



Nurmalia Habibah

Perbandingan Mode Naratif Apokaliptik dalam Teks *Mosalaparwa* dan *Cariyos Dajal*

Abstract: This article aims to demonstrate how cultural heritage can surprisingly bridge differences that often trigger religion-based conflicts, showcasing the underlying essence of unity in diversity by delving into the interpretation of literary works. At a more specific level, this paper endeavors to uncover the universality of the Javanese perspective on the eschatological crisis culminating in the Judgment Day event. This exploration is conducted through a meticulous analysis of the apocalyptic narrative style found in two Javanese texts; the Old Javanese *Mosalaparwa* and the New Javanese *Cariyos Dajal*. When considering the conclusion of each narrative, in accordance with Collins' classification (2014) of the apocalyptic genre, *Mosalaparwa* falls into the historical apocalypses sub-type, while *Cariyos Dajal* aligns with the apocalypses involving heavenly journeys sub-type.

Keywords: Apocalyptic Narrative Mode, Javanese Apocalyptic Literature, *Mosalaparwa*, *Cariyos Dajal*, Eschatological Crisis.

Abstrak: Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap universalitas pandangan masyarakat Jawa terhadap krisis eskatologis yang berujung pada peristiwa kiamat melalui *close reading* terhadap perbandingan mode naratif apokaliptik dalam teks *Mosalaparwa* Jawa Kuna dan *Cariyos Dajal*. Setelah kedua teks kisah hari akhir dalam ranah sastra Jawa tersebut dicermati, terdapat bagian-bagian naratif yang membentuk struktur teks dan mencerminkan karakteristik apokaliptik sehingga teks-teks religius lokal itu dapat ditempatkan dalam kategori teks sastra bermode naratif apokaliptik. Apabila melihat akhir ceritanya, maka merujuk pada klasifikasi genre apokaliptik menurut Collins (2014), teks *Mosalaparwa* termasuk ke dalam sub-tipe *historical apocalypses* dan teks *Cariyos Dajal* ke dalam *apocalypses with heavenly journeys*.

Kata Kunci: Mode Naratif Apokaliptik, Sastra Apokaliptik, *Mosalaparwa*, *Cariyos Dajal*, Krisis Eskatologis.

Dalam rentang periodisasi sastra Jawa yang terbentang sangat luas, di sepanjangnya terekam pula dinamika kebudayaan masyarakat Jawa sebagai latar belakang konteks penciptaan karya sastra. Berdasarkan periodisasi sastra Jawa (Pigeaud, 9-2, 1967), perkembangan sastra pada periode pra-Islam menunjukkan pengaruh dominan budaya India melalui penyebaran Hinduisme serta Buddhisme. Setelah itu perlahan-lahan konsep asli Jawa mulai nampak pada karya-karya setelahnya sehingga pada abad ke-14 hingga 15, karya sastra Jawa memperlihatkan kombinasi unsur budaya India dan ide mistik Jawa yang sifatnya *autochton*. Mulai abad ke-15 dan 16, Islam menunjukkan kuasanya di Pulau Jawa dan sejak saat itu, berpindahnya kekuatan politik dari kerajaan di wilayah pedalaman pulau ke pusat-pusat perdagangan di area bahari menandai pula kebaruan dalam sastra Jawa oleh pengaruh Islam. Meskipun demikian, kebaruan itu sifatnya bukanlah menggempur hal yang ada dan menggantinya dengan hal yang sama sekali baru, namun lebih tepatnya adalah asimilatif, sehingga elemen budaya Jawa Kuno dengan konsep asli Jawa pun masih bertahan.

