

BAB I

Pendahuluan

Publikasi Terdahulu mengenai Bahasa Sunda Kuna

Tidak seperti mengenai bahasa Jawa Kuna, pengetahuan kita mengenai bahasa Sunda Kuna sungguh terbatas. Sejauh ini belum ada kejelasan mengenai batas-batas kebahasaan dan kesejarahan, yang membedakan bahan-bahan yang dapat disebut bahasa Sunda Kuna dari bahan-bahan dalam bahasa Sunda Modern. Pada dasarnya dapat dibedakan tiga jenis bahan yang menyajikan teks bahasa Sunda dari masa yang relatif kuna: prasasti, naskah, dan pantun.

Prasasti

Berbeda dengan keadaan bahasa Jawa Kuna, jumlah prasasti dari Jawa Barat yang ditulis dalam (bentuk) bahasa Sunda sangat sedikit; lagi pula, sebagian besar di antaranya hanya berisi teks pendek; tulisan-tulisan itu tidak mudah dibaca, dan sulit ditafsirkan, karena pengetahuan kita mengenai sejarah Jawa Barat tidak memadai. Prasasti tertua dari Jawa Barat ditulis dalam bahasa Sanskerta, dan yang terpenting adalah batu peninggalan Purnawarman dari abad ke-5 (H. Kern 1917; Vogel 1925; Krom 1931:77-81; Noorduyn 1971); kemudian ada beberapa prasasti yang berasal dari sekitar masa berikutnya dan ditulis dalam sejenis bahasa Jawa Kuna, misalnya, prasasti dari tahun 932 M (Krom 1931:211) dan, yang lebih penting, prasasti dari tahun 1030 M yang diumumkan oleh Pleyte (1916c:201-18). Prasasti ini menyebutkan nama seorang raja Sunda (*prahajian Sunda*), yakni Jayabhūpati (Krom1931:260).

Dari masa berikutnya telah diketahui adanya sejumlah prasasti yang menggunakan bentuk bahasa Sunda atau menunjukkan kuatnya pengaruh bahasa Sunda:

- Prasasti Batu Tulis, yang diterakan pada seongkah batu besar dan masih dapat dilihat di sebelah tenggara Bogor. Titimangsanya masih diperdebatkan (lihat, misalnya, Pleyte 1911; Djajadiningrat 1913:139-44; Poerbatjaraka 1919-21; Krom 1931:405-8; Noorduyn 1959). Titimangsa yang paling mungkin adalah 1255 Śaka = 1333 M, tetapi kata-kata yang menunjukkan titimangsanya tidak jelas. Bahasa dan cara penulisannya memperlihatkan sejenis bahasa Jawa Kuna yang sangat kental bercampur dengan bahasa Sunda; Krom menggambarkannya sebagai “sejenis bahasa protokoler” yang digunakan di lingkungan istana Sunda pada zaman Padjadjaran. Prasasti ini mencatat tentang didirikannya kerajaan Padjadjaran.

- Tiga prasasti pada lempengan tembaga dari Kabantenan, yang secara kentara berasal dari periode yang sama dalam sejarah Padjadjaran (pembahasannya, lihat Pleyte 1911; Poerbatjaraka 1921; Krom 1931:406).
- Prasasti Kawali (di sebelah selatan Cirebon, di wilayah Galuh). Bahasa dan tulisannya “tak disangsikan lagi Sunda Kuna”. Prasasti ini telah dibahas oleh Pleyte (1911), Krom (1931:406-7), dan belakangan ini oleh T.S. Nastiti (1996; dia memanfaatkan transliterasi dari Hasan Djafar dalam sebuah makalah yang bertitimpangsa November 1995, dengan mengacu pada telaah mutakhir mengenai sejarah Sunda dahulu kala).

Untuk mendapatkan pembahasan yang lebih umum mengenai periode yang tercakup dalam prasasti-prasasti tersebut, pembaca dapat mengacu kepada Atja dan Danasmita (1981b:43-55, 1981c:39-49).

Naskah

Ada sejumlah naskah yang teksnya jelas berasal dari periode awal dan ditulis dalam bahasa yang menunjukkan sifat yang sedikit banyak membedakannya dari bahasa Sunda Modern. Di antara naskah-naskah terpenting yang tersedia dalam bentuk tulisan, sebagian ditulis berupa prosa, dan sebagian lagi berupa puisi yang khas Sunda. Sebagian besar naskah tersebut dituangkan dalam bentuk naskah yang tidak diterakan pada daun lontar melainkan ditulis dengan menggunakan tinta atau diterakan pada daun nipah.

Teks Prosa

Teks prosa yang utama dan sejauh ini telah diumumkan adalah:

Carita Parahyangan. Teks ini tertuang dalam sebuah naskah, dan kini disimpan sebagai kropak 406, bekas koleksi Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen (Masyarakat Batavia untuk Seni dan Ilmu Pengetahuan), di Perpustakaan Nasional, Jakarta. Naskah ini dicatat sekurang-kurangnya pada tahun 1882 oleh Holle sebagai *Carita Parahyangan* dan sejak itu kerap dijadikan bahan kajian. Sebenarnya, naskah ini terdiri dari dua bagian. Bagian terbesar, tepatnya *Carita Parahyangan*, adalah teks tentang raja-raja dan kerajaan-kerajaan di Jawa Barat pada zaman pra-Islam. Setelah naskah itu diumumkan oleh Holle (1882a) dan Pleyte (1914a) Poerbatjaraka membuat transliterasi lengkap atas naskah tersebut; kemudian Noorduyn (1962a, 1962b) menyusun dua makalah penting mengenai teks tersebut; dalam makalah pertama dia berupaya menyusun kembali lembaran-lembaran naskah itu karena susunannya berantakan; dalam

makalah kedua dia membubuhkan keterangan pada transliterasi dan terjemahan atas bagian pertama teks itu. Dalam makalah ketiga Noorduyn (1966) mengumumkan sejumlah tambahan dan koreksi atas teks edisi sebelumnya, berdasarkan pembacaan kembali atas naskah aslinya secara teliti. Berdasarkan hasil kerja Noorduyn dalam penyusunan kembali lembaran-lembaran bagian utama naskah itu, diumumkanlah transliterasi baru, beserta terjemahannya dalam bahasa Indonesia dan catatan, oleh Atja dan Danasasmita (1981c). Pada tahun 1995 Darsa dan Ekadjati menyajikan naskah tersebut dalam edisi dan terjemahan baru. Dalam karya ini bagian lainnya dari naskah itu, yang disebut *Fragmen Carita Parahyangan*, diumumkan untuk pertama kalinya. Inilah teks yang tertuang dalam 13 lembar daun (lempir) atau 25 “halaman”; secara grafis kedua teks tersebut berbeda, karena jumlah baris per halaman dalam *Fragmen* tidak beraturan (3-6 baris), sedangkan *Carita Parahyangan* secara tetap terdiri dari empat baris per halaman. Selain itu, ada sedikit perbedaan dalam pelukisan di antara kedua bagian naskah tersebut. *Fragmen* berisi “tiga cerita utama para penguasa kerajaan Sunda yang berpusat di Pakuan Pajajaran”. Bagian kedua naskah itu, khususnya, sebagian besar sangat menarik dilihat dari sudut pandang sejarah sosial dan ekonomi (Darsa dan Ekadjati 1995:6). Dalam makalahnya belakangan ini Darsa (1999) memperinci hubungan di antara kedua teks dalam kropak 406 itu; jelaslah bahwa pada mulanya kedua teks itu niscaya menyatu dalam sebuah naskah.

Sanghyang siksakanda ng karesian. Inilah teks didaktis, yang memberi pembaca segala jenis aturan, pelajaran, serta petunjuk religius dan moral. Judulnya kira-kira berarti “Buku peraturan untuk menjadi resi (orang bijak atau suci)”. Teks ini disimpan dalam kropak 630 di Perpustakaan Nasional, Jakarta; terdiri dari 30 lembar daun nipah. Naskah ini bertitimangsa *nora catur sagara wulan* (0-4-4-1), yakni tahun 1440 Śaka atau 1518 M. Naskah ini telah dibahas dalam kajian Holle dan Noorduyn. Edisi lengkapnya beserta terjemahan, pengantar, ulasan, dan keterangannya disajikan dalam bentuk karya stensilan oleh Atja dan Danasasmita (1981a). Naskah ini juga diterbitkan kembali dalam bentuk buku oleh Danasasmita dkk. (1987:73-118).

Amanat dari Galunggung. Naskah ini disimpan dalam kropak 632 bekas koleksi Masyarakat Batavia. Naskahnya tidak lengkap, tanpa titimangsa, tapi menurut penyuntingnya ada alasan yang kuat untuk menduga bahwa naskah ini berasal dari abad ke-15, sebagaimana naskah-naskah lainnya yang berasal dari koleksi tersebut. Bagian yang tersimpan hanya terdiri dari enam helai daun. Naskah ini berasal dari *kabuyutan*, yakni pusat kegiatan keagamaan yang bernama Ciburuy, Bayongbong, di wilayah Garut (di sebelah tenggara Jawa Barat), yang dahulu kala jelas merupakan pusat kegiatan

keagamaan dan sastra juga merupakan naskah penting karena dirujuk oleh sejumlah naskah yang akan disebutkan di bawah. Naskah ini pada mulanya menarik perhatian Holle, Brandes, Pleyte, dan Poerbatjaraka; edisi lengkapnya beserta terjemahan dan ulasan yang luas disajikan oleh Atja dan Danasasmita (1981b, yang juga mengacu pada telaah-telaah sebelumnya). Naskah ini telah dipublikasikan lagi dalam bentuk buku oleh Danasasmita dkk. (1987:119-32). Pleyte (1914a) menyebut naskah ini “pseudo-Padjaransche Kroniek”; para sarjana Indonesia mengemukakan bahwa data historis yang terkandung dalam bagian awal naskah ini hanya merupakan pengantar ke arah fungsi teks yang sesungguhnya, yakni sebagai pelajaran keagamaan yang disampaikan oleh Rakéyan Darmasika; sehingga mereka menamakan teks ini *amanat* (yang berasal dari bahasa Arab, dan tidak ditemukan dalam teks itu sendiri) *dari Galunggung*. Adapun Galunggung adalah gunung berapi yang terkenal di wilayah Garut; teksnya berbicara tentang Darmasika dan orang-orang yang “membuka” wilayah Galunggung (*nya nyusuk na Galunggung*).

Kawih Paningkes (atau *Panikis?*). Ini adalah kropak yang diterakan dengan *pangot*, pisau khusus, pada 40 helai daun nipah, dan disimpan di Jakarta sebagai koleksi Perpustakaan Nasional dengan nomor 419. Naskah ini didapatkan pada abad kesembilan belas oleh pelukis Indonesia terkemuka Raden Saleh; naskah ini juga berasal dari *kabuyutan* Ciburuy. Pada hakikatnya ini adalah teks didaktik, yang berisi segala macam renungan mengenai masalah-masalah keagamaan. Pada akhirnya *bumi kencana*, “gedung kencana” yang kita ketahui dari teks *Pendakian Sri Ajnyana* dan *Séwaka Darma*, muncul (folio 36-39), dalam hubungannya dengan nama-nama tempat seperti Gunung Jati, Bukit Palasari, Gunung Cupu dan paling sedikit nama dua *mandala*, atau pusat keagamaan, yakni Pasekulan dan Pangarbuhan. Dalam hal ini kita juga mengenal, misalnya saja, tokoh dewata Pwah Wirumananggay (folio 39b) yang namanya juga diketahui dari *Pendakian Sri Ajnyana* dan *Séwaka Darma*. Teks ini berbahasa Sunda kuna, tapi mengandung resapan bahasa Jawa kuna yang begitu kental, bukan saja dalam perbendaharaan katanya, melainkan juga dalam struktur kalimatnya. Bersama dengan teks berikut ini, teks tersebut telah dibuatkan transliterasinya beserta terjemahan sementara oleh Ayatrohaédi dkk. (1987).

