariwisata), maka banyak masalah-masalah yang timbul, khususnya yang berhubungan dengan kehidupan sosial kemasyarakatan, yang memberikan dampak sangat besar pada kehidupan keagamaan di Bali, khususnya agama Hindu. Termasuk timbul permasalahan yang menyangkut tentang upacara dan upacara keagamaan yang kelihatan semakin lama makin besar. Sebaliknya, dengan pergeseran kehidupan agraris menjadi kehidupan industri maka kebutuhan akan bahan upacara kini sukar didapatkan di Bali, oleh karena itu kebutuhan tersebut harus di import dari lain daerah, seperti janur, kelapa, buah, bunga,ambu (ron), bambu dan lainnya. Hal ini akan menimbulkan biaya besar yang pada ujungnya akan memberatkan umat Hindu itu sendiri. Bahkan agama Hindu kembali dikambinghitamkan sebagai agama rumit dan mahal, padahal kalau disadari bahwa upacara yang dimaksud itu lebih banyak bernuansa tradisi dan budaya daripada agamanya”.

Oleh sebab itu, Shri Satya Jyoti menyarankan, sangat

penting untuk mengetahui hakikat Tuhan dan hakikat inti *upakara* untuk upacara agama Hindu agar betul-betul dipahami benar, sehingga upacara *yadnya* yang dilaksanakan bisa tepat dan bernilai keagamaan dan sakral (religious). Sehingga agama tidak menjadi beban, tetapi betul-betul dapat menjadi sarana menuju kebahagiaan lahir dan bathin (*moksartham jagathita*), karena sesungguhnya beragama Hindu dapat dilaksanakan dengan mudah dan murah.

Pandangan lain dikemukakan Widana (2015) dalam bukunya berjudul “Banten Siap Saji Pentas Konsumerisme Di Panggung Ritual”, bahwa: “...hakikat ritual adalah simbolisasi tataran filosofis (*tattwa*) ke dalam praktik *yadnya* (upacara) yang diharapkan maknanya terimplementasi ke dalam tatanan etika (*susila*). Ibarat tumbuhan, elemen *tattwa* (substansi ajaran) adalah pohonnya, praktik upacara/ritual (unsurmateri) merupakan bunganya, sedangkan bagian *susila*/etika (esensi) adalah buahnya. Analogi ini mengamanatkan bahwa pelaksanaan ritual-*yajna* baru dikatakan berhasil, bukan karena telah selesai dilaksanakan (*sidhakarya*) tetapi justru ketika sudah mencapai tujuan (*sidhaning don*). Bahwa dari praktik ritual-*yajna* yang sejatinya masih berada di tataran materi (kulit) dapat terus masuk ke dalam substansi (inti) dan kemudian esensi (maknanya) teraktualisasi melalui bentuk-bentuk perilaku yang merefleksikan bahwa memang telah tumbuh berkembangnya semangat kepedulian sosial, terjadinya perbaikan mental, peningkatan akhlak bermoral dan kesadaran spiritual di kalangan umat. Untuk mencapai tujuan itu, aktivitas keagamaan dalam bentuk ritual-*yajna* tentunya dapat dijadikan sebagai media pendidikan spiritual, bahwa kegiatan ritual yang dikatakan sebagai kewajiban (*swadharma*) tidak boleh berhenti di seputaran arena ritual semata (*ritual sentris*), tetapi harus dipandang dan kemudian dilakoni sebagai eskalator, yang terus bergerak dari anak

tangga terbawah (ritual) lalu beranjak naik ke anak tangga berikutnya yaitu terbangunnya solidaritas sosial, perbaikan sikap mental, peningkatan akhlak bermoral dan akhirnya memuncak pada pencapaian kesadaran spiritual.

Berpijak dari harapan ideal yang melekat pada rutinitas praktik ritual, dan kemudian bercermin dari fenomena yang kini telah menjadi realita sosial dimana semakin hari kian bertambah tinggi intensitas kejadian yang mengingkari makna konsep-konsep ritual, maka dapat dikatakan, tampaknya umat Hindu kebanyakan baru sebatas melaksanakan ritual (*yadnya*) sebagai kewajiban simbolik yang masih bersifat ekspresif, dan belum menjadikannya sebagai aktivitas inspiratif untuk memotivasi diri mensinergikan antara konsep ritual dalam konteks *habitual* (kebiasaan) dengan berbuat kebaikan.

Lebih lanjut Widana (2015: 103) menambahkan, bahwa: “...Sejatinya Tri Kerangka Agama Hindu adalah rancang bangun yang secara sistemik dan mekanik menjadi konstruksi *sraddha-bhakti* umat Hindu. Secara sistemik, Tri Kerangka Agama Hindu merupakan satu serial dari serangkaian sikap keberagamaan yang secara simultan menjadi pendorong bagi umat untuk memadukan secara *gradual* (bertahap) tingkatan-tingkatan yang sepatutnya dilalui dalam rangka pendidikan nilai sekaligus pendakian spiritual. Dimulai dari pemahaman *Tattwa* (filosofi), lalu bergerak ke tataran *Susila* (etika) dan kemudian diekspresikan ke dalam bentuk *Upacara* (ritual *yadnya*)”.

Persoalannya, ketika merujuk pada realita kehidupan, secara mekanik, Tri Kerangka Agama Hindu itu memang sudah berjalan namun seringkali berhenti di tingkat *Upacara* (ritual *yadnya*), dengan kecenderungan mengesampingkan tuntunan dan tuntutan *Susila*, dan mengabaikan pendalaman *Tattwanya*. Konsekuensinya, ekspresi *bhakti* melalui praktik *Upacara* (ritual) memang bertambah kuat dan mantap, namun dalam soal indoktrinisasi dan internalisasi *Tattwa*

(filosofi), apalagi menyangkut implementasi/aktualisasi *Susila* tampak sekali begitu lemah.

Menggunakan analogi sebutir telur, terungkap bahwa unsur *Tattwa* yang sesungguhnya adalah 'kuning telur' sebagai elemen "inti" (substansi) agama, pada kenyataannya tidak begitu kuat menstimulus pemahaman atau pendalaman konsep-konsep ajaran, dan bahkan semakin lemah ketika masuk ke tatanan perilaku berke-*Susila*-an yang merupakan bagian 'putih telur' sebagai elemen "isi" (esensi). Faktanya, yang justru tampak aktif, kreatif dan produktif serta terus bergerak secara ekspresif, meski sebenarnya masih berada di tataran simbolik adalah komponen *Upacara* (ritual *yajna*) yang sebenarnya merupakan bagian 'kulit' sebagai elemen 'materi' atau kemasam praktik agama Hindu yang sarat simbol dan makna, meski belum tentu bersinergi dalam laksana.

Oleh karena hanya sebagai kulit, maka sebagaimana ketika hendak memakan telur, kulitnya pasti akan dikupas lalu dibuang, kemudian hanya bagian putih (isi) dan kuning telurnya (inti) dinikmati sebagai asupan gizi pembangun energi (kekuatan dan kesehatan). Apa relevansinya ?, jika kita masih tetap berada di bagian kulit saja, memang praktik ritual-*yadnya* akan tetap ajeg lestari, meski belum tentu terjadi peningkatan ke tataran *susila* (etika) apalagi *tattwa* (filsafat). Kecuali hanya menampakkan gairah kesemarakan di bagian kemasam (luar) saja dalam bentuk *display* aneka rupa simbol ritual yang sarat makna kendati belum sepenuhnya mengejawantah ke dalam bentuk parilaksana.

Ajaran Hindu sendiri dalam praktiknya memang terdapat banyak kegiatan ritual (*yadnya*) yang dikonsepsikan dengan sempurna untuk mengharmoniskan dan mengajak umat melestarikan alam beserta segala sumber daya hayatinya. Akan tetapi ketika bentuk praktiknya hanya sebatas atau terbatas pada aktivitas ritual semata, tanpa tindakan nyata, maka sebagaimana dikatakan dengan keras oleh Artika (2011: 4), bahwa: "Hindu (memang) memuja

gunung dan laut. Laut tidak hanya sebagai rumah ikan-ikan, kerang atau karang-karang indah; tetapi laut adalah rumah dewa. Gunung pun tidak sebatas vegetasi dan flora (hutan, burung, mamalia, cacing, dan serangga); tetapi gunung adalah istana dewa. Barangkali karena itu Hindu (dalam hal ini Bali) menyucikan gunung dan laut dengan ritual. Namun ritual agama saja tidak cukup untuk menyucikan laut dan gunung. Yang paling penting adalah sucikan laut dan gunung dengan cara (perilaku) hidup menghormati laut dan gunung, secara nyata dan bisa dilihat hasilnya. Jika tidak, ritual agama hanya mengajak kita berkhayal soal laut yang indah dan gunung yang lestari dan jadilah agama (Hindu) sebagai rumah besar utopia”.

Memahami perspektif rasional dari pandangan kaum intelektual, namun tetap memasukkan unsur spiritual atas dasar keyakinan, merupakan satu hal yang akhirnya menjadi “kepastian”, bahwa apapun bentuk ajaran agama, jika hanya berpijak pada tataran *transenden* dengan orientasi *nirguna*, atau *niskala*, termasuk lewat upacara atau ritual agama lengkap dengan simbol sempurna dan makna luar biasa, tetap saja akan “binasa di luar”. Makna ritual menjadi hilang lenyap, dilaksanakan namun seakan tidak ada hasilnya. Padahal ketika umat tersadar, sesungguhnya kita masih menginjak pelataran bumi yang masih bersifat duniawi dengan berbagai persoalan (melaksanakan kewajiban, memenuhi kebutuhan, menuntut kepentingan, dll) yang mau tidak mau memerlukan tindakan nyata, bukan sekedar simbol bermakna.

Persoalannya sekarang, bagaimana umat Hindu, tanpa berpretensi memarginalkan praktik ritual *yadnya*, karena sudah merupakan kewajiban (*swadharma*), dan semata-mata untuk tujuan *umpower* (perberdayaan), ke depannya, bentuk dan jenis-jenis ritual *yadnya* dapat dijadikan inspirasi untuk menstimulus kesadaran diri (*self-conscious*) agar lebih memaknai simbol-simbol *yadnya* dalam konteks pengembangan dengan melaksanakan “bentuk-bentuk lain”

yadnya itu sendiri agar semakin bermakna, mengena, dan tentunya berguna bagi semuanya, terutama bagi manusia dan lingkungan (sosial dan alam).

Melengkapi pemahaman kritis lainnya, Atmadja (2014) dalam bukunya berjudul “Saraswati dan Ganesha Sebagai Simbol Paradigma Interpretativisme dan Positivisme, Visi Integral Mewujudkan Iptek dari Pembawa Musibah Menjadi Berkah bagi Umat Manusia”, menggambarkan tentang perbedaan antara ilmu dan agama. Bahwa usaha mewujudkan kerja sama antara ilmu dan agama tidaklah mudah, sebab keduanya memiliki perbedaan yang esensial. Mengatasi masalah ini, maka Atmadja menunjukkan langkah awal yang bisa dibangun kedua belah pihak. Mengerem fanatisme yang sempit dan dangkal disertai dengan usaha menumbuhkembangkan spiritualitas pascakonservatif atau pascaliberal. Artinya, kedua belah pihak membiarkan ilmu dan agama berjalan pada relnya masing-masing sehingga tidak perlu melakukan permusuhan secara berlebihan dengan meminggirkan yang lainnya.

Pemikiran seperti ini tidak menyalahi ajaran agama Hindu, mengingat dalam agama Hindu “... ilmu dan agama tidak dipertentangkan satu dengan lainnya sebagaimana di Barat. Ilmu dilihat sebagai bagian dari pencarian kebenaran yang sama sebagaimana dilihat oleh para rsi Veda untuk memahami realitas eksternal dan alam semesta (Londhe, 2011: 91). Karena itu, ilmu dan agama tidak perlu dikonflikkan, tetapi didamaikan untuk tujuan hidup manusia, yakni kedamaian secara fisik dan kerohanian terwujudkan secara optimal.

Terkait dengan ini, transendensialisasi ilmu tidak saja penting, tetapi merupakan pula kebutuhan bagi umat manusia. Jika transendensialisasi ilmu bisa diwujudkan secara baik, maka terbentuklah “...ilmu spiritual, yang

dengan objektif dapat menggali kebenaran mutlak spiritual dan dapat memberikan akses ekspriential yang langsung pada kenyataannya yang dalam” (Pandit, 2005: 354).

Atmadja (2015) dalam buku lainnya berjudul “[Ngaben + Memukur] = ([Tubuh + Api] + [Uparengga + Mantra] = [Dewa Pitara + Surga], Perspektif Teori Sosial Ketubuhan terhadap Ritual Kematian di Bali”, memulai pemaparannya dengan sebuah pertanyaan, “mengapa orang Bali melakukan *pengabenan* di krematorium?”. Jawabannya adalah menggunakan pendekatan kajian budaya yang bertumpu pada teori sosial kritis multiperspektif yang mencakup berbagai teori. Teori utamanya adalah teori McDonaldisasi Masyarakat, lalu dilengkapi dengan teori Kapitalisme lanjut yang terfokus pada komersialisasi spiritual, dan teori modal. Berdasarkan teori-teori itu dibangun paradigma bahwa ritual, termasuk *ngaben* merupakan representasi dari nilai-nilai agama. Pada era kapitalisme lanjut nilai-nilai agama, tindakan sosial dan artefak sebagai representasinya, tidak terlepas dari asas-asas *McDonaldisasi* sehingga peluang terjadinya korupsi spirituality amat besar.

Tentang ritual itu sendiri, Koentjaraningrat (1957) mengemukakan bahwa ritual merupakan sistem yang terdiri dari aneka komponen, yakni emosi keagamaan, keyakinan, peralatan ritual, umat beragama (pengikut, dan pemimpin ritual), ruang dan waktu ritual. Setiap penyelenggaraan ritual, komponen-komponen ini menampakkan diri secara bersinergi guna mewujudkan tujuan dan atau fungsi ritual bagi umat agama. Ritual tidak saja berfungsi religius-magis, tetapi juga berfungsi mempertebal perasaan kolektif dan integrasi sosial.

Berkenaan dengan itu, ritual selain membutuhkan legitimasi agama melalui penginvestasian modal spiritual

juga membutuhkan investasi aneka modal lainnya atau modal nonagama, seperti modal ekonomi, natural, budaya, simbolik, politik, tubuh, dan emosional, dan daya pribadi Modal agama (spiritual) dan modal nonagama bersinergi guna menyukseskan pencapaian tujuan ritual.

B. Ritual dalam Kajian Teori

Teori adalah sebuah set konsep atau *construct* yang berhubungan satu dengan yang lainnya, suatu set dari proposisi yang mengandung suatu pandangan sistematis dari gejala. Sarana pokok untuk menyatakan hubungan sistematis antara gejala sosial maupun gejala alam adalah teori, yaitu rangkaian yang logis dari suatu proposisi atau lebih. Teori merupakan informasi ilmiah yang di dapat dengan cara meningkatkan abstraksi pengertian maupun hubungan proposisi. Teori menunjukkan hubungan antara fakta-fakta. Fakta didapat atau dibuktikan secara empiris. Teori berfungsi mengarahkan perhatian atau untuk menerangkan, merangkum pengetahuan, meramalkan fakta dan memeriksa gejala (Usman dan Akbar, 2008: 7).

Pengertian lain tentang “Teori”, oleh Mandler dan Kessen (dalam Supardan, 2008: 61) dikemukakan bahwa teori merupakan satuan pernyataan yang dapat dimengerti bagi yang lain, yang merupakan ramalan tentang peristiwa empiris. Ditambahkan Kerlinger (dalam Supardan, 2008: 61), bahwa suatu teori ialah seperangkat konstruk (konsep), batasan, dan proposisi yang menyajikan suatu pandangan sistematis tentang fenomena dengan mencari hubungan-hubungan anatarvariabel dengan tujuan menjelaskan dan memprediksi gejala itu.

Adapun teori yang digunakan dalam penelitian ini merupakan perpaduan dari beberapa teori, yaitu: teori Religi, teori Fenomenologi, teori Hierarki Kebutuhan atau teori

Motivasi, dan teori Dramaturgi. Keempat teori ini dalam operasionalnya diterapkan secara eklektik, dimana satu teori dengan teori lainnya di bersifat saling menguatkan sehingga dalam analisis berdasarkan perspektif teologi kontemporer akan di dapatkan suatu kesimpulan yang tidak saling bertentangan.

1. Teori Religi

Sekurangnya ada dua konsep umum yang menerangkan tentang 'kepercayaan' kepada Tuhan atau sesuatu yang dianggap Tuhan, yaitu antara konsep agama dan konsep religi. Koentjaraningrat (1987), sebagai salah seorang tokoh antropologi terkemuka di Indonesia, mengatakan bahwa 'religi' adalah sebagai bagian dari kebudayaan; dalam banyak hal yang membahas tentang konsep ketuhanan. Koentjaraningrat menghindari istilah 'agama', dan lebih menggunakan istilah yang lebih netral, yaitu 'religi'. Ada juga yang berpendirian bahwa suatu sistem religi merupakan suatu agama, tetapi itu hanya berlaku bagi penganutnya saja.

Sistem religi Islam misalnya merupakan agama bagi umat Islam, sistem religi Hindu merupakan suatu agama bagi orang Hindu. Pendirian lain juga mengatakan bahwa agama adalah semua sistem religi yang secara resmi diakui oleh negara. Sebenarnya pendapat Koentjaraningrat di atas yang mengatakan bahwa religi adalah bagian dari kebudayaan karena mengacu pada sebagian konsep yang dikembangkan Emile Durkheim (1912) mengenai dasar-dasar religi dengan empat dasar komponen, yaitu:

- 1). Emosi keagamaan, substansi religi yang menyebabkan manusia menjadi religius.
- 2). Sistem kepercayaan yang mengandung keyakinan manusia tentang sifat-sifat Tuhan atau yang dianggap sebagai Tuhan, atau tentang suatu wujud dari alam gaib (*supernatural*).
- 3). Sistem upacara yang bertujuan menjalin hubungan

manusia dengan Tuhan, Dewa-dewa atau sosok makhluk halus yang mendiami alam gaib.

- 4). Kelompok-kelompok religius atau kesatuan-kesatuan sosial yang menganut sistem kepercayaan tersebut.

Keempat komponen tersebut di atas, satu sama lain saling berkaitan erat dan tidak terpisahkan. Komponen pertama yaitu emosi keagamaan menjadi faktor utama yang menggerakkan jiwa manusia untuk menjadi religius. Jiwa religius manusia itulah kemudian yang menjadikannya memiliki sistem kepercayaan atau keyakinan terhadap suatu kekuatan gaib (supernatural) yang dibayangkan sebagai Tuhan dengan segala sifat-sifatnya dan dianggap mempunyai kuasa dalam menciptakan, mengatur atau menentukan kehidupan segenap makhluk termasuk manusia di dunia.

Berdasarkan sistem kepercayaan atau keyakinan itu, ketika manusia bermaksud untuk mengadakan “hubungan” personal yang bersifat sakral, lahirlah sistem upacara (ritual) yang bersifat simbolik dalam wujud persembahan sebagai pertanda ketaatan dan sujud (*bhakti*) manusia atas segala berkah kehidupan yang telah dilimpahkan padanya. Untuk menyelenggarakan ritual-ritual keagamaan dalam sistem upacara religi yang adakalanya bersifat rumit itu, melahirkan suatu kelompok manusia yang kemudian dikenal sebagai umat beragama dari suatu keyakinan yang dianut bersama, seperti umat Islam, Kristen, Budha, umat Hindu dan sebagainya.

Apa yang kemudian diperilakukan setiap umat beragama tentunya memiliki kekhasan tersendiri yang satu sama lain pastinya berbeda, namun sama-sama menganggap kesemua itu bersumber dari ajaran (wahyu) Tuhan. Aktivitas keagamaannya pun antara lain meliputi kegiatan doa, pemujaan (penyembahan) yang hampir selalu disertai dengan persembahan pada Tuhan atau yang dianggap sebagai

manifestasi kekuatan Tuhan, yang di dalam teologi Hindu lazim disebut Dewa. Lahirlah apa yang dikenal dengan religi Hindu, yang dapat diungkap melalui kajian empiris, dengan objek-objek yang akan diselidiki terutama menyangkut perilaku dan tata kelakuan manusia beragama.

Melalui studi komparatif, dengan menggunakan pendekatan antropologi sebagai disiplin ilmu yang sejak awal mencoba memahami asal usul tentang religi dan fungsinya, serta keberadaan, persebaran, dan pengaruhnya dalam kehidupan manusia, maka mau tidak mau patut merujuk pada pandangan Edward B Tylor (1873), yang mengemukakan teori tentang “jiwa”. Dikatakannya bahwa asal mula religi itu adalah kesadaran manusia akan paham jiwa (*soul*), yang kemunculan kesadarannya disebabkan oleh dua hal, yaitu:

Pertama, soal hidup dan matinya manusia. Manusia menurut kodratnya adalah makhluk hidup yang pada suatu saat dapat bergerak, berpikir, berbicara, bertindak dan sebagainya, sebagai pertanda dalam keadaan hidup. Tetapi pada saatnya nanti makhluk manusia itu tidak dapat lagi melakukan aktivitas apapun, setelah denyut nadi kehidupannya terhenti, yang artinya manusia itu telah mati. Atas kenyataan itu, kemudian lambat laun manusia mulai menyadari bahwa gerak dalam alam atau hidup itu, disebabkan oleh suatu kekuatan yang berada di dalam tubuh-jasmani yang disebut sebagai jiwa, atau disebut “jiwatman” dalam religi Hindu.

Kedua, terkait peristiwa mimpi. Manusia itu adalah makhluk yang bisa dan terbiasa bermimpi, dimana ia dapat melihat dirinya. Melalui mimpinya manusia mulai bisa membedakan antara tubuh jasmaninya yang ada di tempat tidur, dan suatu bagian lain dari dirinya yang pergi ke tempat-tempat lain. Bagian lain itulah yang disebut sebagai “jiwa” yang bersifat abstrak yang kemudian menimbulkan keyakinan bahwa jiwa dapat hidup langsung, dan juga bisa lepas dari

tubuh jasmani. Pada waktu hidup, jiwa masih berada dan berkaitan dengan tubuh jasmani, dan akan meninggalkan tubuh waktu manusia tidur (mimpi), saat tidak sadarkan diri (pingsan) hingga jiwa terkesan melayang-layang atau yang pasti ketika sudah dalam keadaan mati (meninggal dunia).

Namun menurut Tylor, walaupun melayang-layang, hubungan jiwa dengan jasmani pada saat-saat seperti tidur atau pingsan, tetap ada. Hanya pada saat seorang manusia mati, jiwa itu pergi melepaskan diri dari hubungan tubuh-jasmani untuk selama-lamanya. Melalui peristiwa-peristiwa di atas tampak terlihat, bahwa tubuh-jasmani akan hancur berubah menjadi debu di dalam tanah atau hilang berganti abu di dalam api upacara pembakaran mayat, sedangkan sang jiwa telah lepas bebas merdeka dari tubuh jasmani.

Menurut keyakinan ini maka alam semesta ini penuh dengan jiwa-jiwa yang merdeka, dan tidak disebut sebagai jiwa lagi, tetapi dikatakan sebagai makhluk halus atau spirit; dimana pikiran manusia telah mentransformasikan kesadarannya akan adanya jiwa yang kemudian menjadi kepercayaan kepada makhluk-makhluk halus atau roh tersebut.

Pada tingkat tertua di dalam evolusi religinya manusia percaya bahwa makhluk-makhluk halus itulah yang menempati alam sekeliling tempat tinggal manusia. Makhluk-makhluk halus tadi, yang tinggal dekat sekeliling tempat tinggal manusia, dianggap bertubuh halus sehingga tidak dapat tertangkap oleh pancaindera manusia, dan mampu berbuat hal-hal yang tidak dapat dilakukan manusia, namun mendapat suatu tempat yang amat penting di dalam kehidupan manusia hingga menjadikannya objek penghormatan, pemujaan, dan penyembahan, dengan berbagai ritual upacara keagamaan. Dikaitkan dengan religi Hindu, inilah yang disebut sebagai bentuk keyakinan yang kemudian melahirkan pemujaan kepada arwah/roh

suci leluhur yang disebut sebagai *Ida Bhatara/Bhatari* yang lumrah disthanakan di tempat pemujaan (Pura) keluarga dengan segala tingkatannya, mulai dari *Sanggah* hingga *Kawitan* (Soebandi, 1990: 47).

Pada tingkat kedua di dalam evolusi religi, manusia percaya bahwa gerak alam hidup itu juga disebabkan oleh adanya jiwa yang ada di belakang peristiwa dan gejala alam itu. Seperti sungai-sungai yang mengalir dan terjun dari gunung ke laut, gunung meletus, gempa bumi yang merusak, angin topan yang menderu, matahari yang menerangi bumi, berseminya tumbuh-tumbuhan, dan sebagainya semuanya disebabkan oleh jiwa alam semesta. Perkembangannya kemudian, jiwa alam semesta inilah yang selanjutnya dipersonifikasikan, dan dianggap serta diyakini oleh manusia sebagai makhluk-makhluk gaib yang memiliki suatu kepribadian, pikiran, dan kemauan. Makhluk-makhluk yang ada di belakang gerak alam semesta inilah yang disebut dengan Dewa-dewa alam, yang di dalam teologi Hindu dinyatakan sebagai manifestasi Tuhan dengan segala fungsinya (Titib, 1994: 71).

Pada tingkat ketiga dalam evolusi religi, timbul pula kepercayaan bahwa alam Dewa-dewa itu juga hidup di dalam suatu susunan seperti kenegaraan, sebagaimana lazimnya dalam kehidupan manusia. Seolah-olah ada suatu susunan pangkat atau hierarki Dewa-dewa mulai dari raja Dewa sebagai Dewa yang tertinggi, sampai dengan dewa-dewa yang terendah. Suatu susunan seperti itu lambat laun akan menimbulkan suatu kesadaran bahwa semua Dewa itu pada hakikatnya hanya merupakan penjelmaan saja dari satu Dewa yang tertinggi. Akibat dari kepercayaan itu adalah berkembangnya kepercayaan kepada Tuhan yang Esa, dan timbulnya agama-agama *monotheisme*. Terkait hal ini, Religi Hindu sendiri merangkumnya dalam sistem keyakinan yang disebut *mono-panthesime*, percaya dan memuja satu Tuhan

beserta berbagai manifestasi-Nya (Titib, 1994: 83).

Dikaitkan dengan penelitian ini, terori Religi dipergunakan untuk membedah rumusan masalah pertama yang berusaha mengungkap landasan yang melatarbelakangi umat Hindu melaksanakan aktivitas ritual. Terutama dimulai dari landasan teologi yang berkaitan erat dengan keyakinan pada *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa dengan berbagai manifestasi dan fungsinya. Baru kemudian dilengkapi dengan landasan penguat lainnya yaitu landasan filosofi, mitologi, psikologi, dan sosiologi. Sebagai sebuah teori, teori Religi menjadi dasar mengkaji aktivitas keagamaan yang berhubungan dengan pemujaan kepada Tuhan beserta segala manifestasi-Nya (Dewa-dewa), yang antara lain diwujudkan dalam bentuk aktivitas ritual, sebagai realisasi ajaran *yadnya*, yang didorong oleh kesadaran sekaligus kewajiban untuk membayar hutang *Tri Rna*.

2. Teori Fenomenologi

Teori Fenomenologi, termasuk ke dalam paradigma definisi sosial. Berbicara fenomenologi, tidak bisa lepas dari sosok Peter L Berger sebagai tokoh terkemuka yang pemikirannya banyak dibahas dan diacu dalam perkembangan teori-teori belakangan ini. Berger (dalam Kumbara, 2008: 1), menuliskan, *Fenomenologi* sebagai metode ilmiah, merupakan cabang dari aliran filsafat eksistensial. Metode fenomenologi ini dirintis oleh Edmund Husserl (1859-1938) dengan semboyan *Zuruck Zu den sachen selbst* (kembali ke hal-hal itu sendiri). Maksudnya, kalau kita ingin memahami sebuah fenomena apapun, jangan puas hanya mempelajari pendapat tentang “itu” atau memahaminya berdasarkan teori-teori, tetapi kembalikan kepada subjek-subjek yang melakukannya secara langsung. Ketika memahami sesuatu, fenomenologi menghendaki keaslian (dasariah) bukan kesemuan dan kepalsuan.

Perspektif fenomenologi, memandang bahwa setiap

pengalaman yang ada pada manusia selalu terjadi sebagai sebuah “pengalaman tentang sesuatu”. Tetapi apa yang diuraikan fenomenologi itu bukan “sesuatu” itu, melainkan apa yang merupakan “inti” dari pengalaman tentang sesuatu itu yang terjadi pada manusia (Sutrisno, 1993: 13). Karena itu, bagi peneliti fenomenologi, tidak akan beranjak dari maksud mempelajari tentang masyarakat (*to learn about the people*), tetapi justru belajar kepada masyarakat (*to learn from the people*), dimana secara objektif, seluruh fakta akan dibiarkan berbicara untuk dirinya sendiri (Berger dalam Kumbara, 2008: 7).

Dikaitkan bahasan ini, tampaknya dapat diasumsikan bahwa fenomena yang muncul di permukaan dalam bentuk aktivitas ritual *umat Hindu* tidak lepas dari pengaruh gaya hidup kontemporer (modern-global) dengan segala bentuk dan aksinya, seperti umat Hindu berpenampilan narsis, konsumeris bertujuan hedonis, yang didorong hasrat reproduksi identitas (status sosial ekonomi, style, image atau gengsi), dapat dipandang sebagai representasi budaya instan yang tak lepas dari pengaruh merebaknya sistem penjualan dan pembelian makanan siap saji ala Barat, seperti *KFC (Kentucky fried kitchen)*, *Pizza Hut*, *Spagheti*, *Hod Dog*, *Mcdonald*, *Dunking Donat*, dan lain-lain.

Modernisasi yang membawa angin globalisasi tampaknya tidak hanya bergerak di bidang ekonomi makro, industri global, politik internasional, tetapi juga menyentuh sisi-sisi manusiawi, baik di bidang sajian makanan untuk konsumsi manusia, hingga segi-segi *bhakti* dalam bentuk aktivitas ritual, yang cenderung lebih mementingkan tampilan fisik secara personal dan material, sehingga mengabaikan obsesi peningkatan kualitas rohani guna mencapai puncak kesadaran spiritual. Ini adalah fenomena yang kini sudah menjadi realita dan bahkan menyusup ke *mind-set* umat Hindu di tengah gerusan peradaban kontemporer yang kian

sekuler.

Merujuk teori fenomenologi dapat dikatakan aktivitas ritual umat Hindu kekinian, tidak lagi dipandang sebagai sebuah fenomena atau gejala, tetapi sudah menjadi realita. Termasuk sebagai bagian gaya hidup beragama di tengah situasi peradaban global kontemporer yang sarat hasrat menampilkan atau mempertontonkan diri melalui media tubuh fisik yang serba artifisial pada moment aktivitas ritual yang sejatinya bersifat sakral, namun tak jarang tampak seperti ajang seremonial.

3. Teori Motivasi

Teori Motivasi sering juga disebut teori Hierrarkhi Kebutuhan dikemukakan Abraham Maslow (1908-1970). Maslow dalam bukunya *Hierarchy of Needs* mengemukakan, bahwa “Motivasi” dapat diartikan sebagai kekuatan (energi) seseorang yang dapat menimbulkan tingkat persistensi dan entusiasmenya dalam melaksanakan suatu kegiatan, baik yang bersumber dari dalam diri individu itu sendiri (motivasi intrinsik) maupun dari luar individu (motivasi ekstrinsik). Seberapa kuat motivasi yang dimiliki individu akan banyak menentukan terhadap kualitas perilaku yang ditampilkannya, baik dalam konteks belajar, bekerja maupun dalam kehidupan lainnya, termasuk dalam beraktivitas ritual keagamaan.

Kajian tentang motivasi telah sejak lama memiliki daya tarik tersendiri bagi kalangan pendidik, manajer, dan peneliti, terutama dikaitkan dengan kepentingan upaya pencapaian kinerja (prestasi) seseorang. Dalam konteks studi psikologi, Makmun (2003: 36) mengemukakan bahwa untuk memahami motivasi individu dapat dilihat dari beberapa indikator, diantaranya: 1) durasi kegiatan; 2) frekuensi kegiatan; 3) persistensi pada kegiatan; 4) ketabahan, keuletan, dan kemampuan dalam menghadapi rintangan dan kesulitan; 5) devosi dan pengorbanan untuk mencapai tujuan; 6)

tingkat aspirasi yang hendak dicapai dengan kegiatan yang dilakukan; 7) tingkat kualifikasi prestasi atau produk (*output*) yang dicapai dari kegiatan yang dilakukan, dan 8) arah sikap terhadap sasaran kegiatan.

Untuk dapat lebih memahami tentang motivasi sebenarnya ada beberapa teori motivasi, namun yang relevan dan cukup signifikan dalam konteks penelitian ini adalah teori motivasi Maslow. Teori Motivasi Abraham H. Maslow (dalam Reksohadiprojo dan Handoko, 1996: 127) lebih spesifik menjelaskan tentang hal-hal yang menyangkut hierarki kebutuhan, dimana kebutuhan manusia dapat dibagi menjadi lima (5) bagian, yaitu:

a) Kebutuhan Fisiologis

Merupakan hierarki kebutuhan manusia yang paling dasar yang merupakan kebutuhan untuk dapat hidup seperti makan, minum, perumahan, oksigen, tidur dan sebagainya.

b) Kebutuhan Rasa Aman

Apabila kebutuhan fisiologis relatif sudah terpuaskan, maka muncul kebutuhan yang kedua yaitu kebutuhan akan rasa aman. Kebutuhan akan rasa aman ini meliputi keamanan akan perlindungan dari bahaya kecelakaan kerja, jaminan akan kelangsungan pekerjaannya dan jaminan akan hari tuanya pada saat mereka tidak lagi bekerja.

c) Kebutuhan Sosial

Jika kebutuhan fisiologis dan rasa aman telah terpuaskan secara minimal, maka akan muncul kebutuhan sosial, yaitu kebutuhan untuk persahabatan, afiliasi dan interaksi yang lebih erat dengan orang lain. Dalam organisasi akan berkaitan dengan kebutuhan akan adanya kelompok kerja yang kompak, supervisi yang baik, rekreasi bersama dan sebagainya.

d) Kebutuhan Penghargaan

Kebutuhan ini meliputi kebutuhan keinginan untuk dihormati, dihargai atas prestasi seseorang, pengakuan atas

kemampuan dan keahlian seseorang serta efektivitas kerja seseorang.

e) Kebutuhan Aktualisasi Diri

Aktualisasi diri merupakan hierarki kebutuhan dari Maslow yang paling tinggi. Aktualisasi diri berkaitan dengan proses pengembangan potensi yang sesungguhnya dari seseorang. Kebutuhan untuk menunjukkan kemampuan, keahlian, dan potensi yang dimiliki seseorang. Malahan kebutuhan akan aktualisasi diri ada kecenderungan potensinya yang meningkat karena orang mengaktualisasikan perilakunya. Seseorang yang didominasi oleh kebutuhan akan aktualisasi diri senang akan tugas-tugas yang menantang kemampuan dan keahliannya.

Lebih lanjut, teori Maslow mengasumsikan bahwa orang berkuasa memenuhi kebutuhan yang lebih pokok (fisiologis) sebelum mengarahkan perilakunya memenuhi kebutuhan yang lebih tinggi. Kebutuhan yang lebih rendah harus dipenuhi terlebih dahulu sebelum kebutuhan yang lebih tinggi seperti perwujudan atau aktualisasi diri. Hal yang penting dalam pemikiran Maslow ini bahwa kebutuhan yang telah dipenuhi memberi motivasi. Apabila seseorang memutuskan bahwa ia menerima uang yang cukup untuk pekerjaan dari organisasi tempat ia bekerja, maka uang tidak mempunyai daya intensitasnya lagi. Jadi bila suatu kebutuhan mencapai puncaknya, kebutuhan itu akan berhenti menjadi motivasi utama dari perilaku. Kemudian kebutuhan kedua mendominasi, tetapi walaupun kebutuhan telah terpuaskan, kebutuhan itu masih memengaruhi perilaku, hanya intensitasnya yang lebih kecil.

Relevansinya dengan bahasan ini, teori motivasi hendak mengkaji bahwa secara faktual, apa yang dilakukan umat Hindu dalam bentuk aktivitas ritual, sebenarnya dapat dinyatakan sebagai sebuah perkembangan secara hierarki, dimana ketika pemenuhan kebutuhan, terutama yang paling

mendasar (*fisiologi*), lalu meningkat pada terjaminnya rasa aman (*safety*), apalagi mendapat penerimaan dalam relasi sosial (*sociality*), sekaligus juga memperoleh penghargaan (apresiasi), maka puncak dari motivasi itu adalah apa yang disebut dengan aktualisasi diri (*self actuality*).

Manifestasi aktualisasi diri yang dimaksud dalam penelitian ini adalah umat Hindu di dalam mengekspresikan rasa *bhaktinya* melalui aktivitas ritual diantaranya dapat diasumsikan sebagai bentuk aktualisasi diri sebagai bagian dari gaya hidup kontemporer. Faktanya, aktivitas ritual yang dilakukan umat Hindu, tidak pernah lepas dari pengaruh gaya hidup modern yang sarat muatan materialis, kapitalis, konsumeris dan hedonis. Sementara orientasi keberagamaan untuk membangun kehidupan umat yang religis, spiritualis berbasis humanis kian terkikis.

4. Teori Dramaturgi

Teori Dramaturgi dikembangkan oleh pemikir Kanada, Erving Goffman (1922-1982). Ia dianggap sebagai pemikir dan sosiolog Amerika paling berpengaruh di abad 20. Antara tahun 1950-an dan 1970-an Goffman menerbitkan sederetan buku dan esai yang membuatnya terkenal karena *teori dramtuginya* lewat buku *Presentation of Self in Everyday Life*.

Secara ringkas Dramaturgi merupakan pandangan tentang kehidupan sosial sebagai serentetan pertunjukan drama dalam sebuah pentas. Istilah Dramaturgi kental dengan pengaruh drama atau teater atau pertunjukan fiksi diatas panggung dimana seorang aktor memainkan karakter manusia-manusia yang lain sehingga penonton dapat memperoleh gambaran kehidupan dari tokoh tersebut dan mampu mengikuti alur cerita dari drama yang disajikan.

Teori Dramaturgi membagi panggung pementasan atas dua bagian yaitu: *Pertama, Front Stage* (panggung depan) yaitu bagian pertunjukan yang berfungsi mendefinisikan situasi penyaksi pertunjukan. *Front stage* itu sendiri dibagi

lagi menjadi dua bagian, yaitu: (1) *Setting*, pemandangan fisik yang harus ada jika sang aktor memainkan perannya, (2) *Front Personal* yaitu berbagai macam perlengkapan sebagai pembahasa perasaan dari sang aktor. *Front personal* masih terbagi menjadi dua bagian, yaitu (a) *Penampilan*, yang terdiri dari berbagai jenis tampilan atau yang diperagakan/ dipertunjukkan, bisa berupa personal (umat Hindu), dan atau persembahan upacara bebanten yang dapat menjadi penanda status sosial aktor, dan (b) *Gaya*, berkenaan dengan peran macam apa yang dimainkan aktor dalam situasi tertentu.

Kedua, Back stage (panggung belakang) yaitu ruang dimana disitulah berjalan skenario pertunjukan oleh “tim” (masyarakat rahasia yang mengatur pementasan masing-masing aktor). Goffman mendalami Dramaturgi dari segi sosiologi dengan menggali segala macam perilaku interaksi yang kita lakukan dalam pertunjukan kehidupan kita sehari-hari yang menampilkan diri kita sendiri dalam cara yang sama dengan cara seorang aktor menampilkan karakter orang lain dalam sebuah pertunjukan drama. Cara yang sama ini berarti mengacu kepada kesamaan yang berarti ada pertunjukan yang ditampilkan. Goffman mengacu pada pertunjukan yang terjadi di masyarakat untuk memberi kesan yang baik dalam mencapai tujuan. Bila seorang aktor berhasil, maka penonton akan melihat aktor sesuai sudut yang memang ingin diperlihatkan oleh aktor tersebut. Aktor akan semakin mudah untuk membawa penonton guna mencapai tujuan dari pertunjukan tersebut.

Selayaknya pertunjukan drama, seorang aktor drama kehidupan juga harus mempersiapkan kelengkapan pertunjukan. Kelengkapan ini antara lain memperhitungkan *setting*, kostum, menggunakan kata (dialog) dan tindakan non verbal lain, hal ini tentunya bertujuan untuk meninggalkan kesan yang baik pada lawan interaksi dan memuluskan jalan mencapai tujuan yang oleh Goffman, disebut dengan istilah

“impression management”.

Goffman juga melihat bahwa ada perbedaan akting yang besar saat aktor berada di atas panggung (*front stage*) dan di belakang panggung (*back stage*) drama kehidupan. Kondisi akting di *front stage*, saat itu kita berusaha untuk memainkan peran kita sebaik-baiknya agar penonton memahami tujuan dari perilaku kita. Perilaku kita dibatasi oleh oleh konsep-konsep drama yang bertujuan untuk membuat drama yang berhasil. Sedangkan *back stage* adalah keadaan dimana kita berada di belakang panggung, dengan kondisi tanpa penonton. Sehingga yang tampak adalah sikap bebas tanpa mpedulikan plot perilaku sebagaimana yang harus kita bawakan.

Berkaitan dengan aktivitas ritual pada kesempatan upacara *yadnya* berlangsung, tampak setiap umat Hindu ketika berada di panggung depan, berusaha menampilkan diri sebaik-baiknya. Meskipun di panggung belakang, yang merupakan kenyataan diri kita yang sebenar-benarnya acapkali menunjukkan hal-hal yang tidak selalu baik, apalagi terbaik, terutama terkait sikap atau berperilaku dalam kesempatan beraktivitas ritual. Dikaji menurut teori Dramaturgi, aktivitas ritual umat Hindu tersebut terkesan hanya tampak di panggung depan (*front stage*), sementara di balik panggung belakang (*back stage*), terjadi dekonstruksi *bhakti* suci yang bersifat sakral dan murni kemudian berkembang menjadi media reproduksi identitas dari pada penguatan religiositas/spiritualitas.

LANDASAN PELAKSANAAN AKTIVITAS RITUAL

Manusia adalah makhluk berperilaku, dapat bertindak atau berbuat melakukan sesuatu. Bekerja, berjalan, makan, minum, mandi, tidur, melamun, bermain, belajar, olah raga, berdoa, sembahyang, dan masih banyak lagi aktivitas yang bisa dan biasa dilakukan oleh makhluk bernama “manusia”. Manusia berperilaku digerakkan atau didorong oleh sesuatu, sesuai kebutuhan, keperluan, atau keinginannya. Manusia berperilaku sesuai hakikatnya sebagai “human being” (makhluk yang ada), sehingga selalu bereksistensi untuk menunjukkan keberadaannya. Kitab suci Bhagawadgita, III. 5 secara implicit juga menyatakan:

*“Nahi kascity ksanam api
jatu tisthaty akarmakrit,
kāryate hy avasāḥ karma
sarwaḥ prakṛtijair guṇaiḥ”.*

Maknanya:

‘Walaupun untuk sesaat juga, tak seorangpun (manusia) berdaya untuk tidak bekerja (berbuat/berperilaku), karena, setiap orang dijerat oleh hukum karma (hukum alam semesta), hukum semestalah yang memaksanya untuk bekerja (berbuat/berperilaku)’ (Pudja, 1981: 73).

Meskipun manusia dapat saja berbuat/berperilaku sesuka hati, namun karena manusia adalah juga makhluk

berpikir (*homo sapiens*), maka setiap perilakunya selalu didasari atau didorong oleh pikirannya. Rene Descartes (1596-1650) melalui adagium “Cogito ergo sum” dengan lugas menyatakan “aku ada karena aku berpikir”. Adanya unsur “berpikir” inilah yang kemudian membedakan eksistensi manusia dengan makhluk lain, sekaligus sebagai bentuk tanggungjawab atas setiap perilaku yang dilakukan. Apalagi manusia juga adalah makhluk religius (*homo religious*), yang menempatkan dan mengangkat kodratnya sebagai makhluk atau manusia utama sebagaimana disuratkan di dalam kitab Sarasamuscaya, sloka 4:

“Apan iking dadi wwang, utama juga ya, nimittaning mangkana, wenang ya tumulung awaknya sangkeng sangsara, maka sadhanang subha karma hinganing kottamaning dadi wwang ika”.

Maknanya:

‘Menjelma menjadi manusia itu adalah sungguh-sungguh utama; sebabnya demikian, karena ia dapat menolong dirinya dari keadaan sengsara dengan jalan berbuat baik; demikianlah keuntungannya dapat menjelma menjadi manusia’ (Pudja, 1981: 11).

Sloka di atas mengandung makna ganda, pertama menjelma sebagai manusia itu sungguh utama, dan kedua adalah dilahirkan menjadi manusia merupakan kesempatan terbaik melepaskan diri dari keadaan *samsara* (*punarbhawa*) dengan senantiasa berbuat baik (*subhakarma*) guna melebur perbuatan tidak baik (*asubhakarma*). Oleh karena itu kelahiran sebagai manusia mengemban amanat untuk selalu meningkatkan kualitas harkat, derajat dan martabat sebagai makhluk terhormat dalam rangka mencapai tujuan hidup *moksartham jagathita ya ca iti dharmah*, tercapainya kesejahteraan lahir dan kebahagiaan bathin berlandaskan *dharmah*.

Berbicara tentang manusia, terutama yang berkaitan dengan perbuatan atau perilakunya, menurut Poerwadarminta (1986: 738) dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dinyatakan, bahwa: “Perilaku” adalah cara berbuat atau menjalankan sesuatu dengan sifat yang layak bagi masyarakat”. Sedangkan Alport (dalam Rahmat, 2001: 201) menyatakan, perilaku merupakan hasil belajar yang diperoleh melalui pengalaman dan interaksi yang terus menerus dengan lingkungan. Seringnya dalam lingkup lingkungan, akan menjadikan seseorang dapat menentukan sikap karena disadari atau tidak, perilaku tersebut tercipta akibat pengalaman yang di alaminya. Sedangkan menurut Sarwono (1996: 24), tingkah laku merupakan perbuatan manusia yang tidak terjadi secara sporadis (timbul dan hilang disaat-saat tertentu), tetapi ada kelangsungan (kontinuitas) antara satu perbuatan dengan perbuatan lainnya

Beberapa pengertian perilaku/tingkah laku tersebut di atas, jika dirumuskandengan singkat dapat dikatakan bahwa perilaku merupakan suatu aktivitas yang timbul dari dalam diri seseorang karena ada respon dari luar sehingga terbentuklah perilaku, baik yang positif maupun sebaliknya. Intinya, perilaku adalah suatu perbuatan, atau tindakan serta reaksi seseorang terhadap sesuatu sebagai respon terhadap apa yang dirasakan, didengar, dilihat atau dilakukan orang lain, atau lingkungan sekitarnya.

Dikaitkan dengan perilaku beragama, dapat dijelaskan dengan terlebih dahulu menelaah bahwa kata “beragama” itu sendiri berasal dari kata “agama”, mendapat awalan “ber” yang memiliki arti segala sesuatu yang berhubungan dengan agama (KBBI, 2005: 12). Beragama merupakan bentuk atau ekspresi jiwa dalam berbuat, berbicara sesuai dengan ajaran agama yang dianutnya. Suatu jenis sosial yang dibuat oleh penganut-penganutnya yang berporos pada kekuatan non-empiris yang dipercayainya dan didayagunakan untuk

mencapai keselamatan bagi diri mereka dan masyarakat luas umumnya (Puspita, 1983: 34).

Pendapat senada dikemukakan Shihab (dalam Ghufron dan Risnawati, 2011: 168) yang menyatakan bahwa agama adalah hubungan antara makhluk dengan Tuhan yang berwujud ibadah dan dilakukan dalam sikap keseharian. Agama merupakan naungan sakral yang melindungi manusia dari keputusasaan, kekacauan, dan situasi tanpa makna. Agama juga sebagai tumpuan dan harapan sosial yang dapat dijadikan *problem solving* terhadap berbagai situasi yang disebabkan oleh manusia sendiri (Saebani, 2007: 3).

Darajat (dalam Wahab, 2015: 161) juga mengemukakan bahwa beragama merupakan keyakinan-keyakinan terhadap doktrin-doktrin agama, etika hidup, kehadiran dalam upacara peribadatan yang kesemuanya itu menunjukkan kepada ketaatan dan komitmen terhadap agama. Adapun perilaku beragama merupakan suatu keadaan yang ada dalam diri manusia dan mendorong orang tersebut untuk bertingkah laku yang berkaitan dengan agama. mengemukakan bahwa perilaku beragama merupakan perolehan bukan pembawaan. Terbentuknya melalui pengalaman langsung yang terjadi dalam hubungannya dengan unsur-unsur lingkungan material dan sosial. Walaupun sikap terbentuknya melalui pengaruh lingkungan, namun faktor individu ikut juga menentukan.

Jika disimpulkan, perilaku beragama adalah bentuk atau ekspresi jiwa dalam berbuat, berbicara sesuai dengan ajaran agama. Pengertian tersebut menunjukkan bahwa pada dasarnya perilaku beragama adalah suatu perbuatan seseorang baik dalam tingkah laku maupun dalam berbicara yang didasarkan pada petunjuk agama. Jadi, kehidupan manusia tidaklah hanya memperhatikan kebutuhan fisik atau jasmaniah saja akan tetapi lebih dari itu, memperhatikan dan memenuhi juga kebutuhan psikis dan atau rohaniyah. Sebab

pada diri manusia ada rasa ketergantungan kepada Sang Pencipta, yang berkaitan erat dengan kepercayaan/keyakinan terhadap agama yang dianut atau dipeluknya..

Betapapun, hakikat agama adalah kepercayaan kepada Tuhan yang selalu hidup, yakni kepada jiwa dan kehendak Ilahi yang mengatur alam semesta. Paham fungsionalisme memandang, agama (*religion* atau *religi*) adalah satu sistem yang kompleks yang terdiri dari kepercayaan, keyakinan, sikap-sikap dan upacara-upacara yang menghubungkan individu dengan satu keberadaan wujud yang bersifat ketuhanan (Chaplin, 2004: 428).

Durkheim (dalam Saifudin, 2006: 15) memandang agama sebagai suatu kompleks sistem simbol yang memungkinkan terwujudnya kehidupan sosial dengan cara mengekspresikan dan memelihara sentimen-sentimen atau nilai-nilai dari masyarakat. Oleh karena itu menurut Durkheim (dalam Abdullah, 1997: 31) bahwa agama harus mempunyai fungsi, karena agama bukan ilusi tetapi merupakan fakta sosial yang dapat diidentifikasi dan mempunyai kepentingan sosial

Sedangkan menurut Glock dan Stark (dalam Thoules, 2003: 10) mengemukakan agama adalah sistem simbol, sistem keyakinan, sistem nilai, dan sistem perilaku yang terlembagakan yang semuanya berpusat pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai yang paling maknawi. Seluruh sistem tersebut berpusat pada satu konsep, yaitu Ketuhanan. Maksudnya agama merupakan sistem yang mengatur hubungan antara manusia dengan kekuatan adikodrati, yang dipandang sakral (suci).

Begitupun halnya dengan umat Hindu, untuk tujuan beragama segala rasa berlandaskan emosi keagamaannya akan dicurahkan dengan berbagai jalan dan cara seperti halnya melakukan aktivitas ritual yang lazim disebut *upacara yadnya*. Perihal arti kata “upacara” itu sendiri, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) pengertian

adalah: 1). Rangkaian tindakan atau perbuatan yang terikat kepada aturan-aturan tertentu menurut adat atau agama; 2). Perbuatan atau perayaan yang dilakukan atau diadakan sehubungan dengan peristiwa penting (Poerwadarminta, 1986: 1132). Sedangkan pengertian “ritual” adalah hal ihwal tatacara dalam upacara keagamaan (Poerwadarminta, 1986: 829).

Sementara itu Koentjaraningrat (1990: 190) menyatakan “upacara ritual” (*ceremony*) adalah sistem aktivitas atau rangkaian tindakan yang ditata oleh adat atau hukum yang berlaku dalam masyarakat yang berhubungan dengan berbagai macam peristiwa yang biasanya terjadi dalam masyarakat yang bersangkutan. Keberadaan ritual di seluruh daerah merupakan wujud simbol dalam agama atau religi dan juga simbolisme kebudayaan manusia. Tindakan simbolis dalam upacara religius merupakan bagian sangat penting dan tidak mungkin dapat ditinggalkan begitu saja. Manusia harus melakukan sesuatu yang melambangkan komunikasi dengan Tuhan. Selain pada agama, adat istiadat pun sangat menonjol simbolismenya, upacara-upacara adat yang merupakan warisan turun temurun dari generasi ke generasi.

Berdasarkan uraian diatas dapat dipahami bahwa apa yang disebut dengan aktivitas ritual merupakan serangkaian perbuatan sakral (suci/keramat) yang dilakukan oleh umat beragama dengan menggunakan alat-alat tertentu, tempat, dan cara-cara tertentu pula. Fungsi pokoknya pada intinya sama yaitu sebagai media berserah diri lalu menyembah dengan diantaranya melakukan persembahan serta diiringi doa-doa (mantra) guna mendapatkan suatu berkah keselamatan. Ritual-ritual yang sering ditemui dan dialami dalam kehidupan sehari-hari pada umumnya merupakan ritual siklus kehidupan seperti ritual kelahiran, perkawinan, dan kematian yang tidak bisa dilepaskan dari suatu masyarakat beragama yang meyakinkannya.

Meskipun berbagai pandangan tentang upacara atau ritual di atas dinyatakan dengan pengertian berbeda-beda namun intisarinnya kurang lebih sama berkisar pada adanya relasi dan terjadinya interaksi antara umat beragama sebagai hamba Tuhan yang atas dasar emosi keyakinannya hendak mengekspresikan ketaatannya antara lain dengan melakukan aktivitas ritual dalam berbagai bentuk, fungsi dan maknanya. Hindu sendiri sebagai agama yang dikonstruksi tiga kerangka dasar memosisikan “upacara/ritual” (*Acara*) sebagai suplemen materi (kulit/kemasan) untuk menunjang elemen “etika” (*Susila*) sebagai bagian esensi yang diperkuat sekaligus untuk menguatkan pondamen “filsafat” (*Tattwa*) sebagai substansi.

Diantara ketiga kerangka dasar agama Hindu itu, pada kenyataannya memang harus diakui praktik agama dalam bentuk aktivitas ritual tampak lebih menonjol (dominan), seakan menjadi perilaku beragama pertama yang harus diutamakan. Sehingga dalam pengamatan, tampak sekali perilaku beragama umat Hindu, lebih banyak ditunjukkan melalui aktivitas ritual yang sebenarnya masih berada di tataran materi. Sementara elemen *Susila* (etika) apalagi pondamern *Tattwa* (filsafat) cenderung dinomorduakan, untuk tidak mengatakan dikesampingkan. Padahal sejatinya, ritual itu adalah implementasi tataran *Tattwa* melalui internalisasi *Susila* dalam bentuk *bhakti*. Sehingga dengan beranalogi seperti halnya sebuah pohon, *Tattwaitu* ibarat ‘batang’ dan ‘akar’ penunjangnya, *Acara* dengan kesemarakannya ritual bagaikan ‘bunganya’, maka *Susila* yang tidak lain dari ‘buah’ manis yang bisa dipetik hasilnya, meski masih belum tampak dalam perilaku (Widana, 2010: 105).

Itulah fakta yang memang sudah nyata dalam realita, bahwa perilaku keagamaan umat Hindu melalui aktivitas ritual, memang dilaksanakan dengan sangat patuh, tanpa harus mengetahui, mengerti atau memahami arti simbol

dan kandungan maknanya. Bagi umat Hindu kebanyakan yang berijak pada pola pikir konservatif, yang dipentingkan bukan tentang “apa” dan “mengapa” ajaran agama Hindu wajib dilaksanakan, tetapi soal “bagaimana” dapat melaksanakannya dengan rajin, rutin dan disiplin. Soal pengetahuan, pengertian atau pemahaman masih dianggap bukan hal penting, lagipula itu bukan urusannya, karena sudah ada pihak yang secara tradisional menangani yang selama disebut sebagai kalangan “Brahmana” (*Geriya*), sebagai kiblat urusan keagamaan.

Seperti sudah menjadi pandangan umum dari berbagai kalangan umat Hindu, memang demikianlah adanya. Bagi umat Hindu jauh lebih bermakna dan berguna berlaksana daripada sekedar berwacana atau bicara tentang *Tattwa-Jnana* yang sarat kupasan dan kandungan teologi atau filosofinya. Pendapat ini tampaknya senada dengan pandangan Swami Vivekananda (dalam Yogamurti, 1979: 63). yang menyatakan:

“meskipun engkau tidak mengetahui tentang ajaran agama, bahkan kendatipun tidak pernah sembahyang sekalipun, namun jika dalam perilaku keseharianmu sudah mencerminkan nilai-nilai ajaran agama, maka sesungguhnya engkau sudah beragama juga”.

Kendatipun ada pandangan yang terkesan membiarkan umat Hindu melaksanakan aktivitas keagamaan tanpa harus memahami konsep ajarannya, namun patut disadari bahwa setiap perilaku keagamaan termasuk dalam bentuk aktivitas ritual (*yadnya*) tetap memiliki berbagai landasan yang tidak bisa dikesampingkan apalagi diabaikan. Gunanya adalah untuk semakin menguatkan *sradha* (keyakinan), sehingga dalam aktualisasi *bhaktinya* tetap berdasarkan landasan tekstual yang konseptual sebagaimana dikonsepsikan di dalam kitab/pustaka suci. Sehingga apa yang menjadi tujuan pelaksanaan aktivitas ritual itu dapat tercapai.

Ada beberapa landasan yang akan diungkap, satu sama lainnya menunjukkan sinergitas yang bersifat saling menguatkan pondasi keyakinan dalam merealisasikan *bhakti* umat. Adapun beberapa landasan yang mendasari pelaksanaan aktivitas ritual umat Hindu dimaksud adalah:

A. Landasan Teologi

Ada banyak definisi tentang istilah “teologi” ini, namun pada hakikatnya semua terminologi itu mengarah pada satu pengertian, yaitu pengetahuan tentang “Tuhan”. Sebagaimana pendapat seorang teolog besar dari Roma Katolik yang bernama Albert, ia menguraikan bahwa; Istilah “teologi” secara harfiah berarti ‘studi mengenai Allah’, yang berasal dari kata Yunani *theos*. yang berarti ‘Tuhan’, dan akhiran ‘ology’ dari kata Yunani *logos* yang berarti (dalam konteks ini) ‘wacana’, ‘teori’, atau ‘penalaran’. Selain definisi tersebut pendapat lain yaitu Agustinus dari Hippo mendefinisikan bahwa teologi berasal dari bahasa Latin, yaitu ‘*theologia*’, sebagai ‘penalaran atau diskusi mengenai Ketuhanan’. Richard Hooker mendefinisikan “*theology*” dalam bahasa Inggris sebagai “ilmu tentang hal-hal yang ilahi”. Juga Secara umum, teologi adalah studi iman agama, praktik, dan pengalaman, atau spintualitas (Donder, 2009: 1).