Berkaitan dengan hal tersebut, tulisan ini pada tataran yang lebih khusus bertujuan untuk mengungkap universalitas pandangan masyarakat Jawa terhadap krisis eskatologis yang berujung pada peristiwa kiamat, narasi yang di dalamnya mengandung amalgamasi kompleksitas persoalan tatanan sosial, kosmik, dan religius. Objek material dalam artikel ini adalah teks sastra yang memuat naratif tentang peristiwa yang berhubungan dengan akhir dunia, baik yang dihasilkan dari masa pra-Islam, yang dalam hal ini diwakilkan dengan teks *Mosalaparwa Jawa Kuna*, maupun teks yang dihasilkan pada masa pengaruh Islam mulai menguat di Jawa, yang diwakilkan dengan teks *Cariyos Dajal*. *Mosalaparwa Jawa Kuna* menceritakan musnahnya bangsa Yadawa karena perang saudara dan tenggelamnya Dwarawati, sebagai perwujudan kehancuran '*pralaya*' yang disaksikan oleh Arjuna. Sementara itu, *Cariyos Dajal* menceritakan riwayat Dajal, makhluk yang

muncul pada hari-hari terakhir sebelum kiamat menurut Islam. Hasil pembacaan dari perbandingan keduanya ini akan menerangkan adanya persamaan *frame of thinking* masyarakat Jawa dalam mengejawantahkan konsep mengenai akhir dunia yang mengimplikasikan pandangan religius yang sama dari waktu ke waktu, sejak zaman Hindu hingga Islam.

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka permasalahan yang dapat dirumuskan untuk penelitian ini adalah sebagai berikut. Di masa yang rentan terjadi konflik berbasis keagamaan ini, warisan budaya yang tertuang dalam karya sastra Jawa justru menunjukkan adanya ketunggalan perspektif dalam persoalan religius seperti menghadapi *time of crisis*. Kedua teks sastra sebagai objek yang akan diteliti memiliki latar belakang konteks budaya yang berbeda karena berasal dari zaman yang berbeda. Akan tetapi, dalam mode penceritaan tentang akhir dunia, keduanya ternyata memiliki benang merah yang universal. Oleh karena itu, untuk mewujudkan tujuan sebagaimana diungkapkan dalam latar belakang di atas, akan diusahakan pencarian jawaban atau solusi untuk pertanyaan penelitian berikut, Bagaimana karakteristik mode naratif apokaliptik atau kejadian akhir dunia dalam teks *Mosalaparwa* dan *Cariyos Dajal*? dan apa signifikansi dari universalitas mode naratif tersebut dalam kaitannya dengan pandangan hidup orang Jawa?

Kedua teks yang akan dikaji merupakan hasil penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya secara filologis sehingga penelitian ini secara metodologis dapat dikatakan akan melengkapi analisis isi sebagai penginterpretasian lebih lanjut akan teks yang telah disunting dan diterjemahkan. Pengumpulan data verbal berupa teks naratif berbentuk prosa akan dilakukan dengan teknik simak dan *close reading* terhadap hasil edisi teks yang telah diterbitkan terhadap naskah *Mosalaparwa* (Habibah, 2016) dan *Cariyos Dajal* (Ismuningsih, 2010). Studi, evaluasi, dan interpretasi terhadap teks sastra dilakukan dengan pertama-tama melihat struktur karya sastra dari mode penarasianya kemudian menginterpretasi lebih

lanjut tentang signifikansi dari universalitas mode naratif tersebut dalam kaitannya dengan pandangan hidup orang Jawa. Adapun mode naratif apokaliptik menjadi kerangka untuk menempatkan kedua teks dalam satu wacana yang sama.

Melalui survei yang luas dari narasi akhir zaman yang fiksional, religius, filosofis, dan politis, Pitetti (2017, 437) dalam esainya mengidentifikasi dua strategi untuk menceritakan kisah tentang akhir dunia. Dengan berfokus pada pemahaman konseptual tentang perubahan sejarah yang mendasari berbagai jenis narasi akhir zaman, esai tersebut mengklarifikasi terminologi teoretis tentang mode naratif apokaliptik dan pasca-apokaliptik, dan mengartikulasikan pemahaman yang lebih jelas tentang cara-cara berbagai jenis cerita kontemporer tentang akhir zaman digunakan untuk memberikan dukungan konseptual bagi tindakan politik di masa sekarang. Mode naratif apokaliptik yang diteorisasikan Pitetti inilah yang akan dilihat penggunaannya dalam penceritaan kisah akhir zaman pada kedua teks yang menjadi objek kajian.

