

BANTAL TILU JAMPARING DI KURUŞETRA: BISMA GUGUR MENURUT TRADISI MAHĀBHĀRATA

*Manu J. Widyaseputra**

ABSTRACT

This paper describes the narrative on the fall of Bisma, the first marshal of Kaurava, in the battle-field, Kuruksetra, according to the *Mahābhārata* of the Sundanese version. I present the epic-myth-ritual approach as Alf Hiltebeitel has conducted in his research on the *Mahābhārata* in the Sanskrit and Tamil versions. My discussion begins with an introduction to the identity of Bisma in the Sundanese *Mahābhārata*, followed by his heroic account in the Kuruksetra and his fall in the hand of Sikandi and Arjuna. By applying the myth-ritual approach we can find that Bisma was Dyaus, 'the sky' in the past, so it is not surprising that when he fell in the battle-field, his body did not touch the earth, as it was sustained by the arrows of Sikandi and Arjuna. He lay down on the *śaratalpa*, 'the bed of arrows', except his head. Arjuna helped him by shooting his three arrows to sustain his head. The three arrows means the Vedic fire which is used in the marriage. Bisma is celibate who needed the help of Arjuna to perfect his life.

Key words: Bisma, Sunda, *Mahābhārata*, *bantal tilu jamparing*, epik, mite, ritual, tiga api Veda

PENGANTAR

Penjelasan kuna mengenai kegunaan yang universal dan permanen dari teks-teks tertentu cenderung menghapuskan kekhususan historis dan kultural, baik dari teks maupun hadirannya. Sebuah teks berbicara kepada semua ruang dan waktu karena nilai isinya yang abadi dan *nirkāla*. Dengan cara demikian, teks itu dimungkinkan untuk menyapa kemanusiaan hadirannya tanpa mempertimbangkan perbedaan ruang dan waktu kekhasan kultural dan historis yang membedakan umat manusia (Tanner, 1998: 280). Pengertian semacam itu dapat dijumpai dalam gubahan Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, yakni *vīracarita Mahābhārata*. Dikatakannya dalam *Ādiparvan (MBh I, 1: 24)* sebagai berikut:

*ācakhyuḥ kavayaḥ ke cit saṃpratyacak-
ṣate pare, akhyāśyanti tathaivānye itihā-
sam imaṃ bhūvi.*

'Para kavi telah telah menceritakan itu (*Mahābhārata*) pada masa lalu, yang lain bersama-sama bercerita pada masa kini, Demikian pula yang lain lagi akan mengisahkan *itihāsa* ini pada masa mendatang di *bhūmi*.'

Bila ditinjau dari segi waktu, *Mahābhārata* ternyata mampu melintasi waktu kronologis yang berbeda-beda: masa lalu, masa kini, dan masa mendatang, sehingga dapat dikatakan bahwa sebagai teks kuna, *vīracarita Mahābhārata* mengandung nilai yang abadi dan *nirkāla*. Nilai keabadian *vīracarita* itu semakin diperjelas melalui pernyataan Vyāsa dalam *Udyogaparvan (MBh V, 139: 55-56)* sebagai berikut:

* Staf Pengajar Jurusan Sastra Nusantara, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

yāvat sthasyanti girayaḥ saritaś ca janārdana, tāvat kīrtibhāvaḥ śabdaḥ śāśvato 'yaṃ bhaviṣyati.

brāhmaṇāḥ kathāyisyanti mahābhāratam āhavam, samāgameṣu vārṣṇeya kṣatriyānām yasodharam.

'Selama gunung-gunung dan sungai-sungai masih ada, wahai Janārdana,

Selama itu pula gaung kemasyhuran yang abadi ini akan tetap ada.

Para *brāhmaṇa* akan menceritakan peperangan keluarga besar Bharata, dalam pertemuan-pertemuan, wahai Vārṣṇeya, untuk meneguhkan jasa para *kṣatriya*.'

Dari *śloka* di atas dapat diketahui bahwa keabadian *vīracarita* itu ternyata juga dapat menembus ruang yang menjadi tempat berkumpul (*samāgameṣu*) para *brāhmaṇa* dalam rangka mewujudkan kesinambungan *vīracarita* itu. Terjadinya kesinambungan karena *Mahābhārata* mempunyai nilai dan validitas yang permanen bagi hadirinnya. Kedua hal itu kiranya perlu diangkat ke permukaan karena dengan memperlihatkan nilai dan validitas permanen *vīracarita Mahābhārata* berarti menunjukkan elemen-elemen yang esensial dalam *Mahābhārata* dan elemen-elemen itu menjadi *nirkāla*. Elemen-elemen itu menjadi *nirkāla* tidak sendirian, tetapi manusia yang disapa oleh *Mahābhārata* juga *nirkāla*. Adapun maksudnya ialah manusia, yang dengan semua kemajuannya, tidak pernah berubah dalam konstitusinya yang paling hakiki dan dalam relasi-relasinya yang fundamental dengan dunia eksternal (bdk. Tanner, 1998:280).

Sebagai akibat dari sifatnya yang esensial dan *nirkāla*, *Mahābhārata* dan pesannya mempunyai nilai yang abadi: *Mahābhārata* dan pesannya merupakan keseluruhan yang trasenden dan *a-historis*, baik dalam ruang maupun dalam waktu tanpa memhatikan perubahan-perubahannya (bdk. Tanner, 1998: 280). Kenyataan itu menyebabkan *Mahābhārata* dipandang sebagai teks yang penting bagi umat manusia. Pentingnya *Mahābhārata* telah ditekankan sejak masa

kuna. *Mahābhārata* diperlakukan sebagai ensiklopedi yang sangat komprehensif. *Bṛhaddharma Purāṇa* memuliakan *Mahābhārata* sebagai teks suci sejajar dengan status *Veda-Veda* dengan mengatakan bahwa orang yang memiliki *Mahābhārata* diyakini dapat memperoleh kejayaan di seluruh dunia. *Bṛhaddharma Purāṇa* lebih jauh mengatakan bahwa seperti halnya tiada ada akhir bagi *dharma Nārāyaṇa*, tidak ada akhir bagi air di lautan dan tidak ada akhir bagi gua-gua di gunung-gunung, demikian pula halnya tidak ada akhir bagi jiwa yang diperoleh dengan studi *Mahābhārata*. *Vīra-carita* karya Vyāsa itu merupakan sebuah kompendium yang berurusan dengan sub-jek-subjek seperti: ekonomi, politik, sejarah, filsafat, dan teologi. *Purāṇa* mengatakan bahwa tidak mungkin orang hidup tanpa makan dan sangat kecil kemungkinannya bagi sejumlah cerita untuk dapat ada tanpa pertolongan *Mahābhārata*. Menurut *Viṣṇu-dharmottara Purāṇa*, *Mahābhārata* menjadi sangat bertuah karena studi *vīracarita* itu dapat mencegah seseorang masuk ke neraka, tetapi tentu saja kalau ia tidak berdosa terhadap yang hakiki (Sinha, 1977:ix-xii).

Dari penjelasan di atas, betapa pentingnya *Mahābhārata* bagi kehidupan manusia di dunia dapat dimengerti apabila *Mahābhārata* mengalami transmisi dalam berbagai macam bentuk di dalam aneka ragam ruang dan waktu. *Mahābhārata*, yang semula berasal dari India, mengalami penyebaran ke luar India. K.V. Sharma, dalam artikelnya yang berjudul "The *Mahābhārata* in Southeast Asia", telah menunjukkan bahwa *Mahābhārata* menyebar ke Asia Tenggara bersama dengan meluasnya kebudayaan Hindu pada kurun waktu sebelum Masehi (bdk. Mabbet, 1977a:1-4; 1977b:143-161; Lansing, 1983: 409-421). Beberapa daerah Asia Tenggara yang disebutkan antara lain Jawa, Bali, Kamboja, Vietnam, Laos, Thailand, dan Melayu. Berbagai macam wujud transmisi *Mahābhārata* di daerah-daerah itu ialah kesusasteraan, relief, prasasti, arsitektur, wayang, dan lain-lain (Sharma, 1970:227-246). Dengan adanya berbagai wujud transmisi *Mahābhārata* di berbagai ruang dan

waktu, tidak disangsikan lagi, jika naratif, tokoh, makna, dan fungsi transmisi-transmisi *vīracarita* itu menyajikan ciri dan karakteristik yang sangat khas dan berubah dari *Mahābhārata* Sansekerta. Kekhasan *Mahābhārata* yang transisional itu didukung oleh keberadaan wilayah yang masing-masing mempunyai lingkungan budaya dan lingkungan alam yang tidak sama (bdk. Steward, 1955; Hawley, 1986; Hutterer dkk., 1985).

