

# Supremasi Simbolis Ketuhanan (Konsep dan Filsafat Lingga-Yoni dalam Karya Seni Rupa)

*By I Wayan Adnyana*

**SUPREMASI SIMBOLIS KETUHANAN**  
**(Konsep dan Filsafat Lingga-Yoni dalam Karya Seni Rupa)**

oleh  
**Wayan 'Kun' Adnyana**

**1. Pendahuluan**

Keadaan untuk menggambarkan Tuhan, boleh dikata sebagai kondisi sadar manusia untuk memuncakkan pemecahan misteri maha besar dari hubungan manusia dengan alam semesta. Seperti halnya Herbert Spencer (1820-1903), mengurai asal mula relegi bangsa-bangsa di dunia, yang berpangkal dari kondisi manusia yang sadar dan takut akan maut (Koentjaraningrat, 1987:35). Bagaimana maut, boleh jadi berupa aneka fenomena alam yang ekstrem, atau bahkan mewujudkan ke dalam berbagai bencana alam maha dasyat, yang untuk beberapa waktu belum mampu terpecahkan oleh manusia dan terus menjadi sumber misteri, hingga mewarnai sikap pikir manusia jaman primitif hingga kini. Ketakberdayaan manusia atas kekuatan alam yang maha dasyat tadi, menjadikan manusia sadar, bahwa memang ada kekuatan luar biasa yang menggerakkan alam, hingga mampu melahirkan kekuatan maha dasyat seperti itu. Kondisi ini memunculkan paling tidak dua arah keyakinan manusia yaitu: relegi dan magis.

Banyak ahli, di antaranya G. van der Leeuw dan J. Mach, membedakan relegi (yang terutama diwujudkan dalam mitos-mitos) dengan magi (magis) di lain pihak: dalam relegi manusia ingin mengabdikan, dalam magi manusia ingin menguasai. Mereka menjelaskan, bahwa dalam mitos-mitos daya-daya kehidupan dikembangkan, terutama diwujudkan lewat pertalian suku, totem (binatang pelindung suku, dan lainnya. Sementara magi, dapat berupa keinginan manusia untuk menguasai proses-proses yang berlangsung dalam alam raya (Peursen, 1976: 51). Konsep ini oleh masyarakat Bali tidak dibedakan secara biner. Mereka malah memandang keduanya berpadu saling melengkapi; sebagaimana simbolisasi kelamin laki-perempuan sebagai lingga-yoni, yang adalah bagian dari pandangan relegi dan juga sekaligus adalah magi bagi pemenuhan keinginan-keinginan untuk menjaga keseimbangan dan kesejahteraan hidup manusia Bali.

Seperti halnya pada masyarakat di Desa Munduk, Kayu Putih, Tabanan, ditemukan tinggalan megalitik, yang oleh masyarakat setempat disakralkan dengan sebutan “Celak Kontong Lugeng Luwih”, sebuah penyebutan nama kelamin laki dan perempuan bagi masyarakat Bali. Patung megalitik yang disucikan ini, berbentuk batu monolit dengan lubang di tengah-tengah, perlambang (kekuatan perempuan), satu buah batu monolit yang lain berbentuk silinder tertancap pada lubang tersebut (kekuatan laki), menyerupai persenggamaan laki dengan perempuan. Masyarakat Bali meyakini sebagai perkawinan mistik Bapa Langit dengan Ibu Bumi. Benih perkawinan ini terburai dalam hujan, dan oleh hujan yang cukup membuat bumi subur, ujung-ujungnya semua mahluk hidup lantas menemu sejahtera (Sarad, Maret 2005: 53).

Tentu keberadaan patung megalitik “Celak Kontong Lugeng Luwih” selain diyakini sebagai representasi kekuatan misteri Tuhan mahapemurah bagi masyarakat setempat (Bali), dimana saat kemarau panjang masyarakat memohon hujan, dan juga dipuja saat upacara *nangluk merana*, masyarakat meminta air suci (tirta beboret) untuk dicipratkan ke tegalan, sawah dan juga kebun-kebun mereka dengan harapan terhindar dari berbagai hama penyakit dan kekeringan.