Kata kunci apokaliptik atau apokalips sendiri telah banyak digunakan dalam berbagai analisis wacana dan kajian sastra. Dalam kajian wacana misalnya, apokalips sebagai genre yang berdampingan dengan pastoral menurut Ursula Heise menjadi pondasi bagi dua narasi dominan pada wacana perubahan iklim dalam fiksi spekulatif, yakni yang diistilahkan dengan “*the lifeboat*” dan “*the collective*” oleh Janet Fiskio (2012, 12). Selain itu, Akilli (2012, 12) menawarkan pembacaan beberapa teks kenabian dan astrologi yang tersedia untuk pembaca Inggris abad ketujuh belas sehubungan dengan representasi Turki dalam hal eskatologi apokaliptik.

Dalam kajian sastra, misalnya pada tahun 2005, sebuah monograf tentang esai kritis yang membahas mode apokaliptik dalam puisi-puisi karya Wallace Stevens pernah dipublikasikan, dan pada tahun-tahun berikutnya tema publikasi seputar mode naratif apokaliptik masih dapat dijumpai. Artikel Lydia Cooper (2011, 219) misalnya, menerangkan novel *The Road*

sebagai naratif apokaliptik. Lanskap pasca-apokaliptik dalam novel *The Road* karya Cormac Mccarthy terasa sebab di dalamnya tersebar ketakutan apokaliptik untuk mengeksplorasi cara-cara proyek manusia dapat dipertahankan. Sorensen (2014, 559) dalam *Against the Post-Apocalyptic, Narrative Closure in Colson Whitehead's Zone One*, menguak konvensi naratif apokaliptik yang tercermin secara metafiksional dalam naratif Colson Whitehead tentang *zombie apocalypse*, khususnya perihal ending naratif tersebut. Spinozzi (2017) melakukan penelusuran metamorfosis kisah apokaliptik selama berabad-abad sejak momentum naratif antropogenik era Victoria hingga maraknya naratif spekulatif tentang cara manusia beradaptasi dalam novel-novel pasca-apokaliptik kontemporer. Kabak (2019) menulis artikel yang bertujuan untuk menyelidiki peran nostalgia dalam setting dystopian pasca-apokaliptik novel berjudul *The Windup Girl* karya Paolo Bacigalupi dengan fokus pada berbagai pengalaman nostalgia.

Namun demikian, lingkup hasil-hasil penelitian yang terkait dengan mode naratif apokaliptik tersebut masih berkisar pada sastra Inggris. Dalam khazanah sastra Jawa sendiri tema ini belum pernah dijadikan fokus dalam pemaknaan teks yang merupakan karya sastra daerah sehingga penelitian ini akan mencoba melihat sejauh mana secara konseptual mode naratif apokaliptik itu digunakan dalam struktur karya sastra religius lokal dengan setting periode klasik.

Dalam edisi teks *Mosalaparwa* dari naskah tunggal berbahasa Jawa Kuna koleksi Pusat Dokumentasi Dinas Kebudayaan Bali ini, Habibah (2016) menjelaskan konsep *pralaya* atau kehancuran dalam ajaran Hinduisme yang terepresentasikan secara metaforis dalam episode-episode tertentu cerita tentang musnahnya bangsa Yadawa. Pengungkapan makna naratif Mosalaparwa tersebut terilhami dari studi yang dilakukan oleh Madeleine Biarreau (1971, 17-89). Ide utama yang telah Biarreau kemukakan adalah konsep krisis antara dua zaman 'yuga' dan terjadinya penghancuran atau akhir dunia '*pralaya*'. Konsep kehancuran zaman ini menurutnya merupakan

imbas dari aksi penghancuran yang diselenggarakan bersama oleh Śiwa dan Wisnu, dewa *bhakti* dan *yoga*, yang kemudian memulihkan tatanan baru setelah krisis kosmik yang terjadi bersamaan dengan keruntuhan dharma (Habibah, 2016, 108). Kejadian akhir dunia dalam naratif sebagai imbas krisis eskatologis yang menjadi inti dari pembahasan mengenai *pralaya* membuat teks tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam fiksi apokaliptik. Senada dengan itu, demikian halnya teks *Cariyos Dajal* tentang kemunculan makhluk akhir zaman. Adapun teks yang dimaksudkan adalah edisi teks bertajuk *Cariyos Lairipun Dajal Lanat, Suatu Tinjauan Filologis* (2010) atas sebuah naskah koleksi Perpustakaan Sasana Pustaka Keraton Kasunanan Surakarta oleh Tantri Ismuningsih.