Salah satu lingkungan budaya yang sangat menarik sehubungan dengan transisi *Māhābharata* adalah Sunda. Sebagai wilayah kultural, Sunda merupakan wilayah yang menarik dan penting untuk dijadikan penelitian. Hal itu telah dibuktikan dengan banyaknya kajian yang telah dilakukan selama ini dari berbagai macam bidang, seperti, misalnya, kajian linguistik (lih. Kats & Soeriadiraja, 1982; Robins, 1983; Ardiwinata, 1984; Coolsma, 1985; Ayatrochaedi, 1985), bidang sastra dan filologi (lih. Hidding, 1929; 1935; Eringa, 1949; Berge, 1997:107-126; Ekadjati dan Darsa, 1999), bidang sejarah dan historiografi (Ekadjati, 1982; Hermansumantri, 1981). Warisan yang belum banyak digali adalah teks-teks Sunda, baik yang kuna maupun yang baru, yang berkaitan erat dengan *vīracarita* India, yakni *Māhābharata* dan *Rāmāyaṇa*. Kedua *vīracarita* itu memuat tema-tema religius dan literer dari masa pra-Islam. Dalam perjalanan akhir abad XX yang lalu, ditemukan manuskrip-manuskrip yang berisi *vīracarita* di desa-desa yang terletak di pegunungan Jawa Barat. Manuskrip-manuskrip itu disimpan dan dipelihara sebagai warisan suci dari masa lalu (bdk. Noorduy, 1971:151). Pada masa itu, manuskrip-manuskrip itu bukan bagian tradisi yang hidup karena tak seorang pun dapat membacanya, sehingga isinya pun belum dapat dimengerti (bdk. Nitscher, 1853:469-479; Pleyte, 1903: 163-173). Studi teks *vīracarita* India yang hadir di Sunda dipandang sangat penting karena teks semacam itu merupakan salah satu sumber untuk menjalin pengertian-pengertian mengenai masa lalu Sunda-Hindu, sementara pada masa kini penduduk Jawa Barat mayoritas memeluk agama Islam (Noorduy, 1971:153). Di lapangan religi,

vīracarita itu memberikan bukti adanya pengaruh Hinduistik, sebagai contoh dikenalnya dewa-dewa Hindu, seperti Brahmā, Viṣṇu, Śiva, dan lain-lain (bdk. Pleyte 1924: 365-437).

Penjelasan di atas merupakan alasan utama dilakukannya penelitian *vīracarita Mahābhārata Sunda*. Adapun teks yang dipergunakan dalam penelitian ini ialah teks *Mahābhārata* gubahan Vyāsa yang disalin oleh R. Memed Sastrahadiprawira, R. Satjadibrata, dan M.A.Salmun. *Mahābhārata Sunda* yang disalin oleh ketiga orang tokoh itu diperinci menjadi 11 jilid sebagai berikut: 1. *Léluhur Pandawa*, 2. *Pandawa Jajaka*, 3. *Pandawa Papa*, 4. *Pandawa Ngadég Raja*, 5. *Pandawa Dipérdaya*, 6. *Pandawa Kasang-sara*, 7. *Pandawa Nagih Janji*, 8. *Mépék Balad*, 9. *Baratayuda I*, 10. *Baratayuda II*, 11. *Pandawa Seda*. Jilid 1 sampai dengan 7 digubah dalam bentuk tembang oleh R. Memed Sastrahadiprawira, jilid 8 sampai dengan 11 digubah oleh R. Satjadibrata. Cetakan pertama lakon-lakon itu diterbitkan terpisah dalam format buku-buku saku. Pada cetakan kedua atas usaha M.A. Salmun, buku-buku satu yang terpisah itu disatukan dan diberi kata pengantar, kemudian dilengkapi olehnya dengan bagian-bagian yang dirasa kurang lengkap.

Pelengkapan Salmun ini tidak merupakan cerita tersendiri, tetapi merupakan sisipan-sisipan yang terdapat di sana-sini dalam tiap jilid. Kisah-kisah yang disisipkan itu antara lain:

1. *Pandu dan Dwipada. Perkawinan Pandu dengan Kunti dan Madri.*
2. *Bima dihanyutkan, lalu dipagut ular,*
3. *Perkawinan Bima dengan Hidimbi, dan kelahiran Gatotkaca,*
4. *Arjuna beristrikan Ulupi dan berputra Rawan. Beristri Subadra dan berputra Abimanyu.*
5. *Krēsna dan Supala, dan lain-lain*

Kisah-kisah yang disisipkan oleh Salmun terdapat di setiap (jilid) sehingga jika dihitung ada kurang lebih 40% dari jumlah keseluruhan cetakan pertama. Dengan demikian,

dapat dikatakan bahwa cetakan ke-2 ini merupakan gubahan 3 orang sastrawan Sunda, yaitu R. Memed Sastrahadiprawira, R. Satjadibrata, dan M.A. Salmun.

Dalam kata pengantar, Salmun juga menjelaskan, sebagai pertanggungjawaban, bahwa sisipan-sisipan itu bersumber pada *Baratayuda*, yang pernah disunting oleh Cohen Stuart (bdk. Stuart, 1860:27-28), sehingga ia berkeyakinan bahwa dengan sisipan-sisipan itu, teks yang ada pada saat ini merupakan *Mahābhārata* berbahasa Sunda yang paling lengkap yang pernah diterbitkan (Sastrahadiprawira dkk., 1979:vii-viii). Berhubung *Mahābhārata Sunda* ini memang cukup besar dan panjang, pembicaraan pada saat ini akan dibatasi pada gubahan R. Satjadibrata, yakni *Baratayuda II*, khususnya pada episode *Bisma Gugur*. Episode ini dipandang penting karena gugurnya Bisma mempunyai latar belakang yang bersifat mitis dan ritual yang ikut berperan menjadi penentu kemenangan Pandawa dalam *Bhāratayuddha*.

Kisah-kisah *vīracarita* tidak pernah luput dari perhatian tetapi kerap kali kisah-kisah itu dipandang sebagai perluasan dari beberapa hal yang lain, dan yang paling umum yakni perluasan mite, ritual dan sejarah (bdk. Eliade, 1959:34-48; 1963:190; Dumézil, 1973:15 & 26; Leery, 1953). Sehubungan dengan hal di atas, kisah-kisah *vīracarita* hampir selalu mengambil sesuatu dari ketiga wilayah itu. Dengan demikian, dapat ditunjukkan bahwa *vīracarita* dapat diper-timbangkan sebagai katagori yang unik.

Berkaitan dengan permasalahan di atas, pendekatan "mite dan epik" telah membuahkan hasil dalam studi *vīracarita Mahābhārata* karena pendekatan itu telah menghasilkan dua hal. Pertama, para pahlawan utama *vīracarita* itu, yakni kelima orang putra Pāṇḍu bersama istri mereka Drupadī, "ber-transposisi" menjadi manusia atau pahlawan (*heroic*) menurut istilah teologem mitis Indo Eropa. Putra sulung, yaitu Yudhiṣṭhira, yang dikaitkan dengan fungsi pertama Indo-Eropa menurut istilah Dumézil, mempresentasikan kemuliaan dan kebajikan moral sehingga sangat masuk akal apabila di kemudian hari

ia menjadi substitusi bagi dewa Vedis Mitra. Sisi kejam direpresentasikan oleh Bhīma yang adalah putra Vāyu, sedangkan sisi *ksatriya* direpresentasikan oleh Arjuna yang adalah putra Indra. Keduanya itu menduduki fungsi kedua. Selanjutnya, fungsi ketiga direpresentasikan oleh Nakula dan Sahadeva yang keduanya adalah putra dewa kembar Aśvin. Sebagaimana ayah ilahinya, kedua putra Pāṇḍu dan Madrī memperlihatkan kapasitas untuk pelayanan, ketampanan, kesucian, dan keterkaitannya dengan lembu dan kuda sebagai pelengkap mereka semua, istri mereka bersama Drupadī adalah penjelmaan Śrī. Selanjutnya karya Stig Wikander (1974:27-39), Dumézil (1948:37-53), Madeleine Biardiau (1968, 1969) telah lanjut menggunakan tipe analisis ini dan telah mengisi catatan-catatan tranposisi yang bermakna dengan memasukkan hampir semua tokoh mayor dalam *vīracarita* itu (bdk. Hildebeitel, 1990: 27-28). Kedua, meskipun ketiga ahli itu menunjukkan arah yang berbeda, tetapi mereka bersepakat bahwa *Mahābhāratayuddha* yang berlangsung pada akhir *Dvāparayuga* dan awal *Kalīyuga* merupakan refleksi epik tentang krisis eskatologis yang mitis (Hildebeitel, 1990:336-363; bdk. Gonda, 1965:38-70; Wasson, 1968:45-46; Clothly, 1969:249-250; Hopkins, 1901).

Dari uraian di atas dapat dimunculkan permasalahan: dapatkah orang berbicara tentang garis besar yang mendasar mengenai *Mahābhārata* sebagai penggambaran krisis epik yang berbeda atau haruskah orang menerangkan krisis itu semata-mata mengikuti mite sebelumnya? Menurut Hildebeitel, bukti yang disajikan oleh Wikander dan yang lain-lainnya, cukup kuat untuk menyarankan bahwa orang-orang Indo-Eropa mengerti sebuah cerita yang rincian-rincian dasar tertentu menyerupai *Mahābhārata*, tentang peperangan dinastik yang mengantar pada akhir "zaman heroic" mereka. Cerita itu sendiri tampaknya telah mengisahkan krisis epik tentang apa yang secara tepat dapat disebut "proporsi-proporsi eskatologis"; putusannya kesinambungan garis dinastik, yang berarti berakhirnya "zaman para pahlawan", keterputusan atau transisi

yang ditandai oleh “keganjilan-keganjilan fisik dan moral” para pahlawannya. Keadaan memang semacam itu karena kisah, yang boleh dikatakan tidak mengejutkan itu, merupakan ikatan-ikatan yang telah diterima, hubungan-hubungan yang telah dijalin, antara krisis dua tatanan; krisis epik mengenai akhir zaman *heroic* dan krisis mitis mengenai akhir dunia.