Jatiniskala. Kropak 422 ini berasal dari koleksi dan sumber yang sama dengan asal teks sebelumnya; terdiri dari 14 helai irisan daun palem, *lempir*. Teks ini kemudian diberi nama tambahan yakni *Jatiraga*, tetapi kata ini tidak terdapat dalam teks itu sendiri. Teks ini telah ditransliterasikan dan diterjemahkan dalam satu jilid yang juga memuat *Kawih Paningkes* (Ayatrohaédi dkk. 1987). Para penyuntingnya memberinya judul *Jatiniskala*,

kata yang sering muncul dalam teks tersebut, dan tampaknya selaras dengan isinya; naskah ini berisi wejangan, yang disampaikan oleh berbagai sosok dewata mengenai “bagaimana caranya agar manusia mencapai kelanggengan yang sejati” (*jatiniskala*) (Ayatrohaédi dkk. 1987:8); dengan menekankan renungan mengenai tiga serangkai *bayu*, *sabda*, *hdap* (*hidep*) yang dapat ditemukan pula dalam teks bahasa Sunda kuna lainnya seperti *Séwaka Darma* dan *Sanghyang siksakanda ng karesian*.

Ratu Pakuan. “Raja Pakuan” adalah teks bersejarah lainnya yang tertuang dalam naskah lontar, dan dituliskan dengan memakai aksara Sunda kuna. Teks ini telah diumumkan oleh Atja (1970). Naskah ini didapatkan oleh Raden Saleh dan dipersembahkan kepada Masyarakat Batavia untuk Seni dan Ilmu Pengetahuan (Pleyte 1914b:37). Naskah ini termasuk dalam koleksi Perpustakaan Nasional di Jakarta sebagai kropak 410. Disebutkan bahwa nama penulis naskah tersebut adalah Kyai Raga, *digunung larang Srimanganti*; dia adalah cucu seorang petapa di pegunungan Cikuray (lihat hal. 7 untuk mendapatkan keterangan yang lebih terperinci mengenai tokoh ini).

Puisi

Seluruh teks puisi yang terdapat dalam sejumlah naskah ditulis dalam bentuk sajak delapan suku kata. Dalam subjudul ini pertama-tama ada tiga teks yang ditelaah oleh Noorduynd dan diumumkan dalam buku ini: *Putera Rama dan Rawana*, *Pendakian Sri Ajnyana* dan *Cerita Bujangga Manik: suatu perjalanan ziarah*. Ketiganya akan dibahas secara terperinci.

Selain itu, dalam beberapa tahun terakhir ini sekelompok sarjana dari Bandung mengupayakan transliterasi dan terjemahan atas puisi-puisi berikut ini:

Séwaka Darma. Teks ini dituangkan dalam sebuah naskah, dan diterakan dengan pisau (*pangot*) pada daun lontar; naskah ini dikelompokkan sebagai kropak 408 dalam koleksi Perpustakaan Nasional di Jakarta dan telah diumumkan oleh Danasasmita dkk. (1987). Naskah ini terdiri dari 37 helai daun (74 halaman), yang hanya 67 halaman di antaranya yang terisi. Adapun penulis teks (atau naskah?) ini disebutkan sebagai seorang wanita bernama Buyut Ni Dawit, yang tinggal di pertapaan (*batur*) Ni Teja Puru Bancana. Nama teks tidak disebutkan, tetapi para penyuntingnya memilih *Séwaka Darma* (“Abdi Hukum”) sebagai judul yang tepat; itulah nama tokoh utamanya, seorang murid yang mempelajari agama, yang dididik untuk memahami cara manusia mencapai pembebasan (*kaleupasan*) dari penderitaan hidup di dunia dengan mematuhi tuntutan-tuntutan Hukum (Darma) dan melaksanakan berbagai aturan. Isinya terbagi dua, bagian pertama menerangkan cara-cara yang harus ditempuh oleh sukma menjelang kematian, sebagai

"gerbang ke arah pembebasan"; bagian kedua membeberkan perjalanan sukma menuju langit tertinggi, "gedung kencana" (*bumi kencana*) tempat sukma dapat mencapai *jati niskala* ("keabadian sejati").

Ciburuy I. Séwaka Darma juga berisi naskah lainnya yang diumumkan oleh kelompok Bandung. Naskah ini termasuk ke dalam sepuluh naskah yang belakangan ditemukan di *kabuyutan* Ciburuy, yang telah disebutkan di atas; dua di antaranya telah diumumkan oleh Partini Sardjono, Édi S. Ékadjati dan E. Kalsum (1986-87). Transliterasi naskah tersebut dibuat berdasarkan hasil pemotretan. Naskah pertama di antara kedua naskah tersebut, yang diberi nama *Ciburuy I*, terdiri dari 92 stanza (yang disebut "bait" oleh para penyuntingnya; lihat hal. 24 mengenai penggunaan istilah tersebut), dan setiap stanza dalam bentuk yang telah dicetak diberi nomor sekitar 12-16 baris. Ada kenyataan yang menakjubkan, yakni bahwa naskah ini menunjukkan empat jenis tulisan yang sedikit banyak berlainan; keempat jenis tulisan tersebut terdapat dalam lampiran pada contoh terbitan ini. Ditambahkan pula terjemahan teks tersebut dalam bahasa Indonesia. *Ciburuy I* terbagi dua: 30 stanza pertama berisi renungan dan wejangan filosofis-keagamaan mengenai pembebasan sukma dari kungkungan keberadaan duniawi (*kalepasan, kamoksan*). Bagian kedua, stanza 31-92, adalah versi lain dari *Séwaka Darma*. Pada hakikatnya pola persajakan bagian kedua ini sama dengan pola persajakan yang dijumpai dalam teks-teks puisi lainnya, yakni setiap barisnya terdiri dari delapan suku kata, meskipun dalam sejumlah baris jumlah suku katanya tidak beraturan atau berkurang; tidak begitu jelas, apakah teks bagian pertama menerapkan pola persajakan yang sepenuhnya sama.

Ciburuy II. Naskah ini hanya berupa transliterasi lengkap yang disajikan tanpa terjemahan. Teks ini dapat dikatakan sudah rusak, banyak bagiannya yang tidak dapat dibaca, dan dari film mikronya tidak dapat dipastikan terdiri dari berapa lembar lontar, sebagaimana yang dikatakan oleh para penyuntingnya. Berdasarkan pembacaan sepintas lalu jelaslah bahwa naskah ini pun merupakan teks keagamaan; di dalamnya terdapat banyak nama dewa dan sosok dewata, yang beberapa di antaranya merupakan nama setempat (Sunda), sementara beberapa lainnya berasal dari Shiwaisme abad pertengahan sebagaimana yang dikenal di Jawa. Sungguh menarik bahwa pada bagian akhir teks ini kita mendapatkan beberapa nama yang berasal dari cerita *Rama* yang diumumkan dalam buku ini: *prabu* Manabaya, *puun* Bibisana, juga *sang prebu* Rama resi (103-104, 125). Namun isinya terlalu singkat dan tidak dapat diandalkan untuk menarik kesimpulan apapun perihal sifat naskah ini.

Di antara teks-teks tersebut *Séwaka Darma*-lah yang secara khusus sangat relevan dengan telaah teks yang membentuk pokok kajian ini. Naskah ini menunjukkan pertautan yang menarik dengan puisi *Sri Ajnyana* yang dimuat di sini, sehubungan dengan muatan keagamaan dan gambarannya tentang perjalanan sukma di kahyangan demi mencapai pembebasan terakhir, begitu pula dengan kekhususan peristilahannya. Selain itu terdapat pula sejumlah besar puisi yang sama dalam kedua teks tersebut, yang memperlihatkan bahwa hal itu merupakan unsur yang sudah terpola milik pujangga Sunda kuna sebagai “ciri khas”-nya. Ada pula sedikit pertautan yang menentukan dengan puisi *Bujangga Manik*. Hal ini akan dibahas secara terperinci dalam “Catatan tentang hubungan antarteks *Séwaka Darma* dengan *Sri Ajnyana*” (hal. 23-8).

Poernawidjaja's hellevaart. Sebetulnya ada pula teks puisi lainnya yang perlu disinggung-singgung dalam hal ini: teks tersebut diumumkan oleh Pleyte (1914b) dan disajikan bersama terjemahannya dalam bahasa Belanda dengan judul, “*Poernawidjaja's hellevaart of de volledge verlossing*”. Kini ada dua naskah, dan keduanya merupakan koleksi Perpustakaan Nasional di Jakarta; yang satu adalah kropak 416, dan yang lain adalah kropak 423. Di antara keduanya, naskah yang disebutkan terdahulu lebih tua, berupa miniatur, dengan format 140 kali 20 milimeter pada 39 helai daun, dan mungkin berfungsi sebagai jimat. Sedangkan naskah yang disebutkan kemudian adalah kropak yang lazim, terdiri dari 35 helai daun nipah. Dalam berbagai bagiannya naskah ini sudah sedemikian rusak. Secara meyakinkan, Pleyte berpendapat bahwa teks tertua ditulis oleh Kyai Raga, yang *mandala* atau *kabuyutan*-nya ditemukan di Gunung Srimanganti. Tampaknya, inilah orang yang sama dengan orang yang disebut-sebut sebagai penulis *Ratu Pakuan* (lihat hal. 4-5; lebih terperinci lagi, lihat Atja 1970: 20-2). Srimanganti adalah nama purba untuk Cikuray dewasa ini, pegunungan di belahan timur wilayah Sunda. Berdasarkan berbagai serpihan keterangan Pleyte (1914b:374) menyimpulkan bahwa Kyai Raga bisa jadi hidup pada permulaan abad kedelapan belas. Adapun kropak 423 lebih muda; teksnya seringkali terpotong; sangat serupa dengan kropak lainnya; tetapi ada kalanya mengandung perbedaan yang menarik.

Teks ini sangat menarik jika dilihat dari sejumlah segi. Pertama, secara meyakinkan Pleyte menjelaskan bahwa cerita tentang kunjungan Purnawijaya ke neraka adalah adaptasi Sunda atas teks Jawa kuna, yang dikenal dengan cerita Kunjarakarna. Teks ini dikenal oleh kalangan peneliti internasional sejak H. Kern menerbitkannya pada 1901 berupa edisi lengkap dengan menggunakan aksara Jawa Modern, dan disertai dengan terjemahan dan catatan dalam bahasa Belanda; kemudian teks ini diumumkan lagi dalam *Verzamelde geschriften* (kumpulan karangan)-nya dengan transliterasi Latin (H. Kern 1922). Cerita ini terdapat dalam salah satu naskah Jawa tertua yang dapat ditemukan di

Jawa. Berdasarkan paleografinya Kern menentukan bahwa naskah ini berasal dari paruh kedua abad keempat belas M. De Casparis (1975:94) sependapat dengan Kern, baik menyangkut titimangsanya maupun menyangkut asalnya, yakni dari wilayah Jawa bagian barat. Berikutnya, Van der Molen (1983) mengumumkan kembali naskah ini, berupa edisi ringkas bersama dua naskah lainnya yang berisi cerita yang sama, yang dikenal dengan sebutan koleksi Merbabu, yang menunjukkan bahwa naskah-naskah ini berasal dari pusat-pusat kegiatan agama di lereng Gunung Merbabu, Jawa Tengah. Kedua naskah tersebut agaknya berasal dari masa kemudian dan berisi teks yang pada umumnya lebih banyak terpotong, atau, untuk mengatakannya secara netral, merupakan hasil perkembangan kemudian dibandingkan dengan naskah suntingan Kern.

Cerita ini menuturkan tentang gergasi (*yaksha*) bernama Kunjarakarna yang menemui Raja Wairocana, dan memohon untuk mendapatkan pengajaran di bidang Hukum. Sang raja pertama-tama menyuruhnya pergi ke neraka Yama untuk melihat langsung siksaan yang dialami oleh orang-orang durhaka, dan menanyakan kepada Yama sebab-musabab penderitaan lima lapis (*pancagati*). Selama berada di neraka Kunjarakarna diberi tahu bahwa kawah untuk menghukum orang-orang durhaka telah disiapkan untuk teman karibnya, Purnawijaya, karena ia telah terbukti melakukan dosa besar. Sewaktu hendak kembali ke tempat Wairocana, Kunjarakarna menemui Purnawijaya, dan mengatakan tentang nasib yang telah ditentukan untuknya. Purnawijaya menyertai temannya ke kahyangan tempat Sang Raja; setelah mendapatkan petunjuk dari Wairocana, Kunjarakarna dibebaskan dari sosok kegergasiannya; dia kembali ke Gunung Mahameru untuk melanjutkan tapa. Setelah itu Purnawijaya diterima oleh Sang Raja yang akhirnya memberikan pengampunan kepada orang durhaka yang bersahaja itu. Sang Raja mengajarnya dengan semua jenis pengetahuan adiluhung, tapi Purnawijaya tidak dapat sepenuhnya bebas dari hukuman; hukumannya di neraka akan dipersingkat, dari seratus tahun menjadi sepuluh hari. Begitulah; setelah Purnawijaya disiksa selama sepuluh hari kawah yang telah disiapkan untuknya itu menyembur, dan Purnawijaya kembali menjadi pemuda yang gemilang. Yama, sang dewa neraka, terheran-heran tapi Purnawijaya mengatakan padanya tentang pengampunan dari Wairocana. Sukma Purnawijaya pun kembali ke dalam raganya, dan dia pun kembali kepada isterinya. Dia berkata kepada isterinya bahwa dia akan bertapa, bersama temannya, Kunjarakarna. Dalam pertemuan di kediaman Wairocana tempat semua dewa menyampaikan penghormatan kepada Sang Raja utama, Baginda berbicara tentang dosa-dosa Purnawijaya dan Kunjarakarna dalam sosok mereka sebelumnya. Setelah itu, kedua sahabat itu membangun sebuah pertapaan di kaki Gunung Mahameru tempat mereka menjalani laku penyucian-diri yang amat berat. Setelah 12 tahun, atas perkenan Sang Raja, mereka mendapatkan kebahagiaan di jagat Yang Maha Tunggal (*siddhaloka*).