Bukanlah hal aneh memang, ketika dasar keyakinan masyarakat Bali di atas, sampai kini masih dipijak sebagai bentuk keyakinan lokal akan pandangan religi yang sakral dan magis. Kecenderungan pemujaan bagian genetik manusia sebagai simbolisasi kesakralan tadi juga mewarnai peradaban religi masyarakat-masyarakat lainnya. Sebagaimana Teori Zielestof (Zat Halus) dari A.C. Kruyt (1869-1949) yang menulis karangan etnografi tentang suatu teori mengenai bentuk religi manusia primitif atau manusia kuno, yang berpusat pada suatu kekuatan magi yang serupa dengan kekuatan *mana* dan kekuatan *supranatural*. Suatu zat halus yang memberi kekuatan hidup dan gerak kepada banyak hal di dalam alam semesta. Zat halus yang dimaksud oleh Kruyt disebut *zielestof*. Dalam kepercayaan manusia kuno, adapun yang dianggap mengandung *zielestof* itu terutama ada dalam beberapa bagian tubuh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan, tetapi seringkali juga dalam benda. Adapun bagian tubuh manusia yang dianggap mengandung lebih banyak *zielestof* adalah: kepala, rambut, kuku, isi perut, pusar, gigi, ludah, keringat, air seni dan kotoran manusia. Orang dapat juga menambah

*zielestof* dengan makan minum zat-zat tertentu, misalnya darah. Keyakinan kepada *zielestof* seperti itu oleh Kruyt disebut animism (Koentjaraningrat, 1987:63-64). Dan tentu saja kepercayaan simbolik pada bagian genetik manusia seperti bentuk kelamin laki dan perempuan dalam konteks lingga-yoni juga adalah *zielestof*. Karena ia dipahami sebagai simbolisasi dari kekuatan magi itu sendiri.

Bagaimana menerangkan simbol lingga-yoni; sebetuk patung batu, dan juga dalam beragam stilisasi karya seni menggambarkan peraduan kelamin laki dan perempuan, baik mewujudkan dalam rupa yang terang maupun samar (abstrak), adalah simbolisasi kesakralan relegi dan magi manusia Bali—dan tentu saja pada masyarakat penyembah Siwa pada umumnya? Tentu mengharuskan pada kita untuk menyusuri akar supremasi keyakinan ini dalam runutan pembacaan, dan penulis merujuknya pada model kategorisasi struktur sistem budaya oleh Raymond Williams dalam bukunya *Culture* (1981:17-20), yaitu: *institutions* (menyangkut ruang budaya, ruang eksisnya suatu sistem kepercayaan), *contents* (menyangkut analisa isi dan juga tentang kepelukisan figur sosial yang melingkupi), dan *effects* (menyangkut studi operasional (proses) dan penyelidikan/analisa kritik).

Berdasar tinjauan tiga perangkat inilah, penulis akan menyusuri bagaimana sesungguhnya konsep lingga-yoni menduduki titik puncak atas keyakinan relegi dan magi pada masyarakat Bali. Tentu saja kajiannya berupa formulasi analisa sinkronik dan diakronik, berdasar resapan pengalaman empiris penulis dan studi kepustakaan.

## **2. Institusi Budaya dalam Akar dan Pengaruh**

Keyakinan relegi masyarakat Bali pra-Hindu, senyatanya sangat bersahaja dan sederhana. Hal tersebut bisa lihat dari penyebutan Tuhan mereka sebagai ‘‘Celak Kontong Lugeng Luwih’’. Sebuah nama yang diambil dari nama kelamin laki dan perempuan; keduanya adalah luhur (luwih). Perwujudannya pun menjadi sangat sederhana, berupa tumpukan dua buah batu monolit, sebagaimana dipuja masyarakat Desa Munduk, Kayu Putih, Tabanan. Bahkan tinggalan serupa Celak Kontong Lugeng Luwih juga disakralkan di berbagai tempat suci di Bali. Seperti di Pura Pusering Jagat di Desa Pejeng, Gianyar, di Goa Gajah, Gianyar, di Pura Samuan Tiga, Bedulu, Pura Panulisan, Kintamani Bangli, di