Proses hubungan epik dan mite tampaknya benar-benar telah berlangsung lama, yang dalam beberapa kasus melibatkan penataan kembali berita epik itu dengan memperkenalkan tema-tema mitis dalam sebuah bentuk “yang dimanusiakan”. Jadi, orang secara pasti dapat berbicara tentang transposisi-transposisi, termasuk transposisi eskatologis. Namun, transposisi tidak dapat dianggap satu-satunya kunci untuk “eksegesis mitis”. Yang lebih fundamental adalah apa yang oleh Hildebeitel disebut dengan metode korelasi atau metode korespondensi (Hildebeitel, 1990:358)

Apabila intisari pokok cerita *Mahābhārata* adalah tua, dan jika, seperti yang telah ditunjukkan oleh Dumézil dan yang lain-lain, seperti Biardeau, kuna sebanding dengan material mitis mutakhir yang tercermin dalam *vīracarita*, dapatkah orang membayangkan para *kavi* India dari satu kurun waktu, mentransposisi semua material mitis ini, dari periode yang luas rentangannya ke dalam satu bentuk “yang dimanusiakan” atau “dihistoriskan”? Operasi yang sangat teliti dari para *sūta vīracarita* yang sukar, yang secara seksama mentransposisi semua itu pada satu kesempatan, adalah tidak realistis. Lebih jauh, proses panjang kemungkinan besar tampak, yang dalam proses itu cerita epik dari peta-peta kuna pada titik yang benar-benar bebas dari elemen-elemen mitis, secara berkesinambungan dibandingkan dan diintegrasikan dengan tema-tema mitis, dalam kenyataan, dengan mite-mite dan struktur-struktur dari kurun waktu yang berlainan. Mau tidak mau proses itu telah menjadi konservatif untuk menerangkan mite-mite pra-Vedis, Indo-Iranian, dan bahkan Indo-Eropa yang telah ada sejak lama, dan pengaruh-pengaruhnya

dapat dicermati sebagaimana ditunjukkan oleh Dumézil. Namun, jalan yang mereka jadikan pijakan untuk memasuki *Mahābhārata*, tampaknya menjadi tidak cukup, kalau hanya melalui proses transposisi dan proses korelasi antara dua tataran tradisi yang terus menerus berubah dan tumbuh yakni mite dan epik (Hildebeitel, 1990:358-359)

Dengan demikian, para *kavi vīracarita* itu muncul bukan semata-mata sebagai program yang mentransposisi serangkaian informasi menjadi bentuk yang lain (bdk. Hildebeitel, 1990:359; Sukthankar, 1957: 102), tetapi sebagai *ṛṣi* dalam kasus ini *ṛṣi* “*Veda Kelima*” yang “kelompoknya” diselimiuti oleh Vyāsa, *ṛṣi* yang benar-benar ada, tetapi sulit dimengerti. Dengan memberikan perhatian pada istilah ini untuk para perenung dan para *kavi*, secara khusus Hildebeitel mengacu pada kemampuan *ṛṣi* untuk “melihat keterkaitan, ekuivalensi homologi, dan korespondensi” seperti yang telah diperbincangkan oleh Gonda (Gonda 1963:68-69; bdk. Renou, 1968:18). Kemampuan untuk melihat hubungan ini tentu akan melibatkan para *kavi vīracarita* bukan hanya korelasi-korelasi antara mite dan epik, tetapi juga antara epik dan ritual, khususnya ritual *yajña brāhmaṇik*. Jadi, “eksegetis mite” harus berkaitan erat dengan “eksegesis ritual”. Selanjutnya, jika hal ini menjadi prosedur dan orientasi para *kavi*, kedua hal itu membantu untuk menjelaskan mengapa para *kavi* telah mengesahkan mite-mite tertentu pada titik-titik kunci tertentu dalam naratif epik. Dalam beberapa hal, para *kavi* kelihatan telah meyakini relasi-relasi antara mite-mite dan bagian-bagian yang berbatasan dengan alur *vīracarita*, kaitan-kaitan yang dimaksudkan untuk memperdalam kesadaran diri tentang makna-makna itu baik pada tatanan mitik maupun pada tataran epik, dan mungkin terutama diharapkan untuk menghasilkan sekilas kesatuan yang lebih luas (Hildebeitel, 1990:360).

Dari uraian di atas dapat dimengerti bahwa pendekatan mitik-epik dan epik ritual dapat dimanfaatkan untuk menangkap makna yang tersirat di dalam *vīracarita Mahābhārata*. Pendekatan inilah yang akan

diterapkan untuk mengungkap maksud cerita *Bisma Gugur* dalam *Mahābhārata* versi Sunda. Sesuai dengan penjelasan sebelumnya, Bisma beserta naratif yang memaparkan ketika ia diangkat sebagai *senāpati* pertama Korava akan di dalam menuruti kerangka hubungan dari Hildebeitel yang mengaitkan tiga tataran, yakni epik, mite, dan ritual. Melalui kerja semacam itu pula dapat ditunjukkan makna *Bantal Tilu Jampari* di Kuruksetra.

BISMA SEBAGAI SENĀPATI

Sebelum dibicarakan lebih lanjut masalah keberadaan Bisma sebagai *senāpati* pertama pihak Korava, akan dicermati identifikasi Bisma karena hal itu akan mempunyai peran yang penting untuk mengungkap makna naratif gugurnya Bisma di Kuruksetra. Sebagaimana terpapar dalam *Mahābhārata*, Bisma adalah seorang *kṣatriya* yang berasal dari *candravaṃśa* (dinasti bulan) dan ia menjadi model bagi semua *kṣatriya*, karena ia adalah pembimbing Korava dan Pāṇḍava dan *guru* di dalam *Śāntiparvan* dan *Anuśāsanaparvan*. Ayahnya, yakni Śāmtanu, memerintah sebagai raja, karena saudara tuanya telah memilih hidup sebagai pertapa di hutan. Ibunya, yakni Gāṅgā, adalah sungai yang terkenal untuk penyucian (Biardeau, 1981:81).

Bisma adalah seorang yang bijak seperti yang digambarkan oleh *pujangga Sunda ... bisma jénĕnanana // anu matak pada mikasih, dumeh bisma mulya tabeatna, kukuh pĕnkuh paguh omong, lamun guis ragrag saur, tara karsa malikan, deui pagĕuh npen janjina, sarajan geus tantu, narugikĕun ka añjunna, jajauhĕun sisrik pĕdik jail denke, mustikanesi manusa ...* (LP 1,16) sehingga ia menjadi *mustikaniĕ manah* bagi Śāmtanu dan *buah manah ibu-rama ...* (LP1,16). Di samping itu, Bisma dicalonkan sebagai pewaris tahta ayahnya, ... *cadarĕ gĕntos ratu ...* (LP1,16).

Suasana yang damai menjadi berubah ketika Śāmtanu mempunyai keinginan untuk menikahi dan mengangkat Satyawati sebagai permaisurinya: ... *saupama nyai sapuk,*

gĕulis rek dibawa balik, sugan daek pawulanan, ngayunkĕun panajakati, ṅalawanarĕ kancintaan, rek rek dipun prameswari ... (LP 3,13), tetapi Satyawati (LP 3, 19-21) mengajukan persyaratan sebagai berikut.

satyawati pak mihatur, sanajan pangĕrsa gusti, abdi didamĕl pawaran, nanĕr mo sugĕma ati, margi taya panharĕpan, gaduh anak jadi aji.

saupama gusti pupus, tinantos anu ṅaganti, putra ti nu sĕpuh tea, eta nu kabagi waris, nĕrĕskĕun jumĕnĕrĕn raja, kĕtunu parantos galib.

muĕr upami gusti sangup, nĕdunarĕ panuhun abdi saupami gaduh anak, titisan salira gusti, baris dijĕnĕrkĕun raja, manga abdi gusti niur.

Persyaratan Satyawati itu ternyata membuat sedih hati Śāmtanu: ... *kañjĕng raja hĕmĕrĕ liwat sakerĕ, ... susah dina galih, sarĕ prabu ṅahĕruk ...* (LP 4,1) karena ia telah mempunyai seorang putra: ... *lantaran sarĕngkaton, guis kagunan putra anupati jañji: ... sabab raja kudu paguh jañji ...* (LP 4,4), tetapi ia selalu ingat pada Satyawati: *Emut bae ka satyawati* (LP 4,20). Selanjutnya, Śāmtanu mengisahkan perjalanan hidupnya dan juga mengungkapkan persyaratan Satyawati ketika ia akan diambil istri (LP, 22-27).