Cerita ini terkenal di Jawa dan Bali abad pertengahan, sebagaimana yang terlihat dalam sejumlah naskah dari Bali, tempat cerita itu lambat-laun memainkan lebih banyak fungsi keagamaan sebagaimana yang terlihat dalam *mantra*, yakni kata-kata bertuah, yang ditambahkan ke dalam naskah-naskah yang muncul kemudian. Cerita ini juga telah digubah kembali dalam sebuah *kakawin* Jawa Kuna yang disunting dengan judul *Kuñjarakarna Dharmakathana*, dengan jalan cerita yang pada dasarnya sama dengan yang terdapat dalam teks prosanya; untuk mendapatkan rinciannya pembaca dapat mengacu kepada edisi karya Van der Molen (1983) serta Teeuw dan Robson (1981).

Teks bahasa Sunda suntingan Pleyte sangat menyimpang dari versi bahasa Jawa, dan perbedaannya yang mencolok terletak pada menghilangnya sama sekali *Kunjarakarna* dari jalan cerita, dan watak *Buddhis* dari cerita itu pun terhapus sepenuhnya. Cerita berbahasa Sunda ini menuturkan tentang *Purnawijaya*, yang mendapatkan banyak pelajaran dari dewa utama perihal akibat-akibat dari perilaku tercela; setelah itu dia mengunjungi neraka tempat ia menyaksikan segala siksaan berat yang ditimpakan kepada orang-orang durhaka. *Purnawijaya* kemudian bertanya kepada *Yamadipati*, Dewa neraka, bagaimanakah caranya agar penderitaan-penderitaan itu bisa berakhir; dia diberi tahu mengenai reinkarnasi dan hubungan antara dosa-dosa dalam kehidupan sebelumnya dan keberadaan manusia setelah dilahirkan kembali; berbagai masalah filosofis lainnya pun dibahas.

Dalam banyak bagiannya, teks yang diumumkan oleh Pleyte tampaknya telah terpotong-potong; namun, yang jelas, meskipun terdapat perbedaan mencolok antara jalan cerita dalam teks prosa bahasa Jawa kuna dan puisi Sunda, teks yang disebutkan belakangan menunjukkan banyak pertautan dengan teks yang disebutkan lebih dulu, bahkan sejumlah bagian dalam teks bahasa Sunda tampaknya merupakan terjemahan langsung dari teks bahasa Jawa. Dalam proses transformasi ini seluk-beluk bentuk puisi dalam teks bahasa Sunda memainkan peranan penting. Sebab, seperti puisi-puisi lainnya yang dibahas dalam buku ini, cerita tentang *Purnawijaya*, dari awal hingga akhir, juga ditulis dengan pola persajakan delapan suku kata; sama halnya dengan *genre* sastra yang terlihat dari teks Sunda Kuna yang dimuat dalam buku ini. Petikan singkat yang dituangkan dengan ejaan dan terjemahan mutakhir niscaya menunjukkan hal itu (Pleyte 1914ab:398-402, baris 79-104):

ma(ng)gihkeun bumi patala	tibalah ia di neraka
si dona désa ma [?]	tempat bagi nasibnya,
murub mu(n)car pakatonan	pemandangan menyala-nyala
dipareuman ha(n)teu meunang	mustahil jadi gulita
dorana leuwih sadeupa	gerbangnya lebih dari sedepa

jalanna sadeupa sisih	jalannya setengah depa
jalan kakurung ku le(m)bur	jalan terkurung kampung
le(m)bur kakurung ku jalan	kampung terkurung jalan
pa(n)tona kowari beusi	pintunya berlapis besi
dipeu(n)deutan ku ta(m)baga	ditutup dengan tembaga
dilorongan ku salaka	dilengkapi perak
ku(n)cina heu(n)teu(ng)[na] homas	kuncinya berlapis emas
[sebaris hilang?]	
dikamrata ku tahina	[jalan itu] berlapis tahi
(tahi) le(m)bu[r] kanéjaan	tahi sapi muda
ditata(ng)gaan maléla	dilengkapi tangga baja
dita(n)juran ku handong bang	ditanami <i>andong</i> merah,
katomas deung panéjaan	<i>katomas</i> dan <i>panéjaan</i>
waduri kembang jayanti	kembang <i>waduri</i> dan <i>jayanti</i>
sekar siratu ba(n)cana	juga <i>siratu bancana</i>
eukeur meujeuh branang siang	dalam keadaan terang benderang
dihauran kembang (ura)	bertabur guguran bunga
dija ... kembang pupolodi (?)	dengan rangkaian (?) <i>nagasari</i> (?)
didupaan ruruhuman	wangi dengan segala wewangian
da(di) wangi haseup dupa	tercium wangi asap dupa
mrebuk aruhum ...	harum-manis ...
jalan kawit i sorgaan	jalan di gerbang surga

Manakala dibandingkan dengan baris-baris yang bertautan dalam teks bahasa Jawa (Van der Molen 1983:149-51, baris 314-340; H. Kern 1922:57, baris 15-24), jelas ada sejumlah kesamaan; bahkan kata-kata yang sama terdapat dalam kedua teks tersebut, dan tak pelak lagi bahwa sebuah teks yang serupa, kalau tidak sama, dengan cerita Jawa Kuna digunakan (diingat?) oleh pujangga Sunda sewaktu mengubah puisinya. Dalam hal ini sungguh menarik bahwa menurut para ahli, naskah suntingan Kern berasal dari Jawa Barat. Di pihak lain, jelas pula bahwa dengan teks Pleyte kita mendekati puisi-puisi yang disunting dalam buku ini; contohnya, gambaran tentang jalan bertabur bunga mengingatkan orang pada gambaran serupa dalam SA (563-597) dan BM (1467-1476). Bahkan ada sejumlah baris yang begitu erat bertautan dalam SA: 615, 608, 596, 559-562. Keserupaan lainnya ditunjukkan dalam catatan atas edisi SA dan BM serta dalam Daftar Kata. Jelaslah bahwa tradisi sastra dengan konvensi-konvensi khususnya terkandung di dalam teks-teks tersebut di atas, yang hidup di pusat-pusat kegiatan agama tertentu di wilayah Sunda, paling tidak hingga abad kedelapan belas.

Pantun

Hal ini membawa kita ke dalam kelompok teks ketiga yang, meskipun tidak mencerminkan tradisi sastra Sunda Kuna dalam pengertian sebagaimana yang disinggung-singgung di atas, memiliki pertautan yang jelas dengan teks-teks puisi Sunda Kuna. Itulah *pantun*. Secara khusus pantun merupakan bagian dari tradisi lisan Sunda. Pantun adalah narasi lisan; isinya menuturkan cerita tentang inisiasi pahlawan; tokoh utamanya meninggalkan kerajaan untuk “mencari pengalaman, puteri cantik bakal isteri, kesaktian, kerajaan lain untuk ditaklukkan, membuktikan impian”, (Rosidi 1984a:143); setelah berhasil mencapai tujuannya, akhirnya dia kembali ke kerajaannya. Selain mengandung kenangan tentang berbagai kejadian historis, ceritanya seringkali mengandung segi-segi mistis. Pantun biasanya dituturkan dalam pertunjukan semalam suntuk oleh jurupantun sambil memetik *kacapi*, yakni sejenis alat petik. Pantun tidak ditulis, dan jurupantun seringkali buta huruf, bahkan banyak yang buta. Pada mulanya, mereka memiliki watak sakral, sebagaimana yang jelas terlihat dari sesajian yang hingga akhir-akhir ini disuguhkan menjelang pembacaan serta dari isi bagian pembukaan dari ceritanya, yang disebut *rajah*; itulah lagu do’a, yang memohon bantuan para dewa agar mencegah timbulnya marabahaya. Bentuk pantun tidaklah ketat; tetapi bentuk ungkapan yang banyak digunakan dalam sebagian besar pantun adalah sajak delapan suku kata, serupa dengan apa yang kita temukan dalam ketiga teks yang dimuat dalam buku ini. Untuk mendapatkan gambaran yang terperinci mengenai hakikat dan bentuk *pantun* Sunda, pembaca dapat mengacu kepada Eringa (1949), Hermansoemantri (1977-79) dan publikasi-publikasi lainnya yang tersebut di bawah ini.

Penggunaan baris-baris puisi delapan suku kata sebagai pola persajakan yang menonjol, bukanlah satu-satunya keserupaan antara pantun dan teks kita; tampilan khusus lainnya yang terdapat dalam kedua jenis teks tersebut adalah karakter-pembentuknya: khususnya dalam pelukisan keduanya sering menggunakan ungkapan-ungkapan yang telah tersedia, dan beberapa di antaranya terdapat dalam kedua jenis teks tersebut; contoh-contohnya terdapat dalam Catatan atas teks dan Daftar Kata. Uraian yang lebih terperinci mengenai bentuk persajakan dan karakter-pembentuk dari teks kita terdapat dalam Bab II.

Sebagai teks lisan, pantun dalam tradisi sastra Sunda tidak ditulis; baru belakangan, dalam abad kesembilan belas, untuk pertama kalinya ada pantun yang dituangkan dalam bentuk tertulis, terutama atas prakarsa atau dorongan orang-orang Barat (Belanda), mula-mula biasanya dengan menggunakan aksara Sunda(-Jawa). Minat keilmuan dan/atau kesusasteraan seperti itu digugah oleh K.F. Holle, G.J. Grashuis, J.J. Meyer, dan C.M. Pleyte. Publikasi Pleyte (1910) atas tiga teks pantun, dengan daftar kata yang luas patut

diberi perhatian khusus. Untuk mendapatkan tinjauan terperinci mengenai teks pantun yang diumumkan hingga 1949, pembaca dapat mengacu kepada Eringa (1949:9-13). Dalam pengantar yang panjang lebar atas edisi dan terjemahannya atas sebagian pantun *Lutung Kasarung*, Eringa membahas banyak aspek dari *genre* tersebut. Setelah Indonesia merdeka, para peneliti Sunda memberikan sumbangan penting kepada telaah pantun, dengan mengumumkan lebih banyak teks lisan seraya meninjaunya secara kritis. Perhatian khusus patut diberikan kepada proyek penelitian pimpinan Ajip Rosidi yang pada awal tahun 1970-an merekam sejumlah besar pertunjukan pantun yang dituturkan oleh para jurupantun dari berbagai wilayah di Jawa Barat (lihat Rosidi 1973). Rekaman pantun itu ditranskripsikan dan dicetak dalam bentuk stensilan kemudian tersebar di kalangan terbatas. Belakangan beberapa di antaranya diumumkan dalam bentuk buku, misalnya *Carita Budak Manjor* (1987), *Carita Lutung Leutik* (1987), *Carita Panggung Karaton* (1986), *Carita Badak Pamalang* (1985-88), *Mundinglaya di Kusumah* (1986). Ada pula telaah yang mengagumkan atas struktur literer pantun yang ditulis oleh Hermansoemantri (1977-79); sementara Kartini dkk. (1984) menulis analisis perbandingan yang bermanfaat atas alur cerita pantun, berdasarkan tinjauan atas 35 cerita pantun. Selain itu ada pula karya berharga mengenai aspek-aspek musikal dari pertunjukan pantun, berdasarkan sejumlah besar data yang terkumpul di bidang tersebut, yang ditulis oleh A.N. Weintraub (1990). Sedangkan mengenai kedudukan pantun sebagai *genre* musikal dalam kerangka umum musik Sunda, kita dapat memperhatikan Van Zanten (1987).