Masih dalam hubungannya dengan definisi teologi, menjadi sangat penting mengutip pandangan Dister OFM (2007: 17) bahwa:

“Istilah teologi berasal dari bahasa Yunani yaitu dari kata *theologia* yang berarti ilmu (*logia*) tentang Allah (*Theos*, Tuhan). Untuk memahami dengan lebih mendalam apa yang dimaksud dengan istilah “teologi” dalam lingkungan Kristiani, khususnya dalam Gereja Kristen-Katolik, maka keterangan etimologi di atas tidak mencukupi. Untuk itu perlu dimengerti apa

hakikat teologi itu. Hakikat atau intisari dari sesuatu hal dirumuskan dalam sebuah “definisi” atau “batasan”. Teologi adalah pengetahuan adi-kodrati yang metodis, sistematis, dan koheren tentang apa yang diimani sebagai wahyu Allah atau berkaitan dengan wahyu itu. Teologi harus dglolongkan dalam kegiatan intelektual manusia yang disebut “tahu” dan “mengetahui”. Akan tetapi, berbeda dengan pengetahuan harian, pengetahuan teologi bersifat metodis, sistematis dan koheren atau “bertalian”. Ini berarti teologi merupakan pengetahuan yang bersifat ilmiah”.

Selain definisi di atas, Drewes dan Mojau (2003: 16-17) juga menguraikan bahwa istilah “teologi” berasal dari dua akar kata yang berasal dari bahasa Yunani, yaitu dari kata *theos* dan kata *logos*. Kata *theos* berarti “Allah” atau “ilah”; dan kata *logos* berarti perkataan, fiman atau wacana. Dengan demikian maka istilah teologi itu mengandung arti; “wacana (ilmiah) mengenai Allah atau ilah-ilah”. Istilah ini telah digunakan oleh orang Yunani jauh sebelum munculnya gereja Kristen, yaitu istilah yang digunakan untuk menunjuk pada suatu ilmu mengenai hal-hal ilahi. Bahkan sampai sekarang kata “teologi” telah digunakan secara umum dan luas, sebagaimana ditulis dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia yang mendefinikan bahwa “teologi” adalah pengetahuan ketuhanan (mengenai sifat-sifat Allah, dasar-dasar kepercayaan kepada Allah dan agama terutama berdasarkan pada kitab-kitab suci.

Untuk memperkaya bangunan ilmu teologi, dan menjadikannya memiliki kadar objektivitas yang tinggi dan relevan serta signifikan, maka terkait penelitian ini perlu dikemukakan juga tentang teologi Hindu. Padanan kata teologi itu sendiri di dalam Hindu disebut dengan istilah *Brahmavidya* yang telah dirumuskan pada masa kehidupan Maharsi Vyasa atau sezaman dengan peristiwa besar

Mahabharata sebagaimana pendapat Ramanuja. Ini berarti *Brahmavidya* (teologi) dalam Hindu itu sesungguhnya sudah ada 5000 tahun yang lampau. Sebab peristiwa penobatan Parikesit yaitu cucu Arjuna menjadi raja Hastina Pura terjadi pada tanggal 18 Februari 3102 SM. Sri Vyasa Maharsi penyusun *Brahma Sutra* yang tak lain adalah *Brahmavidya* hidup pada zaman itu. Sehingga *Brahmavidya* (Teologi) dalam Hindu juga sudah sangat tua usianya, yaitu telah berumur 5109-an tahun (Titib, 1996: 7).

Berpijak pada definisi teologi (*Brahmavidya*) di atas, dikaitkan dengan landasan teologi dari aktivitas ritual umat Hindu, maka korelasinya berhubungan erat dengan dasar-dasar kepercayaan/keyakinan (*sradha*) umat Hindu kepada *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Esa. Menelisik kata "*Sradha*", dikatakan berasal dari akar kata "*Srat*" atau "*Srad*" yang artinya "hati", lalumendapat tambahan kata "*dha*" yang berarti "meletakkan/menempatkan". Jadi, kata "*Sradha*" mengandung arti "menempatkan hati seseorang pada sesuatu" (Subagiasta, 2006b: 47). Pustaka Wajasaneyi Samhita, menyatakan bahwa *Sradha* adalah "kebenaran", sebaliknya *Asradha* berarti "kepalsuan".

Selanjutnya, Subagiasta (2006b: 48) menyatakan bahwa fungsi *Sradha* bagi setiap umat Hindu adalah: *Pertama*, sebagai kerangka dasar/pondasi *Dharma*. Ibarat membangun sebuah perumahan agama Hindu, kerangkanya adalah *Sradha*. Karena itu *Sradha* mewujudkan bentuk lahir dari agama Hindu sebagai penyangga bangunan rumah. *Kedua*, sebagai alat/sarana dalam mengatur manusia menuju kepada Tuhan. Pengertian ini dapat dilihat dalam kitab Yajur Weda XIX, 30 yang menyatakan: *Sraddhaya satyam apyati* (dengan *Sradha* orang akan mencapai Tuhan), *Sraddham satye prajapatih* (Tuhan menetapkan, dengan *Sradha* menuju pada *Satya*).

Jelas sekali, *Sradha* menempati posisi penting dalam keyakinan umat Hindu. Bagi umat yang tidak memiliki

kepercayaan/keyakinan (*sradha*) juga dengan tegas dinyatakan konsekuensinya, seperti tersurat di dalam kitab suci Bhagawadgita, IX. 3:

*“Asraddadhanah purusha
dharmasyasya parantapa
aprapya mam nivartante
mrityu-samsara-vartmani”*

Maknanya:

‘Orang yang tidak memiliki keyakinan dengan cara ini tak akan mencapai Aku, wahai Paramtapa (Arjuna), dan akan kembali ke dunia kehidupan fana (samsara)’ (Pudja, 1981: 206)

Sementara itu bagi umat yang dengan sungguh dan teguh menguatkan *sradha* untuk ber*bhakti* kepada *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Maha Esa dengan segala sifatnya (*guna*) semua itu akan dapat mengantarkan umat pada-Nya. Berikut ini secara berturut-turut, Pudja (1981: 283-289 dan 294) dalam kitab suci Bhagawadgita, XII. 2-11, dan 20 menyajikan suratan sloka-slokanya, yaitu:

*“Sri-bhagavan uwaca
mayy awesya mano ye mam
nitya-yukta upasate
sraddhaya ‘paraya ‘petas
te me yuktatama matah”*

Maknanya:

‘Sri Bhagawan bersabda: Mereka yang memusatkan pikirannya pada-Ku dengan menyembah-Ku dan senantiasa bersungguh-sungguh serta memiliki keyakinan yang sempurna, merekalah yang Aku anggap paling sempurna dalam yoga.’

*“Ye tw aksharam anirdesyam
awyaktam paryupasate
sarwatra-gam acintyam ca
kuta-stham acalam dhruvam;
Sanniyamyendriya-gramam
sarvatra sama-buddhayah
te prapnuvanti mam eva
sarva-bhuta-hite ratah”*

Maknanya:

‘Tetapi mereka yang memuja Yang Abadi, Yang Tak Terdefiniskan, Yang Takberwujud, Yang Mahaada, Yang Takterpikirkan, Yang Takberubah dan Yang Tak Tergerakkan, Yang Konstan; Dengan menahan semua indra, senantiasa mantap dalam segala kondisi, senang dalam mensejahterakan segala makhluk, mereka sesungguhnya datang kepada-Ku’

*“Kleso ’dhikataras tesam
awyaktasakta-cetasam
awyakta hi gatir duhkham
dehawadbhir awapyate”*

Maknanya:

‘Kesulitan dari mereka yang pikirannya terpusat pada Yang Tak berwujud lebih besar, karena tujuan dari Yang Tak Berwujud itu sulit dicapai oleh makhluk-mahluk yang berwujud.’

*“Ye tu sarwani karmani
mayi sannyasya mat-parah
ananyenai wa yogena
mam dhyayanta upasate;
Tesam aham samuddharta
mrityu-samsara-sagarat*

*bhawami na cirat partha
mayy awesita-cetasam*

Maknanya:

‘Tetapi mereka yang menyerahkan segala kegiatannya pada-Ku, bersungguh-sungguh kepada-Ku, memuja dan bermeditasi kepada-Ku, dengan pengabdian yang tak tergoyahkan; Yang pikirannya tertuju pada-Ku, dengan langsung dan segera Aku entaskan mereka dari lautan samsara (belunggu kelahiran dan kematian), wahai Partha (Arjuna).’

*“Mayy ewa mana adhatswa
mayi buddhim niwesaya
niwasisyasi mayy ewa
ata urdhvam na samsayah”*

Maknanya:

‘Kepada-Ku sajalah, pusatkan pikiranmu dan biarkanlah pemahamanmu berada di dalam-Ku. Hanya di dalam-Ku sajalah nantinya kamu akan hidup. Tentang hal ini tak perlu diragukan lagi.’

*“Atha cittam samadhatum
na saknosi mayi sthiram
abhyasa-yogena tato
mam iccha ‘ptum dhananjaya”*

Maknanya:

‘Namun, apabila engkau tak mampu untuk memusatkan pikiranmu secara mantap pada-Ku, maka usahakanlah untuk mencapai-Ku dengan melaksanakan konsentrasi, wahai Dhananjaya.’

“Abhyase ‘py asamartho ‘si

*mat-karma-paramo bhawa
mad-artham api karmani
kurwan siddhim awapsyasi”*

Maknanya:

‘Bila engkau juga tak mampu melakukan ini, maka jadikanlah dirimu sebagai orang yang melayani diri-Ku; bahkan dengan melakukan kegiatan demi untuk-Ku saja, engkau akan mencapai kesempurnaan.’

*“Athai ‘tad apy asakto ‘si
kartum mad-yogam asritah
sarwa-karma-phala-tyagam
tatah kuru yatatmavan”*

Maknanya:

‘Bila yang inipun tak dapat kamu lakukan, maka berlindunglah dalam kegiatan-Ku yang terdisiplinkan, lepaskan hasil dari segala kegiatan kerja dengan memasrahkan dirimu.’

*“Ye tu dharmamritam idam
yathoktam paryupasate
sraddadhana mat-parama
bhaktas te ‘tiwa me priyah”*

Maknanya:

‘Tetapi, mereka yang penuh keyakinan memandangi-Ku sebagai tujuannya yang tertinggi, mengikuti kebijaksanaan abadi ini, bhakta yang demikian itulah yang paling Aku sayangi.’

Atas dasar *Sradha* atau keyakinan sebagaimana telah disuratkan di dalam beberapa sloka Bhagawadgita di atas, maka tiada kata lain bagi umat Hindu untuk selalu memuja, mengagungkan dengan mengabdikan diri melalui *bhakti*

agar mendapat perlindungan dari-Nya, sebagaimana tersurat pada kitab Bhagawadgita, IX. 14, 22-23, dan 34:

*“Satatam kirtayanto mam
yatantas ca drdha-vratah
namasyantas ca mam bhaktya
nitya-yukta upasate”*

Maknanya:

‘Dengan memuliakan Aku senantiasa, rajin dan mantap dalam sumpah, bersujud kepada-Ku dengan penuh pengabdian, mereka memuja-Ku dengan penuh disiplin.’

*“Ananyas cintayanto mam
ye janah paryupasate
tesham nityabhiyuktanam
yoga-ksemam wahamy aham”*

Maknanya:

‘Tetapi, mereka yang memuja-Ku dan hanya bermeditasi kepada-Ku saja, kepada mereka yang senantiasa gigih demikian itu, akan Aku bawakan segala apa yang belum dimilikinya dan akan menjaga apa yang sudah dimilikinya.’

*“Ye ’py anya-dewata-bhakta
yajante sraddhaya ’nvitah
te ’pi mam eva kaunteya
yajanty awidhi-purwakam”*

Maknanya:

‘Bahkan mereka yang merupakan *bhakta* dari para dewa lain, yang memujanya dengan penuh keyakinan, mereka juga sebenarnya hanya memuja-Ku, wahai putra Kunti (Arjuna), walaupun tidak sesuai dengan hukum ajaran yang sebenarnya.’

*“Manmana bhawa madbhakto
madyaji mam namaskuru
mam ewaishyasi yuktvai ‘wam
atmanam mat-parayanah”*

Maknanya:

‘Pusatkan pikiranmu pada-Ku, berbhaktilah pada-Ku; puja dan tunduklah pada-Ku, dan dengan mendisiplinkan dirimu serta menjadikan-Ku sebagai tujuan, engkau akan sampai kepada-Ku’ (Pudja, 1981: 212, 217, 218, 224).

Demikian secara tekstual dasar *Sradha* umat Hindu yang mendorong emosi keyakinannya berperilaku keagamaan dalam bentuk aktivitas ritual yang dilandasi teologi Hindu (*Brahmavidya*) serta bersifat supra empiris (*transenden*) dan kemudian mengimani secara kongkrit melalui sikap “tunduk/taat” (*bhakti*) kepada Sang Pencipta, *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa. Bagi umat Hindu, posisi keyakinan (*sradha*) memang menempati hierarki paling tinggi sekaligus mendasar sebagai pondasi keimanan dalam kehidupan beragama. Kekuatan dalam keyakinan (*sradha*) inilah yang menjadikan umat Hindu begitu tekun, taat dan tunduk terhadap prinsip dasar teologis sehingga menjadikan ekspresi *bhaktinya* melalui aktivitas ritual tak pernah surut dilaksanakan.

Berbicara tentang landasan teologis yang berkaitan dengan keyakinan (*sradha*) ini, agama Hindu memiliki apa yang disebut dengan lima dasar keyakinan atau *Panca Sradha*, yang meliputi:

1. Keyakinan kepada Tuhan (Brahman)

Brahman adalah Roh yang paling tinggi, diluar jangkauan manusia, tidak terbatas oleh ruang dan waktu (Keene, 2006: 18). Ia adalah sinar roh yang selalu murni. Ia adalah *sat cit*

ananda, Esa tanpa duanya. Ia adalah *Bhuma* (tak terbatas dan tak terkondisikan). Ia bersemayam dalam hati manusia. Di dalam Weda disebut *Iswara*, dalam *Whraspati Tatwa* disebut *Paramasiwa* dan dalam lontar Purwabhumi Kemulan disebut *Sanghyang Widhi Wasa* (Cudamani, 1993, 65).

Apapun nama-Nya tetapi yang dimaksud adalah Beliau yang merupakan asal mula, pencipta, dan tujuan akhir dari seluruh alam semesta ini. Beliau disebut “Sat”, sebagai Maha Ada Satu-satunya, tidak ada keberadaan yang lain di luar beliau. Jika demikian, pada hakikatnya hanya ada satu zat, yakni “Sat”, yang “Ada”. “Sat” ini dapat disebut *Prajapati*, ia tiada dibayangkan sebagai suatu Dewa yang berpribadi, yang berdiri di luar dunia, melainkan adalah “dasar segala hal” yang tidak berpribadi. Untuk menyatakan “dasar segala hal” itu Upanishad-upanishad selalu memakai istilah “Brahman” (Cudamani, 1993, 67)..

Brahman dalam agama Hindu (Bali) disebut juga *Ida Sanghyang Widhi*, adalah Beliau yang Menakdirkan, Yang Maha Kuasa, dan Sang Pencipta semua yang ada, serta menjadi segala sumber dari segala yang ada dan tiada (Pudja, 1977: 25). Tuhan Ada dan meng-Ada, meresap di semua tempat dan mengatasi semuanya (*Wyapi Wyapaka Nirwikara*). Kitab Brahman Sutra menyatakan “*Janma Dhyasya Yatah*” artinya *Ida Sanghyang Widhi* adalah asal mula dari semua yang ada di alam semesta ini, mulai dari penciptaan (*utpethi*), pemeliharaan (*sthiti*) hingga peleburan (*pralina*).

Agama Hindu merupakan agama monoteis yang hanya menyembah pada satu Tuhan meskipun banyak Dewa yang melindungi. Tentang Hindu monotheisme (ber-Tuhan Yang Satu), di dalam beberapa sumber teks telah ditegaskan, diantaranya, Pustaka Chandogya Upanishad menyatakan: “*Om tat Sat Ekam Ewa Adwityam Brahman*” artinya *Ida Sanghyang Widhi* hanya satu tak ada duanya dan maha sempurna. Melalui mantram Tri Sandhya tersurat kata-

kata: “*Eko Narayanad na Dwityo Sti Kascit*”, artinya hanya satu *Ida Sanghyang Widhiyang* disebut *Narayana*, sama sekali tidak ada duanya. Kutipan kitab Suci Reg Weda juga menyuratkan: “*Om Ekam Sat Wiprah Bahuda Wadanti* “ artinya *Ida Sanghyang Widhi* itu hanya satu, tetapi para arif bijaksana menyebutnya dengan berbagai nama. Selanjutnya di dalam petikan kakawin Sutasoma ditegaskan: “*Bhineka Tunggal Ika Tan Hana Dharma Mangrwa*”, artinya berbeda-beda tetapi satu, tak ada *Ida Sanghyang Widhi* yang ke dua (Subagiasta, 2015: 53)

Melalui kutipan atau petikan teks beberapa kitab/pustaka suci di atas menegaskan bahwa agama Hindu adalah penganut monotheisme, meski dalam praktik keagamaannya lebih menampakkan sisi-sisi teologi manifestasi yang memosisikan *Ida Sanghyang Widhi Wasa* dalam fungsinya sebagai perwujudan (*prabhawa*), dengan sebutan sinar suci Tuhan atau *Dewa/Bhatara* yang lebih dekat dalam konsep pemujaan umatnya.

Dikaitkan dengan aktivitas ritual umat Hindu, memberi pemahaman bahwa perilaku umat Hindu dalam melaksanakan kewajiban beragama sepenuhnya didorong keyakinannya yang (sangat) tinggi pada *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa. Sehingga sebagai realisasi *Sradha* melalui *bhaktinya*, termasuk dalam bentuk aktivitas ritual diyakini merupakan wujud pelaksanaan “perintah Tuhan” yang sedikitpun tak kuasa bagi hamba-Nya untuk mengabaikan apalagi berani meninggalkannya. Bagi umat Hindu melaksanakan aktivitas ritual merupakan kewajiban mendasar yang diyakini besar pula phahalanya.

2. Keyakinan Adanya Atman

Atman adalah percikan kecil dari sinar suci *Brahman* (*Ida Sang Hyang Widhi Wasa*). *Atman* berasal dari kata “An” yang berarti bernafas. Setiap makhluk yang bernafas

mempunyai *Atman*, sehingga mereka dapat hidup. Jadi *Atman* adalah nafasnya semua makhluk hidup baik itu manusia, hewan, maupun tumbuhan. *Atman* berasal dari *Brahman* (Tuhan/*Ida Sanghyang Widhi Wasa*) yang memberikan hidup kepada semua makhluk di muka bumi ini. Badan kita tidak akan berfungsi bila di dalam tubuh tidak ada *Atman* yang memiliki sifat-sifat seperti berikut: (a) *acchedya* berarti tak terlukai senjata; (b) *adahya* berarti tak terbakar oleh api; (c) *akledya* berarti tak terkeringkan oleh angin; (d) *acesya* berarti tak terbasahkan oleh air; (e) *nitya* berarti abadi; (f). *sarwagatah* berarti ada di mana-mana; (g) *sathanu* berarti tidak berpindah-pindah; (h) *acala* berarti tidak bergerak; (i) *awyakta* berarti tidak dilahirkan; (j) *achintya* berarti tak terpikirkan; (k) *awikara* berarti tidak berubah; (l) *sanatana* berarti selalu sama (Saraswati, 1993: 79).

Oleh karena *Atman* berasal dari *Brahman*, maka sejatinya *Atma* itu sifatnya suci dan sempurna. Tetapi pertemuan antara *Atma* dengan badan yang kemudian menimbulkan ciptaan menyebabkan *Atma* dalam keadaan “*Awidya*“. *Awidya* artinya gelap atau lupa kepada kesadaran. *Awidya* muncul karena pengaruh unsur *panca maha bhuta* yang mempunyai sifat duniawi. Sehingga dalam hidup ini *Atma* dalam diri manusia di dalam keadaan *Awidya* (Subagiasta, 2006c: 68).

Untuk itulah hakikat hidup dan berkehidupan adalah bertujuan untuk menghilangkan *Awidya* sehingga bisa mencapai kesadaran sejati dengan cara melaksanakan *Subhakarma* berdasarkan tuntunan *Dharma*. Menyadari sifat *Atma* yang serba sempurna dan penuh kesucian menimbulkan usaha untuk menghilangkan pengaruh *Awidya* tadi. Karena apabila manusia meninggal kelak hanya badan yang rusak, sedangkan *Atmanya* tetap ada, dan akan kembali mengalami kelahiran berulang dengan membawa bekal “*karma wasana*“ (bekas hasil perbuatan). Oleh karena itu, kelahiran sebagai manusia kedunia ini dituntun ajaran

agama untuk senantiasa berbuat baik dan benar atas dasar pengabdian untuk membebaskan *Sang Atma* dari ikatan duniawi hingga nantinya dapat manunggal pada *Sang Brahman* (*Brahman Atman Aikyam*).

3. Keyakinan Adanya *Karmaphala*

Merujuk Sivananda (1993: 103), secara etimologi kata “*Karmaphala*” berasal dari dua kata yaitu “*karma*” dan “*phala*”. *Karma* artinya ‘perbuatan’ sedangkan *phala* berarti ‘hasil’. Jadi *Karmaphala* artinya hasil suatu perbuatan yang dilakukan seseorang. *Karmaphala* ini sesungguhnya merupakan hukum sebab akibat, bahwa setiap perbuatan yang dilakukan pasti akan mendapatkan buah atau hasilnya. Berdasarkan kurun waktunya, secara garis besar ajaran *Karmaphala* dibagi menjadi tiga yaitu:

- 1). *Sancita Karmaphala*, artinya bahwa setiap perbuatan yang dilakukan pada masa masa/kehidupan lalu akan menerima atau menikmati hasilnya pada kehidupan sekarang.
- 2). *Prarabda Karmaphala*, artinya bahwa setiap perbuatan yang dilakukan pada masa/kehidupan sekarang akan menerima dan menikmati hasilnya pada kehidupan sekarang juga.
- 3). *Kryamana Karmaphala*, artinya bahwa setiap perbuatan yang dilakukan pada masa/kehidupan sekarang pada kehidupan yang akan datang kita menerima hasil dari perbuatan tersebut.

Melalui keyakinan akan adanya hukum *Karmaphala* ini, memberikan kesadaran bahwa setiap perbuatan yang dilakukan di dunia ini, baik atau buruk akan memberikan hasil. Tidak ada perbuatan sekecil apapun yang luput dari hasil, cepat atau lambat, langsung maupun tidak langsung pahalanya pasti akan datang juga. Diyakini bahwa perbuatan yang baik (*Subhakarma*) akan membawa hasil

yang menyenangkan atau membahagiakan. Sebaliknya perbuatan yang buruk (*Asubhakarma*) dengan sendirinya akan membawa hasil yang serba tidak menyenangkan apalagi membahagiakan.

Titib (2009: 93) menambahkan bahwa perbuatan-perbuatan buruk (*Asubhakarma*) itulah yang nantinya menyebabkan *Sang Atma* jatuh ke Neraka, dimana ia mengalami segala macam siksa derita. Bila hasil perbuatan *Asubha karma* itu sudah habis diterima dalam bentuk siksa derita, maka ia akan menjelma kembali ke dunia sebagai makhluk yang bisa jadi lebih rendah dari tingkatan atau derajat manusia. Namun, bila perbuatan-perbuatan yang dilakukan sepenuhnya baik (*Subhakarma*) maka pahala yang diterima adalah berupa berbagai kebahagiaan hidup termasuk kelak menikmatinya di sorga. Setelah hasil perbuatan-perbuatan baik itu sudah habis dinikmati, ternyata tetap juga tak terhindarkan dari siklus *Punarbhawa*, yaitu mengalami reinkarnasi atau penjelmaan (*panumadian*) kembali ke dunia, bahkan bisa berulang-ulang, tentunya dengan keadaan yang diharapkan semakin bertambah baik, sejahtera dan membahagiakan.

4. Keyakinan Adanya *Punarbhawa*

Mengutip Wiratmadja dan Nala (1977: 71) kata “Punarbhawa” berasal dari dua kata yaitu “Punar” dan “bhawa”. “Punar” berarti ‘kembali’ dan “bhawa” berarti ‘menjelma’ (lahir). Jadi, *Punarbhawa* artinya kelahiran atau penjelmaan kembali secara berulang-ulang (*reinkarnasi*). Istilah *Punarbhawa* sering juga disebut *Samsara* yang artinya lahir kembali ke dunia berulang-ulang kali. Kelahiran kembali ini terjadi karena *Sang Atma* masih diliputi oleh keinginan dan kemauan yang berhubungan dengan keduniawian, yang tentunya tidak lepas dari keadaan sengsara, sebagai hukuman yang diakibatkan oleh perbuatan atau karma di masa kelahiran

yang lampau. Adapun jangka waktu pembebasan *Sang Atma* dari keadaan *Samsara* (sengsara) itu sangat tergantung pada perbuatan baik kita pada masa lampau (*atita*), sekarang (*wartamana*) dan akan datang (*nagata*).

Itulah sebabnya, secara kodrati sebenarnya kehidupan di dunia ini adalah untuk tujuan berbenah menyempurnakan kualitas diri. Dasar pemahamannya bahwa pada setiap kehidupan di masa lalu disadari ataupun tidak masih belum sempurna. Artinya, masih banyak membuat dan membawa kesalahan atau sisa dosa yang belum tuntas apalagi lunas dibayar. Sehingga pertanggungjawabannya wajib dilakukan pada setiap masa kehidupan, bisa pada masa kehidupan sekarang, atau pada kelahiran yang akan datang. Semuanya sangat tergantung pada apa yang dilakukan dalam bentuk *karma* yang lalu, sekarang dan akan datang. Sampai suatu saat nanti *Sang Atman* terbebas dari segala ikatan bekas perbuatan (*karmawasana*), sehingga bisa mencapai pembebasan atau *kalepasan* (*moksa*), yang sama artinya tidak lagi mengalami siklus lahir-hidup-mati.

5. Keyakinan Adanya Moksa

Secara konseptual, *Moksa* adalah obsesi umat Hindu dalam mencapai tujuan akhir kehidupan. Kata “Moksa” berasal dari kata “muc” yang artinya ‘bebas’. Bebas dari segala ikatan *karma*, atau ikatan *maya*, bebas dari berbagai ikatan duniawi dengan segala suka dan dukanya. Keadaan *Moksa* inilah yang sering disebut sebagai suatu keadaan dimana rasa suka tidak akan tersentuh lagi oleh kedukaan (*suka tanpawali duka*). Secara *Tattwa* keadaan *Moksa* digambarkan bahwa *Sang Atman* sudah kembali mencapai persatuan dengan *Sang Brahman* (*Amor ring Acintya*). *Atman* telah manunggal dengan *Sang Asal* yang Kekal yaitu *Brahman* itu sendiri (*Brahman Atman Aikyam*) (Pudja, 1984: 62)

Selanjutnya, Punyatmadja (1989: 84) menambahkan

bahwa apa yang disebut keadaan *Moksa* itu terbagi lagi menjadi empat (4) tingkat pencapaian, yaitu:

1. *Samipya*, yaitu tingkatan *Moksa* yang dapat dicapai oleh para Maha Rsi/Yogi dengan kematangan dan kesempurnaan *tapa brata yoga samadhi*, membuka intuisi rohani tingkat tinggi sehingga dapat menerima energy illahi berupa wahyu, sekaligus memahami hakikat kesejatian hidup dan kehidupan di dunia ini.
2. *Sarupya/Sadarmya*, yaitu *Moksa* yang dapat dicapai oleh kesadaran sejati ketika *Sang Atman* dapat mengatasi segalanya. Tingkatan *Moksa* ini hanya dapat dicapai oleh sosok *Awatara* yang bisa mengatasi segalanya dan dapat menentukan sendiri kapan saatnya akan meninggalkan dunia ini.
3. *Salokya*, yaitu tingkatan *Moksa* yang dapat dicapai oleh *Sang Atman* yang telah mampu mencapai tingkatan alam *Brahman* (Tuhan).
4. *Sayujya*, adalah tingkat kebebasan yang paling tinggi bahkan sempurna, dimana *Sang Atman* telah bersatu atau mamnunggal pada *Brahman* (*Brahman Atman Aikyam*).

Sebenarnya keadaan *Moksa* bisa juga dicapai manusia semasa masih hidup di dunia, yang lazim disebut *Jiwan Mukti*. Namun mencapai keadaan dan tingkatan *Jiwan Mukti* tentu tidak mudah, pastinya memerlukan penyempurnaan kualitas *Sradha* dan *Bhakti* umat dengan senantiasa mematuhi dan melaksanakan segala ajaran-Nya sebagaimana diperintahkan di dalam kitab/pustaka suci.

Berpijak pada paparan tentang landasan teologis di atas, kemudian dikaitkan dengan penelitian ini tampak dengan jelas bahwa pelaksanaan aktivitas ritual umat Hindu, termasuk yang dilakukan di Pura Agung Jagatnatha Denpasar, tidak lepas dari adanya suatu keyakinan (*Panca Sradha*)

sebagai pondasi pertama dan utama. Bahwa aktivitas ritual yang dilakukan adalah dalam rangka penguatan keyakinan/kepercayaan atau keimanan umat Hindu terhadap *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Maha Esa selaku Sang Pencipta (*utpeti*), Pemelihara (*utpethi*) dan Pelebur (*pralina*). Dimana terciptanya dunia beserta segala isinya ini terjadi berkat *Yadnya* dari Tuhan itu sendiri, sehingga keterpeliharaan atau keberlangsungannya pun sudah menjadi hutang moral (*Rna*) umat Hindu untuk membayarnya melalui *Yadnya* juga.

Hanya dengan begitu, umat Hindu yang hakikatnya adalah *Sang Atman* akan dapat kembali pada *Sang Brahman* (Tuhan), dengan jalan banyak berbuat baik (*Subhakarma*), menghindari perilaku buruk (*Asubhakarma*) sehingga kelak berbuah manis yaitu tidak lagi mengalami *Samsara* dalam siklus *Punarbhawa* (*reinkarnasi*), tetapi dapat mencapai obsesi tertinggi berupa pembebasan atau *kalepasan* (*Moksa*).

Harus diakui *Panca Sradha* memang menjadi landasan kuat bagi umat Hindu dalam melaksanakan ritual *yadnya*. Sepertinya bagi umat Hindu *mayadnya* itu sebagai kewajiban mutlak yang tidak bisa diganggu apalagi digugat. Pendeknya, aktivitas ritual *yadnya* menjadi jalan penting bahkan mutlak yang wajib atau harus dilakukan umat Hindu. Sehingga jangan heran, untuk urusan melaksanakan kewajiban ritual *yadnya* ini, umat Hindu begitu taat, patuh, atau tunduk. Meskipun apa yang dilaksanakannya tidak begitu dipahami landasan teologisnya, yang penting lakukan dengan sepenuh hati dengan dorongan hati yang tulus ikhlas dan tanpa pamrih. Biarkan *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Kuasa dengan segala kemurahannya memberikan segala berkah anugrah atas apa yang sudah dilaksanakan umat Hindu sebagai wujud *sradha* dan *bhaktinya*, sesuai dengan petunjuk ajaran-Nya yang tersurat di dalam kitab/pustaka suci.

B. Landasan Filosofi

Beranjak dari landasan teologis yang melahirkan suatu keyakinan (*sradha*), maka dalam merealisasikan *bhakti*, umat Hindu antara lain melakukan aktivitas ritual (*yadnya*). Pelaksanaan aktivitas ritual *yadnya* ini tidak lepas juga dari landasan filosofis. Landasan filosofis ini juga berdasarkan keyakinan (*sradha*) yang memberikan pengetahuan atau pemahaman bahwa keberadaan dunia beserta segala isinya ini diciptakan *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa sebagaimana disuratkan di dalam kitab Bhagawadgita, III.10:

“*Sahayajnah prajah srishtva,
paro vacha pajapatih,
anema prasavish dhvam,
esha yostvisha kamaduk*”

Maknanya:

‘Pada zaman dulu kala Prajapati (Tuhan Yang Maha Esa) menciptakan manusia dengan Yadnya dan bersabda. Dengan ini engkau akan mengembang dan akan menjadi kamanduk (memenuhi) dari keinginanmu’ (Pudja, 1981: 76).

Secara substantif, kutipan sloka di atas menjelaskan, bahwa pelaksanaan *yadnya* dilandasi keyakinan bahwa Tuhan menciptakan dunia beserta segenap isinya berdasarkan *yadnya*. Atas dasar keyakinan itu terbangun pemahaman filosofis (konseptual) bahwa keberlangsungan kehidupan di dunia hanya akan dapat terjaga jika umat Hindu selaku hamba ciptaan-Nya melakukan *yadnya*. Hanya dengan saling *bryadnya* kehidupan di dunia ini dapat terus berlanjut (Cudamani, 1993: 57). Keyakinan inilah kemudian melahirkan adanya perasaan berhutang (*Rna*), yang meliputi

tiga hutang manusia yang melekat dan dibawa sejak lahir (*Tri Rna*).

Konsep ajaran *Tri Rna* ini selanjutnya menjadi landasan filosofis pada setiap pelaksanaan *yadnya* dalam bentuk aktivitas ritual. Itulah sebabnya menurut Putra (1982: 2-3) umat Hindu memandang utama sekali kewajiban *mayadnya*, sehingga secara intrinsik berlandaskan keyakinan (*sradha*) umat Hindu menjadikan ritual *yadnya* sebagai epicentrum kegiatan keagamaannya. Kesemua itu dilakukan sebagai bentuk “pembayaran” (Bahasa Bali: *mepenauran*) atas hutang (*Tri Rna*) yang secara siklus akan dilakukan sepanjang hidupnya melalui aktivitas ritual *yadnya* yang secara garis besar dikelompokkan menjadi *Panca Yadnya*, dengan rincian:

1. *Dewa Rna*, yaitu hutang terhadap *Ida Sanghyang Widhi Wasa* (Tuhan Yang Maha Esa) selaku Sang Pencipta dunia beserta segenap makhluknya yang dapat ‘dibayar’ dengan melaksanakan upacara *Dewa Yadnya* dan *Bhuta Yadnya*.
2. *Rsi Rna*, adalah hutang kepada orang-orang suci seperti Maha Resi yang telah menerima dan kemudian menyiarkan atau menyebarkan wahyu atau ajaran Tuhan sebagai pedoman bagi kehidupan umat. Hutang kepada para Resi ini dapat ‘dibayar’ dengan melaksanakan upacara *Rsi Yadnya*.
3. *Pitra Rna*, tidak lain dari hutang kepada para leluhur, termasuk para orang tua yang karena jasa-jasa beliau menyebabkan kita semuanya dapat hadir (terlahir) ke dunia (*mercapada*), lalu dirawat hingga tumbuh berkembang sebagai manusia berguna. *Pitra Rna* ini dapat ‘dibayar’ dengan melaksanakan upacara *Pitra Yadnya* dan juga *Manusa Yadnya*

Selanjutnya Subagiasta (2006b: 83) menambahkan, bahwa secara filosofis, realisasi *Tri Rna* dalam bentuk *Panca Yadnya* memiliki makna sebagai berikut:

1. *Dewa Yadnya*, adalah persembahan yang tulus ikhlas dan tanpa pamrih dihadapan *Ida Sanghyang Widhi Wasa* (Tuhan Yang Maha Esa) beserta manifestasi-Nya. Tujuan upacara *Dewa Yadnya* adalah untuk menyatakan rasa terima kasih kepada Tuhan atas kuasanya yang telah menjadikan segenap makhluk terutama manusia dengan segala berkah kehidupannya.
2. *Manusa Yadnya*, adalah persembahan yang tulus ikhlas dan tanpa pamrih kepada sesama manusia. Tujuannya untuk penyucian, baik secara lahir maupun batin. Bentuk ritualnya antara lain, mulai dari upacara dalam kandungan (*magedonggedongan*), kelahiran, pemberian nama, tigabulanan (*nyambutin*), enambulan (*otonan*),menek kelih, potong gigi (*mesangih*), hingga upacara perkawinan (*pawiwahan*).
3. *Rsi Yadnya*, adalah upacara persembahan tulus ikhlas dan tanpa pamrih yang dihaturkan kepada orang suci Hindu. Upacara ini bertujuan untuk menghormati para pandita, seperti *upacara Diksa Pariksa* atau *upacara Dwijati*.
4. *Bhuta Yadnya*, adalah pengorbanan suci kepada semua makhluk yang kelihatan maupun tidak kelihatan dan kepada alam semesta untuk memperkuat keharmonisan hidup. Contoh upacaranya antara lain: *masegeh*, *macaru*, dan *tawur*.
5. *Pitra Yadnya*, adalah persembahan yang dilandasi kesucian yang dihaturkan kepada *Sang Pitara*. Tujuannya adalah untuk memberikan persembahan kepada leluhur, menyelamatkan orangtua/leluhur, bermaksud mengembalikan unsur *Panca Maha Bhuta* (*pertiwi, apah, teja, bayu, akasa*). Jenis upacara *Pitra Yadnya* diantaranya: *upacara Ngaben*,

Upacara Sawa Wedana, Upacara Asti Wedana, Upacara Swasta, Upacara Nglungah, dan Upacara Atma Wedana.

1. Pengertian dan Sumber Teks Pelaksanaan *Yadnya*

Yadnya secara mendasar adalah bagian dari *Sradha* (keyakinan/keimanan) umat Hindu. Secara etimologi kata *yadnya* (*yajna*) berasal dari bahasa Sanskerta yaitu akar kata “yaj” yang artinya memuja, mempersembahkan, berkorban. *Yadnya* berarti pemujaan, persembahan, atau korban suci. *Yajus* berarti aturan tentang *yadnya*. Tentang *Yadnya* ini, pustaka *Wraspati Tattwa* menyatakan “*Yadnya ngaraning manghanaken homa*” (*yadnya* artinya mengadakan homa). Sementara itu dalam kitab *Agastya Parwa* disuratkan “*Yadnya ngaranya “agnihotradi” kapujan sang hyang Siwagni pinakadinya* (*Yadnya* artinya “agnihotra” yang utama yaitu pemujaan atau persembahan kepada *Sang Hyang Siwa Agni*). Intinya, *yadnya* itu adalah segala bentuk pemujaan atau persembahan dan pengorbanan yang tulus ikhlas yang timbul dari hati yang suci demi maksud-maksud mulia dan luhur (Titib, 2003: 103).

Adapun landasan filosofis pelaksanaan ritual *yadnya*, antara lain seperti dinyatakan di dalam kitab *Rg Veda Mandala* 1 bagian kelima Sukta 18.23.8: “*dia membahagiakan sajian, dia meningkatkan upacara korban, suara pujaan kami sampai kepada Tuhan*”. Kemudian kitab *Brahmana Purana*, 20 menyebutkan “*tujuh kesadaran yang diberikan oleh Hyang Citta kepada makhluk yaitu tidak tamak, memberi, kesetiaan, kebenaran, ilmu pengetahuan, kesadaran, dan yadnya*. Selanjutnya kitab *Manawadharmasastra*, I.22 menegaskan: “*Karmatmanam ca devanam, so srjatpraninam prabhuh, sadhyanam ca gunam suksmam, yajnam caiva sanatanam*” (Tuhan yang menciptakan tingkatan-tingkatan dari pada dewa-dewa yang memiliki hidup dan mempunyai

sifat bergerak, juga diciptakan tingkat *sadhya* yang berbadan halus serta upacara-upacara yang kekal) (Pudja dan Sudharta, 1977/1978: 217).

Selain petikan pustaka suci diatas, kitab Manawadharmasastra, IV.21 juga menyuratkan tentang kewajiban umat Hindu yang tidak boleh dilupakan dalam *mayadnya*:

*“Rsi yajnam dewa yajnam bhuta yajnam ca sarwada,
Nryajnam pitra yajnam ca yatha sakti na hapayet”*

Maknanya:

‘Hendaknya jangan sampai lupa, jika mampu laksanakanlah rsi yadnya, dewa yadnya, bhuta yadnya, manusa yadnya dan pitra yadnya’ (Pudja dan Sudharta, 1977/1978: 136).

Berikutnya, kitab Bhagawadgita melalui beberapa *adhyaya* dan slojanya, baik secara tersurat maupun tersirat juga mengemukakan tentang landasan filosofis pelaksanaan *yadnya* agar apa yang dicita-citakan dapat mencapai hasil yang kesemuanya itu berasal dari Tuhan. Petikan Bhagawadgita, VII. 22 dimaksud berbunyi:

*“Sa taya sraddhaya yuktas,
tasyaradhanam ihate,
labhate ca tatah Kaman,
mayai wa wihitan hi tan”*

Maknanya:

‘Diberkahi dengan kepercayaan itu dia mencari penyembahan pada itu dan pula dia dapat apa yang dicita-citakan dan hasil mana adalah pemberian dari aku sendiri’ (Pudja, 1981: 181)

Penegasan tentang apa makna ritual *yadnya* yang sesungguhnya berasal dari Tuhan itu kembali dinyatakan di

dalam sloka Bhagawadgita, IX-16:

*“Aham kratur aham yajnah
swadha ’ham aham ausadham
mantra ’ham aham ewajyam
aham agnir aham hutam”*

Maknanya:

‘Aku adalah kegiatan ritual dan upacara kurban; Aku adalah persembahan leluhur dan reramuan obat-obatan; Aku adalah ucapan suci dan keju cair (reramuan persembahan api); Aku adalah api dan juga persembahan’ (Pudja, 1981: 214)

Selain itu, *yadnya* yang dilaksanakan umat Hindu tidak boleh juga hanya sekedar apalagi dilakukan sembarangan, semuanya harus dilandasi perasaan hati yang tulus ikhlas sebagai kewajiban suci yang bersumber dari petunjuk kitab suci. Hal ini disuratkan di dalam kitab Bhagawadgita, XVII.11:

*“Aphalakaanksibhir yadnyo
vidhi drsto ya iyyate
yastavyam eveti manah
samaadaya sa saatvikah”*

Maknanya:

‘*Yadnya* yang dilakukan menurut petunjuk kitab suci (*widhi drstah*), dilakukan dengan ikhlas, yang sepenuhnya dipercaya bahwa *yadnya* itu sebagai suatu kewajiban suci. *Yadnya* yang demikian itu tergolong *Satwika Yadnya*’ (Pudja, 1981: 364).

Sedangkan menyangkut unsur-unsur material persembahan yang dihaturkan, di dalam kitab Bhagawadgita, IX. 26 diberikan rinciannya, yaitu:

*“Patram puspam phalam toyam
yo me bhaktya prayacchati
tad aham bhakty-upahrtam
asnami prayatatmanah”*

Maknanya:

‘Siapapun yang mempersembahkan kepada-Ku dengan penuh pengabdian selembur daun, setangkai bunga, sebutir buah ataupun setetes air. Aku terima persembahan yang dilandasi kasih sayang dan hati yang murni itu’ (Pudja, 1981: 220)

Pustaka tinggalan leluhur berupa lontar, dalam hal ini Lontar Tatwa Kusuma Dewa juga memberikan penguatan tentang pahala yang diperoleh jika melaksanakan *yadnya*. Petikan teksnya berbunyi:

“Rahayu pahalaya yan mangkana, sadadyani kaya olih sadya kaduluran Whidi, haywa enam ngutpati Dewa astiti ring Sang Hyang Widhi”.

Maknanya:

‘Selamat phalanya bila telah demikian seluruh sanak keluarga memperoleh penghasilan dikarunia Tuhan. Janganlah ragu-ragu beryadnya pada Dewa dan berbakti Pada Tuhan.’

Berpijak pada kutipan beberapa teks pustaka suci diatas, dapat dipahami bahwa secara filosofis pelaksanaan aktivitas ritual umat Hindu dilandasi oleh adanya keyakinan dan kesadaran bahwa Tuhan (*Prajapati/Ida Sanghyang Widhi Wasa*) telah menciptakan dan memelihara kehidupan dengan segala berkahnya. Oleh karena itu sebagai makhluk ciptaan-Nya, setiap manusia apalagi umat Hindu hendaknya selalu mengucap puji syukur (*angayubagia*) yang kemudian dapat merealisasikan melalui pelaksanaan *yadnya* dengan segala jenis, bentuk, dan tingkatannya berdasarkan dorongan

hati yang tulus ikhlas dan tanpa pamrih.

Kutipan pustaka suci Bhagawadgita, III sloka 12, 13, 14 selanjutnya semakin menegaskan sekaligus menguatkan perihal landasan filosofis pelaksanaan aktivitas ritual (*yadnya*), yaitu:

*“Ishtan bhogan hi wo dewa,
donsyante yajna bhawitah,
tair dattan apradayabho,
yobhunkte stena eca sah”*

Maknanya:

‘Sesungguhnya keinginan untuk mendapat kesenangan telah diberikan kepadamu oleh Dewa-Dewa karena yadnyamu, sedangkan ia yang telah memperoleh kesenangan tanpa memberi yadnya adalah pencuri’ (Pudja, 1981: 78)

*“Yajna sisyah sinah santo,
nucyanta sarwa kilbisaih,
bhujate tuagham papa,
ye pacauty atma karanat”*

Maknanya:

‘Ia yang memakan sisa yadnya akan terlepas dari segala dosa (tetapi) Ia yang hanya memasak makanan hanya bagi diri sendiri sesungguhnya makan dosa’ (Pudja, 1981: 73).

*“Annad bhawati bhutani
parjanya annasam bhawah
yajnad bhawati parjanyo
yajnah karma samudbhawah”*

Maknanya:

‘Adanya makhluk hidup karena makanan, adanya makanan karena hujan, adanya hujan karena yadnya, dan adanya yadnya karena karma’ (Pudja, 1981: 79).

Intisari dari kutipan beberapa teks kitab/pustaka suci di atas memberikan pemahaman filosofis bahwa hukum *mayadnya* itu bersifat resiprokal atau timbal balik. Artinya, Tuhan telah menciptakan dunia beserta segala anugrah kehidupan adalah untuk disadari oleh umat manusia, dalam hal ini umat Hindu untuk sepatutnya juga “membalas” dengan cara *mayadnya* juga. Tujuannya adalah untuk saling memelihara, merawat dan menjaga satu sama lain, sehingga kehidupan ini dapat terus berlangsung, baik di dunia ini maupun di kehidupan nanti. Jika tidak melakukan *yadnya* dan hanya menikmati saja apa yang sudah dianugerahkan Tuhan, sesungguhnya orang itu adalah pencuri dan akan semakin banyak memakan dosanya sendiri.

Oleh karena itu Hindu mengajarkan umatnya untuk saling menjaga, merawat atau memelihara melalui *yadnya*, sebagai jalan untuk mencapai kesejahteraan (lahir) dan kebahagiaan tertinggi (batin). Penegasan ini telah disuratkan di dalam kitab Bhagawadgita, III.11:

“*Dewam bhawayata 'nena
Te dewa bhawayantu wah
Parasparam bhayayantah
Sreyah param awapsyatha*”

Maknanya:

‘Dengan ini kamu memelihara para dewa, dan dengan ini pula para dewa memelihara dirimu. Jadi dengan saling memelihara satu sama lain, Kamu akan mencapai kebahagiaan yang maha tinggi’ (Pudja, 1981: 77).

Jadi perihal *mayadnya* ini berlaku prinsip timbal balik. Jangankan dengan antar sesama manusia, kehadiran para Dewa sinar suci Tuhanpun berlaku juga hukum *mayadnya*,

yang berguna untuk saling memelihara demi keberlangsungan kehidupan.

2. Tujuan *Yadnya*

Setiap pelaksanaan ritual (*yadnya*) sudah tentu memiliki tujuan yang menjadi harapan setiap umat agar bisa tercapai. Mengacu Sudharta (2001: 173), secara filosofis, tujuan pelaksanaan aktivitas ritual (*yadnya*) antara lain:

a) Sebagai Pengamalan Ajaran Weda

Kitab suci Weda adalah sumber dari segala sumber ajaran agama Hindu yang memuat berbagai pedoman atau petunjuk pelaksanaan beragama Hindu, termasuk dalam bentuk praktik *yadnya*. Jadi salah satu cara untuk mengamalkan ajaran suci Weda adalah dengan melaksanakan *yadnya* yang sarat dengan simbol-simbol beserta kandungan maknanya.

b) Meningkatkan Kualitas Diri

Salah satu arti *yadnya* adalah persembahan, yang tentunya memerlukan pengorbanan. Pengorbanan itu sama artinya dengan memberikan, dan perbuatan memberi itu sama artinya dengan mengurangi rasa keakuan atau egoisme manusia. Setiap usaha yang ditujukan untuk mengurangi rasa egois, menghilangkan rasa keakuan, atau dorongan-dorongan nafsu materi duniawi, sudah tentu merupakan bentuk usaha umat Hindu untuk meningkatkan kualitas dirinya.

c) Pembersihan dan Penyucian Diri

Secara filosofis *yadnya* merupakan kurban suci, oleh karena itu setiap pelaksanaannya adalah bertujuan untuk membersihkan-sucikan, tidak saja bhuwana agung (alam semesta) tetapi juga bhuwana alit, dalam hal ini umat Hindu,

baik secara lahiriah maupun bathiniah, material ataupun spiritual.

d) Media Berhubungan dengan Tuhan

Aktivitas ritual *yadnya*, dengan *upacara* dan *upakaranya* merupakan sarana sekaligus media yang dapat dipergunakan untuk menjalin hubungan dengan *Ida Sanghyang Widhi Wasa* beserta manifestasi-Nya. Praktik *yadnya* sejatinya juga merupakan bentuk pelaksanaan *yoga*. Artinya, ketika umat Hindu melaksanakan *yadnya* sesungguhnya sama dengan sedang melakukan *yoga*, yaitu upaya penuh konsentrasi untuk menghubungkan diri dengan *Ida Sanghyang Widhi/ Tuhan Yang Maha Esa*.

e) Ungkapan Rasa Terimakasih

Menyadari bahwa dunia beserta segala isinya diciptakan Tuhan (Prajapati) melalui *yadnya*, maka sebagai ungkapan rasa terimakasihnya, umat Hindu dengan penuh kesadaran, dan keikhlasan merasa berkewajiban melaksanakan *yadnya*. Hanya dengan melaksanakan *yadnya*lah umat Hindu meyakini bahwa berkah anugrah akan dilimpahkan Tuhan untuk keberlangsungan kehidupan segenap makhluk di dunia ini.

3. Kualitas *Yadnya*

Mekipun melaksanakan *yadnya* itu merupakan kewajiban, namun dalam pelaksanaannya tetap wajib memperhatikan segi kualitasnya, tidak sekedar kuantitas. Sebab kualitas *yadnya* akan menentukan apakah aktivitas ritual *yadnya* itu akan bisa mencapai tujuan (*sidhaning don*) atau hanya berada pada tahap selesai dilaksanakan (*sidhakarya*). Menyangkut kualitas *yadnya* ini, kitab Bhagavadgita, XVII, 11, 12 dan 13 menguraikan adanya tiga (3) tingkatan *yadnya* yaitu:

*“Aphalakanksibir yajno
widhi-disto ya ijyate
yastawyam eweti manah
samadhaya sa sattwikah”*

Maknanya:

‘*Yadnya* yang dipersembahkan sesuai dengan aturan kitab suci oleh mereka yang tidak mengharapkan ganjaran dan sangat percaya bahwa itu merupakan kewajiban yang harus dilakukan, merupakan *yadnya sattwika*’ (Pudja, 1981: 364).

*“Abhisandhaya tu phalam
dambhartham api caiwa yat
ijyate bhārata-srestha
tam yajnam widdhi rajas am”*

Maknanya:

‘Tetapi, yang dipersembahkan dengan mengharapkan ganjaran atau hanya untuk pamer saja, ketahuilah, wahai Bharatasrestha (Arjuna), bahwa *yadnya* itu bersifat *rajasasika*’ (Pudja, 1981: 365).

*“Widhi-hinam asrstannam
mantra-hinam adaksinam
shraddha-wirahitam yajnam
tamasam paricakshate”*

Maknanya:

‘*Yadnya* yang tidak mengikuti aturan, di mana tak ada makanan yang dibagikan, tak ada mantra diucapkan dan tanpa pemberian amal sedekah dan tanpa keyakinan, dinyatakan sebagai *yadnya tamasika*’ (Pudja, 1981: 365).

Suratan sloka Bhagawadgita di atas, dengan jelas bahkan

tegas telah mengelompokkan tingkatan *yadnya* berdasarkan kualitasnya. Ukuran kualitas, tidak berkaitan dengan unsur besaran kuantitas material tetapi lebih kepada landasan keyakinan serta motif *bhakti* yang menyertainya. Sehingga jika diringkaskan, tingkatan kualitas *yadnya* itu dipilah menjadi tiga (3) tingkatan, yaitu:

1. *Tamasika yadnya*, yaitu *yadnya* yang dilaksanakan dengan tidak berdasarkan pada petunjuk sastra atau kitab/pustaka suci, bahkan tanpa mantra, tidak ada kidung suci, tanpa ada *daksina*, dan tanpa dilandasi kepercayaan/keyakinan.
2. *Rajasika yadnya*, yaitu *yadnya* yang dilakukan dengan pamrih, penuh harapan akan hasilnya dan dilakukan untuk maksud pamer atau *prestise*.
3. *Satwika yadnya*, yaitu *yadnya* yang dilakukan sesuai dengan petunjuk kitab/pustaka suci, serta tanpa mengharap pahala, dan percaya sepenuhnya bahwa *yadnya* yang dilakukan merupakan kewajiban utama dan mulia (Maswinara, 1997: 469-470).

Menegaskan tentang pentingnya kualitas *yadnya* ini, maka untuk menjadikan sekaligus menyempurnakan *yadnya* agar semakin mengarah dan menuju pada *Satwika yadnya*, maka syarat-syarat pelaksanaannya juga wajib memenuhi tujuh (7) unsur yaitu:

1. *Sradha*, bahwa pelaksanaan *yadnya* hendaknya dilakukan dengan keyakinan penuh bahwa apa yang menjadi pedoman/petunjuk *mayadnya* (*yadnya Vidhi*) harus diyakini kebenarannya. Menegakkan dan menguatkan keyakinan dalam melaksanakan ritual *yadnya* adalah mutlak. Sebab, *yadnya* tidak akan membawa pengaruh spiritual jika tidak dilandasi oleh suatu keyakinan yang kuat, ajeg dan mantap. Keyakinan itulah yang akan

menjadikan semua simbol dalam *upakara* lebih bermakna secara rohani, tidak sekedar tampak sebagai pajangan indah secara estetis, namun kering makna filosofis.

2. *Lascarya*, bahwa *yadnya* yang dilakukan wajib dilandasi oleh perasaan hati yang penuh keikhlasan tanpa pamrih apapun. Semua aktivitas ritual *yadnya* yang dilaksanakan semata-mata hanya sebagai wujud *bhakti* murni, sama sekali tidak ada keraguan sedikitpun.
3. *Sastra*, bahwa dalam *beriyadnya* wajib dilakukan berdasarkan petunjuk sastra. Kata *sastra* dalam hal ini diartikan sebagai peraturan atau ketentuan hukum yang benar-benar bersumber dari kitab/pustaka suci sesuai hierarkhinya sebagaimana disuratkan didalam kitab Manawadharmasastra II. 6 sebagai berikut:

*“Idanim dharma pramananyaha
Wedokhilo dharmamulam
smrti sila cacat widam
acharascai wasadhunam
atmanastuti sewa ca”*.

Maknanya:

‘Seluruh kitab suci Veda merupakan sumber pertama dari dharma. Kemudian sumber dharma berikutnya adalah adat istiadat, lalu tingkah laku yang terpuji dari orang-orang budiman yang mendalami Veda juga kebiasaan orang-orang suci dan akhirnya kepuasan diri sendiri) (Pudja dan Sudharta, 1995: 62).

4. *Daksina*, yaitu kewajiban sang penyelenggara *yadnya* untuk menghaturkan semacam “persembahan” (pemberian) dalam bentuk upacara, benda/

barang atau uang secara tulus ikhlas kepada yang memimpin upacara. Persembahan ini sangat penting dan bahkan merupakan salah satu unsur untuk suksesnya upacara *yadnya*.

5. e) *Mantra* dan *Gita* sangat penting dalam upacara. Setiap upacara *yadnya* yang berkualitas haruslah ada *mantra* dan *gita* (lagu-lagu suci untuk pemujaan) yang diucapkan atau dilantunkan umat, *pinandita* dan atau *pandita* sesuai dengan aturannya.
6. *Annasewa*, yaitu jamuan makan kepada tamu upacara (*atiti yadnya*) sesuai dengan kemampuan masing-masing, dan sama sekali tidak boleh memaksakan diri mengikuti kemampuan lebih orang lain.
7. *Nasmita*, artinya suatu upacara *yadnya* hendaknya tidak dilangsungkan dengan tujuan untuk pamer kemewahan atau kekayaan dengan maksud agar tamu atau tetangga berdecak kagum memberi sanjungan atau pujian.

Berpijak pada paparan di atas, cukup jelas bahwa tidak mudah untuk melaksanakan suatu ritual *yadnya* katagori *Satwika*. Pada kenyataannya memang tidak dapat dimungkiri apalagi berusaha ditutupi, bahwa aktivitas ritual *yadnya* yang dilaksanakan umat Hindu pada umumnya, masih masuk katagori *Rajasika yadnya*. Sehingga dari segi tingkatan *bhaktinya* ditempatkan pada level *Aparabhakti*. Artinya pelaksanaan ritual *yadnyanya* masih diliputi motif aktualisasi diri yang ditampilkan melalui hasrat unjuk pamer kemampuan. Sehingga pada moment-moment beraktivitas ritual *yadnya* ada kecenderungan untuk berusaha menampilkan yang terbaik, baik secara personal fisikal dengan muatan material yang sarat artifisial, mauppun dalam hal persembahan ritual *bebantennya*. Intinya, penampilan personal dan haturan ritual dianggap lebih penting daripada

pendalaman dan peningkatan kesadaran spiritual.

Konsekuensinya, tidak jarang aktivitas ritual *yadnya* yang dilaksanakan itu terkesan hanya bersifat formal, berlangsung seperti acara seremonial, bergaya festival, ala karnaval bahkan tampak kolosal yang tentunya berbiaya mahal. Sehingga hakikat ritual *yadnya* yang seharusnya menuju *satwika yadnya* justru terjerumus ke dalam praktik *rajasika/tamasika yadnya* yang keluar dari petunjuk ajaran, dan sarat pamrih untuk mendapat sesuatu yang bersifat duniawi, mulai dari berkah hingga sekedar aktualisasi diri, dengan motif pamer, unjuk gengsi, untuk mencari perhatian atau mendapat sanjungan/pujian.

