

KEKOSONGAN YANG PENUH: SEBUAH TAFSIRAN ATAS KOSMOLOGI SUNDA¹

Stephanus Djunatan

| Department of Philosophy
Parahyangan Catholic University
Bandung, Indonesia

Abstract:

Cosmology is not limited to the questions of the origin and the end of all beings or to the law and order of the universe from the perspective of modern sciences. One can perceive cosmology as a knowledge model of the universe which sets in a non-Western model of knowing. The Sundanese cosmology is an example of this model. Instead of mathematical and physical explanation, it focuses on the mythological description of the universe. Such description can be found in narrative poems (*pantun*) and pious lessons. This paper observes the non-western knowledge model and puts it in its context, which is geographically equivalent to Southern and Eastern Asia. An overview of the Rig Veda and Daodejing is included to describe the cosmological models in these cultural contexts. The Sundanese cosmology reverberates these models. An elaboration of Sundanese narrative poems and an old Sundanese manuscript, *Sewaka Darma*, indicates the similarities of the Sundanese cosmology to the cultural contexts and the knowledge models referred to. The Sundanese model enacts 'mountain' and the metaphor of 'filled nothingness' as the cosmological model. The Sundanese cosmological model portrays a down-upward journey to experience 'moksa' (the ultimate enlightenment). This journey utilizes meditative practices and everyday deeds by means of our social and cultural roles.

Keywords:

non-Western cosmology • mountain' symbol • filled-nothingness • Sewaka Darma • moksa • Enlightenment • Sundanese philosophy • Rig Veda • Daodejing

Introduksi

Ketika membahas kosmologi, kita belajar tentang pembahasan matematis dan fisikal tentang alam semesta dan relevansinya dengan kehidupan modern. Untuk tujuan itu, para pakar mengarungi samudra sains, filsafat, teologi, dan elaborasi zaman-baru (*New Age*). Secara umum, kosmologi dapat diartikan menjadi dua bagian besar:

- a. Elaborasi saintifik, filosofis dan teologis tentang awal-mula, keagungan, ketertiban alam semesta atau '*Universe*'. Elaborasi dalam ketiga bidang ini menunjukkan kompleksitas alam semesta yang tidak hanya berkaitan dengan hal-hal fisik atau material, tetapi juga dengan keteraturan 'wilayah dalam' manusia. Kita dapat menyitir pernyataan metaforik Kant: (Seperti) "Langit yang berbintang di atas dan (seperti itu pula) *ketertiban dan keteraturan* (law) moral di dalam (manusia)"².
- b. Kajian tentang hukum-hukum Kekuatan/kekuasaan fisikal dan material (atau '*Force*', '*Energi*') yang menata alam semesta menegaskan bahwa manusia dapat mempelajari, menelaah, mengupas Alam Semesta bersifat sampai sedetil-detilnya. Inteligibilitas Alam Semesta justru ditegaskan bahwa ia sekaligus bersifat empirik dan rasional. Karena itulah, Kant menegaskan jika kekuatan dan kekuasaan semesta yang demikian '*tremendum et fascinans*' tersebut dapat kita kenali, demikian juga seharusnya manusia mengenali dunia batinnya sendiri. Dengan demikian Alam Semesta ini memproyeksikan ketertiban akal budi dan wilayah batin (yang mencakup spiritualitas dan moral) manusia.

Pendekatan sains, filsafat, teologi modern, pasca-modern dan aliran Zaman Baru di atas memunculkan pertanyaan. Apakah kajian kosmologi tentang Alam Semesta hanya berbentuk 'model pengetahuan'³ seperti itu? Apakah ada 'model' pendekatan lain tentang 'Alam Semesta' atau kajian kosmologi yang lain? Jika ada apakah kajian itu layak disebut 'kosmologi'? Tentu saja pertanyaan-pertanyaan ini membuka lembaran baru tentang kajian 'Model Alam Semesta yang lain'. Jika kita membuka lembar demi lembar model pengetahuan non-Modern, non-pasca modern dan non-

aliran Zaman Baru, kita bisa menemukan ‘model pengetahuan’ tentang semesta. ‘Model pengetahuan yang lain’ itu bisa kita angkat dari khazanah pengetahuan di Asia Barat, Tengah, Timur, Selatan, Tenggara, dan Afrika. Salah satu yang akan kita bahas hari ini berasal dari khazanah pengetahuan yang pernah menjadi ‘gaya hidup’ atau kultur Orang-orang Sunda.

Persoalan Metodologi dan Paradigma

Masalah penting yang perlu dicermati sejak awal jika kita ingin membahas ‘model pengetahuan yang lain’ ini. Masalah tersebut berkaitan dengan ‘framework’ berpikir yang digunakan untuk menganalisis model tersebut. Di satu pihak kita membutuhkan ‘alat bantu’ yang membantu kita menyelami isi model pengetahuan ini. Alat bantu ini bersifat metodologis. Kita tidak bisa menyatakan penggalian ‘model pengetahuan yang lain ini’ tanpa alat bantu. Alat bantu itu memang disediakan oleh berbagai wajah pengetahuan Modern entah itu dari bidang sosial: sosiologi, antropologi, bahkan politik; entah dari bidang ilmu eksakta seperti fisika, matematika; entah dari bidang humaniora: linguistik, semiotika, hermeneutika. Di lain pihak, kita tidak bisa menggunakan daftar istilah ‘teknikal’ yang berasal dari pendekatan model pengetahuan modern, pasca-modern dan Zaman Baru. Maksudnya, kita akan kesulitan jika menggunakan istilah ‘surga’, ‘neraka’, atau ‘kahyangan’; ‘Tuhan’, ‘dewa’, ‘roh’; atau ‘rasio’, ‘emosi’, ‘volusi’, ‘spiritualitas’, atau ‘religiositas’; ‘rasionalitas’ atau ‘irasionalitas’ untuk memahami isi model ‘pengetahuan yang lain ini’. Berbagai upaya transkripsi dan translasi terhadap model pengetahuan yang lain memang telah menggunakan istilah-istilah tersebut. Hanya saja, studi yang dilakukan terhadap teks-teks kuno yang telah menggunakan istilah-istilah modern tersebut mengalami halangan, yakni kesulitan untuk menemukan kekhasan isi ‘model pengetahuan yang lain’ itu. Dengan kata lain, pendekatan pengetahuan modern terhadap model pengetahuan itu hanya menambah beban irasionalitas ‘model pengetahuan yang lain’. Maksudnya, alih-alih kita mengiyakan bahwa ‘model pengetahuan yang lain’ sebagai bentuk pengetahuan manusia yang rasional, kita malah menilai model pengetahuan yang lain itu sebagai wujud dari ketidakmengertian manusia-manusia primordial terhadap alam semesta, dan ketidakmampuan mereka untuk menampilkan standar rasionalitas yang ‘sahih dan tepat’. Alhasil, model pengetahuan yang lain itu hanya didekati sebagai objek dari ‘kacamata

analisis dan kajian' pengetahuan modern—yang berdiri sebagai subjek yang mengetahui'.⁴

Mengingat kesulitan tersebut di atas, penelusuran tentang kosmologi Sunda yang kita lakukan hari ini mengandaikan 'gerak bandul' di antara dua hal: metode analisis modern yang mengupas isi dari pengetahuan yang lain di satu pihak; dan kekhasan khasanah model pengetahuan yang lain, dalam hal ini kosmologi Sunda. Gerak bandul ini mau mengisyaratkan pentingnya mendekati Kosmologi Sunda sebagai paradigma Orang Sunda tentang 'Alam Semesta' pada dirinya sendiri. Kita tidak ingin memahami kosmologi Sunda sebagai objek, tetapi sebagai 'pengetahuan pada dirinya sendiri'.⁵ Sikap ilmiah 'yang berayun' ini diharapkan bisa membawa kita menjadi semakin kritis pada paradigma berpikir kita sendiri yang bisa saja menjadi reduktif dan ideologis.