Meskipun bahasa pantun sebagaimana yang dituliskan atau direkam pada abad kesembilan belas dan kedua puluh tidak dapat disebut bahasa Sunda Kuna, di dalamnya terkandung banyak kata dan ungkapan arkhaik. Pertunjukan pantun akhir-akhir ini merupakan kelanjutan dari tradisi berabad-abad; dalam *Sanghyang siksakanda ng karesian*, dari 1518, pantun sudah disebut-sebut: *hayang nyaho di pantun ma: Langgalarang, Banyakcatra, Siliwangi, Haturwangi, prepantun tanya* (“jika kita ingin tahu tentang pantun, seperti *Langgalarang, Banyakcatra, Siliwangi, Haturwangi*, tanyalah jurupantun”, Atja dan Danasasmita 1981a:14). Berabad-abad lamanya banyak anasir purba yang telah terpelihara, tak terkecuali kandungan cerita yang dituturkan dan bahasa yang digunakan di tengah berbagai perubahan dan penyesuaian. Bukan hanya terdapat sejumlah kata dari bahasa Arab dalam teks pantun, yang jarang ditemukan dalam teks pantun Sunda Kuna zaman pra-Islam; repertoir jurupantun dewasa ini pun mengandung cerita-cerita Islami sebagaimana yang jelas terlihat dari daftar dalam Weintraub (1990:23-4). Terlepas dari modernisasi ini pantun mengandung banyak bahan kajian teks Sunda Kuna, seperti yang terdapat dalam buku ini, misalnya, dalam hubungannya dengan bentuk persajakan delapan suku kata yang lazim digunakan dan penggunaan ungkapan-ungkapan

pembentuk. Bahkan, sehubungan dengan bentuk puisinya, kita dapat menyebut teks-teks yang dibahas di sini sebagai pantun Sunda kuna. Namun, sejauh menyangkut isinya, jelas terdapat perbedaan. Untuk mendapatkan penjelasan mengenai hubungan antara pantun lisan dan puisi-puisi yang disunting di sini pembaca dapat mengacu kepada bab kesimpulan.

Karya Noorduyn mengenai Bahasa Sunda Kuna

Kiprah Noorduyn dalam Kajian Sunda

Pada mulanya, Noorduyn diutus oleh Nederlandsch Bijbelgenootschap (NBG, Jemaat Alkitab Belanda) untuk bekerja di Sulawesi Selatan (Selebes) dengan tugas menerjemahkan Alkitab ke dalam bahasa-bahasa daerah (Bugis dan Makassar). Namun, setelah dia menyelesaikan disertasinya mengenai teks sejarah Bugis pada 1955, keadaan politik di Sulawesi Selatan menjadi tidak aman bagi peneliti Belanda yang harus melaksanakan tugas seperti itu. Karena itu Noorduyn diberi tugas baru, yakni, untuk bekerja sama dalam proyek revisi atas terjemahan Alkitab dalam bahasa Sunda karya Coolsma. Noorduyn tiba di Bogor pada Januari 1956 dan tinggal bersama keluarganya di Indonesia hingga Juli 1961, tatkala keadaan politik mengharuskan dia meninggalkan Indonesia. Untuk mendapatkan keterangan yang lebih terperinci mengenai kehidupan dan karya Noorduyn beserta bibliografi yang lengkap, pembaca dapat mengacu kepada obituari yang ditulis oleh Grijns dan Teeuw (1996:1-22). Karyanya mengenai terjemahan Alkitab dalam bahasa Sunda telah dibahas oleh Swellengrebel (1978:253-8).

Sejalan dengan kebiasaan di lingkungan orang Belanda penerjemah Alkitab, yang sejak dulu ditumbuhkan oleh dewan pengurus NBG, Noorduyn diberi kesempatan untuk mengadakan penelitian mengenai bahasa, sastra dan sejarah Jawa Barat seluas mungkin, supaya memiliki dasar-dasar yang kukuh untuk melaksanakan tugas penerjemahan yang dipikul olehnya. Publikasi pertamanya di bidang ini berkaitan dengan prasasti Raja Purnawarman dalam bahasa Sanskerta dari abad kelima, yang kemudian mendorongnya untuk mengadakan kajian yang mengagumkan di bidang geografi sejarah bersama ahli geografi H.Th. Verstappen (Noorduyn dan Verstappen 1972). Publikasi pertamanya mengenai bahasa Sunda Kuna berkaitan dengan *Carita Parahyangan*; yang telah disinggung-singgung di atas. Dia pun mulai mempelajari khazanah naskah yang sebelumnya merupakan koleksi Masyarakat Batavia untuk Seni dan Ilmu Pengetahuan, dan kini tersimpan di Perpustakaan Nasional, Jakarta, sehingga dia mengenal bentuk-bentuk tulisan dalam bahasa Sunda yang lebih tua sebagaimana yang terdapat dalam naskah-naskah kuna. Perhatiannya secara khusus tercurah kepada dua buah naskah, yang

sejauh itu belum ditelaah, yakni kropak 625 dan 1102. Selain itu, dia menemukan adanya sebuah naskah milik Perpustakaan Bodleian di Oxford sejak 1627 (atau 1629) yang berisi teks bahasa Sunda Kuna. Ketiga teks tersebut menjadi bahan perhatian Noorduyn yang utama, juga merupakan inti dari publikasi ini.

Di antara semua karya ilmiah dan administratifnya yang lain Noorduyn hanya sesekali dapat mencurahkan perhatiannya kepada teks-teks tersebut. Namun dia masih sempat membuat transliterasi dari dua kropak di Perpustakaan Nasional, Jakarta; selain itu, dia pun sempat membuat transliterasi dari naskah daun milik Bodleian. Dari catatan dalam sebuah makalah yang muncul kemudian kita mengetahui bahwa salah satu tujuan dari kunjungan pertamanya ke Indonesia pada 1964 sebagai wakil sekretaris jenderal KITLV (Grijns dan Teeuw 1996:4) adalah “untuk mengkaji naskah Sunda Kuna dalam koleksi naskah daun di Museum Nasional [kini Perpustakaan Nasional, Jakarta]” (Noorduyn 1988:303). Pada kesempatan ini agaknya dia mulai membuat transliterasi dari beberapa naskah di antaranya. Barangkali dalam kunjungannya kemudian dia mendapatkan kesempatan untuk mengkaji lebih jauh naskah-naskah itu, tetapi dia tidak meninggalkan catatan terperinci mengenai penelitian tersebut. Bagaimanapun, berdasarkan beberapa publikasi terdahulu, kita tahu bahwa pada 1960-an dia telah membuat transliterasi dari, atau setidaknya membaca, ketiga teks tersebut.

Teks Sunda Kuna yang Ditelaah oleh Noorduyn

Pertama-tama, dikemukakan tinjauan atas bahan-bahan kajian yang dihadapi oleh Noorduyn:

Putra Rama dan Rawana

Teks yang pertama kali diperhatikan olehnya adalah cerita tentang para putera Rama yang melibatkan diri dalam peperangan melawan para putera Rawana. Supaya mudah, dalam buku ini teks tersebut akan disebut sebagai “(sambungan dari) cerita Rama”, “teks (atau puisi atau cerita) Rama”, atau disingkat RR. Puisi itu sendiri mengatakan bahwa inilah *carita ageung/ piri-piri Manondari/ manak-manak sang Rawana* (“cerita akbar tentang keturunan Manondari, juga tentang para putera Rawana” RR 15-17; untuk mendapatkan pembahasan mengenai baris-baris puisi ini, lihat hal. 118, 122). Puisi ini (tak salah lagi inilah teks puisi, sebagaimana halnya dua teks lainnya) terdapat dalam kropak Jakarta 1102; kini telah dialihkan ke museum daerah Sri Baduga di Bandung. Noorduyn menyampaikan makalah mengenai teks ini dalam Kongres Internasional Orientalis di Ann Arbor pada 1967, kemudian makalah itu diumumkan dalam bentuk yang telah direvisi dalam jurnal *Indonesia* terbitan Cornell (Noorduyn 1971). Dalam makalah ini dia

membahas berbagai segi dari naskah-naskah Sunda Kuna, aksara yang digunakannya, dan arti pentingnya bagi studi mengenai sejarah bahasa Sunda dan sejarah budaya di wilayah tersebut. Kemudian dia mengemukakan ringkasan isi naskah yang dibahasnya, dan membahas tempatnya yang khas dalam tradisi Rama di Asia Selatan dan Tenggara, dengan mengacu kepada berbagai tradisi Rama yang non-klasik dan populer, khususnya di Jawa.

Barangkali Noorduyn pertama-tama membuat transliterasi dari naskah itu di Jakarta; transliterasi awal ini tidak terselamatkan. Kemudian dia menuliskan teks itu dalam dua lajur dengan lampiran terjemahannya dalam bahasa Inggris. Dalam dokumen yang menjadi dasar dari buku ini dia menyunting teks bahasa Sunda tersebut, mensistimatisasikan ejaan dengan cara yang akan dibahas di bawah. Di pinggiran teks dan terjemahannya dia menambahkan berbagai catatan, tanda tanya, dan ada kalanya keterangan alternatif. Yang terpenting adalah rujukan-rujukan yang menunjukkan banyaknya baris atau bagian “pembentuk”, di seluruh RR, demikian pula, menyangkut beberapa hal, dalam kedua teks lainnya.

Terlepas dari hal itu Noorduyn menyiapkan naskah kasar, yang panjangnya sekitar 73 halaman ketik, menggabungkan ringkasan cerita, fragmen demi fragmen, berikut catatan yang meluas dan kadang-kadang terperinci mengenai beragam sifat teks. Sebagai tambahannya, dia pun menyusun daftar kata kasar dari cerita Rama, sepanjang 54 halaman ketik, yang seringkali berisi komentar mengenai segi-segi kebahasaan, kesejarahan dan kesusasteraan, beserta catatan pinggir dengan pensil. Semua ini jelas merupakan data mentah; ada banyak pengulangan di antara catatan atas teks dan daftar kata. Dalam buku ini bahan-bahan mentah tersebut dimasukkan dalam bentuk yang lebih sistimatis. Daftar kata dari RR buatan Noorduyn digabungkan ke dalam perbendaharaan kata yang menyeluruh dari ketiga teks tersebut; berbagai pengulangan catatan dihilangkan; kekeliruan mencolok (jarang terjadi!) dibetulkan. Bagaimanapun, catatan atas RR dalam buku ini pada hakikatnya tetap sesuai dengan apa yang ditulis oleh Noorduyn. Penyimpangan dari teks dan keterangan tambahan darinya atau keterangan alternatif yang dibuat oleh penyunting buku ini sedapat mungkin ditandai. Ringkasan yang terpotong-potong dari Noorduyn diselaraskan dengan tinjauan yang lebih sistimatis atas isi naskah; dan catatan mengenai sifat teks yang lebih umum dimasukkan ke dalam analisis teks yang disajikan di sini.

Mungkin Noorduyn bermaksud menyiapkan teks ini sebagai teks pertama yang hendak diumumkan di antara ketiga teks tersebut; sehubungan dengan banyaknya fotokopi dan cetakan artikel mengenai tradisi Rama di Asia Selatan dan Tenggara yang dia kumpulkan, mungkin Noorduyn telah merencanakan telaah yang lebih luas mengenai

kedudukan teks Sunda Kuna dalam tradisi ini. Yang jelas, pendekatan seperti ini tidak dilanjutkan dalam buku ini.

Perjalanan Sri Ajnyana

Teks kedua juga terdapat dalam kropak Jakarta, nomor 625; namun, dewasa ini teks tersebut tidak lagi dapat ditemukan dalam koleksi Jakarta. Teks ini tidak berjudul; di sini teks tersebut disebut “Perjalanan Sri Ajnyana”, disingkat SA, mengacu kepada nama tokoh utamanya. Dalam bahan-bahan Noorduyn terdapat dua versi terjemahan hasil kerjanya: yang pertama, dan jelas yang tertua, dalam dua lajur, adalah teks di lajur kanan berupa ketikan terjemahan yang tidak lengkap dalam bahasa Belanda yang bersebelahan dengan teks Sunda Kuna di lajur kiri; naskah ini memiliki banyak catatan dan rujukan; jelas merupakan draf kasar pertama. Versi kedua, juga dalam dua lajur, secara praktis memiliki terjemahan yang lengkap dalam bahasa Inggris di lajur kanan; transliterasi Sunda Kuna dalam versi sebelumnya telah dibetulkan dalam sejumlah hal, yang sebagian besar berupa pembetulan sederhana. Tidak ada tanda-tanda yang menunjukkan bahwa Noorduyn menggarap teks ini lebih jauh daripada mentransliterasikannya dan menyusun draf terjemahannya. Dengan demikian, seluruh ringkasan, analisis dan catatannya dalam buku ini dipersiapkan oleh penyunting buku ini.