Untuk membahagiakan hati ayahnya, Bisma bersumpah di hadapan Satyawati bahwa ia bersedia meninggalkan kehidupan normal seorang *kṣatriya*. Dalam hal ini, Bisma (LP 4, 30-34) menyatakan:

..... *siĕ abdi jumuñjun //*

sakitu ma tĕu sapira tĕuiĕ, najan 'mo ṅalakon, jisin abdi di astina nĕrĕh, hĕntĕu jadi tugĕnah pikir, rido dina ati, tungal sarĕn dulur.

saupami ĕnke rama aji, ti garwa nu anom, kenĕrĕn putra abdi moal geseh, sĕja tĕtĕp mohonan jañji, putra satyawati, nu dijuñjun lunguh.

bilih abdi jalir tina jañji, gaduh hati awon, mugi kenin wawalesna bae, malah abdi mo gaduh rabe, nya eta najagi, bilih anak incu.

gaduh maksud hayan jadi aji, ñarëmpak papagon, anu mawi abdi moal bae, najan abdi donkap ka pati, moal gaduh rabi, sumpah ke dewa gung.

Dengan sumpah yang tulus, Bisma tidak lagi terikat oleh hal-hal yang lahiriah dan kebahagiaan duniawi: ... *tui owëi ku sipat lahir, kamukten duniawi ... (LP 5,7)*. Keputusan itu semakin membulatkan tekad Bisma untuk menjadi seorang *brahmacarī*; ... *bisma gilig jadi satriya pandita ... (LP 5,7)*.

Uraian di atas dengan jelas memperlihatkan bahwa Bisma adalah seorang yang sangat bijak, tetapi bagaimanakah tentang *svadharm*-nya sebagai seorang *kṣatriya*? Dengan menolak perkawinan, keturunan dan kerajawian, ia sebenarnya memperkosa *svadharm*-nya. Bukti untuk hal itu adalah nasib *Ambā* yang malang. *Ambā* seharusnya menjadi *mahiṣī* (permaisuri), tetapi ia masih tetap perawan sebagai akibat tindakan Bisma. Sebagai simbol *bhūmi*, ia ditinggalkan tanpa perlindungan dan tanpa tuan (*LP 5, 24-28*; bdk. *MBh V, 173-196*), karena pewaris *Śāntanu* yang sesungguhnya menolak untuk memainkan perannya sendiri (Biardeau, 1981:82). Keputusan itu mengantar Bisma pada prinsip *brahmacarī* yang tidak menghendaki keturunan sebagai pewaris tahtanya (bdk. Sullivan, 1990:41, 95-97).

Keberadaan Bisma semacam itu kiranya dapat ditelaah lebih jauh. Dari latar sosial dapat diketahui bahwa Bisma adalah seorang *kṣatriya*. Ia berasal, dibesarkan dan berkarya di lingkungan itu (bdk. *MBh I,100*). Di dalam kata *kṣatriya* termuat konsep *kṣatra*, yang dalam tradisi Vedis, mempunyai arti 'peraturan, kebiasaan, atau raja'. *Kṣatriya* adalah mereka yang mengisi pemerintahan dan peran-peran militer dalam masyarakat Arya. Kewajiban utama dan khas dari *kṣatriya* adalah menghukum dan memimpin peperangan. Dunia adalah semacam tatanan yang dapat dipelihara hanya dengan ancaman kekerasan terhadap mereka yang mungkin menggunakan kekerasan. Ketika

ambiguitas moral dari suatu tindakan akan mengancam wewenang pihak-pihak lain, pada saat itu pula *kṣatriya* dibutuhkan untuk melakukan apa saja yang perlu demi memelihara stabilitas dan tradisi suci. Itulah sebabnya perlindungan dan pengaturan merupakan tanggung jawab pokok (*kṣatradharma*) para bangsawan yang sedang memerintah (Drekmaier, 1962:83-85). *Dharma* semacam itulah yang seharusnya dijalankan oleh Bisma sebagai *kṣatriya*.

Namun, dalam kenyataan, *kṣatradharma* itu tidak sepenuhnya dikerjakan oleh Bisma, sebagai konsekuensi dari *satyavrata*-nya sebagai *brahmacarī*. Sebagai *brahmacarī*, Bisma memberikan perhatian yang lebih besar pada masalah *mokṣa*, seperti yang dibuktikannya dalam *Śāntiparvan*. Apabila dipahami dalam rangka *caturāśrama*, apa yang dilakukan oleh Bisma dapat didudukkan pada tataran *saṃnyāsin*, yang di tataran itu orang telah menarik diri dari tuntutan dan gangguan kehidupan sosial demi persiapan dan pelayanan lebih jauh: ke-*mokṣa*-an melalui *jñāna*-nya sendiri (Drekmaier, 1962:71; bdk. *AgP, 398-399*). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Bisma dapat dikategorikan sebagai *kṣatriya-saṃnyāsin* (Sullivan, 1991: 204-211; Barley, 1979:149-170; 1983), yang oleh pujangga Sunda disebut *satriya pandita*.

Setelah ketiga orang putra Wirata gugur di Kurusetra: *Wratsaṅka* gugur oleh Dorna: ... *mimitina wratsaṅka anu kasambut, pupus kepanah saṅ dorna ... (BY I, 3: 25)*, Utara gugur oleh Salya: ... *rubuh dipanah ku salya, utara pupus lastari ... (BY I, 3-28)*, Seta gugur oleh Bisma: ... *céprot dipanahku bisma, seta pupus ñagulintir ... (BY I, 3:32)*, Yudhistira meminta nasihat kepada Krēsna untuk menemukan cara membunuh Bisma. Krēsna memberi petunjuk yang berlandaskan masalah *svadharm*. *Svadharm* masalah yang berbelit-belit mengenai penyempurnaan *vrata* seseorang. Hal itu diajukan oleh Krsna karena ia mengetahui adanya persetujuan (*sāmaya*) antara Yudhistira dan Bisma, yang dalam perjanjian itu Bisma benar-benar akan menjadi pemberi kerajawian dan juga nasihat: ... *sahī rājyasya meda-*

ta mantrasyasva ca ... (MBh VI, 103:44-45). Dengan dasar itulah, Kṛṣṇa berkeyakinan bahwa Bisma pasti akan berkata benar (satyam), teristimewa jika ditanyai olehnya (MBh VI, 103:50-51) Sebab itulah, Yudhistira pun berusaha menemui Bisma.

Bersama dengan Kṛṣṇa, para Pāṇḍava langsung menuju ke kubu Bisma: ... *pa-saṅgrahan nu dijug, tempat bisma senāpati ... (BY I, 5:11). Di sini Yudhistira bertanya mengenai jalan yang harus ditempuh agar Pāṇḍava dapat memenangkan Bhārata-yuddha. Bisma (BY I, 5:19-23) kemudian membuka rahasia kematiannya sendiri sebagai berikut.*

... lamun kitu, tanda eyaṅ mikaasih, miknyaah ka pandawa, nya moal debuni-buni, nu jadi rasiyah eyaṅ, ayuma mangga kacanjir.

ari eyaṅ tea baku, mur tandar di medan jurit, taya petana kasoran, najan ku dewa nu sakti, kajaba lamun nahaja, sēñjata eyaṅ dibantir.

nya ita upama musuh, cul pakaran panah diri, jam lamun musush wanita, utawa nu asal itu, nu kita moal dilawan, anjuran nēmahan pati.

di golojan balad pitu, nu tēlah naran srikandi, putra sa prabu drupada, isuk sirja maju jurit, dibarējan ku arjuna, sirja mēntanjēun jampariṅ.

tah eta marganiṅ lampus, eyaṅ moal mēñat dēui; ...

Pada hari kesepuluh perang di Kurusetra: ... *kocap dina poe nu kasēpuluhna ... (BY II, 1:1), Pandawa benar-benar menunjuk Srikandi sebagai pemimpin perang: ... srikandi pun harēupna ... (BY I, 6:1) karena sesuai dengan petunjuk Bisma, yang telah merelakan kematiannya sendiri, bahwa Srikandi adalah: ... jēur lamun musuh wanita, utawa nu asal istri ... (BY I, 5:22; bdk.: ... strī pūrvaṃ paścat pūṃs ... MBh VI, 103:76).*

Dalam peperangan yang sangat sengit itu: ... *pēraṅ gēde tanpa tandiri, taya ban-sana, nēpi kajaman ahir ... (BY II, 1:14),*

Bisma berhasil dirobuhkan oleh Arjuna bersama Srikandi dengan panah sehingga tubuh Bisma penuh dengan anak panah yang menancap. Pada saat matahari tenggelam, akhirnya Bisma pun terjatuh, sementara para Korava telah melarikan diri sesudah bertempur sengit melawan Pāṇḍava, yang mempertaruhkan hidupnya: ... *campuhna liwat sakin, oyag lir sagara, mulēk cara ulikan, pandawa ṅētohkēun pati, kurawa rēntag, malundur lumpat ṅacir ... (BY II, 22). Robohnya Bisma di Kuruksetra dilukiskan oleh pujangga Sunda (BY II: 23-25) sebagai berikut.*

nu dibila bisma nan kari nalira, gēus pēnuh ku jampariṅ, cara suji landak, ku jampariṅ arjuna, bari kira memeh magrib, wanci sarēupna, tina kareta gaubis.

gēus di handap namastakana tiṅsulagraṅ, rame soara di lanjit, para dewata, bumi ēundēur jēg linji.

bisma sasatku jampariṅ dikasurna, tēu yasa usik, ...