Pura Tanah Lot, Tabanan, Pura Penataran, Banjar Tanggahan Peken, Bangli dan desa lainnya. Yang secara artistik kebhentukan memang nampak beragam, tetapi melekatkan dasar-dasar konsepsi yang sama, yakni penunjukan pada sikap relegius (ikhtiar Ketuhanan).



**Gambar1.** Tiga buah patung Lingga-Yoni (Tri Lingga), yang melambangkan Tri Murti: Brahma, Wisnu dan Siwa, ditemukan di tempat pemujaan dalam Goa Gajah, Bedulu Gianyar. (sumber foto: Ramseyer, Urs dalam *The Art and Culture of Bali*, 2002:46)

Budaya agraris Bali yang menunjuk pertalian *Celak Kontong Lugeng Luwih* digambarkan sebagai adegan persenggamaan, dihayati sebagai perkawinan mistik Bapa Langit dan Ibu Bumi (Sarad, Maret 2005: 53), mengalami pergeseran setelah Hindu menyentuh Bali. Abstraksi tentang Tuhan yang sederhana dan polos tadi mulai menghilang, digeser ke simbol-simbol Tuhan yang serba maha. Namun artefak lingga-yoni tetaplah dipuja, walau dengan penamaan yang berbeda, tidak lagi sebagai *Celak Kontong Lugeng Luwih*, melainkan bersesuaian dengan filsafat Hindu, sebagaimana pada tiga patung Lingga-Yoni yang berjejer di dalam Goa Gajah dipahami sebagai representasi simbol tiga dewa (Tri Lingga) pengatur kelangsungan semesta dan isinya: Brahma (pencipta), Wisnu (pemelihara) dan Siwa (pelebur).

Begitu halnya ketika Bali mulai di perintah raja penganut Hindu, keyakinan Lingga-Yoni berkembang ke arah pemujaan Tuhan sebagai Siwa. Ini juga berkenaan dengan konsep *dewaraja*, yang adalah konsep kerajaan yang bersifat patrimonial. Patrimonial menggariskan konsep kerajaan pada kekuasaan raja secara pribadi. Urusan negara, adalah urusan pribadi raja. Konsep *dewaraja* sebagaimana berlaku di Bali, sekitar abad ke-12 hingga abad ke-13, juga ditemukan pada sumber-sumber kerajaan di Kamboja, terutama di kompleks bangunan suci Angkor (Coedes, dalam Astra, 1997:26). Konsep ini mengiktiarkan bahwa ‘‘sukma yang mahahalus’’ dari sang raja disemayamkan dalam lingga yang disimpan di kuil gunung. Lingga supernatural itu, yang merupakan simbol *phallus* dewa Siwa, diturunkan langsung oleh dewa Siwa dan diterima oleh seorang brahmana. Kemudian, brahmana menyerahkannya kepada raja pertama dalam jajaran raja-raja yang memerintah Angkor. Upacara khidmat yang merupakan permulaan terbentuknya kultus *dewaraja* ini, terjadi pada awal abad ke-9, yaitu pada pemerintahan raja Rayawardana II. Hingga pendirian lingga-lingga baru lazim dengan nama raja yang mendirikan (lingga-lingga personal), pada hakekatnya diidentikkan sebagai simbol *dewaraja* (Astra, 1997: 27).