Kekhasan Pemikiran Timur tentang Alam Semesta

Berdasarkan pemahaman tentang sikap ilmiah yang berayun, kita mempelajari kosmologi Sunda sebagai 'model pengetahuan batiniah tentang keteraturan alam semesta'. Untuk memahami itu kita dapat mengacu pada pemahaman para pemikir Timur tentang alam semesta. Misalnya Lao Tze dalam *Daodejing* merumuskan: Semesta ini pada dasarnya terdiri atas 'puluhan ribu benda'.⁶ Pemikir-pemikir Timur tidak berminat mempertanyakan asal-muasal material dan fisik dari puluhan ribu benda tersebut. Bukan berarti para pemikir Timur tidak berminat pada masalah 'asal-usul' dari segala sesuatu yang dapat manusia kenali melalui panca indra dan batinnya. Para pemikir Timur memiliki pendekatan yang khas, yakni mencarinya dalam dunia batin manusia. Dengan kata lain, arah pencarian pemikir Timur tidak mengarah keluar, dengan memproyeksikan keteraturan langit yang berbintang di atas ke dalam diri manusia—seperti yang dilakukan Kant. Pemikir Timur lebih menelusuri wilayah batinnya sendiri dengan menegasi 'puluhan ribu benda' yang ada di sekitarnya'. Negasi tersebut diperlukan agar sang pemikir (dan perenung) dapat mengenali 'asal-usul' semesta yang sesungguhnya atau sejati, dan tidak terjebak pada reduksi pikiran untuk hanya berpaut pada kekuatan indra mengenali puluhan ribu benda tersebut. Kutipan dari dua ayat dari *Himne Kelahiran segala sesuatu* atau *Asal-Usul* dari *Rig Veda* (10-129)⁷ di bawah ini mencerminkan 'negasi ganda' tersebut.

1. Pada awal mula tidak ada eksistensi, juga tidak ada non-eksistensi, Tidak ada dunia, juga tidak ada langit di balik itu. Apa yang menggerakkan? Di mana? Siapa melindunginya? Apa Sudah ada air, dalam dan tak terse-lami?
2. Selanjutnya, tidak ada kematian, juga ti-dak ada kehidupan kekal, Tidak ada tanda malam atau Siang. Yang Esa bernafas, tanpa nafas, dari denyutnya sendiri. Lain dari itu, tak ada sesuatu pun.

Dua ayat Rig Veda ini menunjukkan bahwa Pemikir dan Perenung Kitab Veda melakukan gerak dari ‘dalam’ untuk merumuskan pemahamannya tentang ‘awal mula’ semesta. Gerak dari dalam ini menegasi baik segala bentuk fisikal atau material di luar; termasuk pemikirannya sendiri tentang dunia luar itu. Dengan demikian, ia dapat masuk pada sejatinya ‘awal mula’ tersebut.

Dengan ‘metode’ yang sama Lao Tze juga merumuskan tentang asal usul semesta. Daodejing bab 1 bait kedua dan Bab 25 bait pertama mencantumkan asal usul itu sebagai berikut⁸:

Bab 1 bait ke-2

Tiada adalah asal mula dari langit dan bumi,
Ada adalah ibu dari alam semesta.

Bab 25, bait ke-1

Ada sesuatu yang campur-aduk dan kacau-balau,
Ia sudah ada sebelum langit dan bumi,
Betapa sunyi, betapa sepi,
Ia berada sendirian dan tak pernah berubah,
Bergerak berputar, tak henti,
Ia layak menjadi ibu alam semesta,
Ku tak tahu siapa namanya,
Terpaksa kunamakan *dao*,
Kusebut dia sebagai *yang besar*.

Baik bait ke-2 Bab I dan bait ke-1 Bab 25 di atas sama sekali tidak menyinggung benda-benda langit atau puluhan ribu benda lainnya di sekitar manusia sebagai *bukti-bukti empirik* untuk menemukan dan merumuskan asal-mula Semesta ini. Jika kita dapat menyebutkan ‘bukti-bukti’ maka Lao Tze mengungkapkan hal batiniah yang menjadi sumber keberadaan: tiada dan ada; dan keduanya mengada mendahului segala sesuatu. Tak jelas wujud ‘tiada’ dan ‘ada’. Kita memang dapat menyatakan kedua sumber ini sebagai ungkapan puitik-metaforik asal-usul semesta, yang maknanya

harus digali. Tetapi terlepas dari upaya semiotik dan hermeneutik tersebut, baik *ada* maupun *tiada* menyiratkan asal-usul dari segala sesuatu tidak dimulai dari ‘luar manusia’ tetapi dari dunia batin manusia sendiri. Kedua pasang paradoks ini bukanlah ‘hal-hal’ eksternal yang diproyeksikan ke dalam batin manusia. Justru, keduanya menyiratkan perjalanan dalam wilayah batin, yang kemudian diproyeksikan keluar sebagai gambaran bahwa perjalanan batin manusia mengandaikan kedua sisi paradoksal ini.

Dua pemikir dan perenung dari Timur di atas mengantarkan kita pada upaya ‘membaca’ kosmologi Sunda. Dalam kesempatan ini kami ingin mengangkat permenungan dan pemikiran dari para pemikir-perenung Sunda Kuno. Tulisan ini akan mengulas tiga model kosmologi Sunda. Model-model khas dari sudut pandang pemikir-perenungnya. Setiap pemikir-perenung berangkat dari konteks zamannya masing-masing. Kekhasan itulah yang membantu kita menemukan benang merah dari ketiga pemikir-perenung ini untuk merumuskan kosmologi Sunda.

Model Semesta dalam Pola Pikir Pantun dan *Sewaka Darma*

Elaborasi kita tentang kosmologi Sunda berangkat dari dua model pengetahuan tentang semesta yang terdapat dalam pantun-pantun dan manuskrip kuno *Sewaka Darma (SD)*. Dua model pengetahuan semesta ini menjadi sumber yang memadai bagi kita untuk memotret model pengetahuan tentang semesta, yang berasal dari Tatar Sunda ini.

Jakob Sumardjo (2002, 2003), Budayawan, menafsirkan rumusan kosmologi Sunda dari pantun terutama pantun *Mundinglaya Dikusumah* dan *Eyang Resi Handeula Wangi*. Gambaran Kosmologi Sunda tersebut terdiri dari tiga buana, atau tiga semesta, dan bisa digambarkan dengan tabel berikut ini.⁹

Buana nyungcung		<div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center;"> } Dunia/semesta atas </div> <div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center;"> } Dunia/semesta tengah </div> <div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center;"> } Dunia/semesta bawah </div>
Mandala Agung		
Sang Hyang Tunggal (Utara)		
Sang Hyang Wenang (Brahma/Barat)	← Sang Hyang Kala → Sang Hyang Wening (Wisnu/Timur)	
↑ Sang Hyang Guriang Tunggal (Sang Hyang Guru/Siwa, Selatan)		
Mandala samar		
Jati mandala		
Papanggung Bale Agung		
Paseban Panganban		
Mandala Suda		
Mandala Seba		
Mandala Rasa		
Mandala Karma		
Mandala Permana		
Mandala Kasungka		
Buana Panca Tengah		
Manusa		
Jelema,		
Patala		
Buana Larang		
Nini Bagawat Sangsri	Sang Nugraha Batara Nagaraja	
Aki Bagawat Sri	Naga Rahiyang Niskala	
Bumi Paniisan		

Tabel 1: Kosmologi Sunda berdasarkan Pantun¹⁰

Menarik diperhatikan bahwa pantun *Mundinglaya Dikusumah* dan *Eyang Resi Handeula Wangi* tidak menyebutkan benda-benda langit atau memperkarakan hal-hal material atau fisik sebagai ‘bukti’ bagi sumber asal-usul alam semesta atau sumber keteraturan dan ketertiban mengada—termasuk dunia batin manusia. Tabel interpretatif yang Sumardjo susun di atas menunjukkan asal-usul semesta ini berkaitan dengan ‘wilayah batin’ atau bersifat rohaniah. Keteraturan yang digambarkan bisa jadi malah mencerminkan keteraturan dan ketertiban wilayah batin manusia.

Kita juga bisa menyimpulkan bahwa kosmologi pantun ini menyiratkan wujud simbolik yakni gunung seperti diungkap dalam

terminologi “buana nyuncung”. Nyuncung bermakna konotatif ‘gunung’ dalam bahasa Indonesia. Dengan demikian, kita malah bisa membuat diagram baru untuk kosmologi Sunda berdasarkan simbol gunung:



Diagram 1: Reinterpretasi Kosmologi Sunda berdasarkan Pantun¹¹

Reinterpretasi pada Diagram 1 tidak bermaksud menampilkan stratifikasi atau hirarki kosmologis dari bagian-bagian semesta di atas. Gunung sebagai simbol mengacu pada keteraturan dan proses perjalanan seseorang yang ingin menemukan pencerahan dan kebijaksanaan. Perjalanan atau peziarahan seseorang harus menempuh proses yang dimulai dari bawah. Perziarah itu juga mengandaikan keterkaitan antara semesta bawah, tengah dan atas. Dalam hal ini tentu saja, ‘semesta’ atau dalam bahasa Sunda ‘alam’ merujuk pada tahapan mencapai kebijaksanaan dan pencerahan tersebut.