Dari bait-bait di atas dapat diketahui bahwa pada saat roboh di medan perang, tidak menyentuh tanah: ... *teu adēkkana bumi ...*, sebab tersangga oleh panah-panah: ... *kahalanan, ku jampariṅ tiṅsulagraṅ ...*, sehingga ternyata panah-panah Arjuna bagaikan menjadi kasur Bisma: ... *bisma sasatku jampawi dikasurna ...*

Tubuh Bisma yang tidak menyentuh tanah, karena ia telentang pada pembaringan dari panah (*śaratalpa*), dapat dipahami dari beberapa sudut pandang. Dari *MBh I*, 93 diperoleh keterangan bahwa Bisma adalah *avatāra* dari Dyaus Pitṛ (bdk. Sullivan, 1990: 96), dan dewa ini menjadi identitas Ilahi baginya (bdk. *MBh I*, 51:68-70; *MBh XV*, 39:15; *MBh XVIII*, 5:9). Dyaus Pitṛ adalah dewa yang secara tepat dan kebabakan dipertalikan menjadi ego Ilahi yang akrab dari Bisma. Dalam tradisi *Rgveda* dikatakan bahwa Dyaus mempunyai nama lain: *Dyāvākṣamā*, *Dyāvābhūmi* atau *Rodaṣī*, yang menyarankan bahwa karakter laki-laki Dyaus, meskipun tidak pernah ditetapkan

secara sempurna, telah memberi kesempatan yang besar pada femininitas Pṛthivī (Gonda, 1974:94).

Pernyataan: pasangan itu adalah dua ayah, dua ibu, adalah karena pengertian yang keliru tentang dualis yang eleptis, baik *pitarā* maupun *matarā* berarti 'orang tua'. Dalam hubungan ini, perlu diingat secara ringkas bahwa dalam pemakaian dualis eleptis, sang *kavi Rgveda* dan *Athvarveda* memperlihatkan bahwa pasangan itu merupakan kesadaran *syllipsis*. Dalam mayoritas kasus, pasangan itu, secara sadar atau tidak sadar tampaknya telah mengusahakan bahwa ungkapan-ungkapan ini sebaiknya tidak disalahmengertikan, sebagai contoh dengan menambahkan dualis tentang anggota *syllipsis* yang belum diekspresikan pada konteks yang sama. Pada *RV III, 7, 1 matarā*, yang mengacu pada surga dan bumi sebagai orang tua Agni diikuti pada berikutnya oleh *pitarā* dengan arti dan referensi yang sama (Gonda, 1974: 94-95).

Para pemikir dan teoretisi Vedis membantu perkembangan gagasan bahwa awal-mulanya surga dan bumi merupakan kesatuan, yang maksudnya bahwa keduanya terikat bersama-sama (*TB I, 2, 3, 2*) atau tidak terpisah: "Wahai Mitra, selimutilah seluruh angkasa raya ... " (*SB I, 1, 3, 4*); "... , kemudian hujan tidak jatuh karena di sana tidak ada panas ... " (*AiB IV, 27, 5*). Sering kali dijumpai referensi keberpisahan mereka, Indra dewa yang penuh kuasa, telah memisahkan mereka (*RV X, 31, 6* ; *RV X, 44, 8*), atau hanya dinyatakan bahwa mereka "Telah berpisah" (*VS XIV, 30* ; *SB VIII, 4, 3, 76*). Surga dan bumi ada bersama-sama; sambil berpisah mereka berkata "Marilah kita bersama-sama menanggung apa yang menjadi faedah *yajña* ..." (*TSV II, 3,3*; *TB I,1,3,2*). "(Pertama kali) dua dunia ada bersama-sama" (maksudnya tidak terpisah oleh wilayah pengantara); ketika berpisah, mereka berkata "Marilah kita mengikat tali perkawinan dan kedudukan yang sejajar" (*PB VII, 10, 1*), Komentarnya menjelaskan: "Marilah kita bersepakat saling melayani" surga dan bumi berdekatan dan seorang laki-laki bertugas dengan sarana ritual untuk tetap

menyatukan mereka pada kedudukan ini (*bdk. SB I, 2, 1, 16*; *PB XV, 4, 8*; *BAU VI, 4, 21*). Keyakinan terhadap kesatuan original mereka merupakan keyakinan yang terhormat dan telah menyebar luas. Dalam keyakinan itu dikatakan bahwa surga dan bumi menjadi pasangan dalam pengertian sebagai pasangan yang telah menikah, sebagai contoh *RV I, 164, 33*: "Surga adalah ayahku, pelindungku ... , bumi yang agung ini adalah 'kerabatku', ibuku ..." (*bdk. SB I, 8, 1, 41*; *ŚSS VIII, 19, 1*). Referensi yang lebih umum tentang mereka sebagai pasangan resmi merupakan konsekuensi alamiah terhadap pengertian bahwa surga dan bumi pada dasarnya adalah bagian-bagian alam semesta yang saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan. Di sini surga dan bumi ditetapkan menjadi ayah dan ibu, anak laki-laki dan energi generatif, sapi jantan dan sapi betina, (*dhenus ca ṛṣabhaś ca*), pembawa kesejahteraan dan kemelimpahan, gejolak hati atau inspirasi (*dhanyā ca dhisanā ca*). Dengan sarana tindakan ritual tertentu, manusia harus membantu memelihara tatanan masa kini alam semesta itu (*bdk. VS II, 16*; *SB I,8,3,12*) (Gonda 1974: 96-97).

Jika keberadaan Bisma: *kṣatriya saṃnyāsin* (*satriya paṇḍita*) yang dipertalikan secara mitis dengan Dyaus yang berpasangan dengan Pṛthivī dalam pengertian pasangan yang menikah dipahami berdasarkan konsep *caturāśrama* : *brahmacarī, gṛhasthā, vanaprasthā*, dan *saṃnyāsin*, dapat dilihat bahwa Bisma melewati dua fase *caturāśrama*, yakni *gṛhasthā* dan *vanaprasthā*, karena dalam kenyataan ia memang tidak membangun rumah tangga dan tetap tinggal di istana untuk menggantikan peran Vyāsa sebagai *pitāmaha* Korava dan Pāṇḍava (lih. *MBh VI, 16, 7*; *6, 17, 7*; *MBh V, 23, 8*; *MBh VI, 14, 3* ; *MBh XII, 38;6* ; *MBh XII, 152-154* ; *Bdk. Sullivan, 1991:206*). Dilampauinya fase-fase itu, terutama *gṛhasthā*, ternyata membawa dampak secara naratif pada tataran epik, yakni tubuh Bisma tidak menyentuh tanah, ketika ia roboh di Kuruksetra merupakan refleksi nyata dari *vrata* Bisma sebagai seorang *brahmacarī*.

Selanjutnya, apabila dipahami secara ritual bahwa *vrata* Bisma sebagai *brahmacarī* yang memungkinkan ia disebut *kṣatriya saṃnyāsin*, dapat diperoleh pengertian bahwa sebenarnya *brahmacarī* menyiratkan adanya asimilasi antara *tapas* dan *yajña*. Ketika Bisma terbaring pada *śaratalpa*, hal itu dapat dipahami sebagai pelaksanaan *tapas* dan *yajña*. Bahwa struktur *tapas* secara serta merta dianggap sebagai struktur *yajña* dapat ditunjukkan berikut ini: *brahmacarī* secara terus-menerus melakukan *svādhyaya* atau resitasi *Veda*. *Svādhyaya* jelas merupakan bentuk *tapas* (ApDS I, 4, 12, 1). *Svādhyaya* juga merupakan bentuk *yajña* dan menjadi salah satu *pañcamahāyajña*, yakni *brahmayajña* seperti yang diuraikan dalam *Gṛhya Sutra* Resitasi *Veda* yang lebih merupakan kebaktian tradisional, menjadi esensi *yajña*. Di dalam *AśvGS III*, 1, 3 dinyatakan: "Jika ia mempelajari atau mendaras *Veda*, hal itu merupakan *yajña* kepada *brahman*". Sementara itu *BDS II*, 6, 11, 7 menyatakan; "*svādhyāyā*, sungguh merupakan *yajña* kepada *Brahman*", dan *APDS I*, 4, 12, 3 mencatat bahwa "*svādhyā-yā* adalah *yajña* yang mempersembahkan *Veda*". Oleh sebab itulah *svādhyāyā* yang ekuivalen dengan *tapas* dan *yajña* berdiri sebagai penengah yang memungkinkan diasimilasikan dihomologiskannya *tapas* dan *yajña* dalam *brahmacarī* (bdk. Kaelber, 1981:85-86). *Svādhyāyā* yang dilakukan oleh Bisma di *śaratalpa* agaknya masih dipertahankan dalam *Mahābhārata* dalam tradisi Sunda. Dalam teks itu dinyatakan bahwa meskipun dengan nafas yang sesak : ... *ari bisma katawis, géus sésék napasna* ... dan dengan terpatah-patah : ... *pok pégat-pépat* ... (BY II, 1, 38), tetapi Bisma mengucapkan doa-doa pujian ... *ṅauskéun hoyoṅ cai* (BY II, 1, 38) sehingga di dalam diri Bisma yang *brahmacarī* dapat dimengerti adanya homologi *tapas* dan *yajña*.