Penempatan teks-teks religius lokal dalam sebuah kategori teks sastra bermode naratif apokaliptik tersebut didasarkan pada adanya hipotesis bahwa terdapat bagian-bagian naratif yang membentuk struktur teks dan mencerminkan karakteristik apokaliptik dalam teks. Untuk memaparkan secara detil karakteristik mode naratif apokaliptik maka diperlukan terlebih dahulu pemahaman akan kerangka teoretik konsep tersebut dalam ranah kritik sastra. Secara singkat perihal penempatan karya sastra, objek penelitian dengan tema kehancuran dan kiamat berdasarkan jenis genre sastranya, karya fiksi yang memuat tema tersebut menempati klasifikasi tersendiri yang disebut apokaliptik. Kata apokaliptik berasal dari kata *apokalypsis* dalam bahasa Koine Yunani atau *apocalypse* dalam bahasa Inggris yang berarti ‘penyingkapan’ atau ‘pembukaan’, akan tetapi pengertiannya dalam istilah ini cenderung mengacu pada naratif tentang kejadian akhir dunia.

Pitetti (2017, 438) menyebutkan apokaliptik sebagai istilah yang digunakan bersandingan dengan pos-apokaliptik. Di satu sisi, apokaliptik merujuk pada mode naratif yang mengisahkan kejadian-kejadian yang membawa perubahan besar, yang mewadahi peristiwa bersejarah yang penuh dengan kekacaubalauan dan tidak dapat dimengerti. Kejadian dalam tema apokaliptik itu juga mengisyaratkan putusnya dunia

lama dan dunia baru, dan menandai pula perubahan masa. Ide dalam naratif apokaliptik merupakan proses perkembangan sejarah yang di dalamnya terlukis pengalaman manusia dan pergolakannya yang traumatis dalam rangka transisi antara sistem dunia yang berbeda. Di sisi lain, cerita pos-apokaliptik mengisahkan kelangsungan hidup dan kontinuitas yang mengaburkan *before/after* perubahan besar tadi. Selain itu, ide dalam naratif pos-apokaliptik sendiri tidak berkisar pada perkembangan sejarah tetapi lebih menitikberatkan pada ketidakpastian masa depan yang secara konstan muncul sebagai dampak dari masa lalu.

Tema sastra apokaliptik memiliki beberapa karakteristik. Pada dasarnya, tema tersebut muncul dalam masa krisis eskatologis dan penuh dengan simbolisme serta ajaran pada akhir masa atau akhir dari *Days of the Lord* (Collins, 2014, 1-19). Selain itu, beberapa cirinya antara lain adalah, (a) berurusan dengan informasi tersembunyi yang terungkap melalui cara supernatural seperti mimpi, kedatangan malaikat, atau *diweruhi* yakni dihadapkan pada penampakan atas sesuatu, (b) melukiskan masa kini yang penuh dengan kemerosotan dan ketidakbenaran, (c) terdapat simbolisme yang diwujudkan dengan angka, warna, malaikat, atau bahkan makhluk-jahanam, (d) dikarang secara anonim atau pseudonim, (e) menceritakan sesuatu yang dualistik, misal *good-evil* serta *reward-punishment* bagi masing-masing. Karakteristik mode naratif apokaliptik ini nantinya akan dilihat pengejawantahannya secara detil dalam teks *Mosalaparwa* Jawa Kuna dan *Cariyos Dajal*. Dengan kata lain, pokok bahasan dalam konsep mode penceritaan tersebut akan dijadikan pola bagi interpretasi data.