Begitulah realitanya, bahwa aktivitas ritual *yadnya* umat Hindu di era kontemporer seperti sekarang ini, tidak lepas dari aroma *Rajasika*. Bahkan lebih dari itu acapkali dimanfaatkan juga sebagai media selebrasi, kontestasi, atau komodifikasi untuk tujuan sublimasi hasrat aktualisasi diri agar tetap eksis dalam dunia sosialita kekinian dengan segala motif/kepentingannya.

C. Landasan Mitologi

Satu hal yang ternyata tergolong landasan kuat dalam melaksanakan ajaran agama Hindu, khususnya terkait aktivitas ritual *yadnya* adalah hal-hal yang berhubungan dengan mitologi (mitos). Landasan mitologi ini berhubungan dengan sesuatu yang bersifat 'gaib' bahkan 'mistis yang dikemas dalam bentuk cerita atau kisah, lengkap dengan segala sanksi, tepatnya risiko yang bisa terjadi dan dialami jika tidak melaksanakan sebagaimana sudah diamanatkan. Landasan mitologi ini kemudian menjadikan umat Hindu dalam melaksanakan kewajiban ritual *yadnya* begitu taat, tunduk bahkan adakalanya diselimuti rasa takut. Takut untuk tidak melaksanakan apa yang dicerita-kisahkan dalam mitos. Sebab di dalam mitos tersebut juga dilengkapi dengan

beraneka rupa risiko berupa ancaman bahkan hukuman yang bisa terjadi, menimpa dan atau dialami umat. Percaya atau tidak aura mitos tak pernah lepas dari perilaku umat Hindu, termasuk ketika melaksanakan aktivitas ritual *yadnya*.

Apalagi misalnya ketika seorang umat mengalami suatu kejadian yang tidak diinginkan, seperti kecelakaan di jalan raya, seringkali dihubungkan dengan kewajiban ritual, apakah sudah, belum atau tidak dilaksanakan?. Contoh, ketika *rerainan Kajeng Kliwon* yang diyakini merupakan saat (hari) yang memiliki aura magis/mistis, dimana umat Hindu (Bali) diwajibkan di rumah masing-masing mempersembahkan haturan *canang* beserta *segehan* dan *tetabuhnya*, namun ternyata tidak dilaksanakan. Kemudian umat tersebut mengalami kecelakaan, maka seringkali dihubungkan dengan ketidakpatuhannya melaksanakan ritual *Kajeng Kliwon* tersebut. Padahal bisa saja kecelakaan yang dialami karena kelalaian yang bersangkutan, atau jalan yang rusak atau disebabkan orang/pihak lain seperti tabrak lari. Tetapi bagi masyarakat Bali (Hindu) sertiap kejadian terutama yang membawa kedukaan/kesedihan, sekecil apapun, tak akan pernah lepas dikaitkan dengan hal-hal yang bersifat gaib (*niskala*) dan atau mitos. Bahkan untuk lebih meyakinkan lagi, bagi yang mengalami kecelakaan, tidak jarang ditelusuri lagi melalui “nunas baos pipis” dengan memohon bantuan *Jro Balian* guna memediasi sekaligus mengorek informasi (gaib) tentang penyebab kejadian yang membawa kedukaan itu, lengkap dengan apa yang mesti dilakukan beserta sarana ritual apa yang patut dipersiapkan, dan waktu pelaksanaannya.

Begitu pula dengan aktivitas ritual atau tradisi lainnya dengan segala bentuk praktiknya, jika tidak dilaksanakan selalu dikatakan akan bisa terjadi sesuatu pada seseorang atau wilayah/pemukiman tersebut, meski dengan alasan yang tidak rasional. Seperti misalnya, di daerah Sesetan Denpasar

Selatan memiliki tradisi *Omed-Omedan* yang sudah turun temurun dilaksanakan dengan taat. Konon, menurut mitos yang sangat diyakini masyarakat setempat, jika tradisi *Omed-Omedan* itu tidak dilaksanakan maka akan terjadi sesuatu, itupun contoh kejadiannya di masa lalu, yaitu perkelahian babi dalam waktu lama. Jika dihubungkan dengan keadaan sekarang, dimana masyarakat setempat sudah tidak ada lagi memelihara babi, tentu secara logika tidak mungkin akan terjadi peristiwa perkelahian babi. Namun masyarakat setempat, tetap kukuh melaksanakan tradisi *Omed-Omedan* itu karena begitu kuat keyakinannya terhadap cerita mitos yang melatarbelakanginya. Meskipun di dalam atraksinya menunjukkan perilaku yang berseberangan dengan *Susila*/etika Hindu, lantaran dengan sengaja mempertontonkan adegan laki-perempuan yang bukan pasangannya (suami-istri), berciuman, apalagi di depan umum.

Intinya, landasan atau alasan mitologi (mitos) terbukti menjadi pondasi kuat sehingga keberadaan tradisi-tradisi (adat, budaya dan agama) yang begitu banyak jumlahnya di Bali sampai saat ini bisa tetap ajeg lestari karena dibungkus dalam kemasan keyakinan mitos. Apa kata bahasa mitos begitulah dilaksanakan, sama sekali masyarakat Bali (Hindu) tidak berani mengusik, apalagi mengkritik, takut “kepongor” (bisa mendapat kutukan). Bahkan kini muncul fenomena baru di kalangan masyarakat untuk mencari, lalu membangkitkan lagi tradisi-tradisi yang sudah lama terkubur. Seperti contoh tradisi *Mebuug-buug* di daerah Kedongan-Kuta Badung yang baru dua tahun terakhir ini dihidupkan. Meskipun tidak bisa dimungkiri ada juga terselip muatan kepentingan kekinian yang berkaitan dengan pengembangan daya tarik pariwisata yang tentunya berujung pada harapan meraup pendapatan guna memajukan perekonomian masyarakat/daerah setempat. Pendek kata, unsur mitologi, sesuatu yang berhubungan dengan dunia mitos telah menjadi

landasan penguat keyakinan (*sradha*) umat Hindu dalam melaksanakan *bhakti* melalui ritual *yadnya*, termasuk juga tradisi-tradisi masyarakat lainnya

Untuk memahami lebih jauh tentang “kekuatan” dibalik mitologi ini, penting kiranya dipaparkan sekilas tentang mitologi itu sendiri. Merujuk pendapat Eliade (1954: 103), secara etimologi, kata “mitologi” dikatakan berasal dari bahasa Yunani “*muthos*”, yang berarti cerita atau sesuatu yang diceritakan, pernyataan atau alur drama. Lebih luas lagi kata mitologi atau mitos itu mengandung arti:

1. Suatu cerita yang tidak dapat disamakan dengan legenda, dongeng, dan cerita-cerita profan, karena mitos sendiri memiliki arti yang mendalam dan bersifat mempengaruhi orang yang memiliki mitos tersebut.
2. Mitos adalah cerita suci, karena berhubungan erat dengan ritus kepercayaan asli suatu daerah (dibuat oleh manusia arkhais).
3. Mitos adalah cerita yang suci atau sakral karena mengisahkan tentang peran makhluk ilahi, atau yang melampaui batas kemampuan orang biasa, atau tentang kisah awal mula dunia.
4. Mitos adalah cerita suci, karena berhubungan erat dengan ritus kepercayaan asli suatu daerah.
5. Mitos adalah cerita yang suci atau sakral karena mengisahkan tentang peran makhluk ilahi, atau yang melampaui batas kemampuan orang biasa, atau tentang kisah awal mula dunia.
6. Mitos adalah usaha manusia arkhais untuk melukiskan lintasan yang supra natural ke dalam dunia.
7. Mitos adalah cerita suatu bangsa tentang dewa dan pahlawan zaman dahulu, mengandung

penafsiran tentang asal-usul alam, manusia, dan bangsa tersebut, mengandung arti mendalam yang diungkapkan dengan cara gaib

Jika diringkas, mitos dapat didefinisikan sebagai suatu bentuk cerita yang dibuat oleh manusia arkhais (kuno) untuk mengungkapkan suatu fakta tentang asal-usul dunia yang memiliki unsur supra-natural. Agama Hindu sebagai agama tertua (kuno) ternyata nyaris tidak lepas juga dari unsur-unsur keyakinan yang erat kaitannya dengan mitologi (mitos), yang sebagian diantaranya dimuat di dalam tinggalan lontar, babad, dan pustaka kuno lainnya, termasuk yang dianggap sebagai babon yaitu kitab-kitab *Purana*.

Perihal *Purana* ini, Titib (1994: 84) menjelaskan bahwa kata “Purana” itu berarti “tua” atau “kuno”. Kata ini dimaksudkan sebagai nama jenis buku yang berisikan cerita dan keterangan mengenai tradisi-tradisi yang berlaku pada zaman dahulu kala. Berdasarkan bentuk dan sifat isinya, *Purana* adalah sebuah *Itihasa* karena di dalamnya memuat catatan-catatan tentang berbagai kejadian yang bersifat sejarah. Tetapi melihat kedudukannya, *Purana* adalah merupakan jenis kitab *Upaweda* yang berdiri sendiri, sejajar pula dengan *Itihasa*.

Ini tampak ketika membaca keterangan yang menjelaskan bahwa untuk mengetahui isi Weda dengan baik, maka wajib pula mengenal *Itihasa*, *Purana*, dan *Akhyana*. Kitab Vayu Purana, I.201 menyuratkan: *Itihāśa Purāṇabhyam vedam samupabrmhayet, bibhetyalpasrutad vedo mamayam praharisyati*, bahwa hendaknya Weda dijelaskan melalui *Itihasa* dan *Purana*. Kalau tidak, Weda merasa takut jika orang-orang salah membacanya. Sloka Vayu Purana ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa Kuno dan termuat di dalam kitab Sarasamuscaya sloka 39 yang merupakan karya kompilasi dari Bhagawan Vararuci, yang berbunyi:

“Ndan Sang Hyang Veda paripūrṇakêna sira, maka sādhana sang hyang Itihāsa, sang hyang Purāṇa, apan atakut sang hyang Veda ring wwang akêdik ajinya, ling nira, kamung hyang haywa tiki umāra ri kami ling nira mangkana rakwa atakut”.

Maknanya:

‘Weda itu hendaknya dipelajari dengan sempurna melalui jalan mempelajari Itihāsa dan Purāṇa sebab Weda itu akan takut kepada orang-orang yang sedikit pengetahuannya, sabdanya: wahai tuan-tuan jangan datang padaku, demikian konon sabdanya karena takut’ (Pudja, 1981: 28).

Sloka di atas memberikan tuntunan dasar dalam memahami ajaran suci Weda, bahwa Weda memang tidak bisa dipelajari dengan cara sembarangan. Maksudnya sebelum mempelajari Weda diperlukan dasar-dasar pengetahuan awal sebagai rujukannya. Mungkin dari hal inilah, di kalangan masyarakat Bali muncul kemudian istilah *aywa wera/aja wera*, yaitu sebagai suatu rambu-rambu agar orang tidak boleh sembarangan mempelajari Weda. Hanya saja kemudian ungkapan *aywa wera/aja wera* itu disalah-artikan sejak dahulu sebagai bentuk larangan bagi siapapun apalagi bagi umat awam untuk mempelajari Weda yang memang disucikan atau disakralkan itu.

Mengapa Weda harus dipahami melalui *Itihasa* dan *Purana* dan tidak langsung pada mantra- mantra Weda ? Menurut Swami Siwananda dalam bukunya *All About Hinduism* menyatakan bahwa mantra-mantra Weda tergolong *Prabhu Samhitā* sedangkan sloka *Itihasa* dan *Purana* tergolong *Suhrta Samhitā*. *Prabhu Samhitā* artinya syair-syair suci Weda itu utama tidak begitu mudah memahaminya. Sedangkan syair-syair sloka *Itihasa* dan *Purana* disebut *Suhrta Samhitā* artinya kumpulan syair yang lebih ringan bahasanya sehingga

lebih mudah memahaminya (Titib, 1994: 117).

Berpijak pada paparan di atas, dapat dimengerti bahwa yang dimaksud dengan *Purana* adalah kitab yang memuat berbagai macam tradisi atau kebiasaan dan keterangan-keterangan lainnya, baik itu tradisi, tradisi lokal, tradisi keluarga, dan lainnya. Oleh karena di dalamnya banyak memuat penjelasan mengenai kebiasaan para Rsi, alam pikiran atau ajaran serta kebiasaan yang dijalankan, maka *Purana* dapat disebut sebagai pedoman pelaksanaan ajaran agama Hindu yang dalam praktiknya banyak bersumber pada kebenaran *Sila* dan *Acara*.

Menyangkut kandungan isinya, Donder (2004: 154) mengemukakan bahwa secara garis besar hampir semua *Purana* memuat lima (5) hal, sebagaimana disuratkan di dalam Wisnu Purāna III.6. 24: “*Sargaśca pratisargaśca wamśo manwantarāni ca, sarwesweteṣu kathyante wamśān ucaritam ca yat*”. Jika diartikan, isi *Purana* pada umumnya meliputi: 1) *Sarga* dan *pratisarga* yaitu masa penciptaan dan pralaya atau masa kiamatnya dunia; 2) tentang *wamsa* yaitu tentang suku bangsa atau silsilah raja-raja yang penting dalam pengamatan sejarah; 3) tentang *mawantara*, yaitu jangka masa Manu, dari satu masa Manu ke masa Manu berikutnya, merupakan masa yang dikenal dengan Manwantara atau dari satu siklus Manu ke Siklus Manu berikutnya; 4) mencakup segala cerita yang relevan pada dinasti itu; dan 5) riwayat timbulnya dinasti Suryawangsa dan Chandrawangsa.

Selain kitab Visnu Purana, banyak lagi kitab-kitab *Purana* lainnya yang isinya tidak hanya terbatas kepada kelima hal itu saja, melainkan memberi keterangan berbagai hal termasuk berbagai macam *upacara Yadnya* dengan penggunaan mantranya, ilmu penyakit, pahala melakukan *Tirthayatra*, berbagai macam jenis upacara keagamaan, peraturan tentang cara memilih dan membangun tempat ibadah, peraturan tentang cara melakukan peresmian Candi,

sejarah para dewa-dewa, berbagai macam jenis batu-batuan mulia, dan banyak lagi hal-hal yang sifatnya memberi keterangan kepada tentang sifat hidup di dunia ini.

Menyimak berbagai keterangan di atas dapat dideskripsikan bahwa kitab *Purana* banyak sekali memberikan keterangan yang bersifat mendidik, baik mengenai ajaran Ketuhanan (Teologi) maupun cara-cara pengamalannya. Hanya sayangnya, unsur edukasi dan paedagogi seringkali terselubungi oleh hal-hal yang justru lebih bermaksud membangkitkan chauvisme dan fanatisme sempit terhadap apa yang tersurat dalam sumber mitologi (mitos) termasuk yang tersurat dalam *Purana-Purana*. Terutama lagi mitos yang terdapat dalam sumber sejarah (*Purana*) yang berkaitan dengan geneologis suatu keturunan (*wangsa/trah*) yang tersurat dalam *lontar, babad, lelihintihan*, dan sumber pustaka kuno lainnya. Tak terkecuali yang berhubungan dengan aktivitas ritual dan tradisi-tradisi keluarga (*wangsa/soroh*) ataupun suatu wilayah (*loka/desa/dresta*).

Berdasarkan deskripsi dan pendapat dia atas, memang tampak sekali begitu kuatnya posisi adagium “gugon tuwon anak mulo keto” di hati masyarakat (umat Hindu), apalagi jika sudah terinternalisasi melalui doktrin “aja wera”. Menilik istilahnya, kata “aja wera” terdiri atas dua kata ; “aja” yang dalam bahasa Kawi berarti “jangan”, dan “wera” berarti “mabuk” (Antara, dkk, 2009: 8, 823). Jadi, kata “aja wera” sebenarnya berarti jangan mabuk, apalagi sampai bertingkah gila-gilaan (*inguh/mamuduh*). Makna yang dikandung dalam konsep “aja wera” ini adalah sebagai untunan atau arahan bahwa tatkala hendak belajar pengetahuan agama hendaknya dilakukan dengan sungguh-sungguh (*seken*), disiplin, dan kemudian tidak sombong, atau takabur, tetaplah bersikap rendah hati, jangan sekali-kali merasa diri bisa (*dueg/ririh*), berlakulah seperti ilmu padi, semakin berisi semakin merunduk.

Namun dalam kenyataannya, apalagi jika dikaitkan dengan hasrat mempelajari, memahami ataupun menghayati ajaran Hindu, baik *Weda/Veda* maupun dalam bentuk tinggalan pustaka seperti lontar yang dikeramatkan (*tenget*), seringkali “aja wera” itu dipahami sebagai bentuk “larangan”. Bahkan tidak jarang disertai dengan ungkapan yang bernada mengancam atau menakut-nakuti dengan kata-kata: “*de melajahin lontar, nak sastra wayah to, nyanan bisa buduh*” (jangan mempelajari pustaka lontar, itu kitab tua (kuno), nanti bisa gila). Lebih miris lagi, jangankan hendak dibaca, hanya sekedar menurunkan dari keropaknya saja tidak diizinkan. Lebih-lebih jika kemudian bermaksud mengkaji atau mengkritisi kandungan isinya, tambah tidak diperkenankan, dikhawatirkan akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan, seperti mendapat masalah atau tertimpa musibah.

Dicermati secara teologi kontemporer berbasis rasionalisme empirik, tentu saja proses pembelajaran umat terhadap ajaran agamanya tidak berjalan sebagaimana diharapkan. Termasuk tatkala umat melaksanakan aktivitas ritual yang disertai rasa takut jelas tidak mengedukasi umat untuk melaksanakan kewajibannya berdasarkan kesadaran teologis (*Tattwa*) ataupun filosofis (*Jnana*). Akibatnya, perilaku keagamaan umat Hindu lebih kuat didorong landasan mitologisnya dalam kemasan “gugon tuwon anak mulo keto” dan “aja wera”. Padahal berdasarkan kajian akademis dengan acuan beberapa referensi menyimpulkan bahwa konsep “aja wera” itu sejatinya bukanlah bentuk mitos larangan mempelajari atau mempertanyakan suatu ajaran, melainkan sebagai model pembelajaran yang berisikan tuntunan bahwa dalam memahami ajaran agama/kerohanian/spiritual melalui *Weda* yang sebagian diantaranya memang bersifat rahasia (*rahasya jnana*). Sehingga ketika umat mempelajari dan atau kemudian menguasai ilmu kerohanian/spiritual hendaknya tidak bersikap sombong lalu mabuk dengan menunjukkan sikap dan perilaku kegila-gilaan.

Mengacu arti kata Weda (*Veda*) itu sendiri, berasal dari urat kata “Wid” (*Vid*) mengandung arti “pengetahuan”. Sebagai pengetahuan, keberadaan Weda tentunya wajib diketahui dengan cara mempelajarinya. Tanpa proses belajar, apapun pengetahuan itu, lebih-lebih pengetahuan rohani (spiritual) jelas tidak akan dapat dimengerti, dipahami, didalami, dihayati apalagi dikuasai. Diperlukan hasrat, niat dan semangat belajar untuk menguasai pengetahuan agama, sebagaimana disuratkan di dalam kitab suci Bhagawadgita, IV. 34: *tad viddhi pranipatena pariprasnena sevaya upadekshyanti te jnanam jnaninas tattvadarsinah* “pelajarilah itu (agama) dengan sujud disiplin, dengan bertanya dan kerja berbhakti; orang yang berilmu, mereka melihat kebenaran, akan mengajarkan kepadamu pengetahuan itu” (Pudja, 1981: 116).

Pendapat senada dikemukakan Suyadnya (2006: 6) dalam bukunya berjudul “Aywa Wera dan Pemahamannya” menyatakan bahwa kalimat pendek “aja wera” atau “aywa wera” yang seringkali dijumpai dalam kitab-kitab atau lontar-lontar yang memuat ajaran agama Hindu itusebenarnya adalah peringatan penulis yang artinya jangan diperluas. Maknanya agar dibatasi atau dirahasiakan. Konsepsi *aywa wera*, seperti pewarah Bhagawan Byasa dalam kitab Sarasamuscaya, maksudnya jangan menyalahgunakan ajaran Weda. Memang dalam ajaran Hindu ada hal-hal yang bersifat rahasia bahkan sangat rahasia yang disebut “rahasya jnana”, dan untuk mempelajarinya dibutuhkan syarat-syarat tertentu sampai yang bersangkutan memiliki kondisi yang kondusif untuk menerima pelajaran itu.

Suyadnya juga menegaskan, bila hal-hal tersebut diajarkan secara senonoh tanpa memperhatikan syarat-syarat yang digariskan dapat menyebabkan hal-hal yang tidak diinginkan, misalnya salah persepsi sehingga terjadi orang men-Tuhankan dirinya sendiri, atau pendangkalan keimanan, tidak sopan atau gegabah, kebingungan yang

serius bahkan gila dan lain sebagainya. Jadi, intinya pengetahuan agama itu memang wajib dipelajari, meskipun bersifat rahasia, sebagaimana disuratkan di dalam kitab Yajur Weda, XVI.18:

*“Yathenam wacam kalyaman
Awadani janebhyah
Brahma rajya nyabhyam
Sudraya caryaya ca sway a caranaya ca”*

Maknanya:

‘Demikianlah semoga hamba dapat menyampaikan sabda suci (Weda) ini kepada masyarakat umum, kepada Brahmana, Ksatria, Waisya dan Sudra, kepada orang-orang hamba bahkan kepada orang-orang lain sekalipun.’

Selama ini memang telah terjadi kesalahan dalam pemahaman atau menafsirkan konsep “aja wera”, yang begitu kuat dipahami sebagai bentuk “larangan” mempelajari ajaran agama Hindu melalui kitab suci Weda dan pustaka turunannya. Padahal mengadopsi pandangan Pierre Bourdieu (1930-2002), konsep “aja wera” itu sejatinya dapat dimasukkan sebagai modal simbolik. Modal simbolik itu meliputi segala bentuk prestise, status, otoritas dan legitimasi. Khusus terkait dengan legitimasi, modal simbolik, merupakan upaya melestarikan dan meningkatkan pengakuan sosial melalui reproduksi skema-skema persepsi yang paling cocok hingga menghasilkan tindakan-tindakan simbolik yang bahkan kemudian diwarisi turun temurun. “*Aywa wera tan siddhi phalanya*”, begitu piteket simbolik para *tetua* yang artinya hendaknya jangan mabuk atau sombong oleh sebab kelebihan yang dimiliki (apapun bentuknya), karena menjadi tidak bermanfaat atau tanpa berphala bagi siapapun, bahkan bisa merugikan banyak pihak.

Kalau ilmu misalnya, apalagi ilmu agama yang

berkaitan dengan ketuhanan transenden, yang secara permanen diyakini sebagai pondamen *sraddha-bhakti*, apabila dipelajari atau dipahami dan kemudian dilaksanakan dengan sembarangan/serampangan, dipercaya akan menjadi bumerang baginya. Bahkan acapkali dikatakan bisa membuat “buduh” (gila), setidaknya “inguh” (resah/gelisah/stress), tampak seperti orang terkena gangguan psikis lantaran belum siap diri mempelajari atau menerima ilmu agama yang berada di tingkatan kasunyatan, lebih-lebih jikalau mempelajari atau menguasai ilmu *black magic* yang bermain di tataran kesaktian (*kawisesan*).

Sejatinya, yang membuat “buduh” itu bukan karena belum siap menerima atau menguasai ilmu dimaksud, melainkan lantaran keadaan kita yang masih “bodoh”, alias tiadanya ilmu sebagai modal awal kesiapan diri menerima ilmu baru atau tambahan ilmu lain. Oleh karena itu, untuk melancarkan proses penguasaan ilmu, apalagi ilmu kerohanian melalui Weda supaya tidak mabuk, kitab Vayu Purana I. 201 memberi petunjuk: “*Nihan paripurnekena kenai kang sanghyang Veda, makasadana iti hasa kalawan sanghyang purana, apan sanghyang Veda atakut tinukul olih wwang akidik ajinia*”, maksudnya, kalau ingin menyempurnakan ilmu tentang Veda sebaiknya pelajari dan kuasai dulu *Itihasa* (sejarah) dan *Purana* (mitologi kuno), karena Veda sangat takut kalau disalahtafsirkan oleh mereka yang sedikit ilmunya (bodoh).

Semakin dapat dipahami, menelisik tafsir konsep “aja wera” di atas, sesungguhnya mengandung makna sebagai sesanti bagi siapapun yang hendak mempelajari apalagi kemudian berhasil menguasai ilmu apapun hendaknya tetap bersikap rendah hati. Seperti ilmu padi, semakin berisi sepatutnya bertambah merunduk. Nasihat *panglingsir*, “*de ngaden awak bisa, depang anake ngadanin*”, jangan merasa diri “*bisa, nawang*”(mampu, tahu) meskipun sudah

“*dadi*”(menjadi), biarkan orang lain menilai dan mengambil manfaat atas ilmu yang dimiliki. Ilmu itu tidak untuk dipamerkan karena akan menunjukkan keangkuhan atau kesombongan, yang seterusnya dapat menjerumuskan pada kehancuran, seperti dinyatakan kitab Bhagawadgita, IV. 37: “*Yathai dhamsi samiddho gnir, bhasmasat kurute Arjuna, jnanagnih sarwakarmani, bhasmasat kurute tatha*” (bagaikan api menyala, membakar kayu api menjadi abu, Oh Arjuna, api ilmu pengetahuan demikian pula bisa membakar (menghancurkan) segala *karma* menjadi abu” (Pudja, 1981: 118).

Mengacu paparan di atas menyangkut landasan mitologi yang menjadi penguat pelaksanaan aktivitas ritual umat Hindu, termasuk mitos “aja wera”, merujuk pendapat Eliade (1954: 78) bahwa keberadaan mitologi (mitos) bagi umat Hindu sangat penting, selain sebagai penguat pondasi keyakinan (*sradha*) juga sebagai pendorong *bhakti* yang didasari rasa taat, patuh, dan juga takut pada kewajiban melaksanakan aktivitas ritual *yadnya*. Selain itu, mitologi (mitos) juga memiliki fungsi, antara lain: 1) mengungkapkan dan merumuskan kepercayaan, 2) melindungi serta memperkuat moralitas, 3) memberikan pedoman hidup bagi manusia, 4) menghayati pengalaman religius yang murni, dan 5) menciptakan model bagi tindakan manusia termasuk dalam ritual/upacara keagamaan, dan sebagainya.

Pendek kata, landasan mitologis (mitos) yang mendasari pelaksanaan aktivitas ritual umat Hindu, terbukti sangat signifikan menguatkan pondasi keyakinan (*sradha*) umat Hindu dalam *mayadnya*. Hal ini relevan sekali dengan aktivitas ritual umat Hindu yang dilakukan di Pura Agung Jagatnatha Denpasar. Selain dilaksanakan dengan keyakikan dalam bentuk ketaatan, kepatuhan, juga ternyata tidak lepas dari adanya rasa takut untuk tidak melaksanakan ritual *yadnya*, yang tentunya sudah dibumbui berbagai cerita gaib

berbau mitos (magis/mistis). Meskipun demikian, bagi umat Hindu hal itu bukanlah persoalan, karena “rasa takut” itu justru menjadi penguat rasa *bhakti* terhadap *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa beserta segenap manifestasi-Nya.

Perihal adanya “rasa takut” ini, tampaknya sejalan dengan pandangan Karman (dalam Atmadja, 2017: 337) yang menyatakan bahwa:

“Takut Tuhan bukan karena takut dihukum tetapi karena mengasihi-Nya. Tuhan layak ditakuti. Ia kudus. Ia adil. Ia berkuasa memberi ganjaran setimpal kepada tiap orang. Tuhan akan menakutkan bagi orang yang mencemohkan-Nya, tetapi tidak pernah menakut-nakuti. Takut dan mengasihi Tuhan adalah dua sisi kesadaran religius yang tak terpisah (Maimonides, *Guide for the Perplexed*, 111.52). Tidak menjauh, tetapi mendekati Tuhan. Takut Tuhan berarti menjauhkan diri dari kejahatan dan melakukan apa yang baik. Takut Tuhan sama dengan menghormati-Nya. Jika orang tahu apa yang baik dan bisa melakukan tetapi tidak melakukannya, tiada takut Tuhan di situ. Jika orang tahu yang benar, tetapi tidak mencintai kebenaran, tiada takut Tuhan di situ”.

Jadi, apa yang dilakukan umat Hindu dalam bentuk aktivitas ritual *yadnya* merupakan bukti penghormatan, melalui pengorbanan, baik berupa persembahan (*upakara bebanten*) maupun persembahyangan (*sadhana*) sebagai realisasi keyakinan (*sradha*) yang dilakukan dengan tulus ikhlas, tanpa pamrih, kecuali didorong rasa taat, patuh, tunduk, meski diselimuti juga rasa takut. Hanya saja, bukan persoalan takut pada *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Esa, atau merasa ketakutan akan mendapatkan cobaan, ujian atau hukuman, tetapi lebih kepada rasa *bhakti* (hormat dan kasih) kepada Tuhan sehingga rasa takut dalam hal ini lebih dimaknai sebagai perasaan bersalah, karena

bisa dianggap kurang/tidak *bhakti* jika sampai mengabaikan kewajiban melaksanakan *yadnya*.

Sebab, *mayadnya* bagi umat Hindu merupakan pertanggungjawaban moral yang sangat fundamental (mendasar), sekaligus sebagai bukti *bhakti* umat untuk melaksanakan kewajiban “membayar hutang” (*Rna*). Ini berarti, aktivitas ritual *yadnya* yang dilakukan umat Hindu, apapun dorongannya, tetap masih berada dalam frame kesadaran diri untuk sepenuhnya menunjukkan rasa *bhakti*, dengan rasa tulus ikhlas dan tanpa pamrih, baik dihadapan *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Esa beserta manifestasi-Nya (*Dewa Yadnya*), maupun kepada *Ida Bhatara-Bhatari* (*Pitra Yadnya*), termasuk kepada Para Resi (*Resi Yadnya*), sesama manusia (*Manusa Yadnya*) dan juga segenap makhluk di alam semesta ini (*Bhuta Yadnya*).

D. Landasan Psikologi

Agama memegang peranan penting dalam kehidupan manusia. Manusia membutuhkan agama untuk memenuhi kebutuhan rohani serta mendapat ketenangan dalam hidupnya. Suasthi (2017: 2) menguraikan bahwa agama adalah kepercayaan kepada Tuhan serta segala sesuatu yang terkait dengan ajaran atau petunjuk-Nya, sehingga dapat memberikan rasa aman, nyaman dan memiliki ketetapan hati dalam menghadapi dan menjalani kehidupan. Formm (1988: 84) menambahkan, dengan sikap berserah diri sepenuhnya kepada Sang Pencipta, dengan cara menanggalkan kebebasan dan integritas dirinya sebagai seorang individu serta dengan rela mengikuti atauran-aturan yang telah ditetapkan akan membuat individu memperoleh perasaan terlindungi oleh suatu kekuatan yang mengagumkan, yang menjadikan dirinya bagian dari kekuatan itu, yaitu kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa. Rasa ketergantungan, ketidakberdayaan dan keyakinan terhadap kekuatan Sang Pencipta akan menimbulkan sikap optimis terhadap segala sesuatu.

Glock dan Slark (dalam Rakhmat, 1996: 39), menambahkan bahwa bagi umat beragama, penting sekali masuk dan merasuk ke dalam dimensi religious, tepatnya *religious practice* yaitu suatu tingkatan dimana individu dipertanyakan seberapa jauh individu mengerjakan kewajiban-kewajiban ritual yang telah ditetapkan oleh agama. Selanjutnya dikemukakan bagaimana keadaan jiwa seseorang menyikapi perubahan-perubahan yang dihadapi baik secara evolusi maupun revolusi, seperti mengalami kecelakaan, terkena musibah, perpisahan, bahkan meninggal dunia. Manusia cenderung melaksanakan ritual sebagai pengungkapan kondisi kejiwaannya atau dalam rangka mengurangi beban kejiwaannya.

Kondisi jiwa orang yang beriman atau yang ragu-ragu memengaruhi perilaku beragama, misalnya apakah seseorang itu beragama secara intrinsik atau ekstrinsik, atau atas kesadaran lahiriah atau kesadaran spiritual. Bisa jadi agama memang fungsional sebagai sarana menjaga kesusilaan dan tata tertib masyarakat, memuaskan intelek, atau mengatasi rasa takut. Ada juga orang beragama semata-mata untuk mengatasi frustrasi atau depresi, seperti karena gagal dalam hidupnya, terkena musibah, akibat kondisi sosial-ekonomi yang jauh dari memadai, atau lantaran ditinggal orang yang dicintai oleh sebab perpisahan, perceraian atau kematian. Intinya, kondisi psikologis (kejiwaan) seseorang bisa memengaruhi sikap dan perilaku keagamaannya, termasuk dalam urusan melaksanakan kewajiban ritual *yadnya*.

Kondisi Psikologis dan Sikap Keagamaan

Agama adalah institusi kebenaran dan kebaikan. Orang-orang yang berpegang teguh dan patuh pada-Nya akan terimbas oleh kebenaran dan kebaikan ajaran agama. Imbas itu dapat diketahui dari pengetahuan keagamaan yang semakin meningkat, keyakinan agama semakin menguat, perilaku agama semakin konsisten, serta pengamalan keagamaan

yang semakin intensif. Sehingga kekuatan pengaruh agama terhadap diri manusia terlihat dalam berbagai dimensi kehidupan manusia.

Suasthi (2017: 12-15) menguraikan ada beberapa faktor yang dapat membentuk sikap keagamaan, yaitu sebagai berikut:

1. Faktor sosial (pola asuh), yang mencakup semua pengaruh sosial dalam mengembangkan sikap keagamaan baik itu pendidikan dari orang tua, tradisi-tradisi sosial yang dapat membentuk susila/etika dalam lingkungan sosial yang disepakati bersama. Dalam psikologi yang dekat dengan faktor sosial ini adalah konsep sugesti. Tidak semua orang menerima faktor sosial ini secara utuh yang bisa memengaruhi sikap beragamanya, karena secara kreatif dia akan mencocokkannya sesuai dengan pengalaman-pengalaman dan kebutuhan-kebutuhan mereka sendiri.
2. Faktor alami, berkaitan dengan pengalaman yang membantu sikap keagamaan terutama pengalaman mengenai keindahan, keselarasan dan kebaikan dari dunia lain, yang terbebas dari penilaian rasional untuk mendorong seseorang menumbuhkan atau menguatkan keyakinannya.
3. Faktor moral, yaitu pengalaman konflik antara rangsangan-rangsangan perilaku yang oleh seseorang dianggapnya akan membimbing ke arah yang baik dengan rangsangan di matanya yang tampak tidak benar. Konflik ini akan membawa orang kepada dualisme sikap beragama. Konsep dualisme (*rwabhineda*) ini ada dalam kenyataan, namun sejumlah orang ada yang dapat mengatasi dengan menumbuhkan keyakinan terhadap adanya Tuhan.

4. Faktor afektif, yaitu pengalaman batin seseorang sebagai salah satu faktor yang ada dalam pengalaman setiap orang beragama. Sebagian orang mungkin menganggap bahwa aktivitas ritual agama hanya sekadar seremonial saja, namun ada juga sebagian lainnya dengan khusuk mencurahkan emosinya serta dapat merasakan ketenangan dan kedamaian. Hal ini menggambarkan bahwa masing-masing individu akan berbeda dalam mengekspresikan pengalaman batinnya.
5. Faktor Kebutuhan, bertalian erat dengan sikap keagamaan yang muncul akibat adanya beberapa kebutuhan manusia yang tidak terpenuhi di dunia ini. Kebutuhan dasar manusia primitif misalnya, berkaitan dengan adanya berbagai ancaman seperti: kelaparan, penyakit, kehancuran dan musuh-musuh. Hal itu mendorong mereka untuk melakukan berbagai ritual yang diyakini dapat melindunginya. Bagi pemeluk agama pada umumnya, terhadap kebutuhan itu dihadapinya antara lain dengan berdoa, atau melakukan ritual tertentu untuk mendapatkan keselamatan dari kesulitan, keresahan dan kelaparan. Secara garis besar kebutuhan-kebutuhan itu meliputi: (a) keamanan, (b) cinta kasih, (c) harga diri, dan (d) aktualisasi diri.
6. Faktor Intelektual, sebagai bagian dari landasan sikap keagamaan yaitu: pemikiran rasional, kemampuan berpikir seseorang untuk menggunakan kata-kata sebagai alat untuk membedakan yang benar dan salah. Agama yang semata-mata didasarkan atas emosi dan penerimaan sistem motivasional dengan mudah dapat menjurus pada fanatisme. Sehingga seseorang saat menanyakan tentang keyakinan keagamaannya perlu dibantu oleh faktor

intelektual yang merupakan koreksi yang berguna mengantisipasi bahaya fanatisme.

2. Hakikat Manusia (Manusia-Anu-Atma)

Manusia dalam konsep Hindu, sering disebut *Atmaja*, *Anuja* atau *Janma* dan juga *Purusa*. Manusia disebut manusia oleh karena Ia pada hakikatnya adalah penjelmaan *Anu*. *Anu* dalam bahasa Sanskerta berarti “atom”, maksudnya adalah percikan kecil dari sinar suci Tuhan. Manusia disebut *Atmaja*, *Anuja* atau *Janma* karena pada hakikatnya Ia adalah *Atma* atau *Anu* yang lahir atau menjelma dari *Atma/Anu* yang membadan. Disebut juga *Purusa*, oleh karena memang manusia berasal dari *Purusa* atau juga *Visesa*, semua itu adalah sama yaitu tetesan/percikan yang mengalir dari Tuhan. Ini berarti, hakikat manusia adalah *SangAtman*, sebagai percikan sinar suci *Brahman* (Ngurah, 1998: 23).

Mengacu Soekanto (1972: 78) secara kodrati manusia dalam kehidupannya tidak bisa lepas dari empat unsur yang selalu menyertainya yaitu sebagai:

1. Makhluk Tuhan, Tuhan sesuai dengan keyakinan Hindu menyebutkan dengan *Ida Sang Hyang Widhi Wasa* yang dipandang sebagai Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang, Maha Pemurah, Maha Tahu, dan sebagainya. Manusia memuja-Nya, memohon pertolongan, mohon ampun, mohon kemurahan, cinta kasih, dan sebagainya, untuk mencapai kebahagiaan lahir batin baik di dunia maupun di akhirat.
2. Makhluk Alam, manusia sepanjang hidupnya akan terus bergantung dengan kekuatan alam yang berunsurkan udara, angin, air, matahari, tumbuhan dan binatang serta isi alam yang tidak tampak namun dapat dirasakan keberadaannya. Tanpa semuanya

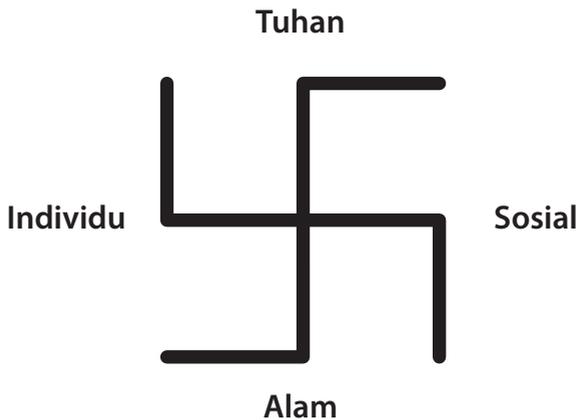
itu manusia tidak akan dapat eksis berkehidupan. Oleh sebab itu, dengan anugrah berupa kelebihan pikiran yang diberikan oleh Tuhan diharapkan manusia dengan bijak mampu mengolah alam untuk kepentingan bersama.

3. Makhluk Individu, manusia dikatakan makhluk unik, tidak ada manusia yang sama di muka bumi ini baik secara fisik dan psikologis. Masing-masing memiliki ciri-ciri fisik dan kepribadiannya. Perbedaan ini diterima sebagai warna kehidupan, karena manusia tidak bisa mengingkarinya. Hindu menyebutnya dengan konsep “Rwa Bhineda” yang artinya “berbeda itu tetapi satu”. Sebagai contoh ada laki-laki dan perempuan, ada baik dan buruk, ada putih ada hitam, ada atas ada bawah, dan sebagainya. Atas dasar itu, dengan merujuk apa yang dikemukakan oleh O’ea (dalam Rori, 2004: 35), bahwa agama dapat membantu mengembangkan identitas individu, dimana agama memengaruhi pengertian individu tentang siapa dan apa ia. Bahwa seseorang yang memiliki identitas diri mulai menyadari sifat-sifat yang melekat pada dirinya sendiri, dan ingin menentukan siapakah dia pada saat sekarang dan ingin menjadi apakah dia di masa yang akan datang.
4. Makhluk Sosial, manusia tidak akan bertahan hidup jika tidak berinteraksi dengan individu dan ciptaan Tuhan yang lain. Manusia baru akan tampak bahwa ia adalah manusia baik atau buruk apabila berada dalam lingkungan sosial, dimana ia akan menunjukkan eksistensinya, jati diri, kemampuan, dan sebagainya.

Ke empat bentuk kodrat di atas diharapkan bisa berjalan

seimbang tanpa ada yang mendominasi, sehingga manusia dapat menjalaninya dengan keseimbangan agar mencapai tujuan hidupnya. Terkait hal ini, sebenarnya Agama Hindu telah memiliki suatu konsep yang disebut “Swastika”. Kata *Swastika* terdiri dari kata “Su” yang berarti baik, kata “Asti” yang berarti “adalah” dan akhiran “Ka” yang membentuk kata sifat menjadi kata benda. *Swastika* merupakan bentuk simbol atau gambar dari terapan kata *Swastyastu*, yang artinya semoga selalu dalam keadaan baik. Konsep *Swastika* itu sendiri mengajarkan sekaligus menuntun manusia agar selalu menjaga keharmonisan hubungan manusia secara vertikal, yaitu sebagai makhluk Tuhan dan makhluk alam. Kemudian menjaga keharmonisan secara horizontal sebagai makhluk individu dan makhluk sosial. Hanya dengan terjaganya keharmonisan roda kehidupan dapat berputar secara serasi, selaras dan seimbang (Watra, 2015: 103). Simbol “Swastika” digambarkan dalam bentuk seperti berikut:

Bagan 5.1 Swastika



Dikelompokkan ke dalam sifatnya, ke empat kodrat kelahiran manusia di atas terakumulasi ke dalam dua

macam sifat berbeda bahkan bertentangan namun tetap menjadi bagian tak terpisahkan dari karakter manusia pada umumnya. Hal ini dengan jelas disuratkan di dalam kitab Bhagawadgita, XVI. 4, dan 5 tentang adanya dua macam ciri dari sifat/karakter manusia, yaitu *Asuri Sampad* dan *Daiwi Sampad*, yang petikan slokanya berbunyi: “*Tambho darpo bhimanas krodah parusyam eva ca Ajnanam cabhijatasya partha sampadan asur; Daiwi Sampad wimoksaya nibandaya suri mata ma sucah sampadan daiwim abhijato si pandawa*” (Berpura-pura, angkuh, memanggakan diri, marah, kasar, bodoh, semuanya ini adalah tergolong yang dilahirkan dengan sifat-sifat raksasa (*Asuri Sampad*), oh Arjuna; Kelahiran yang bersifat Ketuhanan dikatakan memimpin ke arah *moksa* dan yang bersifat setan ke arah ikatan. Jangan bersedih hati, oh pandawa (Arjuna), engkau dilahirkan dengan sifat-sifat dewata (*Daiwi Sampad*) (Sukartha, 2004: 57).

Mengarahkan agar manusia lebih berketetapan hati menjadikan dirinya berkarakter *Daiwi Sampad*, kitab Sarasamuccaya, sloka 2 mengingatkan: “*Diantara semua makhluk hidup, hanya yang dilahirkan menjadi manusia sajalah, yang dapat melaksanakan perbuatan baik ataupun buruk; leburlah ke dalam perbuatan baik; segala perbuatan yang buruk itu; demikianlah guna (pahalanya) menjadi manusia*” (Pudja, 1981: 8). Itulah salah satu kelebihan atau kemampuan manusia yang dapat didayagunakan dalam kehidupan sosial masyarakat dan keagamaan. Sehingga karakteristik yang terbangun pada diri manusia kecenderungannya lebih kuat menjadi *Daiwi Sampad* dibandingkan dengan *Asuri Sampad*.

3. Manusia Multi Cerdas

Setiap manusia memiliki potensi yang sangat besar baik dalam bidang kecerdasan intelektual (IQ), kecerdasan emosional (EQ), kecerdasan spiritual (SQ), dan kecerdasan (Q) lainnya. Setelah munculnya kecerdasan emosional dan

kecerdasan spiritual (dan kecerdasan-kecerdasan lain), maka sejarah yangselama ini lebih mengagung-agungkan IQ yang menitik beratkan kemampuan intelek manusia pada aritmetris, logis dan verbal mulai bergeser. Gardner, Profesor Pendidikan Harvad (dalam Agus, 2002: 51), lebih dari 15 tahun melakukan riset kecerdasan manusia. Ia memecahkan mitos bahwa IQ tetap, tidak berubah. Ia menyatakan bahwa IQ hanya sebagian dari kecerdasan manusia. Manusia memiliki kecerdasan multi yang dirumuskan dengan istilah *Multiple Intelligences*, yang meliputi: logis-matematis, kecerdasan linguistik-verbal, kecerdasan visual-spatial, kecerdasan musical, kecerdasan kinestetik, kecerdasan emosional, kecerdasan moral, kecerdasan intuisi, kecerdasan eksistensial, kecerdasan spiritual, dan lain-lain.

Goleman (1999: 40) menyatakan bahwa kesuksesan manusia 75% ditentukan oleh kecerdasan emosional dan hanya 4% yang ditentukan oleh IQ nya. Kecerdasan intelektual adalah syarat minimum kompetensi. Sementara untuk mencapai prestasi puncak, kecerdasan spiritual lebih besar berperan. Zohar dan Marshall (2001: 25), dengan temuan terbarunya menyatakan bahwa, untuk mencapai sukses manusia perlu mengembangkan kecerdasan intelektual dan kecerdasan spiritual, sedangkan untuk mencapai hasil yang istimewa kecerdasan spiritual dikembangkan dengan optimal.

Adapun rumus tentang kecerdasan adalah $= IQ + EQ + SQ$, yang dapat dijelaskan seperti berikut:

a. Kecerdasan Intelektual (*Intelligence Quotient* = IQ)

Kecerdasan intelektual dapat dikembangkan optimal dengan memahami bagaimana sistem kerja otak manusia dan seperangkat latihan praktis. Otak manusia terdiri dari beragam hal: bagian, fungsi, kemampuan, dan lain-lain.

Secara garis besar, kecerdasan intelektual meliputi: logis-matematis, linguistik-verbal, kemampuan analisis dan sintesis, kemampuan persepsi ruang dan bidang, serta daya abstraksi.

b. Kecerdasan Emosi (*Emotional Quotient* = EQ)

Kecerdasan emosi adalah kemampuan untuk mengenal perasaan diri sendiri dan perasaan orang lain, dan kemampuan mengelola emosi dengan baik pada diri sendiri dan dalam hubungannya dengan orang lain. Goleman (1999: 512), dengan riset kecerdasan emosi mencakup kemampuan-kemampuan yang berbeda, tetapi saling melengkapi, dengan kecerdasan akademik.

c. Kecerdasan Spiritual (*Spiritual Quotient* = SQ)

Kecerdasan spiritual merupakan potensi manusia yang lebih mendasar dan substansial. SQ, kini sedang hangat-hangatnya dibahas dengan beragam perspektif dan metode pendekatan mulai dari sosial, psikologi, dan keagamaan. Pengertian SQ menurut Zohar (2001: 41) menguraikan bahwa kecerdasan yang bertumpu pada bagian dalam diri kita yang berhubungan dengan kearifan di luar ego, atau jiwa sadar. Inilah kecerdasan yang kita gunakan bukan hanya untuk mengetahui nilai-nilai yang ada, melainkan juga untuk secara kreatif menemukan nilai-nilai baru. Prinsip dan visi yang dimiliki oleh orang yang ber-IQ tinggi terbukti mempunyai nilai yang langsung dan permanen. Ada tiga prinsip utama yang dimiliki oleh orang yang SQ-nya tinggi, yaitu prinsip kebenaran, prinsip keadilan, dan prinsip kebaikan. Seseorang yang selalu berusaha untuk hidup selaras dengan prinsip kebenaran, keadilan, dan kebaikan, akan selalu mencoba untuk membersihkan diri, pikiran dan jiwa dari sifat rendah seperti menuruti hawa nafsu (*kama*), suka marah (*krodha*) dan serakah (*lobha*). Sehingga orang tersebut akan memiliki

visi baik, yang membantunya menghindarkan diri dari jebakan duniawi.

4) Cinta Kasih (*Tat Twam Asi*) Implementasi *Yadnya*

Manusia yang tidak terjebak dalam kehidupan duniawi sesungguhnya adalah manusia yang manusiawi. Artinya, manusia yang dalam hidupnya akan selalu menjalin interaksi antara manusia dalam kerangka membangun kebaikan sosial kemanusiaan. Agama Hindu mengajarkan umatnya agar selalu menjaga hubungan harmonis dengan lingkungan alam, maupun interaksi sinergis dengan lingkungan sosial. Caranya dengan selalu mengamalkan ajaran *Tat Twam Asi* yang bersifat universal. Kata *Tat Twam Asi*, berasal dari kata; *Tat* (itu), *Twam* (kamu), dan *Asi* (adalah). Jadi *Tat Twam Asi* diartikan “dia adalah sama dengan saya”. Konsep *Tat Twam Asi* ini sebenarnya merupakan bentuk pengakuan (*recognition*), bahwa Hindu menempatkan hakikat manusia sebagai makhluk yang sama satu dengan yang lain, terlepas dari atribusi sosial yang melekat pada setiap diri manusia sebagai makhluk individu sekaligus makhluk sosial (*Man is social being*) (Donder, 2004: 115).

Sesungguhnya bentuk pengakuan tertinggi terhadap ajaran *Tat Twam Asi* ini dapat ditunjukkan dengan melaksanakan *yadnya* kemanusiaan berdasarkan rasa cinta kasih dengan prinsip: “*Manawa sewa madawa sewa*”, bahwa melayani manusia sama dengan melayani Tuhan. Artinya, ketika umat Hindu begitu total pengorbanannya dalam urusan *yadnya* berupa ritual persembahan (*sesaji/ bebanten*) yang berorientasi vertikal (*niskala*) sepatutnya juga diimplementasikan secara horisontal (*sakala*) dalam bentuk menumbuh-kembangkan jiwa-jiwa manusia berperikemanusiaan berbasis cinta kasih. Caranya, pertamanya dengan menguatkan pandangan bahwa setiap ciptaan Tuhan, apalagi manusia, adalah anak Tuhan itu sendiri,

sebagaimana dengan lugas dikemukakan filosof Hindu kenamaan Swami Vivekananda:

“Pandanglah setiap manusia, pria, wanita dan anak-anak sebagai Tuhan. Saudara tidak akan mampu menolong siapapun, saudara hanya dapat melayani mereka. Layanilah anak-anak Tuhan itu, layani Tuhan itu sendiri, jikalau saudara mempunyai kehormatan untuk berbuat demikian. Lakukanlah itu sebagai suatu pemujaan” (Yogamurti, 1982: 11).

Testimoni Swami Vivekananda di atas tak lepas dari implementasi filosofi Tat Twam Asi berbasis “*wasudewa kuthum bhakam*”, bahwa semua ciptaan Tuhan adalah satu, sama, karenanya mereka semua bersaudara sebagai anak-anak Tuhan. Sehingga melayani mereka semua sama halnya dengan melayani Tuhan. Jiwa-jiwa yang bersifat melayani itu hanya bisa tumbuh dari benih-benih cinta kasih yang disemai lalu ditanamsuburkan pada hati nurani setiap insan manusia, apalagi umat beragama.

Lalu bagaimanakah sepatutnya mengimplementasikan ajaran *Tat Twam Asi* yang berlandaskan cinta akasih dalam konteks *yadnya* ?. Tiada lain dengan cara melaksanakan “Manusa Yadnya” kekinian, yaitu *yadnya* kemanusiaan, bukan dalam bentuk persembahan ritual, tetapi dalam wujud pemberian harta material (dana punia). Sebab yang namanya zaman kekinian itu identik dengan zaman Kali (*Kaliyuga*) yang di dalam teks Slokantara – 81 (65) dengan jelas diisyaratkan, bahwa:

“jika pada zaman *Kerta (Kretayuga)* tapabratalah yang diutamakan, pada zaman *Treta (Tretayuga)* pengetahuan yang diunggulkan, lalu pada zaman *Dwapara (Dwaparayuga)* upacara korbanlah (ritual *yadnya*) yang ditonjolkan, maka ketika berada pada zaman *Kali (Kaliyuga)* hanya dana (harta benda) yang

patut dikedepankan” (Sudharta, 1982: 37).

Untuk apa, tiada lain mengimplementasikan ajaran *Tat Twam Asi* dalam bentuk *yadnya* kemanusiaan berlandaskan rasa cinta kasih dengan membangkitkan kekuatan memberi. Artinya, melalui dana (harta benda/kekayaan material) yang dimiliki dapat dipersembahkan sebagai wujud nyata dari *yadnya* kekinian -- *yadnya* kemanusiaan. *Yadnya* kemanusiaan meliputi segala bentuk pengorbanan dana atau artha (material-finansial) bagi usaha membangun kehidupan yang semakin berkualitas, baik di bidang sosial, pendidikan, ekonomi, kesehatan, seni, budaya, adat dan keagamaan

Mencermati paparan di atas, tampaknya memang hal ini yang kurang dilakukan umat Hindu. Padahal hakikat *yadnya* bukan saja urusan ritual bebanten tetapi juga berkaitan dengan sikap dan perilaku yang merefleksikan kasih sayang kepada orang lain, seperti misalnya dalam bentuk pengabdian/pelayanan, dengan mengorbankan material finansial untuk membantu sesama yang sedang membutuhkan.

Tanpa bermaksud meremehkan umat Hindu, tetapi dengan mencoba membandingkan hal positif pada umat Islam atau Kristen misalnya, di tempat peribadatan mereka selalu tampak terlihat atau disediakan kotak amal/donasi yang dengan rutin diisi umat/jemaatnya untuk kepentingan sesamanya. Sementara itu di kalangan umat Hindu, meskipun di Pura juga ada, tetapi bukan kotak amal/donasi melainkan kotak *sesari/dana punia* yang peruntukannya lebih banyak dikembalikan pada kepentingan Pura, baik untuk perbaikan ataupun penyelenggaraan aktivitas ritual. Sedangkan untuk membantu sesama yang sedang membutuhkan pertolongan, nyaris tidak diperhitungkan.

Mengaitkannya dengan penelitian ini, maka secara psikologis, hal-hal yang berkaitan dengan pembangkitan kesadaran jiwa, baik jiwa yang religius maupun jiwa berkemanusiaan inilah yang penting direalisasikan dalam

konteks *yadnya* kekinian. Berbicara tentang kesadaran itu sendiri, mengacu Sigmund Freud (1856-1939), tokoh psikoanalisis menjelaskan ada tiga tingkatan kesadaran manusia (*consciousness levels*) yaitu: bawah sadar (*unconscious*), ambang sadar (*preconscious*), dan tingkat sadar (*consciousness*). Tingkat kesadaran menunjukkan dimana letak dari *Id*, *Ego*, dan *Super Ego* berada, dan selanjutnya menggambarkan kekuatan masing-masing struktur itu dalam mempengaruhi perilaku manusia. Sehingga manusia diharapkan memiliki tingkat kesadaran diri yang penuh terhadap segala kemampuan yang dimiliki dan selalu berusaha untuk mengatasi kelemahan dirinya.

Relevansinya, apa yang dilakukan umat Hindu dalam beraktivitas ritual sepatutnya dilandasi oleh kondisi kejiwaan yang sepenuhnya berdasarkan kesadaran (*religion consciousness*). Selanjutnya diimplementasikan ke dalam praktik: *religious practice*, diantaranya melalui aktivitas ritual yang telah diyakini sebagaimana diajarkan dalam pedoman kitab-kitab suci. Secara psikologis, umat Hindu melaksanakan ritual adalah sebagai salah satu media pengungkapan kondisi kejiwaannya dan sekaligus dalam rangka mengurangi beban kejiwaannya, dengan segala bentuknya, seperti stress misalnya.

Makna lainnya, dengan melaksanakan aktivitas ritual, terjadi usaha pengondisian jiwa (psikis) umat sebagai orang yang beriman (*sradha*) yang diharapkan nanti bisa memengaruhi perilaku dalam kehidupannya. Jadi agama, dalam hal ini aktivitas ritual, memang fungsional sebagai sarana menjaga, merawat dan mengondisikan umat agar selalu dalam keadaan tenang, nyaman, dan serba positif yang kemudian dapat diaktualisasikan ke dalam bentuk perilaku berkesuksesan. Dasar kesuksesan yang telah terawat dan terjaga baik itulah nantinya akan menjadi penguat pondasi keyakinan (*sradha*) dan amalan (*bhakti*) umat Hindu dalam mematuhi atau menaati setiap petunjuk ajaran-Nya. Tidak

saja terkait kewajiban melaksanakan aktivitas ritual *yadnya*, tetapi yang tak kalah penting lagi mengimplementasikan ajaran *Tat Twam Asi* berbasis cinta kasih untuk siap dan rela berkorban (*mayadnya*) demi kepentingan sesamam manusia juga.

E. Landasan Sosiologi

Agama dalam perspektif sosiologis merupakan pandangan hidup yang harus diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Keduanya mempunyai hubungan saling memengaruhi dan saling bergantung. Diamping itu agama turut pula membentuk struktur sosial dalam masyarakat. Kahmat (2009: 14) menjelaskan bahwa agama dalam pengertian sosiologi adalah gejala sosial yang umum dan dimiliki oleh seluruh masyarakat yang ada di dunia ini tanpa kecuali. Ia merupakan salah satu aspek dalam kehidupan sosial dan bagian dari sistem sosial suatu masyarakat.

Sejatinya, agama adalah sesuatu yang bersifat sangat pribadi, sehingga dalam penghayatannya seringkali sulit dianalisa dengan menggunakan perspektif sosiologis. Memang benar bahwa agama di satu sisi bersifat individual (pribadi), namun di sisi lain juga bersifat sosial (Bernard Raho SVD, 2003: 2). Agama dalam perspektif sosiologis dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwahyukan dalam perilaku sosial tertentu dalam masyarakat, dimana setiap perilaku yang dijalannya selalu berhubungan dengan sistem keyakinan dari ajaran agama yang dianutnya. Perilaku individu dan nilai-nilai sosial digerakkan oleh kekuatan dari dalam diri yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran agama yang menginternalisasi sebelumnya dan kandangkala kepercayaan seperti ini membawa subjektivitas dalam beragama. Kahmat (2009: 53) menambahkan bahwa keagamaan yang bersifat subjektif, sebenarnya dapat diobjektifkan dalam berbagai macam ungkapan yang mempunyai struktur tertentu sehingga dapat dipahami.