Selanjutnya, disebutkan Bisma sebagai *kṣatriya saṃnyāsin* atau *satriya-pandita*, kiranya bukan tanpa alasan. Praktik *tapas* Bisma sebagai *brahmacarī* dianggap sebagai *yajña*. Dengan jalan *yajña* dapat disahkan aktivitas-aktivitas yang sering kali sama

dari *tapasvī* pada tataran berikutnya yang dinamakan *saṃnyāsin*. Penting untuk dicatat bahwa aktivitas-aktivitas *brahmacarī* "yang awal" dimasuki dengan intensionalitas baru ketika dipraktikkan oleh *tapasvī* "pada tataran berikutnya" khususnya *saṃnyāsin* (Kaelber, 1981:86-87).

BANTAL TILU JAMPARING

Setelah roboh di medan perang dan terbaring pada *śaratalpa*, Bisma meminta *bantal* sebagai penyangga kepalanya: ... *tuluy bisma ṅalahir, tariṅali géura, sirah taya gañjélna, cik saha nu wélas asih, mapariṅ bantal, tamba ṅulapés teuiṅ*... (BY II, 1, 30). Kurava mempersembahkan *bantal émpuk* yang bersutra: ... *harita ge kurawa gañncar sadia, bantal émpuk sutradi* ... (BY II, 1:31), tetapi Bisma menolaknya: ... *tapi saur bisma, hayaṅ bantal nu lian, nu pantés pikéun pérjurit* ... (BY II, 1: 31). Bisma kemudian berganti meminta *bantal* kepada Panda-wa dan Arjuna pun (BY II, 1:32-34) mempersembhkannya:

ku arjuna kahartos pamundut bisma, bari mérébés mili, arjuna pék méntaṅ, ṅipatna kana lémah, jumplahna tilu jampariṅ, minangka teh mesém manis.

kastakana ditulak tilu panah, tuluy ṅalahir deui, tah kieu pantésna dimedan pérāṅ, ulah dipindahkéun deui, rok ṅadagoan ṅaler liṅser.

ari aṅjunpra raja jéuṅ sinatriya, maṅka lantip pangalih ulah tétérasan, nya pérāṅ tutumpuran, anjur géura rapih déui ...

Bacaan di atas menunjukkan bahwa *bantal* yang dipakai Bisma adalah *tilu jampariṅ*, yang menyangga kepalanya. Fungsi dan peran *tilu jampariṅ* kiranya mempunyai hubungan dengan keberadaan Bisma sebagai *kṣatriya saṃnyāsin*.

Untuk mengungkap makna *bantal tilu jampariṅ*, kiranya diperlukan pemahaman dari pendekatan ritual. Dalam rangka menelusuri jalan pemikiran pendekatan itu, kiranya dapat dimulai dengan ungkapan Karṇa

dalam *Karṇopaniṣadaparva* (MBh V, 139:29-31 & 48):

dhārtarāstrasya vārṣṇeya śāstrayajña bhaviṣyati, asya yajñāsya vettā tvam bhaviṣyaṣi janārdana, adhvaryam ca kṛṣṇa kratavāsmin bhaviṣyati

hotā caivātra bibhatṣuḥ saṁnaddhaḥ sa kapidhvajaḥ, gaṇḍīvaṁ sruktathājyam ca vīryam puṁsām bhaviṣyati,

aindraṁ pāsupataṁ brahman sthūnakarmaṁ cāmadhāva, mantras tatra bhaviṣyanti prakṛtāḥ savyāsacinā

yadā droṇaṁ ca bhīṣman ca pāñcalyaḥ tapa-yiṣyataḥ, tada yajñavasaṇaṁ tad bhaviṣyati janārdana.

Śloka di atas memberi pengertian adanya konsep *Bhāratayuddha* sebagai *śāstrayajña* (MBh V, 139:29). Bahasa *yajña* secara terus-menerus mengulangi pernyataan: para *kṣatriya* menunjuk musuh-musuh mereka sebagai korban-korban persembahan *śāstrayajña*. Mereka berusaha menghubungkan setiap aspek peperangan atau perlengkapan militer dengan aspek-aspek *yajña*. Dalam *yajña* yang istimewa itu senjata-senjata diidentifikasi dengan api; khususnya anak panah (*jampariṅ*) menyimbolkan lidah-lidah api *yajña* (Biardeau, 1984:3). Bagaimanakah harus dimengerti *bantal tilu jampariṅ* dan yang menjadi *śaratalpa*, tempat pembaringan Bisma?

Dalam rangka interpretasi *bantal tilu jampariṅ* dan *śaratalpa*, penelitian Hildebeitel kiranya dapat dijadikan landasan. Dikatakan olehnya bahwa *bantal tilu jampariṅ* dan *śaratalpa* merupakan penjelasan yang paling baik mengenai persoalan ritual karena selama berbaring, Bisma yang tubuhnya penuh dengan *jampariṅ*, memberikan pelajaran tentang *Rājadharmā*, *Apaddharma*, dan *Mokṣadharmā* kepada Pāṇḍava (MBh XII). Dalam pelaksanaan upacara ritual yang nyata, selama resitasi ketiga ajaran itu dilaksanakanlah persembahan api (*yākam*) yang mempresentasikan upacara *yajña* *Aśvamedha* untuk membebaskan *dharma* dan berbagai

penderitaan (Hildebeitel, 1991:354; 1988: 140-141). Jika uraian di atas dikaitkan dengan alinea sebelumnya, akan diperoleh pengertian adanya hubungan yang erat antara *jampariṅ* dan api dengan *mokṣa*. Pertalian yang sangat erat dan ketiga hal itu kiranya dapat dilacak kembali bertemu pohon *śamī* yang terdapat dalam *Virāṭaparvan* (MBh IV, 4-6). Diuraikan dalam teks itu bahwa pohon *śamī* merupakan tempat bagi Pāṇḍava untuk menyimpan senjata-senjata, sebelum mereka melakukan penyamaran selama satu tahun di Virāṭanagara (lih. van Buitenen, 1978).

Penggunaan paling jelas dan paling mendasar yang menjadi landasan bagi semua simbolisme yang dikaitkan dengan *śamī*, adalah penggunaan yang direkomendasikan dalam *Taittirīya Brāhmaṇa* (I, 2, 1:7-8). Diuraikan dalam teks itu hubungan *śamī* dengan ritual *araṇi* (tongkat dari ranting pohon) yang digunakan untuk menyalakan api *yajña*. Dalam teks Vedis itu dikatakan bahwa dua *araṇi* yang esensial dibuat dari *asvatthā* (*ficus religiosa*). Namun, *araṇi* harus berasal dari *asvatthā* yang telah berkembang seakan-akan berasal dari dalam *śamī*. *Araṇi* yang klasik selalu dibuat dari *asvatthā*. Apabila para etnograf akhir abad XIX dan awal abad XX dapat dipercaya, tampaknya memang terdapat varian-varian. *Araṇi* dibeda-bedakan sesuai dengan bahan baku pembuatannya. *Araṇi* yang horizontal dibuat dari *śamī* dan *araṇi* yang vertikal dibuat dari *asvatthā*, atau mungkin sebaliknya. Menurut *Taittirīya Brāhmaṇa*, *śamī* dan *asvatthā* merupakan pasangan; secara lebih pasti, *asvatthā* tampaknya adalah anak laki-laki *śamī*, dan dinamakan *śamīgarbha*, 'lahir dari *śamī*', yang berarti bahwa api yang dihasilkan oleh *araṇi* adalah juga anak *śamī*. Pada gilirannya, *araṇi* adalah orang tua api, namun ketika kata itu berjenis kelamin feminin, yang dimaksud adalah *araṇi* yang horizontal. Di situ terdapat lubang yang menjadi tempat dipilannya secara cepat *araṇi* vertikal. Hal itu diacu untuk menunjuk ibu lahiriah. Pendek kata *śamī* adalah perempuan dan *asvatthā* adalah laki-laki ketika keduanya

saling dipertentangkan. Tampaknya, *śamī* memang memegang peranan karena permainan etimologis yang dapat dibentuk dari namanya; secara tradisional *śamī* dihubungkan dengan akar kata *śamī* yang berarti, 'menenangkan, memadamkan, mengantar pada kematian' dalam bentuk kausatif. Istilah *śānti*, yang menunjukkan ketenangan dari mistis, yang mutlak atau keilahian yang bijak dalam perlindungannya, berasal dari akar kata yang sama. Jadi *śamī* adalah rahim api; di dalamnya tinggal api dalam keadaan tenang, yakni ketika api itu dipadamkan. Api merupakan hasil penggosokan dua *araṇi* yang kemudian memancarkannya. Sepenggal dari mite asal-usul *Taittirīya Brāhmaṇa* mengatakan bahwa Prajāpati menggunakan *samī* untuk memadamkan "senjata yang dimiliki oleh api", yakni lidah apinya. Simbolisme itu tidak pernah mati sampai pada kesadaran Hindu saat ini karena di Tamil *śamī* disebut *vaṇṇimaran* yang mempunyai arti 'pohon api' (Biardeau, 1984:4).