Sementara migrasi konsep dewa-dewa India ke pulau-pulau Indonesia datang lewat penetrasi damai dari dua sistem keagamaan yaitu Brahmanisme, terutama aspek Siwaistiknya (walau secara sporadis melewati waktu seribu tahun berikutnya penyembahan kepada Wisnu merupakan kenyataan pula), dan Budhisme, yang setelah penampilan pertama dari aliran Hinayana, segera tersebar secara luar biasa dalam bentuk Mahayana, yang dengan kuat dibumbui oleh elemen-elemen Tantris (Holt, 2000: 32). Para dewa dan pahlawan dari cerita-cerita suci India berpadu dengan mudah dengan penghuni supernatural Indonesia sendiri. Konsep dewa-dewa India seperti bertemu dengan padanannya yang menggembirakan. Simbol dari dewa tertinggi Siwa yaitu lingga, dipadankan dengan *phallus* yang khas berupa batu-batu tegak dari masa Prasejarah yang sakral. Pasangan wanita dari Lingga yaitu yoni, adalah versi yang lebih indah dari batu-batu horisontal wanita dari tahta leluhur Indonesia; yoni berfungsi sebagai alas bagi lingga itu sendiri, juga bagi patung-patung peringatan raja-raja (Holt, 2000: 34).

Konsep *dewaraja*, raja-raja di Bali memuja lingga sebagai simbol dewa Siwa, bukan berarti raja memerintah dengan tanpa konsep, atau malah hadir sebagai sosok absolut yang jahat. Raja Bali, Jayapangus (memerintah Bali dari 1178-1181) menjadikan kitab Manawadharmasastra, sebuah kitab hukum agama yang memuat hal-hal: kedudukan, kekuasaan, serta klasifikasi seorang raja ideal, sebagai pegangan (Pudja dan Sudharta dalam Astra, 1997:28).

Konsep *dewaraja* yang dikaitkan dengan penyembahan lingga pun sesungguhnya memiliki makna berbeda dari makna awalnya sebagai pemusatan kekuasaan ke arah pemahaman bahwa dewa (Siwa) memantau setiap perilaku raja-raja. Karena yang disebut dengan *dewaraja* adalah Siwa itu sendiri, yang dipuja dalam wujud simbol yang dapat dipindah-pindahkan. Rangkaian upacara di sekitar lingga, adalah upacara untuk memohon pada Siwa agar melindungi raja, jadi Siwalah sesungguhnya raja dari raja yang memerintah di bumi, sebagaimana dianalisa dari isi prasasti Sdok Kak Thom ( Kulke dalam Astra, 1997:27-28). Bahkan di Bali pemujaan terhadap lingga sesungguhnya telah berkembang sejak abad ke-9 dan berlanjut sampai abad ke-13, saat zaman keemasan dinasti Warmadewa (Sarad. Maret 2005: 54).

Menjadi jelas kemudian kenapa tradisi relegi yang tetap mempertahankan lingga-yoni sebagai simbol Tuhan adalah berdasar pertautannya dengan konsep-konsep Siwaistik. Sementara pada masyarakat Bali pra-Hindu lebih dipahami sebagai pembedaan konsep manusia memandang misteri mahadasyat dari alam. Yang pada keduanya sesungguhnya melekat konsep yang sama, yaitu bagaimana agar hidup manusia selalu terjaga oleh keyakinan spiritualitas.

### **3. Kandungan (*Contens*) Filosofis dan Estetis**

Kandungan konsep ketuhanan yang terkandung dalam visualitas lingga-yoni memang berkembang dari yang paling sederhana hingga ke arah konteks filosofis Siwaistik. Paling sederhana tentu sebagaimana manusia Bali pra-Hindu memahaminya sebagai pertemuan kesuburan, untuk memohon hujan, dan juga memohon air suci untuk membebaskan tanaman pertanian dari serangan hama dan kekeringan (Sarad, Maret 2005: 53). Meskipun terbingkai dengan penalaran konsep ketuhanan yang sederhana; ia adalah

puncak pemahaman manusia Bali pra-Hindu tentang sakral, yang menurut Mircea Eliade sebagai kondisi *hierophany*; pola manifestasi dari yang sakral (2002: 4).