Begitu pula halnya dengan masyarakat Hindu (Bali) yang bersifat sosialistis religious. Subyektivitas keagamaannya yang berdasarkan keyakinan (*Sradha*) diobjektifkan melalui *bhakti* dalam bentuk pelaksanaan aktivitas ritual *yadnya*, yang tak pernah lepas dari keterikatannya dengan sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu, dengan semangat komunalitas dan sosialitasnya, umat Hindu sangat antusias melaksanakan aktivitas ritual dalam segala strata sosial yang mengikatnya.

Mengadopsi pandangan Sarwono (2005: 73), keberadaan umat Hindu dalam konteks sosial keagamaan, di satu sisi aktivitas ritual yang dilakukan selain mempunyai fungsi transendental berkaitan dengan obsesi individual (vertikal) terhadap objek pemujaan yaitu *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/ Tuhan Yang Maha Kuasa, pada kenyataannya juga memiliki fungsi sosial (horizontal). Bahwa aktivitas ritual *yadnya* itu juga bertujuan mengintensifkan jalinan sosial antar berbagai elemen dalam strata masyarakat, baik yang dilatarbelakangi ikatan kekeluargaan/kekerabatan (*genealogis*), pekerjaan/profesi (*swagina*), maupun kewilayahan (*teritorial*). Melalui aktivitas ritual *yadnya*, rasa solidaritas umat Hindu dalam tatanan masyarakat terus terbangun dan terjaga keajegannya. Ini berarti bahwa aktivitas ritual *yadnya* merupakan salah satu cara dan upaya dalam tatanan dan strata sosial untuk membentuk dan mengintensifkan solidaritas antar individu, keluarga/kerabat, profesi dan warga masyarakat atau umat Hindu pada umumnya.

1. Ritual *Yadnya* dan Solidaritas Sosial

Durkheim (dalam Martono, 2014: 305-309) mengemukakan bahwa secara umum, ada dua pandangan mengenai fungsi agama dalam masyarakat. Dua pandangan tersebut bersifat dikhotomi, dengan melihat fungsi positif dan fungsi negatif dari agama. Kelompok yang memandang

fungsi positif agama, didasarkan pada pandangan kaum fungsional (fungsionalisme), yang melihat fungsi agama dalam kaitannya dengan solidaritas sosial. Baginya, agama memiliki fungsi untuk menyatukan anggota masyarakat, agama memenuhi kebutuhan masyarakat untuk secara berkala menegakkan dan memperkuat perasaan dan ide-ide kolektif. Agama mendorong solidaritas sosial dengan mempersatukan orang beriman ke dalam suatu komunitas yang memiliki nilai dan perspektif yang sama.

Ajaran agama juga dapat membantu manusia untuk menyesuaikan diri dengan masalah dalam kehidupan dan menyediakan panduan bagi kehidupan sehari-hari. Agama juga dapat membantu manusia untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan yang baru. Bagi pendatang misalnya, ritual agama dapat mempermudah mereka untuk diterima oleh penduduk asli dan para pendatang, tentu saja dengan cara ini, mereka dapat lebih mudah mengenal budaya setempat. Penduduk asli dan pendatang dapat disatukan melalui ritual keagamaan tersebut (Henslin, 2011: 56).

Fungsi positif agama lainnya dirumuskan Jalaluddin (2007: 78) seperti berikut:

1. Fungsi edukatif. Agama mengajarkan kepada manusia agar dapat membedakan tindakan yang baik dan buruk. Agama dalam hal ini berfungsi sebagai dasar pendidikan nilai agar manusia menjadi baik dan benar menurut ajaran agama masing-masing.
2. Fungsi penyelamat. Dimanapun manusia berada, ia selalu menginginkan dirinya selamat. Keselamatan yang diberikan agama meliputi kehidupan dunia dan akhirat. Nilai-nilai agama akan menuntun manusia agar dapat meraih “keselamatan” tersebut. Ketika manusia mengalami suatu musibah, sebagian besar dari mereka akan meminta pertolongan agama ini

melalui ritual doa atau persembahan.

3. Fungsi perdamaian. Melalui tuntunan ajaran manusia senantiasa diarahkan untuk selalu berikhtiar menciptakan, menjaga sekaligus menikmati rasa damai, tidak hanya untuk kepentingan pribadi tetapi juga untuk semua umat manusia dan dunia ini.
4. Fungsi kontrol sosial. Ajaran agama membentuk penganutnya makin peka terhadap masalah-masalah sosial sehingga dapat berfungsi untuk saling mengontrol terhadap persoalan-persoalan di tengah masyarakat, seperti: kemiskinan, keadilan, kesejahteraan, dan masalah kemanusiaan lainnya.
5. Fungsi perubahan. Tuntunan dan sentuhan ajaran agama dapat menggugah sekaligus mengubah kehidupan pribadi seseorang atau kelompok menjadi lebih baik dan benar. Sehingga dalam konteks ini, agama dapat berfungsi sebagai agen perubahan, meskipun harus tetap berbasis nilai/moral berdasarkan ajaran agama masing-masing.
6. Fungsi kreatif. Fungsi ini mendorong kreativitas setiap umat beragama agar terus bekerja secara produktif dan inovatif, bukan hanya untuk diri sendiri tetapi juga bagi kepentingan orang lain dalam kebersamaan.
7. Fungsi sublimatif. Ajaran agama dapat menjadi semacam saluran untuk mengarahkan umat agar selalu memiliki hasrat membersihkan dan atau menyucikan diri, baik secara jasmaniah maupun batiniah atau rohaniah.

Dibalik fungsi positif agama tersebut di atas, tidak dapat dimungkiri, namun harus ditegaskan terlebih dahulu, bukan karena agamanya yang diyakini mengajarkan kebenaran dan kebaikan, tetapi oleh sebab pemahaman, penghayatan

dan aliran pikiran penganutnya yang berbeda/bertentangan seringkali menempatkan agama sebagai sumber masalah. Melalui pemikiran dan penafsiran berbeda/bertentangan antara umat beragama yang satu dengan yang lainnya, bahkan dengan yang sesama agama, tidak jarang menimbulkan konflik. Agama dalam situasi ini tampak menjadi disfungsi bagi terwujudnya integrasi sosial. Agama terseret dalam situasi dan kondisi yang seolah menjadikannya sebagai pemicu suatu konflik yang terjadi dalam masyarakat.

Padahal apapun nama agamanya, apalagi bagi agama Hindu, yang ajarannya diyakini sebagai wahyu Tuhan (*Daiwi Wak*), sudah tentu selalu mengarahkan, menuntun dan mendorong ke arah kehidupan sejahtera lahir (*jagadhita*) dan bahagia bathin (*moksa*) dalam suasana kedamaian hati (*santih*). Oleh karena itu melalui kewajiban melaksanakan ajaran agama, khususnya dalam bentuk aktivitas ritual *yadnya*, umat Hindu dalam kehidupan individual dan sosialnya dapat merasakan suasana dan kondisi hidup yang tenang, aman, nyaman, tentram, rukun, sejahtera dan bahagia dalam damai. Jadi, sebenarnya tidak ada agama yang berfungsi negatif, semua agama berfungsi positif, dan konstruktif bagi peningkatan kualitas religisitas, spiritualitas, termasuk dalam konteks sosialitas dan humanitasnya. Agama menjadi terkesan berfungsi negatif lebih karena umatnya sendiri yang mendisfungsikan kebenaran ajaran untuk suatu kepentingan tertentu.

2. Ritual *Yadnya* dan Tindakan Sosial

Merujuk pandangan Weber (1998: 399), tindakan-tindakan keagamaan merupakan sebuah tindakan sosial di dalam masyarakat. Sebab, tindakan sosial berorientasi kepada nilai tertentu, termasuk nilai keagamaan. Weber menginterpretasikan tindakan keagamaan dengan memahami motif-motif sang aktor dari sudut pandang subjektif. Weber

tidak secara spesifik membicarakan tentang esensi agama. Namun, ia lebih menelaah pada kondisi dan dampak dari agama yang berhubungan erat dengan aksi/tindakan sosialnya. Diskursus ini didapat dari pemahaman penganut agama yang tercermin di dalam perilaku keagamaannya, pengalaman, ide dan tujuan dari individu tersebut.

Selanjutnya, Weber (1998: 402) berpendapat bahwa agama muncul karena adanya suatu getaran atau emosi yang ditimbulkan dalam jiwa manusia (*mental effervescent*) sebagai akibat dari pengaruh rasa kesatuan sebagai sesama warga masyarakat. Getaran yang ada di dalam diri masyarakat tersebut berupa suatu kompleksitas perasaan yang mengandung rasa terikat, *bhakti*, cinta dan perasaan lainnya terhadap sesamanya (masyarakat) di mana ia hidup. Getaran jiwa tersebut semakin berkobar ketika ditangkap oleh sesamanya, dan membentuk sebuah kesadaran kolektif bersama. Dorongan jiwa yang lebih kuat ini mendorong objektifikasi, dan biasa dikategorisasi dengan yang “suci (*sacred*)” dan “duniawi (*profan*)”. Kekuatan yang ada di dalam objek suci menjadikan masyarakat dapat merasa sejahtera, bahagia dan damai. Simbol-simbol telah dibuat, lantas dibentuklah sebuah “liturgi” untuk mengadakan ritual bagi pemujaannya.

Selain itu, di dalam kehidupan bermasyarakat, selalu terdapat unsur-unsur penting, yaitu unsur yang mengatur ikatan-ikatan di antara anggota masyarakat, termasuk aturan di luar individu yang mengatur sah tidaknya suatu hubungan individu. Aturan ini oleh Durkheim (1954: 268) disebut: *Collective consciousness* atau kesadaran kolektif. Kesadaran kolektif yang berada di luar individu dapat merasuk ke dalam individu dengan wujud: aturan moral, aturan agama, aturan-aturan tentang yang baik dan buruk, luhur, mulia dan lain-lain. *Collective Consciousness* akan tetap bertahan sekalipun manusia meninggal. Ia mengandung daya memaksa,

sehingga ada hukuman bagi yang melanggarnya. Pendek kata, *Collective Consciousness* tidak lain adalah *consensus* masyarakat, yang mengatur hubungan sosial di dalam masyarakat yang bersangkutan. Ia menampakkan bentuk tertinggi dari kehidupan psikis manusia yang berada di luar dan di atas individu.

Pada diri manusia, kesadaran kolektif ini akan mendorong manusia melakukan perbuatan atau tindakan sosial. Termasuk dalam kaitannya dengan aktivitas ritual umat Hindu. Kesadaran kolektif yang tampak terbangun adalah, meskipun umat (*pamedek*) berasal dari unsur atau elemen yang berbeda-beda dengan kualitas *bhakti*, tingkat intelektualitas dan identitas diri yang tidak sama, namun dalam hal tindakan sosialnya dapat dikatakan memiliki kesamaan. Tepatnya tumbuh berkembang rasa kebersamaan untuk mengikuti atau melaksanakan aktivitas ritual *yadnya* sebagai wujud *bhakti* kehadapan-Nya.

Tindakan sosial yang dapat diamati dalam kaitan ini terlihat pada rangkaian/tahapan kegiatan ritual *yadnya*, baik dalam bentuk persembahan *upakara bebanten*, maupun ketika melakukan persembahyangan bersama. Umat tampak bertindak sesuai arahan dari pembawa acara sebagaimana mestinya. Mulai dari saat datang hingga menghaturkan persembahan *upakara bebanten*, kemudian melaksanakan persembahyangan (*Tri Sandhya* dan *Panca Sembah*) dan terakhir *nunas tirtha* dan *bija*. Semua aktivitas berjalan dengan lancar, meski disana-sini terlihat ada umat dengan tindakannya yang belum tertib.

3.Ritual *Yadnya* dan Kebersamaan Sosial

Tylor (1942: 265) mengemukakan bahwa ritual/upacara secara umum bertujuan untuk menegaskan kembali komitmen pada klen. Pada saat ritual dilaksanakan, ketika orang-orang mengalami kegembiraan, maka di dalam

kegembiraan emosional yang meluap-luap, individu larut dalam (diri) klen yang tunggal dan besar. Ketika berada di tengah kumpulan yang bergolak itu, individu mendapat sentimen dan kekuatan serta semangat. Pada saat itulah mereka memasuki wilayah yang sakral dengan khikmat, yang dibutuhkan mereka untuk melanjutkan lagi tugas mereka.

Pernyataan di atas, pada dasarnya hendak menjelaskan, bahwa semua bentuk aktivitas ritual/upacara keagamaan atau pemujaan dilaksanakan dalam satu kerangka “sosial”. Bahwa, melalui aktivitas ritual tersebut, perasaan sesama umat menjadi sama sifatnya, merasa memiliki suatu ikatan bersama, baik dalam suka maupun duka. Oleh karena itu menurut Durkheim (1954: 370), suatu ritus/ritual adalah aturan-aturan dalam tingkah laku yang memberikan pedoman bagaimana seseorang harus menempatkan diri dalam keadaan hadirnya hal-hal yang sakral itu pada komunitas sosial keagamaannya. Tingkah laku manusia dan sistem ritual/upacara dalam kehidupan sehari-hari dapat saja memengaruhi perkembangan sistem keyakinan dan ajaran-ajaran. Sebab, apa yang telah berulang-ulang dan terus menerus dilakukan, akan menyebabkan manusia yang melaksanakannya sebagai sesuatu yang memang sebaiknya demikian.

Selanjutnya Koentjaraningrat (1987: 161-162) mencoba menghubungkan ritus dengan kesadaran kolektif, bahwa kesadaran kolektif itu merupakan kebutuhan asasi dalam diri setiap manusia, sehingga perlu diaktifkan kembali dengan upacara-upacara religius yang dianggap keramat. Apabila manusia menghadapi hal-hal yang gaib dan keramat (sakral), maka manusia akan bersikap penuh emosi yang disebabkan dari sikap takut atau terpesona. Seorang yang percaya akan cenderung menyampaikan pengalaman batinnya kepada orang-orang lain, dan seterusnya satu kelompok akan menyampaikan kepercayaanya kepada

kelompok lain, sehingga muncullah intereaksionalisme kepercayaan itu. Semua masyarakat memerlukan suatu penguatan akan kepercayaannya. Untuk itulah mereka mengadakan pertemuan untuk mempertebal sentimen kolektif dan pemikiran konstruktif yang mempersatukan atau menguatkan solidaritas dalam kebersamaan sosial masyarakat.

Dikorelasikan dengan aktivitas ritual umat Hindu, solidaritas masyarakat dimaksud adalah terbangunnya relasi individual dalam interaksi sosial antar umat Hindu, baik dalam kelompok (*ingroup*) dan luar kelompok (*outgroup*) dalam suatu kebersamaan sosialistis religius. Hal ini tampak sekali, ketika aktivitas ritual *yadnya* berlangsung, seakan berubah menjadi semacam panggung kebersamaan sosial, dimana seluruh umat (*pamedek*) dapat merefleksikan *bhakti*, sekaligus mengaktualisasikan diri dengan berbagai tindakan sosial atau perilaku individualnya, meski dengan latar belakang berbeda.

Realita sosial untuk menunjukkan bahwa semua identitas komunitas kelompok (*ingroup/outgroup*) tidak begitu tampak menguat. Sebab semua umat (*pamedek*) yang hadir, meskipun dengan latar belakang berbeda-beda, berada pada posisi yang sama, semata-mata sebagai kumpulan umat yang dengan niat sama untuk mengikuti prosesi *bhakti*. Hanya saja meskipun begitu, tetap saja kehadiran atau keberadaan umat tidak lepas juga dari pengelompokan atas diri mereka masing-masing.

Lahirlah kemudian kelompok dominan yang oleh Soekanto (1999: 134) disebut sebagai *ingroup* (kelompok internal), dimana satu sama lain sudah saling mengenal, bisa karena pertemanan, teman sekolah/kuliah, teman kerja, teman lingkungan, selain pasangan (pacar/suami istri). Ketika beraktivitas ritual dengan sesama kelompok internal, relasi dan interaksi yang ditunjukkan tampak demikian cair,

akrab, familiar dan pastinya tiada sekat pembatas dalam hal berkomunikasi, verbal (bahasa) maupun tindakan (tingkah laku). Selain kelompok internal, tentunya hadir juga kelompok eksternal (*outgroup*) yaitu sekumpulan umat (*pamedek*) yang tidak saling mengenal dengan kelompok lainnya, namun bertemu dalam kesempatan yang sama dalam kebersamaan untuk sama-sama beraktivitas ritual.

Soekanto (1999: 157) menambahkan, bahwa kelompok eksternal (*outgroup*) ini merupakan sekelompok orang dengan sikap dan perilaku sosial yang ditunjukkan dan dirasakan berbeda dengan orang-orang dalam kelompok *in group*. Dimana relasi dan interaksinya tidak akan sedalam perasaan yang diberikan ke anggota *in group*, bahkan bisa juga menimbulkan sikap tidak peduli atau bahkan antipati. Kedua sikap ini hampir selalu ada secara berdampingan. Ketika seseorang sedang merasa menjadi bagian kelompok tertentu, maka ia akan peduli dengan anggota kelompoknya dan menganggap orang luar bukanlah bagian dari mereka alias *out group*.

BHAKTI DAN GAYA UMAT HINDU DALAM AKTIVITAS RITUAL

A. Aktivitas Ritual Sebagai Wujud *Bhakti*

1. Pengertian dan Makna *Bhakti*

Bagi umat Hindu kata “bhakti” sudah menjadi kata kunci dalam hubungannya dengan pelaksanaan ajaran agama. Apalagi yang berkaitan dengan aktivitas ritual, istilah “bhakti” selalu menjadi “roh/jiwa” yang menghidupkan sekaligus menggairahkan pelaksanaan *yadnya*. Tidak salah dikatakan bahwa apapun yang dilakukan umat Hindu terkait ketaatannya melaksanakan ajaran agama, merupakan ekspresi dari wujud *bhakti*. Lebih-lebih jika aktivitas ritual itu berupa *upacara*, lengkap dengan *upakara* dan *uparengga* (*sesaji/bebanten*) yang kaya simbol dan sarat makna itu, semuanya akan dikatakan sebagai bentuk pelaksanaan bhakti. Sampai kemudian muncul ungkapan bahwa ketika umat Hindu melakukan relasi dengan *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Maha Esa, beserta manifestasi-Nya, dicetuskan dengan kata-kata “titiyang ngaturang bhakti” (saya mempersembahkan sujud *bhakti*). Kata *bhakti* benar-benar telah menjadi titik kulminasi pengabdian dan atau pelayanan umat Hindu terhadap *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Maha Esa, termasuk kepada sesama manusia dan seisi alam lainnya.

Lalu, apakah sebenarnya pengertian kata “bhakti” . Mengutip “Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary” (*University of Cologne*), kata “Bhakti” (Dewanagari: भक्ती; ; dibaca [bʰəkt̪i], berarti ‘pengabdian’ atau ‘bagian’, yang dalam praktik Hinduisme menandakan adanya suatu keterlibatan aktif oleh seseorang dalam memuja Yang Mahakuasa. Istilah ini sering diterjemahkan sebagai “pengabdian”, meskipun kata “partisipasi” semakin sering digunakan sebagai istilah yang lebih akurat, karena menyampaikan suatu hubungan dekat dengan Tuhan (Karen, 1999: 24). Menempuh jalan *bhakti* disebut *bhakti marga*, sementgara orang yang menjalankan ajaran *bhakti* disebut *bhakta*. *Bhakti* merupakan komponen penting dalam banyak cabang Hindu, yang didefinisikan berbeda-beda oleh berbagai sekte dan aliran (Jones, ed, 2005: 856–857).

Bhakti sebenarnya menekankan pengabdian dan pelayanan daripada ritual. Namun bagi umat Hindu pada umumnya, apalagi di Bali, yang namanya *bhakti* pengertiannya lebih berkonotasi pada aktivitas ritual yang disebut dengan istilah *ngaturang bhakti* atau *mabhakti*. Jadi, asal sudah *ngaturang bhakti*, artinya adalah melaksanakan *upacara yadnya*, dengan mempersembahkan sarana *upakaraning bebanten* (sesaji/sesajen) yang biasanya diakhiri *mabhakti* atau *muspa* (*kramaning sembah*). Padahal makna dasariah *bhakti* tidaklah sebatas ritual, melainkan berkaitan dengan luapan cinta kasih dalam sautu relasi atau interaksi, seperti dengan kekasih, dengan teman, orang tua-anak, guru, pemerintah, alam beserta segenap isinya, dan sebagainya. Itulah arti luas dan makna mendalam dari ajaran *bhakti*, yang dalam praktiknya dipersempit cakupannya seakan-akan hanya sebatas dan terbatas pada urusan aktivitas ritual *yadnya*.

Namun apapun bentuknya, aktivitas ritual umat Hindu tetap diyakini, dipahami dan dilaksanakan sebagai

wujud *bhakti*. Apalagi menurut Koentjaraningrat (1985: 56) pengertian dan pelaksanaan ritual atau upacara itu merupakan suatu perbuatan keramat (*tenget*). Benar saja umat Hindu nyaris tidak pernah mengabaikan apalagi hendak meninggalkan kewajiban utama *mayadnya* dengan berbagai bentuk, jenis dan tingkatan serta sarana ritualnya. Itulah sebabnya kata Suprayogo (2001: 41), pada dasarnya ritual itu adalah rangkaian kata, tindakan pemeluk agama dengan menggunakan benda-benda, peralatan dan perlengkapan tertentu, ditempat tertentu dan memakai pakaian tertentu pula.

Menguatkan pendapat di atas, seorang antropolog bernama Victor Turner (dalam Winangun, 1990: 11), menegaskan bahwa ritus-ritus yang diadakan oleh suatu masyarakat merupakan penampakan dari keyakinan religius. Ritus-ritus yang dilakukan itu mendorong orang-orang untuk melakukan dan mentaati tatanan sosial tertentu. Ritus-ritus tersebut juga memberikan motivasi dan nilai-nilai pada tingkat yang paling dalam. Oleh karena memiliki nilai dan makna mendalam itulah, bagi umat Hindu aktivitas ritual atau upacara *yadnya* merupakan kewajiban penting bahkan mutlak yang tidak dapat diabaikan apalagi ditinggalkan. Sebab, sebagaimana sudah menjadi konstruksi bangunan umat Hindu melalui Tri Kerangka Agama Hindu, aktivitas ritual *yadnya* (*Acara/Upacara*) merupakan bentuk materialisasi konsep ajaran (*Tattwa*) yang kemudian diharapkan diinternalisasi ke dalam wujud perilaku umat Hindu yang semakin baik dan benar (*Susila*). Jika tidak demikian, maka aktivitas ritual tidak lebih hanya sebagai tindakan atau perilaku simbolik semata.

Memang simbol-simbol yang tersaji dalam aktivitas ritual berfungsi sebagai mediator manusia untuk berhubungan dengan yang sakral. Sebab, manusia tidak bisa mendekati yang sakral secara langsung, karena yang sakral itu bersifat

transenden. Sedangkan manusia adalah makhluk temporal yang terikat di dalam dunia material. Manusia bisa mengenal yang sakral melalui simbol, sehingga apa yang disebut dengan simbol merupakan suatu cara untuk dapat sampai pada pengenalan terhadap yang sakral dan transenden (Pals, 2003: 243).

Namun, aktivitas ritual *yadnya* yang sarat simbol dan kandungan makna itu akan sia-sia jika tidak mampu menstimulus umat untuk semakin meningkatkan kualitas *sradha bhaktinya*. Akibatnya tindakan simbolis yang dilakukan umat Hindu melalui aktivitas ritual *yadnya* hanya berorientasi transenden, trans-manusiawi, trans-historis dan meta-empiris. Sedangkan fungsi ritual sebagai simbol komunikasi kepada Tuhan (*Ida Sanghyang Widhi Wasa*) yang kemudian diharapkan mengimanensi dalam tataran dunia real menjadi tidak tersambungkan sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai (Ghazali, 2011: 63).

Inilah yang dapat dikatakan bahwa aktivitas ritual *yadnya* yang demikian itu, hanya bersifat simbolik ekspresif dan sebatas selesai atau sukses dilaksanakan (*sidhakarya*), meski belum tentu berhasil mencapai tujuan (*sidhaning don*). Apa itu tujuannya, tiada lain semakin tumbuhnya semangat kepedulian sosial, perbaikan sikap mental (semakin positif dan konstruktif), peningkatan akhlak bermoral dan pencapaian kesadaran spiritual.

2. Tingkatan Bhakti

Merujuk Wiana (1998: 47) secara garis besar, ditilik dari posisi dan motifnya, *bhakti* umat Hindu dapat dikelompokkan menjadi dua (2) yaitu: *Aparabhakti* dan *Parabhakti*. *Apara bhakti* artinya tidak utama; jadi *apara bhakti* artinya cara *berbhakti* kepada *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Maha Esa yang tidak utama. *Apara bhakti* pada umumnya dilaksanakan oleh *bhakta* yang tingkat inteligensi (pengetahuan) dan

kesadaran rohaninya kurang atau sedang-sedang saja. Lantaran masih terbelenggu oleh *gugon tuwon anak mulo keto* dan mitos *aja wera*. Jadi umat belum atau bahkan sama sekali tidak berusaha untuk mengisi intelegensinya dengan pengetahuan, pengertian dan penghayatan ajaran Hindu secara memadai. Sehingga praktik keagamaan umat Hindu yang tergolong *apara bhakti* lebih banyak menggunakan simbol-simbol (*nyasa*) sebagai media komunikasi *ngaturang bhakti* melalui ritual persembahan yang masih sarat dengan motif permohonan atau pamrih. Hanya saja aktivitas ritual *yadnya* yang masih melekat pamrih ini dinyatakan termasuk bersifat *rajasik*, sebagaimana disuratkan di dalam kitab Bhagavadgītā, XVII. 12, sebagai berikut:

“*Abhisandhāya tu phalam
dambhārtham api cai vayat
ijyate bharaśrestha tam
yajñyan viddhi rājasam*”

Maknanya:

‘Tetapi yang dipersembahkan dengan harapan pahala, dan semata mata untuk keperluan kemegahan semata, ketahuilah, wahai putra terbaik dari keturunan Bharata, itu adalah merupakan *yadnya* yang bersifat *rajas*’ (Pendit, 2002: 410).

Selanjutnya *Parabhakti*, artinya cara ber*bhakti* terhadap *Ida Sanghyang Widhi/Tuhan Yang Maha Esa* yang utama. *Parabhakti* dilaksanakan oleh *bhakta* yang tingkat inteligensi (kecerdasan pengetahuan) dan kesadaran rohaninya tergolong tinggi. *Parabhakti* adalah bentuk *bhakti* yang dilakukan dengan motif penyerahan diri sepenuhnya yang dilandasi ketulusan hati dan keikhlasan berkorban, serta tanpa pamrih. Penyerahan diri sepenuhnya kepada-Nya bukanlah dalam pengertian pasif, hanya menggantungkan diri atas kuasa-Nya, melainkan sebagai landasan untuk

memotivasi diri agar secara aktif, kreatif dan produktif melakukan berbagai aktivitas kehidupan sesuai *swadharma* (tugas dan fungsi). Dasar keyakinannya adalah bahwa apapun yang dilakukan sudah tentu akan berbuah setimpal sebagaimana hukum *karmaphala* menggariskan; *ayu kinardi ayu kapanggih, ala ginawe ala katemu* (baik diperbuat baik di dapat, buruk dilakukan buruk juga ditemukan).

Lebih lanjut Wiana (1998: 48) menyatakan, bahwa umat Hindu yang tergolong *parabhakti* dalam mengimplementasikan ajaran agamanya cenderung bersifat individual guna meningkatkan kesadaran spiritual dibandingkan dengan membangkitkan kegairahan ritual. Caranya dengan melakukan pendalaman *Tattwa-jnana*, disertai penguatan disiplin diri dalam melaksanakan ajaran-ajaran Agama sehingga dapat mensinergikan *Trikaya Parisudha*, di mana *Manacika* (pikiran), *Wacika* (ucapan) dan *Kayika* (perbuatan), selalu terkendali pada jalur *dharma*. Umat yang berada pada posisi *parabhakti* jika melaksanakan kewajiban *yadnya*, lebih banyak melakukan *Drwya Yadnya* (dana punia), *Jnana Yadnya* (belajar-mengajar), dan *Tapa Yadnya* (pengendalian diri), dari pada ritual *yadnya* dengan berbagai upacara dan *upakara bebantennya*.

Aktivitas ritual yang tergolong *parabhakti* inilah yang disebut sebagai *yadnya satwika* seperti dinyatakan di dalam kitab Bhagavadgītā, XVII. 11:

“*Aphalākankshibhir yajño
vidhidritoya ijjate,
yashtavyam eve’ti manah,
samādhāya sa sātṭvikah*”

Maknanya:

‘Yadnya menurut petunjuk-petunjuk kitab suci, dilakukan orang tanpa mengharapkan pahala, dan percaya sepenuhnya upacara ini, sebagai tugas kewajiban adalah *sattwika*’ (Pendit, 2002: 409).

Untuk umat Hindu, sebagaimana pada umumnya, dapat dikatakan masih berada pada posisi *aparabhakti*, karena masih melekat motif pamrih. Meskipun demikian, motif pamrih seperti misalnya memohon kesehatan, keselamatan, dan kebahagiaan masih dianggap wajar dan lumrah. Selain itu, umat Hindu *aparabhakti* tidak semuanya tingkat inteligensinya (pengetahuan agama) dan kesadaran rohani rendah. Tidak sedikit umat Hindu sudah berada di posisi *parabhakti*, dengan tingkat intelegensi dan kesadaran rohaninya tinggi, tetapi karena masih terikat dan terbelenngu oleh *dresta upacara yadnya*, mau tidak mau, suka tidak suka tetap mengikuti dan menjalani kewajiban ritual *yadnya* yang sebenarnya menjadi ranah umat *aparabhakti*.

Kendatipun demikian, sebenarnya tingkatan *aparabhakti* dan *parabhakti* keduanya memiliki titik temunya dalam persamaan rasa, bahwa siapapun para *bhakta* itu, kesemuanya memiliki dan menampilkan ciri-ciri *bhakti* yang serupa yaitu adanya: (1) kerinduan untuk bertemu kepada yang dipujanya, (2) keinginan untuk berkorban, (3) keinginan untuk menggambarkan, (4) melenyapkan rasa takut, (5) melahirkan rasa seni, (6) melahirkan rasa terharu, dan sebagainya yang bisa dirasakan oleh masing-masing *bhakta* (Cudamani, 1993: 49)

Lebih dari itu, apapun bentuk dan tingkatan *bhaktinya*, jika para *bhakta* melakukannya dengan sepenuh hati dan konsentrasi serta hanya tertuju kepada-Nya, maka hal itu akan berphahala, baik secara materi maupun rohani. Bahkan akan dapat membebaskan para *bhakta* dari kehidupan duniawi yang sarat derita sengara, hingga mengantarkannya pada tingkatan *moksa*. Hal ini dengan jelas disuratkan di dalam kitab Bhagawadgita, XII. 6, 7:

*“Ye tu sarvanni karmani,
mayi samnyasya matparah,
anayenai va yogena,*

*mam dhyayanta upasale;
Tesham aham samuddharta,
mrtyu samsara sagarat,
bhavani nachirat partha,
mayi avesita chetasam”*

Maknanya:

“Tetapi sesungguhnya mereka yang menumpahkan segala kegiatan hidup mereka kepada-Ku, memikirkan bermeditasi hanya kepada-Ku dengan kebaktian yang terpusatkan, yang pikiran mereka tertuju kepada-Ku, dengan segera dan langsung Aku bebaskan mereka ini dari lautan sengsara hidup lahir dan mati (mencapai moksa), Oh Partha (Pudja, 1981: 93)

B. Gaya Umat Hindu dalam Aktivitas Ritual

1. Penampilan Personal

Secara biologis tubuh manusia adalah konstruk fisikal-material yang meliputi bermacam organ dengan berbagai jenis dan fungsinya yang kemudian menjadi satu kesatuan membentuk keutuhan anatomis manusia. Ketika tubuh biologis atau anatomis manusia hendak ditampilkan dalam kerangka relasi atau interaksi sosial, maka muncullah apa yang dinamakan sebagai “penampilan personal” yang secara fisikal didesain sedemikian rupa dengan unsur-unsur material yang artifisial sesuai dengan perkembangan *trend mode*.

Sejak zaman prehistoris (purba), tubuh manusia mengalami evolusi terus menerus dalam hal berpenampilan. Fenomena perubahan penampilan dalam tiap era peradaban, akan memberikan sekaligus menggambarkan adanya simbol-simbol semiotik yang meliputi: “tanda” (*sign*), “penanda” (*signifier*), dan “petanda” (*signified*), tentunya dengan makna

yang dikandung di dalamnya (Piliang, 2003: 20-21). Jika kemudian diurai pada setiap tahap perkembangannya, akan didapat suatu fakta empirik, bahwa ternyata dari zaman ke zaman, tubuh manusia itu memang terus mengalami evolusi, terutama dalam berpenampilan. Penampilan mana, setidaknya yang dapat teramati secara fisik lengkap dengan muatan material pada sekujur tubuh biologis atau anatomis manusia.

Mengacu Widana (2011: 120) perkembangan sejarah kehidupan manusia dari zaman ke zaman beserta peradaban dan kebudayaannya, memberikan pengetahuan bahwa secara periodik, tubuh manusia dalam penampilannya akan terus mengalami evolusi, baik yang menyangkut jenis tubuh, kategori tubuh, atribut, fungsi, ideologi/konsep, dan juga kandungan makna dibalik penampilan personal manusia di setiap zaman tersebut, yaitu:

- a. *Tubuh Prehistoris* (purba), masuk kategori tubuh biologis atau tubuh anatomis, dengan tanda atribut “nudis” atau tanpa busana, yang merupakan penanda dari suatu zaman yang masih primitif, dimana semuanya masih berdasar atas ideologi/konsep yang original ; asli, apa adanya, sebagaimana manusia sejak awal dilahirkan dengan tanpa busana atau telanjang bulat. Simbol makna yang dikandung dari tubuh prehistoris itu adalah “keterbelakangan” peradaban atau kebudayaan, setidaknya dipandang dari perkembangan evolusi berikutnya yang sudah bertambah maju.
- b. *Tubuh Historis* (beradab-berkebudayaan), sudah mulai berkembang menjadi tubuh “etis” (beretika) dalam tingkatan sederhana, yaitu tubuh yang berpenampilan sejalan dengan norma atau etika yang (mulai) diperkenalkan atau diakui bersama. Substansi tubuh etis ini adalah, tubuh yang semula

bertanda “nudis” ditampilkan menjadi lebih etis, atau tubuh yang mulai ditutupi atau dilindungi, dengan bahan, antara lain dari kulit kayu, kulit binatang sampai dengan yang berbahan tenunan, seperti kain (hasil olahan kapas atau bulu) yang kemudian dikenal sebagai bahan dasar dari pembuatan tekstil untuk pembuatan busana/pakaian.

- c. Tanda tubuh dengan balutan busana atau pakaian itu, sudah pasti difungsikan untuk menutupi atau melindungi badan dan juga aurat, dengan kultural/konsep tradisional yang kental dengan sifatnya yang natural (alami) sekaligus sebagai cerminan akan mulai dikenalnya nilai-nilai kultural, dengan kandungan makna sebagai bentuk kesederhanaan, kesopanan dan atau kesusilaan.
- d. *Tubuh Modernis*, adalah jenis tubuh yang sudah masuk kategori “tubuh estetis” (estetika), tubuh yang ditampilkan dengan lebih indah, lebih tampan, lebih cantik atau lebih menarik, dengan atribut sesuai dengan perkembangan *trend mode*. Tubuh modernis ini menekankan pada usaha untuk mengeksplorasi bahkan mengeksploitasi tubuh/badan dengan konsep artifisial yang kasual atau *fashionable*, sekaligus sarat dengan ekspresi simbol dengan makna materialisme yang bermuara pada gaya hidup kapitalisme dan konsumerisme.
- e. *Tubuh Posmodernis*, adalah tubuh yang mengalir dari satu bentuk ke bentuk lain, dan berkembang dari tubuh estetis menjadi “tubuh selebritis”, yang memuat tanda atribut *trendis* dan atau *modis* dengan kiblat pada tampilan kalangan artis atau *selebritis*, sebagai petanda stratifikasi: status, kelas atau level sosial ekonomi, sekaligus sebagai penanda *lifestyle* (gaya hidup) dengan makna sebagai

pengikut kaum kapitalis atau borjuis yang senang menonjolkan atau memamerkan kepemilikan akan perangkat benda/barang sebagai gambaran dari kekayaan (kapitalisme). Kesemuanya ditampilkan sebagai bagian dari gaya penampilan posmo yang kental dengan penampakan elemen-elemen materi yang melekat pada sekujur tubuh/badan. Tubuh posmodernis ini sekaligus juga menjadi isyarat tentang betapa evolusi perubahan bentuk dalam penampilan tidak akan bisa dihentikan, meski dengan alasan penegakkan norma atau etika sebagaimana diajarkan atau menjadi ketentuan di dalam ajaran kesusilaan agama.

Tabel Evolusi Tubuh (dalam penampilan)

NO	FENOMENA		TANDA	PETANDA	PENANDA	SIMBOL
	Jenis Tubuh	Kategori Tubuh	Atribut	Fungsi	Ideologi/ Konsep	Makna
1	Tubuh Prehisto-ris (purba)	Tubuh Biologis (tubuh anatomis)	Non Atribut (nudis)	-----	Primitif (original)	Keter-Belakangan
2	Tubuh Historis (beradab-berkebudayaan)	Tubuh Etis (beretika/ berkaidah)	Kulit: kayu, binatang sampai busana	Penutup/ Pelindung badan/ aurat	Tradisional (natural, kultural)	Kesederha-naan, Kesopanan, Kesusilaan
3	Tubuh Modernis	Tubuh Estetis (indah)	Trendis (ikuti zaman)	Eksplorasi, Eksploitasi tubuh/ba-dan	Artifisial, <i>casual</i> , <i>fashionable</i>	Materialis-me, Konsume-Risme
4	Tubuh Pos-modernis (posmo)	Tubuh Selebritis (mewah)	Modis, kiblat artis selebritis	Stratifikasi (status/ke-las sosial-ekonomi)	<i>Lifestyle</i> Global	Kapitalisme, Borjuisme

Apa yang telah dipaparkan di atas tentang evolusi tubuh dalam penampilan dari suatu zaman ke zaman berikutnya, menunjukkan bahwa tidak ada sesuatu yang bersifat statis, semuanya bergerak evolutif, apalagi jika hal itu menyangkut bentuk-bentuk perubahan dalam berpenampilan (fisik) sejalan dengan perkembangan *trend mode*.

Terkait dengan bentuk penampilan umat Hindu pada saat melaksanakan aktivitas ritual, dengan mengacu pada kategori evolusi tubuh (dalam penampilan) di atas, tampaknya dapat dimasukkan ke dalam katagori *Tubuh Posmodernis*, yaitu penampilan fisik/tubuh yang semakin berkembang dari tubuh estetik menjadi “tubuh trendis”. Bentuk-bentuk penampilan trendis dan modis ini berusaha mengeksplorasi sekaligus mengeksploitasi tubuh dengan memuat tanda atribut *fashionable* kekinian sesuai ikon mode. Melalui penampilan trendis itu pula mengisyaratkan petanda sekaligus memperlihatkan adanya stratifikasi (tingkatan), terutama dalam hal status, kelas atau level sosial ekonomi, yang dari padanya mengandung juga penanda sebagai sebuah *lifestyle* (gaya hidup) dengan makna sebagai pengikut kaum kapitalis atau borjuis (*the have*) yang senang menonjolkan atau memamerkan kepemilikan/kekayaannya.

Untuk mengkategorikan ke dalam tubuh posmodernis, setidaknya terdapat empat unsur material dan satu unsur *behavioral* (sikap/perilaku) yang mengonstruksi penampilan fisik/tubuh manusia, khususnya umat Hindu sehingga dapat dikatakan sebagai berpenampilan trendis, yaitu suatu bentuk penampilan umat Hindu yang tidak lagi berpijak pada kaidah etis (etika) tetapi sudah bergerak ke arah penekanan segi keindahan estetik (estetika), disertai dengan penonjolan unsur-unsur kemewahan (*luxury/glamour*), bahkan sebagian di antaranya menampakkan segi-segi erotisme (sensualitas) yang tampak jelas teramati, baik melalui balutan busana, tata rias, aksesoris, kelengkapan bawaan lainnya, termasuk sikap

atau perilaku yang ditunjukkan.

Adapun bentuk-bentuk penampilan yang dapat dikategorikan sebagai tubuh posmodernis melalui penampilan trendis dan modis, dapat dicermati dari penggunaan busana/pakaiannya. Secara substansial, Depdikbud (1986: 35) mengemukakan, sejak zaman purba (prehistoris) hingga era postmodern, pengertian busana (pakaian) dalam arti seluas-luasnya adalah merupakan suatu benda kebudayaan yang sangat penting untuk hampir semua suku bangsa di dunia. Ditinjau dari sudut fungsi dan pemakaiannya, pakaian itu dapat dibagi-bagi ke dalam paling sedikit empat golongan, yaitu:

1. Pakaian semata-mata sebagai alat untuk menahan pengaruh alam
2. Pakaian sebagai lambang keunggulan dan gengsi
3. Pakaian sebagai lambang yang dianggap suci
4. Pakaian sebagai perhiasan badan.

Sejalan dengan Depdikbud (1986), Widana (2011: 132), membagi jenis dan penggunaan busana/pakaian menjadi empat kategori, yaitu:

- a. **Pakaian Sehari-hari**, dipergunakan dalam kegiatan sehari-hari (non-formal), terutama dirumah, seperti untuk pria ; celana pendek atau celana kolor, baju kaos, kaos oblong, sarung, dan lain-lain. Sedangkan untuk wanita, kurang lebih hampir sama dengan pria, kecuali pemakaian daster, dan lain-lain yang umumnya bersifat santai, sederhana, bebas, simpel dan praktis.
- b. **Pakaian Resmi**, dipergunakan dalam aktivitas formal di ruang-ruang dan waktu yang berhubungan dengan institusi, instansi, administrasi, birokrasi, lengkap dengan atribut uniform spesifik, sesuai

dengan ikatan Korp, seperti ; Pegawai Negeri Sipil, Tentara Nasional Indonesia, Kepolisian RI, Dokter, Perawat, Satpam, Hansip, Karyawan Swasta, termasuk seragam para siswa.

- c. **Pakaian Aksi**, dipegunakan dalam kesempatan mengadakan atau mengikuti acara-acara seremoni atau *party* (pesta) , seperti ; resepsi, menghadiri undangan, pesta, *fashion show*, dan lain-lain yang lebih menekankan pada nuansa kebebasan berekspresi sesuai dengan perkembangan *trend mode* yang menonjolkan penampilan estetis ala *selebritis* sebagai ikon mode.
- d. **Pakaian Tradisi-Religi**, dipergunakan pada saat kegiatan-kegiatan yang berhubungan dengan aktivitas sosial-religius (adat dan keagamaan), mulai dari jenis tingkatan *busana alit*, *busana madya*, sampai *busana agung*. Tingkatan busana tradisi-religi ini secara berbeda digunakan oleh kalangan *Pandita (Dwijati)*, *Pinandita (Ekajati)*, kelompok *Sampradaya* dan juga umat Hindu pada umumnya (*Walaka*).

Untuk lebih memudahkan pemahamannya, lihat tabel berikut ini.

Tabel Jenis Busana/Pakaian Menurut Kategori, Sifat, Pengguna dan Peruntukannya

No	Jenis Busana	Kategori	Sifat	Pengguna	Peruntukan
1	Sehari-hari	Non Formal	Bebas, santai, Sederhana	Orang rumahan	Kegiatan di rumah
2	Resmi	Formal, Uniform	Ikatan Korp	PNS, TNI, Polri, Karyawan	Aktivitas di Kantor, Instansi
3	A k s i	Trendis, Modis	Estetis, Ekspresif Performatif	Khalayak Umum	Seremoni, Rekreasi, Party
4	Tradisi-Religi	Adat, Keagamaan	Etis, Sakral	Umat, Pimpinan Umat (Rohaniwan)	Acara Adat, Upacara Keagamaan (yadnya)

Tabel Jenis Busana Tradisi-Religi, menurut Pengguna, Peruntukkan dan Sifatnya

No	Pengguna	Jenis Busana	Peruntukan	Sifat
1	Pandita (Dwijati)	Sesuai Status (soroh)	“Muput Karya”	Sakral
2	Pinandita (Ekajati)	Umum/Baku	“Nganteb Upakara”	Semi sakral
3	Sampradaya	Sesuai Aliran	Aktivitas Spiritual	Semi sacral
4.	Walaka	Busana Adat (daerah)	Acara Adat, Upacara Yadnya	Profan untuk Sakral

Pembagian jenis busana/pakaian sebagaimana dipaparkan di atas, memberikan pemahaman bahwa setiap jenis kategori busana/pakaian dengan segala atributnya, dalam hal pemakaiannya selalu mengacu pada ruang dan waktu yang dalam prakteknya satu sama lain tidak bisa dipertukarkan. Artinya, siapapun yang hendak mengenakan busana/pakaian jenis atau kategori apapun, sedapatnya mengacu pada ruang dan waktu saat itu. Dimana kita berada dan kapan waktunya, akan menentukan pilihan busana/pakaian apa yang akan dikenakan. Jika hendak ke Pura melakukan persembahyangan misalnya, dengan melihat pembagian busana/pakaian di atas dapat diketahui bahwa yang 'wajib' dikenakan adalah busana tradisi-religi (adat-keagamaan), khususnya lagi yang dikenakan oleh kalangan *walaka* atau umat Hindu kebanyakan.

Agung (2004: 5) menyebutkannya dengan istilah “Busana Adat Daerah Bali” atau cukup dengan sebutan *Busana Adat* (Bali) yang detail kelengkapannya mengikuti asas “desa, kala, patra”. Berkaitan dengan busana adat ke Pura dalam rangka mengikuti upacara atau acara persembahyangan yang masuk kategori sebagai pakaian “tradisi-religi”, tentunya dimaksudkan untuk digunakan pada ruang dan waktu saat melakukan hubungan *bhakti* dengan *Ida Sanghyang Widhi* atau *Ida Bhatara-Bhatari*. Untuk kepentingan itu jelas memerlukan persyaratan mendasar yaitu *Asuci laksana*, dimana umat ketika datang *pedek tangkil* ke Pura sepatutnya terlebih dahulu membersihkan diri secara fisik, disertai juga penyucian pikiran serta penampilan dalam balutan busana/pakaian yang bersih, rapi dan sopan. Tentang pentingnya kebersihan dan kesucian lahir bathin, yang diperlukan dan menjadi syarat mendasar di dalam persembahyangan ini, di dalam kitab *Silakrama*, 41, juga dinyatakan:

“*Suddha ngaranya enjing-enjing
madyus asudha sarira
ma-Surya-sevana, amuja,
majapa, mahoma*”

Maknanya:

‘Suci namanya, setiap hari membersihkan diri,
sembahyang dihadapan Hyang Surya,
melakukan pemujaan,
melakukan japa dan
homa yadnya/agnihotra’ (Titib, 1993: 22).

Berdasarkan kutipan sloka di atas, apa yang disebut *Asuci laksana* ini, tidak hanya menyangkut pembersihan badan, tetapi juga penyucian pikiran disamping tetap melakukan pemujaan atau persembahyangan. Pembersihan badan, termasuk juga berbusana/berpakaian yang bersih saat hendak sembahyang merupakan syarat mutlak untuk menciptakan suasana penunjang. Bila badan, pakaian dan pikiran kita bersih, kemudian melakukan persembahyangan maka hal itu akan membuat kita lebih khusuk (Titib, 1993: 23). Itu berarti, apabila umat hendak melakukan aktivitas ritual baik dalam kaitan persembahan maupun persembahyangan maka sesungguhnya persyaratan yang dituntut cukup simpel, sederhana bahkan bersahaja, yang penting sesuai dengan kaidah *susila*/etika (Hindu).

Soal segi estetika (keindahan) dalam penampilan memang tidak dapat dihalangi. Namun ketika sudah mengarah pada eksplorasi dan eksploitasi diri umat dengan berpenampilan yang menunjukkan unsur-unsur pamer kemewahan yang selalu tampil *trendis* atau *modis*, dalam konteks ke Pura yang adalah tempat suci (sakral) jelas tidak dapat dibenarkan. Sebab, jika dikaitkan dengan jenis busana sebagaimana dikemukakan Widana (2011) di atas, busana *trendis modis ala artis* *selebritis* sudah masuk kategori jenis

“pakaian aksi” yang lebih tepat, cocok dan pantas dikenakan pada aktivitas *ceremony* atau *party* yang bernuansakan kebebasan berekspresi dan mengesankan suasana bersuka cita atau hura-hura. Sementara ke Pura dengan tujuan sembahyang sudah tentu sangat membutuhkan suasana tenang, nyaman, damai dan khusuk sebagai penunjang utama bagi terjadinya suatu hubungan *bhakti* dengan *Ida Sanghyang Widhi* atau *Ida Bhatara-Bhatari* yang disembah.

Bagaimanapun dalam hal berbusana/berpakaian, konsep ruang dan waktu penggunaannya tetap menjadi acuan utama agar tidak “saltum” (salah kostum). Hanya saja pada kenyataannya, telah berkembang fenomena yang kini sedang melanda umat Hindu, dimana ketika melakukan aktivitas ritual, relatif banyak *pamedek* yang umumnya dari kalangan muda (*yowana*) berpenampilan tredis modis, dalam arti selalu mengikuti perkembangan *trend mode* kekinian.

Melalui penampilan *trendis modis* itu, tampak jelas bahwa telah terjadi perubahan konsep dalam hal berbusana/berpakaian, yang semula selalu berpijak pada kaidah etis (etika), kini terus bergerak ke penonjolan segi estetis (estetika), dalam kemasan unsur-unsur material (tata rias, aksesoris, barang bawaan) sebagai cerminan gaya hidup kapitalis-konsumeris. Bahkan sebagian di antaranya tidak canggung lagi menampilkan segi-segi yang beraroma erotis (sensualitas), seperti umumnya ditunjukkan oleh kalangan artis selebritis sebagai *trend-setter*, pecandu dan penentu mode.

Adapun bentuk-bentuk penampilan *trendis* umat Hindu, khususnya dalam berbusana/berpakaian saat beraktivitas ritual antara lain, tentunya tanpa bermaksud negatif, tetapi semata-mata merupakan data empirik, dalam hal berbusana untuk item baju, yang patut mendapat sorotan adalah dari kalangan wanita (muda), dengan model kebaya transparan (tembus pandang), beberapa diantaranya berlengan pendek,

dan berkerah rendah sehingga tidak jarang bagian buah dada (payudara) tidak tertutupi seutuhnya. Sebenarnya secara norma/etika kesopanan semestinya ditutup rapat agar tidak menampakkan bagian organ tubuh wanita yang tergolong sensitif dan sensual itu. Bila dibiarkan, tentunya hal itu akan menjadi perhatian terutama bagi kaum pria normal, sekaligus merangsang bangkitnya hasrat naluriah biologis, setidak menimbulkan hayalan yang mengarah erotisme/sensualisme. Efek lanjutannya, niat untuk berkonsentrasi menjadi terpecah, sehingga *bhaktinya* tidak lagi tulus apalagi fokus menuju satu titik tujuan menyembah *Ida Sanghyang Widhi Wasa*.

Sementara itu untuk kaum prianya, busana ke Pura yang dikenakan relatif wajar dan standar. Hanya saja jika di waktu lalu umumnya menggunakan baju model safari atau baju koko, kini model bajunya bervariasi seiring perkembangan mode, tetapi umumnya dengan warna dasar sama yaitu putih.

Contoh Model Kebaya kekinian; transparan, sensual, berleher rendah dan kamben mini



Contoh Model Kebaya berlengan pendek dan kamben ketat, di atas betis plus mini



(Sumber: dokumen Widana)

Melalui penampilan yang serba *trendis* atau *modis* tersebut, menjadikan nuansa aktivitas ritual keagamaan, berubah menjadi suasana layaknya *fashion show*. Dimana tampak jelas, bagaimana usaha hampir setiap umat berekspresi untuk bisa tampil *fashionable*, dengan selalu mengikuti *trend mode*. Jadilah area tempat dilaksanakannya aktivitas bhakti (*yadnya*) dan sekitarnya, seakan-akan berubah menjadi arena pentas ritual di panggung konsumerisme, narsisme beraroma hedonisme. Umat yang sedang hilir mudik di sekitaran area ritual tak ubahnya bagaikan sedang berada di panggung *catwalk*, dapat tampil bergaya seperti halnya para peragawan/wati yang sedang mengkontestasikan tampilan busana yang dikenakannya.

2. Respon Masyarakat Terhadap Fenomena Penampilan Umat

Mencermati fenomena penampilan umat tatkala beraktivitas ritual itu, dapat dikatakan bahwa hal itu tidak

sejalan dengan maksud dan niatan untuk melakukan persembahan dan atau persembahyangan yang selalu dituntun untuk mengedepankan konsentrasi daripada sekedar hasrat seperti hendak berkontestasi atau selebrasi. Lagi pula, titik fokus dalam acara persembahan dan atau persembahyangan sebenarnya adalah bagaimana agar umat bisa tetap berkonsentrasi membayang-bayangkan “sosok” *Ida Sanghyang Widhi* (dalam berbagai manifestasi) dengan penuh pengendalian dan kepercayaan, sebagaimana disuratkan di dalam kitab suci *Bhagawadgita*, XII. 3:

*“Mayy awesya mano ye mam
nityayukta upasate,
sraddhaya ‘paraya ‘petas,
te me yuktatama matah”*

Maknanya:

Mereka yang memusatkan pikiran memuja pada-Ku, dengan selalu mengendalikannya, dengan penuh kepercayaan, merekalah yang saya anggap terbaik dalam mengendalikan diri (yoga) (Pudja, 1981: 283).

Rupanya fenomena penampilan trendis modis ala artis selebritis di kalangan umat Hindu saat beraktivitas ritual *bhakti* ini tak luput dari perhatian bahkan sorotan berbagai kalangan. Mulai dari instansi pemerintah, organsasi keumatan seperti WHDI (Wanita Hindu Dharma Indonesia), pendidik, para orang tua, termasuk pemerhati yang menuliskan keprihatinannya melalui berbagai media, baik media cetak maupun media *online*. Ada pula yang meresponnya dengan mengadakan workshop dan sosialisasi serta lomba-lomba berbusaan adat ke Pura yang sesuai susila/etika Hindu. Bahkan beberapa Prajuru Pura di Desa Pakraman tertentu sudah mengantisipasinya dengan membuat atau mengeluarkan aturan tentang tata cara termasuk larangan masuk ke Pura.

Semua itu dilakukan semata-mata untuk mengingatkan sekaligus meluruskan mindset umat, agar ketika beraktivitas ritual *yadnya*, sedapatnya menyesuaikan diri dengan norma *Susila*/etika Hindu dengan mengenakan busana adat yang mencerminkan nilai-nilai kesederhanaan, kepatantasan, kepatutan atau kesopanan. Tujuannya agar umat lebih fokus, baik niat, pikiran dan hati pada saat beraktivitas ritual *yadnya* yang memang memerlukan konsentrasi dalam menghubungkan diri dengan *Ida Sanghyang Widhi*. Sehingga apa yang diharapkan dalam suatu kegiatan ritual, baik melalui persembahan maupun persembahyangan bisa tercapai sebagaimana mestinya.

Beberapa bentuk respon, perhatian dan keprihatinan terhadap semakin trendisnya penampilan umat saat beraktivitas ritual, terutama ketika ke Pura antara lain berupa:

a. Berita berbagai media tentang busana ke Pura yang tidak etis



b. Himbauan dari WHDI

Sebagai organisasi wanita berbasis Hindu, yang mempunyai kewajiban menata sikap/perilaku umat dalam hal berbusana ke Pura, maka WHDI (Wanita Hindu Dharma Indonesia) merasa sangat berkepentingan mengeluarkan

surat himabauan yang ditujukan kepada seluruh umat sedharma. Adapun isi suratnya seperti dikutip berikut ini:

Kepada yth.
Semeton sedharma
di Tempat

Om Swastyastu,

Sesuai dengan himbauan Pengurus WHDI Provinsi Bali, Etika Tata Cara Berbusana SEMBAHYANG bagi Wanita Hindu berkaitan dengan etika dan estitika SEBAIKNYA sebagai berikut:

1. Tidak boleh menggunakan kebaya lengan pendek di atas siku (baju tukang). Kebaya begitu bukan busana untuk sembahyang.
2. Tidak boleh menggunakan kebaya brokat tipis (transfaran), sebaiknya menggunakan kebaya model Kartini.
3. Menggunakan kamben menutupi mata kaki namun tumit keliatan.
4. Sebaiknya menggunakan sanggul, jika tidak memakai sanggul paling tidak rambut diikat dengan rapi (tidak terurai/megambahan)
5. Tidak boleh kepala memakai topi.
6. Tidak boleh memakai bunga plastik ttp pakailah bunga alam yang segar.

Demikian himbauan ini untuk mendeppet perhatian dan atas perhatiannya terima kasih.

Om Shantih, Shantih, Shantih, Om.

c. *Paruman Sulinggih* tahun 1976, tentang “Etika Berbusana ke Pura”, yaitu:

1. Bagi Pria, meliputi: baju, kampuh, kain panjang, sabuk, dan alas kaki (fakultatif/boleh iya, boleh tidak);
2. Bagi wanita, meliputi: baju/kebaya, kain panjang, sesenteng, sabuk, dan alas kaki (fakultatif/ boleh iya, boleh tidak). Penekanan dalam hal berbusana ke Pura adalah unsur kesopanan, kerapian, dan kebersihan, serta dandanan yang sederhana dalam artian tidak menggunakan hiasan berlebihan, termasuk tidak menonjolkan bagian-bagian tubuh yang dapat merangsang.