Cerita Bujangga Manik: perjalanan ziarah

Cerita ketiga menuturkan tentang perjalanan ziarah Bujangga Manik; di sini disingkat menjadi BM. Teks ini terdapat dalam naskah yang tersimpan dalam koleksi Bodleian di Oxford. Dalam sebuah makalah Noorduyn (1985) mengumumkan hasil penelitiannya yang saksama mengenai sumber dan identitas ketiga naskah yang dimiliki oleh Bodleian sejak dasawarsa ketiga abad ketujuh belas, tetapi hal itu sangat membingungkan. Mengatasi segala keraguan, dia menegaskan bahwa salah satu di antara ketiga naskah itu, yang digolongkan sebagai “ms. Jav. 3 (R)” ditulis dalam bahasa Sunda Kuna; pada 1627 (atau 1629) naskah ini diserahkan ke perpustakaan tersebut oleh seorang saudagar dari Newport, yang bernama Andrew James. Namun, setidaknya sejak 1968 Noorduyn sudah menyinggung-nyinggung “temuan mutakhir atas naskah daun Sunda Kuna di Perpustakaan Bodleian di Oxford” dan menggunakan data dari naskah ini dalam telaahnya mengenai “piagam Ferry tahun 1358” (Noorduyn 1968). Dalam sebuah artikel pada 1982 Noorduyn untuk pertama kalinya secara singkat membahas teks tersebut dalam tinjauan umum. Dia memaparkan bahwa “pahlawan dalam cerita ini adalah seorang petapa Sunda-Hindu yang, meskipun berkedudukan sebagai pangeran (*tohaan*) di istana Pakuan (yang terletak di dekat Bogor, Jawa Barat, dewasa ini), lebih suka hidup sebagai rohaniwan” (Noorduyn 1982:413). Dengan niat seperti itu dia mengadakan dua kali

perjalanan dari Pakuan ke Jawa tengah dan timur, termasuk ke Bali dalam perjalanan pertama, lalu kembali lagi. Sepulang mengembara dia bertapa di sebuah pegunungan di Jawa Barat, tempat keberadaan jasmaniahnya berakhir; pada bagian akhir teks tersebut perjalanan rohaninya ke kahyangan digambarkan secara sangat terperinci.

Maksud utama makalah tahun 1982 itu adalah “membahas data topografis dari dua kali perjalanan Bujangga Manik menelusuri Jawa [...], [dengan] mengesampingkan babakan-babakan lainnya dari cerita yang menarik ini, misalnya babakan mengenai berbagai kejadian di istana Pakuan sekembalinya dia dari perjalanan pertama, rincian kehidupannya sebagai petapa, dan perjalanannya yang terakhir ke kahyangan setelah dia wafat” (Noorduyn 1982:413). Dalam Pengantar ini tidak ada upaya untuk menambah informasi topografis yang terkandung dalam teks tersebut. Pembaca dapat mengacu pada makalah Noorduyn yang dicetak ulang sebagai Lampiran dalam buku ini. Hanya menyangkut nama-nama tempat yang disebutkan dalam gambaran pemandangan yang terlihat dari Gunung Papandayan (1182-1276), yang tidak dibahas oleh Noorduyn, beberapa catatan ditambahkan dalam Lampiran untuk Analisis dalam Bab III. Dalam Analisis sejumlah segi menarik lainnya dari teks tersebut akan dibahas pula. Pembaca dapat pula merujuk pada makalah mengenai “Panorama dunia dari sudut pandang Sunda” (Noorduyn dan Teeuw 1999) dan artikel mengenai kunjungan Bujangga Manik ke Bali (Teeuw 1998).

Ada transliterasi lengkap pertama susunan Noorduyn dari naskah tersebut, dan setiap helai daun ditranskripsikan dengan pensil pada lembaran kertas terpisah, dengan keempat barisnya yang juga dipisahkan secara tegas. Dengan membandingkan teks tulisan tangan Noorduyn dengan teks yang kemudian dia ketik, dalam dua lajur, beserta terjemahan sementara dalam bahasa Inggris, kita dapat memastikan metode yang dia terapkan untuk menyunting teks Sunda Kuna yang hendak diumumkan. Hal ini akan dibahas secara terperinci di bawah. Selain dari hal ini dan observasinya dalam publikasi tersebut, tidak ada catatan atau data lainnya mengenai naskah BM.

Dari data yang dikemukakan di atas (makalahnya mengenai teks Rama pada 1967) jelas bahwa Noorduyn membuat transkripsi dari kedua kropak Jakarta sewaktu dia bekerja di Bogor untuk NBG (1956-1961), juga sempat menggarap pekerjaan ini dalam kunjungannya ke Jakarta sebagai wakil sekretaris jenderal KITLV (Grijns dan Teeuw 1996:4). Tidak lama kemudian dia pasti telah mendapatkan kesempatan untuk membaca (salinan dari?) naskah Bodleian, sehubungan dengan acuannya pada “temuan mutakhir” dalam makalah pada 1968. Pada tahun-tahun berikutnya dia sesekali mempelajari teks tersebut, barangkali dengan menambahkan catatan dan komentar insidental, tetapi dia

tidak sempat menjalankan penelitian secara teratur, sehingga sayang sekali publikasinya mengenai naskah Sunda Kuna tidak pernah terlaksana.

Naskahnya

Penyunting buku ini tidak memiliki pengetahuan paleografis yang memadai untuk membuat telaah mandiri atas naskah-naskah yang berisi puisi-puisi yang dimuat dalam buku ini. Teksnya didasarkan pada transliterasi Noorduyn, dengan sedikit perbaikan sebagaimana yang disarankan oleh I. Kuntara Wiryamartana dan terutama oleh Undang A. Darsa. Semua penyimpangan dari teks Noorduyn ditunjukkan dalam Catatan. Beberapa tanggapan mengenai naskah perlu pula ditambahkan.

BM seluruhnya terdiri dari 29 helai daun lontar, masing-masing berisi hampir 56 baris yang terdiri dari 8 suku kata. Bagian terakhir dari teks ini dikemukakan dalam bentuk kosong. Bukan hanya bagian akhirnya terpotong, melainkan ada pula dua kekosongan lainnya. Patahan pertama timbul setelah helai 26, baris 1476. Dalam baris 1457 sukma Bujangga Manik, setelah kematian raganya, beranjak mengembara menuju ke tempat di kahyangan; gambaran tentang perjalanan ini tiba-tiba terhenti. Helai berikutnya dalam transliterasi Noorduyn diberi nomor 29; karena pada helaian daun naskah ini tidak terdapat nomor, penomoran tersebut pasti didasarkan pada perkiraan Noorduyn perihal ukuran kesenjangan dalam puisi tersebut. Teks ini dilanjutkan di tengah percakapan antara sukma Bujangga Manik dan Dorakala, yang ternyata adalah penjaga gerbang kahyangan dan tokoh yang memeriksa Bujangga Manik sehubungan dengan perilakunya selama hidup di dunia. Demi alasan praktis penomoran baris di halaman ini dalam teks yang tersunting diawali lagi dengan 1501. Fragmen ini (seluruhnya mencakup dua helai daun lontar, diberi nomor 29 dan 30) melonjak ke baris 1609, dan berakhir dengan gambaran tentang seluruh keindahan surgawi yang dijumpai oleh sang sukma setelah ia mendapat restu dari Dorakala yang mempersilakannya masuk ke kahyangan. Sekali lagi teks ini terpotong di tengah baris. Helaian daun berikutnya diberi nomor 32 oleh Noorduyn (terdiri dari sekitar 56 baris, dan diberi nomor 1701-1757), dan tentu sangat mungkin bahwa bagian yang terpotong lebih dari sehelai, karena ternyata cerita ini diteruskan lagi dengan gambaran mengenai kahyangan, tempat (sukma) Bujangga Manik menunggang sapi putih di tengah keriaan. Setelah itu teks tersebut terpotong di tengah baris; kita sama sekali tidak bisa memutuskan bagian teks seperti apa yang hilang. Berkat film mikro yang diterima dari Perpustakaan Bodleian Undang Darsa mampu memeriksa transliterasi Noorduyn. Pada gilirannya teks ini praktis menjadi mulus; namun, membaca kembali naskah ini memberikan kesempatan untuk memeriksa rincian teknik yang

diterapkan oleh Noorduyn untuk membuat transliterasi kemudian mensistematiskan ejaan untuk keperluan publikasi. Hal ini akan dibahas di bawah.

Aksara yang digunakannya

Mengenai kedua kropak yang pada mulanya terdapat dalam koleksi Perpustakaan Nasional di Jakarta Noorduyn (1971:151-2) mengemukakan bahwa naskah tersebut adalah bagian dari

himpunan kecil yang mencakup sekitar empat puluh naskah daun Sunda yang ditulis dengan pola suku kata yang kini dianggap sudah usang. Sebagian besar di antaranya mengangkat tema agama dan sastra dari zaman pra-Islam. Dalam abad lalu [maksudnya, abad kesembilan belas] naskah-naskah tersebut ditemukan di desa-desa pegunungan di Jawa Barat tempat naskah-naskah itu disimpan sebagai warisan keramat dari masa silam. Pada waktu itu naskah-naskah itu tidak lagi menjadi bagian dari tradisi yang hidup karena tiada seorang pun yang dapat membacanya, apalagi memahami isinya.

Dalam naskah-naskah tersebut digunakan dua jenis aksara, dan keduanya adalah anggota rumpun aksara yang berasal dari India, yang digunakan di berbagai wilayah di Indonesia. Salah satu di antaranya dituliskan khusus dengan tinta pada daun nipah dan berkaitan erat dengan jenis aksara Jawa Kuna yang juga dituliskan dengan tinta pada bahan yang sama. Jenis lainnya diterakan pada daun lontar dan memperlihatkan banyak keistimewaannya sendiri, yang membuktikan adanya perkembangan khas Sunda. Tahap-tahap awal pemakaian aksara jenis kedua ini diketahui dari beberapa prasasti di atas batu dan lempengan tembaga.

Dalam sebuah tulisan mengenai aksara Sunda Undang Darsa (1997) mengemukakan tinjauan terlengkap hingga saat itu mengenai aksara yang digunakan dalam naskah-naskah dan prasasti-prasasti yang berasal dari Jawa Barat dan/atau berisi bahan-bahan yang relevan dengan sastra Sunda Kuna. Aksara jenis pertama yang disebutkan oleh Noorduyn, yang oleh para peneliti terdahulu di bidang ini disebut dengan “aksara Jawa Kuna yang hampir kwadrat”, disebut dengan “tipe aksara pra-nagari” oleh Darsa. Dia menyebutkan empat naskah yang ditulis dengan menggunakan jenis aksara tersebut (Darsa 1997:14-5): pertama, naskah Sunda Kuna *Sang Hyang Hayu*. Naskah ini diperoleh Museum Sri Baduga di Bandung dari kecamatan Sukaraja di wilayah Tasikmalaya pada 1991 (no. 07.106); diumumkan dalam satu jilid bersama *Serat Catur Bumi* dengan judul *Sang Hyang Raga Dewata* (Tim Peneliti 2000). Yang kedua adalah naskah tertua dalam bahasa Jawa Kuna *Kuñjarakarna* sebagaimana yang diumumkan pertama-tama oleh H. Kern (1922), kemudian oleh Van der Molen (1983). Naskah ketiga adalah *Serat Catur*

Bumi, juga berupa teks Jawa Kuna (Tim Peneliti 2000). Sedangkan teks keempat yang ditulis dengan aksara ini adalah *Serat Déwabuda* yang diumumkan oleh Ayatrohaédi (1988).