Uraian itu merupakan usaha untuk melihat penggunaan simbolisme ritual dalam peristiwa Bisma pada saat menunggu ke-*mokṣa*annya. Selama menunggu matahari bergerak ke arah utara: ... *srēṇeṇe ṅaler liṅser* ... (*BY II*, 33), Bisma harus bertahan pada pembaringan *śaratalpa*, nyala api *śāstrayajña*, dari desingan lepasnya panah menjadi nyala api. Sesuai dengan penjelasan sebelumnya, tugas ini secara logika dipercayakan kepada pohon *śamī* (rahim api). *Śaratalpa* itu berdiri di Kurukṣetra, yang dalam bahasa *yajña*, merupakan *kuṇḍa* 'altar api untuk *yajña*'. Pada saat yang bersamaan *jampariṅ-jampariṅ* itu juga merupakan *mantra-mantra*, seperti yang dijelaskan oleh *śloka Udyogaparvan*, yang telah dikutip di atas (*MBh V*, 139:31). Dalam teks-teks Tantris diketahui bahwa *mantra* berasal dari dua elemen, yakni \sqrt{man} 'berpikir' dan akhiran *tra* yang berasal dari akar \sqrt{tra} 'menyelamatkan', sehingga dimungkinkan untuk melihat pengertian sebuah bentuk pikiran yang menyelamatkan di dalam *mantra*. Hal ini merupakan gagasan yang dirumuskan dalam rumusan berikut ini:

mananaṃ sarvavadivān trānam saṃsara-garāṭī mananatrānadharmavān mantra ity abhidhiyate ||, 'Memahami segala macam pengetahuan, membebaskan dari lautan penderitaan, bijak dalam membebaskan dan berpikir, demikianlah yang disebut *mantra*' (*RT XCI*, 266). Dijumpai juga rumusan lain yang sama, yakni pengertian *mantra* dari Jayaratha dalam komentarnya tentang *Tantraloka: maṇanaṃ sarvavitvaṃ trānaṃ saṃsaryanugrahaḥ*, 'memahami semua pengetahuan hakiki, kelepasan yang adalah anugrah bagi orang yang menderita'. Baik dalam makna *api* maupun *mantra*, *śaratalpa* menjadi sarana membebaskan Bisma dan penderitaan duniawi dalam rangka kembali ke surga Vasu (bdk. *MBh VI*, 131:153; 144; 154:5-7; Hildebeitel, 1990:285) untuk menjadi kekal abadi dalam ke-*mokṣa*-annya (bdk. Padoux, 1990: 372-426; 1989: 295-318).

Masih berkaitan erat dengan pengertian panah sebagai nyala api, *bantal tilu jampariṅ* yang dipakai untuk menyangga kepala Bisma, kiranya juga mengacu pada pengertian di atas. Telah dijelaskan juga bahwa api menduduki posisi yang penting dalam pelaksanaan upacara *yajña*. Dalam doktrin *yajña* Vedis, terutama dalam sistem *brāhmaṇik*, dikatakan bahwa dalam ritual *śrauta* dikenali adanya tiga api yang utamanya menjadi proyeksi api rumah tangga yang tinggal dari sang *yajamāna* (pengorban), dan tiga api itu identik dengan "dirinya", di samping juga replikasi tiga kosmos, yang identik dengan "keberadaan dirinya". Secara pasti, rites-rites mayor *śrauta* memelihara visibilitas tiga intisari yang esensial: *Agni asa* tiga macam (*RV III*, 20,2) dan mempunyai tiga lokasi suci (*RV II*, 36, 4). Sejak manusia ada dalam "yajñabandhu" dengan Agni (*RV IV*, 1, 9), juga menjadi api yang *tripartite*. Dalam menata *agnyādhāna* (api *yajña*)-nya, secara serta merta ia mempresentasikan Agni, tiga kosmos, tiga kelas manusia, dan *yajña* dirinya sendiri. *Gārhapatya* (api domestik) adalah *bhūmi*; *dakṣiṇāgni* (api profilatik) adalah *ākāśa*, ruang tengah; *āhavanīya* (api persembahan) adalah *svarga* (bdk. *ŚB XII*, 4, 1, 3) (Knipe, 1972:29-38). Tubuh Bisma sendiri

adalah *tripartite*, yang semuanya merupakan api dan pada waktu yang sama menjadi pemersatu seluruh penjuru mata angin.

Namun, upacara ritual itu tidak dapat dilaksanakan sendiri oleh Bisma. *Bantal tilu jampariṅ*, yang menyarankan pada tiga api Vedis dalam upacara ritual *śrauta*, merupakan api rumah tangga yang tunggal, sementara Bisma adalah seorang *kṣatriya samnyāsin*, yang tidak berkecimpung dalam rumah tangga (*gṛhasthā*). Untuk itulah, meminta pertolongan Arjuna untuk melaksanakan upacara ritual itu baginya. Hanya Arjunalah yang mampu mempersembahkan *bantal* heroik bagi *kṣatriya* yang akan lepas dari ikatan keduniawian menuju ke ke-*mokṣa*-an (*MBh VI*, 115: 32 ff; Katz, 1989:185). Hal itu memperlihatkan keberadaan Arjuna sebagai *yajamāna* (bdk. *MBh V*, 139:30: *hotrā*), yang diwarisi dari ayah ilahinya, yakni Indra sebagai Śatakratu, 'yang pernah menjalankan *yajña* sampai seratus kali' (bdk. Katz, 1989:29–55; Bhattacharji, 1970). Jalur epik, keberadaan Arjuna sebagai *yajamāna* yang dapat melaksanakan upacara tiga api dalam ritual *śrauta*, dapat dimaklumi karena ia secara sempurna menjalani *caturāśrama* (bdk. Katz, 1989:56-70). Secara ritual dapat ditunjukkan bahwa Arjuna sebagai *yajamāna* telah menjadi Agni (api tunggal) yang dilacak dari hakikatnya sebagai Viṣṇu; dengan satu tubuh di tiga ruang (*VS XXIII*, 50) dan dari hakikatnya sebagai Puruṣa dengan satu tubuh di lima ruang (*VS XXIII*, 52; bdk. *ŚB XIII*, 5, 2, 11). Ia telah mengumpulkan, mengendalikan, dan mengatasi kelima macam, dan di sana tidak ada kematian bagi ia yang tubuhnya dibentuk dari satu api *yoga*; *na tasya roga na jara na mṛtyuḥ prāptasya yogāgni-mayaṃ śairam* (*ŚvetUp 2*, 12). Dengan disempurnakan Bisma oleh Arjuna dengan tiga *jampariṅ* dalam upacara ritual *śrauta*, berarti bahwa Arjuna sebagai manusia membantu memelihara tatanan alam semesta masa kini (bdk. Knipe, 1972: 40-41).

SIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas diperoleh beberapa pengertian sehubungan dengan diterapkannya pendekatan mite, epik, dan epik-ritual untuk menganalisis naratif *Bisma Gugur* dalam *Mahābhārata* Sunda. Pada tataran epik dapat dilihat bahwa Bisma adalah *kṣatriya-samnyāsin*. Sesuai dengan *dharma* seorang *kṣatriya*, yakni *yuddha* 'peperangan', Bisma berhasil menjalaninya dengan baik, karena ia berkesempatan memimpin pasukan Korava sebagai *senāpati* pertama selama sepuluh hari. Waktu ini merupakan yang paling panjang dibandingkan dengan ketiga *senāpati* sesudahnya: Dorna, Karna, dan Salya. Selama kepemimpinannya ia berhasil memporakporandakan pasukan Pāṇḍava dengan gugurnya Seta, Wratsaṅka, dan Utara di Kuruṣetra. Dalam keadaan semacam itu, Bisma "terpaksa" membuka rahasia dirinya dengan memetakan proses kematiannya, yakni turunnya Srikandi dan Arjuna ke gelanggang pertempuran. Hal ini dilakukannya sebagai akibat *samaya* (perjanjiannya) dengan Yudisthira bahwa ia akan berkata benar (*satyavacana*) sesuai dengan kesetiannya pada sumpah (*satyavrata*). Keberadaannya sebagai *samnyāsin* dapat dicermati dari *samaya*-nya,, yakni Bisma meninggalkan kerajawiannya untuk diberikan kepada Yudisthira. Di situlah tampak bahwa Yudisthira sebagai tokoh yang "menyalahgunakan" *satyavacana* dan *satyavrata* Bisma (bdk. Hildebeitel, 1990:250) yang sebenarnya menyarankan adanya hubungan yang erat antara *vrata* dan *dharma*.

Tataran mite-ritual dapat semakin menjelaskan tataran epik. Pada tataran mite dapat dilihat adanya korelasi Bisma dengan Dyaus Pitṛ, yang bersifat Ilahi. Seperti telah diuraikan di atas, Dyaus Pitṛ selalu berpasangan dengan Prṥthivī dan pasangan itu menunjukkan hubungan perkawinan, yang memungkinkan mereka disebut ayah-ibu,

sehingga dapat diperoleh pengertian keter-talian surga dan bumi. Namun, dalam kenyataan sehari-hari keduanya memang tidak menyatu, dan naratif. *Bisma Gugur* memperlihatkan hal itu melalui keberadaan Bisma sebagai *kṣatriya-saṃnyāsīn*, yang *brahma-carī* seperti yang telah diterangkan di atas, untuk menyatukan surga dan bumi diperlu-kan peran manusia dengan ritual tertentu. Itulah sebabnya dalam peristiwa *Bisma Gugur*, Arjuna berperan sebagai *yajamāna* yang menyalakan tiga api suci bagi pem-bangunan rumah tangga. Dengan *bantal tilu jampariṅ*, Bisma menjadi *kṣatriya* yang sempurna dalam ke-*mokṣa*-annya karena representasi pasangan. Dyaus-Pr̥thivī dapat terwujud sehingga tatanan alam semesta dapat dipelihara.