Baik tabel 1 maupun Diagram 1 menampilkan pula pola pikir Sunda yang mendapatkan pengaruh dari falsafah Hindu dan Buddha; di samping unsur primordial paradigma kosmologi Sunda. Pengaruh itu dapat kita

cermati dari penggunaan nama Sang Hyang Tunggal, Sang Hyang Kala, Sang Hyang Wenang atau Brahma, Sang Hyang Wening atau Wisnu, Sang Hyang Guriang Tunggal atau Siwa. Nama-nama ini bisa saja merujuk pada satu mengada tertinggi yang tinggal dalam Mandala Agung, suatu *realm* atau *domain* yang mulia. Realm dan domain ini mengatasi hal fisik dan material dan mengacu pada domain batin manusia. Kata '*wenang*' (kemampuan, kekuasaan sebagai diri), '*wening*' (bening, bersih, hati yang bersih), '*kala*' (unsur hidup dalam dimensi mewartu), '*guriang*' (denotatif: tenaga gaib) merujuk pada kesatuan batin yang secara konotatif diekspresikan dengan kata '*tunggal*'. Unsur Buddha ditemukan pada '*buana nyuncung*'. Inilah 'tempat virtual' untuk proses pencerahan seorang peziarah, atau pencari kebijaksanaan sejati. Dalam proses tersebut digambarkan persatuan antara diri peziarah dengan semesta yaitu kehidupan itu sendiri. Persatuan itulah yang disebut sebagai moksa. Kembalinya diri pada kehidupan melalui jalan moksa menjadi inti dari falsafah Hindu dan Budha tentang hidup. Persatuan ini dalam tradisi kebatinan Jawa dan Sunda dikenal dengan nama Manunggaling Kawula Gusti. Gusti di sini bukanlah Tuhan dalam pengertian monotheisme. Gusti berkaitan dengan kehidupan yang menjadi asal usul dan sumber tertib dan keteraturan semesta. Unsur primordial Sunda dapat kita cermati dalam pembagian tiga semesta: atas, tengah dan bawah. Memang susunan piramidal simbol gunung dapat menggoda kita untuk berpikir hirarki dan stratifikasi kedudukan. Pembagian tiga semesta dalam wujud piramidal di atas hanya menunjukkan bahwa ketiganya tidak terpisah tapi saling berkaitan atau mengandaikan satu sama lain. Keterkaitan itulah yang menegaskan bahwa kosmologi Sunda versi Pantun ini bukanlah gambaran hirarki tentang dunia, tetapi lebih menampilkan proses bagaimana manusia bertumbuh baik secara fisik maupun batinnya. Manusia pada dasarnya berjalan menuju pencerahan atau kebijaksanaan yang dimetaforkan dalam 'persatuan antara diri dengan kehidupan' atau peristiwa moksa atau pencerahan. Selanjutnya diri yang bijaksana ini atau '*the sage*' akan 'turun gunung' dan menghantar sesama dan mahluk-mahluk lainnya agar sampai juga pada pencerahan melalui proses dari semesta bawah, tengah dan atas.

Kosmologi sebagai proses perziarahan fisik dan batin seseorang untuk mencapai pencerahan juga dicantumkan dalam manuskrip puitik *Sewaka Darma (SD)*¹². Manuskrip yang dikenal juga dengan teks Ciburuy I

dan II ini berisi tentang ajaran seorang pendeta perempuan Budha kepada para muridnya.¹³ Teks yang juga diberi kode Kropak 408 ini mencantumkan pula deskripsi tentang kosmologi Sunda. Hanya saja kita tidak akan menemukan penjelasan tentang kompleksitas dan ketertiban universal berdasarkan perhitungan matematis tentang benda-benda langit. Deskripsi kosmologi Sunda yang dicantumkan dalam *Sewaka Darma* lebih berupa ‘pengajaran kesalehan’ atau ‘*pious lesson*’. Dalam pengajaran kesalehan tersebut, seorang murid atau bikhuni harus mempelajari berbagai ajaran agama Budha dan mengenali proses mencapai pencerahan. Teks *Sewaka Darma* menjabarkan proses perjalanan mencapai pencerahan tersebut dengan bahasa puitik dan menggunakan berbagai metafor nama tempat dan nama tokoh dewata. Kesemua nama tersebut bukanlah merujuk tempat yang nyata atau figur yang pernah hidup. Seperti dalam kosmologi versi pantun, nama-nama itu lebih mencerminkan sikap batin yang harus dipelajari oleh dan selayaknya tumbuh dalam seorang bikhuni, peziarah, atau pencari kebijaksanaan. Tentu saja, pelukisan puitik ini tidak lepas dari pengaruh falsafah Hindu, Budha atau dikenal dengan nama (Budha) Tantrayana.¹⁴ Berikut ini adalah tabulasi proses perjalanan peziarahan yang dikaitkan dengan deskripsi kosmologis.¹⁵

Proses perjalanan murid/Sanghyang Atman	Deskripsi Kosmologi	Acuan anotasi baris dlm teks <i>SD</i>
Perhentian 7 atau terakhir bagi Sanghyang atma. Sanghyang Atma mengalami Moksa: kondisi Persatuan atau kelepasan dari semua ikatan.	Puncak Dunia: Nirwana, ‘kekosongan/kelepasan’ Sang Hyang Keresna	59 – 65. Kondisi moksa: 64 – 65.
Perhentian 6: perjumpaan Sanghyang atma dengan para Pwah.	Bungawari Pwah Soma Adi (Dewi Bulan), Pwah Naga Nagini (Dewi Naga Perempuan), Pwah Sanghyang Sri (Dewi Padi),	59.

<p>Perhentian 5: perjumpaan Sang hyang Atma dengan figur dan pwah.</p>	<p>Sari Dewata/Wirumananggay Ni Dang Larang Nuwati, Pwah Sekar Dewata Pwah Nilastra, Sri Dewi Pertiwi</p>	<p>57 – 58.</p>
<p>Perhentian 4: perjumpaan Sanghyang Atma dengan para Batara</p>	<p>Gunung Kendan, Medang dan Menir, Kahyangan (atas) Batara Wisnu (Utara) ↑ Batara ← Batara Siwa → Batara Mahadewa (Tengah) Isora (Barat) (Timur) ↓ Batara Brahma (Selatan)</p>	<p>51 – 56.</p>
<p>Sang hyang Atma menaiki tangga emas agar sampai di kahyangan</p>	<p>Tangga Emas</p>	<p>50.</p>
<p>Perhentian 3: Sanghyang Atma mendapatkan tempaan dari pada dewi-dewa. Dia pun berganti rupa.</p>	<p>Kawidadaren (Kahyangan tengah)</p>	<p>40 – 49.</p>
<p>Perhentian 2: Sanghyang Atma berdiam sejenak</p>	<p>Taman Cipamohacan atau Taman Herang (Kahyangan bawah)</p>	<p>38 – 39.</p>
<p>Perhentian 1: Sanghyang Atma berjumpa dengan Dewa Yama</p>	<p>Kawah Dewa Yama</p>	<p>35 – 37.</p>
<p>Sanghyang atma memulai perjalanan mencari pencerahan/ Moksa</p>	<p>Ambang Maut</p>	<p>33 – 34.</p>

Tabel 2: Deskripsi Kosmologi Sunda dalam *Semaka Darma*

Tabel 2 di atas menunjukkan bahwa kosmologi atau susunan semesta dalam alam pikiran pemikir dan perenung *Sewaka Darma* (SD) tidak bisa dilepaskan dari proses peziarahan seseorang yang secara metaforik dinamai Sanghyang Atma (anotasi 33). Jika merekonstruksi perjalanan Sanghyang Atma, kita dapat menafsirkan perjalanan itu mengandaikan dua gerakan. Pertama ialah gerak turun ke dunia bawah kemudian gerak naik ke dunia atas. Tentu saja gerak ini mengandaikan dunia tengah seperti digambarkan dalam kosmologi pantun. Baik gerak turun maupun naik mengingatkan kita pada proses perjalanan mencari kebijaksanaan seperti diceritakan dalam berbagai mitos atau legenda orang Suci dalam falsafah Hindu dan Budha, atau dalam kawasan Asia Selatan dan Timur.¹⁶

Dengan kata lain teks SD menyiratkan pembagian tiga wilayah semesta seperti versi pantun. Hanya saja, Gerak turun-naik ini dalam susunan semesta versi SD pun merujuk pada simbol gunung. Simbol gunung ini juga menunjukkan proses perjalanan seorang peziarah untuk mencapai pada pencerahan. Perjalanan turun-naik gunung ini kami temukan dalam penelitian Situs Gunung Padang Ciwidey. Perjalanan peziarah di situs tersebut mempunyai gerak turun ke kaki gunung untuk membersihkan diri di mata air Cikahirupan. Setelah itu peziarah ini dapat naik mendaki Gunung Padang dan merenungkan kebijaksanaan Sunda yang dituturkan pembimbing ziarah atau Juru Kunci. Dengan demikian, kita dapat menggambarkan proses turun-naik gunung untuk mencari kebijaksanaan dalam diagram berikut.