Selanjutnya juga dijelaskan tentang “Tata Cara dan Larangan Memasuki Pura” agar kesucian Pura tetap terjaga, yaitu:

1. Tidak dalam keadaan cunta (baru melahirkan, kematian, wanita datang bulan, bayi belum tiga upacara tiga bulanan, dll)
2. Bersih lahir bathin; lahir: sudah mandi, pakaian bersih dengan tata cara pakaian yang wajar untuk bersembahyang; bathin: pikiran yang hening, tenang, tentram dan siap memusatkan pikiran untuk berbakti kepada Yang Maha Kuasa.
3. Wanita yang rambutnya diurai tidak boleh masuk karena rambut yang diurai menyiratkan: ke-asmaraan (birahi), marah, sedih, dan mempelajari ilmu hitam.
4. Dilarang Berpakaian tidak sopan atau menonjolkan bentuk tubuh/ aurat.
5. Tidak boleh Bercumbu, berkelahi, bertengkar, berkata kasar/ memaki, bergosip, menyusui bayi,

meludah, buang air, mencorat-coret *palinggih*, dan lain-lain

6. Dilarang dalam keadaan sakit dan mabuk karena akan dapat membuat pura *leteh*.

Intinya, bahwa dalam hal etika berbusana hendaknya umat mengikuti norma-norma kesusilaan, dan pertimbangan yang bijaksana. Jangan hanya memikirkan kesenangan dan kepuasan diri pribadi, tetapi juga pertimbangkan pikiran orang lain. (sumber: <http://inputbali.com/budaya-bali/etika-berbusana-dan-tata-cara-memasuki-pura>, diakses 27 Januari 2019).

d. Pergub Bali Tentang Busana Adat Bali

Sebagai pimpinan tertinggi di Bali, mencermati fenomena dalam hal berbusana adat yang semakin menyimpang dari landasan Susila/etika Hindu, sekaligus untuk turut melestarikan tradisi berbusana adat Bali yang baik dan benar, maka akhirnya Gubernur Bali mengeluarkan Peraturan Gubernur Bali Nomor 79 Tahun 2018 tentang Hari Penggunaan Busana Adat Bali, yang ditetapkan tanggal 26 September 2018. Implementasi Pergub ini ditindaklanjuti dengan dikeluarkannya Instruksi Gubernur Nomor 2231 Tahun 2018 yang berisi panduan teknis pelaksanaan Hari Penggunaan Busana Adat Bali dengan rincian sebagai berikut:

1. Busana Adat Bali digunakan setiap hari Kamis, Hari Purnama, Hari Tilem, Hari Jadi Provinsi Bali dan Hari Jadi Kabupaten/Kota.
2. Etika pengguna busana adat Bali sesuai dengan nilai kesopanan, kesantunan, kepatutan, dan kepantasan yang berlaku di masyarakat.
3. Busana adat Bali digunakan oleh pegawai di lingkungan lembaga pemerintahan, pendidik,

tenaga pendidik, peserta didik, dan pegawai lembaga swasta.

4. Pengguna busana adat Bali dikecualikan bagi pegawai lembaga pemerintahan, lembaga swasta dan lembaga profesional, yang oleh karena tugasnya mengharuskan untuk menggunakan seragam khusus tertentu atau karena alasan keagamaan.
5. Bagi masyarakat Nusantara lainnya yang tinggal di wilayah Provinsi Bali dapat menggunakan busana adat Bali atau busana adat daerah masing-masing.

Menyimak Peraturan Gubernur Bali Nomor 79 Tahun 2018 tentang Hari Penggunaan Busana Adat Bali, dan Instruksi Gubernur Nomor 2231 Tahun 2018 yang berisi panduan teknis pelaksanaan Hari Penggunaan Busana Adat Bali, tampaknya melingkupi pengertian berbusana adat dalam arti luas, termasuk menyangkut busana adat ke Pura.

e. Larangan Berbusana tidak etis ke Pura

Bentuk kekhawatiran akan semakin banyaknya umat ketika ke Pura berpenampilan trendis, modis ala artis selebritis, yang tidak sesuai dengan tuntunan etis, membuat beberapa Prajuru Pura di Desa Pakraman tertentu mengambil inisiatif membuat/mengeluarkan larangan bagi umat ke Pura jika berbusana tidak etis.

Berdasarkan berbagai bentuk perhatian ataupun sorotan terkait penampilan umat Hindu ketika beraktivitas ritual (*yadnya*) yang semakin keluar dari tuntunan etis, dapat ditegaskan kembali bahwa fenomena demikian itu memang tidak dapat dimungkiri telah menimbulkan keprihatinan berbagai pihak. Semua itu akibat begitu permisifnya umat Hindu terhadap perkembangan dunia mode. Sehingga apapun yang kini berkembang sebagai bagian trend mode global bernuansa modern, umat begitu cepat meresponnya

dengan cara mengikuti arus mode tersebut. Setelah ditelisik, ternyata mindset demikian itu bersumber sekaligus berpusat pada pikiran umat yang mudah sekali terbawa arus pemikiran modern, tanpa mempertimbangkan lagi segi-segi etis, filosofis apalagi teologis, lantaran lebih mementingkan unsur-unsur estetis demi sebuah penampilan trendis atau modis. Selain karena umat Hindu juga merasa sebagai bagian dari masyarakat modern global yang tidak boleh ketinggalan oleh arus mode zaman kekinian.

Bentuk larangan berbusana tidak etis



(Sumber: dokumen Widana)

Perihal mudah terpengaruhnya pikiran ini, rupanya kitab suci Sarasamuscaya, 82 telah menyadarinya, hingga tersuratlah kemudian dalam bentuk sloka yang berbunyi:

*“Lawan tattwaniking manah, nyang mata wuwusenta,
nang mulat ring sarwawastu, manah juga sahayaning
matanikan wulat, kunang yan wyakula manahnya, tan*

ilu sumahayang mata, mulata towi irikang watu, tan katon juga ya denika, apan manah ikang wawarengo ngaranya, hinganyan pradhaning manah kalinganika”

Maknanya:

‘Dan lagi hakikatnya pikiran itu, bahwa mata dikatakan dapat melihat berbagai benda, tiada lain sebenarnya pikiranlah yang menyertai mata melihat, adapun kalau pikiran kacau, tidak ikut menyertai mata (melihat), walaupun melihat benda itu, tidak tampak juga olehnya, sebab pikiuran itu sebenarnya yang mengetahui, oleh karena itu, maka sesungguhnya pikiranlah yang memegang peranan utama’ (Pudja, 1981: 50).

Singkat kata, pikiranlah yang menjadi penentu ke arah mana sikap dan perilaku seseorang, termasuk yang akan mengantarkan sembah *bhakti* umat kepada *Ida Sanghyang Widhi*, jadi bukan penampilan beserta muatan material artifisial yang melekat pada tubuh. Artinya, jika dalam persembahyangan pikiran terfokus pada *Ida Sanghyang Widhi*, maka sembah *bhakti* umat pasti akan diterima dan sampai pada-Nya. Sebaliknya, bila pikiran hanya terpusat pada tampilan materi, maka sampai disitu jugalah tujuan yang akan dicapai, yaitu kembali pada hal-hal yang bersifat pemenuhan hasrat duniawi.

Demikianlah, tak dapat dimungkiri bahwa fenomena umat Hindu yang lebih mengedepankan penampilan dalam setiap moment beraktivitas ritual, baik dalam kesempatan mengikuti upacara persembahan maupun acara persembahyangan, kini sudah menjadi suatu realita. Hal itu sebagai konsekuensi dari keberterimaan umat Hindu sebagai bagian dari masyarakat posmodern yang selalu berhasrat memodernkan apapun tentang dirinya. Sehingga untuk urusan aktvitas keagamaanpun tak luput juga dari sentuhan modernisasi dalam bentuk hasrat kontestasi melalui

penyertaan berbagai identitas dan atribut kekinian yang sarat muatan material, kapital dan finansial.

Tentu saja fenomena yang kini sudah menjadi realita itu, akan dapat membawa efek yang tidak diharapkan. Setidaknya, dikhawatirkan mindset umat Hindu menganggap bahwa aktivitas ritual dengan segala bentuk penampilan berbasis material itu merupakan tujuan utama. Artinya begitu aktivitas ritual dengan gaya kekinian selesai dilaksanakan, berakhir sudah kewajiban umat *mayadnya* sebatas pada tataran ritualistik simbolik ekspresif. Padahal sebenarnya, apa yang disebut aktivitas ritual itu hanyalah sebatas jalan, bukan tujuan. Sementara tujuan utama dan tertinggi dari aktivitas ritual itu sendiri adalah ketika umat telah berhasil mencapai obsesi ke puncak kesadaran spiritual.

Fenomena umat Hindu beraktivitas ritual dengan memanfaatkan momen-momen religi untuk tujuan sampingan seperti bergaya dengan beraneka penampilan yang sarat Hasrat konsumtif, narsis dan mengarah hedonis ini, tentunya bertolak belakang dengan apa yang sebenarnya diharapkan dari kegiatan suci yang sekaligus sakral guna mencari ketenangan, bila mungkin mencapai tingkat kesadaran spiritual atau setidaknya melakukan perenungan (kontemplasi). Namun kenyataannya, yang tampak teramati justru amat kontradiktif. Relatif banyak *pamedek* (*yowana*) yang berhasrat mencari sensasi kesenangan duniawi. Hal itu dilakukan justru di ruang dan waktu kegiatan religi dengan mencampur-adukkannya dengan aktivitas berbau romantis, yang jelas-jelas mengarah pada gairah hedonis. Benar-benar ironis, sebab kesempatan menguatkan *sradha* dan *bhakti* agar lebih kukuh ternyata dengan mudah diruntuhkan oleh semangat *happy religion* – beragama sambil mencari kesenangan semata.

Realita sebagaimana tergambar di atas, memang bukan hal aneh lagi terjadi, dan dilakoni oleh sebagian umat

Hindu dan sebagainya dianggap sebagai sesuatu yang tidak perlu serius ditanggapi. Hal ini dibenarkan oleh Sedyawati (2008: 150) dengan mengatakan bahwa memang tidak ada yang serius mencermati persoalan ini. Muatan budaya yang “serius”, artinya yang mengajak ke arah perenungan dan pengkajian, dewasa ini tampak kalah oleh hal-hal yang ringan, *glamour* dan sensasional. Dalihnya adalah bahwa yang disebut terakhir itu memang “dikehendaki” pasar, atau “sesuai kebutuhan zaman”.

Senada dengan ungkapan Sedyawati, Acarya (1999: 131) mengemukakan, sikap/perilaku yang ditunjukkan terutama oleh kalangan anak muda (*yowana*) tersebut lebih disebabkan karena suatu keadaan yang disebut “krisis identitas”. Suatu keadaan dimana, di satu pihak para remaja atau pemuda ini didesak untuk mencari dan mendapatkan identitas diri yang stabil di dunia yang sebenarnya labil (kacau balau), lalu dibingungkan oleh dorongan hormon yang tumbuh dengan pesat di masa pubertas, membuat para *yowana* itu cenderung mengikatkan diri ke dalam grup-grup, ras, kelompok kebudayaan (sub kultur) dan bahkan kelompok anak-anak urakan yang suka merusak untuk menemukan identitas dirinya di dalam masyarakat dan membebaskan diri dari pengaruh kelompok di luar diri mereka. Jiwa mereka masih sempit, dan perilakunya berlebihan dengan menantang kelompok-kelompok lain, dan menyelubungi perasaan kekurangan mereka dengan perilaku impulsif dan tindakan-tindakan “keberanian”. Tak terkecuali berani menampilkan diri secara lebih ekspresif bahkan eksklusif ketika mengikuti aktivitas ritual, antara lain dengan menonjolkan gaya tampilan trendis, modis bernilai estetis ala artis selebritis yang tak tak jarang menunjukkan juga unsur erotis (sensual) untuk sekedar mendapat perhatian atau pengakuan atas pencarian identitas dirinya yang belum stabil.

Tidak salah jika kemudian Sudibya (1994: 43)

mengatakan, bahwa di satu pihak terjadi peningkatan dalam hal kesemarakan kehidupan beragama, tetapi di lain pihak landasan etika kehidupan terabaikan bahkan lebih banyak dilanggar. Belum lagi memperhitungkan sikap keagamaan yang sangat pribadi sifatnya berupa kadar keimanan, sikap religus, yang merupakan pancaran dari kesadaran diri yang sejati (*The Real Self*), untuk kemudian sampai kepada suatu keadaan spiritual yang disebut dengan pencerahan (*enlightment*).

Memang dalam hal gaya dan model penampilan personal fisik yang melekat pada badan/tubuh umat boleh saja tampil serba indah bahkan mewah melalui balutan busana trendis atau modis serta kelengkapan aksesoris lainnya, namun dalam hal kepatuhan atau ketaatan terhadap kaidah nilai, norma susila atau etika keagamaan justru terkesan semakin rendah tingkat pengamalannya. Padahal sebagaimana disuratkan di dalam kitab *Niti Sataka*, 80 tentang busana itu sebenarnya memiliki arti luas, seperti kutipan berikut:

“Busana kekayaan adalah kebaikan hati, busana keberanian adalah lidah yang terkendali, busana pengetahuan adalah kedamaian, busana kepandaian adalah kerendahan hati, busana kekayaan adalah menghabiskan harta untuk mendidik putra yang baik, busana tapa adalah meninggalkan kemarahan, busana kebesaran adalah memaafkan, busana dharma adalah tidak menipu. Dan akhirnya sifat-sifat atau perilaku yang baik adalah inti dari semua busana” (Somvir, 2005: 68).

Berpijak pada petikan sloka di atas, jelaslah bahwa dalam kaitan dengan aktivitas ritual umat Hindu, sesungguhnya yang dipentingkan bukan pada rupa wujud penampilan fisik/badan, melainkan sikap/etika perilaku yang berdasarkan kesusilaan Hindu. Apalagi terkait dengan penampilan umat dengan balutan busana adat (tradisi-religi), yang bersifat sakral (suci). Sehingga penggunaannyaupun harus selaras

dengan ruang dan waktu khusus, hanya untuk melakukan hubungan *bhakti* dengan *Ida Sanghyang Widhi* beserta manifestasinya, bukan untuk kepentingan lain, lebih-lebih yang bersifat *ngulurin* kesenangan *indria* (*kama-kamomoan*). Lagi pula, sebagaimana telah dipersyaratkan bahwa dalam kesempatan mengikuti aktivitas ritual, seorang umat hanya memerlukan persyaratan mendasar yaitu *Asuci laksana*, dimana umat ketika beraktivitas ritual seperti *pedek tangkil* ke Pura sepatutnya lebih mementingkan kebersihan diri secara fisik, disertai juga penyucian pikiran serta penampilan dalam balutan busana/pakaian yang bersih, rapi dan sopan, bukan sekedar keindahan apalagi kemewahan.

Tentang pentingnya kebersihan dan kesucian lahir bathin (*Sauca*) ini, di dalam kitab *Silakrama* dinyatakan:

*“Bahyamabhyantaram caucam
dwiḡha proktam dwijottamah,
mrijalabhyam smrtam bahyam
manah cuddhir athantaram”*;

*“Cauca nagranya nitya majapa maradina carira,
cauca cucyalaksana ta kita agelem adyus mayasa,
abhasma, we waseh ciwambha,
mantra cauca, om, sa, ba, ta, a, I”*

Maknanya:

Hai *Dwijottama* (orang-orang termulia di antara para *Dwijati*), *cauca* (kebersihan, kemurnian atau kesucian) itu disebutkan dua macamnya; lahir (jasmani) dan bathin (rohani). Yang lahir (jasmani) disebutkan karena tanah liat dan air, yang berikutnya adalah kesucian pikiran.

Cauca namanya tetap berdoa (dan) membersihkan tubuh, hendaklah kamu melakukan pembersihan, tetap mandi, berhias, memakai *bhasma* (bedak serbuk cendana sebagai tanda pelepas dosa), air pembasuh (*siwambha*)

(tempat air suci) (mendoakan doa *cauca, Om sa, ba, ta, a, i*) (Puniyatmadja, 1976: 68)

Mengacu kutipan sloka di atas, dalam konteks aktivitas ritual, jelaslah bahwa persyaratan yang dituntut cukup simpel, sederhana bahkan bersahaja, yang penting sesuai dengan kaidah *Susila*/etika (Hindu). Soal unsur estetika (keindahan) dalam penampilan memang tidak dapat dihalangi, tetapi tidak terpenting. Jauh lebih penting menampilkan perilaku atas dasar sifat-sifat terbaik sebagaimana diatur di dalam *Susila*/etika Hindu. Selain itu, konsentrasi utama ketika beraktivitas ritual tentunya untuk menjalankan kewajiban sebagai hamba Tuhan kepada Sang Pencipta, baik dalam bentuk persembahan maupun persembahyangan. Sesungguhnya tidak ada tempat bagi kesempatan untuk melakukan kegiatan di luar kesucian, apalagi sampai membawa ekses menodai kesucian ritual itu sendiri dengan mencampur-adukkan kegiatan agamais yang sakral (suci) dengan aktivitas keduniawian yang bersifat hedonis, yang hanya mencari dan bertujuan mengumbar kesenangan (*kama kamomoan*) semata.

3.Makna Penampilan Umat Hindu dalam Aktivitas Ritual

a) Makna Simbolis

“Semua kebudayaan (peradaban) tergantung kepada simbol. Kemampuan penggunaan simbolah yang melahirkan kebudayaan dan penggunaan simbolah yang dapat mempertahankan kebudayaan. Tanpa simbol, tidak akan ada kebudayaan, dan manusia hanyalah binatang, dan bukan manusia” (White, dalam Sanderson, 2003: 41).

Kutipan pernyataan White di atas, menguatkan pandangan bahwa pada dasarnya manusia adalah makhluk bersimbol (*homo symbolicum*). Bahkan Ernest Cassier dalam

bukunya *An Essay On Man* menyebutkan manusia sebagai *animal symbolicum* (binatang bersimbol), bahwa:

“..... Pada tingkah laku binatang kita temukan sistem tanda dan sistem penanda yang agak kompleks adanya fakta yang sudah dapat dipastikan. Kita malah dapat mengatakan bahwa beberapa binatang, khususnya binatang piaraan amat peka terhadap tanda. Semua fenomena yang biasanya disebut refleks-terkondisi tidak hanya amat berbeda, tetapi juga bertentangan dengan ciri hakiki pemikiran simbolis manusia. Simbol bila diartikan secara tepat, tidak dapat dijabarkan menjadi tanda semata-mata. Tanda dan simbol masing-masing terletak pada dua bidang pembahasan yang berlainan: tanda adalah bagian dari dunia fisik; simbol adalah bagian dari dunia makna manusia. Tanda adalah “operator”, simbol adalah designator. Tanda, bahkan pun bila dipahami dan digunakan seperti itu, bagaimanapun merupakan sesuatu yang fisik dan substansial; simbol hanya memiliki nilai fungsional (Triguna, 2000: 8 - 9).

Jika sosok binatang saja sebagai makhluk bersimbol, apalagi manusia. Sosok manusia itu sendiri secara biologis sesungguhnya telah menyiratkan simbol-simbol, setidaknya sebagai makhluk hidup yang secara kodrati lebih tinggi (unggul) harkat, derajat dan martabatnya dibandingkan dengan makhluk lain ciptaan-Nya, seperti tumbuhan dan binatang. Apapun yang ada atau kemudian dilekatkan (dipakai) manusia semuanya merefleksikan simbol-simbol. Karena itu tidak salah dikatakan bahwa eksistensi manusia sebagai individu yang selalu menjalin interaksi antarindividu, sesungguhnya adalah simpul-simpul simbol yang menggambarkan dirinya sebagai makhluk penuh makna. Hanya dengan kemampuan untuk membaca simpul itu, maka makna dibalik simbol-simbol itu akan dapat disingkap atau diungkap.

Sebagaimana dikatakan Charon (dalam Ritzer, 2007: 292), “Simbol adalah objek sosial yang dipakai untuk merepresentasikan (atau menggantikan) apapun yang disetujui orang yang akan mereka representasikan. Sementara itu menurut Mead (dalam Ritzer, 2007: 293), bahwa dalam menginterpretasikan sesuatu tindakan atau perilaku, ada perbedaan mendasar antara *perilaku lahiriah* dan *perilaku tersembunyi*. Perilaku lahiriah adalah perilaku sebenarnya yang dilakukan oleh seseorang (aktor). Sedangkan perilaku tersembunyi adalah proses berpikir yang melibatkan simbol dan arti atau makna. Beberapa perilaku lahiriah tidak melibatkan perilaku tersembunyi (perilaku karena kebiasaan atau tanggapan tanpa pikir terhadap rangsangan eksternal). Namun, sebagian besar tindakan manusia melibatkan kedua jenis perilaku itu.

Sebab, pada kenyataannya, apapun yang tampak sebagai perilaku lahiriah sebenarnya mengandung juga perilaku tersembunyi sebagai representasi dari simpul-simpul simbol yang apabila diinterpretasi akan menyembulkan atau memunculkan bermacam makna. Makna yang tentunya berasal dari hasil pencermatan, pembacaan, penghayatan atau bahkan kesepakatan atas apa yang ada dibalik simbol-simbol itu. Jadi, hakikat simbol adalah bukan semata-mata terletak pada apa yang tampak dalam bentuk materi lahiriah yang berwujud, tetapi lebih kepada apa yang “berada” (tersembunyi) dibalik perwujudan itu sendiri.

Triguna (2000: 7) mengemukakan, simbol adalah satu hal atau keadaan yang merupakan pengantaraan pemahaman terhadap objek. Manifestasi karakteristik simbol tidak terbatas pada isyarat fisik, tetapi dapat juga pada berwujud penggunaan kata-kata, yakni simbol suara yang mengandung arti bersama serta bersifat standar. Singkatnya, simbol berfungsi memimpin subjek kepada objek. Dalam makna tertentu, simbol acapkali memiliki makna mendalam,

yaitu suatu konsep yang paling bernilai dalam kehidupan masyarakat.

Karena itu sebagaimana dikatakan Blumer (dalam Poloma, 1994: 261) terkait dengan penggunaan simbol, interpretasi dan pemahaman terhadap suatu tindakan atau perilaku, ada tiga premis yang mendasarinya, yaitu:

“... (1) Manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna-makna yang ada pada sesuatu itu bagi mereka; (2) Makna tersebut berasal dari interaksi sosial seseorang dengan orang lain; (3) Makna-makna tersebut disempurnakan pada proses interaksi sosial berlangsung”.

Ternyata penampilan umat dalam kesempatan mengikuti aktivitas ritual, baik dalam konteks persembahan maupun persembahyangan, juga menggambarkan simbol-simbol bermakna sebagai media untuk mengomunikasikan bermacam identitas diri. Bahwa makna itu sebagaimana dikemukakan Blumer (dalam Soeprapto, 2002: 121), akan diperoleh dari hasil interaksi sosial yang dilakukan dengan orang lain dan akan terus disempurnakan di saat proses interaksi sosial sedang berlangsung. Ini berarti, sepanjang proses interaksi sosial itu berlangsung, dan sejalan juga dengan perkembangan *trend* mode melalui intensitas interaksi dalam bentuk pergaulan sosial anatarumat, maka muncullah apa yang disebut kemudian sebagai bentuk-bentuk penampilan umat Hindu, mulai dari yang etis, estetis sampai penampilan trendis atau modis.

Demikianlah akhirnya, kegiatan suci, sakral dan spiritual yang dikemas dalam aktivitas ritual, berkembang menjadi seperti arena kontestasi atau selebrasi, dimana umat dengan penuh gairah unjuk pamer atas identitas diri yang melekat sebagai bagian dari masyarakat global postmodern yang cenderung hiperealitas dalam bertindak. Sikap atau

perilaku model *bhakti* umat yang tergolong “nyapliir” (menyimpang) ini, kalau tidak segera diantisipasi tentunya akan dapat mengaburkan, bahkan menghancurkan tatanan nilai *Susila*/etika Hindu yang sangat menjunjung tinggi kesucian, keluhuran dan keagungan budi pekerti. Bukankah *Ida Sanghyang Widhi* Yang Maha Suci hanya dapat didekati dengan kesucian kita ?

Inilah fenomena keberagaman umat Hindu di era peradaban kontemporer yang cenderung mengarah pada sekularisme sekaligus sebagai bentuk kebebasan yang “kebablasan”. Semuanya seakan-akan serba bisa, dibolehkan, tidak ada larangan, bisa seenaknya, dan sebagainya. Mengapa ?, Karena tidak ada kepatuhan mendalam pada diri umat untuk menjadikan landasan susila/etika sebagai praktik hidup beragama. Inilah simbol baru yang dibangun umat Hindu postmodern, yang hendak lepas dari “kungkungan” spiritualitas tradisional menuju gaya hidup global yang lebih mementingkan tampilan personal fisik bermuatan material. Ini artinya, simbol-simbol dalam Hindu yang semula bermakna sebagai media ekspresi *bhakti* ke hadapan *Ida Sanghyang Widhi*, kini di kalangan umatnya berkembang menjadi media ekspresi kebebasan diri, seperti halnya berekreasi, seakan bergerak bebas tanpa kaidah lagi.

b)Estetisisasi

Manusia secara badaniah adalah makhluk seni. Tekstur lekak lekuk tubuh anatomi manusia menunjukkan dirinya sebagai makhluk seni, yang secara alamiah memang sudah menjadi bagian dari keindahan. Apalagi yang namanya wanita, diciptakan jauh lebih indah dari kaum pria, lantaran karakter feminismentya yang menampilkan diri lebih lemah, lembut, halus, dan hampir semua yang ada pada tubuh wanita memiliki nilai keindahan, dan bahkan bermakna seks, yang sudah tentu tak henti-hentinya memancarkan pesona daya

tarik, terutama di mata lawan jenisnya. Tentang ini, Morris (dalam Caturwati, 2004: 48) menyatakan bahwa:

“Tubuh manusia dipenuhi berbagai macam sinyal. Setiap lekukan dan setiap tonjolan selalu mengirimkan sinyal ke dasar ke mata para peminat, di antaranya: dada perempuan, pantat, pinggang, paha, pinggul, leher, dan pangkal lengan mempunyai potensi membangkitkan gairah lawan jenis”.

Bahkan menurut Ratih (dalam Atmadja, 2006: 65) tubuh wanita tidak hanya memiliki nilai seksual, melainkan terkait juga dengan keindahan. Pernyataannya:

“Perempuan dikenal sebagai makhluk keindahan. Tubuh perempuan adalah karya seni dari alam... Keindahan yang terdapat pada tubuh perempuan berbeda dengan keindahannya yang terdapat pada tubuh laki-laki. Keindahan yang khas dari tubuh perempuan memuat cita rasa estetis yang unik. Seringkali apa yang dikenakan pada perempuan dikaitkan dengan keindahan”.

Membahas lebih jauh tentang keindahan atau *estetisasi*, tidak bisa dilepaskan dari ilmu *Estetika*. Estetika berasal dari kata Yunani “aesthesis” yang berarti pencerapan, persepsi, pengalaman, perasaan, pemandangan. Kata ini untuk pertama kali digunakan oleh Baumgarten untuk menunjukkan cabang filsafat yang berurusan dengan seni dan keindahan (Hartoko, 1983: 15). Estetika sebagai salah satu cabang filsafat sejak zaman Yunani Kuno sampai sekitar abad ke- 18 disebut dengan berbagai nama, yaitu filsafat keindahan, filsafat cita rasa, filsafat seni, dan filsafat kritik. Lebih lanjut Pramono (1982: 21) menyatakan, istilah filsafat dalam bahasa Inggris sering disebut “theory”, sehingga estetika disebut juga teori keindahan, teori cita rasa, atau teori seni murni. Disamping itu, estetika juga dianggap sebagai suatu ilmu. Maka jadilah estetika sebagai suatu ilmu tentang hal yang indah atau ilmu tentang keindahan, yang menurut Ratna (2007: 9) berasal dari kebesaran, kekuatan dan kemuliaan Tuhan yang sama

sekali berada di luar kemampuan akal manusia. Sehingga seluruh ciptaan Tuhan dapat dikatakan berbentuk indah.

Apalagi jika kemudian disadari bahwa, manusia Bali, tepatnya umat Hindu yang dulunya masih bertindak disepertikan sesuatu yang “need” (kebutuhan), kini sudah bergerak maju ke arah sesuatu yang “want” (keinginan). Keinginan untuk selalu mengikuti perkembangan zaman *posmo* (melampaui standar kehidupan modern) yang terus merangsangnya untuk berlomba mengikuti pertumbuhan *trend-setter* -- kiblat mode, semuanya dijadikan serba berkeindahan.

Inilah yang oleh Chaney (1996: 15) disebut sebagai “Estetisasi”, tepatnya *estetisasi kehidupan sehari-hari*. Bahkan tubuh/diri (*body/self*) pun justru mengalami estetisasi tubuh. Sehingga, tubuh/diri dan kehidupan sehari-hari juga menjadi sebuah proyek, benih penyemaian gaya hidup, tentunya dengan beragam bentuk penampilan estetis, bernuansa trendis dan modis yang tentunya tidak murah nilai/harganya.

Jika didata, nilai dalam arti harga barang-barang yang dikenakan dalam sebuah gaya berpenampilan trendis modis ala artis selebritis, mulai dari yang melekat pada badan (busana), wajah (tata rias, plus perhiasan) rambut (tata rias, plus aksesoris), tangan (gelang dan cincin), kaki (gelang, alas kaki), dan barang bawaan lainnya (bermacam tas plus HP), hanya dalam hitungan standar harga kelas menengah saja, seorang umat dengan penampilan *trendis-modis* bisa bernilai jutaan rupiah. Belum lagi dalam wujud sarana *upakara bebanten* yang hendak dipersembahkan (*canang, sodan, pajati*, atau *gebogan*), lebih-lebih jika “haturan” yang dipergunakan berasal dari produk impor (luar negeri), bisa dibayangkan dengan kalkulasi harga sekarang, betapa “mahalnya” sesosok umat Hindu itu dalam sebuah aktivitas ritual *yadnya* (*ngaturang bhakti*) dihadapan *Ida Sanghyang*

Widhi atau *Ida Bhatara-Bhatari* itu.

Inilah fenomena kekinian yang dapat diamati kemudian dicermati sebagai suatu bentuk perubahan perilaku umat Hindu yang cenderung bersuka cita bergerak di tataran estetik, dengan meninggalkan dan atau menanggalkan tatanan dan tuntunan etik yang sebenarnya amat substantif (penting dan mendasar). Apa yang tampak sekarang adalah, bagaimana umat Hindu dengan potensi ekonomi (kekayaan) yang dimiliki dapat berkesempatan untuk mengeksplorasi dan mengeksploitasi diri melalui media tubuhnya dengan bermacam simbol yang hendak dikomunikasikan. Bahwa dengan penampilan trendis modis ala artis selebritis misalnya, seorang umat dapat memberikan isyarat atau informasi kepada khalayak (*audience*) bahwa mereka adalah orang-orang “berkelas” (level tinggi secara materi), berasal dari kalangan “terhormat” (menurut ukuran kepangkatan, atau jabatan) dan yang penting lagi selalu bergaya hidup *posmo*, super modern, melebihi tampilan masyarakat kebanyakan yang juga mengaku, setidaknya merasa modern.

Ibarat “katibambung”, *ngreneb* di luar tetapi *puyung* (hampa) di dalamnya atau tampil indah dan mewah di bagian luar, tetapi mengabaikan bagian dalam dirinya, yaitu sikap/perilaku yang taat pada tuntunan etika. Tampaknya, masih lebih baik seperti kata *sesonggan*, *payuk prumpung misi berem*, biarpun penampilan luarnya tidak *trendis* atau *modis*, tetapi di dalam dirinya, benar-benar “berisi” (berkualitas). Namun *sesonggan* Bali yang sebenarnya bermakna agar kita lebih “mengisi” diri itu, dalam konteks gaya hidup manusia sekarang, sepertinya sudah tidak dianggap lagi. Bagi umat sepertinya yang dipentingkan sekarang adalah tampilan kulit luar atau materi dalam kemasan atau balutan yang dapat menarik perhatian, mengundang kekaguman, mendapat pujian atau bahkan merangsang saraf erotis (sensual) orang, terutama lawan jenisnya.

c) Bergaya Hidup Posmodern

Apa beda manusia dengan hewan ?, bukan kepemilikan akal budi atau ciptaan ruh ilahi dalam raga manusia. Jawabnya sederhana saja. Manusia mampu melewati kodrat biologis hidupnya (nutrisi, reproduksi) dengan menciptakan gaya, yang belakangan berkembang menjadi “Gaya Hidup”. Istilah gaya hidup, baik dari sudut pandang individual maupun kolektif, mengandung pengertian bahwa gaya hidup sebagai cara hidup mencakup sekumpulan kebiasaan, pandangan, dan pola-pola respons terhadap hidup, serta terutama perlengkapan untuk hidup. Cara bukan sesuatu yang alamiah, melainkan hal yang ditemukan, diadopsi atau diciptakan, dikembangkan dan digunakan untuk menampilkan tindakan agar mencapai tujuan tertentu.

Mengacu pada kerangka pemikiran Bourdieu, gaya hidup seseorang dipahami sebagai hasil dari interaksi antara manusia sebagai subjek sekaligus objek dalam masyarakat, hasil dari pikiran sadar dan tak sadar, serta terbentuk sepanjang sejarah hidupnya (Adian dalam Adlin, 2006: 37-39). Jadi, apapun sebenarnya yang melekat, dipakai dan atau ditampilkan manusia, selalu bisa diasosiasikan dengan gaya hidupnya (*lifestyle*) yang tentunya tidak bisa dilepaskan, terutama dari kedudukan atau status sosial ekonominya dalam konteks stratifikasi sosial. Apakah seseorang itu termasuk orang berada, mampu, kaya, atau biasa, tidak punya, sederhana, apa adanya, *fashionable; trendy modis*, dan lain-lain, kesemuanya dapat digambarkan melalui penampilannya tentang “siapa” dan “bagaimana” diri seseorang tersebut.

Terkait dengan gaya hidup di era postmodern, selanjutnya disebut “posmo” seperti sekarang ini, patutlah dibedakan terlebih dahulu antara apa yang disebut “postmodernisme” dengan “postmodernitas”. Kalau istilah *postmodernisme* lebih menunjuk pada kritik-kritik filosofis atas gambaran dunia

(*world view*), epistemologi dan ideologi-ideologi modern. Maka istilah *postmodernitas* (posmo) menunjuk pada situasi dan tata sosial produk teknologi informasi, globalisasi, fragmentasi gaya hidup, konsumerisme yang berlebihan, deregulasi pasar uang dan sarana publik (Sugiharto, 1996: 24).

Jauh sebelum itu, Inkeles dalam bukunya *Making Men Modern* (1964), menyatakan bahwa karakteristik manusia modern yang kemudian berkembang menjadi masyarakat posmo, adalah mereka yang memiliki sikap terbuka terhadap pengalaman baru, *independent* terhadap berbagai bentuk otoritas tradisional, percaya terhadap ilmu pengetahuan, memiliki orientasi mobilitas dan ambisi hidup yang tinggi, serta memiliki rencana jangka panjang dan terlibat dalam percaturan politik yang nantinya dapat mempengaruhi gaya hidupnya (Suhanaji, 2004: 3).

Seperti halnya, umat Hindu di era posmo dengan tampilan *trendis* atau *modisnya*, mereka hendak memberikan tanda (*sign*) atau penanda (*signifier*) akan kecenderungannya gaya hidupnya sejalan dengan peradaban modern atau postmodern. Sekaligus juga menggambarkan tahapan pergerakan gaya hidupnya yang sudah mulai meninggalkan corak dan gaya hidup masa lalu sebagai masyarakat tradisional yang masih kuat berakar pada kepatuhan atau ketaatannya pada tatanan dan tuntunan etika yang mensyaratkan untuk selalu berpenampilan sederhana, bersahaja, dan apa adanya.

Namun kini, di era peradaban kontemporer *posmodern* ada perkembangan baru bahwa dalam hal berpenampilanpun umat Hindu tidak mau ketinggalan dengan gaya atau model penampilan masa kini yang *trendis* dan *modis*. Melalui ungkapannya, Chaney (1996: 10), mengatakan: “*Saya melihat dalam hal ini tengah ditanamkan semacam ideologi yang samar-samar terbentuk: beragama tapi tetap trendi atau biar religius tetapi tetap modis*”. Oleh sebab itu, lanjut Chaney, para

pemikir keagamaan mutakhir harus mulai melihat bahwa sensibilitas keagamaanpun mulai mengalami komodifikasi (menjadi komoditas) di pentas konsumsi massa.

Bagaimanapun juga, lebih lanjut Chaney (1996: 15) menyatakan, dalam abad gaya hidup, penampilan adalah segalanya. Perhatian terhadap urusan penampilan sebenarnya bukanlah hal yang baru dalam sejarah. Urusan penampilan diri atau presentasi diri ini sudah lama menjadi perbincangan sosiolog dan kritikus budaya. Erving Goffman misalnya dalam *Presentation of Self in Everyday Life* (1959), mengemukakan bahwa kehidupan sosial terutama terdiri dari penampilan teatral yang diritualkan, yang kemudian lebih dikenal dengan pendekatan dramaturgi (*dramaturgical approach*). Maksudnya adalah bahwa kita bertindak seolah-olah di atas panggung. Bagi Goffman, berbagai penggunaan ruang, barang-barang, bahasa tubuh, ritual interaksi sosial tampil untuk memfasilitasi kehidupan sosial sehari-hari.

Singkat kata, menandingi ungkapan filosof Descartes "*Kamu berpikir maka kamu ada*", Chaney (1996: 16) pun merumuskan prinsip dalam gaya hidup, bahwa: "*Kamu bergaya maka kamu ada*". Itulah sebabnya industri gaya hidup untuk sebagian besar adalah "industri penampilan". Bahwa "penampakan luar" telah menjadi salah satu situs yang penting bagi gaya hidup. Hal-hal permukaan akan menjadi lebih penting daripada substansi. Gaya dan desain menjadi lebih penting daripada fungsi. Gaya menggantikan substansi, dan kulit akan mengalahkan isi. Ini pula yang sedang ditampilkan oleh umat Hindu di era posmo ini.

Lebih-lebih di masa dimana masyarakat, khususnya masyarakat Bali yang sedang berada di era transisi, yang oleh Sujana dalam Pitana (1994: 54) ditengarai masih belum memiliki pola atau gaya hidup, pola perilaku dan jati diri yang mantap. Sehingga karenanya, ada beberapa proses perubahan yang terjadi dan dialami oleh masyarakat Bali,

terutama umat Hindunya, di antaranya: 1) proses budaya agraris berkembang ke budaya industri, 2) proses budaya tradisional yang relatif statis dan konservatif, dan *konvergen* (mirip satu sama lain) berkembang menjadi budaya modern yang progresif, dan *divergen* (terdapat banyak bentuk ketidakmiripan), 3) proses budaya domestik (*domestic culture*) yang bergeser dan berkembang menuju budaya publik (*public culture*), 4) proses budaya klasik yang spiritual, religius, simbolik dan magis menuju budaya pasar komersial, materialis dan sekuler, 5) proses dari budaya estetika atau seni klasik menuju budaya estetika modern yang kontemporer, dan 6) proses budaya klasik yang mengutamakan identitas budaya (*cultural identity*) dan jati diri kebalian yang jelas menuju suatu budaya Bali modern atau bahkan postmodern dengan identitas budaya dan jati diri kebalian yang tidak jelas.

Mencermati asumsi Sujana (1994) di atas, terkait perihalan gaya hidup sebagaimana tampak dalam “penampakan” luar masyarakat Bali di era posmo seperti sekarang ini, haruslah dipahami sebagai adaptasi aktif individu terhadap kondisi sosial dalam rangka memenuhi kebutuhan, termasuk aktualisasi diri agar menyatu dan bersosialisasi dengan orang lain, sebagaimana arus jaman berkembang ke arah itu. Tak terkecuali fenomena berpenampilan trendis modis, yang gejala dan perkembangannya tidak dapat dilepaskan dari kepribadian seseorang itu sendiri yang dapat dianggap sebagai penentu gaya hidup. Karena itu, berbicara tentang gaya hidup, hendaknya dipahami sebagai tata cara atau pola perilaku yang mencerminkan sikap-sikap dan nilai dari seseorang itu sendiri (Adlin, 2006: 36).

Dikaitkan dengan gaya hidup berpenampilan trendis atau modis yang belakangan menggejala di kalangan umat Hindu, tampaknya fenomena tersebut tidak bisa dilepaskan keterhubungannya dengan pola hidup konsumerisme yang disemangati juga perkembangannya oleh paham materialis-

kapitalis dalam kemasa ideologi pasar yang menekankan pada 'daulat uang' dan atau 'daulat pasar'. Tentang ini, Atmadja (2006: 53) menegaskan bahwa gaya hidup berkaitan dengan budaya konsumsi dan budaya tontonan (wajahisme dan penampilanisme), yang mengakibatkan manusia tidak sebagai *user*, melainkan menjadi *consumer*.

Russel (dalam Atmadja, 2006: 54) menambahkan, keterjeratan pada budaya konsumsi itu berawal dari keinginan manusia yang tidak terbatas dan tidak mungkin terpuaskan sepenuhnya, sehingga mereka selalu merasa kekurangan. Imajinasi membuat dorongan yang memaksa manusia untuk terus-menerus berusaha setelah kebutuhan-kebutuhan pokoknya terpenuhi. Senada dengan itu, Leahy (1998: 54) mengemukakan:

“Sebenarnya, pada manusia pemuasan suatu kebutuhan tertentu sama sekali tidak meredakannya, sebaliknya malah menimbulkan suatu tegangan dan dorongan ke arah sesuatu yang lain; pemuasan tersebut mewahyukan suatu kekurangan lebih fundamental lagi, yaitu *keinginan*. *Pemuasan sebuah kebutuhan* sama sekali tidak menghentikan denyut-denyut dan gelora terhadap kebaikan yang diinginkan dan dihabiskan, dan *hanya menimbulkan suatu keinginan baru*, dengan memperluas cakrawala dari semua yang dapat diharapkannya. Akibatnya, timbul kekecewaan dan pengejaran terus-menerus ke arah kepuasan-kepuasan yang baru. Tiap kebutuhan yang dipenuhi melahirkan suatu kebutuhan baru.. Situasi tersebut bisa diringkaskan begini: dalam makhluk manusia terdapat *suatu cakrawala rerasional yang keterbukaannya tak terbatas*”.

Gagasan seperti ini terdapat juga di dalam Agama Hindu yang menggariskan bahwa *kama* atau keinginan merupakan penggerak bagi perilaku manusia (Sura, 1985: 16). Bukti-bukti yang bisa dipakai petunjuk bahwa umat Hindu telah terjerat pada budaya konsumen dan budaya

tontonan sehingga mereka menjadi *consumer* bukan *user*, dapat dicermati pada gaya penampilan dan pencitraan diri mereka. Rata-rata umat Hindu sekarang, apalagi kalangan generasi mudanya (*yowana*) ketika melaksanakan aktivitas keagamaan (*ritual yadnya*), termasuk ketika mengikuti upacara persembahyangan cenderung menampilkan diri dengan penampilan trendis atau modis. Suatu bentuk penampilan yang tidak saja menekankan segi-segi estetis (keindahan) tetapi sekaligus juga menonjolkan elemen kapitalis (kemewahan), bergaya konsumeris (konsumtif), sekaligus narsis (pemer diri) untuk tujuan hedonis (kesenangan).

Inilah yang menurut Berger, sebagai penganut fenomenologi eksistensial, menganggapnya sebagai masalah mendasar dari sosiologi yaitu interaksi sosial yang menekankan pada pelaku-pelakunya yang memiliki sifat subyektif dan rasional, serta tidak dibatasi oleh sebuah struktur. Tidak dibatasi disini berarti bahwa individu-individu itu memiliki kebebasan, karena dia juga memiliki rasio, yang sama artinya bahwa interaksi sosial yang terus berlangsung dalam konteks pergaulan sosial itu bersifat rasional (Kumbara, 2008: 3).

Ketika ranah rasionalitas sudah merambah ke dimensi religis sebagai sumber fundamentalis moralitas, maka membuat posisi agama bergeser ke ranah identitas sosial semata. Ironisnya, mereka yang masih berpegang teguh pada moralitas pergaulan, ternyata dianggap *katrok*, *ndeso*, dan *jadul*. Akibatnya, muncul kesadaran kolektif yang “sesat”, terutama di kalangan anak muda bahwa jangan sampai ketinggalan suatu hal yang berbau budaya populer atau kontemporer seperti sekarang ini (Jawa Pos, 14 Oktober 2018: 6).

Kesadaran kolektif yang dimaksud sesat tadi tentunya tidak lepas dari apa yang disinyalakan oleh Jameson (dalam Ritzer, 2007: 636), yang mengemukakan bahwa paling tidak,

terkait dengan fenomena penampilan trendis atau modis, terdapat tiga unsur dasar yang menandai masyarakat, khususnya umat Hindu di era posmo saat ini, yaitu:1) Kedangkalan dan kekurang kedalaman. Dimana produk kulturalnya dipenuhi citra dangkal dan tak dapat dipelajari ke kedalaman makna yang melandasinya; 2) Kepura-puraan atau kelesuan emosi atau kedalaman keputusan yang dipersamakan dengan keadaan *anomi* atau *alienasi* ; dan 3) Hilangnya kesejarahan yang menyebabkan “kanibalisasi acak semua gaya masa lalu”.

Maknanya, apa yang di waktu lalu, terutama dalam soal Susila/etika begitu dipatuhi untuk dijadikan sebagai pedoman berperilaku, khususnya dalam berpenampilan, kini di era posmo seakan hal itu dianggap sebagai sesuatu yang berkonotasi “mati gaya”. Akibatnya, apa yang kini diasumsikan sebagai sesuatu yang “bermakna” sebenarnya justru menjadi “dangkal makna” atau bahkan kehilangan makna, karena hanya mementingkan reproduksi identitas melalui pencitraan tanpa kedalaman makna. Bahkan yang tampak dari fenomena penampilan umat bergaya trendis, modis ala artis selebritis dalam kesempatan beraktivitas ritual, justru merepresentasikan sekaligus sebagai refleksi dari keadaan *ambigu* (mendua), *alienasi* (keterasingan akan nilai) dan *anomi* (seakan hidup tanpa norma).

IMPLIKASI AKTIVITAS RITUAL TERHADAP RELIGIOSITAS UMAT HINDU

Nothing endures but change, demikian kata filsuf Yunani Heracleitos (540-480 SM) yang artinya “tidak ada yang tidak berubah kecuali perubahan itu sendiri. Perubahan itu mutlak, oleh karena itu yang bisa dilakukan adalah “bersahabat dengan perubahan”. Selama bumi berputar, denyut nadi kehidupan akan terus bergerak, dengan segala fenomena, dinamika dan realitanya beserta segala perubahan yang terjadi. Terjadinya perubahan sudah tentu akan membawa implikasi atau berakibat pada sesuatu sebagai konsekuensi adanya hubungan sebab akibat (<http://brainly.co.id>, diakses 26 Maret 2019).

Begitu pula halnya dengan aktivitas ritual umat Hindu yang dapat diamati dari waktu ke waktu. Mobilitas umat dari waktu ke waktu yang datang untuk melakukan kewajiban beragama dalam aktivitas ritual, baik berupa persembahan maupun persembahyangan selalu menampilkan sisi perubahannya. Terutama menyangkut umat Hindu itu sendiri selaku subjek atau pelaku aktivitas ritual yang oleh sebab pengaruh zaman, lebih-lebih pada era posmodern sekarang ini, berakibat pada terjadinya perubahan beserta implikasinya.

Implikasi dimaksud dapat diamati berdasarkan perspektif Teologi Kontemporer yang dalam memperoleh

kebenaran (pengetahuan/pemahaman) berbasis: 1) rasionalisme (penggunaan fakta/pembuktian), empirisme (berdasarkan pengalaman), materialisme (material sebagai substansi), idealisme (ideologi/gagasan individu), dan eksistensialisme (keberadaan sang diri/manusia).

Atas dasar itu maka, ada beberapa implikasi yang dapat diungkap dalam penelitian ini berkaitan dengan aktivitas ritual umat Hindu di Pura Agung Jagatnatha Denpasar, yaitu:

A. Dekonstruksi Tri Kerangka Agama Hindu

Dekonstruksi mengandung arti bahwa telah terjadi perubahan tentang suatu konstruk (bangunan) sesuai konsep namun menjadi berubah ke arah yang tidak lagi sesuai kerangka dasarnya. Istilahnya, dari konstruksi menjadi terdekonstruksi yang nantinya diharapkan bisa direkonstruksi agar kembali menjadi seperti konsep awalnya. Adapun hal mendasar yang mengalami dekonstruksi terkait penelitian ini adalah berkenaan dengan konsep Tri Kerangka Agama Hindu sebagai pondasi bangunan kehidupan umat Hindu, yang lazim disebut *Tri Jnana Sandhi*. *Tri* berarti “tiga”, *Jnana* berarti “inti” (hakikat) dan *Sandhi* berarti “penyatuan”. Jadi, *Tri Jnana Sandhi* artinya tiga inti hakikat yang menjadi kerangka ajaran Hindu, yaitu *Tattwa*, *Susila* dan *Acara*, sebagai satu kesatuan yang mesti dilaksanakan secara utuh oleh umat Hindu (Putra, Ed., 2013: 48).

Pada dasarnya, Tri Kerangka Agama Hindu adalah rancang bangun yang secara sistemik dan mekanik menjadi konstruksi *sradha-bhakti* umat Hindu. Secara sistemik, Tri Kerangka Agama Hindu merupakan satu serial dari serangkaian sikap keberagamaan yang secara simultan menjadi pendorong bagi umat untuk memadukan secara bertahap tingkatan-tingkatan yang sepatutnya dilalui dalam usaha meningkatkan kualitas *sradha* dan *bhakti* umat. Dimulai dari pemahaman *Tattwa* (filsafat), lalu bergerak ke

tataran *Susila* (etika) yang kemudian diekspresikan ke dalam bentuk *Acara* (*upacara* dan *upakara yadnya*).

Persoalannya, ketika merujuk pada realita kehidupan beragama umat, secara mekanik, Tri Kerangka Agama Hindu itu memang sudah bergerak namun sepertinya lebih dominan menggeliat di tingkatan *Acara*, dalam hal ini aktivitas ritual *yadnya*. Konsekuensinya, umat cenderung mengesampingkan tuntunan *Susila*, serta mengabaikan pendalaman *Tattwa*. Sehingga, ekspresi *bhakti* umat melalui praktik *Upacara* dalam bentuk aktivitas ritual memang bertambah kuat dan mantap, namun dalam soal indoktrinisasi *Tattwa* (filosofi), apalagi menyangkut internalisasi dan aktualisasi *Susila* tampak sekali begitu lemah.

Beranalogi seperti halnya sebutir telur, dapat dikatakan bahwa unsur *Tattwa* yang sesungguhnya adalah 'kuning telur' sebagai pondamen "inti" (substansi) agama, pada kenyataannya tidak begitu kuat menstimulus pemahaman atau pendalaman konsep-konsep ajaran Hindu. Selanjutnya terjadi juga degradasi kesadaran umat dalam hal perilaku berkesuksesan yang merupakan bagian 'putih telur' sebagai elemen "isi" (esensi). Justru yang tampak lebih aktif, semakin kreatif, inovatif dan produktif serta terus bergerak secara ekspresif, meski sebenarnya masih berada di tataran simbolik adalah komponen *Acara* (ritual *yajna*) yang sebenarnya merupakan bagian 'kulit' sebagai suplemen "materi" berfungsi sebagai kemasan agama Hindu yang sarat simbol dan makna, meski belum tentu terealisasi ke dalam laksana.

Oleh karena hanya sebagai kulit, maka seperti ketika hendak memakan telur, kulitnya pasti akan dikupas lalu dibuang, sedangkan yang diambil adalah bagian putih (isi) dan kuning telurnya (inti) untuk dinikmati sebagai asupan gizi pembangun energi (kekuatan dan kesehatan). Apa relevansinya?, jika umat masih tetap berada di bagian kulit saja, praktik *yadnya* melalui aktivitas ritualnya memang akan

tetap ajeg lestari, namun belum tentu terjadi pergerakan atau peningkatan ke tataran *Susila* (etika) apalagi pendalaman *Tattwa* (filsafat). Kecuali hanya akan semakin menampakkan gairah kesemarakkan di bagian kemasan (luar) saja dalam bentuk *display* aneka rupa *Acara* (upacara dan upakara) yang sarat simbol dan kaya makna kendati belum sepenuhnya menjejawantah ke dalam bentuk perilaku berkesusilaan.

Padahal, sejatinya hakikat ritual adalah simbolisasi tataran *Tattwa* (filosofis) ke dalam praktik *Acara* (ritual *yadnya*) yang diharapkan maknanya terimplementasi ke dalam tatanan *Susila* (etika). Ibarat tumbuhan, elemen *Tattwa* (substansi ajaran) adalah 'pohonnya', praktik *Acara* (ritual *yadnya*) sebagai unsur materi merupakan 'bunganya', sedangkan bagian *Susila*/etika (esensi) adalah 'buahnya'. Analogi ini mengamanatkan bahwa pelaksanaan aktivitas ritual-*yadnya* baru dikatakan berhasil, bukan karena telah selesai dilaksanakan (*sidhakarya*) tetapi justru ketika sudah berhasil mencapai tujuan (*sidhaning don*). Bahwa dari aktivitas ritual-*yadnya* yang masih berada di tataran materi (kulit) dapat terus masuk ke dalam substansi (inti) dan kemudian esensi (maknanya) teraktualisasi melalui bentuk-bentuk perilaku yang mengarah pada peningkatan kesadaran spiritual. Oleh karena itu, yang namanya *yadnya* merupakan tindakan atau kerja simbolis yang dipahami sebagai suatu konsep dalam rangka membuka jalan sublimasi diri. Bahwa *yadnya* menyimbolkan suatu penjelajahan dan pendakian spiritual untuk menyatukan potensi atau kekuatan *satwik* dalam diri, tidak hanya bermakna *niskala*, berbentuk *upacara* dan *upakara*, tetapi juga dapat dimaknai dalam perspektif *sakala* dalam bentuk pikiran, ucapan dan tindakan nyata (Putra, Ed., 2013: 19).

Itulah namanya hasil *yadnya* sebagai bukti sudah mencapai tujuan (*sidhaning don*). Jika ternyata tidak ada hasil sebagaimana menjadi tujuan utamanya, maka aktivitas

ritual *yadnya* tersebut tak ubahnya seperti kulit telur yang begitu dikupas langsung dibuang, menjadi *leluu* (sampah), tidak menjadikan umat semakin *luwih* (baik). Persis seperti umat selesai melaksanakan aktivitas ritual *yadnya*, begitu usai berlangsung, yang tampak dibiarkan adalah sampah-sampah berserakan. Tidak heran jika rohaniwan Ida Pandita Mpu Nabe Jaya Acarrya Nanda dalam beberapa kali kesempatan *Dharma Wacananya* di Bali TV acapkali mencurahkan kegalauan hatinya bernada keluhan sekaligus keheranan, dengan kalimat: “*yen amonto karya yadnya di Bali ten surud-surud kemargiang, adi gumi cara janine sayan sue nyancan nyele kang ?*” (sudah sedemikian sering *upacara yadnya* itu dilaksanakan di Bali, seakan tak pernah terhenti, mengapa keadaan dunia (lingkungan alam, termasuk manusianya) justru semakin lama bertambah tidak baik?).

Melalui tutur bahasa berbeda, penutur kejernihan Gde Prama dalam acara pencerahannya di Dewata TV pada tanggal 15 Februari 2019, pukul 05.30 Wita, menggambarkan bahwa model *bhakti* umat yang hanya mementingkan tampilan luar (kulit/materi/kemasan) termasuk dalam bentuk aktivitas ritual *yadnya* disebutkan sebagai “sembah raga” semata. Bentuk sembah yang lebih mengedepankan apa yang bisa ditampakkan, mulai dari penampilan fisik dengan segala tingkah dan gayanya, persembahan (*bebanten*) yang dihaturkan, perilaku yang ditunjukkan, termasuk motif dan tujuan yang diharapkan, semuanya nyaris dominan berada di seputaran hal-hal yang masih bersifat artifisial berbasis material (duniawi).

Fenomena seperti digambarkan di atas, oleh Chaney (2008: 10), ditengarai sebagai menghujannya pengaruh ideologi gaya hidup posmodern yang berakibat sensibilitas keagamaan mengalami komodifikasi (menjadi komoditas) di pentas konsumsi massa. Dimana gaya hidup sebagaimana halnya gaya hidup beragama, telah berkembang menjadi

semacam “industri penampilan”. Bahwa “penampakkan luar” telah menjadi salah satu situs penting dalam gaya hidup posmodern, yang lebih mementingkan kemasan (materi/ritual *yadnya*), dengan mengesampingkan esensi (makna/*susila*) dan substansi (konsep/*tattwa*).

Itulah sebuah fenomena yang kini sudah berkembang menjadi realita bahwa, Tri Kerangka Agama Hindu pada kenyataannya memang telah mengalami dekonstruksi sistemik (konsep). Kemudian berkembang secara mekanik dan organik ke dalam gaya beragama “ritualistik simbolik ekspresif”, dengan memandang, menganggap atau bahkan meyakini secara absolut, bahwa seakan-akan aktivitas ritual *yadnya* itu menjadi pilar utama bagi kejajegan *sradha bhakti* umat Hindu.

Kenyataan di atas oleh Triguna (1994: 74), diamini lewat tulisannya “Pergeseran dalam Pelaksanaan Agama: Menuju Tattwa” yang dikatakannya sebagai bentuk-bentuk ekspresif yang hanya menonjolkan bagian luar dari tatanan agama, dan itu membuat agama Hindu yang mempolakan aktivitas seperti itu cenderung dianggap kering (lemah) dari ajaran-ajaran (*tattwa*) yang bersifat substantif dan konstruktif.

Kondisi realita keagamaan umat Hindu seperti digambarkan di atas, jika dikaitkan dengan teori Hierarkhi Kebutuhan atau sering juga disebut teori Motivasi Abraham Maslow (1908-1970), tampaknya berhubungan dengan capaian tingkat kehidupan seseorang. Bahwa ketika seseorang (umat) telah merasa mencapai kehidupan mapan dalam memenuhi kebutuhan fisikal-material (fisiologis), cenderung akan meningkatkan libido hasratnya ke dalam bentuk aktualisasi diri dengan motif mendapatkan apresiasi dalam relasi sosialnya. Termasuk dalam aktivitas ritual *yadnya* bergaya kontemporer kekinian. Tak dapat dimungkiri telah berkembang juga ke arah aktualisasi diri melalui display artifisial berbasis material-finansial, baik melalui tampilan

personal yang casual (trendis, modis), maupun dalam pelaksanaan *upacara* lengkap dengan *upakara bebanten* berbasis kapital, bergaya konsumeris dan berorientasi hedonis. Memanfaatkan kesempatan beraktivitas ritual *yadnya*, selain sebagai realisasi wujud *bhakti* menuju pengluhuran diri juga ditaburi hasrat-hasrat penghiburan hati, mencari sekaligus menikmati kesenangan/kenikmatan indrawi/duniawi dengan segala ekspresinya.