Karakteristik Sastra Apokaliptik dalam *Mosalaparwa* dan *Cariyos Dajal*

Dalam bagian pembahasan ini, akan ditelusuri bagian-bagian dalam kedua teks yang menunjukkan karakteristik tema sastra apokaliptik. Selanjutnya, perbandingan akan dilakukan dalam rangka membuktikan keuniversalitasan nilai

yang diadopsi masyarakat Jawa dan membudaya pada setiap zaman. Sastra apokaliptik teramu dengan berbagai simbolisme, perumpamaan, dan kadang kala tertulis dengan kata-kata serta metafora yang dilebih-lebihkan sehingga interpretasi terhadapnya menjadi penting. Dalam tulisan apokaliptik, metafora jelas terlihat lebih dari sekedar nujuman yang spesifik. Sastra apokaliptik menggunakan simbolisme yang menunjukkan kuasa ilahiah sehingga efek yang didapatkan pembaca bersifat menguatkan kepercayaannya terhadap Sang Pencipta.

Ketersiratan

Pola yang menjadi *topos* genre sastra ini sering berkisar pada hal-hal yang ‘tersembunyi’, yang memberikan penglihatan apa yang akan terjadi secara sepiantas lalu kepada pembaca. Dalam teks *Mosalaparwa*, hal-hal tersembunyi ini diwujudkan misalnya dalam bentuk pertanda pada naratif yang muncul seperti dalam kutipan berikut ini.

..Muwah tēka ng ūtpata, tikus mangawatārānūt lēmah ring hawan göng, tatkalāning ratri manigit kuku mwang rambut. Muwah sārasa muni kadi śabḍaning dok, wēḍus kadi śabḍaning asu angalulu. Ikang satwa, khara mastri lēmbu, kharaba stri ng aśwa. Akēdik denyāmangan, akweh denya ngising. Wiḍāla mastri nakula. Wiparita sang Wṛsnyāndaka ri prawṛtti nira, masampe ri sang brāhmaṇa, tan pagawe dewa pūjā, masampaying guru. Anghing sang Kṛṣṇā Baladewa tan milu wiparita kriya. Kunang Sang Hyang Agni ring kuṇḍha tan dumilah tinahēnan. Sang hyang Aditya akuning pwa ya katon kesaranya. Yawat tumunggang acala katon tang kawandha, umaras tejā nira. Yasta panahā mywacah. Mangkana ikang sēkul ring kukusan ambu durgandha. Ikang śaṅkha si pañcājanya maśabḍa tan tinyup. Mangkana lwir ikang ūtpata, panglinggan ri hilang sang watēk Yadu. (Habibah 2016)

Datanglah pertanda malapetaka lagi, tikus muncul dengan tiba-tiba di sepanjang tanah di jalanan besar. Pada malam itulah (tikus-tikus tadi) menggigit kuku dan rambut. Kemudian, burung bangau berbunyi seperti suara burung hantu, (bunyi) kambing seperti suara anjing menggonggong. Hewan-hewan itu, keledai kawin dengan sapi, unta kawin dengan kuda, sedikit sekali makannya, (namun) banyak buang air besarnya, kucing liar kawin dengan musang. Bangsa Wresni-Andhaka salah dalam hal mereka bertingkah laku, mencaci-maki para brahmana, tidak melakukan dewa-puja, menghina para guru. Hanya Kresna dan Baladewa yang tidak turut pada tingkah laku yang salah itu. Adapun api pada tungku api tidak menyala (karena) tertahan. Sang Hyang Aditya pun berwarna kuning pucat ketika terlihat pijarnya. Saat matahari berada di atas gunung terlihat awan yang menutupi, cahayanya menggelisahkan. *Yasta panahā mywacah*. Demikianlah nasi pada kukusan pun berbau busuk. Terompet keong Pañcanya berbunyi tanpa ditiup. Demikianlah bentuk-bentuk pertanda buruk itu, bukti akan hancurnya golongan Yadu.