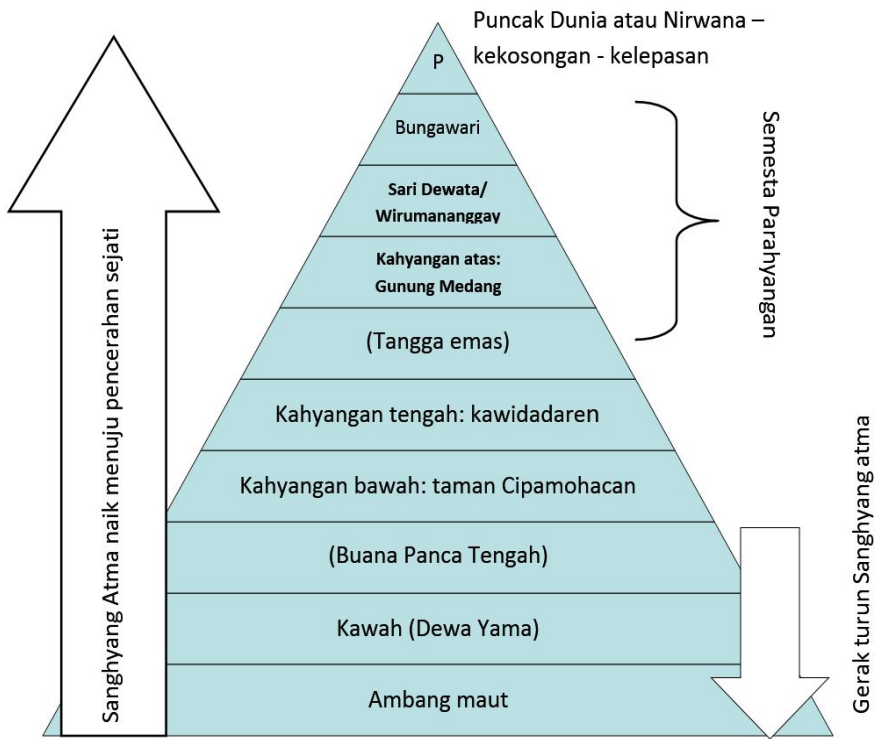


Diagram 2: Kosmologi Sunda versi *Semaka Darma*

Jika kita mencermati rekonstruksi atas kosmologi *SD* dalam wujud gunung, kita menemukan beberapa hal yang mendasar.

- a. Kosmologi *SD* ini tidak berbicara tentang hirarki dewa-dewi dalam susunan piramidal seperti disimbolkan dengan gunung itu. Tidak berarti bahwa dewa-dewi atau makhluk-mahluk halus lainnya tinggal di tengah sementara di atas terdapat entitas tertinggi, yang disebut maha kuasa. Struktur kemahakuasaan yang hirarkis tentunya bukan hal yang dimaksudkan penulis. Dengan kata lain, tentu saja *SD* tidak berbicara lokasi surga dan neraka, dan siapa saja makhluk atau dewata yang mengisi kedua tempat itu. *SD* lebih merupakan sebuah ‘narasi’ Tantrayana tentang bagaimana seseorang peziarah harus bergerak ‘turun-naik’ yakni turun ke bagian kawah lalu naik menuju

kahyangan dan melakukan perjumpaan dengan dirinya sendiri pada setiap perhentian. Memang gerak naik-turun ini lebih kelihatan pada kosmologi versi simbol. Dalam versi *SD* gerak turun itu ditandai dengan gerak 'naik' setelah sanghyang atma keluar dari 'badan'nya dan memasuki 'ambang maut'. 'Meninggalkan badan' secara metaforik mengungkapkan keluar dari hal-hal rutin, hidup keseharian yang seringkali diwarnai dengan masalah/kesusahan/penderitaan. Maut di sini berarti berakhirnya diri yang tidak sadar tentang hakikat terdalam kehidupan. Penegasan kesadaran akan sebab-sebab dan jalan keluar dari penderitaan menjadi bagian inti ajaran agama Budha.¹⁷

- b. Teks *SD* melukiskan perjalanan turun peziarah atau Sanghyang atma ke ambang maut bertujuan untuk mengalami proses penyucian dan berjumpa dengan Dewa Yama. Teks *SD* tentang gerak turun Sanghyang Atma adalah sebagai berikut.¹⁸

Transliterasi

Utun anaking sumangir
mulah mo yatna-yatna
anaking sewa sogata ayeu (33) na
datang ka mangsa
katepi na sandi pati
datang ka salaka hurip
kajeueung kingking la
anggeus awas na kapramanaan
kadenge antag-antagan
kingking la buyut dek mangkat
nu dek ninggalkeun kahanan

Dora anggeus dibukakeun
Jalan anggeus dicaangkeun
Mulah salah geuing bijil
Sora dora larangan
Sang mecat sang hyang atma
Sadeuri sang hyang hurip
Lunga sang hyang pre (34) mana
Moksah aci wisesea
Maka ti sarira
Anggeus diranti kurungan

Translasi

Buyung anakku bergembiralah
Dan harus waspada
Anakku pengabdian Buda
Seka (33) rang
Tiba saatnya sampai di ambang maut
Tiba di kesempurnaan hidup
Terlihat tanda
Telah awas dalam kewaspadaan
Terdengar bertalu-talu
Tanda buyut hendak berangkat
Akan meninggalkan jasad

Pintu sudah dibukakan
Jalan sudah diterangi
Jangan salah tingkah keluar
Suara pintu larangan
Selepas sanghyang atma
Sepeninggal sanghyang hidup
Pergi sanghyang premana (sanghyang
kuasa)
Moksalah sukma-sukma
Dari dalam badan
Telah diistirahatkanlah jasad

Lunlay betan demas pindah	Berkilau melebihi emas pindah
Betan kunang-kunang leumpang	Melebihi kunang-kunang sedang terbang
Kadi kuwung-kuwung metu	Bagai bianglala terbit
Betan panah ka luhur	Seperti panah yang naik
Betan sekar pamujaan	Bagai bunga pemujaan
Betan katumbiri jadi	Seperti pelangi tumbuh
Kadi bulan ngangantaran	Bagai bulan yang membesar
Betan panon poe sabijilna	Bagai matahari terbit
Hanteu nu diheuryanan	Tak ada yang menghalangi
Na musuh anggeus kalalar	Sebab musuh telah terlampaui
Kaliwat reya na kawah	Terlewat banyak dalam neraka
Anggeus kaleumpa (35) ngan	Sudah terjala (35) ni
Kapungkur batu pacakup	Telah terlalu gerbang kahiyangan
Sang Yama tesa sumembah	Sang Yama takzim menyembah
Nyeueung hatma ngalalar	Melihat atma berlalu
Katon sakti di nyimbah wasa dora	Tampak gagah pada kedudukannya di tempat pintu
Kala magahan jalan kan kasor-gaan	Ketika menunjukkan jalan ke arah sorga.
Tuluy nyorang beunang nyayu	Lalu menempuh tempat yang diperindah
Tajur pinang	Pohon pinang
Kumara sinar hanjuang	Kemilau sinar hanjuang
Sasipat mata handeuleum	Handeuleum segaris mata
Salaput beuheung tatali kayu waduri	Waduri setinggi leher
Manyara deung kembang bulan	Lantana berkembang bulan
Wera lancar kembang soka	Wera tumpang wera lancar bunga soka

- c. Anotasi 33 – 35 di atas menggambarkan bagaimana proses turunnya sanghyang atma ke ambang maut justru bertujuan untuk membersihkan diri. Diri yang sudah bersih diibaratkan dengan metafor emas yang berkilau, berkelap-kerlip seperti kunang-kunang di malam hari, bulan purnama, pelangi, matahari yang terbit. Metafor cahaya ini menyiratkan proses mennggalkan hal-hal yang lama dalam diri demi menjadi diri yang baru. Proses menyucikan diri dalam manuskrip *SD* ini mirip dengan proses yang sama dalam peziarahan di Gunung Padang Ciwidey. Dalam proses peziarahan di Gunung Padang yang sudah disinggung di atas, seorang peziarah turun ke mata air di kaki gunung untuk melakukan proses pembersihan diri. Metafor bagi pembersihan