Berpijak pada paparan di atas, dapat dikonklusi bahwa, disadari ataupun tidak memang telah terjadi dekonstruksi Tri Kerangka Agama Hindu. Bahwa dengan lebih menonjolkan unsur *Acara (ritual yadnya)* dengan segala kemeriahan dan kesemarakannya tak dapat dicegah terbawanya situasi dan suasana ritual ke arah bangkitnya gairah umat beraktivitas ritual sembari memanfaatkannya sebagai media penghiburan. Mulai dari sekedar jalan-jalan di sekitar area Pura (seperti kontestasi), *nongkrong* sambil *ngobrol*, berbelanja (konsumsitif), atau berselfi ria (narsisme), bahkan beberapa diantaranya terutama yang pasangan muda memanfaatkannya untuk memadu kasih (*ngeroman*) yang jelas-jelas mengarah pada kegiatan romantisme. Jadi, antara aktivitas ritual *bhakti* yang bersifat suci/sakral dengan kegiatan ala rekreasi begitu mudahnya dipadukan, seolah tidak ada beban pikiran atau perasaan bahwa sebenarnya keduanya berbeda. Akan tetapi itulah realita kebiasaan umat Hindu di kala beraktivitas ritual, seperti sudah menjadi gaya beragama baku, mencampurbaurkan hasrat *bhakti* berorientasi pengluhuran dengan gairah rekreasi yang beraroma penghiburan.

B. Ritual “Simalakama”

Meneruskan bahasan tentang dekonstruksi Tri Kerangka Agama Hindu, implikasi selanjutnya adalah terjadinya apa yang disebut sebagai bentuk ritual “simalakama”. Sebuah

istilah (akronim) yang mendeskripsikan bahwa setiap aktivitas ritual *yadnya* melalui pelaksanaan *upacara* dan penyertaan *upakara bebantennya* selalu sarat “simbol” dan tentunya kaya “makna” untuk kemudian diharapkan menjadi “laksana”. Jika diringkas, istilah “simbol”, “makna” dan “laksana” ini menjadi akronim “Simala”. Hanya saja ketika aktivitas ritual *yadnya* dengan label “simala”, simbol dan maknanya tidak berbanding lurus dengan laksana, menjadilah kemudian sebagai ritual “simalakama”. Artinya, ibarat memakan buah simalakama, tidak melaksanakan ritual *yadnya* merupakan suatu kesalahan besar karena hal itu sudah menjadi kewajiban umat Hindu. Namun tatkala aktivitas ritual *yadnya* itu sudah dilaksanakan bahkan adakalanya dengan besar-besaran (megah, mewah) justru makna-makna simbolik yang dikandung belum sepenuhnya mengejawantah dalam laksana atau perilaku keseharian berdasar *susila*/etika. Apalagi dalam urusan pemahaman, penghayatan atau pendalaman *tattwa*, masih jauh dari harapan, lantaran kukuh bersandar pada adagium *gugon tuwon anak mulo keto* (menggugu dan meniru apapun yang memang sudah sedemikian rupa adanya sejak dulu).

Memahami praktik *yadnya* melalui aktivitas ritual memang luar biasa sempurna konsepnya. Namu, jika tataran konsep *yadnya* (*Tattwa*) dalam bentuk aktivitas ritual (*Acara*) belum, apalagi tidak berkorelasi dalam konteks perilaku beretika (*Susila*), tentu penting dilakukan rekonstruksi. Oleh karena itu sudah sepatutnya setiap umat merekonstruksi Tri Kerangka Agama Hindu dalam sikap dan perilaku keagamaan. Caranya dengan memosisikan secara proporsional Tri Kerangka Agama Hindu itu dalam implementasinya.

Bahwa ketika melaksanakan kewajiban *Acara* (*upacara/upakara yadnya*) melalui aktivitas ritual-simbolik, selain berlandaskan *Tattwa* (substansi, filosofi, konsepsi, makna),

hendaknya diaktualisasikan juga ke dalam *Susila* (esensi, laksana, perilaku). Sebab, sesungguhnya buah manis dari pendalaman *Tattwa* (filsafat) dan pelaksanaan *Acara* (ritual *yadnya* (sebagai alat/symbol) adalah terletak pada sikap atau perilaku yang mengagungkan *Susila/etika* sebagai bagian paling esensial dari hidup berkeagamaan. Sehingga dengan demikian, tuntunan amanat agar setiap umat Hindu berbuat sesuatu yang dapat mengangkat harkat, meningkatkan derajat dan meninggikan martabat manusia sebagai hamba Tuhan yang dipandang mulia dan sempurna bisa tercapai (Widana, 2011: 102).

Apa yang dikemukakan di atas pada intinya hendak menjelaskan, bahwa dalam hal kehidupan beragama Hindu, jauh lebih penting dan bahkan bernilai jika setiap umat dapat menjadikan diri sebagai insan yang dapat menunjukkan perilaku baik dan benar. Apalah artinya jika umat Hindu hanya berkutat pada urusan aktivitas ritual *yadnya* berbasis material-finansial tanpa pernah berorientasi pada peningkatan kesadaran spiritual. Tandanya, tidak hanya semakin meningkat kualitas *sradha-bhakti*, tetapi harus dibuktikan juga melalui perilaku umat yang mengarah pada karakter *Suputra*. Sebab, hal itu jauh lebih bernilai dibandingkan aktivitas ritual *yadnya* itu sendiri, sebagaimana disuratkan di dalam kitab *Slokantara*, 2 (6) yang menyatakan:

“Membuat sebuah telaga untuk umum itu lebih baik dari pada menggali seratus sumur, melakukan *yadnya* (kurban suci) lebih tinggi mutunya dari pada membuat seratus telaga, mempunyai seorang putra (*suputra*) itu jauh lebih berguna dari pada melakukan seratus *yadnya*, dan akhirnya menjadi manusia setia (berperilaku unggul) itu jauh lebih tinggi nilai dan gunanya dari pada mempunyai seratus putra”. (Sudharta, 1982: 14)

Konsep manusia *suputra* yang tentunya selalu berperilaku

unggul inilah yang sesungguhnya perlu dan penting sekali ditampilkan umat. Bahwa aktivitas *yadnya*, bisa saja terus berlangsung namun tidak boleh berhenti hanya di tingkatan ritual (*upakara bebanten*) semata. Sedapatnya, simbol-simbol ritual *yadnya* dengan makna-makna luhurnya harus terus dikembangkan dan dijadikan sebagai anak tangga untuk berlaksana guna meningkatkan kualitas *sraddha* dan *bhakti*. Meski petunjuk ini tampak sederhana, namun akan lebih terasa mengena dan pasti bermakna jika dari setiap aktivitas ritual *yadnya* dapat tumbuh subur perilaku-perilaku yang merefleksikan rasa kepedulian sosial, kemudian termotivasi memperbaiki sikap mental negatif agar menjadi lebih positif, konstruktif, dan produktif, selanjutnya meningkatkan kualitas akhlak bermoral yang pada akhirnya memuncak pada penguatan religiositas hingga akhirnya mencapai puncak kesadaran spiritual. Inilah obsesi tertinggi setiap umat Hindu agar kelak bisa mencapai alam kekal, kembali ke asal bersatu pada *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa sekaligus Yang Maha Kekal. Inilah yang disebut sebagai capaian tingkatan religiositas/spiritualitas yang tergolong *yadnya* berkualitas *satwika*, menjadikan ritual sebagai media pendakian spiritual

Jika tidak demikian capaiannya sebagaimana dikonsepsikan, maka aktivitas ritual *yadnya* justru akan mengalami penurunan kualitas hingga semakin berkembang menjadi seperti halnya acara-acara seremonial, berlangsung ala festival, bergaya karnaval yang bahkan beberapa diantaranya berbiaya kolosal. Membiarkan keadaan serta kenyataan itu terus berlangsung, sama saja dengan membuka pintu lebar bagi umat untuk semakin terperosok ke dalam model beragama sambil bergaya atau beribadah sambil bertingkah yang kesemua itu bermuara pada gaya hidup beragama *fun-ritual*, *eufo-ritual*, atau *happy religion*. Artinya berkegiatan agama melalui aktivitas ritual *yadnya* nyaris

tidak pernah lepas dari hasrat bersenang-senang, untuk mencari dan menikmati kesenangan semata. Kesemua itu pada kenyataannya tidak pernah lepas dari pengaruh gaya hidup materialis, kapitalis, bergaya konsumeris dan bertujuan hedonis, yang tentu saja tergolong *yadnya* berkualitas *rajasika-tamasika*.

Menyadari fenomena yang ternyata sudah menjadi realita dalam kehidupan beragama umat Hindu kekinian, maka sudah sepatutnya aktivitas ritual *yadnya* itu selalu dijadikan sebagai anak tangga untuk melakukan pendakian rohani. Mulai dari tangga kepedulian sosial, lalu meningkat pada perbaikan sikap mental (semakin positif dan konstruktif), menguatnya akhlak bermoral, kemudian berlanjut pada penguatan religiositas hingga akhirnya mencapai puncak kesadaran spiritual. Jika hal ini dapat terwujud maka aktivitas ritual *yadnya* yang sarat simbol dan kaya makna itu baru dapat dikatakan terbukti dalam laksana alias telah berhasil mencapai tujuan (*sidhaning don*).

Bila tidak atau hal sebaliknya yang terjadi, maka obsesi religiositas dan atau spiritualitas yang berlandaskan *satwika* akan bergeser dan cenderung bergerak bahkan terjerumus ke dalam kegiatan ritual yang bersifat *rajasika* dan *tamasika*. Capaiannya pun hanya pada tahapan bahwa aktivitas ritual *yadnya* itu selesai atau sukses dilaksanakan (*sidhakarya*), meski tak akan pernah mencapai tujuan (*sidhaning don*). Akhirnya setiap aktivitas *yadnya* yang sejatinya mengandung “Simala” (simbol, makna, dan laksana) justru akan berubah atau berkembang menjadi ritual “Simalakama”. Maksudnya, kalau ritual *yadnya* tidak dilaksanakan pasti akan disalahkan, karena dianggap mengingkari kewajiban, namun ketika sudah dilakukan, seakan-akan menjadi sia-sia lantaran tak berimbang positif ke dalam laksana atau perilaku nyata yang berguna bagi penguatan religiositas dan atau spiritualitas umat.

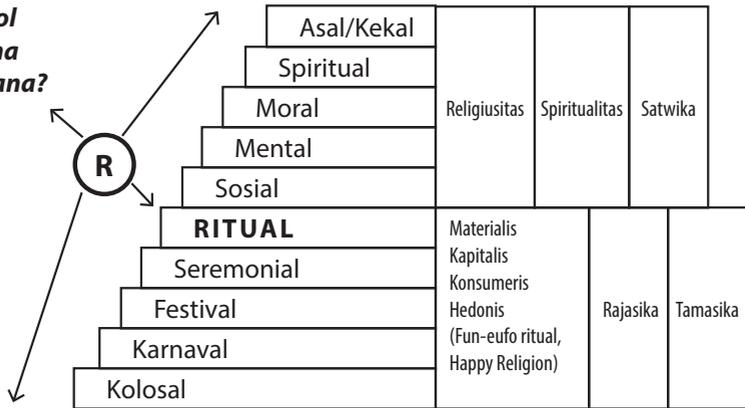
Menanggapi paparan di atas, seorang Sulinggih Ida Pandita Mpu Daksa Merta Yoga (67 tahun) ketika diminta tanggapannya melalui wawancara menyatakan:

“Kalau demikian gambarannya, dimana upacara *yadnya* itu hanya menonjolkan simbol saja, namun maknanya tidak terbukti dalam laksana, maka akan lebih celaka lagi akibatnya, yaitu di satu sisi religiositas/spiritualitas umat tidak semakin menguat, di lain sisi hal-hal yang berkaitan dengan humanitas, perilaku berperikemanusiaan (manusiawi) juga turut melemah. Contoh sederhana saja, rasa kepedulian sosial umat belum begitu tampak, sikap mental juga cenderung negatif, apalagi moralitas masyarakat sekarang yang kian merosot, jadinya dengan keadaan begitu, tidak akan bisalah mencapai apa yang namanya religiositas/spiritualitas. Karena apa, ya karena tidak nyambungannya antara konsep beragama dalam kehidupan sehari-hari. Aktivitas ritual *yadnya* tetap berlangsung, namun hasil *yadnya* dalam bentuk perilaku unggul dan luhur belum begitu tampak. Jadi, bagaimana umat Hindu bisa mencapai Tuhan, kalau kegiatan ritual *yadnyanya* belum juga mencapai tujuan, nggak mungkin kan ?” (Wawancara tanggal 5 Mei 2019).

Menyaripatkan paparan di atas, melalui bagan dibawah ini digambarkan adanya dikhotomi capaian aktivitas ritual *yadnya*, di satu sisi bisa sebagai bentuk pendakian atau malah penurunan religiositas/spiritualitas umat:

Bagan: Aktivitas Ritual,
Pendakian atau Penurunan Religiusitas/Spiritualitas

**Si-mbol
MA-kna
LA-ksana?**



RITUAL SIMALAKAMA

Menegaskan kembali alur berpikir bagan di atas, tampak sekali kemana arah sebuah aktivitas ritual *yadnya* umat Hindu dalam konteks era kontemporer yang semakin sekuler. Tiada lain menggejalanya praktik ritualistik yang lebih mengedepankan atau mengutamakan hal-hal yang bersifat simbolik materialistik berbasis kapitalsistik di era posmodern yang kian mengglobal dengan muatan konsumerismenya. Tentang kenyataan ini sejalan dengan pendapat Suda (2017: 26), bahwa:

“Pertama, Pelaksanaan *yadnya* atau upacara keagamaan yang dilakukan masyarakat Hindu di Bali seharusnya lebih didasarkan pada nilai-nilai filsafat (*tattwa*) dan susila (etika) dibandingkan dengan logika hasrat (*libido*). Oleh karena itu, dalam proses pelaksanaan upacara keagamaan, hal mendasar yang perlu

diperhatikan adalah ketulus-ikhlasan dalam beryadnya, bukan kemewahan atau kemegahan. Kedua, ketika sistem kapitalisme telah merasuk jauh ke dalam ranah upacara keagamaan maka masyarakat akan terjebak pada kehidupan yang bersifat konsumerisme. Di sisi lain, dalam dunia yang semakin konsumerisme dewasa ini hampir seluruh energi dipusatkan bagi pelayanan hawa nafsu, yakni nafsu kebendaan (kekayaan), kekuasaan, seksualitas, ketenaran (popularitas), kecantikan, kebugaran, keindahan, dan kesenangan (hedonisme), sementara hanya menyisakan sedikit ruang bagi penajaman hati, penumbuhan kebijaksanaan, peningkatan kesalehan, dan pencerahan spiritual”.

Dikaitkan dengan fenomena dan realita keberagamaan umat Hindu kekinian, jelas sekali telah terbawa oleh arus perubahan sosial-budaya-keagamaan yang begitu cepat meluncur ke arah perubahan yang melampaui (*hyper*) atau melewati (*beyond*) garis batas konsep normatif yang seharusnya tidak dilewati secara ekspresif manipulatif. Sebab ketika pengaruh perubahan sosial budaya sudah sampai menyentuh sistem ritus, maka dikhawatirkan pelaksanaan upacara keagamaan tidak lagi dilandasi oleh sikap ketulusikhlasan untuk *berbhakti* terhadap *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa, tetapi lebih kepada dorongan untuk menikmati kesenangan indrawi/duniawi (hedonisme), ketenaran (popularitas), atau bahkan nafsu kekuasaan, lantaran kemampuan yang dimiliki untuk *beryardnya* melampaui garis batas yang seharusnya tidak dilewati.

C. Degradasi Susila (Etika)

Mengacu pandangan Poedjawijatna (1986: 15), manusia itu dinilai dari tindakan atau perilakunya. Tindakan atau perilakunya itu dapat dinilai sebagai baik ataupun buruk tergantung pada sudut penyelidikannya. Menurut penyelidikan etika, objek forma materialnya adalah manusia itu sendiri, sedangkan objek formanya tidak lain dari tindakan atau perilaku manusia, terutama yang dilakukannya dengan sengaja

Mengkaji objek forma material etika manusia dan tindakan atau perilakunya, Sudibya (1994: 43), berpandangan bahwa telah terjadi suatu keadaan yang mendua (*ambivalensi*) dalam bersikap yang berwujud, di satu pihak kesemarakkan kehidupan beragama meningkat, termasuk dalam bentuk sistem fisik berupa aktivitas, kreativitas dan produktivitas budaya, tetapi di sisi lain landasan dalam berlaksana atau etika kehidupan terabaikan bahkan lebih banyak dilanggar. Tak terkecuali dalam urusan *mayadnya* melalui aktivitas ritual yang dicirikan dengan penonjolan segi-segi yang bersifat simbolik ekspresif, baik dalam bentuk penampilan personal maupun “haturan” persembahan (*banten* siap saji).

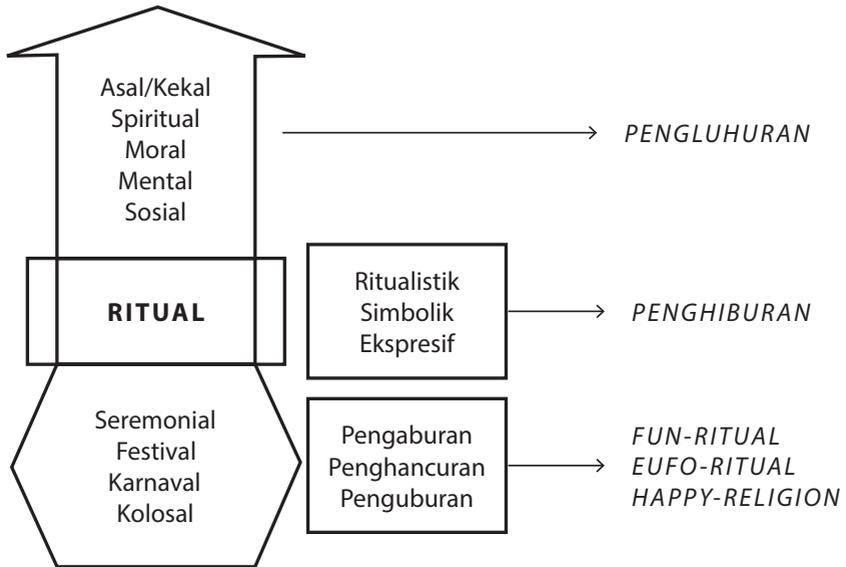
Semestinya setiap aktivitas ritual *yadnya* itu berorientasi pada perilaku berkesusilaan yang mengarah pada perbaikan sikap sosial, mental, akhlak bermoral hingga memuncak pada pencapaian kesadaran spiritual sebagai jalan pendakian untuk kembali ke asal atau alam kekal, bersatu dengan Tuhan (*moksa*). Praktik realnya dapat disinergikan dengan ajaran susila *Tri Kaya Parisudha*, sehingga selalu terpolakan dalam format selaras antara sistem ide, perilaku dan wujud fisik yang dilandasi oleh pikiran yang bersih dan suci (*manacika*) lalu disampaikan melalui perkataan yang santun (*wacika*) dan akhirnya ditunjukkan ke dalam bentuk laksana atau

perbuatan yang baik dan benar (*kayika*).

Berkaitan dengan *susila* dalam bentuk sikap/etika perilaku umat terkait aktivitas ritual yang dapat diamati dalam penelitian ini, dengan jelas mengalami degradasi. Hal ini terekam melalui pengamatan yang selanjutnya dapat dideskripsikan bahwa perilaku umat saat beraktivitas ritual *yadnya* lebih menghadirkan nuansa kegairahan, kesemarakan atau kegembiraan atau kesuka-citaan seperti halnya mereka beraktivitas *profan* lainnya. Tidak ada yang salah memang, hanya saja hal itu tidak sejalan dengan tujuan beraktivitas ritual yang lebih menekankan pada ikhtiar menciptakan ketenangan, kekhusukan/kekhidmatan yang bermnuara pada terkondisinya suasana kesucian/kesakralan. Karena, hanya dengan kondisi kesucian batiniah umat akan dapat mengikuti tahapan ritual keagamaan dengan penuh konsentrasi, sekaligus bisa mengarahkan dirinya untuk misalnya melakukan meditasi ataupun kontemplasi.

Namun, realita yang tampak teramati pada setiap aktivitas ritual umat Hindu, lebih dominan tersaji nuansa kesenangan yang bertendensi *fun/eufo* ritual dalam kemasan *happy religion* yang sarat hasrat ‘penghiburan’ (kegairahan, kesemarakan, kegembiraan, hura-hura). Kondisi demikian sudah tentu akan semakin menjauhkan umat dari tujuan ‘pengluhuran’ (ketenangan, kekhusukan/kekhidmatan, kedamaian, kesucian/kesakralan), yang sebenarnya menjadi syarat mutlak dalam setiap aktivitas ritual. Oleh karena itu, jika aktivitas ritual tetap berorientasi penghiburan, maka konsekuensinya, agama Hindu dengan kesempurnaan ajarannya, yang direalisasikan melalui *bhakti yadnya*, dikhawatirkan akan mengalami pengaburan konsep, penghancuran makna, bahkan penguburan nilai-nilai luhurnya, sebagaimana tergambar dalam bagan dibawah ini.

Bagan: Orientasi Yadnya,
Missi Pengluhuran vs Aksi Penghiburan



Degradasi *susila*/etika umat Hindu tatkala beraktivitas ritual, memang tidak dapat dimungkiri apalagi ditutupi telah terjadi, dan sepertinya dianggap sebagai sesuatu yang normal, lumrah atau wajar sehingga tidak perlu terlalu ditanggapi. Namun, dalam pandangan Sudibya (1994: 43) justru sangat mengherankan, bahwa di satu pihak terjadi peningkatan dalam hal kesemarakkan kehidupan beragama, tetapi di lain pihak landasan *susila*/etika kehidupan terabaikan bahkan lebih banyak dilanggar. Belum lagi memperhitungkan sikap keagamaan yang sangat pribadi sifatnya berupa kadar keimanan, sikap religus, yang merupakan pancaran dari kesadaran diri yang sejati (*The Real Self*), untuk kemudian sampai kepada suatu keadaan spiritual yang disebut dengan pencerahan (*enlightment*).

Memang harus diakui bahwa dalam konteks aktivitas ritual di Pura Agung Jagatnatha Denpasar, umat tampak lebih ekspresif dalam menampilkan dirinya secara personal dibandingkan dengan sikap impresif dalam menghadirkan suasana suci atau sakral. Hal ini dapat diamati dengan melihat apa yang melekat pada badan/tubuh umat yang cenderung ditampilkan serba bagus, indah bahkan ada juga yang mewah melalui balutan busana, tata rias wajah, tata rambut, aksesoris dan kelengkapan lainnya, termasuk *haturan banten* siap sajinnya. Hanya saja dalam hal kepatuhan atau ketaatan terhadap kaidah nilai, norma atau *susila*/etika keagamaan justru terkesan semakin terdegradasi pengamalannya.

Padahal, sejatinya, unsur *Susila*/etika agama menjadi pilar penting dalam memperkuat kerangka bangun *sradha bhakti* umat Hindu. Sebab, jika kita tidak memiliki suatu keyakinan bahwa nilai-nilai yang terkandung oleh suatu peradaban bersifat absolut, maka kaidah-kaidah akan menjadi tulisan-tulisan mati dan lembaga-lembaganya akan menjadi luruh. Keyakinan agama memberikan kita dorongan untuk berpegang teguh kepada cara hidup dan jika mengalami kemerosotan, kepatuhan akan merosot menjadi kebiasaan, dan kebiasaan perlahan-lahan akan lenyap (Radhakrhisnan, 2003: 20).

Kondisi tersebut menurut Nurcholis Madjid (dalam Suhanaji, 2004: 145) akan dapat menimbulkan krisis dalam masyarakat sebagai akibat begitu cepatnya perubahan atau pergeseran sosial dan individual yang secara simultan hampir tak pernah berhenti berlangsung. Krisis tersebut antara lain dalam bentuk:

“Pertama, depresi relatif yaitu perasaan teringkari, tersisihkan atau tertinggal pada orang lain dan kalangan tertentu dalam masyarakat akibat tidak dapat mengikuti perubahan dan kesulitan menyesuaikan diri dengan perubahan. *Kedua, dislokasi*, yaitu perasaan tidak

mempunyai tempat dalam tatanan sosial yang sedang berkembang. *Ketiga, disorientasi*, yaitu perasaan tidak mempunyai pegangan hidup akibat yang ada selama ini tidak dapat dipertahankan karena terasa tidak cocok dan kehilangan identitas. *Keempat, negativisme*, yaitu perasaan yang mendorong ke arah pandangan yang serba negatif kepada kondisi yang mapan, dengan sikap-sikap tidak percaya, curiga, bermusuhan, melawan dan sebagainya, yang apabila tidak diantisipasi akan dapat menciptakan lahan subur bagi gejala-gejala radikalisme, fanatisme, sekularisme dan lain-lain yang serba negatif”.

Mengamati realita dalam konteks penelitian ini, deskripsi krisis seperti diungkap Nurcholis Madjid di atas mengejawantah ke dalam bentuk perilaku dilematis umat dalam sikap keberagamaannya, termasuk ketika beraktivitas ritual *yadnya*. Disatu sisi dalam kesempatan mengikuti aktivitas ritual, umat memang wajib dan wajar mengaktualisasikan diri dalam bentuk aneka ragam model penampilan sebagai refleksi kebebasan, sehingga mereka cenderung mengikuti *trend mode* yang dalam hal ini menjadikan kalangan selebritis sebagai *ikon trend mode*. Akan tetapi dilain sisi, ruang dan waktu kesempatan mengikuti aktivitas ritual yang bersifat sakra/suci, sebenarnya tidak memberi ruang dan peluang bagi umat untuk bergaya *trendis* atau *modis* seperti artis selebritis yang lebih menonjolkan segi-segi keindahan (estetis), unjuk kemewahan (materialis-kapitalis), dan adakalanya mengarah pada aroma romantis erotis (sensualis).

Sebab sebagaimana dipersyaratkan di dalam tuntunan *Susila*/etika beraktivitas ritual, terutama dalam kaitan persembahan dan persembahyangan, umat hanya diwajibkan untuk menunjukkan *Asuci Laksana*, yaitu tampil dengan badan bersih, busana rapi dan sopan, disertai pikiran suci, dan hati yang tulus-ikhlas serta tanpa pamrih apapun,

kecuali hanya untuk tujuan *bhakti* terhadap *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa, bukan untuk tujuan “pamer diri” melalui keindahan, kemewahan dan sensualitas tampilan personal.

Apalagi jika selama mengikuti aktivitas ritual disertai juga dengan sikap dan perilaku atau kegiatan-kegiatan yang kontradiktif yang kental aroma kesenangan melalui bentuk hiburan. Mulai dari yang paling wajar dan lumrah yaitu kegiatan berbelanja (konsumtif), bergaya model swafoto ria (narsisme) untuk sublimasi hasrat kesenangan (hedonisme) tampak selalu hadir di kala ritual *yadnya* berlangsung. Sampai kemudian muncul semacam tesis, dimana ada ritual *yadnya*, disitu akan muncul arena pasar dengan segala keramaian, kesemarak, kegairahan, dan kesenangannya. Contoh sajiannyapun bukan hanya urusan makanan dan minuman, tetapi bisa melebar ke arah pemenuhan kebutuhan sembako, peralatan olahraga, busana adat, bahkan pakaian dalam (BH, CD) juga dipajang untuk diperjualbelikan.

Terhadap hal itu, Piliang (2003: 144) menyatakan, itulah gaya hidup konsumerisme, menjadikan proses “serba belanja/membeli” sebagai media untuk membangun citra diri (secara sosial ekonomi), sekaligus pengakuan akan simbol-simbol bermakna yang ditampilkan dari objek atau barang-barang yang dipakai, digunakan, atau dipersembahkan. Satu contoh, ketika umat Hindu ke Pura, dengan berpenampilan trendis modis seperti artis selebritis, lalu membawa “haturan” persembahan dengan serba membeli bahkan diusahakan dari produk impor, maka dengan mengutip pandangan Marx (dalam Piliang, 2003: 146), disitu telah terjadi dan sedang dipertunjukkan sebuah proses *objektivikasi* yaitu proses *eksternalisasi* dan *internalisasi* diri lewat objek (barang/benda dan uang) sebagai medianya. Disini berlangsung juga proses “menciptakan” nilai-nilai melalui objek-objek (materi), dan kemudian memberikan pengakuan serta menerima nilai-

nilainya. Dalam konteks ini, objek (materi: barang/benda, tampilan) dapat menentukan status, prestise dan simbol-simbol sosial tertentu dalam relasi sosial si pemakainya.

Merujuk teori Dramaturgi Erving Goffman, Widana (2015: 54) apa yang ditampilkan umat ketika beraktivitas demikian, tak ubahnya seperti “pentas konsumerisme di panggung ritual”. Tempat suci Pura pun dalam waktu sekejap bisa berubah menjadi semacam ajang peragaan busana di panggung *cat walk*, lengkap dengan nuansa keramaian atau kemeriahan sebagaimana layaknya area pasar. Apalagi disertai dengan kehadiran banyak pedagang yang menjajakan jualannya, mulai dari *canang*, bunga, dupa, buku-buku agama, makanan dan minuman ringan, mainan anak, sampai *tipat* sate, es cendol, nasi bungkus, bakso, mie ayam, kaset lagu atau film, dan lain-lain, semuanya digelar di kawasan area ritual berlangsung, yang semestinya dikesampingkan dari aroma pasar yang sangat profan dan duniawi.

Padahal di dalam Kakawin Ramayana, 21.16 disuratkan: “*mamukya ngupa bhoga sinambin nginak taman penepengang pangan muang nginum, manadanga mabusana mahyas, nahanta danadha brata nuntirum*” (ada waktu menikmati makanan dan minuman dan hiburan, jangan terlalu tamak dengan makan minum, demikian juga berpakaian dan berhias diri, itulah keberatan sanghyang kwera yang patut ditiru).

Kegairahan umat beraktivitas ritual yang sedemikian meriah dan semarak itu, tidak ketinggalan dimanfaatkan juga sebagian umat untuk ‘cuci mata’, dengan membiarkan atau bahkan meliarkan pandangan mata ke objek tampilan lawan jenis (terutama perempuan) yang menarik perhatian. Begitupun tak jarang terlihat, semisal umat datang ke Pura dengan berpasangan (pacaran), tak jarang menampilkan dirinya secara mesra, seperti bergandengan tangan, merangkul/memeluk bahu atau pinggang yang tentunya

tidak etis dalam konteks *ngaturang bhakti* di tempat suci. Selalu saja ada kesempatan memanfaatkan sela waktu di Pura, setidaknya dengan bersenda gurau bertendensi *ngeroman* (interaksi lawan jenis melalui ungkapan/tindakan mesra), yang biasanya mengarah romantisme atau sensualitas.

Kesemua tingkah, gaya dan perilaku umat Hindu sebagaimana dapat diamati di atas tiada lain merupakan bentuk kegiatan menghibur yang oleh sebagian masyarakat Bali (Hindu) dianggap lumrah dan sah-sah saja. Kata mereka itu hanya sebagai hiburan semata. Padahal dalam konteks aktivitas ritual yang bernuansa suci (sakral) yang berintikan pada sikap pengendalian dan maksud penyucian diri (*ngeret kama* dan *indria*), jelas hal itu sangat bertolak belakang. Apalagi perilaku inti dan utama dari aktivitas ritual itu adalah untuk tujuan *bhakti*, melakukan “sembah” (sujud) kehadapan *Ida Sanghyang Widhi* beserta manifestasi-Nya termasuk *Ida Bhatara-Bhatari*. Dimana, aktivitas ritual yang bersifat suci/sakral itu hanya dapat dilakukan oleh umat yang benar-benar mempunyai niat *bhakti* murni, dilandasi kebersihan pikiran, kesucian hati, ketulus-ikhlasan berkorban dan tentunya tanpa pamrih, apalagi pamrih duniawi, seperti mengaktualisasikan hasrat diri dalam bentuk *fun/eufo ritual* bertendensi *happy religion*.

Apa yang dikemukakan di atas, tentu merupakan sebuah pencermatan atas fenomena yang memang sudah menjadi realita di kalangan umat Hindu. Berdalih mengikuti aktivitas ritual sembahyang, tetapi pada kenyataannya ada “gairah” lain yang menjadi penyemangat beraktivitas ritual di suatu tempat yang pada kenyataannya berubah menjadi arena pasar lengkap dengan panggung ritual sebagai media perhelatan melakoni pentas materialisme, konsumerisme bertendensi hedonisme dalam kemasan hasrat duniawi.

Isyarat merebaknya pemenuhan hasrat duniawi dengan bermodalkan harta (kekayaan) yang membuat

semua pelajaran atau tuntunan susila diabaikan, termasuk dalam kesempatan beraktivitas ritual, secara tersirat telah disuratkan di dalam kutipan beberapa sloka Kitab *Niti Sastra*, IV. 7 seperti berikut:

“Singgih yan tekaning yuganta kali tana hana lewiha sakeng mahadhana, tan waktan guna cura pandita widagdha pada mangayap ing dhanecwara, sakwehning rinahasya sang wiku hilang, kula ratu pada hina kasyasih, putradwe pita ninda ring bapa si cudra banija wara wirya pandita”

Maksudnya:

‘Sesungguhnya, bila zaman Kali (saat ini) datang pada akhir Yuga, maka hanya kekayaan saja yang dihargai. Tidak perlu dikatakan lagi, bahwa orang saleh, orang-orang pandai akan mengabdikan kepada orang-orang kaya. Semua pelajaran pendeta yang gaib-gaib dilupakan orang. Keluarga-keluarga yang baik dan raja-raja menjadi hina papa. Anak-anak akan menipu dan mengumpat orang tuanya, orang hina dina akan menjadi saudagar, mendapat kemuliaan dan kepandaian’ (PGAHN, 1983-1984: 29)

Suratan Niti Sastra di atas dengan rinci menggambarkan perilaku orang di zaman Kali (zaman sekarang) yang cenderung mengagungkan kekayaan dengan segala ekspresi untuk dipamerkan. Begitupun keberadaan orang baik, pandai yang lebih suka mengabdikan pada orang kaya. Bahkan orang-orang suci tidak lagi dianggap nasihatnya. Terjadi kejatuhan martabat keluarga dan raja-raja. Tak terkecuali, anak-anak pun suka menipu, termasuk mengelabui diri sendiri tatkala mengikuti kegiatan keagamaan di Pura. Berdalih ke Pura untuk maksud sembahyang, kenyataannya memanfaatkan juga sambil mengekspresikan sekaligus mengaktualisasikan hasrat-hasrat *happy religion*, dalam segala bentuk dan

aksinya guna mendapatkan dan menikmati kesenangan, meski dilakukan pada kesempatan moment suci (sakral) di area atau wilayah (*mandala*) yang masih termasuk ke dalam radius kawasan suci Pura, yang sepatutnya dijauhkan dari unsur-unsur yang bisa mendesakralisasi kesuciannya dan mendegradasi perilaku *susila*/etika umat.

Merubah dan mengembalikan kesadaran umat agar ke Pura hanya untuk tujuan *bhakti* murni bukanlah persoalan mudah, tetapi suratan sloka *Bhagawadgita*, XII 7 dan 8 memberikan jalan dan harapan, melalui suratannya:

*“Tesam aham samuddharta
mrityu samsara sagarat
bhawami nacirat partha
mayy awesita cetasam ;
Mayy ewa mana adhatswa
mayi buddhim niwesaya
niwasisyasi mayy ewa
atu urdhwam samsayah”*

Maknanya:

“Mereka yang pikirannya tertuju kepada-Ku langsung, O Arjuna, Akulah pembebas mereka dari lautan kesengsaraan/kematian ; Karena itu pusatkan pikiranmu hanya pada-Ku, kesadaranmu akan ada pada-Ku, setelah itu engkau akan hidup di dalam-Ku, dan ini tidak bisa disangsikan lagi” (Pudja, 1981: 287).

Cukup sederhana memang, namun sangat bermakna, bahwa sudah saatnya umat Hindu, terutama dari kalangan generasi moda (*yowana*) agar dalam menjalankan kewajiban *yadnya* dalam bentuk aktivitas ritual sembahyang, dimanapun dan kapanpun untuk tetap teguh dan kukuh dengan hanya berkonsentrasi “memikirkan”-Nya, tidak lain. Bila memungkinkan lebih baik lagi dapat melakukan meditasi, kontemplasi bahkan samadhi, tidak justru ke Pura seperti

sedang berkontestasi atau selebrasi dalam hal berpenampilan beserta haturan persembahan *bebantennya*.

Disinilah letak pentingnya umat memahami dan menyadari bahwa penampilan personal fisik dalam konteks beraktivitas ritual memang perlu, namun lebih utama lagi adalah usaha untuk melakukan pendalaman rohani dan atau pendakian spiritual agar lebih mencerminkan kesejatian diri sebagai umat Hindu yang semakin berkualitas *sradha bhaktinya*. Namun diasadari, adanya fenomena aktivitas ritual kontemporer seperti dipaparkan di atas, tampaknya tidak lepas dari keberadaan masyarakat Bali (Hindu) yang terimbas oleh pengaruh dunia glamour industri pariwisata, yang menjadikan laju modernisasi di era globalisasi ini begitu deras masuk dan menyentuh, bahkan perlahan tapi pasti sudah menggerus tatanan nilai-nilai luhur, termasuk *susila/etika* Hindu yang selama ini terjaga ke-*ajeg*-annya tanpa banyak mengalami perubahan apalagi perombakan.

Pengaruh era globalisasi yang begitu cepat memasuki bumi Bali yang sesungguhnya masih pramodern alias tradisional, ternyata telah membawa banyak perubahan, setidaknya dalam hal keterbukaan, dimana orang Bali (Hindu) cenderung mudah menerima unsur-unsur luar (asing) yang masuk, nyaris tanpa seleksi. Sikap *permisif* atau membiarkan begitu saja apa yang datang, seakan tanpa *reserve*, membuat orang Bali (Hindu) begitu rentan terpengaruh, terutama oleh hal-hal yang bersifat negatif, destruktif dan kontraproduktif terhadap *keajegan* masa depan Bali, termasuk *ajeg* agama Hindu dengan segala tatanan nilai-nilai luhurnya.

Gejalanya dapat dicermati, mulai dari orientasi hidup yang sudah bergerak ke arah materi dan tampilan, dan tidak lagi mengedepankan rohani dan pendalaman. Sikap mengagungkan kebebasan berekspresi, ditambah dengan sifat dan karakter individualistik yang rata-rata dimiliki orang Bali, serta cara berpikir yang mulai moderat dengan

memandang segala sesuatu itu secara pragmatis, semata-mata untuk kepentingan praktis dan ekonomis, menjadikan eksistensi orang Bali yang notabene pemeluk Hindu, seperti berada pada dunia *glokal*; isi kepala sudah mengglobal, tampilan sudah *casual* (*ngetrend*), tetapi langkah kaki masih di seputaran lokal tradisional.

Inilah sebuah dinamika yang memfenomena, begitu cepat tumbuh berkembang, menggelayuti masyarakat Bali (Hindu), yang tanpa disadari telah masuk dalam pusaran arus era posmodern dan globalisasi dengan segala dampak positif dan tak terbilang juga implikasi negatif dan destruktifnya. Manifestasinya antara lain, ditunjukkan dengan pengutamaan unsur-unsur yang bersifat tampilan personal-fisikal yang tidak pernah lepas dari gaya hidup materialis, kapitalis, konsumeris dan berujung pada hedonis. Dimana yang lebih dipentingkan adalah penampilan luar dari pada mengutamakan pendalaman, serta lebih menekankan materi dari pada isi, dengan mengabaikan substansi dan esensi (hakikat dan makna).

Realita ini dikemukakan juga oleh Sudibya (1994: 9) dengan menyatakan bahwa, “masyarakat dewasa ini secara jujur harus diakui telah mengalami pergeseran penilaian. Dimana tingkat penghargaan sebagaimana masyarakat terhadap individu lebih didasarkan pada “apa yang dimiliki” dan “apa yang dikonsumsi”. Merujuk kerangka berpikir Erich Fromm (dalam Piliang, 2010: 142) itulah yang disebut konsep *to have*, bagaimana bisa “memiliki/mengonsumsi” lebih banyak, bukan *to be*, sebagaimana konsep agama yang selalu mendorong umatnya agar “menjadi” orang yang lebih berkualitas dan bermakna.

Rasa *jengah* untuk “menjadi” itulah yang tidak begitu mendapat atensi, bahkan seolah kehilangan tempat di hati masyarakat. Walaupun mendapatkan tempat, maka dalam contoh melakukan ritual-ritual religius kekinian pun sudah

dicampur baur dengan perayaan konsumerisme. Sehingga, ketika misalnya umat *pedek tangkil* ke Pura, yang tampak menonjol dan selalu menjadi hal pertama yang dipikirkan adalah, bagaimana bisa berpenampilan estetik, bergaya trendis modis seperti *artis selebritis* lengkap dengan aksesoris, dan pastinya bernilai tinggi secara ekonomis. Sepertinya penampilan telah mengalahkan pendalaman, bahwa umat Hindu *ngaturang bhakti* ke Pura, sesungguhnya bukan dalam konteks “teologi”; refleksi kedalaman keyakinan (*sraddha*) yang dilandasi ketulusan dan kesucian hati (*bhakti*) tanpa pamrih, melainkan disemangati oleh “ideology” (pasar), yang menonjolkan tampilan artifisial (buatan) dan finansial (kemampuan keuangan) serta diwarnai nuansa keramaian, kesemarakan atau kegairahan, seperti halnya arena pasar (Utama, 2009: 10)

Ini sebuah fenomena yang sudah menjadi realita sosial yang teramat sulit untuk disembunyikan. Sebab era postmodernisasi dan globalisasi dengan gaya hidup konsumerisme materialisnya seakan telah menghipnotis umat Hindu untuk tunduk mengikuti dan melakoni semua yang serba bergaya posmo itu, meskipun sebenarnya akan menjerumuskan kearah hedonisme yang hanya memandang hidup ini untuk menikmati kesenangan semata. Dari sinilah pangkal terjadinya degradasi terhadap *susila*/etika kehidupan, tidak saja di dunia *sakala* tetapi juga ketika membangun relasi ke dunia *niskala*, terutama dalam kaitannya beraktivitas ritual yang semakin menggerus nilai kesusilaan Hindu.

Degradasi dimaksud adalah semakin berkurangnya tingkat kepatuhan atau ketaatan umat untuk mengikuti norma-norma atau aturan *susila*/etika yang sebenarnya wajib dijadikan pegangan/pedoman berperilaku. Apalagi di kalangan generasi muda (*yowana*) sebagaimana dikatakan Uno (2009: 18), yang masih berada di masa transisi. Dimana pada usia ini remaja sering bingung tentang nilai baik dan

buruk atau nilai boleh dan tidak boleh. Karena itu remaja membutuhkan etika untuk membantu menghadapi berbagai situasi yang akan ditemui seiring tumbuh kembangnya menjadi dewasa yang lebih matang.

Jika tidak, dikhawatirkan pada perkembangan selanjutnya, umat Hindu, khususnya kalangan generasi mudanya, sebagai bagian dari masyarakat global akan terus bergerak lebih jauh ke arah krisis legitimasi (moral) sebagaimana dijelaskan Hebermas (2004) bahwa masyarakat tidak (akan) lagi mendengarkan imbauan-imbauan moral pihak berwenang, atau seperti kata Kristeva (dalam Piliang, 2003: 274) yang menyebutkan kondisi ini dengan istilah *abjeksi* (*abjection*), yakni suatu kondisi dimana individu atau masyarakat tenggelam ke dalam jurang (moralitas) yang paling rendah. Moralitas berada pada dasar yang paling rendah ketika batas-batas moral dan etika itu sudah lenyap (baik-buruk, benar-salah). Inilah yang kemudian dapat disebut sebagai titik nadir keruntuhan moralitas dalam bentuk ketidakpatuhan atau ketidaktaatan umat terhadap tatanan dan tuntunan *susila*/etika Hindu yang sudah seharusnya selalu menjadi landasan dalam berperilaku, termasuk dalam beraktivitas ritual.

D. Wacana Tanpa Makna

Satu hal yang tak bisa dianggap remeh sebagai implikasi dalam situasi dan kondisi beraktivitas ritual gaya kontemporer adalah kebiasaan berwacana yang sebenarnya tanpa makna. Wacana yang dimaksudkan disini adalah interaksi antar umat dalam bentuk ungkapan verbal (lisan) seperti pembicaraan dengan segala jenisnya mulai dari bercerita atau *ngobrol*, sampai *ngerumpi*, *ngegosip*, dan lain-lain, yang selalu mewarnai relasi dan interaksi antar umat. Hanya saja, sepanjang diamati pada umumnya wacana yang cetuskan nyaris tidak ada yang bertemakan tentang hal-

hal yang berkaitan dengan aktivitas ritual *yadnya* sebagai realisasi *bhakti* terhadap *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa.

Sebagian besar, bahkan dapat dikatakan nyaris tema wacana mereka didominasi hal-hal di luar konteks keagamaan/kerohanian/spiritual. Sehingga dapat ditengarai keluar dari kendali *Tri Kaya Parisudha*. Kenyataannya tidak sedikit di antara mereka ketika berwacana/berbicara atau bercerita dengan gaya *ngobrol*, apalagi yang beraroma *ngerumpi* atau ngegosip acapkali menyerempet tema-tema yang mengarah unsur erotisme/sensualitas (*porno/jaruh*), baik dalam bentuk seloroh, *celotehan*, *celetukan* atau *plesetan*. Selain itu dari segi pengungkapan perasaan hati lewat ungkapan/cetusan, mungkin karena memiliki kedekatan hubungan personal yang akrab, seringkali melontarkan kata-kata yang tergolong kasar, seperti – maaf – “hai jog” (hai *bojog*/monyet untuk memanggil temannya), “naskeleng ci”, bangsat cai”. Kata ganti orang “saya”, “kamu” begitu fasihnya diganti dengan kata-kata panggilan kasar yaitu “cang” dan “ci/cai”. Bagi mereka ungkapan kata-kata yang tergolong kasar itu dianggapnya sebagai ekspresi keakraban dalam pertemanan/persahabatan.

Namun dalam konteks pengagungan *susila*/etika, terutama menyangkut amalan “wacika” dalam *Tri Kaya Parisudha* sungguh sangat tidak dibenarkan. Apalagi dalam situasi dan kondisi yang mewajibkan umat menjaga kesucian dalam beraktivitas ritual, seperti halnya di Pura. Mungkin jika hal itu dicetuskan di luar suasana aktivitas ritual, bisa saja dimaklumi. Akan tetapi ketika posisi umat sudah berada di dalam ruang dan waktu *bhakti* hendak “menghadap” *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Maha Suci, tentunya kondisi alam pikiran, suasana hati, tutur kata, dan perilaku umat wajib dijaga kejernihan, kesopanan, dan kesuciannya. Sesungguhnya, beraktivitas ritual *yadnya* dengan segala

tahapannya tak ubahnya seperti melakukan *sadhana yoga* yang memerlukan kondisi diri dalam keadaan bersih dan suci, yang nantinya akan dapat mengantarkan Sang Diri (umat) bertemu, bahkan mencapai *Ida Sanghyang Widhi/* Tuhan Yang Maha Suci. Perihal ini dengan jelas disuratkan di dalam lontar Arjuna Wiwaha, 11.1 yang berbunyi:

“*Sasi wimba haneng ghata mesi banu Ndanasing, suci nirmala mesi wulan, iwa mangkana rakwa kiteng kadadin ring ambeki yoga kiteng sakala*”

Maknanya:

‘bagaikan bulan di dalam tempayan berisi air, di dalam air yang jernih tampaklah bulan sebagai itulah dikau (Tuhan) dalam tiap makhluk kepada orang yang melakukan yoga engkau menampakkan diri’

Melanjutkan persoalan wacana tanpa makna ini, selain yang dipaparkan di atas, ada juga sebagian umat, terutama dari kaum hawanya yang mencetuskan tema cerita tentang penampilannya dengan model busana yang dikenakan, harga kebaya, *make up* di salon mana, berapa bayarnya, aksesoris model apa, *gadget* (HP) dan tas merek apa, dimana suka berbelanja, termasuk *ngrumpi/ngegosip* tentang siapa pasangannya (pacarnya), dan seterusnya. Kalau di kalangan umat yang lebih dewasa, apalagi jika sudah berumah tangga, tema wacananya pun akan sedikit berbeda, dan biasanya dikaitkan dengan kehidupan atau kegiatan rutin (di rumah, di tempat bekerja atau di kantor).

Pendek kata, kesemua tema-tema wacana yang dikomunikasikan dalam konteks aktivitas ritual *yadnya* tergolong ke dalam persoalan ringan dan cenderung untuk saling menyenangkan lawan bicara. Lebih-lebih jika mencetuskan tema wacana yang berhubungan dengan persoalan asmara, atau percintaan, biasanya menjadi hangat dan ramai, meski model *obrolan* begini mengandung

sekaligus mengundang fantasi dan sensasi erotisme sensual yang ujung-ujungnya mengarah pada hedonisme yang tentunya amat tidak relevan dengan kondisi kesucian yang hendak diciptakan dalam suasana ritual *yadnya*. Sebab, tema-tema wacana tersebut tanpa disadari dapat merangsang syaraf nafsu asmara (*kama kamomoan*) yang selalu berkeinginan memperturutkan pemenuhan hasrat libido (*indria*), guna mendapatkan kesenangan, kenikmatan atau kepuasan duniawi, meski hanya melalui cetusan wacana saja.

Atas dasar pendapat di atas, sudah sepatutnya umat bisa membedakan perihal fungsi suatu tempat dimana kita sedang berada saat itu. Kalau sedang berada di warung, di jalanan atau kafe misalnya, mungkin dianggap tidak masalah, karena suasana, nuansa dan aromanya memang kental dengan kegembiraan, hura-hura bahkan mengarah ke erotisme (sensualitas). Tetapi jika sedang mengikuti apalagi melaksanakan ritual *yadnya* yang adalah aktivitas suci yang bersifat sakral, dengan sendirinya umat wajib menyesuaikan dan mengendalikan diri (*ngeret indria*). Mulai dari pikiran, perasaan, perkataan dan juga sikap atau perilakunya harus terus dikontrol/dikendalikan agar tetap dalam koridor *susila/etika*. Sehingga selalu “eling” alias sadar diri bahwa kita sedang berada di tempat suci untuk berkonsentrasi “menghadap” *Ida Sanghyang Widhi*. Bukan sedang berekreasi, apalagi sembari memancing birahi lewat pacaran yang bisa membangkitkan hasrat libido.

Imbas dari perkataan itulah yang perlu diantisipasi sejak awal agar tidak menimbulkan masalah yang tidak diinginkan. Perihal akibat dari wacana atau berkata-kata itu sendiri, di dalam suratan kitab *Slokantara*: 42 sudah disuratkan:

“Wadanam bahuwakyam wacani punah-punah,
Jnanagamyena dusita na grahitawya wicaksanaih”

Maknanya:

Karena lidahmu, dapat memotong kepalamu,
Kadang-kadang lidahmu atau kata-katamu akan buas
bagaikan Harimau yang mungkin akan menjerumuskan
kita ke lembah derita dan menjauhi kebijaksanaan
(Donder, 2004: 234).

Di dalam kitab *Nitisastra*, V: 3 juga ditegaskan:

*“Wasita nimittanta manemu laksmi,
Wasita nimittanta pati kapangguh,
Wasita nimittanta manemu duhka,
Wasita nimittanta amanemu mitra”*

Maknanya:

Karena lidah atau kata-kata engkau mendapatkan
kebahagiaan,
Karena lidah atau kata-kata engkau menemui ajal,
Karena lidah atau kata-kata engkau menemui duka,
Karena lidah atau kata-kata engkau memperoleh
sahabat.

Suratan kitab *Slokantara* dan *Niti Sastra* di atas
memberikan tuntunan bahwa penting sekali memperhatikan,
tepatnya ungkapan dalam kata-kata ketika berwacana.
Pilihan kata yang tepat, cara menyampaikan dan tema/
topiknya tetap harus disesuaikan dengan situasi dan kondisi
dalam konteks ruang dan waktu. Itulah yang hendaknya
menjadi pertimbangan sebelum berwacana/berbicara, agar
lebih bermakna sekaligus berguna. Sebab, ibarat anak panah,
begitu kata-kata itu terlontar dari bibir secepat kilat melesat
tak bisa dicegah lagi luncurannya. Namun begitu sampai
pada pendengaran seseorang serta merta menimbulkan
reaksi, apalagi jika sampai menghujam ke ulu hati. Bisa
membuat orang yang mendengar tersinggung lalu marah dan
kemudian berbuntut pertengkaran lalu perkelahian yang tak
jarang berujung maut.

Terkait dengan ungkapan kata dalam berwacana dalam konteks mengikuti aktivitas ritual, tentu sangat diharapkan agar umat dapat mencetuskan kata-kata atau pembicaraan yang tidak saja sopan tetapi lebih penting lagi bermakna. Baik itu kata-kata yang berupa cerita, obrolan, *celotehan*, bahan candaan atau *guyonan*, sedapatnya diusahakan masih dalam koridor *susila*/etika; sopan, tidak keras/kasar, tidak menyinggung apalagi memancing keributan. Gunanya adalah untuk menciptakan sekaligus mendukung suasana di Pura yang memerlukan ketenangan, keheningan, kekhusukan, atau kesucian sehingga ketika acara ritual persembahyangan berlangsung semuanya berjalan dengan penuh konsentrasi.

Namun, seperti *trend* berkata-kata dalam konteks pergaulan anak-anak zaman *now* memang tak dapat dibantah betapa kurangnya atau rendahnya kebiasaan apalagi kefasihan berbahasa yang baik, benar dan sopan. Lingkungan pergaulan kekinian rupa-rupanya menjadikan anak-anak, bahkan hingga ke level orang dewasa cenderung hanya berkemampuan berbahasa, terutama bahasa Bali “kepara” (biasa) yang lebih banyak menggunakan kosa kata kasarnya. Untuk berbahasa Bali halus yang memakai |”sor singgih” sepertinya masih jauh dari harapan.

Meskipun sekarang oleh Gubernur Bali sudah dikeluarkan Peraturan Gubernur (Pergub) Nomor 80 Tahun 2018 tentang Perlindungan dan Penggunaan Bahasa, Aksara, dan Sastra Bali pada setiap hari Rabu, namun efek positifnya belum begitu tampak. Termasuk melalui dunia pendidikan di sekolah/ perguruan tinggi, juga belum mampu merubah kebiasaan anak-anak generasi milenial ini untuk terbiasa dan fasih berbahasa Bali halus. Padahal, kata-kata dalam bahasa yang digunakan dalam berwacana semuanya mengandung makna keluhuran budaya sekaligus refleksi dari identitas dan kualitas sikap dan perilaku keagamanya.

Akhirnya, demikianlah kenyataan terjadi, apa yang

sampai saat ini dilaksanakan umat Hindu dalam konteks pengamalan ajaran agama dengan berbagai bentuk kewajibannya termasuk dalam urusan ritual *yadnya*, nyaris sebagian besar umat hanya mengandalkan pakem dan *agem* “anak mulo keto”. Artinya umat tidak begitu tahu, dan merasa tidak perlu tahu tentang konsep *tattwa-jnana* yang melandasi apa yang dilakukannya. Inilah yang menyebabkan mengapa umat Hindu dalam soal *tattwa-jnana* tergolong rendah sekali. Berbeda dengan urusan ritual *yadnya* dengan praktik *upacara* dan *upakara bebanten*, mereka dengan penuh gairah, dan semangat siap melakukan dan berkorban segalanya, sebagai refleksi *karma* dan *bhakti* beragama Hindu. Sementara jalan *jnana* dan *raja/yoga* menjadi pilihan yang mungkin hanya dilakukan oleh kalangan umat tertentu saja yang lebih berorientasi pada pendalaman intelektual dan peningkatan kesadaran spiritual.

E. Umat Mengalami Ambigu, Alienasi, dan Anomie

Ketika ranah religi (agama) sudah mulai diseret jauh ke kancah profan (duniawi), dengan memadukannya pada pemikiran Sudarmanto (1989: 30) maka implikasi berikut yang secara simultan bisa muncul adalah kondisi psikologis umat yang sepertinya berada dalam situasi *Ambiguitas*, *Alienasi* dan *Anomie* (Sztompka, 2004: 92). Penjelasannya:

Ambigu/Ambiguitas, artinya “kemenduaan”, adalah sebuah ‘kesadaran yang keliru’, dimana terjadi distorsi dari tingkat “kesadaran” menuju “ketidaksadaran”. Di satu sisi umat sadar (*ingat/eling*) menunaikan kewajiban agama, melaksanakan aktivitas ritual *yadnya*, tetapi di lain sisi sekaligus juga menjadi “tidak sadar” (tidak tahu) bahwa pada kenyataannya umat telah mencampur-adukkan kegiatan religi yang sebenarnya bertujuan mencari atau mencapai ketenangan, dikonversi menjadi aktivitas bersenang-senang, yang akhirnya mengesankan sebuah kepura-puraan.

Kemudian *Alienasi*, adalah suatu keadaan “merasa sepi”, terasing dari orang lain, terisolasi dari kawan-kawannya dan bisa juga memusuhi orang lain. Jadi alienasi berarti kehilangan dorongan hati untuk bergaul (motif egoisme, atomisasi), kehilangan kreativitas (motif monoton, kerutinan), dan kehilangan kontrol terhadap tindakan (motif pasivisme), kehilangan otonomi (motif pemujaan komoditi yang merasuki semua orang) dan singkatnya, menghancurkan “potensi kemanusiaan” (Sztompka, 2004: 91)

Keadaan *alienasi* dapat membawa seseorang menjadi tanpa jati diri atau kepribadian, yang tidak saja dapat terjadi ketika bersinggungan dengan bidang pekerjaan, tetapi juga dalam urusan lain seperti persaingan politik, kultur, pendidikan, kesenian, kesenangan, konsumsi, keluarga dan bidang lainnya, termasuk urusan keagamaan. Gambaran suram tentang masyarakat modern atau posmo yang terjerat alienasi mencapai puncaknya dalam karya Eric Fromm (1966: 1976) yang melukiskannya sebagai “masyarakat gila” dan Herbert Marcuse (1964) yang menganggap masyarakat modern atau posmo sebagai “proyek gagal”, jalan buntu sejarah manusia.

Selanjutnya *Anomie*, menurut Durkheim (dalam Sztompka, 2004: 91-92), sifat alami manusia adalah buas, egoistis, individualistis yang siap bertempur tanpa menghiraukan kepentingan orang lain. Hanya jika manusia dikekang oleh aturan kultural, norma dan nilai, perang semua melawan semua dapat dihindarkan dan kehidupan sosial yang selaras mungkin dapat terwujud. Namun ada keadaan historis ketika aturan kultural, termasuk tentunya aturan agama, kehilangan daya mengikatnya atau hancur sama sekali. Keadaan itulah yang disebut *anomie* atau tanpa norma. Dimana orang hidup tanpa bimbingan, merasa terjungkir dan kehilangan pegangan. Mereka mencari jalan keluar dengan perilaku menyimpang. Masyarakat posmo

mempunyai kecendrungan meningkatkan keadaan *anomie* dan karena itu memerlukan perhatian terus menerus untuk melestarikan atau memulihkan tatanan etika atau moral yang kuat.