Kutipan pertama merupakan pertanda naas untuk kehancuran golongan Yadu, wangsa yang berada di bawah kepemimpinan Kresna dalam kisah *Mahābhārata*. Apabila diperhatikan, pertanda-pertanda tersebut membentuk kesatuan naratif yang maknanya sulit diungkapkan. Pembaca tidak dapat lantas mengerti secara otomatis maksud dari setiap detil pertanda yang disebutkan ini selain bahwa keseluruhannya mengandung makna, sesuatu yang buruk akan terjadi. Bila diklasifikasikan, maka pertanda-pertanda dalam kutipan pertama tersebut meliputi, kejadian-kejadian di luar nalar dan kodrat yang terjadi pada binatang, pada unsur alam, dan pada hal lainnya yang signifikan untuk kehidupan manusia dalam cerita (nasi dan terompet perang). Kejadian-kejadian tersebut masing-masing tidak dapat dimengerti langsung oleh pembaca tanpa ditelaah pemaknaannya lebih dalam, sehingga dapat kita golongankan sebagai satuan naratif bermakna ‘tersembunyi’.

Mengenai bagian yang ‘tersembunyi’ ini, pengungkapannya tidak dilakukan di sini karena keterbatasan cakupan. Adapun unsur pertanda lainnya dalam kutipan tersebut yang agaknya lebih mudah dipahami adalah disebutkannya macam tingkah laku yang salah bangsa Wresni-Andhaka.

Selain dalam bentuk adanya pertanda naas, informasi ‘tersembunyi’ lainnya yang sulit diinterpretasi muncul pada naratif yang menceritakan mimpi para Yadu berikut ini.

..Mwah irikang rātrikāla, angipi ta sang watēk strī Yadu. Kapwa tumon Sang Hyang Kala ring rātri, aputih untu nira, ahirēng warna nira, sira ta umangani kang wwang ri Dwarawati, hēnti tanpa śeśa. Muwah sang watēk Yadu angipi, strī nira inalap dening wānara. Tan tunggal ikang wwang ngipi kapwa samana swapnānya. Irikang rahina mijil ta cakra Bhatara Wiṣṇu, ikang si Bajranābha, panugrahan Sang Hyang Agni ri sira, ri kālaning Kaṇḍawawāna. Muwah katon de sang watēk Yadu, kudanya, rathanya, lumampah mahawan tasik. Ikang dwaja Garudha taṇḍa bhatara Kṛṣṇā, inalaping widyādhara. Lāwan ikang taladwaja taṇḍa sang Baladewa ikā, mangkana inalap dening widyādhara. Mangkana wastwa nikang aśubhamanggala. (Habibah 2016)

Dan juga pada malam harinya, para perempuan Yadu bermimpi. Mereka semua melihat Sang Hyang Kala di malam hari, putih giginya, hitam warna (kulit)nya, dia memakan orang-orang di Dwarawati, (sampai) habis tak bersisa. Dan lagi, para (laki-laki) Yadu bermimpi, istri-istri mereka dicuri oleh kera. Tak hanya satu orang yang bermimpi (tetapi) seluruhnya, demikian mimpinya. Pada saat itu siang harinya keluarlah cakram Batara Wisnu, itulah Bajranabha, anugerah Sang Hyang Agni kepadanya, pada waktu di hutan Kandhawa. Terlihat lagi oleh golongan Yadu, kudanya, keretanya, berjalan melalui lautan. Bendera (bergambar) Garudha tanda Batara Kresna, diambil bidadara. Beserta dengan bendera (bergambar) pohon palma, tanda Baladewa

itu, demikian pula diambil oleh bidadara. Demikianlah tanda-tanda yang tidak baik itu akan menjadi kenyataan.

Sama halnya dengan kutipan pertama, kutipan ini membutuhkan pemaknaan bertingkat hingga analisis mimpi, yang sulit dilakukan pembaca pada umumnya ketika membaca sambil memunculkan imajinasi di kepalanya. Satu hal yang cukup jelas dimengerti adalah bahwa mimpi para Yadu ini menggambarkan kondisi krisis yang menakutkan pemimpi sehingga pemimpi merasa terancam kehilangan orang-orang yang dicintainya. Perasaan ketakutan karena mimpi tersebut melanda seluruh Yadu sebab mimpi tersebut adalah mimpi kolektif. Selain itu, dalam mimpi tergambar pula bahwa para Yadu seolah akan kehilangan kekuatannya untuk menghadapi hal menakutkan yang akan terjadi itu (sebab kuda, kereta, dan senjata mereka masuk ke dalam air laut). Mereka juga terancam tak dapat ditolong oleh pelindung mereka (Kresna dan Baladewa) sebab keduanya akan diambil kekuatan ilahiah (disimbolkan dengan masing-masing tanda benderanya yang diambil oleh bidadara). Hal yang terakhir ini kemudian tersingkap dalam bagian naratif selanjutnya mengenai kisah *moksa* keduanya.