Istilah *hierophany* merujuk pada manifestasi-manifestasi realitas sakral dalam beberapa objek keseharian, sebuah batu atau pohon—hingga *hierophany* yang tertinggi (yang bagi orang Kristen, adalah penjelmaan Tuhan dalam Yesus Kristus) terdapat kontinuitas yang terus bersambung. Tetapi yang terjadi sesungguhnya bukanlah pemujaan batu dalam dirinya sendiri, pemujaan pohon dalam dirinya sendiri. Pohon sakral, batu sakral tidak disembah sebagai pohon atau batu; mereka disembah karena mereka *hierophany*, karena mereka menunjukkan sesuatu yang tidak lagi batu atau pohon tetapi sakral, *ganz andere*; segala yang berada di luar jangkauan pengalaman alami manusia (Eliade, 2002: 3-5)



“Pertemuan Akasa-Pertiwi” (200X75X50 Cm, 2003) karya patung I Made Sukanta  
Wahyu, dikutip dari Katalog *Pra-Bali Biennale*, 2005, p.116.

Bagi orang biasa, atau pun bagi manusia modern, barangkali sulit memahami bagaimana batu bisa dikenali sebagai sebetuk sosok sakral dan magis. Sebagaimana tumpukan batu monolit; satunya bundar dengan lubang, yang ditumpuk dengan batu lonjong yang ditaruh melangit (ke arah atas) sebagai lingga-yoni yang oleh masyarakat Desa Munduk, Kayu Putih, Tabanan disebut sebagai *Celak Kontong Lugeng Luwih*, adalah juga kondisi *hierophany*. Melihat batu sebagai sesuatu yang sakral, merubah realitas batu menjadi realitas supernatural; memandang benda memiliki kemampuan untuk menjadi perwujudan kesakralan kosmis. Akar dari pengalaman pandangan tentang realitas supernatural pada benda-benda sakral, boleh jadi adalah upaya untuk menemukan sifat-sifat pengalaman yang menakutkan dan irasional. Yang menemukan adanya perasaan ketakutan yang hebat di hadapan kesakralan, di hadapan misteri yang memesona dan mengilhami, keagungan yang memancarkan tenaga yang dahsyat; ia menemukan rasa takut yang religius di hadapan misteri yang menawan yang penuh dengan bunga-bunga kehidupan yang sempurna (Otto dalam Eliade, 2002: 2).

Kondisi kejiwaan seperti inilah, kenapa lingga-yoni menjadi sakral bagi masyarakat Bali dari pra-Hindu hingga kini. Yang setelah masuknya Hindu, yang merupakan kelanjutan konsep Siwaistik yang berkembang di India, menyebar ke wilayah IndoChina; seperti oleh raja Rayawardana II yang memerintah Angkor abad ke-9. Memuja Dewa Siwa dalam wujudnya sebagai lingga, sebagai raja dari raja di bumi, yang memberi perlindungan pada rakyat (Coedes, dalam Astra, 1997:26).

Lingga-yoni juga dianggap sebagai penggambaran simbolik Tuhan yang paling murni dan abstrak, dengan lingga yang berupa sosok *phallus*; representasi simbol kekuatan pencipta. Dikombinasikan dengan yoni, sebagai penyangga (pedestal) yang adalah imbalan kekuatan feminim, hingga lingga-yoni adalah simbol supremasi dari dualitas laki-perempuan (Kempers, 1959: 18-19).

Secara fisik, lingga-yoni terpatri dalam beragam detail pahatan; dari paling sederhana yang hanya dengan tumpukan batu monolit, sebagaimana lingga-yoni yang disebut sebagai *Celak Kontong Lugeng Luwih* oleh masyarakat Desa Munduk, Kayu Putih, Tabanan. Sementara pada beberapa batu lingga-yoni juga ada yang menggambarkan rupa *phallus* laki-laki dan perempuan yang mendekati realistik. Lihat misalnya yang

ditemukan di Pura Pusering Jagat di Desa Pejeng, Gianyar, yang bentuknya tidak sederhana lagi: *phallus* dan *vulva* ini begitu nyata dengan pahatan guratan-guratan urat yang jelas. Ukurannya pun tak sembarang, teramat besar bahkan (Sarad, Maret 2005: 53).