Jenis aksara kedua dari Noorduyn dimasukkan oleh Darsa ke dalam golongan “model aksara Sunda (kuna)”; aksara ini ditemukan dalam sejumlah prasasti (contohnya, Kawali dan Batutulis), sebagaimana halnya yang terdapat dalam naskah yang teksnya memakai bahasa Sunda Kuna, misalnya ketiga teks yang dimuat dalam buku ini, tapi juga dalam *Séwaka Darma* (lihat Danasasmita dkk. 1987), *Ratu Pakuan* (lihat Atja 1970), *Carita Parahyangan* (lihat Darsa dan Ekadjati 1995) dan sebagai contohnya yang paling mutakhir (dari awal abad kedelapan belas) adalah *Carita Waruga Guru* (Darsa 1997:16-20), beserta contoh-contoh dari berbagai sumber).

Demi kelengkapan sejumlah publikasi lainnya yang berkaitan dengan aksara-aksara yang digunakan di Jawa Barat dapat pula disinggung-singgung sambil lalu. Dalam “Tabel” Holle yang berisi daftar abjad yang ditemukan di kepulauan tersebut (Holle 1882b: Lampiran setelah halaman 50) kita menemukan reproduksi perdana: empat contoh aksara sebagaimana yang ditemukan dalam “naskah Kawi dari daerah Sunda”. Sejumlah publikasi belakangan ini yang diselenggarakan oleh kelompok Bandung juga menyajikan contoh-contoh aksara Sunda Kuna yang digunakan dalam berbagai naskah (Sardjono, Ekadjati dan Kalsum 1986-87: Lampiran I; Danasasmita dkk. 1987: Lampiran I; Darsa dan Ekadjati 1995: Lampiran). Hasan Djafar (1995:12-3) memberikan “tabel transliterasi” dalam makalahnya mengenai prasasti Kawali; uraian terperinci mengenai sistim tulisan pada *Serat Catur Bumi* terdapat dalam pengantar untuk edisi tersebut (Tim Peneliti 2000:44-52). Holle (1882b:16-7) juga membahas rincian mengenai bahan-bahan dan teknik penulisan, khususnya pada daun nipah. Untuk mendapatkan rujukan lebih jauh pembaca dapat mengacu pada publikasi yang muncul lebih dulu hasil kerja Noorduyn (1971:151-2); lihat juga De Casparis (1975:53-6 dan Pelat VIIIb dan IXa) dalam bukunya mengenai paleografi Indonesia.

Dari data yang tersedia jelaslah bahwa naskah BM di Bodleian adalah naskah lontar dan termasuk ke dalam jenis aksara kedua (Noorduyn 1985 dan foto dalam Gallop dan Arps 1991:74). Teks Sunda Kuna lainnya, khususnya yang terdapat di Perpustakaan Nasional di Jakarta, menurut tinjauan Atja dan Danasasmita (1981a:i) dalam edisi *Sanghyang siksakanda ng karesian*, seluruhnya ditulis pada nipah.

Mengenai titimangsa naskah ketiga puisi Sunda Kuna tersebut hanya ada sedikit kepastian, mengingat ketiganya tidak mengandung kronogram atau petunjuk mencolok lainnya. Sebegitu jauh hanya satu naskah Sunda Kuna yang ditelaah yang titimangsanya telah dipastikan, yakni *Sanghyang siksakanda ng karesian* yang berasal dari tahun Śaka 1440, atau 1528 M (Atja dan Danasasmita 1981a). Namun, dalam ulasannya Noorduyn

(1971:152) mengatakan bahwa teks tersebut, dalam bentuk yang kita miliki, mungkin berasal dari masa yang lebih muda. Bagaimanapun, titimangsa di sekitar abad keenambelas M tampaknya merupakan anggapan meragukan sehubungan dengan ketiga puisi kita, baik menyangkut naskahnya maupun menyangkut isinya. Tiadanya istilah yang berasal dari bahasa Arab atau mengacu kepada Islam (kecuali tiga, yakni kata *dunia* dan *kertas* dan nama tempat *Meukah*) juga menunjukkan bahwa titimangsanya tidak lebih muda daripada abad keenam belas. Dua di antara naskah-naskah Jawa Kuna yang disebutkan di atas memiliki titimangsa: *Serat Déwabuda* suntingan Ayatrohaédi (1988) bertitimangsa Śaka 1357 = 1435 M. Adapun teks *Sang Hyang Hayu* (= *Sang Hyang Raga Déwata*, Tim Peneliti 2000) diakhiri dengan kronogram *panca warna catur bumi* = 1455 Śaka = 1533 M.

Masalah transliterasi

Mengenai aksara Sunda Kuna yang digunakan dalam naskah pembaca dapat mengacu pada Tabel dalam buku ini yang disajikan oleh Undang Darsa (hal. 433-5).

Masalah utama yang berkaitan dengan pembacaan dan transliterasi atas naskah-naskah tersebut adalah sebagai berikut:

Masalah pertama berkaitan dengan perbedaan antara dua huruf hidup yang ditransliterasikan menjadi *e* dan *eu*. Draf BM pertama dari Noorduyn, yang kelihatannya merupakan transliterasi lengkap, dalam keseluruhan teksnya membedakan kedua huruf hidup tersebut, contohnya dalam baris 17: *pawekas pajeuung beungeut*. Dengan memperhatikan kecermatan Noorduyn orang dapat beranggapan bahwa dia bertopang pada perbedaan antara *e* dan *eu* pada oposisi grafis di antara huruf-huruf tersebut. Sayangnya sekali, dia tidak sempat menjelaskan transliterasinya. Begitu pula semua peneliti lainnya tidak membahas masalah tentang ada atau tiadanya oposisi grafis dalam bahasa Sunda Kuna di antara kedua huruf hidup tersebut. Sebaliknya, biasanya dikatakan secara tersurat bahwa dalam aksara Sunda Kuna tidak ada perbedaan antara fonem huruf hidup yang dalam bahasa Sunda Modern dituliskan sebagai *e* (pepet, huruf hidup sedang-tengah yang tidak bulat) dan *eu* (huruf hidup tinggi-tengah yang tidak bulat, yang dalam beberapa publikasi dieja menjadi *ö*) (lihat Holle 1882). Noorduyn (1962a:376) sendiri pada kesempatan terdahulu juga menyatakan bahwa dalam naskah *Carita Parahyangan* tulisan Sunda Kuna tidak membedakan antara *e* dan *eu*; bandingkan pula lampiran pada edisi *Séwaka Darma* (Danasasmita dkk. 1987:175), “Tabel transliterasi” prasasti Kawali dari Hasan Djafar (1995:12-3), dan akhirnya dua “tabel” yang dilampirkan pada edisi *Carita Parahyangan* (Darsa dan Ekadjati 1995: Lampiran I). Orang mendapatkan kesan

bahwa sebagian besar penyunting teks Sunda Kuna membuat transliterasi atas tanda huruf hidup yang relevan dalam kata-kata seperti itu dengan mengacu kepada tanda-tanda yang serupa dalam bahasa Sunda Modern, ketimbang berpijak pada perbedaan grafis. Tampaknya, ada (setidaknya, secara tersirat) kesepakatan umum bahwa *e* dan *eu* dalam tulisan Sunda Kuna tidak dibedakan secara grafis.

Sementara Undang Darsa, setelah mengadakan pemeriksaan lebih cermat atas naskah *Bujangga Manik* dan beberapa naskah lainnya, kini berpendapat bahwa memang ada perbedaan paleografis, yang sangat kecil, dalam bentuk tambahan cakra kecil pada tanda *pepet* (ě) yang menunjukkan *paneuleung* (*eu*), yang sejauh itu pada umumnya tidak dihiraukan, dan tentu bertautan dengan oposisi *e/eu* sebagaimana yang terdapat dalam bahasa Sunda Modern. Contoh oposisi grafis demikian yang ditemukan oleh Undang Darsa dalam RR 733 adalah *sumanger teuing* yang tanda *eu*-nya dibubuhi cakra sehingga bisa dibandingkan dengan *e*; demikian pula *Pakeun Teluk* (BM 243), *diadegkeun* (CP 46b) dan lain-lain. Jika penyelidikan Undang Darsa ini diabsahkan oleh telaah selanjutnya mengenai bahan tekstual yang relevan, perlu ada pembacaan kembali secara teliti atas naskah-naskah Sunda Kuna yang telah tersunting. Dalam upaya menyiapkan buku ini, karena keterbatasan waktu, tidak mungkin mengemukakan pembacaan baru atas naskah-naskah lainnya yang ditransliterasikan oleh Noorduyn. Namun, bila dilihat kembali, sangat mungkin Noorduyn sendiri memang bertopang pada perbedaan antara *e* dan *eu* pada oposisi grafis, meskipun dia tidak secara tersurat membahas hal ini.

Ciri kedua dari sebagian besar, kalau tidak seluruh, naskah Sunda Kuna adalah sebagai berikut. Sering kali ada perhentian tunggal di dalam rancang-bangun kata yang bila dibandingkan dengan rancang-bangun kata bahasa Sunda Modern bisa timbul dugaan bahwa di situ ada bunyi sengau yang disusul dengan perhentian. Dalam hal ini lagi-lagi para penyunting secara seragam mentransliterasikan kata-kata seperti itu dengan mengacu kepada kecenderungannya dalam bahasa Sunda Modern, ada kalanya dengan menambahkan tanda bunyi sengau dalam kurung: *paten* ditafsirkan dan dituliskan menjadi *panten*, *eucu* menjadi *euncu*, *tugal* menjadi *tunggal*, *hajétér* menjadi *hanjétér*; kadang-kadang gejala ini juga muncul dalam pasangan kata: *deu bapa* (RR 242) dibaca menjadi *deung bapa*. Ada kalanya, apabila hanya ada sedikit pasangan kata bahasa Sunda yang dicirikan dengan adanya/tiadanya bunyi sengau dalam rancang-bangun kata, tradisi ejaan menyangkut tanda bunyi sengau ini bisa membingungkan, misalnya, *su(n)dangan*. Dalam transliterasi Noorduyn, yang seluruhnya diikuti di sini, “kekurangan” bunyi sengau ini diisi dengan menambahkannya dalam kurung: *pa(n)ten*, *eu(n)cu*, dan sebagainya. Apabila kata yang ditemui tidak dikenal dalam bahasa Sunda Modern, seperti *ngaracét* (BM 164), tidak ada kriteria untuk memutuskan bentuk mana yang tepat; dalam

transliterasi perdananya Noorduyn menuliskan *ngara(n)cét*, tapi dalam teks terakhir dia memilih *ngaracét*. Perlu ditambahkan bahwa keistimewaan ini tidaklah terbatas pada naskah Sunda Kuna; hal ini juga ditemukan dalam hampir semua prasasti Sunda Kuna, sebagaimana pula dengan naskah-naskah yang muncul kemudian, seperti cerita Purnawijaya suntingan Pleyte (1914b). Atja dan Danasasmita (1981b:5) mengatakan: “‘penghilangan’ huruf sengau dalam naskah Sunda kuna merupakan gejala umum. Juga dalam prasasti-prasasti.” Gejala yang sama muncul dalam naskah-naskah dari Jawa Barat yang berisi teks Jawa Kuna, walaupun barangkali tidak dalam cakupan yang sama.