Degradasi Masa Kini

Tidak hanya melibatkan bagian naratif yang pemaknaannya perlu disingkap lebih jauh dari pembacaan normal, sastra apokaliptik juga mengungkapkan pandangan pesimis terhadap masa kini dalam teks, dan memperlakukan kejadian final sebagai kejadian yang dapat diperkirakan terjadinya. Kerap didapati bahwa kejadian final tersebut adalah buah dari kemunduran-kemunduran yang muncul pada masa kini yang dipandang negatif karena erat dengan munculnya eskatologi. Dalam krisis eskatologis, rentetan peristiwa naas akan berujung pada sebuah penghancuran akhir atau kiamat. Dalam teks *Mosala—parwa*, kutipan peristiwa-peristiwa naas yang disebutkan tadi menjadi

konsekuensi dari kejadian sebelumnya dalam cerita seperti dikutip di bawah ini.

Hana ta sira Bhagawān Wiśwamitra ngaran ira, mwang BhagawānKaṇwa, BhagawānNārada. Siratamāmēng-amēngeng Dwārawati. Katwan ta sira de sang watēk Yadu. Umasō ta sira mare kahanan sang rēṣi, makādi sang Śaraṇa, sang Sambā, sang Babhru. Sira mawēṣa kadi weṣaning strī. Sabhūṣaṇaning strī pinakapahyas nira. Moghāwamāna, kahawa dening kali. Mājar ta sira, ling nira, “Sājñā sang mahārṣi, matangyan panēmbaha sanghulun kabeh ri sang yati tasyāsih ta sang Babru mahyun mānaka. Strī ni pwangkulun ikang panēmbah ri sang yatiwara. Yar yoga, nugrahe mānaka, de sang mahāmuni.”. An mangkana ling sang watēk Yadu. Sakrodha ta sang mahārṣi. Tuminghal ta sira ri rowang nira, mojar ta sira, “Niṣkāraṇa pamañcaṇanta ri kami. Ikang sinangguhta strī sang Babhru ika anak Bhaṭāra Kṛṣṇā. Kunang tāpan awamāna kita ri kami, an winehan nghulun mānakanya, tasmāt ta kitānaka palu wēsi, sangkaning pātinta kabeh. Tuhun sang Kṛṣṇā Baladewa tan milwa mātya de nikā. Kunang patyana sang Kṛṣṇā, si Jara. Sang Baladewa tumēdun ing tasik. Kabwatning karmanyu sumangguh sang Sāmba strī sang Babhru.”. Mangkana ling sang mahārṣi. Tēhēr lunghā ta sira. (Habibah, 2016).

Tersebutlah seorang begawan bernama Wiśwamitra, beserta Begawan Kanwa dan Begawan Narada. Mereka berjalan-jalan ke Dwārawati. Terlihatlah mereka oleh para Yadu. Mendekatlah para Yadu menghampiri tempat para resi, terutama Sarana, Samba, (dan) Babhru. Dia (Samba) berpakaian seperti pakaian perempuan. Segala perhiasan perempuan dijadikan dandanannya. Terjadilah sikap tidak hormat, terseret serta dalam kehancuran oleh Kali. Berkatalah dia, katanya, “Dengan perkenan Anda wahai maha resi, alasan kami semua menghaturkan sembah kepada(mu) sang pertapa, kasihanilah Babru yang ingin berputra. Istri hamba yang menyembah kepada engkau ini, sang pertapa unggul, jika patut, anugerahilah