Agama yang merangkum keseluruhan nilai-nilai *Susila*/etika atau norma-norma kehidupan lainnya, masih dan harus tetap dipandang sebagai tempat legitimasi sekaligus menjadi media yang dapat memulihkan atau menguatkan tatanan *Susila*/etika atau moral dari keruntuhannya. Sebab, bagaimanapun juga bagi seorang beragama, ia baru merasa puas atas perbuatannya kalau ia mengetahui bahwa perbuatannya yang begini atau begitu dibenarkan (atau disalahkan) oleh agama. Agama membenarkan atau menyalahkan tindakan seseorang tentunya melalui kompleks peraturan yang lazim disebut hukum agama atau kaidah-kaidah agama atau pranata-pranata keagamaan (Hendropuspito, 1983: 141). Karena itu, sikap atau perilaku *anomie* yang merasa seolah-olah hidup tanpa nilai, norma atau aturan tidak dapat dibiarkan berlanjut.

Hanya saja tak dapat dimungkiri, dalam hal pendidikan atau pembinaan agama kepada umat baik di lingkungan keluarga maupun masyarakat begitu kurang, malah nyaris tidak ada sama sekali. Belum lagi ditambah dengan gempuran arus modernisasi dengan gelombang globalisasinya yang membawa pengaruh pada pola dan gaya hidup kekinian yang cenderung sekuler. Kemajuan di bidang teknologi komunikasi dan informasi yang demikian canggih, justru bisa membuat *ganjih* (labil) pondasi keyakinan (*sradha*) umat. Bukan hal aneh apabila apa yang diharapkan oleh ajaran agama termasuk para orang tua yang begitu ideal, seringkali terpental oleh kenyataan tentang betapa kondisi pergaulan umat sekarang, telah memasuki suatu keadaan *ambigu*, *alienasi* dan juga *anomie*. Suatu keadaan yang serba “abu-abu”, tidak jelas dan tidak tegas atau bahkan ragu-ragu

bagaimana sejatinya umat dalam memosisikan diri. Disatu pihak sebagai manusia biasa dengan keseharian hidupnya yang masih tetap memerlukan kesejahteraan hidup di dunia (*jagadhita*), namun di lain sisi selaku umat beragama yang berharap mencapai kebahagiaan rohai (*moksa*) justru tidak dibolehkan *ngulurin indria* guna memenuhi hasrat-hasrat keduniawian, meski sebenarnya masih ada dan berada di kehidupan dunia nyata.

Keadaan-keadaan seperti terurai di atas itulah yang menjadikan masyarakat, dalam hal ini umat Hindu seolah-olah berada dalam keadaan mendua (*ambigu*), terasing (*alienasi*) dan seakan-akan tanpa nilai, ketiadaan norma atau kehilangan pegangan (*anomie*) yang tentu saja jika dibiarkan dikhawatirkan akan dapat menjerumuskan umat pada tata cara atau gaya hidup kontemporer yang cenderung semakin sekuler; bebas, konsumtif, narsis dan hedonis.

Kekhawatiran ini tidak lagi sebagai sebuah fenomena tetapi sudah menjadi realita, apalagi dipercepat terus oleh arus dinamika modernisasi dan globalisasi yang sarat dengan muatan gaya hidup materialis (kebendaan), kapitalis (serba uang) dan konsumeris (konsumtif) dengan tujuan akhir hedonis (kesenangan atau kenikmatan duniawi). Keadaan itu semakin membuat umat, dalam hal apapun cenderung tidak bisa mengelak apalagi menolak cara, pola dan gaya hidup yang serba memberi dan menjanjikan kesenangan, kepuasan atau kenikmatan duniawi.

Mencemati dinamika dan fenomena di atas, Durkheim (dalam Suhanaji, 2004: 146), memandangnya sebagai proses transformasi dari masyarakat tradisional ke masyarakat industri di era postmodern yang tentunya dapat menimbulkan masalah sosial tersendiri. Ia menggambarkan hal itu sebagai pergeseran dari bentuk solidaritas mekanis (atas dasar kebersamaan) menjadi solidaritas organis (atas dasar keragaman). Akibatnya, kebersamaan *kohesif* menjadi pudar

lantaran masing-masing orang disibukkan tugasnya sendiri-sendiri. Keberadaan individu-individu makin tercerabut dari akar-akar kehidupan bersama, sehingga norma-norma masyarakat tidak lagi memiliki daya *kohesif* pemaksa yang cukup kuat untuk mengukuhkan diri yang terfragmentasi. Akhirnya masyarakat kehilangan kepercayaan dan meninggalkan kepatuhan-kepatuhan terhadap imperatif-imperatif berbagai norma, termasuk norma agama yang semula diyakini.

Persis pada titik itulah mereka dalam hal ini umat Hindu menjadi kehilangan pegangan/tuntunan dalam menentukan arah kehidupannya. Kondisi inilah yang disebut Durkheim (dalam Suhanaji, 2004: 147) sebagai *Anomic*, yakni keadaan hampa norma (*normlessness*), yang harus dicarikan jalan keluarnya melalui agama. Sebab agama memiliki satuan nilai normatif yang akan menjaga kolektivitas individu-individu yang diceraiberaikan oleh proses pembagian kerja dari sistem kapitalisme industrial yang turut berperan dalam mengkondisikan keadaan masyarakat menjadi *ambigu*, *alienasi* dan atau *anomie*. Norma atau nilai-nilai agamalah tempat sandaran terakhir untuk memulihkan kembali pondasi keyakinan umat Hindu dengan terus menguatkan religiositas/spiritualitasnya.

Jika tidak demikian, manusia (umat Hindu) akan dengan mudah berpandangan bahwa seseorang itu boleh melakukan apa saja, asalkan tidak mengganggu orang lain. Untuk itu, orang secara mudah bisa mencopot nilai-nilai *susila*/etika atau moral apa saja yang tidak cocok bagi dirinya. Bahkan dengan mengacu pandangan Hardiman (2003: 109), keadaan demikian yang berkembang dewasa ini disebutnya sebagai zaman *edan* yang agaknya analog dengan “*anomie* masyarakat” dalam kosakata Durkheim atau “*alienasi* individu” dalam kosakata Marx. Kenyataan itu bukan dipandang dalam perspektif ke depan, melainkan ke

belakang atau bukan sebagai kemajuan yang berkedamaian, melainkan mundur dengan kekacauan yang dalam kosakata orang Bali diebut dengan istilah zaman *nungkalik* atau zaman *kaliyuga*. Zaman yang digambarkan dengan kondisi *dharma* (kebenaran, kebaikan, kebajikan) dikalahkan *adhama* (ketidakbenaran, keburukan, kejahatan). Sehingga dalam kondisi seperti itu menjadikan:

“Setiap orang bingung, mengalami disorientasi normatif, maka *ngedan* adalah cara adaptasi untuk bertahan hidup. *Ngedan* bukan sekedar perilaku, melainkan juga semacam cara berpikir yang mudah karena desakan objektif lingkungan lahiriah, taruhlah kondisi sosial, ekonomi atau politik yang menjepit individu pada tuntutan *self preservation* (Hardiman, 2003: 109).

Perihal zaman *kaliyuga* yang banyak ditandai dengan kondisi dan atau perilaku manusia “ngedan” dan serba “terbalik” atau *nungkalik* ini, secara tersurat dan tersirat dengan jelas digambarkan, diisyaratkan, sekaligus diingatkan melalui petikan sloka di dalam kitab *Niti Sastra*, IV. 10 dan 11 seperti berikut:

“*Pangdening kali murkaning jana wimoha matukar arebut kawiryana, tan wring ratnya makol lawan bhratara wandhawa, ripu kinayuh pakacrayana, dewa-drewya winacadharma rinurah kabuyutan inilan pada sepi, wyarta ng capatha su-pracasti linebur tekaping adhama murka ring jagat ; Wwang mahyun ri kawehaning dana daridra, krepana dumadak dhanecwara. Wwang duratmaka dirgha-jiwita, sirang sujana dumadak alpamakreta, Wwang duccila sucila, durnaya wiweka, kujana sujanawibhagana, Sang rajasiwiteng susena ta ya, sang madum-amilih ulah wiparyaya*”

Maknanya:

“Karena pengaruh zaman Kali, manusia menjadi kegila-gilaan, suka berkelahi, berebut kedudukan yang tinggi-tinggi. Mereka tidak mengenal dunianya sendiri, bergumul melawan saudara-saudaranya dan mencari perlindungan kepada musuh. Barang-barang suci dirusak, tempat-tempat suci dimusnahkan, dan orang dilarang masuk ke tempat suci, sehingga tempat menjadi sepi. Kutuk tak berarti lagi, hak istimewa tidak berlaku, semua itu karena perbuatan orang-orang angkara murka ; Orang-orang yang suka memberi sedekah jatuh miskin, orang-orang yang kikir jadi kaya raya. Penjahat-penjahat panjang umurnya, akan tetapi orang-orang baik lekas mati. Tingkah laku hina dianggap utama, dan kebodohan dinamakan kebijaksanaan, orang-orang yang rendah budinya disebut mulia, sungguh suatu anggapan yang aneh. Raja menurut kepada menteri-menterinya, dan orang kaya yang harus mengurus segalanya bertindak salah” (PGAHN, 1983-1984: 30-31).

Menanggapi situasi zaman *kali-edan* ini, Raditya (2009: 6) memberi pandangannya, bahwa:

“Di zaman posmodernis yang liberal seperti sekarang ini, agama cenderung dijadikan status sosial yang sifatnya simbolis semata. Tak sedikit masyarakat kekinian yang mulai enggan membawa ajaran agama ketika dihadapkan kepada persoalan hasrat dan libidalnya. Misalnya, mereka tidak ingin dicap banal dan mengumbar aurat ketika berpakaian transparan atau berpacaran bahkan berciuman di depan publik. Apa yang mereka lakukan itu hanyalah dianggap sebagai gaya hidup dan mengikuti *tren* alias gaul”.

Begitupun *mind-set* umat Hindu kekinian yang juga tak lepas dari gaya beragama sekuler kontemporer. Dikaitkan

dengan teori *fenomenologi*, gejala mengikuti *trend* kekinian adalah sejalan dengan apa yang dikemukakan Berger (dalam Kumbara: 2008: 2) bahwa dengan bertitik tolak dari manusia, berarti manusia itu adalah sebagai aktor-aktor yang mempunyai peran sangat besar dalam pembentukan kebudayaan. Dimana bagian terpenting dari kebudayaan itu sendiri adalah *bentuk makna* sebagai tanggapan atas realitas manusia. Suatu realita bahwa manusia, dalam konteks ini umat Hindu sebagai aktor atau pelaku budaya dalam berperilaku, terutama melalui aktivitas ritual yang tak lepas dari pengaruh gaya hidup posmodern, sudah tentu merefleksikan beragam makna yang hanya dapat diinterpretasi sebagaimana fenomena itu berkembang. Itulah sebabnya, teori *fenomenologi* tidak mempelajari tentang masyarakat (*to learn the people*), melainkan justru belajar dari masyarakat (*to learn from the people*).

Ritzer (2002: 52) lebih jauh mengulas, bahwa terkait dengan tindakan atau perilaku seseorang, dihubungkan kemudian dengan aktivitas ritual umat Hindu dengan gaya penampilannya, tampaknya dapat dipahami, fenomena tersebut tidaklah dibuat secara langsung terhadap tindakan tersebut, melainkan didasarkan atas “makna” yang diberikan terhadap perilaku itu. Interaksi antar individu (dalam pergaulan), *diantarai oleh penggunaan simbol-simbol, interpretasi* atau dengan saling berusaha untuk saling memahami maksud dari tindakan atau perilaku dimaksud.

Bahwa melalui aktivitas ritual yang sarat pengaruh gaya hidup kontemporer posmodern, umat Hindu hendak mengkonstruksi makna, dimana perilaku yang ditunjukkan dalam konteks interaksi sosial melalui moment keagamaan, ditampakkan dengan simbol-simbol yang diperantarai oleh penampilan personal yang sarat muatan material-kapital, termasuk dalam hal haturan persembahannya. Apabila hal itu diinterpretasikan, menyiratkan makna sebagai bagian

dari keterkaitan dan keterikatannya dengan masyarakat global yang sarat dengan ideologi modernitas sampai ke tingkat posmodernitas (posmo).

Khusus tentang ideologi posmo itu sendiri sepertinya telah mendekonstruksi tatanan mapan dalam strata dan struktur sosial, termasuk bentuk-bentuk interaksi sosial untuk lebih 'cair' (larut) dalam ideologi global yang seakan tanpa sekat, dan begitu cepat berakselerasi menembus batas-batas dunia, termasuk menembus sekat-sekat sakral religi dengan segala bentuk, simbol dan maknanya, yang terkadang dalam realitas empirik menjadi tidak sistemik dan justru bergerak menjadi *bias* atau *ambigu* (membingungkan). Mana yang harus tetap dipertahankan dalam kemapanan konstruk (konsep/gagasan), dan apa yang harus diikuti sekarang serta bagaimana memformulasikan antara kemapanan konsep dengan keikutsertaan dalam konteks kekinian (posmo) yang selalu berorientasi pada *trend* posmodernitas.

Terhadap realitas fenomena posmo yang membingungkan ini, Ritzer dan Goodman (2007: 628) mendeskripsikan:

“Moment pos-modern telah tiba dan intelektual, seniman, dan pengkaji kultural yang kebingungan berpikir apakah mereka harus ikut rombongan dan bergabung dengan karnaval ataukah menonton di pinggir lapangan hingga mode baru itu lenyap ke dalam pusingan mode kultural”.

Akan tetapi bagi Simmel (dalam Ritzer dan Goodman, 2007: 633), ia amat tertarik pada berbagai fenomena sosial-kultural karena kualitas estetikanya; bahwa seluruh fenomena sosial yang ada itu dianalisisnya untuk “merangsang, mengherankan, menyenangkan, atau untuk kesenangan dirinya”. Untuk kepentingan kesenangan itu pula, tidak jarang nilai-nilai agama sering dimanipulasi. Oleh Dharmika (2009:

1) ditegaskan, “Agama adalah tuntunan hidup. Namun dalam praktiknya ajaran agama seringkali dimanipulasi untuk tujuan-tujuan tertentu, sehingga berakibat semakin lemahnya institusi keagamaan oleh degradasi nilai-nilai agama dalam bentuk manipulasi yang tidak lepas dari pengaruh agama pasar dengan muatan materialis-kapitalis dan konsumerisnya yang dirangsang oleh gairah hedonis yaitu hidup untuk tujuan mencapai atau menikmati kesenangan duniawi.

Fenomena beraktivitas ritual bergaya kontemporer yang kini melanda umat Hindu adalah sebuah realitas empiris yang arah perkembangannya tidak mudah ditolak apalagi hendak mengelak, kecuali memberikan jalan untuk diikuti, tentu saja dengan tetap menjadikan tatanan dan tuntunan susila/etika Hindu sebagai koridor kontrol, agar meskipun berpenampilan trendis modis, umat Hindu diharapkan tetap berkarakter religis atau agamais.

Sebagai sebuah fenomena, aktivitas ritual umat Hindu kontemporer, dengan mengacu pandangan Sartre (dalam Hassan <http://pdkjijaya.com>, diakses 11 Februari 2019), dikatakan bahwa “berbagai pemahaman atau penghayatan kita tentang perilaku seseorang erat kaitannya dengan eksistensi yang manunggal dengan ketubuhan. Segala yang menggejala melalui diri seseorang tidak mungkin diperlakukan sebagai kenyataan objektif belaka dan dipisahkan dari penghayatan kita sebagai keseluruhan subjektif”. Sebab, objektivitas diri kita, juga merepresentasikan kenyataan subjektif yang tersembunyi ke dalam bentuk simbol.

Makna aktivitas ritual *yadnya* yang semula menyimbolkan arti kepatuhan pada tatanan *Tattwa* dan tuntunan *Susila/etika*, kini bergerak menjadi lebih bebas mencari atau mengambil bentuk yang merefleksikan kebebasan berimprovisasi dengan memodifikasi bhakti menjadi ajang rekreasi, dengan segala peragaan/penampilan personal bermuatan material artifisial. Sebenarnya apa yang

disebut “peragaan manusia bukanlah sekedar penampilannya sebagai badan yang objektif belaka, melainkan sebagai tubuh yang dihayatinya secara subjektif. Melalui kalimat analog Sartre menyatakan:

“Saya tidak menyambut uluran tangan seseorang menjabat sebuah tangan belaka, tanpa menyadari bahwa yang saya sambut seseorang dan jabatan tangan itu disertai oleh penghayatan subjektif masing-masing” (dalam Hassan <http://pdsjkijaya.com>, diakses 11 Februari 2019),.

Disinilah kajian teori *fenomenologi* (Kumbara, 2008: 47), yang juga digunakan sebagai pisau bedah dalam penelitian ini sangat berperan untuk; *pertama*, menyingkap gejala sebagaimana apa adanya dengan kembali ke hal-hal itu sendiri; dan *kedua*, mengungkap kenyataan subjektif dibalik simbol-simbol makna yang tersembunyi di dalam proses interaksi dengan manusia lain dan lingkungan sekitarnya. Kaitannya dengan aktivitas ritual umat Hindu yang lebih mementingkan penampilan personal-fisikal daripada pendalaman atau pendakian spiritual, cukup jelas tergambar bahwa tindakan atau perilaku umat dengan menjadikan tubuh fisik sebagai media estetisasi yang sarat muatan materialis-kapitalis-konsumeris (benda, uang dan gaya konsumtif) dengan tujuan hedonis (menikmati kesenangan duniawi) adalah merupakan suatu tindakan yang tidak hanya diketahui tetapi juga disadari sepenuhnya atas daya aktif dan kreatifnya mengikuti *trend* gaya hidup di era posmo kontemporer. Sekaligus memberikan makna dan kemudian bertindak atas dasar makna itu sendiri. Bahwa aktivitas ritual umat Hindu tidak leaps dari hasrat aktualisasi diri sebagaimana dinyatakan dalam teori motivasi Maslow yang

banyak dipengaruhi gaya hidup posmo yang serba mengejar kesenangan duniawi.

F. Desakralisasi/Sekularisasi/Profanisasi

“Desakralisasi” (*noun*), diartikan sebagai ‘penghilangan kesakralan, atau proses menghilangnya sifat sakral (suci)’ (www.kamusbesar.com/8774/desakralisasi, diakses 29 Maret 2019). Desakralisasi kemudian berkembang menjadi “Sekularisasi” dimana urusan keagamaan/ketuhanan dengan segala praktik ibadahnya diletakkan pada wilayah keduniaan, sebagai urusan kehidupan duniawi yang lekat dan sarat dengan dimensi materi (*materialisasi*).

Berbicara tentang sekularisasi, kata “sekularisasi” itu sendiri berasal dari kata Latin “*saeculum*”, yang berarti “dunia”, yaitu dunia seperti apa adanya beserta keseluruhan nilai-nilainya yang sering disebut nilai duniawi. Kaitan pemikiran ini, dunia dan nilai duniawi dipisahkan sama sekali dari agama, dan dinilai baik. Jadi bukan hal yang jahat atau tercela. Dari kata dasar “*saeculum*” dibentuk kata “*saecularis*” atau “sekular” yang diberi arti “serba duniawi” (Hendropuspito, 1983: 136). Sementara itu Wilson (dalam Turner, 2003: 246) mengemukakan:

“Sekularisasi berkaitan dengan penggerusan signifikansi agama dalam ranah sosial. Proses ini terdiri dari berbagai bentuk, seperti harta benda dan fasilitas-fasilitas religius diambil alih oleh kekuatan-kekuatan politik; berbagai macam aktivitas dan fungsi agama yang selama ini dikontrol secara religius sekarang berpindah ke bawah kontrol sekular”.

Oleh Turner (2003: 24) sendiri pendapat-pendapat di atas dirumuskan dalam kalimat sederhana bahwa “sekularisasi” itu adalah hilangnya arti penting agama sebagai kesatuan dominan, tidak ada lagi kontrol religius terhadap pendidikan dan merebaknya pengetahuan sekular dalam ranah domestik maupun publik. Intinya, konsep dasar sekularisasi adalah

tetap mempertahankan pengertian hilangnya signifikansi sosial institusi religius, namun dimensi proses penggerusan itu sendiri diperluas.

Itulah sebabnya sekularisasi seringkali dikonotasikan pada hal-hal yang negatif. Bahkan Weber, menyatakan bahwa modernisasi dan juga globalisasi tentunya merupakan proses yang secara lambat tetapi pasti menendang agama ke pinggiran kehidupan manusia. Melalui bahasa yang berbeda, Mc. Cord (dalam Hendropuspioto, 1983: 139) menegaskan, memang dalam kasus-kasus tertentu sekularisme yang menyertai modernisasi atau mengiringi globalisasi dapat menyebabkan ditinggalkannya agama. Orang-orang kota misalnya yang berhadapan dengan masyarakat dimana mesin-mesin telah menggantikan Tuhan, dimana jampi-jampi tradisional tidak ada kaitannya lagi dengan cara orang mendapatkan pekerjaan, maka serta merta orang tersebut akan melepaskan keyakinan agamanya. Tetapi dalam kasus lain, modernisasi sejalan dengan berlanjutnya keyakinan agama.

Lebih lanjut, apa yang disebut sekularisasi dalam kenyataannya memiliki makna yang sangat luas dan terjadi dalam berbagai level. L Shiner dalam *Journal for the Scientific Study of Religion* (1966) menuliskan enam bentuk sekularisasi: *pertama*, hilangnya peran, prestise dan signifikansi agama, baik pada ranah simbolik maupun makna; *kedua*, menguatnya konformitas manusia terhadap masalah duniawi; *ketiga*, semakin renggangnya masyarakat dari agama; *keempat*, menguatnya institusi non-agama yang menggantikan peran institusi agama; *kelima*, desakralisasi dunia, dan *keenam*, sekularisasi dapat juga berarti pergeseran dari nilai atau praktik yang dianggap sakral kepada bentuknya yang sekuler.

Sosiolog Perancis Emile Durkheim (1858-1917); menambahkan bahwa agama merupakan elemen integratif

yang berperan menguatkan kohesivitas sosial. Agama dan aturan-aturan moral lainnya, selalu muncul dari masyarakat kolektif dan tidak dari individu. Oleh karena itu ketika terjadi fragmentasi sosial, menguatnya individualitas dan semakin rapuhnya *sense of community* dalam masyarakat modern, maka peran agama dalam ruang publikpun menjadi pudar. Penyebabnya adalah adanya ambiguitas norma dan moral budaya kontemporer yang cenderung meluluhkan bahkan bisa juga meruntuhkan nilai ideal konsep ajaran agama di tataran kepentingan kontekstual yang semakin bergumul dengan nilai (tepatnya harga) barang atau material yang pada masa kini selalu bersinggungan dengan kemampuan finansial (uang).

Apa yang tampak ditunjukkan di kala umat Hindu beraktivitas ritual dengan berbagai gaya, tingkah dan perilaku kekinian, tidak salah dikatakan sebagai bentuk desakralisasi/sekularisasi/profanisasi. Argumentasinya, aktivitas ritual *yadnya* yang tergolong suci itu secara etis, teologis dan filofofis (*tattwa*) sudah jelas memberi tuntunan perihal proses pendakian yang sepatutnya dilakoni umat (Hindu) secara individual, bahwa media ritual itu adalah jalan pendakian menuju puncak kesadaran spiritual. Bukan sekedar tampak hanya sebagai tampilan simbol-simbol material artifisial. Namun realita di lapangan menunjukkan terjadinya pergerakan, tepatnya pergeseran bahwa kehadiran umat saat beraktivitas ritual sebagai ruang religik (*religion space*) pada wilayah *bhakti* (persembahan/persembahyangan), justru berubah menjadi seperti memasuki ranah publik (*public space*) dengan menyertakan hasrat-hasrat penghiburan guna mencari dan menikmati sensasi kesenangan.

Inilah bentuk desakralisasi/sekularisasi/profanisasi aktivitas ritual *yadnya* yang semestinya tidak boleh (sampai) terjadi. Setiap umat atas usahanya sendiri hendaknya tetap menjaga atau merawat kemurnian dan atau kesucian *bhakti*

kehadapan *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Kuasa yang menurut konsepnya memang wajib dilakukan dengan tulus ikhlas tanpa pamrih apapun. Semua aktivitas ritual *yadnya* tersebut dilakukan sebagai bentuk realisasi *sradha* melalui ekspresi *bhakti* murni tanpa tendensi menjadikannya sebagai moment penghiburan (profan), melainkan semata-mata untuk maksud pengluhuran (sakral).

Tampaknya era postmodernisasi yang ditandai dengan industrialisasi dan dikemas dalam semangat globalisasi sekarang ini, memang tidak lepas dari perkembangan lanjutan sekularisasi. Hal ini wajar, karena sejak munculnya faham rasionalis yang kemudian melahirkan revolusi industri, masyarakat dunia seakan-akan sangat mengagungkan kemampuan otak manusia di dalam memecahkan persoalan-persoalan hidup dan kehidupan. Pada pemikiran inilah yang mendasari penganut sekularisasi yang dianggap sebagai antitesa terhadap agama, dimana dilakukannya pemisahan antara kehidupan duniawi dengan akherat, yang *profan* dengan yang sakral, yang *immanen* dengan yang *transenden*. Sehingga bagi sekularisasi, hanya ada dunia masa kini dan tidak ada dunia akherat. Ini berarti sekularisasi semakin mendesak peranan agama pada waktu dan ke tempat yang semakin terbatas (Nottingham, 1985: 60).

Apalagi pada kenyataannya, percepatan gerak industrialisasi lewat pembangunan ekonominya lebih mementingkan produktivitas materi dalam bentuk barang dan atau uang. Hal itu akhirnya semakin membalikkan keadaan bahwa posisi agama sebagai penjaga moral kembali dengan tertatih-tatih harus berhadapan dengan dominasi perilaku manusia postmodern di era global yang semakin menjauhkan diri dari hal-hal yang substansial dan lebih mengedepankan unsur-unsur yang bersifat fisikal-material, termasuk dalam kaitan aktivitas ritual umat Hindu.

Melalui cara berpikir sekular, ruang dan waktu religius

dianggap sebagai hal yang sama ketika mereka berada dan beraktivitas di ruang dan waktu publik (umum). Maka tidak mengherankan, meskipun berada di Pura dalam kerangka mengikuti aktivitas ritual keagamaan, hal-hal yang berhubungan dengan aktualisasi diri, tak pernah surut dilakukan. Melalui penampilan personal dan haturan persembahan ritual, difungsikan sebagai media eksterior untuk mengekspresikan perasaan, emosi, keinginan, dan motif lainnya meski keluar dari konteks norma susila. Agama yang dipandang sebagai satu sistem jaminan dan ikatan dimana sosok manusia diatur dan didisiplinkan, dalam konteks sekularisasi justru berubah menjadi perpindahan praktik-praktik pendisiplinan religius ke ranah sekular/profan, yang semakin menduniawi (Turner, 2003: 204).

Suatu usaha untuk “menduniawikan” realitas absolut ke dalam realitas empiris. Bahwa yang *transenden* (supra empiris) diturunkan tingkat kesakralannya ke tempat yang lebih empiris, sebagaimana hidup di dunia ini sebagai suatu kenyataan duniawi. Profanisasi juga mengandung arti menjadikan yang serba sakral (suci) menjadi tidak sakral lagi alias *profan*, dimana dimensi-dimensi transendental (*niskala*) dibawa atau diseret ke wilayah yang lebih imanen (*sakala*), sehingga eksistensinya dapat “dirasakan” lebih mendunia atau memanusia (manusiawi). Urusan agama yang berorientasi religik dan spiritualistik dalam wilayah kontemplatik, diturunkan bahkan direndahkan ‘grade’ atau derajatnya untuk masuk ke wilayah publik (*public space*) yang berorientasi pada kepentingan individualistik materialistik.

Persoalan profanisasi ini dalam perkembangan lebih lanjut dapat menyentuh keseluruhan aspek dari agama, baik unsur *tattwa* (filsafat), *acara* (ritual *yadnya*), lebih-lebih yang berhubungan dengan *susila*/etika. Dimana perilaku umat kekinian nyaris tak dapat dipisahkan dari pengaruh hasrat kontemporer yang kian familier dengan hal-hal yang bersifat

sekuler, meski berada di ruang dan waktu religis, yaitu di Pura yang sejatinya adalah tempat suci. Pura itu disebut tempat suci, kata Gede Prama dalam acara “Lentera Gede Prama” (Dewata TV, 15 Maret 2019, pukul 05.30 Wita), “karena kita diwajibkan untuk memikirkan, merasakan dan melakukan hal-hal yang baik menurut ajaran agama. Jika tidak demikian, maka umat yang hanya mengedepankan penampilan personal/fisikal melalui media hias badan material yang serba artifisial, sama saja artinya dengan “sembah badan”. Artinya bentuk sembah dengan menyertakan motif memamerkan tubuh sebagai media aktualisasi diri melalui estetisasi tubuh materi bukan realisasi *bhakti* kehadiran *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Maha Suci.

Penilaian senada juga dikemukakan Ida Pandita Dukuh Acarya Daksa, yang dalam “Dharma Wacana” di Bali TV, 25 Maret 2019, pukul 05.30 Wita menyatakan bahwa perilaku umat yang hanya mementingkan penampilan luar (fisik-material) dalam kesempatan beraktivitas ritual tidak lebih sebagai “servis mata” saja untuk menyenangkan mata orang yang melihat atau memandangnya. Bahkan dengan nada lebih tegas, Ida Pandita mengatakan sebagian umat Hindu sekarang memang lebih mementingkan “casing” (penampilan luar) saja, dibandingkan dengan “mesinnya” (isi).

Apa yang dapat diamati dalam suatu kesempatan mengikuti aktivitas ritual umat Hindu, menunjukkan fenomena desakralisasi/sekularisasi/profanisasi. Mengamati gaya, cara dan perilaku umat saat beraktivitas ritual, antara lain dengan penonjolan penampilan trendis modisnya, umat menunjukkan diri seakan-akan hendak pergi atau sedang berada di ruang-ruang publik (umum/profan) dengan segala gerak tingkah laku yang cenderung menganggap “sama saja” antara aktivitas ritual yang sakral dengan profan, seperti lazimnya hendak ke acara party (pesta), resepsi, atau rekreasi.

Belum lagi menyangkut persoalan sikap/etika

berperilaku yang boleh jadi karena dipengaruhi oleh gaya penampilannya, rata-rata umat belum begitu mematuhi tatanan norma *Susila*/etika yang sepatutnya ditunjukkan. Lebih-lebih misalnya saat pedek tangkil di Pura, adakalanya umat yang datang berduaan (berpacaran), terlihat menggandeng bahkan memeluk pasangannya, bahkan tak sungkan apalagi malu bermesraan (*ngeroman*). Ketika di dalam Pura pun perilaku seperti di luar Pura terbawa juga, misalnya duduk dengan tidak tertib, posisi duduk (*asanas*) tidak sepenuhnya dipatuhi, jika yang pria rata-rata duduk bersila (*silasana*), sementara yang perempuan seharusnya bersikap *bajrasana* (*metimpuh*), ternyata tidak sedikit yang ikut *bersilasana*, bahkan ada yang mengambil sikap duduk sesuka hati (*metedoh/nyelempoh*). Aktivitas lainnya sembari menunggu saat ritual persembahyangan dimulai, mereka aktif bercerita *ngalor-ngidul* yang pastinya di luar konteks, sebagian lagi dengan asik atau sibuk memainkan *handphone* (*game* atau berkomunikasi).

Selanjutnya ketika usai sembahyang, sebagian umat meninggalkan begitu saja sisa sarana persembahyangan menjadi sampah beserakan. Akhirnya, Pura yang adalah tempat suci dengan cepat berubah menjadi “TPS” (Tempat Pembuangan Sampah). Padahal sepatutnya, setiap umat wajib hukumnya untuk selalu menjaga dan memelihara kebersihan dan kesuciannya. Logikanya, umat datang dengan bersih diri, maka ketika usai sembahyangpun semestinya meninggalkan Pura dalam keadaan bersih-suci juga. Kata kuncinya adalah, begitu usai *ngaturang bhakti*, maka sebagai bukti, seharusnya dibawa (*bakta*) kembali sarana persembahyangan yang sudah selesai digunakan, atau dibuang di tempat sampah yang sudah disiapkan.

Apa yang dilakukan umat sebagaimana digambarkan di atas, menunjukkan bahwa itulah salah satu bentuk desakralisasi/sekularisasi/profanisasi yang sekarang ini

begitu kuat fenomenanya melanda sebagian umat. Perilaku atau tindakan yang dilakukan umat sebagaimana disebutkan di atas, dikaitkan dengan pandangan Soeprapto (2002: 145), dikatakannya bahwa manusia adalah sebagai makhluk bertindak. Suatu makhluk yang ikut serta dalam berinteraksi sosial dengan dirinya sendiri, dengan membuat indikasinya sendiri dan memberi respon pada sejumlah indikasi. Artinya, manusia sebagai suatu makhluk yang ikut serta dalam berinteraksi sosial dengan dirinya sendiri, bukanlah makhluk yang hanya merespon saja, akan tetapi juga sebagai makhluk yang bertindak atau beraksi.

Aksi dimaksud disini, khususnya dalam konteks munculnya peluang penyalahgunaan momen religis, tentunya akan lebih mengarah pada bentuk-bentuk tindakan atau perbuatan yang menjurus pada penodaan terhadap kesucian nilai sakral dari aktivitas ritual. Inilah yang oleh Putrawan (2004: 24) dikatakan bahwa apa yang dilakukan umat itu tidak akan mengantarkan kepada peningkatan harkat kemanusiaan melainkan menjatuhkan karakter kecerdasan atau kesadaran manusia kembali ke nafsu indrawi yang berdasarkan naluri semata. Intinya, dari moment beraktivitas ritual, bukannya terjadi pendakian spiritual, tetapi justru memunculkan gariah spirit-jual bahkan mengarah pada sensasi spirit-sensual, yaitu semangat atau gairah mencari fantasi dan sensai kesenangan beraroma romantisme atau hedonisme.

G. Pergeseran Religiositas Menuju Reproduksi Identitas

Paparan tentang beberapa implikasi yang sudah dideskripsikan di atas, jika disimpulkan akan terakumulasi dalam bahasan sub-bab ini. Bahwa tak dapat dimungkiri telah terjadi pergeseran makna keagamaan yang semula diarahkan agar terjadi penguatan religiositas umat Hindu melalui aktivitas ritual *yadnya*, realitanya justru bergerak menuju reproduksi identitas. Suatu kondisi yang belum

mengarahkan atau mendorong umat agar terus bergerak membangun konstruksi yang kuat dalam religiositas (dalam sikap dan perilaku keagamaan), malah kecenderungannya berkembang ke arah hasrat reproduksi identitas.

1. Pengertian Religiositas

Jalaluddin (2012: 12-13) mengemukakan, bahwa istilah “Religiositas” berasal dari bahasa Latin “relegere/relegare”, yang artinya “berhati-hati”, atau berpedoman pada norma/aturan secara ketat. Kemudian diserap ke dalam bahasa Inggris menjadi “religion” atau “religie” dalam bahasa Belanda, kemudian masuk ke dalam perbendaharaan bahasa Indonesia menjadi “religi/religi”. Kata *religi* atau *religion* itu sendiri diartikan sebagai suatu keyakinan, nilai-nilai dan norma-norma hidup yang harus dipegang dan dijaga dengan penuh perhatian, agar jangan sampai menyimpang. Kata dasar *relegare*, berarti “mengikat”, yang maksudnya adalah mengikatkan diri pada kekuatan gaib (Adikodrati) yang maha suci. Kekuatan gaib yang suci tersebut diyakini sebagai kekuatan yang menentukan jalan hidup dan memengaruhi kehidupan manusia

Nasution (1982: 9-10) menambahkan, kata “religi” dalam bahasa Indonesia dipadankan dengan kata “Agama”, berasal dari huruf ‘a’ (tidak); dan akar kata ‘gam’ (pergi) yang mengandung arti “tidak pergi, tetap di tempat atau diwarisi turun temurun”. Secara definitif, menurut Nasution, agama adalah: (1) Pengakuan terhadap adanya hubungan manusia dengan kekuatan gaib yang harus dipatuhi dan yang menguasai manusia; (2) Mengikat diri pada suatu bentuk hidup yang mengandung pengakuan pada suatu sumber yang berada di luar diri manusia dan yang memengaruhi perbuatan-perbuatan manusia; (3) Kepercayaan pada suatu kekuatan gaib yang menimbulkan cara hidup tertentu; (4) Suatu sistem tingkah laku (*code of conduct*) yang berasal

dari sesuatu kekuatan gaib; (5) Pengakuan terhadap adanya kewajiban-kewajiban yang diyakini bersumber pada suatu kekuatan gaib; (6) Pemujaan terhadap kekuatan gaib yang timbul dari perasaan lemah dan perasaan takut terhadap kekuatan misterius yang terdapat dalam alam sekitar manusia, dan (7) Ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada umat manusia.

Religi juga berarti kecenderungan rohani manusia, yang berhubungan dengan alam semesta, nilai yang meliputi segalanya, makna yang terakhir, dan hakikat dari semuanya itu. Religi mencari nilai dan makna dalam sesuatu, yang berbeda sama sekali dari segala sesuatu yang dikenal, karena itulah dikatakan bahwa religi itu berhubungan dengan yang suci/sakral. Manusia mengakui adanya dan bergantung mutlak pada-Nya, yang dihayati sebagai tenaga di atas manusia dan di luar kontrolnya, untuk mendapatkan pertolongan dari padanya, manusia dengan cara bersama-sama menjalankan ajaran, upacara, dan tindakan dalam usahanya itu (Jalaluddin, 2012: 41-42).

Ketika hal-hal yang berkaitan dengan dengan religi telah masuk dan merasuk ke dalam diri manusia (umat beragama) maka lahirlah apa yang disebut “Religiositas”. Oleh karena itu religiositas merupakan suatu kesatuan unsur yang komprehensif, yang menjadikan seseorang disebut sebagai orang yang beragama (*being religious*), dan bukan sekedar mengaku mempunyai agama (*having religious*). Religiositas meliputi pengetahuan agama, pengalaman agama, perilaku (moralitas) agama, dan sikap sosial keagamaan.

Bagi Hindu, religiositas umatnya tercermin dari aspek religi yang menguat dan telah menjadi satu kesatuan dalam kehidupannya yang meliputi keyakinan (*Sradha*), pemahaman teologi dan filosofi (*Tattwa*), pengamalan etika (*Susila*), serta praktik keagamaan (*Acara*) yang pada kenyataannya lebih banyak dilakukan melalui aktivitas ritual

yadnya. Sementara yang perlu dikuatkan umat Hindu adalah koneksitas religio-sitas ke dalam tataran behavioralitas berupa terbiasanya berperilaku unggul yang semakin berkesuksesan.

2. Fungsi Agama dalam Kehidupan Umat

Sebagai sebuah keyakinan kepada *Ida Sanghyang Widhi Wasa*/Tuhan Yang Maha Esa, institusi agama dalam kehidupan umat berfungsi sebagai sistem nilai yang memuat norma-norma tertentu. Secara umum norma-norma tersebut menjadi kerangka acuan dalam bersikap dan bertingkah laku agar sejalan dengan keyakinan agama yang dianutnya. Sebagai sistem nilai agama memiliki arti yang khusus dalam kehidupan individu maupun sosial keagamanya.

Fungsi utama agama adalah, selain sebagai sistem nilai, motivasi maupun pedoman hidup, yang tak kalah penting adalah sebagai pembentuk “kata hati” (*conscience*). Erich Fromm (dalam Jalaluddin, 2012: 256-257) membagi “kata hati” menjadi kata hati “otoritarian” dan kata hati “humanistic”. Kata hati otoritarian dibentuk oleh pengaruh luar, sedangkan humanistik bersumber dari dalam diri manusia. Bahwa manusia sebagai makhluk individu telah memiliki potensi humanistik dalam dirinya, namun juga menerima nilai-nilai bentukan dari luar. Keduanya membentuk kata hati dalam diri manusia. Apabila keduanya berjalan seiring secara harmonis, maka manusia akan merasa bahagia.

Selain itu, pada diri manusia telah ada sejumlah potensi untuk memberi arah dalam kehidupannya yang bersifat naluriah, inderawi, nalar dan agamais. Semua itu sebagai potensi kodrati yang dibawa sejak lahir, yang dalam kehidupannya tidak lepas pula dari pengaruh lingkungan. Dari hal tersebut, maka pengaruh agama dalam kehidupan individu adalah memberi kemantapan batin, rasa terlindung, rasa puas atau bahagia. Perasaan positif ini lebih lanjut akan menjadi pendorong untuk berbuat baik dan benar. Agama dalam kehidupan individu selain menjadi motivasi dan

nilai etik juga merupakan harapan. Motivasi mendorong seseorang untuk berkreasi, berbuat kebajikan maupun berkorban, sedangkan nilai etik mendorong seseorang untuk berlaku jujur, menepati janji, menjaga amanat, dan sebagainya. Harapan mendorong seseorang untuk bersikap ikhlas, menerima cobaan, atau menghadapi ujian yang berat melalui cara-cara religius, seperti berdoa, sembahyang atau ritual persembahan (*yadnya*).

Sikap seperti itu akan lebih terasa secara mendalam jika bersumber dari keyakinan terhadap agama. Bagi agama Hindu, seluruh ajaran-Nya merupakan jalan kebenaran (*dharma*) untuk menyempurnakan harkat, derajat dan martabat manusia yang pada akhirnya bermuara pada peningkatan kualitas *sradha bhakti* sebagai refleksi religiositas umat.

3. Dimensi-Dimensi Religiusitas

Ukuran paling mendasar untuk mengetahui tingkat religiositas seorang umat adalah dengan mengorelasikannya pada segi-segi yang berhubungan dengan dimensi religiositas. Menurut Glock & Stark (dalam Ancok & Nashori (1994: 77), terdapat lima macam dimensi keagamaan, yaitu:

a) Dimensi Keyakinan

Dimensi ini berisikan pengharapan-pengharapan dimana orang yang religius berpegang teguh pada pandangan teologis tertentu, mengakui kebenaran-kebenaran doktrin tersebut. Setiap agama mempertahankan seperangkat kepercayaan dimana para penganut diharapkan akan taat. Dimensi ini mencakup hal-hal seperti keyakinan yang di dalam agama Hindu tersimpul dalam *Panca Sradha*.

b) Dimensi Praktik Ritual

Ciri yang tampak dari religiositas umat Hindu adalah

dari perilakunya dalam beraktivitas ritual. Dimensi ritual ini dapat diketahui dari sejauh mana tingkat kepatuhan seseorang umat dalam melaksanakan kewajiban *mayadnya* sebagaimana diajarkan. Dimensi ritual ini juga berkaitan dengan frekuensi, intensitas dan perilaku pemujaan, ketaatan, dan hal-hal yang dilakukan seseorang untuk menunjukkan komitmen terhadap agama yang dianutnya.

c) Dimensi Penghayatan (*the experiential dimension*)

Sesudah memiliki keyakinan yang tinggi dan melaksanakan ajaran agama (baik ritual maupun amal) dalam tingkatan yang optimal, maka dimensi berikutnya berkaitan dan mencakup pengalaman dan perasaan dalam penghayatan kedekatan dengan Tuhan. Kedekatan pada Tuhan itu akan menimbulkan perasaan bahagia dalam melaksanakan ritual, merasa doa-doanya didengar Tuhan sehingga merasa dilindungi atau diselamatkan, sehingga selalu bersyukur atas berkah yang dianugerahkan Tuhan dalam kehidupannya.

d) Dimensi Pengetahuan Agama

Dimensi ini berkaitan dengan pengetahuan dan pemahaman umat terhadap ajaran-ajaran agamanya. Orang-orang beragama paling tidak harus mengetahui hal-hal mendasar/pokok mengenai dasar-dasar keyakinan, ritis-ritus, kitab suci dan tradisi-tradisi. Bagi umat Hindu, kitab suci Weda merupakan pedoman hidup sekaligus sumber ilmu pengetahuan. Hal tersebut dapat dipahami bahwa sumber ajaran Hindu sangat penting agar religiositas umat tidak sekedar atribut identitas dan hanya sampai dataran simbolisme ekspresif. Dimensi ini dalam Hindu meliputi tiga bidang pengetahuan yang wajib diketahui lalu dipahami yaitu, *Tattwa* (filsafat), *Susila* (etika) dan *Acara* (ritual *yadnya*).

e) Dimensi Konsekuensi

Dimensi ini berhubungan dengan konsekuensi berupa

akibat-akibat dari suatu keyakinan keagamaan, pengetahuan, pengalaman, dan praktik seseorang dalam kehidupannya. Dimensi ini lebih spesifik lagi berkaitan dengan aktivitas pemeluk agama untuk merealisasikan ajaran-ajaran dan lebih mengarah pada hubungan manusia tersebut dengan sesamanya dalam kehidupan sehari-hari yang berlandaskan *Susila*/etika. Pada hakikatnya dimensi konsekuensi ini lebih dekat dengan aspek sosial, seperti peduli terhadap orang lain, menolong sesama, dan menjaga lingkungan (Ancok, 2004: 77). Perihal ini, Hindu merealisasikan aspek sosial ini melalui pengamalan ajaran *Tat Twam Asi* yang bercirikan pada sikap dan perilaku untuk saling menolong antar sesama berdasarkan rasa cinta kasih yang tulus ikhlas tanpa pamrih.

Berdasarkan paparan tentang dimensi religiositas di atas, dapat disimpulkan bahwa religiositas seorang umat beragama (Hindu) meliputi keyakinan (*sradha*) berdasarkan pengetahuan dan penghayatan (*Tattwa*), untuk kemudian diamalkan melalui *Susila* (etika berperilaku) dan praktik *Acara* (ritualistik), yang bermuara pada konsekuensi tanggungjawab keagamaannya pada tataran kehidupan sosial kemanusiaan.

Mewujudkan atau menguatkan religiositas umat memang tidak mudah, karena berkaitan dengan faktor-faktor yang memengaruhinya. Ada beberapa faktor yang dapat memengaruhi perkembangan sikap keagamaan (religiositas) menurut Thouless (dalam Jalaluddin. 2012: 104), yaitu: (a) pendidikan atau pengajaran dan berbagai tekanan sosial (faktor sosial); (b) berbagai pengalaman yang membantu sikap keagamaan, terutama pengalaman-pengalaman mengenai: keindahan, keselarasan, dan kebaikan di dunia lain; (c) konflik moral (faktor moral); (d) pengalaman emosional keagamaan (faktor afektif); (e) faktor-faktor yang seluruhnya atau sebagian timbul dari kebutuhan-kebutuhan yang tidak terpenuhi, terutama kebutuhan-kebutuhan

terhadap keamanan, cinta kasih, harga diri, dan ancaman kematian.

4. Reproduksi Identitas

Istilah identitas berasal dari bahasa latin yakni “idem”, yang maknanya untuk menyatakan pemahaman mengenai adanya kesamaan dan kesatuan (Jenkins, 1996: 17.) Secara harfiah identitas adalah ciri-ciri, tanda-tanda, atau jati diri seseorang yang melekat pada sesuatu atau seseorang yang membedakannya dengan yang lain, baik secara fisik maupun secara non-fisik. Sementara itu, KBBI menjelaskan bahwa identitas sebagai ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang (Riskianingrum, 2014: 1)

Membicarakan tentang identitas, biasanya selalu diidentikan dengan jati diri dari sebuah entitas. Konsep identitas juga bersifat dinamis seperti yang diungkapkan oleh Giddens (1991: 75), bahwa memahami identitas diri merupakan suatu keahlian bernarasi tentang diri dan menceritakan perasaan yang konsisten tentang kontinuitas biografi. Seperti cerita identitas yang mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan kritis: apa yang dikerjakan ? Bagaimana melakukan ? Siapa yang menjadi ? Seseorang berusaha mengonstruksikan cerita identitas dengan saling bertalian dimana diri seseorang membentuk lintasan suatu perkembangan dari pengalaman-pengalaman di masa lalu menuju ke masa depan. Sementara itu, konstruksi identitas harus dilihat sebagai konstruksi makna dan representasi terhadap dirinya sendiri maupun orang lain. Identitas yang dikonstruksi oleh individu atau kelompok tertentu memiliki dampak positif dan negatif atas mereka yang menggunakannya (Rumahuru, 2012: 36-47).

Identitas juga terkait dengan persoalan apa yang dimiliki, atau tentang apa yang menjadi kebiasaan dan apa yang membedakan seorang individu dengan individu lain,

atau etnik yang satu dengan etnik yang lain (Weedon, 2004: 65). Lebih lanjut, identitas merupakan pemahaman akan siapa kita, dan siapa orang lain, serta secara resiprokal, pemahaman orang lain akan diri mereka sendiri dan orang lain. Sedangkan, identitas sosial adalah ciri-ciri atau keadaan khusus sekelompok masyarakat. Identitas ini menunjukkan cara-cara di mana individu dan kolektivitas-kolektivitas dibedakan dalam hubungan mereka dengan individu dan kolektivitas lain. Penekanan relasi antara identitas individual dan identitas sosial menjadi semakin jelas ketika memperhatikan pendapat Jenkins bahwa seluruh identitas manusia ditentukan oleh definisi identitas sosial (Jenkins, 1996: 52).

Hal ini juga yang dijelaskan oleh postmodernis yang melihat identitas dari aspek kesejarahan yang membentuk identitas itu. Bahwa dikenal ada dua model identitas menurut Sarup (1996: 14). yaitu: 1) dari sudut tradisional, bahwa keseluruhan dinamika identitas seperti kelas, gender dan ras yang beroperasi secara simultan menghasilkan identitas yang utuh, satu dan tetap; 2) dari sudut terkini, bahwa identitas terkonstruksi dalam proses dan dipertimbangkan dalam aspek psikologi dan sosiologi

Berbeda dengan Sarup, Castell (2001: 6) mengatakan bahwa identitas merupakan sumber makna bagi manusia itu sendiri. Identitas sebagai sesuatu yang mengacu kepada aktor sosial, dipahami sebagai proses mengonstruksi makna atas dasar suatu atribut dari kebudayaan atau satu kumpulan atribut sosial yang saling berhubungan. Hal ini yang menyebabkan identitas bersifat majemuk atau jamak (*plurality of identities*). Berdasarkan fakta dalam perspektif sosiologi, semua identitas adalah terkonstruksi dan dibentuk, ada yang namanya identitas personal, dan ada juga identitas kolektif. Dari situ secara implisit memberikan pemahaman bahwa seorang individu memengaruhi masyarakat

melalui tindakan individual. Demikian juga sebaliknya masyarakat memengaruhi seorang individu melalui berbagai bahasa, makna, dan struktur yang telah tersedia, sehingga memungkinkan seseorang untuk memainkan peran ketika bertemu dengan orang lain, ikut serta dalam interaksi sosial, dan merefleksikan diri orang lain sebagai objek. Hal ini sejalan dengan pemaknaan bahwa identitas sosial itu pada dasarnya adalah pemahaman seseorang bahwa dirinya menjadi bagian dari sebuah kategori sosial atau kelompok. Sebuah kelompok sosial adalah sejumlah individu yang berpegang pada identifikasi sosial yang sama atau memandang diri mereka sebagai anggota dari sebuah kategori sosial (Stets & Burke, 2009: 8-9)

Selanjutnya menurut Appiah (2005: 24) bahwa di dalam setiap identitas terdapat nilai-nilai, yakni nilai-nilai yang bersifat etis dan moral yang memengaruhi individu atau kelompok dalam menggunakan identitas. Argumen Appiah didasarkan pada asumsi bahwa hal ini merupakan sebuah tradisi yang hampir dimiliki setiap manusia. Oleh karena itu, identitas merupakan nilai yang menjadi etiketnya dan terdapat kesamaan nilai dalam identitas. Misalnya, salah satu nilai universal dari identitas adalah solidaritas, sebagai bagian dari rasa nyaman, puas atau pemaknaan untuk melakukan kebaikan internal komunitas identitas tersebut

Selain itu, makna dan konsep identitas sebenarnya bukan merupakan suatu usaha yang berkelanjutan tanpa akhir (final), melainkan akan bertumbuh dan berkembang. Hal ini sejalan dengan pemikiran Hall (1990: 135) yang menyatakan bahwa sesuatu yang tidak pernah sempurna, selalu ada dalam proses dan selalu dibangun dari dalam. Kata identitas sendiri mengacu pada konotasi apa saja, misalnya sosial, politik, budaya dan sebagainya. Sehingga identitas dapat dilihat sebagai sebuah konstruksi dari berbagai diskursus, praktik dan posisi, dimana hal tersebut terkonstruksi secara sosial,

dibentuk dan dinegosiasi melalui pengalaman sehari-hari melalui interaksi sosial (Brown, 2004: 22).

Identitas individu yang tampil dalam setiap interaksi sosial biasanya disebut dengan identitas sosial. Identitas sosial yaitu bagian dari konsep diri individu yang terbentuk karena kesadaran individu sebagai anggota suatu kelompok sosial, dimana di dalamnya mencakup nilai-nilai dan emosi-emosi penting yang melekat dalam diri individu sebagai anggotanya (Taylor & Moghaddam, 1994: 273).

Oleh karena itu, identitas sosial memiliki keterhubungan dengan perasaan menjadi bagian dari suatu kelompok. Keterhubungan ini dalam pengertian bahwa konsep diri seseorang atau identitas seseorang merupakan gambaran diri sebagai pendefinisian karakteristik kelompok sosial yang di dalamnya seseorang itu merasa menjadi bagiannya. Menurut Hogg dan Abrams (1988: 13), Identitas sosial yang melekat pada seseorang merupakan identitas positif yang ingin dipertahankan oleh individu tersebut. Konsep identitas yang didasarkan dari suatu asumsi umum menyatakan bahwa:

1. Setiap individu selalu berusaha untuk merawat dan meninggikan harga dirinya dengan cara berusaha untuk membentuk konsep diri yang positif.
2. Kelompok dan anggota sosial mencoba berasosiasi terhadap konotasi nilai positif atau negatif. Karena, identitas sosial mungkin positif atau negatif tergantung dari evaluasi kelompok tersebut dalam memberikan kontribusi pada identitas sosial individu.

Identitas juga dibentuk melalui proses-proses sosial sehingga memperoleh wujudnya, kemudian dipelihara, dimodifikasi, atau malahan direproduksi oleh hubungan-hubungan sosialnya. Proses-proses sosial yang terlibat dalam membentuk dan mempertahankan identitas yang dimaksud ditentukan oleh struktur sosial. Sebaliknya, identitas-

identitas yang dihasilkan oleh interaksi antara organisme, kesadaran individu, dan struktur sosial bereaksi terhadap struktur sosial yang sudah diberikan, memeliharanya, memodifikasinya, atau malahan membentuknya kembali (Hogg & Abrams, 1988: 248).

Berdasarkan pandangan ini, dapat dipahami bahwa individu pada kenyataan memang tidak dapat terlepas dari masyarakat sebagai lingkungan sosialnya. Karena keduanya saling terikat dan saling berinteraksi. Adapun pengalaman dari masing-masing individu juga ternyata tidak dapat dipisahkan dari pengalaman dalam sebuah komunitas dengan identitas yang dibangun oleh masing-masing individu. Identitas yang pada mulanya lebih menunjukkan sebagai gambaran tentang diri manusia sebagai bagian dari *personality* (kepribadian), belakangan justru mengarah pada hasrat reproduksi identitas kekinian yang kemudian melekat sebagai akibat pengaruh gaya hidup kontemporer postmodern yang kian sekuler.

5. Religiositas Umat Hindu Menuju Reproduksi Identitas

a) Realita Religiositas Umat Hindu

Secara hakiki, agama bersumber pada religiositas, yang ujung pencapaiannya tertuju pada pencapaian kesadaran spiritualitas. Hanya saja dalam kenyataan kehidupan berkeagamaan, seringkali dalam praktiknya agama berjalan terlepas dari religiositas. Pengalaman bathin yang transenden (*nirguna/niskala*) dalam bentuk religiositas/spiritualitas belum mengimani pada tingkatan humanitas (*saguna/sakala*). Akibatnya, keyakinan (*Sradha*) umat Hindu dalam pengamalannya cenderung masih bersifat formal, nyaris seperti ajang seremonial dan terbatas pada aktivitas ritual yang kering dari penghayatan *Tattwa-Jnana*. Praktik aktivitas

ritualnyapun menjadi kaku, karena diselimuti juga dengan hal-hal yang bersifat dogmatis bersandar pada adagium *gugon tuwon anak mulo keto* dan mitos *aja wera*. Sehingga disadari belum membawa implikasi positif dan konstruktif dalam penguatan religiositas/spiritualitas umat, lantaran masih terjebak pada rutinitas aspek ritualitas.

Pengetahuan dan pemahaman umat Hindu terhadap ajaran Hindu pun terkungkung dalam kerangkeng “paradogma” yang terpisahkan dari konteks “paradigma” kekinian. Konsekuensinya terjadi hal yang “paradoks” antara konsep dengan konteks yang tidak selalu bisa konek. Misalnya, konsep yang melandasi aktivitas ritual yang kaya simbol dan makna seringkali tidak konek dalam laksana. Contoh nyata yang dapat diamati dalam kesempatan aktivitas ritual umat Hindu, terjadi inkorelasi antara *bhakti* suci yang sakral berkembang menjadi kesempatan seremoni, ajang kontestasi, selebrasi, rekreasi, yang tak jarang disana-sini diselingi hasrat bermain judi dan memancing birahi.

Dogma agama Hindu yang menuntun umat agar mengikuti aktivitas ritual dengan *asuci laksana*; bersih badan, jernih pikiran, sopan tutur kata, dan bersikap/berperilaku etis, atas dasar kesadaran moral yang diperintahkan agama, namun karena dilepaskan dari religiositas/spiritualitas, maka dalam memahami, menghayati dan mengamalkan ajaran agamanya sama sekali tidak mengaitkan dengan kehadiran Tuhan. Padahal setiap umat beragama, dalam hal ini umat Hindu berkewajiban mensinergikan antara religiositas/spiritualitas dengan humanitas, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan sebagai manusia, baik sebagai makhluk individual maupun sosial. Pada tataran sosial inilah kodrat manusia sebagai makhluk individual yang berkeagamaan perlu dikuatkan dengan pengamalan

ajaran kesusilaan. Tujuannya agar dogma berkeagamaan dapat tereimplementasi ke dalam doktrin berkemanusiaan yang berkesusilaan. Sehingga tuntunan suci ajaran Hindu dapat melahirkan atau menghadirkan insan beragama yang kuat religiositas/spiritualitas sekaligus semangat dalam mengimplementasikan karakter humanitas di level sosial kemanusiaan.

Jadi, apa yang disebut religiositas dalam Hindu adalah satu kesatuan utuh yang dikonstruksi bangunan Tri Kerangka Agama Hindu. Mulai dari penguatan keyakinan (*Sradha*) yang didasari pengetahuan dan pemahaman serta penghayatan *Tattwa* (filsafat), untuk kemudian diimplementasikan melalui perilaku unggul berdasarkan *Susila*/etika. Sementara perihal *Acara* dengan praktik ritual *yadnyanya*, tidak boleh berhenti pada tapal batas simbolisme ekspresif, tetapi terus bergulir dengan menjadikan makna-makna yang terkandung di dalamnya bermanifestasi ke dalam bentuk laksana unggul dan luhur.