- diri ini ialah mandi, wudlu dalam khazanah Islam, dan mengenakan baju putih atau berwarna cerah. Peziarah akan meninggalkan pakaian mereka di sekitar mata air tersebut.¹⁹
- d. Sementara itu, metafor perjumpaan dengan Dewa Yama dalam teks *SD* ini mengacu pada falsafah Budha tentang roda kehidupan dan penderitaan (*Bhavacakra*). Simbol kuno Budhisme tersebut menggambarkan roda penderitaan hidup manusia dicengkeram oleh Dewa Yama. Perjumpaan dengan Dewa Yama menyiratkan kesadaran tentang roda penderitaan yang menjerat manusia. Setiap pribadi yang ingin lepas dari roda penderitaan perlu menyadari (menjadi *eling*) bahwa dia tidak bisa lagi menjebak diri di dalam lingkaran hidup tersebut.²⁰ Teks *SD* menggambarkan bahwa sanghyang atma tidak mau terjebak pada lingkaran hidup. Karena kesadarannya tersebut, ia mau berjalan meninggalkan 'jasad'nya atau wadagnya. Wujud fisik tubuh manusia ini menjadi metafor untuk diri yang terjebak dalam roda penderitaan.²¹ Diri yang sudah menyadari bahwa sebab-sebab penderitaan hidupnya akan meninggalkan dirinya yang lama. Sanghyang atma yang sudah *eling* digambarkan dengan metafor diri yang bercahaya tadi. Sementara simbol *bhavacakra* menggambarkan diri yang sudah *eling* dengan berpaling kepada bulan, seperti yang ditunjukkan oleh Sang Budha, teks *SD* menyebutkan Diri yang sudah bersih ini *disembah* oleh Dewa Yama. Dengan kata lain, diri yang sudah sadar meninggalkan roda penderitaan yang berada dalam cengkraman Dewa Yama. Bahkan kondisi yang bersih atau kesadaran itu pun dihormati atau disembah Dewa Yama.
- e. Setelah gerak turun, Kosmologi Sunda melukiskan perjalanan naik sanghyang atma. Dalam perjalanan naik tersebut *SD* melukiskan urutan tempat tinggal dan mahluk-mahluk supranatural yang mengisinya. Urutan tempat tinggal itulah 'simbol semesta'. Perjalanan naiknya sendiri berujung di puncak gunung. Puncak gunung yang disebut puncak dunia — Buana Nyuncung dalam khazanah pantun — menjadi tempat terjadinya pengalaman pencerahan atau moksa. Mirip dengan kosmologi Pantun, diri peziarah atau sanghyang atma mengalami pencerahan. Pencerahan sendiri seringkali dilukiskan sebagai cahaya yang menerangi. Metafor ini sebenarnya merujuk pada pengalaman 'kesadaran penuh'.²² Pengalaman kesadaran yang penuh itu digambarkan oleh *SD* dalam bait-bait anotasi 59 dan 64.²³

59. ...
 Hujung gaga marangga ti tajak
 barat
 Kamangsahan windu pepet kale-
 gasin
 Ngarana panyakup akasa
 Eta jungjunan bwana
 Di nu murup tanpa apuy
 Nu hibar tan kapademan
 Panenjo ka sara nusa
 Geusan milih pati (60) sorangan.

Translasi:
 Ujung celah bercabang dari ler-
 eng barat
 Mendekati gerbang buntu yang
 harus dilewati
 Namanya penutupl langit.
 Itulah puncak dunia
 Tempat yang bersinar tanpa api
 Yang terang tak terpadamkan
 Penglihatan ke arah gugusan pu-
 lau
 Tempat memilih ajal (60) sendiri.

64
 Teher herang tineung
 Manah cunduk kana puhun
 Manah datang kana tangkal
 Manah nepi kana jati
 Manah deukeut kana anggeus
 Datang ka ambu ka ayah

Translasi:
 Lalu jernih pikiran
 Hati tiba kepada pohon
 Hati datang kepada pokok
 Hati sampai kepada keasliannya
 Hati dekat kepada akhir
 Datang kepada ibu dan ayah.

- f. Jika pengalaman pencerahan adalah kesadaran penuh yang diibaratkan dengan cahaya yang tak terpadamkan dan tak bersumber dari api, pengalaman moksa sendiri berkaitan dengan peristiwa kelepasan dari ikatan-ikatan. Kelepasan dari ikatan itu mengacu pula pada pengalaman kekosongan atau kehampaan. Bait-bait *SD* dengan anotasi 64 dan 65 melukiskan secara puitik bagaimana kondisi kekosongan dan kehampaan.²⁴

64
 Suka tanpa balik duka
 Wareg tanpa balik lapar
 Hurip tanpa balika pati
 Sorga tanpa balik ku papa
 Hayu tanpa balik ku hala
 Moksa leupas tan

Translasi:
 Suka tanpa (mengenal) duka
 Kenyang tanpa (mengenal) lapar
 Hidup tanpa (mengenal) maut/
 mati
 Bahagia tanpa (mengenal)
 sengsara/derita
 Baik tanpa (mengenal) buruk
 Pasti tanpa (mengenal) kebentu-
 lan
 (siang tanpa malam)
 Moksa lepas tanpa

65

Pa baliku wulan
 Twatwag ka jati niskala
 Luput tih para dewata
 Leupas ti sanghyang
 Tan hana kara
 Lenyep anyara cintya
 Kena rampes tanpa denge
 Kena suwung tanpa wastu
 Ka nu lengis tanpa kahanan
 deung alitan
 Hanteu pati dipiganal
 Hanteu pasampaka di luput
 Hanteu pabaur
 Hanteu digeunah dicandu teka
 Hanteu barayana hanteu deun-
 geun
 Sarwa tunggal wisesa

Translasi

(mengenal) ulangan hidup.
 Tiba pada kegaiban murni
 Lepas dari para dewata
 Lepas dari sanghyang
 Tak ada rintangan
 Meresap masuk alam pikiran
 Sebab utuh tanpa dengar
 Sebab hampa tanpa wujud
 Kepada yang halus tanpa kurun-
 gan dan lembut
 Tak memiliki badan kasar
 Tak bersua dengan salah
 Tak bercampur baur
 Tak dinikmati dan tak dibiasakan
 Tak ada kerabat tak ada orang lain
 Serba tunggal kuasa

Lukisan tentang moksa sebagai kelepasan atau kekosongan menggarisbawahi kondisi negasi di antara dua hal yang dianggap berlawanan: suka *tanpa* duka; kenyang *tanpa* lapar. Negasi dua hal berlawanan ini dapat kita rumuskan menjadi $1 + (-1) = 0$. Hasil 0 merupakan kondisi kekosongan. Bisa juga negasi dua hal berlawanan atau negasi paradoks (suka-duka, kenyang-lapar) dirumuskan dalam rumusan ko-ekuivalensi 'jika dan hanya jika'. Kita bisa membacanya: "seseorang mengenal kondisi 'suka' jika dan hanya jika dia mengenal pula kondisi 'bukan-suka' atau 'duka'", kenyang jika dan hanya jika lapar'; atau rumusan $1 \equiv -1$. Rumusan ko-ekuivalensi ini menegaskan bahwa kondisi 'suka' mengandaikan 'duka' (atau kenyang mengandaikan lapar) sedemikian rupa sehingga keduanya dapat kita alami entah bergiliran, entah bersamaan.

- g. Jika pemahaman ko-ekuivalensi ini melengkapi pemahaman negasi dua hal berlawanan yang menghasilkan 'nol', maka kita bisa menyatakan bahwa kekosongan kehampaan, atau kelepasan yang dimaksudkan penulis *SD* (bersama para pemikir-perenung kuno Asia Timur dan Tenggara lainnya) sebenarnya bukanlah kondisi tanpa makna apa pun, kesia-siaan, atau tanpa harapan (nihilistik). Kekosongan pada dasarnya kepenuhan dari dua hal yang dianggap berlawanan: suka

dan duka, kenyang dan lapar, bahagia dan derita. Kemudian, penulis *SD* merangkum ‘kekosongan yang penuh’ ini dengan ungkapan ‘*sarwa tunggal wisesa*’ atau secara konotatif dapat dibaca sebagai ‘kemampuan yang menyatukan’. Kekosongan itulah penyatuan diri sanghyang atma dengan kehidupan. Kekosongan dalam hal ini adalah ‘*tunggal wisesa*’. Secara metaforik kekosongan adalah satu. Dengan demikian, “Satu” pun pada dasarnya mengandaikan ‘jamak’.²⁵

- h. Dengan demikian, kita pun dapat menyimpulkan bahwa Kosmologi Sunda pada dasarnya berkaitan erat dengan simbolisasi gunung. Makna simbol gunung sendiri bukanlah sekedar pelukisan tentang lukisan tentang dunia yang adikodrati, atau pengalaman tentang pencerahan atau moksa sehingga seseorang menjadi pribadi yang bijaksana. Simboli gunung menegaskan makna ‘kekosongan yang penuh’. Makna tersebut menyiratkan dua hal penting: pertama, kehidupan pada dasarnya merupakan penyatuan hal-hal yang dalam pikiran manusia diposisikan secara diametrikal; padahal pada intinya pasangan diametrikal tersebut mengandaikan kehadiran kedua-duanya, dan bukannya mengeliminasi salah satunya. Dengan kata lain, jika kita memahami mempersepsi pasangan diametrikal dan paradoks, persepsi itulah yang mendorong kita mengabaikan satu dan mementingkan yang lain. Jika kita menyadari secara penuh inti dari kehidupan, kita menemukan pada dasarnya paradoks itu bersifat korelatif. Kesadaran yang penuh akan hakikat paradoks yang korelatif membawa kita pada hal mendasar kedua yakni kehidupan pada dirinya sendiri tidak pernah bersifat ‘hanya satu dan tiada yang lain’. Keberagaman yang korelatif adalah esensi dari kehidupan, di samping ‘ketunggalan yang *wisesa*’.