Sebagai simbol Siwa dan pemujaan kepada Dewa Kesuburan, nama lingga bisa dibedakan berdasarkan bahan. Misalnya, lingga dari batu disebut *linggaphala*. Yang berbahan emas dinamai *kanaka lingga*. Ada juga yang berbahan tahi sapi dinamai *gomaya lingga*, dari permata disebut *spathika lingga*, lingga berupa gunung disebut *linggacala*. Belakangan ada lingga berupa *banten*, disebut dewa-dewi (Sarad, Maret 2005:54).

#### **4. Transformasi dan Efek**

Kepercayaan lingga-yoni bagi masyarakat Bali, telah meresap tidak saja pada upaya penyingkapan misteri alam semesta dan rasa ketuhanan yang tercermin pada perilaku relegi manusia Bali, tetapi juga telah menginspirasi proses kreatif kesenian masyarakat Bali. Berbagai citra visual lingga-yoni hadir dalam karya-karya seniman Bali hingga kini.

Sebut misalnya pematung I Made Sukanta Wahyu, kelahiran Klungkung (Bali), tahun 1939 ini, memaknai *phallus* dalam karya-karyanya sebagai pilihan ekspresi yang berkenaan dengan penyingkapan ke arah perenungan filosofis. *Phallus* sebagai Lingga, sebagai purusa—energi lelaki, dimaknai lewat rupa kelamin laki yang menyembul mengiktiarkan proses penciptaan semesta. Lingga-yoni dipandang sebagai simbolisasi pertemuan akasa-pertiwi (bumi dan langit) (Adnyana, Sarad edisi Maret, 2006 : 33; Wirata, dkk, 2005:116).

Pelukis Dewa Batuan, dari Pengosekan Ubud, juga menawarkan renungannya akan lingga-yoni sebagai simbol yang berada di pusat peredaran mandala (semesta). Dalam karya-karya lukisannya, semesta (alam) digambarkan berputar dalam lintasan, dimana lingga-yoni sebagai pusat. Dengan gaya seni lukis tradisional Ubud, Batuan nampak padu mengungkapkan simbol Siwaistik ini ke dalam karya-karyanya. Nyoman Erawan melukis *pallus* yang seakan mencari *yoni*, dalam citra abstraktif, berjudul “Asmarandana Lingga-Yoni”, media campuran di kanvas, 2016. Erawan menghadirkan karya ini dalam

merespon Serat Centini, tema Borobudur Writers Festival, 2016. Seniman kontemporer lainnya juga banyak yang terinspirasi oleh simbolisasi lingga-yoni, seperti IGAK Murniasih dengan seri erotisme yang mempribadi. Seniman lain, sda yang menempatkan keterpesonaannya pada energi magis di balik simbol ini, dan ada juga yang hanya tertarik dengan karakter visualnya yang begitu sederhana; sebagaimana jaman Prasejarah lingga-yoni cukup digambarkan dengan batu yang ditumpuk yang lonjong diberdirikan dan satunya lagi pipih sebagai alasnya.

Sementara dalam konteks penerjemahannya yang lebih tua, dalam buku *Fungsi dan Manfaat Rerajahan dalam Kehidupan*, yang disusun oleh I Gede Jaman, diuraikan berbagai gambar-gambar *rerajahan* (gambar sakral dan magis) yang nampak memperlihatkan ketelanjangan, dan mengemukakan kekuatan/magis dari kelamin. Sebut misalnya pada (g. 88-gambar bawah) yaitu, gambar perempuan telanjang berkepala burung, dengan kedua tangan memegang kelaminnya hingga terbuka, dengan dua buah senjata mengikat kakinya. Gambar ini disebut, “Rambut Kecil” yang digunakan pada waktu sakit atau wabah. Jelas ini dipungsikan untuk menolak wabah dan penyakit.