Dari perbandingan antara draf pertama transliterasi BM dari Noorduyn dan teks “suntingan”-nya kemudian, jelaslah bahwa ada kekaburan dalam ejaan huruf hidup yang sama:

- Manakala Noorduyn memilih ejaan *o* yang seragam dalam naskah daripada *o* yang sering dieja menjadi *wa* dan kadang-kadang menjadi *wé*, sebagaimana yang terlihat dari transliterasi lengkapnya yang pertama. Contohnya yang bagus terdapat dalam baris 108-110 BM, tempat kata *hoé* berturut-turut dieja menjadi *hoé*, *hwaé* dan *hwéé*; bandingkan pula dengan *bogwéh* dan *bwégwéh* untuk *bogoh* (114-115). Partikel *mo* dieja menjadi *mwa* (5) juga *mwo* (11); lihat pula *mwaréntang* yang disunting menjadi *moréntang* (54), *érwénan* yang dibaca menjadi *éronan* (66), *sapwaé* menjadi *sapoé* (19), *nywéwana* menjadi *nyowana* (106), *bwééh* dan *bwaéh* (212 dan 213) untuk *boéh*, dan masih banyak lagi.
- Ejaan *wa* juga muncul sebagai varian dari *ua*; kedua transliterasi itu muncul bersebelahan dalam edisi Noorduyn, contohnya *dwa bwah* (386) menjadi *dua buah*; *pakwan* (13, 64) menjadi *pakuan*; selain *kadatuan* (236) ditemukan pula *sakadatwan* (10); tetapi ejaan *ua* juga sering kali muncul, misalnya *tuang* (223 dan di tempat lain), *buat* (159 dan di tempat lain); bandingkan dengan *nuar nyangkuduan* (162, dan di tempat lain); lebih banyak lagi contoh yang dapat ditemukan dalam bagian mengenai sistim bunyi pada teks. Transliterasi yang tersunting jelas didasarkan pada padanan kata dalam bahasa Sunda Modern, dan dalam beberapa hal tampaknya didasarkan pula pada pertimbangan bunyi kata, misalnya *kadatuan* dan *kadatwan*. Perlu ditekankan bahwa ejaan naskah tidak membedakan hal-ihwal manakala *wa* ditransliterasikan oleh Noorduyn menjadi *o* dan manakala *wa* disunting menjadi *ua* atau *wa*; pilihan didasarkan pada padanan kata yang dikenal dalam bahasa Sunda Modern, juga barangkali pada munculnya kata-kata ganda dalam ejaan: dalam kata-kata tempat *ua* muncul di samping *wa* transliterasinya adalah *ua* atau *wa*; manakala

ada variasi antara *wa* dan *o*, *wo*, atau *wé* transliterasinya adalah *o*, lihat sub a. Jika kita hanya bertopang pada satu teks yang telah ditransliterasikan secara lengkap di samping teks yang “tersunting”, sulit kita menarik kesimpulan mengenai kenyataan linguistik yang disajikan dengan berbagai cara mentranskripsikan dan menafsirkan rangkaian aksara yang sama.

- Ada pula kekaburan sejenis sehubungan dengan ejaan *ya/ia*. Kadang kala *ya* dalam naskah ditransliterasikan dalam teks suntingan Noorduyn menjadi *ia*, dan ada kalanya menjadi *ya*: *ngabyantara* disunting menjadi *ngabiantara* (27), *kahyangan* disunting menjadi *kahiangan*; ada pula banyak contoh lainnya seperti *sya* disunting menjadi *sia* (62, 301, dan di tempat lain), *nyyar* (naskah *ñyar*) menjadi *nyiar* (175), *syang* menjadi *siang* (113). Di sini pun ada dua kriteria yang mengarahkan pilihan Noorduyn dalam penyuntingan akhir: a. bentuk kata Sunda modern. B. sajak yang menuntut baris delapan suku kata (lihat lebih jauh di bawah). Kadang kala dalam transliterasi pertamanya Noorduyn menambahkan huruf *y* di antara *i* atau *é* dan *a* di belakangnya, contohnya *diVaseukeun* (229), yang ditransliterasikan menjadi *dia(ng)seukeun*; *tamYang* dituliskan menjadi *tamiang* (128); *sakéyan* menjadi *sakéan* (284, tapi di tempat lain dalam naskah kata ini biasanya dieja tanpa *y*).

Masalah penting selanjutnya adalah sering munculnya huruf mati yang digandakan. Dalam beberapa hal bentuk penggandaan ini ditranskripsikan oleh Noorduyn dalam transliterasinya yang pertama menjadi tambahan ², contohnya dalam *awak²ing* (BM 18, dalam transliterasi akhir menjadi *awaking*), *geusan²a* (7, transliterasi akhir *geusanna*), *panapak²a* (26, teks tersunting *panapak ka*) dan masih banyak lagi. Undang Darsa menemukan bahwa ² (“angka dua”) dari Noorduyn tentu merupakan tanda khusus dalam naskah, yang menunjukkan kemunculan ganda simbol huruf mati tersebut. Dari ketiga contoh ini jelas bahwa penggandaan demikian berada dalam kedudukan yang secara struktural berbeda: dalam *awaking* penggandaan timbul pada morfem batas di antara kata benda *awak* (badan, diri) dan akhiran *-ing* (-ku). Dalam *geusanna* kita mempunyai kata benda *geusan* (tempat) yang berakhir dengan *-n* ditambah akhiran *-na* (nya), sehingga di sini tanda ² dari Noorduyn menunjukkan huruf mati ganda (paling tidak secara historis; diketahui kenyataan bunyi kata mana yang ditunjukkan oleh huruf mati ganda tersebut). Dalam contoh ketiga kita mempunyai “angka dua” ² pada kata: kata benda *panapak* (kaki) disertai dengan imbuhan *ka*. Ada banyak contoh dari ketiga jenis penggandaan oleh “angka dua” dalam BM.

Dalam hal tiga huruf mati ada dua atau tiga huruf dalam ejaan Sunda Kuna: dalam hal ini penggandaan kemudian dibentuk oleh dua ragam huruf, dan susunannya selalu sama.

Huruf mati yang dimaksud adalah 1. (*pang*)*wisad*: *h* akhir dan *h* (“aksara ha”); 2. *panyecek*: *ng* akhir (ditransliterasikan oleh Noorduyn menjadi *ŋ*) dan *ng* (“aksara nga”); 3. *panglayar*: *è* akhir dan *r* (“aksara ra”). Dengan huruf itu pula penggandaan bisa memunculkan morfem dalam, pada morfem batas atau pada batas kata; beberapa contoh bisa berupa akhiran: *twah_h haan* (disunting menjadi *tohaan*, “pangeran”, 12 dan di tempat lain), *kaide_èeran* (disunting menjadi *kaid_èeran*, “terkitari”, 83), *datan_ŋgaing* (disunting menjadi *datang aing*, “aku datang”, 87), *Majapah_hhit* (*Majapahit*, 84), *ŋela sepan_ŋga_ŋeun hayam* (disunting menjadi *ngela sepan_ŋga_ŋeun hayam*, “merebus lalap dan membuat sup ayam”, 164), *ŋaran²ing ameng laya_èeran* (disunting menjadi *ngaraning ameng layaran*, “namaku adalah Ameng Layaran”, 123). Penggandaan huruf serupa itu adalah gejala yang sangat dikenal dalam tulisan bahasa Jawa Modern, tak terkecuali dalam teks cetakan.

Catatan tentang hubungan antarteks di antara Séwaka Darma dan Sri Ajnyana

Setelah membaca berbagai bahan bacaan Sunda Kuna yang dibahas sejauh ini, jelaslah bahwa bahan-bahan bacaan itu bukan teks mandiri; segala jenis pertautan terjalin di antara bahan-bahan bacaan itu, baik dalam isinya maupun dalam perkataannya. Pertautan itu bukan hanya terjalin di antara naskah-naskah Sunda Kuna itu sendiri; ada pula hubungan yang jauh lebih luas. Misalnya, ada teks Jawa Kuna yang secara geografis dan kultural termasuk ke dalam, atau berhubungan erat dengan, teks Sunda Kuna yang dibahas di sini.

Ada dua teks seperti itu, yakni *Serat Catur Bumi* dan *Serat Dewabuda*. Teks pertama, berikut terjemahannya dalam bahasa Indonesia, diumumkan oleh tim peneliti dari Universitas Padjadjaran (Tim Peneliti 2000). Teks tersebut terdapat dalam naskah yang didaftarkan sebagai Br [Brandes] no. 634 dalam koleksi naskah di Perpustakaan Nasional, Jakarta. Teks ini ditulis dengan apa yang disebut “aksara buda”, yakni aksara yang sangat dikenal dari naskah-naskah Jawa Kuna dari Jawa Barat dan Tengah (Tim Peneliti 2000:3-7; lihat pula Darsa 1997:14-5).

Teks kedua diumumkan dengan judul *Serat Dewabuda*, juga disebut *Serat Séwaka Darma*, oleh Ayatrohaédi (1988) dalam proyek penelitian kebudayaan Sunda. Menurut penyuntingnya, dalam teks tersebut hanya ada sekitar 40 kosa kata Sunda. Pertimbangan yang melandasi penerbitannya dalam kerangka kerja Sunda adalah asal-muasal naskah ini, yaitu dari Priangan Timur; dikatakan bahwa naskah ini ditulis di sebuah lembah bernama Argaséla, di antara pegunungan Cupu dan Rantay, tempat asal naskah-naskah lainnya (Ayatrohaédi 1988:5). Teks ini berisi pengajaran keagamaan tempat Séwaka Darma selalu muncul sebagai murid yang harus diberi pengajaran perihal segala sesuatu

yang berkaitan dengan kehidupan dan kematian, nilai-nilai moral dan etis, juga perihal tempat berbagai hal yang berserakan di dunia, jagat dewata dan kosmologi, pendeknya segala hal yang patut diketahui; isinya sarat dengan pengulangan. Peran menonjol diberikan kepada Sang Manon, salah satu nama yang dikenal sebagai nama Tuhan dalam sastra Jawa Kuna dan klasik. Teks yang panjang ini ditulis dengan gaya khas dalam prosa “tutur” Jawa Kuna, dan mengandung data leksikografis yang kaya; tetapi hal ini memerlukan kajian yang lebih jauh daripada yang dapat dikemukakan oleh kerangka kerja buku ini.

Namun, masih ada lagi sejumlah teks Jawa Kuna yang menyebut-nyebut *Séwaka Darma*, sebagaimana yang kentara dari uraian Pigeaud (1967-70, III:384) perihal naskah-naskah Jawa Kuna. Mengenai dua naskah di antaranya Pigeaud (1967-70, II:584, 591) menyebutkan bahwa naskah-naskah itu berisi “catatan Jawa-Bali perihal renungan keagamaan, yaitu pelajaran yang disampaikan oleh Sidi Ajñāna kepada puteranya Cita Rasa”. Nama Sidi Ajñāna menarik perhatian karena ia mengingatkan orang kepada peran Sri Ajnyana dalam teks Sunda Kuna. Namun, diperlukan kajian yang terperinci untuk meninjau seluk-beluk kesusasteraan ini, termasuk kepaduan dan berbagai pertautannya.

Sebagaimana yang dijelaskan di atas, di antara bahan-bahan yang tersedia ada dua versi dari *Séwaka Darma* (SD) Sunda Kuna. Salah satu di antaranya, yang terdapat dalam *Ciburuy I* (CB) tersusun dari 30 stanza, atau “bait” sebagaimana yang disebut oleh para penyuntingnya. Kiranya perlu ada sedikit penjelasan mengenai hakikat dari apa yang disebut dengan stanza. Dari cara teks tersebut dituangkan orang memang mendapatkan kesan bahwa kita menemukan satuan puisi yang terdiri dari sekitar 12-15 baris sajak delapan suku kata. Namun, dari pengantarnya jelas bahwa apa yang kita sebut “bait” sebetulnya merupakan helaian daun “lontar”, sehingga penomorannya mengacu kepada helaian daun dalam naskah, bukan pada satuan puisi. Hal ini juga menjadi jelas dari kenyataan yang menunjukkan bahwa susunan daun “lontar” yang diawali dengan “bait” 31 dan telah sepenuhnya berantakan ternyata ditata ulang oleh para penyuntingnya berdasarkan kriteria tekstual sebagaimana yang diterangkan dalam Pendahuluan (Sardjono, Partini dkk. 1986-87:3-5). Untuk memulihkan susunannya para penyuntingnya memanfaatkan naskah lainnya, yang ketika itu diberi tanda M1, sebagaimana yang diterangkan dalam penjelasan mereka: “Memang dua naskah tersebut di atas isi atau intinya hampir sama, tetapi secara redaksional dan keseluruhan tidak sama” (Sardjono, Partini dkk. 1986-87:2). Adapun teks kedua yang dimaksudkan adalah *Séwaka Darma* sebagaimana yang diumumkan dalam Danasasmita dkk. (1987). Dari publikasi teks *Ciburuy* tampaknya bahwa setiap satuan yang diberi nomor adalah satuan yang sungguh bulat, dan berakhir di ujung baris. Cara menyajikan teks seperti ini kiranya cukup membingungkan apabila kita memperhatikan naskah-naskah lainnya yang berisi teks

puisi, contohnya naskah-naskah yang dimuat dalam buku ini. Demikian pula dengan membandingkan edisi naskah Ciburuy dengan *Séwaka Darma* edisi 1987, kita melihat betapa jarangnyanya akhir helaian daun lontar berbarengan dengan akhir sajak.