Mahābhārata Sansekerta tetap menem-pati kedudukan yang penting dalam rangka mengungkap makna yang tersirat dalam naratif. *Mahābhārata Sunda*, karena di dalam tradisi Sunda itu terlihat dengan jelas adanya *continuity* yang bersifat konseptual. Konsep epik, mite, dan ritual *Mahābhārata Sansekerta* ternyata tetap terpelihara dan dipertahankan meskipun telah terjadi proses transmisi dan transformasi di lingkungan tradisi Sunda. Pemahaman terhadap konsep epik, mite, dan ritual *Mahābhārata Sunda* kiranya menjadi sumbangan yang besar dalam rangka pewarisan budaya Sunda bagi generasi mendatang yang tentu akan meng-alami proses tranformasi dalam lintasan ruang dan waktu.

DAFTAR RUJUKAN

- Ardiwinata, D.K. 1984 *Tata Bahasa Sunda* Jakarta: P.N. Balai Pustaka.
- Ayatrochaedi. 1985 *Bahasa Sunda di Daerah Cirebon* Jakar-ta: P.N. Balai Pustaka
- Baily, Greg. 1979. "Notes on the Worship of Brahmā in Ancient India" dalam *Annalidel Insti-tuto di Napoli* 29, hal. 149-170
- . 1983. *The Mythology of Brahmā*. Dehli: Oxfort University Press.
- Berge, Tom van den. 1997. "Nederlands – Indie en het Sundanus" dalam Kees Groeneboer, (ed). *Koloniale Taalpolitieken Oosten West Nederlands-Indie, Suriname, Nederlandse Antillen en Aruba*. Amstredam: Amsterdam University Press, hal. 107-126.
- Bhattacharji, Sukumari. 1970. *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from Vedas to Purānas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Biardeau, Madeleine. 1968. "Etudes de mythologie hindoe" dalam *BEFEO* 54, hal. 19-54.
- . 1969. "Etudes de mythologie hindoe" dalam *BEFEO* 55, hal. 59-105.
- . 1981. "The Salvation of King in the Mahābhārata" dalam *Contributions to Indian Sociology*, n.s. 15, hal. 75-97.
- . 1984. " The *śamī* Tree en the Sacrificial Buffalo" dalam *Contributions to Indian Sociology*, n.s. 18, hal. 1-24.
- Clothy, Fred. 1969. "Skanda-saṣṭi: A Festival in Tamil India" dalam *HRJ VIII*, hal. 235-255.
- Coolsma, S. 1985 *Tata Bahasa Sunda* Jakarta: Penerbit Djembatan.
- Drekmeier, Charles. 1962. *Kingship and Community in Early India*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Dumezil, Georges. 1948. *Jupiter, Mars, Aquarius, IV: Explication de textes Indiens et Latins*. Paris: Presses Universitaires de France, hal. 37-53
- Ekajati, Edi S. 1982. *Ceritera Dipati Ukur: Sebuah Karya Sastra Sejarah Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Ekajati, Edi S, dan Undang A. Darsa. 1999. "Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga," *Katalog Induk Naskah Nusantara. Jilid 5A*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Ecole Francaise d'Exetreme Orient.
- Eliade, Mircea 1959. *Cosmos and History*. New York: Herper & Row.
- . 1963. *Myth and Reality*. New York: Herper & Row.
- Eringa, Fokko Srebold. 1949. *Loetoeng Kasaroeng. Een Mythologisch Verhaal uit West Java*, Leiden Press: Rijksuniversiteit Leiden.
- Gonda, J. 1936. *Agastyaparwa, Uitgegeven, Gecommenteed en Vertaald*. S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- . 1963. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton & Co.
- . 1965. "Soma, Amṛta and the Moon" dalam *Change and Continuity in Indian Religion*. The Hague; Mouton & Co., hal. 38-70.
- . 1974. "The Dual Deities in the Religion of the Veda" dalam *VKNOWL Deel 81.*, Amsterdam, London. North Holland Publishing Company.
- Hawley, Amos H. 1986. *Human Ecology. A Theoretical Essay*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

- Hermansoemantri, Emuch. 1979. "Sejarah Sukapura: Sebuah Telaah Filologis". Jakarta: Disertasi Universitas Indonesia.
- Hidding, K.A.H. 1929, *Nji Pohatji Sangjang Sri*. Leiden: Disertasi Rijksuniversiteit Leiden.
- , 1935. *Gebruiken en Godsdienst der Sundanezen*. Batavia.
- Hiltebeitel, Alf. 1988 *The Cult of Draupadi, 1. Mythologies: from Gingee to Kuruksetra*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- , 1990. *The Ritual of Battle, Krishna in the Mahābhārata*. Albany: The State University of New York Press.
- , 1991. *The Cult of Draupadi. 2. On Hindu Ritual and the Goddess*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hopkins, E.W. 1901. *Great Epic of India*. New York: Scribner.
- Hutterer, Karl L, A. Terry Rambo, and George Lovelace. 1985. *Cultural Values and Human Ecology in Southeast Asia*. The University of Michigan.
- Kaelber, Walter O. 1981. "The *Brahmacarīn*: Homology and Continuity in Brāhmaṇic Religion", dalam *History of Religions* 21, no.1, hal. 77-99.
- Kats, Ruth Cecily. 1989. *Arjuna in the Mahābhārata. Where Krishna Is, There is Victory*, Columbia: The University of south Carolina Press.
- Knipe, David M. 1972 "One Fire, Three Fires, five Fires; Vedic Symbols in Transition" dalam *History of Religions* 112, no. 1, hal. 28-41.
- Lansing, John Stephen. 1983. "The 'Indianization' of Bali", dalam *JSEAS* 14, 2, hal. 409-421.
- Levy, Gertreede. 1953. *The Sword from the Rock: An Investigation into the Origin of Epic Literature and the Development of the Hero*. London: Faber and Faber.
- Mabbet, I.W. 1977a. "The Indianization of Southeast Asia: Reflection on the Prehistoric Sources" dalam *JSEAS* 8, no. 1, hal. 1-14.
- , 1977b. "The Indianization of Southeast Asia: Reflection on the Historical Sources", dalam *JSEAS* 8, no. 2, hal. 143-161.
- Netscher, E. 1853 "Iets Over Eenige in de Preanger-Regentschappen gevonden Kawi-Handschriften" dalam *TBG* 1, hal. 469-479.
- Noorduyn, J. 1971. "Traces of An Old Sundanese *Rāmāyaṇa* Tradition" dalam *Indonesia* 12, hal. 151-171.
- Padoux, Andre. 1989. "Mantras-What Are They?" dalam Harvey P. Alper,(ed), *Mantra*. Albany State University Press, hal. 295-318.
- , 1990, Vāc. *The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Albany State University Press.
- Pleyte, C.M. 1903. *Soendasche Schetsen*. Bandoeng: C. Kolff.
- , 1914. "Poerṇawidjaja's Hellevaart of de Volledige Verlossing. Vierde Bijdrage tot de Kennis van het Oude Soenda" dalam *TBG* 56, hal. 365-441.
- Renou, Louis 1968. *Religions of Ancient India*. New York: Schocken.
- Robins, R.H. 1983. *Sistem dan Struktur Bahasa Sunda*. Jakarta: Djambatan.
- Sarma, K.V. 1970. "The Mahābhārata in Southeast Asia" dalam *Vishvishvaranand Indological Journal* 8, hal. 227-246.
- Sinsha, J.P. 1977. *The Mahābhārata. A Literary Study*. New Dehli: Meharchand Lachmandos
- Stuart, Cohen, A.B. 1960. "Brata Joeda, Indisch Javaansch Heldendicht", dalam *VBG* 27&28.
- Steward, Julian H. 1955. *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana: University of Illionois Press.
- Suthankar, Visnu Sitaram. 1957. *On the Meaning of the Mahābhārata*. Bombay: Asiatic Society of Bombay.
- Sullivan, Bruce, M. 1990. *Ḳṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata: A New Interpretation* Leiden, etc. : E.J.Brill.
- , 1991. "The Epic's Two Grandfathers, Bhīṣma and Vyāsa" dalam Arvind Sharma, (ed). *Essay on the Mahābhārata*. Leiden, etc : E.J.Brill, hal. 204-211.
- Tanner, Kathryn. 1998. "Scripture as Popular Text" dalam *Modern Theology* 14, no. 2, hal. 279-298.
- Van Buitenen, J.A.B. 1978. *The Mahābhārata. Vol. 3:4, The Book of Virata & 5. The Book of Effort*. Chicago and London: Univrsity of Chicago Press.
- Wasson, R, Gordon. 1968. *Soma: Divine Mashroom of Immortality*. The Hague: Houston & Co.
- Wikander, Stig. 1974. "Pāṇḍava-sagan och Mahābhārata mystika forutsattningar" dalam *RB* VI, hal. 27-39.