Gambar rerajahan yang bernama “Rambut Kecil”, berfungsi sebagai penolak wabah dan penyakit: dikutip dari buku *Fungsi dan Manfaat Rerajahan dalam Kehidupan*, penyusun I Gede Jaman, 1999, p. 187.

## 5. Kesimpulan

Lingga-yoni dipahami masyarakat Bali dari garis sejarah yang panjang; dari jaman prasejarah, hingga dalam ruang budaya kekinian. Dalam konteks prasejarah lingga-yoni merupakan simbolisasi tertinggi tentang konsep ketuhanan, kemudian disempurnakan dengan datangnya Siwaisme dari India, sebagaimana berlaku di Angkor Kamboja.

Lingga-yoni berawal sebagai *Celak Kontong Lugeng Luwih*—sebuah penamaan yang sederhana tentang ketuhanan manusia Bali prasejarah. Masyarakat setempat, memujanya dengan perwujudan berupa tumpukan batu lonjong di atas batu pipih-horisontal. Sebagai simbol kesuburan dan kekuatan magis. Masyarakat meminta hujan, dan juga mengusir hama lewat pemujaan Tuhan dalam konsepnya sebagai Celak Kontong Lugeng Luwih.

Penyembahan lingga, pada gilirannya dikaitkan dengan konsep dewaraja, dimaknai Siwa sebagai dewa (raja tertinggi) dari raja-raja Bali. Hingga lingga-yoni pun tetap dipuja, dengan meninggalkan nama Celak Kontong Lugeng Luwih, dan mengubahnya dengan sebutan lingga-yoni.

Hingga kini kepercayaan akan lingga-yoni sebagai sesuatu yang sakral tetap berlangsung di Bali, terbukti dengan dipujanya patung ini diberbagai pura di Bali. Termasuk pula telah berimplikasi pada kreativitas seniman-seniman Bali, yang menjadikan lingga-yoni sebagai konsep dan inspirasi keseniannya.

## Daftar Pustaka

- Adnyana, I Wayan Kun, “Empat Penguak Tabir Kelamin” (sebuah artikel), Majalah Sarad, edisi Maret 2006, hal. 32-33.
- Astra, I Gede Semadi, *Birokrasi Pemerintahan Bali Kuno Abad XII-XIII* (sebuah disertasi), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 1997.
- Dwikora, I Putu Wirata, *Space and Scape* (Katalog Pra-Bali Biennale), Panitia Bali Biennale, Denpasar, 2005.

- Eliade, Mircea, *Sakral dan Profan* (Penerj. Nuwanto), Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, 2002.
- Holt, Claire, *Melacak Jejak Perkembangan Seni di Indonesia* (Penerj. RM. Soedarsono), Arti.line, Bandung, 2000.
- Jaman, I Gede, *Fungsi dan Manfaat Rerajahan dalam Kehidupan*, Penerbit Paramita, Surabaya, 1999.
- Kempers, A.J. Bernet, *Ancient Indonesian Art*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, Universitas Indonesia Press, Jakarta, 1987.
- Peursen, C.A.Van, *Strategi Kebudayaan* (Penerj. Dick Hartoko), Kanisius, Yogyakarta dan BPK Gunung Mulya, Jakarta, 1976.
- Westa, I Wayan, dkk, "Pada Mulanya Celak Kontong"(sebuah berita kisah), Majalah Sarad, edisi Maret 2005, hal. 53-54.
- Williams, *Raymond, Culture*, Fontana Paperbacks, Glaslow, 1981.

# Supremasi Simbolis Ketuhanan (Konsep dan Filsafat Lingga-Yoni dalam Karya Seni Rupa)

---

ORIGINALITY REPORT

---

10%

SIMILARITY INDEX

---

MATCH ALL SOURCES (ONLY SELECTED SOURCE PRINTED)

---

★www.myjurnal.my  
Internet

2%

---

EXCLUDE QUOTES ON

EXCLUDE MATCHES OFF

EXCLUDE BIBLIOGRAPHY ON