Hidup *Per Se* sebagai Sumber dan Tujuan

Simbol Gunung sebagai pelukisan model pengetahuan tentang Semesta di atas ternyata menyiratkan bahwa kosmologi Sunda juga mengandung pemahaman yang fundamental atas kehidupan. Jika model pengetahuan tentang semesta tersebut menyatakan kehidupan pada dasarnya adalah kekosongan yang penuh, kosmologi semacam ini mengandaikan bahwa ‘hidup pada dirinya menjadi sumber dan tujuan dari mengada isi dari alam semesta ini’.

Kita dapat membandingkan pernyataan di atas dengan khazanah

leksikon bahasa Sunda untuk hidup: *'hirup'* dan *'hurip'*.²⁶ *'Hirup'* atau *kahirupan* secara denotatif merujuk pada 'nyawa' atau 'kekuatan/kemampuan' yang membuat segala sesuatu tumbuh, bergerak, dan hancur. Secara konotatif, 'hirup' mengacu pada sumber dan tujuan dari segala sesuatu termasuk makhluk seperti manusia. Sementara itu, *'Hurip'* atau *'kahirupan'* baik secara denotatif maupun konotatif mengacu pada kemampuan dan kekuatan untuk lahir, tumbuh, berkembang dan hancur. 'Hirup' sejajar dengan 'nafas' atau 'ruah' (dalam terminologi Ibrani), atau yang kita kenal sebagai 'roh'. Hanya saja, pengaruh monoteisme cenderung menyejajarkan ruah atau roh itu dengan pribadi. Dalam khazanah leksikal Sunda, hirup atau ruah ini tidak bisa direduksi seperti sebagai pribadi saja. Sementara itu, *'Hurip'* secara denotatif mengacu kepada 'hasil mengolah *hirup*': dalam bentuk sandang, pangan, papan. Secara konotatif, hurip mengacu pada segala hal yang dibangun manusia menjadi 'kultur' atau 'gaya hidupnya'. Kahuripan mengisyaratkan kebudayaan sebagai pemberian wujud kepada kemampuan dan kekuatan untuk lahir, tumbuh, berkembang dan hancur.

Kembali pada pemahaman kehidupan sebagai sumber dan tujuan mengada, kita dapat menyejajarkan *'Hirup'* dengan 'Dao' dalam khazanah Daoisme versi *Daodejing*. 'Dao' bukanlah 'jalan'; ia adalah hidup itu sendiri yang tidak bisa direduksi dalam 'kata Dao' itu sendiri. Seperti disinggung di bagian awal, Dao adalah ibu dan sumber dari segala sesuatu. Berikutnya, kita pun dapat melihat kemiripan pemahaman antara 'Hirup' dengan *'Brahman'* atau asal usul eksistensi dalam pemahaman *Veda* dan khususnya *Upanishad*.²⁷ 'Brahman' dalam permenungan Rig Veda tidak sama dengan Dewa Brahma, sebagai *'primus inter pares'* dalam konsep dewata 'Trimurti'. Brahman melebihi Batara Brahma. Kosmologi Pantun dan *Sewaka Darma* cukup jelas menyatakan posisi dewata termasuk *Batara Brahma* justru berada dalam wilayah yang berwujud atau personifikasi dari kekuatan dan kemampuan hidup. Mengatasi dewa Brahma adalah Sang kekuatan dan kemampuan atau 'Sang Hyang Kersa' alias 'Sang Hirup'. Sementara itu Upanishad meluksikan Brahman sebagai metafor 'Sang Hirup' dalam rumusan yang negatif.

“tidak dapat dilihat, tidak dapat dimengerti, tanpa asal-usul, tak berwarna, tanpa mata, atau telinga, tanpa tangan atau kaki, tak berkesudahan, merangkum segala sesuatu dan ada di mana-mana, itulah ia yang tidak dapat berubah, yang dipandang si bijak sebagai sumber dari segala sesuatu yang ada.” (dikutip dari Upanishad 1.1.6)²⁸

Rumusan yang negatif ini menjelaskan juga bahwa Brahman atau ‘sumber dari segala sesuatu yang ada’ sebagai sebuah kekosongan atau kehampaan. Pengertian kekosongan ini dirumuskan secara berbeda dalam bait *SD* anotasi 65:

“Sebab utuh tanpa dengar
 Sebab hampa tanpa wujud
 Kepada yang halus tanpa kurungan dan lembut
 Tak memiliki badan kasar
 Tak bersua dengan salah
 Tak bercampur baur
 Tak dinikmati dan tak dibiasakan
 Tak ada kerabat tak ada orang lain”.

Dengan kata lain, kekosongan yang dilukiskan untuk menjelaskan apa itu Brahman dan apa itu Hirup atau ‘kekuatan, kemampuan atau sumber dari segala sesuatu yang ada’ bukanlah sekedar ketiadaan total. Kekosongan ini menggemakan kepenuhan karena ia ‘merangkum segala sesuatu dan ada di mana-mana’, atau dirumuskan dengan ‘*sarwa tunggal wisesa*’.

Dengan demikian, ‘Nirwana’, ‘Sang Hyang Kersa’, ‘Hirup’, ‘Ruah’, ‘Dao’, atau ‘Brahman’ adalah kehidupan pada dirinya sendiri. Pemikir-perenung Veda berupaya menjelaskan siapa dia. Pemikir Veda menggunakan kata ‘*Yang Esa*’²⁹, sebagai ekspresi verbal yang mencoba menangkap seutuhnya. Walaupun pemikir Veda mengetahui tiada bahasa yang mampu menangkap keseluruhan hakikat *Brahman* tanpa mereduksinya dalam pengertian manusia yang terbatas. Lao Tze pun berbuat yang serupa. Ia menyodorkan ‘dao’ sebagai ekspresi verbal pada kekuatan dan kemampuan adikodrati yang menjadi sumber dan tujuan segala sesuatu. Tetapi ia pun sadar bahwa bahasa manusia terbatas. Sejak awal ia menegaskan dalam bab 1 *Daodejing*:

“Dao yang dapat disebutkan bukanlah dao yang sesungguhnya
 Nama yang dapat dinyatakan bukanlah nama yang sejati
 Tiada/ yang tak bernama adalah asal mula dari langit dan bumi,
 Ada/ yang bernama adalah ibu dari alam semesta.”³⁰

Seperti juga para pemikir Veda dan Lao Tze, para ‘pencipta’ pantun dan pengarang *Sewaka Darma* menggunakan istilah ‘Sang Hyang Tunggal’, ‘Sang Hyang Kersa’ untuk menciptakan pemahaman pembaca yang mengatasi pasangan diametrikal dan paradoks. Metafor tersebut

menjelaskan pula bahwa kesadaran manusia harus bebas dan lepas dari kecenderungan mereduksi segala sesuatu seturut kepentingan dan kebenaran manusia sendiri. Selanjutnya, metafor yang mengatasi dualitas yang diametrikal ini menjadi sarana untuk menghantar kesadaran manusia kepada ‘pemahaman bahwa segala sesuatu pada dasarnya mengada dalam relasi yang afirmatif, juga dalam sebuah jejalin. Pada dasarnya manusia dan makhluk-makhluk lainnya tidak pernah hidup secara otonom dan ‘tak-terbagikan’ atau individual. Pengenalan tentang diri yang otonom dan tak-terbagikan hanya akan menggiring manusia pada penderitaan dan lingkaran kesia-siaan yang tiada berakhir.³¹ Manusia harus keluar dari pola pikir yang sempit ini menuju penyadaran akan hakikat kehidupan yang sejati: hidup pada dirinya sendiri selalu mengada bersama yang lain dan saling berbagi dalam jejaring interaktivitas.