Mengacu konsep *Catur Marga* sebagai empat jalan pendakian menuju religiositas/spiritualitas, Triguna (1994: 74) menengarai bahwa umat Hindu di Bali, pada kenyataannya memang lebih dominan menempuh jalan dasariah yang bersifat alamiah sekaligus mudah, yaitu *bhakti* dan *karma marga*. Sementara dua jalan utama lagi yaitu *jnana* dan *raja/yoga marga* nyaris tak pernah menjadi bagian penting dalam kehidupan beragama Hindu. Padahal secara konseptual, melalui jalan *jnana* (kecerdasan intelektual) dan jalan *raja/yoga* (disiplin rohani) umat Hindu jauh lebih cepat bisa mencapai tingkatan religiositas atau kesadaran spiritualitas. Bahkan obsesi tertinggi umat Hindu guna mencapai dan bersatu kembali pada *Ida Sanghyang Widhi*/Tuhan Yang Maha Kekal yang transendental (*nirguna*

Brahman) hanya bisa dicapai melalui jalan *raja/yoga* yang memang menekankan pada disiplin *satwika* menuju puncak kesadaran spiritual.

Namun, realitanya, tidak dapat dimungkiri bahwa praktik keagamaan umat Hindu lebih menekankan ekspresi *bahkti* melalui bentuk *acara* sebagai media ritual simbolik dibandingkan dengan pendalaman pengetahuan dan pemahaman serta penghayatan *tattwa-jnana*. *Sradha* dan *Bhakti* umat seolah hanya diwakili dan berhenti sebatas permainan simbol ritual yang memang mengandung banyak makna, namun seringkali tidak berbanding lurus dengan laksana yaitu pengutamaan perilaku unggul dan luhur, sebagai hasil atau buah dari *yadnya*. Ibarat sebuah pohon, Tri Kerangka Agama Hindu itu dapat dianalogikan, bahwa bagian *Tattwa* itu bagaikan ‘batang’, *Acara* dengan aktivitas ritual yang mengandung simbol bermakna itu seperti ‘bunga’, maka hasil yang ditunggu-tunggu adalah *Susila* sebagai ‘buah’ dalam bentuk laksana atau perilaku beretika.

Jika sampai tidak berbuah aktivitas ritual itu, maka tentunya jerih payah umat melalui praktik *yadnya* dalam bentuk aktivitas ritual yang memerlukan banyak pengorbanan, mulai dari pikiran, tenaga, waktu, material, dana/biaya, dan lain-lain, tak ubahnya seperti menanam pohon padi yang hanya menghasilkan padi kosong, tampak berbuah tetapi kenyataannya tidak ada isinya alias kosong (*puyung*). Padahal sebenarnya, konsep Tri Kerangka Agama Hindu yang dilaksanakan melalui ajaran *Catur Marga* merupakan tuntunan, bahwa semakin berlanjut kehidupan sepatutnya bertambah matang kerohaniannya. Sehingga jalan yang ditempuh juga semakin meningkat, berawal dari jalan *karma* dan *bhakti* melalui media ritual, selanjutnya memuncak pendakian rohaninya melalui jalan *jnana* dan

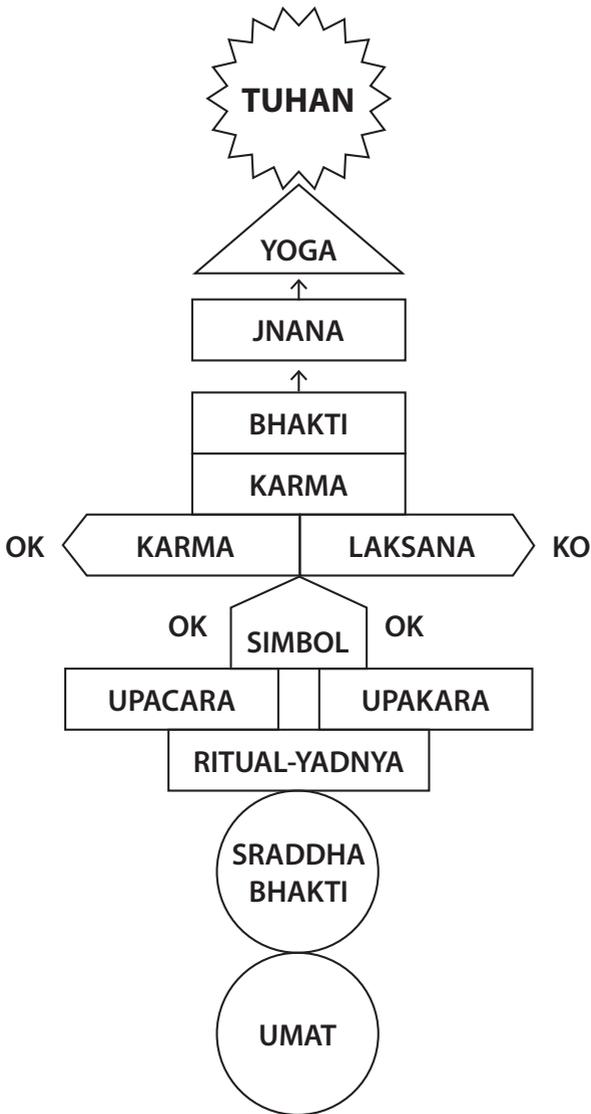
raja/yoga (disiplin rohani). Hanya dengan begitu hasil keberagamaan umat Hindu akan dapat mencapai tingkatan religiositas/spiritualitas.

Jika boleh dikatakan dengan bahasa kekinian, dapat disimpulkan bahwa aktivitas ritual umat Hindu dengan seperangkat simbol dan maknanya memang sudah hebat (OK: Orientasi Konsep), namun di tataran pembuktian dalam laksana atau perilaku unggul dan luhur berdasarkan kesusilaan/etika Hindu, ternyata masih lemah bahkan seringkali kalah (alias KO: Kehilangan Orientasi). Sehingga oleh karenanya sepertinya umat Hindu dengan cara begitu, tidak akan dapat menguatkan religiositas atau meningkatkan spiritualitas, tetapi tetap berkuat pada level rutinitas aspek ritualitas. Bahkan lebih mengena lagi menjadikan ritualitas lebih mengarah pada usaha reproduksi identitas kekinian dengan segala bentuk, simbol, fungsi dan maknanya.

Kesemua paparan di atas, tidak salah jika dikatakan sebagai bentuk penurunan kualitas ritual *yadnya* sekaligus personalitas umat Hindu Artinya, melalui aktivitas ritual *yadnya*, umat bukannya mengarahkan pada usaha penguatan religiositas atau melakukan pendakian agar mencapai kesadaran spiritualitas, tetapi justru mengalami penurunan ke arah pengutamaan unsur-unsur material-fisikal demi sebuah tampilan personal yang sarat muatan artifisial.

Bagan berikut ini tampaknya akan menggambarkan, bagaimana sepatutnya umat Hindu dapat menjadikan aktivitas ritual itu sebagai jalan pendakian spiritual.

Bagan: Jalan Pendakian Spiritual



Berpijak pada paparan di atas, Triguna (1994: 76) lebih lanjut mengemukakan, bahwa realita seperti tergambar dalam bagan itulah yang menyebabkan agama Hindu oleh banyak pihak dipandang sebagai agama yang lebih menekankan pada bentuk ritualistik simbolik ekspresif, dengan hanya menonjolkan bagian luar (penampilan) dari tatanan agama. Sehingga agama yang mempolakan aktivitas seperti itu cenderung dianggap kering dari ajaran-ajaran yang bersifat konstruktif, apalagi mengarah kontempplatif.

Dikorelasikan dengan ajaran *Tri Guna* (tiga sifat dasar yang memengaruhi manusia), tampaknya tergambar dengan jelas bahwa secara umum, religisitas/spiritualitas umat Hindu kekinian belum tampak terbangun. Justru yang semakin menggejala adalah perilaku keagamaan yang cenderung menampilkan sifat-sifat *Rajasika* (dinamis, pro aktif, multi motif), dan bahkan merosot ke arah *Tamasika* (diliputi ketidaksadaran, dikuasai kegelapan pikiran, kekeruhan hati dan semata-mata untuk tujuan kesenangan duniawi). Bila demikian gambarannya, maka konstruksi religisitas/spiritualitas umat Hindu yang hendak dibangun, justru semakin menjauhkan bahkan menjatuhkan karakter umat yang seharusnya semakin *Satwika* (berkesadaran, positif, baik, benar, merohani, transendental).

Ini berarti, pengutamaan aspek ritualitas (ritualistik simbolik ekspresif) pada kenyataannya belum mampu mengantarkan umat Hindu ke tingkatan religisitas/spiritualitas. Tidak berlebihan jika dikatakan, bahwa apa yang tampak dalam praktik kehidupan umat Hindu, adalah perwujudan *bhakti* yang lebih didorong oleh keinginan (*kama*) yang bersifat duniawi lewat tampilan fisik-material (kulit luar). Motifnyapun masih berada di seputaran hiburan dengan target menikmati kesenangan, kepuasan bahkan keserakahan duniawi dengan mentransformasi religi *bhakti* sebagai media aktualisasi diri dalam kemasan

ritual penghiburan. Perihal ini dengan jelas dinyatakan d kitab *Bhagawadgita*, XIV, 7, dan 8: “Ketahuilah, O Arjuna, *Rajas* bersumber pada nafsu yang lahir dari keterikatan pada keinginan yang mengikat mereka dengan karma dan jasad rohani ini; Ketahuilah pula, O Bharata, bahwa sifat *Tamas*, sesungguhnya lahir dari kebodohan karena moha yang membelenggu semua jasad roh itu dengan ketololan, kemalasan dan ketiduran” (Mantra, 2017: 240-241).

b)Reproduksi Identitas Umat Hindu Kekinian

Jika maksud dan tujuan aktivitas ritual untuk menguatkan religiositas dan mencapai kesadaran spiritulaitas belum/tidak tercapai maka apa yang dapat diamati pada aktivitas ritual umat Hindu, tampaknya lebih menggambarkan ekspresi reproduksi identitas kekinian. Posisi keberagamaan umat yang masih kuat mempraktikkan ritual simbolik sebagai ekspresi keberagamaannya, dibandingkan pengutamaan pendalaman *Tattwa* dan pengungulan *Susila*/etika cukup memberikan gambaran bahwa kualitas umat beserta aktivitas *yadnya* yang dilakukan masih berada di tataran *rajasika/ tamasika*. Jika dikorelasikan lagi dengan tingkatan *bhakti* jelas sekali termasuk ke dalam level *aparabhakti* yang memang digambarkan sarat dengan hasrat *kama*, keinginan untuk aktualisasi diri dengan cara unjuk pamer (*demen kaden/demen ajum*).

Merujuk pandangan Piliang (2004: 337) berbagai aspek kegiatan ritual keagamaan secara hakiki tidak lagi berkaitan dengan model yang dicontohkan dalil-dalil yang telah digariskan. Maka yang berkembang adalah apa yang dapat disebut sebagai *hiperealitas* ritual (*hyper-reality of ritual*) atau *hiperitual* (*hyper-ritual*), yaitu realitas ritual keagamaan yang telah melampaui hakikat ritual itu sendiri. Apa saja yang berkembang ?, tidak lain dari bentuk realitas-realitas ritual artifisial, bermacam budaya materi dan gaya hidup yang

menyertainya, yang sebenarnya bertentangan dengan hakikat ritual itu sendiri sebagai ruang penyucian jiwa. Aktivitas ritual keagamaan, justru berkembang sebaliknya yaitu menjadi ruang pemanjaan jiwa, lewat berbagai bentuk tanda (*sign*), citra (*image*), gaya (*style*), ilusi, prestise, gaya hidup (*lifestyle*), dan pesona objek (*fetishism*) yang ditawarkan di dalamnya. Perkembangbiakan budaya komoditi, budaya pencitraan, dan gaya hidup di dalam masyarakat konsumen atau masyarakat *skizofrenik*, telah menggiring aktivitas ritual keagamaan ke dalam jagat komoditas atau komodifikasi ritual.

Piliang (2004: 105) lebih lanjut menyatakan bahwa globalisasi telah menimbulkan sikap ketidakpedulian masyarakat terhadap segala dimensi dan nilai religiositas yang sebenarnya sudah diyakini sejak lama, namun kini tenggelam oleh kondisi ekstasi masyarakat konsumen yang dipicu oleh ideologi kapitalisme.

Menanggapi realita sebagaimana dikatakan Piliang di atas, Ida Rsi Bhujangga Waisnawa Putra Sara Shri Sathya Jyoti (67 tahun) melalui wawancara menyatakan:

“itulah namanya perubahan atau perkembangan zaman, yang memang tidak bisa kita hindari, apalagi di zaman global sekarang, semuanya serba berubah, termasuk yang berkaitan dengan kegiatan ritual Hindu. Kalau dulu di zaman masih tradisional bercorak agraris, kegiatan ritual itu murni didorong semangat *bhakti*, benar-benar murni. Tapi sekarang, dengan adanya pengaruh dunia global, orang melakukan ritual belum tentu karena memang murni sebagai *bhakti*, bisa saja karena pengaruh kepentingan lain. Misalnya sebagai ajang pamer memperlihatkan kemampuan material, atau karena gengsi biar dianggap modern juga. Jadi menurut Ida Rsi banyaklah perubahannya yang seringkali mengabaikan substansi nilai dan lebih menonjolkan tampilan material. Sehingga beragama sekarang

terutama melalui aktivitas ritual terkesan tidak lagi berjalan pada nilai *bhakti* tetapi lebih menunjukkan nilai gengsi, sehingga seringkali karena mampu upacaranya dibuat besar, megah dan mewah. Tapi kita tidak bisa juga menyalahkan, karena pikiran orang sekarang adalah, asal dia mampu dan mau maka apapun bisa dilakukan, termasuk dalam berupacara *yadnya*. Makanya menurut Ida Rsi praktik ritual umat Hindu itu perlu direformasi ke arah yang lebih mementingkan substansi dan esensi daripada tampilan materi” (Wawancara tanggal 27 April 2019).

Menguatkan pendapat di atas, kemudian dikorelasikan dengan pandangan Durkheim (dalam Johnson, 1994: 207), inilah sebuah realita dunia modernitas, dunia yang penuh kelimpahruahan. Semuanya hadir dalam sebuah sistem yang saling menciptakan ketergantungan satu sama lainnya. Sistem sosial yang layaknya sebuah kontrol terhadap subsistem-subsistemnya. Mode, *fashion*, mobil, *dinner club*, komunitas hobi, adalah *lifestyle* yang menjadi parameter-parameter yang telah merongrong manusia untuk terus menerus mengejanya. *Lifestyle* yang merupakan nilai-nilai material telah berhasil menembus dunia ide dan menyatukan manusia dari berbagai ras untuk berpikiran seragam.

Gaya hidup merupakan bagian tak terpisahkan dari struktur dan identitas sosial masyarakat, sebagai satu kesatuan yang saling menopang hingga menjadi ciri khas dari masyarakat modern. Manusia modern akan selalu punya *lifestyle* untuk melakukan tindakan komunikasi yang bersifat pertukaran simbol dengan masyarakatnya. Manusia mengidentifikasi dirinya dengan perangkat-perangkat simbolik yang menjelaskan status sosial mereka. Modernitas kemudian dipahami sebagai gaya hidup yang menekankan penampilan luar sebagai parameter penilaian terhadap kapasitas manusia. Maka, untuk menjadi manusia modern

diperlukan atribut-atribut yang memberi kesan “kita adalah orang modern”. Modernitas berujung pada sebuah tindakan konsumtif (jawapos.co.id, diakses 24 April 2019) yang bersifat massal.

Chaney (2004: 31) menjelaskan bahwa dalam dunia modern gaya hidup adalah pola-pola tindakan yang membedakan antara satu orang dengan orang lainnya. Oleh karena itu, gaya hidup membantu memahami (yakni menjelaskan tapi bukan berarti membenarkan) apa yang orang lakukan, mengapa mereka melakukannya, dan apakah yang mereka lakukan bermakna bagi dirinya maupun orang lain.

Konsumerisme adalah implikasi lebih lanjut dari gaya hidup masyarakat modern. Proses konsumsi tidak hanya menjadi aktivitas perdagangan yang berdasarkan nilai guna dan nilai tukar. Namun konsumsi bergerak menuju sebuah proses pertukaran simbolik yang menciptakan status-status dan identitas sosial tertentu. Jangan heran, sebagaimana dikatakan Featherstone (2001: 30) jika kemudian muncullah apa yang disebut sebagai budaya konsumen. Budaya konsumen merupakan sebuah budaya akibat melimpahnya komoditi. Membanjirnya komoditi atau benda-benda konsumsi merupakan sarana yang efektif bagi manusia modern untuk melepaskan segala hasrat. Pada masyarakat kontemporer kekinian, terjadilah apa yang disebut sebagai pemindahan dari satu hasrat kepuasan ke kepuasan lainnya.

Pada akhirnya, menurut Ritzer (2003: 164), semua gambaran fenomena di atas merupakan suatu kenyataan yang melebihi batas-batas dari realita itu sendiri yang di era postmodern sekarang ini disebut *Hiperealitas*. Bahwa semua yang nyata sekarang menjadi simulasi. Ungkapan yang sangat hiperbolis dan sangat tepat untuk menggambarkan realitas masyarakat kontemporer sebagaimana dikemukakan Marx tentang sebuah kekecewaan zaman, yaitu ketika segala

sesuatunya adalah komoditi, dan uang menjadi sangat utama. Demi nilai-tukar segala hal harus dikorbankan, sehingga tiada lagi nilai-nilai sublim, religi, moralitas, transendental, dan otentisitas yang tersisa. Semua yang menyublim segera mengalami desublimasi menjadi sekedar komoditi demi uang.

Berdasarkan paparan di atas, kemudian dikaitkan dengan penelitian ini, maka apa yang dapat disaksikan pada aktivitas ritual umat Hindu, tampaknya tidak menyimpang jauh dari apa yang disebut sebagai simulasi dalam dunia modernitas yang hiperealitas. Didalamnya dipertontonkan suatu bentuk “permainan” atau “pementasan”, yang jika dikaitkan dengan teori Fenomenologi merupakan suatu gejala dasariah yang alamiah tetapi kemudian berubah menjadi bentuk ekspresi aktualisasi diri sebagaimana teori Motivasi menyebutkan, hingga akhirnya oleh teori Dramaturgi disimpulkan sebagai semacam “drama” atau pentas ritual di panggung konsumerisme, narsisme dan hedonisme.

Sebagaimana lazimnya pertunjukkan atau pementasan drama, ada dua panggung yang dibangun. *Pertama*, panggung depan (*front stage*) dimana semua aktor (pemain/pelaku) dalam hal ini umat Hindu selaku aktor (pemeran) berusaha tampil terbaik sesuai peran yang dilakoni, dan *kedua* adalah panggung belakang (*back stage*), disini para aktor (umat Hindu) selaku pelaku ritual telah melepas identitas beserta atribut peran yang tadinya melekat dan dilakoni. Panggung belakang itulah sebenarnya bentuk realitas, sementara panggung depan merupakan dunia hiperealitas yang sarat “akting” dimana dipertunjukkan berbagai rupa adegan lengkap dengan “setingan” artifisial, serba dibuat-buat dengan sebaik-baiknya agar tampak menjadi yang terbaik, meskipun itu hanya sebuah “drama” alias sandiwara atau simulakra. Pada situasi begini para pelakon dapat mereproduksi bermacam identitas dan atribut karakter

sesuai skenario yang diperankan. Jadi semua bentuk ekspresi tampilan personal umat Hindu dikonstruksi melalui adegan dalam situasi dan simulasi permainan yang serba diskenario untuk kepentingan suksesnya dramaturgi.

Sementara itu ketika para pemeran sudah kembali ke panggung belakang, kemudian melepas segala identitas peran dan atribut karakter, semuanya tampak asli, apa adanya dengan sifat, karakter dan identitas kedirian masing-masing. Pada situasi dan kondisi di dunia realita, hiperealitas menjadi tersingkirkan. Semua aktor tidak lagi sedang memainkan peran/lakon, tetapi benar-benar menampilkan dirinya sendiri tanpa identitas dan atribut *setingan*. Karakter baik akan kelihatan baiknya, sifat dan watak buruk terlihat juga dengan jelas. Disini tidak ada lagi permainan, apalagi pementasan drama atau sandiwara, yang ada dan diperlihatkan adalah kenyataan yang benar-benar nyata apa adanya, tanpa rekayasa.

Dikorelasikan dengan aktivitas ritual umat Hindu, sepanjang pengamatan, semakin menguatkan konklusi bahwa ketika umat sedang tampil dalam kegiatan ritual keagamaan semuanya secara sadar merasa sedang berada di panggung depan. Sehingga yang ditampilkan atau dipertunjukkan adalah hal-hal yang diusahakan serba baik dalam penampilan personal/fisikal yang sarat muatan material artifisial. Oleh karena merasa berada di panggung depan, sebagian besar umat ingin tampil terbaik dengan berperan sebaik-baiknya, hingga lahir apa yang namanya reproduksi identitas. Artinya, umat berusaha untuk mengekspresikan atau mengaktualisasikan diri dengan berbagai identitas kekinian untuk sebuah pembuktian atau penciri sebagai bagian masyarakat modern/posmodern yang tak mau ketinggalan zaman.

Adapun bentuk reproduksi identitas kekinian dalam konteks aktivitas ritual umat Hindu antara lain tampak

terlihat dengan mengamati gaya (*style*), hasrat pencitraan (*image*), demi sebuah gengsi (*modern*), sebagai tanda (*sign*) lalu dipertunjukkan dengan simbol-simbol modernitas yang sarat hasrat hedonisme. Bentuk simboliknya bisa melalui sikap, tingkah laku, bahasa, penyertaan aksesoris berupa benda/barang penghias tubuh, termasuk kelompok komunitas yang menjadi wadah aktualisasi dan eksistensi diri.

Sementara itu ketika disangkut-pautkan dengan kepatuhan umat Hindu terhadap tuntunan *Susila/etika*, tanpa disadari tak dapat ditutupi keasliannya, sekaligus menunjukkan sisi kelemahannya. Bagi umat yang dasar kesusilaan/etikanya rendah akan tampak dengan kasat mata melalui pengamatan, seperti:

1. Masih banyaknya penggunaan busana yang tidak etis, misalnya yang wanita berbusana trendis, modis ala artis selebritis, dengan menggunakan kamben diatas betis, kebaya tipis, hingga buah dada *mekeplis* (tampak seronok).
2. Sikap duduk saat sembahyang yang tidak sesuai pakem, terutama kaum wanita yang mestinya *bajrasana (metimpuh)* namun banyak sekali mengambil sikap *silasana* yang sebenarnya menjadi sikap kaum pria.
3. Kurang tertib dalam melakukan aktivitas persembahan dan atau persembahyangan.
4. Belum terbiasanya menggunakan tutur kata/bahasa yang baik, benar dan sopan dalam berkomunikasi di Pura.
5. Belum membudayanya perilaku bersih lingkungan, dengan membiarkan sisa sarana persembahan/persembahyangan berserakan, meskipun sudah disediakan tempat khusus untuk itu.
6. Rendahnya kesadaran untuk meningkatkan *tattwa-*

jnana seperti mengikuti acara pembelajaran/pencerahan diri melalui acara *dharmatula*, kurang berminat membaca buku Hindu di perpustakaan, atau membeli buku Hindu di stand pameran, termasuk tidak berniat menonton pertunjukkan Wayang yang sebenarnya sarat tuntunan.

7. Aktivitas ritual cenderung berorientasi pada hasrat hiburan (bersenang-senang atau mencari kesenangan) daripada berniat menuju pengluhuran (mencari ketenangan, menikmati kekhusukan dan kedamaian membatin).
8. Terjebaknya aktivitas *bhakti* umat melalui aktivitas ritual yang bersifat sakral ke arah tampilan formal, seperti ajang seremonial, bersuasana festival, bernuansa karnaval yang adakalanya berbiaya mahal.
9. Melalui aktivitas ritual, terutama yang berlangsung di Pura sebagai tempat suci berdimensi sakral cepat berubah menjadi arena pasar yang sarat ideologi ekonomi kapital. Sehingga Pura sebagai tempat umat melaksanakan sembah *bhakti* dimanfaatkan juga sebagai tempat mencari atau mendapatkan *bati* (keuntungan materi). Termasuk, menjadikan Pura sebagai objek wisata dengan “donasi” yang diharapkan diberikan oleh para tamu.
10. Bergesernya obsesi aktivitas ritual yang bertujuan meningkatkan dan atau menguatkan religiositas/spiritualitas kearah penonjolan hasrat reproduksi identitas dengan berbagai muatan simulasi sebagai penciri kemodernan umat yang tidak mau tertinggal oleh kemajuan/kecanggihan zaman dengan segala bentuknya.

Berdasarkan paparan di atas, sampai pada suatu konklusi

bahwa ternyata aktivitas ritual umat Hindu dalam berbagai kesempatan, orientasinya mengalami perubahan yang semula diharapkan menuju penguatan religiositas/spiritualitas pada kenyataannya terjebak ke dalam hasrat reproduksi identitas dalam bentuk tanda (*sign*), citra (*image*), gaya (*style*), ilusi, prestise, gaya hidup (*lifestyle*), dan pesona objek (*fetishism*) yang ditawarkan dunia modernitas kontemporer. Kesemua itu tampaknya tidak lepas dari tingkatan *bhakti* umat yang sebagian besar berada di posisi *apabhakti* dengan praktik *yadnya* yang cenderung bersifat *rajasika/tamasika*. Konsekuensinya aktivitas ritual umat Hindu tersebut cenderung tampak seperti ajang penghiburan di panggung ritual daripada menuju pengluhuran berorientasi pendakian spiritual.

BAB VI

WASANA KATA

Sejatinya hakikat ritual adalah simbolisasi tataran filosofis (*tattwa*) ke dalam praktik *yadnya* (*acara*) yang diharapkan terimplementasi ke dalam tatanan etika (*susila*). Ibarat tumbuhan, elemen *tattwa* (substansi ajaran) adalah pohonnya, praktik ritual (unsur materi) adalah bunganya, sedangkan bagian susila/etika (esensi) adalah buahnya. Dengan demikian, setiap pelaksanaan *yadnya* baru dikatakan berhasil mencapai tujuan (*sidhaning don*) jika dari praktik ritual yang sebenarnya masih berada di bagian “kulit” (luar) dapat terus masuk ke dalam “inti” (pemaknaan) dan kemudian teraktualisasi melalui bentuk-bentuk perilaku yang menggambarkan bahwa telah terjadi perbaikan “me-mo-ri”, yaitu sikap mental semakin positif, akhlak tambah bermoral dan memuncak mencapai kesadaran spiritual.

Bercermin dari fenomena yang kini telah menjadi realita dapat dikatakan telah terjadi pengingkaran terhadap konsep luhur ajaran Hindu, dengan menempatkan aktivitas ritual sebatas sebagai praktik ritualistik simbolik ekspresif. Filosofi *yadnya* yang sesungguhnya simbol pembersihan, penyucian dan kesadaran, pada kenyataannya belum berbanding lurus dengan kecenderungan watak, karakter dan perilaku sebagian umat Hindu (Bali) belakangan ini yang belum sinergis antara nilai-nilai ideal konseptual dengan kondisi kontekstual.

Aktivitas ritual bernuansa suci/sakral yang begitu tinggi frekuensinya dilaksanakan umat Hindu sebagai implementasi *yadnya*, dalam perspektif teologi kontemporer di tengah

kehidupan yang semakin sekuler, ternyata dengan mudah dikalahkan oleh ideologi masa kini dengan ragam peradaban materialisme, kapitalisme, konsumerisme, narisisime dan hedonismenya. Benar kata Arnold Toynbee, penulis buku *A Study of History*, bahwa “ideologi-ideologi modem ternyata telah melahirkan peradaban yang lebih banyak menghancurkan dari pada membangun”.

Karena itu sebagaimana dikatakan Mahatma Gandhi, filosof besar Hindu, keberagamaan kita seharusnya meliputi segenap kehidupan yang tercermin pada setiap perbuatan kita. Agama, dengan praktik keagamaannya, termasuk dengan cara ritual *yadnya* bukanlah semacam sektarianisme yang membiarkan diri kita terkungkung ke dalam batas-batas simbolik semata. Agama, kata sosiolog Daniel Bell menambahkan, memang tidak dapat memberikan jawaban secara matematis dan praktis, namun agama mempunyai kemampuan responsi secara moral untuk menjawab persoalan-persoalan modem dewasa ini.

Persoalannya, ketika umat Hindu dengan beragam praktik aktivitas ritual *yadnya* hanya berputar-putar melingkari diri pada tapal batas simbolik, maka pastinya akan menjadi *there is no expression without impression*, tidak ada sesuatu yang “keluar” dalam bentuk perbaikan mental, perilaku bermoral dan kesadaran spiritual jika tanpa adanya sesuatu yang masuk “ke dalam” sebagai bukti telah terjadinya proses pendalaman terhadap makna-makna simbolik dibalik ritual yang dilakukan.

Bagaikan sebuah tangga, praktik aktivitas ritual *yadnya* yang sarat makna simbolik sesungguhnya merupakan anak tangga terbawah, untuk seterusnya dan seharusnya dapat meningkat terus menaiki anak tangga berikutnya yaitu anak tangga kepedulian sosial, usaha perbaikan mental, tetap terjaganya akhlak bermoral dan baru kemudian memuncak pada pencapaian anak tangga tertinggi berupa tumbuh dan bangkitnya kesadaran spiritual umat.

Jika tidak demikian, maka apapun bentuk aktivitas ritual

yadnya yang dilaksanakan dengan rutin, rajin dan disiplin, boleh jadi tetap akan se aknin membawa umat ke arah gaya hidup beragama simbolik, dengan ekspresi: beragama sambil bergaya, atau beribadah sambil bertingkah. Sehingga praktik aktivitas ritual *yadnya* tak ubahnya seperti acara seremonial, sebagai ajang festival, ala karnaval yang tak jarang berbiaya kolosal, meski ujung-ujungnya bermuara pada display (ajang pamer) gaya hidup materialistis, kapitalistis, konsumeris dan bertujuan hedonis dalam kemasan *happy religion*, *eufo-ritual* atau *fun-ritual* (beragama sambil bersenang-senang bahkan terkesan hurahura) yang serujuk kualitas *yadnya* masih tergolong *rajasika* dan atau *tamasika yadnya* (*aparabhakti*), atau sama artinya dengan belum tercapainya peningkatan menuju pencapaian *satwika yadnya* yang menjadi cerminan dari ketinggian tingkat religiositas umat (*parabhakti*).

Jika umat tidak segera mengevaluasi dan mereposisi diri (mulat sarira), maka praktik ritual *yadnya* akan menjadi buah “Simalakama”. Disatu pihak aktivitas ritual itu merupakan manifestasi simbol-simbol sarat makna, namun kenyataannya belum maksimal apalagi optimal diwujudkan ke dalam bentuk laksana. Dari sinilah kemudian timbul dilema ritual, jika tidak dilaksanakan merupakan kesalahan besar, sebab sudah menjadi kewajiban umat. Namun di lain sisi, ketika ritual *yadnya* sudah dijalankan, ternyata hasil yang diharapkan berupa perbaikan mental, terjaganya akhlak bermoral dan kesadaran spiritual belum sesuai harapan.

Berpijak pada kondisi yang tak menggembirakan itu, maka tugas dan kewajiban umat Hindu saat ini adalah bagaimana masing-masing dapat merevitalisasi diri agar kembali pada kesejatian ritual *yadnya* yang tidak boleh berhenti di tataran simbol dan makna semata, tetapi sepatutnya terus tergerak untuk mewujudkan nyatakannya ke dalam bentuk laksana, atau perilaku yang merefleksikan ajaran *dharma* dalam rangka meningkatkan kualitas *sraddha* dan *bhakti* guna mencapai *jagadhita* dan *moksa*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Syamsuddin. 1997. *Agama dan Masyarakat, Pendekatan Sosiologi Agama*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.
- Acarya, Avadhutika Anandamitra. 1999. *Anak Masa Depan (Terjemahan)*. Jakarta: Persatuan Ananda Marga Indonesia.
- Adlin, Alfathri (Ed). 2006. *Resistensi Gaya Hidup: Teori Dan Realitas*. Yogyakarta & Bandung. Jalasutra.
- Adlin, Alfathri. 2007. *Spiritualitas dan Realitas Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta & Bandung. Jalasutra.
- Agung, A.A. Ayu Ketut. 2004. *Busana Adat Bali*. Denpasar. Pustaka Bali Post.
- Agus, Ngermanto. 2002 . *Quantum Quotient, Kecerdasan Quantum*. Bandung: Yayasan Nuansa Cendikia.
- Ancok, Djamaludin. 2004. *Psikologi Terapan: Mengupas Dinamika Kehidupan Umat Manusia*. Yogyakarta: Sippres.
- Anderson, Perry. 2004. *Asal Usul Post Modernitas (Terjemahan)*. Jogjakarta: Insight Reference.
- Antara, Nala, dkk (editor). 2009. *Kamus Bali-Indonesia Beraksara Latin Dan Bali*. Denpa sar: Badan Pembina Bahasa, Aksara, dan Sastra Bali Provinsi Bali.
- Appiah, Kwame A. 2005. *The Ethics of Identity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Aritonang, Jan S . 2019. *Teologi-Teologi Kontemporer*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Arniati, Ida Ayu Komang. 2017. "Aspek Fungsional Upacara Mabayah Oton". *Jurnal Dharmasmrti, Jurnal Ilmu Agama & Kebudayaan Program Magister Ilmu Agama & Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia*, Vol. XVI Nomor 01 April 2017. Dipublis pada laman <https://dharmasmrti.com>article>view>
- Artika, I Ketut. 2011. "Inkorelasi Ritual dalam Kontekstual". Denpasar: Bali Post.
- Atmadja, Nengah Bawa. 2006. "Pemanfaatan Modal Budaya dan Modal Tubuh Menjadi Modal Ekonomi Berbentuk Hiburan Seks Melalui Rangsangan Mata (Kasus *Joged Bumbung Ngebor* di Buleleng, Bali), Singaraja.
- Atmadja, Nengah Bawa. 2014. *Saraswati Dan Ganesha Sebagai Simbol Paradigma Interpretativisme Dan Positivisme, Visi Integral Mewujudkan Iptek dari Pembawa Musibah Menjadi Berkah bagi Umat Manusia*. Denpasar: Pustaka Larasan, bekerja sama dengan IBIKK BCCC Undiksha Singaraja dan Universitas Hindu Indonesia.
- Atmadja, Nengah Bawa, dkk. 2015. *[Ngaben + Memukur] = [Tubuh + Api] + [Uparengga + Mantra] = [Dewa Pitara + Surga], Perspektif Teori Sosial Kebutuhan terhadap Ritual Kematian di Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan, bekerja sama dengan IBIKK BCCC Undiksha.
- Atmadja, Nengah Bawa, dkk. 2017. *Bali Pulau Banten, Perspektif Sosiologi Komodifikasi Agama*. Denpasar: Pustaka Larasan.

- Bernard, Raho SVD. 2003. *Agama Dalam Perspektif Sosiologis (cetakan I)*. Jakarta: Penerbit Obor.
- Brown, Melissa J. 2004. *Is Taiwan Chinese? The Impact of Culture, Power, and Migration on Changing Identities*. Berkeley: University of California Press.
- Castel,Manuel. 2001. *Power of Identity*. London: Blackwell.
- Caturwati, E. 2004. “Bahasa Tubuh Jaipongan: Seksualitas di Atas Panggung”. Srintil: Media Perempuan Multikultural.
- Chaney, David. 2008. *Lifestyles: Sebuah Pengantar Komprehensif*. (Penerjemah: Nuraeni). Yogyakarta. Jalasutra.
- Chaplin, JP. 2004. *Kamus Lengkap Psikologi: terj. Kartini Kartono*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Cudamani. 1993. *Pengantar Agama Hindu*. Jakarta: Hanuman Sakti. Depdikbud. 1986. *Pakaian Tradisional Nusantara*. Jakarta: Pustaka Nasional.
- Dharmika, Ida Bagus. 2009. “Nilai Agama Sering Dimanipulasi”. Denpasar: Bali Post.
- Dister Ofm, Nico Syukur. 2007. *Pengalaman dan Motivasi Beragama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Drewes, B.F., dan Mojau, Julianus. 2003. *Apakah Teologi ?*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Donder, I Ketut. 2004. *Sisya Sista Pedoman Menjadi Siswa Mulia*. Denpasar: Pustaka Bali Post.
- Donder, I Ketut. 2009. *Teologi: Memasuki Gerbang Ilmu Pengetahuan Ilmiah tentang Tuhan Paradigma Sanatana Dharma*. Surabaya: Paramita.

- Donder, I Ketut. 2013. "Logical Interpretation of Some Performing Hindu Rituals". Disertasi pada Rabindra Bharati University, Kolkata. Tidak diterbitkan.
- Donder, I Ketut. 2015. "Unsur-Unsur Religiositas IPTEK Dalam Ritual Hindu di Bali". Artikel dalam buku "Konsep dan Praktik Agama Hindu di Bali", oleh Tim Peneliti WHP/WHC. Surabaya: Paramita.
- Emile Durkheim. 1954. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Joseph Ward Swain (trans). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Eliade, Mircea. 2000. *Kunci-Kunci Metodologis dalam Studi Simbolisme Keagamaan, dalam Metodologi Studi Agama*, Editor Ahmad Norma Permata Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Fromm, Eric. 1966. *Teori Sosiologi Klasik (terjemahan)*. Jakarta: Gramedia.
- Featherstone, Mike. 2001. *Posmodernisme & Budaya Konsumen (terjemahan)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fromm, E. (1998). *Psikoanalisa dan Agama*. Bulan Bintang Jakarta.
- Ghazali, Ahmad. 2011. *Dinamika Sosiologi Agama*. Jakarta: Pustaka baru.
- Ghufron, Nur, dan Rini Risnawati. 2011. *Teori-teori Psikologi*. Yogyakarta: ArRuzz Media
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. United Kingdom: Cambridge Polity Press.

- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation Of Self In Everyday Life*. London: Anchor Books.
- Goleman, Daniel. 1999. *Kecerdasan Emosi untuk mencapai Puncak Prestasi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Hall, Stuart. 1990. *Cultural Identity and Diaspora (translate)*. London: Lawrence & Wishart.
- Hardiman, F.B. 2003. *Melampaui Positivisme dan Modernitas Diskursus Filofofis Tentang Metode Ilmiah dan Problem Moderniotas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hartoko, Dick.1983. *Manusia dan Seni*. Yogyakarta: Kanisius.
- Henslin, J. M. 2011. *Sociology: A Down-to-earth Approach (translate)* . London: Pearson Education.
- Hendropuspito, D. 1983. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hogg MA dan Abrams, D. 1988. *Social Identifications: A Sosial Psychology of Intergroup Relations and Group (translate)*. Florence, KY, US: Taylor & Frances/ Routlede.
- Jalaluddin. 2007. *Psikologi Agama*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Jalaluddin. 2012. *Psikologi Agama*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity (translate)*. London and New York: Routledge.
- Johnson, Doyle Paul. 1994. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern (Alih Bahasa oleh Robert M.Z. Lawang)*. Jakarta: PT Gramedia

- Jones, PIP. 2005. *Pengantar Teori-Teori Sosial Dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Yayasan obor Indonesia.
- Jyoti, Ida Rsi Bhujangga Waisnawa Putra Sara Shri Satya. 2012. *Reformasi Ritual, Mentradisikan Agama bukan Mengagamakan Tradisi*. Denpasar: Pustaka Bali Post.
- Kahmad, Dadang. 2009. *Sosiologi Agama. (cetakan V)*. Bandung: PT.Remaja Rosdakarya.
- Kahmat, Dadang. 2010. *Sosiologi Agama, Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme, dan Modern (cetakan I)*. Bandung: CV.Pustaaka Setia
- Karen, William. 1999. *Ritual: Perspectives and Dimensions (translate)*. New York: Oxford University Press.
- Keene, Michael. 2006. *Agama-agama Dunia*. Yogyakarta: Kanisius.
- Koentjaraningrat. 1974. *Kebudayaan Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia.
- Koentjaraningrat. 1985. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: DianRakyat
- Koentjaraningrat. 1981. *Kebudayaan Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia
- Koentjaraningrat, 1981. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Koentjaraningrat. 1987. *Sejarah Teori Antropologi. Jilid 1*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Kumbara, A.A Anom. 2008. "Fenomenologi" (Diktat Teori Sosial) Pada Program Magister (S2) Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Indonesia Denpasar.

- Leahy, L. 1998. *Misteri Kematian Suatu Pendekatan Filosofis*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Londhe, Sushama. 2011. *A Tribute to Hinduism (Penghormatan Kepada Agama Hindu)*, terjemahan oleh Sang Ayu Putu Renny. Jakarta: Media Hindu.
- Mantra, I.B. 2017. *Bhagawadgita, Alih Bahasa & Penjelasan*. Denpasar: ESBE
- Martono, N. 2014. *Sosiologi Perubahan Sosial. Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Poskolonial*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada
- Maswinara, I Wayan. 1997. *Dewa-Dewi Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Nasution, Harun. 1982. *Akal dan Wahyu*. Jakarta: UIP
- Nasution, S. 1992. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito
- Ngurah, I Gusti Made. 1998. *Pendidikan Agama Hindu Untuk Perguruan Tinggi*. Surabaya: Paramita.
- Nottingham, Elizabeth K. 1985. *Agama Dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: CV Rajawali.
- Pals, Daniel L. 2003. *Seven Theories of Religion*, Jakarta: Ircisod.
- Pandit, Sastri Dev. 2005. *Hinduisme, Sejarah dan Perkembangannya*. Jakarta: Shantasastra/
- Pendit, Nyoman S. 2002. *Nyepi Hari kebangkitan dan Toleransi*. Jakarta: Yayasan Merta Sari.
- PGAHN 6 Thn. 1983/1984. *Niti Castra Dalam Bentuk Kakawin*. Singaraja: Parisada Hindu Dharma Pusat.
- Piliang, Yasraf Amir. 2004. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*. Yogyakarta. Jalasutra.

- Piliang, Yasraf Amir. 2010. *Post-realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post-metafisika*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Pitana, I Gde. 1994. *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali*. Denpasar: BP
- Poedjawijatna. 1986. *Etika Filsafat Tingkah Laku*. Jakarta: PT Bina Aksara.
- Poerwadarminta, W.J.S.. 1986. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta. Balai Pustaka.
- Poloma, Margaret M. 1994. *Sosiologi Kontemporer*, (penerjemah Yasogama). Jakarta. CV Rajawali.
- Pramono, Kartini. 1982. *Estetika: Filsafat Keindahan*. Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM.
- Pudja, Gede. 1977. *Wedaparikrama, Cet ke-3*. Jakarta: Setia.
- Pudja, G dan Tjokorda Rai Sudharta. 1977/1978. *Manawadharmasastra (Manusmrti)*. Jakarta: Departemen Agama RI.
- Pudja, G. 1981. *Bhagawadgita (Pancama Weda)*. Jakarta: Mayasari.
- Pudja, G. 1981. *Sarasamuccaya, Teks-Terjemahan Komentari*. Jakarta: Mayasari.
- Pudja, G. 1984a. *Sraddha, Pengantar Agama Hindu (cetakan II)*. Jakarta: Mayasari.
- Pudja, G. 1984b. *Weda, Pengantar Agama Hindu, Satu Studi Kedudukan Weda Sebagai Sumber Hukum dan Ajaran Agama Hindu (cetakan III)*. Jakarta: Mayasari.
- Pudja, G. 1985. *Weda, Pengantar Agama Hindu*. Jakarta: Mayasari.

- Puja, I Made Suasti . 2015. “Hambatan Dan Keluhan Umat Hindu Dalam Melaksanakan Panca Yadnya”. Artikel dalam Buku *Konsep Dan Praktik Agama Hindu Di Bali*, Oleh Tim Peneliti WHP/WHC. Surabaya: Paramita
- Puniyatmadja, I.B. Oka. 1976. *Silakrama*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma Pusat.
- Punyatmadja, I.B. Oka. 1989. *Panca Çradha*. Jakarta: Yayasan Dharma Sarathi.
- Puspa, Ida Ayu Tary. 2015. “Reinterpretasi Terhadap Efektivitas Praktik Beragama Umat Hindu Di Bali”. Artikel dalam Buku *Konsep Dan Praktik Agama Hindu Di Bali*, Oleh Tim Peneliti WHP/WHC. Surabaya: Paramita.
- Puspita, Hendro. 1983. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Putra, I Gusti Agung Mas. 1982. ”*Upakara Yadnya*” Denpasar: Kayu Mas.
- Putra, tt. *Cudamani, Kumpulan Kuliah-Kuliah Agama Hindu*. Jilid I. Denpasar: IHD.
- Putra. 2005. *Cudamani, Kumpulan Kuliah-Kuliah Agama Hindu*. Jilid II. Denpasar: Kanwil Dep. Agama Provinsi Bali.
- Putra, Ida Bagus Rai,dkk., Editor. *Swastikarana Pedoman Ajaran Hindu Dharma*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma Indonesia.
- Putrawan, I Nyoman. 2004. *Ceki Puja, Menipu Diri dengan Dalih Agama*. Denpasar: Penerbit Bali Post.
- Radhakrishnan, S. 2003. *Religion And Society*. Denpasar: Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia Bekerjasama dengan Penerbit Widya Guna.

- Raditya, Ardhie. 2009. "Miyabi Sayang, Miyabi Malang". Surabaya: Jawa Pos.
- Rahmat, Jalaluddin. 2001. *Psikologi Agama Edisi Revisi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Reksohadiprojo dan Handoko. 1996. *Teori Motivasi*. Jakarta: Bumi Aksara
- Riskianingrum, Gusnelly. 2014. *Studi Dinamika Identitas di Asia dan Eropa*. Jakarta: Ombak.
- Ritzer, George. 2002. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Ritzer, George. 2003. *Ketika Kapitalisme Berjengkrak Telaah Kritis terhadap Gelombang McDonaldisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ritzer, George, Douglas J. Goodman. 2007. *Teori Sosiologi Modern*, (Edisi Keenam). (Alih Bahasa: Alimandan). Jakarta. Kencana.
- Rori, Saprita Noviany. 2004 . *Jurnal Pemikiran Penelitian Psikologi*. Jogyakarta: Fakultas Psikologi UII.
- Rumahuru, Yance Z. 2012. *Ritual Ma'atenu sebagai Media Konstruksi Identitas Komunitas Muslim Hatuhaha di Pulauw Maluku Tengah*, Program Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana UGM. Vol.2 No. 1, April
- Saebani, Beni Ahmad. 2007. *Sosiologi Agama*. Bandung: Refika Aditama.
- Saifudin, Achmad Fedyani. 2006. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma, edisi pertama*. Jakarta: Kencana.
- Sanderson, Stephen K. 2003. *Makro Sosiologi* (Edisi Kedua). Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

- Saraswati, Sri Chandrasekharendra. 1993. *Aspek-Aspek Agama Hindu, Seputar Weda dan Kebajikan* (disadur oleh Nyoman S. Pedit).. Jakarta: Manikgeni.
- Sarup, Madan. 1996. *Identity, Culture and The Postmodern World* (translate). Georgia:: The University of Georgia Press
- Sarwono, Sarlito Wirawan. 1996. *Pengantar Umum Psikologi*. Jakarta: PT Bulan Bintang.
- Sarwono, Sarlito Wirawan. (2005). *Psikologi Sosial: Psikologi Kelompok, dan Psikologi Terapan*. Balai Pustaka. Jakarta.
- Sedyawati, Edy. 2008. *Keindonesiaan Dalam Budaya*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Sivananda, Sri Swami. 1993. *Intisari Ajaran Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Soebandi, Ktoet. 1990. *Mengenal Kahyangan-Kahyangan di Bali*. Denpasar: Pustaka Bali Post
- Soekanto, Soerjono. 1999. *Sosiologi Sustu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers
- Soeprapto, H.R. Riyadi. 2002. *Interaksionisme Simbolik, Perspektif Sosiologi Modern*, (Cetakan Pertama). Malang. Averroes Press.
- Somvir. 2005. *Niti Sataka, 100 Sloka Tentang Etika dan Moralitas (Terjemahan)*. Denpasar: Panakom.
- Stets, Jan E. & Peter J. Burke. 2009. *Identity Theory and Social Identity Theory* (translate). New York: Oxford University Press.
- Suasthi & Suastawa. 2017. *Psikologi Agama Seimbangkan Pikiran, Jiwa dan Raga Perspektif Agama Hindu*. Putra Jaya. Denpasar.

- Subagiasta, I Ketut. 2006a. *Teologi, Filsafat, Etika Dan Ritual*. Surabaya: Paramita.
- Subagiasta, I Ketut. 2006b. *Saiva Siddhanta di India dan di Bali*. Surabaya: Paramita.
- Subagiasta, I Ketut. 2015. *Filsafat Saiva Siddhanta*. Surabaya: Paramita.
- Suda, I Ketut. 2017. “Ketika Sistem Kapitalisme Masuk ke Ranah Upacara Agama”. Artikel dalam Prosiding Seminar Nasional dengan tema “Komersialisasi Ritual Hindu Pada Paket Wisata Di Bali”, Fakultas Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonbesia Denpasar. ISBN: 978-602-52255-2-9.
- Sudarmanto, YB. 1989. *Agama dan Politik Antikekerasan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sudharta, Tjok. Rai. 1982. *S’Lokantara*, Bagian I: (Terjemahan). Denpasar: Parisada Hindu Dharma Pusat.
- Sudharta, dkk. Tjokorda Rai. 1992/1993. *Pedoman Sembahyang*. Denpasar: Pemda Tk. I Bali.
- Sudibya, I Gde. 1994. *Hindu Menjawab Dinamika Zaman*. Denpasar: BP.
- Sugiharto, Bambang. 1996. *Postmodernisme, Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suhanaji, Waspodo TS. 2004. *Modernisasi Dan Globalisasi, Studi Pembangunan dalam Perspektif Global*, (Cetakan Pertama). Malang: Insan Cendikia.
- Sukarma, I Wayan. 2007. “Panca Yadnya Sebagai Lokal Genius: Menyongsong Masyarakat Multibudaya”. Jurnal “Dharmasmrti”, Jurnal Ilmu Agama & Kebudayaan Program Magister Ilmu Agama & Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia, Vol. V Nomor 9 April 2007.

- Sukarsa, Made. 2009. *Biaya Upacara Manusia Bali*. Denpasar. Buku Arti.
- Sukartha, I Ketut, dkk. 2004. *Widya Dharma Agama Hindu*. Jakarta: Ganesha Exact.
- Supardan, H. Dadang. 2008. *Pengantar Ilmu Sosial, Sebuah Kajian Pendekatan Struktural*. Jakarta. Bumi Aksara.
- Suprayogo, Dadang. 2001. *Mencari Identitas Masyarakat Kontemporer*. Bandung: Rosdakarya.
- Sura, I Gede. 1985. *Pengantar Veda Dan Upanisad*. Denpasar: Sari Sri Sedana.
- Sutrisno, Fx. Mudji. 1993. *Estetika, Filsafat Keindahan*. Yogyakarta. Kanisius.
- Suyadnya, I Gusti Ngurah Made. 2006. *Aywa Wera Dan Pemahamannya*. Surabaya: Paramita.
- Sztompka, Piotr. 2004. *Sosiologi Perubahan Sosial* (penerjemah: Alimandan). Jakarta: Prenada.
- Taylor, D M. & Moghaddam, F M. 1994. *Theories of Intergroup Relation (Second edition, translate)*. New York: Praeger.
- Thoules, Robert H. 2003. *Pengantar Psikologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo.
- Titib, I Made. 1994. *Ketuhanan Dalam Weda*. Jakarta: PT Pustaka Manikgeni.
- Titib, I Made. 1996. *Menumbuhkembangkan Pendidikan Budhi Pekerti Pada Anak (Perspektif Agama Hindu)*. Denpasar: Pustaka Bali Post.
- Titib, I Made. 2003. *Sinergi Agama-Agama Dan Kebudayaan Dalam Masyarakat Bali*. Denpasar: TPr.
- Titib, I Made. 2009. *Teologi & Simbol-Simbol dalam Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.

- Triguna, Ida Bagus Gde Yudha. 1994. "Strategi Adaptasi Budaya". Denpasar. Dharmasmrti Jurnal Ilmu Agama & Kebudayaan, Program Magister Ilmu Agama & Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia.
- Triguna, Ida Bagus Gde Yudha. 2000. *Teori Tentang Simbol*. Denpasar: Widya Dharma.
- Turner, Bryan S. 2003. *Agama Dan Teori Sosial*, (Penerjemah: Inyik Ridwan Muzir). Yogyakarta. IRCiSoD.
- Tylor, E.B. 1942. *Primitive Culture* (terjemahan). New York: Harper Torchbooks
- Uno, Mien R. 2009. "Remaja Perlu Etiket". Denpasar: Bali Post.
- Usman, Husaini dan Akbar, Purnomo Setiady. 2008. *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: PT Bumi Aksara
- Utama, I Wayan Budi. 2015. "Ritual Agama: Ironi di Tengah Euphoria". Jurnal Dharmasmrti Program Magister Ilmu Agama & Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia, Vol. XIII Nomor 26 Oktober 2015.
- Wahab, Rohmalina. 2015. *Psikologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo.
- Watra, I Wayan. 2015. *Filsafat Agama dan Kebudayaan dalam Sastra Hindu*. Denpasar: FIAK UNHI
- Weedon, Cris. 2004. *Identity and Culture: Narrative of Difference and Belonging*. UK: Open University Press.
- Wiana, I Ketut. 1998. *Bagaimana Umat Hindu Menghayati Tuhan*. Jakarta: Pustaka Manikgeni.
- Widana, I Gusti Ketut. 2010. *Menjawab Pertanyaan Umat*. Denpasar: Yayasan Dharma Naradha.

- Widana, I Gusti Ketut. 2011. *Menyoroti Etika Umat Hindu, Ke Pura Berpenampilan Selebritis*. Denpasar: Pustaka Bali Post.
- Widana, I Gusti Ketut. 2015. *Banten Siap Saji Pentas Konsumerisme di Panggung Ritual*. Denpasar: Pustaka Bali Post.
- Wikana, Ngurah Heka. 2010. *Merekonstruksi Hindu, Merangkai Kembali Filsafat Veda Yang Terdistorsi*. Yogyakarta: Narayana Smrti Press.
- Winangun, Y.W. 1990. *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dari Komunitas menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius.
- Wiratmadja, I Gusti Ketut Adia, dan I Gusti Ngurah Nala. 1977. *Murdha Agama Hindu (Indonesia)*. Yogyakarta: Tanpa Penerbit.
- Yogamurti, S. 1982. *Suara Vivekananda*. Denpasar: IHD.
- Zohar, D., dan Ian Marshal. (2001). *Memfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Intergralistik dan Holistik, Untuk Memaknai Kehidupan*. Mizan. Jakarta.

SEKELUMIT TENTANG PENULIS



Buku dengan judul “Aktivitas Ritual Umat Hindu (Perspektif Teologi Kontemporer)” ini merupakan salah satu bentuk analisis tentang dinamika, fenomena dan realita umat Hindu dalam melaksanakan kewajiban ritual (yadnya), terutama dari sudut pandang Teologi Kontemporer berbasis rasionalisme, empirisme, materialisme, idelaisme dan eksistensialisme.

Kajian analisisnya menggunakan beberapa teori, seperti teori religi, teori fenomenologi, teori motivasi dan teori dramaturgi, yang kemudian dikolaborasi secara eklektik. Konklusinya, aktivitas ritual umat Hindu, tampaknya tidak hanya dilakukan sebagai wujud bhakti murni (*parabhakti*), tetapi dibalik itu terekspresikan juga bentuk-bentuk hasrat mereproduksi identitas postmodern melalui penampilan trends, modis ala artis selebritis, yang tentunya tergolong *aparabhakti*.

Implikasinya, pelaksanaan aktivitas ritual acapkali berkembang menjadi seperti acara seremonial, belangsung ala festival, bernuansa karnaval/carnival, bermodal kapital, adakalanya bergaya kolosal, namun menjauh dari obsesi mencapai kesadaran spiritual. Religiositas/spiritualitas yang menjadi tujuan tertinggi akhirnya terjebak ke dalam hasrat reproduksi identitas kekinian: citra/image, gengsi (prestise), status sosial-ekonomi, gaya hidup (*lifestyle*), narsisme, hedonisme, dll.

Isi buku ini disaripatikan dari hasil penelitian penulis tentang “Aktivitas Ritual Umat Hindu di Pura Agung Jagatnatha Denpasar, Perspektif Teologi Kontemporer”, tahun 2019. Semoga buku ini dapat menjadi referensi aktual atas bagaimana

sepatutnya umat Hindu beraktivitas ritual (*yadnya*) dalam rangka menjalin relasi kehadapan *Ida Sanghyang Widhi* Yang Maha Suci guna penguatan *Saddha* dan *Bhakti*.

Buku ini ditulis I Gusti Ketut Widana, lahir di Jakarta, 18 Mei 1961 yang telah banyak beraktivitas dalam bidang kepenulisan, di berbagai media massa khususnya Bali Post yang sampai kini tercatat sebagai Redaktur Khusus Mimbar Hindu, dan di Majalah Hindu “Wartam” sebagai salah seorang kolomnis. Selain menulis di media massa, Ia juga menulis puluhan buku yang kontennya berkisar pada masalah sosial, adat, budaya, pendidikan dan agama Hindu. Beberapa diantaranya adalah buku-buku dengan judul: *Menjawab Pertanyaan Umat* (Pustaka Bali Post, 1997); *Mengenal Budaya Hindu di Bali* (BP, 2002); *Lima Cara Beryajna* (Pustaka Bali Post, 2009); *Menyoroti Etika Umat Hindu, Ke Pura Berpenampilan Selebritis* (Pustaka Bali Post, 2011); *Penjor Lebay* (Pustaka Bali Post, 2012); *Banten Siap Saji, Pentas Konsumerisme di Panggung Ritual* (Pustaka Bali Post, 2013); *Ogoh-Ogoh, Kapitalisasi Religi di Tataran Materi* (Pustaka Bali Post, 2016); *Serpihan Mutiara Makna* (Sakha Found, 2017); *Kajian Simbol-Symbol Suci Hindu (Pemanfaatan Dalam Industri Pariwisata Bali)*, (*The Hindu Center of Indonesia*, 2018); *Menalar Ritual Menuju Spiritual* (Sakha Foundation dan Wartam 2018), dan lain-lain.

Selain aktif menulis di media massa dan majalah Hindu, ia juga menulis artikel di beberapa Jurnal ilmiah, seperti di “Dharmasmrti” Pasca UNHI, “Widyanatya” Fakultas Pendidikan UNHI, dan “Pangkaja” Pasca IHDN Denpasar. Widana juga sebagai salah seorang staf pengajar di Program Studi Pendidikan Agama Hindu, Universitas Hindu Indonesia Denpasar.