Beralih kini ke 30 helai daun pendahuluan dalam naskah Ciburuy, isinya merupakan renungan keagamaan dan kebatinan mengenai upaya mencapai pembebasan ruhani (*kalepasan, kamoksan*) serta pelajaran mengenai perilaku terpuji, dan berkali-kali menyebutkan ajaran suci (*Sanghyang Siksa* atau *Darmasiksa*) (3, 7, 22, 23). Sejumlah sosok dewata disebut-sebut, seperti Sanghyang Darma (7, 24), Sanghyang Wisésa (7), Sanghyang Hayu (13, 24), Sang Manon (13), dan Sanghyang Premana (12). Ada pula neraka Yama (7). Adapun dalam 15 sejumlah *mandala* disebutkan menurut namanya.

Dari sudut pandang SA sungguh menarik bahwa dalam bagian pendahuluan ini Sanghyang Ajnyana pun disebut-sebut: dalam hubungannya dengan keadaan nirmateri (*wisesa ni niskala*) yang tak tepermanai, teks ini berbicara tentang keindahan (*lemlem?*) dari *palekas Sanghyang Ajnyana*; para penyuntingnya menerjemahkannya menjadi “permulaan Sang Hyang Tahu”; mungkin kita harus membacanya *pawekas* (“wejangan”), sebagaimana bunyi baris puisi berikut ini: tutur jati pawekasna Sang Hyang Ajnyana jati wisésa, iyana sari tutur jati, nyana [baca iyana?] jati nu wisésa, iyana nu mawa saka ning bayu, sabda hidep hawitan tu (“bait” 9); yang dapat diartikan “wejangan sejati atau hakiki yang disampaikan oleh Sang Hyang Ajnyana, hakikat tak terperi yang membawa hawa, kata dan pikir utama”. Tiga serangkai *bayu sabda hidep* (atau *hedap* dalam bahasa Sunda Kuna) sangat dikenal dalam renungan kebatinan (lihat Pigeaud 1967-70, III:189; Zoetmulder 1982 s.v. *bayu*, kutipan dari *Nawaruci*; juga dalam *Dharma Śūnya* stanza 9, lihat Palguna 1999:74, 150; tiga serangkai itu juga muncul dalam SD 9). Tidak semuanya jelas; namun, jelas bahwa ada Sanghyang Ajnyana yang wejangan-wejangannya mengacu kepada kebenaran hakiki menyangkut keadaan *niskala*. Kata *ajnyana* muncul berkali-kali tanpa gelar *sanghyang* (9, 11, 13, 17, 18, 19); dalam hal ini sangat mungkin kata itu berarti “tilikan, pengetahuan (suci), pikir” (lihat Daftar Kata).

Dengan demikian akan tampak bahwa dalam SA yang dimuat dalam buku ini kita memiliki cerita tentang tokoh dewata dalam wujud manusia, yang dikenal dalam renungan-renungan keagamaan Sunda Kuna, yang berbuat menyimpang sehingga harus menjalani proses kebangkitan untuk memulihkan penghayatan yang bersifat hakiki bagi pembebasan dirinya.

Setelah bagian pendahuluan ini ada sejumlah “halaman” dalam teks Ciburuy yang isinya sangat sejajar dengan kropak 408 dari Perpustakaan Nasional di Jakarta yang diumumkan oleh Danasasmita dkk. (1987). Sebagaimana yang disebutkan di atas, para penyunting naskah Ciburuy menata ulang susunan daun “lontar”, mungkin terpaut dengan susunan naskah Jakarta tersebut. Susunan asli helai-helai daun naskah Ciburuy dan cara

yang ditempuh untuk menatanya kembali disinggung-singgung dalam Pengantar (Sardjono, Ekadjati dan Kalsum 1986-87:3-5). Namun, ada sejumlah pertentangan di antara kedua teks tersebut, yang mungkin ada baiknya dikemukakan di sini demi penelitian lebih lanjut.

Susunan SD 1-23 terutama berkaitan dengan CB 31-55; SD 24-25 menjadi terbalik dalam CB 57-56. SB 58 berkaitan dengan baris-baris akhir SD 49 dan bagian awal yang terkait pada SD 59-67. Dalam paparan SD 38-42 dan CB 68-72 teksnya terpecah, meskipun di dalamnya terdapat banyak pertautan; akan tampak bahwa dalam gambaran tentang bebungaan di kahyangan dan pesona surgawi lainnya para penggubah (penyalin?) naskah dengan kebebasan yang khas pada para pujangga lisan mengolah ragam sajak yang telah terpola ketimbang langsung menuruti pola mereka sendiri. Untuk CB 68 orang dapat membandingkan sejumlah baris dalam SD 36 dan 37; dalam CB 69 kita menemukan sejumlah baris dari SD 42; CB 70 memiliki sejumlah kesejajaran dengan SD 38; CB 72 mengandung serangkaian sajak yang bertautan dengan bagian akhir SD 38 dan SD 39; tetapi CB 73 berhubungan dengan SD 43; SD 40 memiliki sejumlah sajak yang sejajar dengan CB 75 dan 76; SD 41-42 tampak tidak banyak mengandung sajak yang bertautan dengan CB; SD 43-44 sebagian bertautan dengan CB 73-74; dalam CB 71 ada sejumlah baris yang sama dengan baris-baris dalam SD 45. SD 46-49 (baris 5) sejajar dengan CB 76 (hanya satu baris terakhir) –78 (akhir). Bagian akhir dari SD 49 dan SD 50 berkaitan erat dengan CB 58 (tapi lihat baris terakhir SD 28). Kemudian teksnya terpecah lagi: CB 87 memiliki sejumlah baris yang sejajar dengan dengan SD 50-53; SD 54-56 muncul dalam CB 86 (lebih pendek, mungkin karena ada dua masalah haplografi); CB 88-90 mengandung kesejajaran dengan SD 56-59, tapi dengan susunan yang berbeda: sajak-sajak yang terdapat dalam CB 90 sebagian berhubungan dengan SD 56-57, sementara bagian akhir SD 57 dan SD 58 mengandung kesejajaran dengan CB 88-89. SD 59 sebagian sejajar dengan CB 79, sebab CB 60 (dan dua baris dalam 61, mengenai “tapa Baluk”) lihat CB 85; bagian akhir SD 62 sejajar dengan bagian kedua CB 80, diteruskan dalam SD 63-65 = CB 81-82. Teks yang sepenuhnya terdapat dalam SD berakhir dengan 65; CB 83 tidak terlihat dalam SD; CB 84 mengandung sedikit sajak yang sejajar dengan SD 33. CB 91 tidak mengandung kesejajaran, tapi tampaknya telah menyimpang, manakala membentuk bagian dari gambaran tentang kahyangan, dengan segala bunga (lihat SD 35-36). Bagian akhir CB (92) tidak mengandung kesejajaran dengan SD.

Seluruh pertautan antara CB dan SD dapat disarikan sebagai berikut (untuk memudahkan acuan, pertautan tersebut disajikan dua kali, pertama dimulai dari CB, kedua dimulai dari SD):

CB SD SD CB

31-35	1-23	1-23	31-55
56	25	24	57
557	24	25	56
58	49-50	26-28	tidak ada
59-65	29-35	29-35	59-65
66-72	36-42	36-42	66-72
71	45	40	75-76
73-75	43-44	43-44	73-75
75-76	40	45	71
76-78	46-49	46-49	76-78
79	59	50-53	87
80	62-63	54-55	86
81-82	63-65	56-57	90
83	?	57-59	88-89, lihat juga 79
84	(lihat 33)	60-61	85
85	lihat 60-61	62-63	80-81
86	54-55	63-65	81-82
87	50-53		
88-89	57-59		
90	56-57		
91	tidak ada?		
92	tidak ada?		

Dari tinjauan ini jelas bahwa pada hakikatnya kedua versi SD itu serupa; hanya “bait” 26-28 dalam SD tidak mengandung pertautan dengan CB; di pihak lain helaian daun terakhir 91-92 dalam CB tidak mengandung pertautan dengan SD. Dalam kerangka kerja kajian ini, tidak mungkin kita menyelidiki hubungan antara kedua versi SD secara lebih terperinci.

Yang sangat relevan bagi kajian atas teks Noorduyn adalah pertautan yang sangat menarik antara SD dan bagian dari SA dan, dalam kadar yang lebih rendah, BM. Pertautan antara SD dan SA pertama-tama meliputi serangkaian besar sajak tempat kedua teks itu sangat sejajar; ada kalanya kedua teks itu mengandung serangkaian kecil sajak yang serupa; namun ada kalanya pula muncul sejumlah besar sajak serupa dalam fragmen yang panjang, tapi susunannya lebih acak; akhirnya ada pula sejumlah sajak yang ada kalanya sejajar di seluruh naskah. Hal ini dapat dikenali sebagai berikut: SA 920-946 mengandung serangkaian pertautan yang padu dengan SD 51, 56-59, lihat juga CB 87-90: inilah bagian dari gambaran mengenai perjalanan di kahyangan. Sekelompok kecil sajak

yang sejajar dalam SD ditemukan dalam SA 628-638, lihat juga SD 42 dan 45 (sebagian CB 69). Isinya berupa gambaran mengenai kawanan lebah. Barangkali pertautan umum yang paling menarik di antara kedua teks tersebut terdapat dalam gambaran mengenai bebungaan yang disaksikan oleh sang pengembara di jalan menuju kahyangan; bagian ini mencakup lebih dari 70 sajak dalam SD 542-615, yang dapat dibandingkan dengan SD 35h-38i (dan CB 67-69 lebih pendek). Di sini sajak-sajak yang sejajar, beberapa di antaranya sama, yang lainnya sebagian serupa, atau mengandung satu nama bunga tersendiri, terdapat dalam kedua teks tersebut dengan susunan yang sangat berbeda. Bagian lainnya yang tersisipi sejumlah sajak yang sejajar berupa gambaran mengenai gedung kaca, dengan puitika yang sebanding: bandingkan SA 646-658 dengan SD 62-63.

Dari data tersebut orang mendapat kesan bahwa gambaran tentang perjalanan sukma ke dan di kahyangan demi mencapai pembebasan ruhani tertinggi tidak hanya telah menjadi tema terkenal dalam karya sastra keagamaan, melainkan juga diungkapkan dengan formula sastra dan pola persajakan lazim yang telah tersedia, yang dapat diterapkan dan diolah oleh pujangga Sunda Kuna secara leluasa, dengan cara yang sama seperti yang kita ketahui dari kebudayaan lainnya, secara lisan atau berdasarkan tradisi lisan. Ada kalanya fragmen-fragmen diketahui dan dikutip dalam hati, dan ada kalanya pula berbagai pola atau anasir-anasir yang terpoli dimanfaatkan secara leluasa.

Dalam hal BM dan SD sejumlah sajak yang sejajar jauh lebih terbatas; dari bagian BM 1563-1600 (gambaran tentang “taman cemerlang”, *taman hérang*) sekitar 11 sajak sejajar dengan sajak-sajak yang tersebar dalam SD 38k-44f (beberapa di antaranya juga terdapat dalam CB 74-75); yang ada kalanya sejajar adalah BM 252-253, lihat juga SD 471-m; BM 383, 385, 496, lihat juga SD 41c-d; BM 949-495 DAN 1605-1606, lihat juga CB 75h-i; BM 502, lihat juga SD 41e; BM 1463-1464, lihat juga SA 946-947, lihat juga SD 45j-k; BM 1710, lihat juga CB 74f; BM 1715, lihat juga SD 48n; BM 1721, lihat juga SD 43p, lihat juga CB 74j; BM 1724, lihat juga SD 43r-44a, lihat juga CB 74h.

Jelas diperlukan kajian yang jauh lebih terperinci mengenai seluruh teks tersebut untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik atas proses dan prosedur kasusasteraan yang memainkan peranan dalam penciptaan dan tradisi teks-teks tersebut. Kajian lebih jauh mengenai kedua versi teks SD, beserta perbandingan yang cermat dengan fragmen-fragmen yang relevan dari SA (dan dalam beberapa hal dari BM) dapat membuat kita mampu meninjau kembali susunan halaman dalam kedua versi SD tersebut dan memulihkan kembali bagian-bagian yang hilang atau terpotong dari berbagai teks. Khususnya, tinjauan yang cermat atas tuntutan-tuntutan sistim persajakan akan sangat membantu dalam perbandingan seperti itu. Namun, studi perbandingan seperti itu berada di luar jangkauan tinjauan dalam buku ini. Di sini cukup kiranya ditunjukkan bagian-

bagian yang sejajar dari teks SD dalam Catatan atas SA dan BM, yang mungkin ada manfaatnya untuk menjelaskan pembacaan (dan dalam beberapa hal untuk mengajukan saran-saran penyuntingan) menyangkut teks-teks berikutnya.