Penutup

Jika kita merunut kembali pembahasan dalam makalah ini, kita bisa menyimpulkan bahwa kosmologi Sunda tidak berisi pembahasan tentang ‘bintang-bintang di langit’ atau penjabaran struktur hirarki dunia adikodrati yang berisi makhluk supranatural dan adikodrati pula. Jika ada cerita dewa-dewi di dalam kosmologi Sunda, cerita itu hanya menjelaskan dan melambangkan proses perjalanan manusia yang berusaha menyadari hakikat terdalam dari kehidupan yang ia jalani (kahirupan) demi ‘mencapai pencerahan tentang hakikat ‘kekuatan dan kemampuan atau sumber dari segala sesuatu yang ada’ (kahirupan). Kosmologi Sunda mengisyaratkan praksis yakni proses peziarahan menuju kepada kesadaran akan hakikat kehidupan, daripada pengetahuan teoretis tentang alam semesta yang dapat dilambangkan dengan rumus dan angka-angka.

Selanjutnya, kita pun dapat mencermati bahwa penjabaran model pengetahuan Sunda berkembang dalam kurun waktu. Kita bisa mencermati pengaruh primordial, falsafah dan ajaran Hindu dan Buddha dalam model pengetahuan tentang Semesta versi Sunda. Kita tidak bisa menyatakan mana yang lebih orisinal atau mana yang lebih berwibawa sebagai model pengetahuan mengingat metode verifikasi dan justifikasi model pengetahuan yang sah dan tepat tidak dibutuhkan dalam konteks ini. Benang merah dari 2 model pengetahuan di atas muncul dalam ajakan untuk selalu berupaya menemukan pencerahan baik dalam praktek

meditasi maupun dalam praksis hidup, melalui aktivitas sehari-hari pun dan melalui peran apa pun bagi siapapun dia. Puncak dari proses pengalaman pencerahan ialah moksa kini dan di sini: pengalaman 'aha' bagi kesadaran kita akan eksistensi kita dalam jejalin interaktivitas dan pengalaman 'aha' bagi praktik berkorelasi secara aktif baik dengan sesama manusia maupun dengan makhluk lainnya.

Referensi

- Badiou, Alain. *Deleuze, the clamor of being*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1999.
- Danadibrata, R.A. *Kamus Basa Sunda*, Bandung: Kiblat, 2006.
- Danasasmita Saleh, et. al.. *Sewaka Darma, Sanghyang Siksakandang Karesian, Amanat Galunggung*. Transkripsi dan Terjemahan. Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian kebudayaan Sunda (Sundanologi) Direktorat Jendral Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Bandung.
- Darsa, Undang A, & Tien Wartini. "Sewaka Darma" dlm. *Jurnal Sundalana Kujang Bedog, dan Topeng, dan esai-esai lainnya mengenai kebudayaan Sunda*. Seri Sundalana no. 7. Bandung: Pusat Studi Sunda, 2007.
- Dawkins, Richard. *The Magic of Reality, How We Know What's Really True*, NY: Free Press, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1968a/1994.
- Djunatan, Stephanus. *The Principle of Affirmation, an Ontological and Epistemological Ground of Interculturality*. Disertasi Program Doktorat Filsafat Interkultural. Rotterdam: Erasmus Universiteit, 2011.
- Ekadjati, Edi S. *Kebudayaan Sunda, Zaman Pajajaran, jilid 2*. Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 2009.
- Griffith, Ralph T.H. (1896). *The Hymns of the Rigveda*, 2nd edition, Kotagiri (Nilgiri). Edisi cetak ulang: *The Hymns of the Rgveda*. Translated with a popular commentary by Ralph T. H. Griffith. Edited by Prof. J.L. Shastri, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1 Volume, new revised edition 1973, 707 pages. Reprint 2004.
- Groenen, C., OFM. *Sejarah Dogma Kristologi*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1988.

- Koller, John M. *Filsafat Asia*. Terj. Donatus Sermada. Maumere: Penerbit Ledalero, 2010.
- Lao Tzu. *Tao Te Ching*. Trans. D.C. Lau. NY: Penguin Classics, Penguin Books, 1976.
- Lao Zi. *Dao De Jing, a Philosophical Translation, Making the Life Significant*. Trans. Roger T. Ames & David Hall. NY: Ballantine Book, 2003.
- _____. *Daodejing, Kitab Kebijakan dan kebajikan*. Terj. Tjan K. Yogyakarta: Indonesia Tera, 2006.
- Noorduyn J. & Teeuw A. *Tiga Pesona Sunda Kuno*. Terj. Hawe Setiawan. Jakarta: Pustaka Jaya & KITLV, 2009.
- Sumardjo, Jakob. *Arkeologi Budaya Indonesia*. Yogyakarta: Kalam, 2002.
- _____. *Simbol-simbol Artefak Budaya Sunda, Tafsir Pantun Sunda*. Bandung: Kelir, 2003.
- _____. *Khazanah Pantun Sunda, Sebuah Interpretasi*. Bandung: Kelir, 2006.
- Toulmin, Stephen E. *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*. London, Los Angeles: University of California Press, 1982.
- Van Binsbergen, Wim M.J. *Intercultural Encounters*. Berlin: Lit, 2003.
- Williams C.A.S. *Chinese Symbolism and Art Motifs*. Tokyo: Tuttle Publishing, 2006.

Endnotes:

- 1 Tulisan ini merupakan penyempurnaan makalah dengan judul yang sama dan pernah dipresentasikan dalam *Extension Course Filsafat (ECF)* di Fakultas Filsafat, Universitas Katolik Parahyangan, 13 Desember 2013.
- 2 Dikutip dari Stephen E. Toulmin, 1982:6.
- 3 Bdk. dgn. Dawkins, 2011:16–19: Dalam buku ini, Dawkins menjelaskan ‘cara kerja’ sains modern dan canggih (empirik dan rasional) yang bertumpu pada ‘model’ sebagai ‘bukti-bukti’ tentang hal-hal material, fisikal yang tak tertangkap langsung oleh indera telanjang kita. ‘Model’ pengetahuan itu misalnya $E=MC^2$, πr^2 , $V = S/T$; rantai kromosom, molekul DNA, ‘tabel unsur-unsur kimia’, dll.
- 4 Bdk. Van Binsbergen, 2003:277-278. Pengetahuan yang lain sering kali dikategorikan sebagai persepsi ekstrasensor, ilusi dan menipu (extrasensory perception, realm of illusion and fraud). Filsafat dan Sains Barat sudah sejak abad ke-17 menegaskan pentingnya standar pembuktian rasional atas pengetahuan manusia.
- 5 Bdk. Van Binsbergen, 2003:278. Pakar filsafat interkultural Belanda ini menulis: “*Meanwhile oscillating between the unicity and plurality opens up vistas beyond the subject-object distinction within which most of the Western philosophical tradition has entrenched itself for several millennia and especially Descartes,*” Gerak bandul ini penting untuk membuka wawasan dan wacana kita tentang ‘hakikat’ pengetahuan manusia. Pengetahuan ma-

nesia sekaligus 'satu' karena setiap manusia adalah rasional' dan 'jamak' dari model-modelnya yang bisa kita ungkapkan. Dengan kata lain, rasionalitas pun pada hakikatnya mencerminkan kemampuan berpikir manusia, di mana saja selalu begitu pada dirinya sendiri; juga sekaligus jamak dalam bentuknya yang beragam dan seringkali menembus batas-batas kemasuk-akalan yang disusun manusianya sendiri.

6 Bdk. Ames & Hall, 2003:14.

7 Dikutip dari Koller, 2010:32. Terjemahan Rig Veda dalam bahasa Inggris untuk Himne Asal-Usul (Kelahiran segala sesuatu) dalam buku 10-129 lih. Griffith, 1896: 490. Ayat/bait 3 dan seterusnya juga mencantumkan rangkaian paradoks seperti 'kegelapan dan kehangatan', eksistensi dan non-eksistensi, 'tahu dan tidak tahu', 'yang di atas dan di bawah'; juga menyampaikan ketidaktahuan akan wujud sumber tersebut: tiada yang dapat mengetahuinya kekuatan apa yang menurunkan segala sesuatu, bahkan para dewata pun hadir kemudian setelah penciptaan terjadi. Walaupun disebutkan Yang Esa itulah *kekuatan-kekuatan* maha yang menurunkan (*memperanakan*), kita tetap tidak dapat mengetahui identitasnya atau kekuatan macam apakah itu, kapan segala sesuatu ini dilahirkan/diperanakan. Teks bahasa Inggrisnya sebagai berikut:

3 Darkness there was: at first concealed in darkness this All was indiscriminate chaos. All that existed then was void and form less: by the great power of Warmth was born that Unit.

6 Who verily knows and who can here declare it, whence it was born and whence comes this creation? The Gods are later than this world's production. Who knows then whence it first came into being?

4 Thereafter rose Desire in the beginning, Desire, the primal seed and germ of Spirit. Sages who searches with their heart's thought discovered the existent's kinship in the the non-existent.

7 He, the first origin of this creation, whether he formed it at all or did not form it, whose eye controls this world in highest heaven, he verily knows it, or perhaps he knows not.

5 Transversely was their severing line extended: what was above it then, and what below it? There were begetters, there were mighty forces, free action and energy up yonder.

8 Terjemahan *Daodejing* ke dalam bahasa Indonesia lihat Tjan K., 2006:1, 25. Menurut kami, terjemahan yang dikerjakan Tjan K., berupaya merumuskan konteks asli dari *Daodejing*.

9 Penjelasan lengkap dan detil tentang tafsir kosmologi ini silakan merujuk ke Sumardjo, 2003:57-63. Tabel ini juga dirumuskan berdasarkan elaborasi lainnya Sumardjo tentang Budha Tantrayana. Lih. Sumardjo, 2002:40-42.

10 Pemetaan tiga bagian dunia kosmologis menurut Pantun ini dikutip dari Sumardjo, 2003:63.

11 Reinterpretasi ini saya susun berdasarkan sumber referensi yang sama dengan Diagram 1. Saya membandingkan tabulasi kosmologi Sunda menurut Sumardjo dengan simbolisasi peziarah Gunung Padang di Ciwidey sebagai tempat pembelajaran tentang kesalehan. Penelitian tersebut telah direkam dalam disertasi saya tahun 2011. Bdk. juga reinterpretasi ini dengan *world-view* Orang Baduy tentang susunan semesta: Buana Nyungcung: tempat tinggal Sang Hyang Keresa, Buana Panca Tengah:

- tempat tinggal manusia, Buana larang: semesta bawah yang juga dilukiskan dengan kawah berapi (dalam teks kuno lain: *Sanghyang Siksakandang Karesian*, kawah ini disebut juga Si Tambrah Gomuka dan Si Mregawijaya). Tafsiran *worldview* Orang Baduy lih. Ekadjati, 2009:179.
- 12 Transliterasi dan translasi naskah *Sewaka Darma* yang saya gunakan dalam makalah ini adalah versi yang dikerjakan Danasasmita et. al., 1987.
 - 13 Lih. Noorduyt & Teeuw, 2009:6-7. Bdk. analisis sejarah budaya Ekadjati, 2009:175.
 - 14 Budha Tantrayana adalah perpaduan yang kompleks dari falsafah dan ajaran agama Hindu dan Budha, yang juga dikombinasikan secara unik dengan unsur falsafah dan religiusitas primordial Sunda. Lih. Sumardjo 2002:40-42.
 - 15 Bdk. Ekadjati, 2009:178.
 - 16 Salah satu narasi tentang perjalanan turun dan naik yang terkenal adalah perjalanan kisah Sidharta Gautama sendiri dalam perjalanan mengalami pencerahan. Legenda Thailand, Laos, Kamboja tentang biksu suci bernama Phra Malai juga mengisahkan perjalanan turun-naik: ke neraka dan surga demi mencapai pencerahan: Lih. <http://britishlibrary.typepad.co.uk/asian-and-african/2013/09/a-thai-book-of-merit-phra-malais-journeys-to-heaven-and-hell.html>. Bahkan teks Injil menggunakan pola naik-turun ini untuk menjelaskan penyelamatan Kristus: turun ke dunia orang mati kemudian bangkit dan naik ke Surga (*Credo Nicea*, Efesus 4:9-10; penjelasan tentang surat Paulus ini lih. Groenen, 1998:80dst; dalam laman elektronik Katekismus Gereja Katolik: <http://ekaristi.org/kat/index.php?q=631-639>). Dalam sastra barat penyair Italia Dante Alighieri (1265-1321) menulis trilogi puisi tentang perjalanan turun-naik neraka (*Inferno*)-tempat penyucian (*Purgatorio*)-surga (*Paradiso*). Mitos Hercules dari Yunani memiliki pola turun-naik ini pula.
 - 17 Budhisme beranjak dari pandangan bahwa sumber penderitaan bagi manusia ialah kondisi ketidaksadarannya akan sumber penderitaan dan kehidupan *per se*. Manusia perlu mengenal 4 kebenaran mulia yang mendasari anjuran untuk menjadi sadar. Anjuran menjadi sadar ini terdapat dalam ajaran tentang Jalan Tengah dan 8 jalan kebenaran. Bdk. Koller, 2010:310dst.
 - 18 Transliterasi dan terjemahan teks *SD* anotasi 33-35 dikutip dari Danasasmita et. al., 1987:25-26; 56-57.
 - 19 Mata air Gunung Padang ini disebut *Cikahuripan*. Setiap peziarah Gunung Padang dianjurkan untuk atau sholat. Juru Kunci Gunung Padang, yang rupa-rupanya penganut sufi, seringkali menyebutkan peristiwa mandi ini sebagai wudlu. Lih. Djunatan, 2011:103, 124-125.
 - 20 Lih. lingkaran penderitaan dalam kehidupan atau *bhavadakera* dlm tradisi Budhisme, terutama dari Tibet. Williams, 2006:309-402; Koller, 2010:bab 13. Gambar *bhavadakera* bisa juga dilihat di laman elektronik. Misalnya http://www.merlinnz.com/blog/wp-content/uploads/2010/06/wheel_of_life.jpg.
 - 21 Tentu saja ini tidak mengandaikan perendahan makna tubuh manusia. Justru peristiwa mandi di cikahuripan menunjukkan bahwa badan dan isinya harus sama-sama bersih dan menanggalkan diri yang lama. Secara simbolik wujud fisik yang baru jika kita menyimpulkan bahwa tubuh adalah hal yang buruk dalam falsafah Sunda, kesimpulan itu akan bertentangan dengan bunyi frasa dalam pantun "*cangkang reujeung eusina kudu sarua lobana*". Artinya, "kulit dan isinya harus sama besarnya". Frasa pantun ini menyiratkan bahwa tubuh manusia dan isinya (jiwanya) sama-sama bernilai dan menjadi hal inti bagi manusia. Lih. Sumardjo, 2006:331.
 - 22 Karena pengalaman pencerahan itu terjadi di puncak gunung, tradisi falsafah Sunda menyebutkan memberi nama Gunung Padang. Dalam penelitian yang kami lakukan

- di Gunung Padang Ciwidey, seorang peziarah akan sampai pada puncak gunung tersebut yang disebut Puncak Manik. Manik berarti permata yang bercahaya. Dalam hal ini, kesadaran penuh identik dengan pencerahan cahaya. Bdk. Djunatan, 2011.
- 23 Baik teks transliterasi dan terjemahan *Sevaka Darma (SD)* anotasi 59 dan 64 dikutip dari Danasasmitha et. al., 1987:37, 39, 69, 71. Bdk. Darsa & Tien Wartini, 2007:205-206, 208,239, 241-242.
 - 24 Baik teks transliterasi dan terjemahan *SD* anotasi 64 dan 65 ini dikutip dari Danasasmitha et. al., 1987: 39-40, 71-72; bdk. Darsa & Tien Wartini, 2007:208-209, 242.
 - 25 Bdk. dengan gagasan satu-banyak, one-many, yang banyak digagas filsuf-filsuf dari kawasan Atlantik Utara pada paruh kedua abad ke-20, Salah satu di antaranya Gilles Deleuze, Alain Badiou (Perancis). Lih Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1968a/1994); Badiou, *One*, juga lih. van Binsbergen, 2003:278.
 - 26 Lih. Danadibrata, 2006: entri 'hirup' dan 'hurip'.
 - 27 Lih. Koller, 2010:29, 32-39. Dewa-dewi malah dinyatakan sebagai perlambang dari kekuatan dan kemampuan untuk lahir, tumbuh, berkembang dan hancur, atau lambang dari unsur-unsur kehidupan.
 - 28 Teks ini dikutip dari Koller, 2010:39.
 - 29 Lihat penjelasan terjemahan Yang Esa ini dlm. Koller, 2010:34-36. Ungkapan 'Yang Esa' dianggap mampu mengatasi kecenderungan manusia untuk berpikir tentang pasangan diametrikal atau paradoks. Untuk menerobos reduksi pikiran pada paradoks, para pemikir-perenung kuno di Asia Selatan, Timur dan Tenggara kerap menggunakan paradoks korelatif untuk menjelaskan bahwa pasangan diametrikal atau paradoks tersebut membutuhkan kehadiran satu terhadap yang lain. Misalnya: kehidupan (*hurip*) mengandaikan kematian.
 - 30 Teks *Daodejing* ini dikutip dari terjemahan versi D.C. Lau, 1976:57 dan Tjan K, 2006:1.
 - 31 Pandangan ini bersumber dari falsafah Buddha tentang sumber penderitaan, hakikat kehidupan dan ajaran tentang lingkaran kehidupan yang penuh kesia-siaan dan penderitaan. Lih. Koller, 2010: bab 12 & 13.