agar berputra, oleh(mu) sang maha pertapa.”. Demikian perkataan golongan Yadu. Marahlah semua maha resi. Mereka saling berpandangan dengan rekannya, berkatalah mereka, “Tanpa guna pembujukan kalian kepada kami. Yang kau anggap istri Babhru itu adalah anak Batara Kresna. Karena kalian telah bertindak tidak hormat kepada kami, yakni agar diizinkan oleh kami supaya dirinya berputra, oleh karena itulah, kalian akan beranak palu besi, (sebagai) penyebab kematian kalian semua. Meskipun demikian, Kresna dan Baladewa tidak akan turut mati olehnya. Yang akan menjadi kematian Kresna, (adalah) Jara. Baladewa akan turun ke lautan. Kalian akan menderita akibat perbuatan kalian yang menganggap Samba (sebagai) istri Babhru.”. Demikian perkataan para maha resi. Setelah itu, mereka pun pergi.

Tidak diragukan lagi kutipan cerita penghinaan kepada brahmana tersebut adalah satu contoh tindakan yang menunjukkan degradasi moral para Yadu. Frasa *kahawa dening kali* yang diterjemahkan dengan ‘terseret serta dalam kehancuran oleh Kali’ menunjukkan bahwa pelecehan terhadap para brahmana itu diilustrasikan sebagai tanda kepenuhdosaan masa kini yang disebut dengan Kali Yuga dalam siklus waktu Hindu, sehingga subjek kalimat tersebut, yakni para Yadu, akan hanyut dalam masa kehancuran.

Senada dengan hal tersebut, dalam teks *Cariyos Dajal* didapati pola yang kurang lebih sama untuk naratif kemunculan Dajal dan tanda-tanda kiamat (Ismuningsih, 2010, 67-72). Munculnya Dajal diketahui pada bagian awal teks yang menceritakan bahwa Nabi beserta para pengikutnya berkunjung ke rumah sepasang suami istri Yahudi yang memiliki bayi ajaib yang diduga Dajal. Setelah menyatakan diri sebagai musuh Nabi dan meminta orang-orang untuk memujanya, Dajal diserang oleh Umar. Penyerangan tersebut kemudian memicu penyerangan Dajal kepada para pengikut Nabi yang tertinggal di belakang ketika meninggalkan negeri Mustapa menuju Madinah. Para abdi rasul yang kemudian terperangkap

di dalam gua karena Dajal lalu mendapatkan pertolongan Allah melalui malaikat Jabarail yang membenamkan Dajal di lekukan gunung kemudian menindihnya dengan gunung yang besar. Nabi dan pengikutnya untuk sementara bisa bernafas lega tetapi kemudian muncul pertanyaan akan datangnya hari kiamat dari salah seorang abdi Rasul. Untuk pertanyaan ini, Nabi menjawab bahwa kiamat, yang bisa kita anggap sebagai kejadian final, akan didahului dengan 40 tanda-tanda naas sebelumnya. Dajal diceritakan akan muncul kembali pada masa krisis pangan setelah Tuhan mengurangi datangnya hujan sehingga terjadi kesulitan panen. Oleh karena manusia dalam kondisi sengsara dan kelaparan, Dajal yang muncul dari negeri Kharsan dapat memikat dengan mudah manusia-manusia untuk mengikuti jalannya. Adapun banyak diantara keempat-puluh tanda tadi juga mengindikasikan adanya kemunduran-kemunduran dalam tingkah laku manusia sebagai makhluk dalam perspektif Islam, beberapa diantaranya dikutip sesuai dengan yang tertera pada teks *Cariyos Dajal* sebagai berikut,

1. Banyak masjid digunakan untuk membahas hal-hal duniawi saja
2. Banyak orang alim dan ulama yang tidak bisa memenuhi kealiman dan keulamaannya
3. Banyak orang yang meninggalkan salat dan meremehkan waktu salat
4. Banyak orang yang tidak berzakat
5. Banyak orang tidak berpuasa di bulan Ramadan, dan blak-blakan makan tanpa punya rasa malu
6. Banyak orang meninggalkan kebaikan dan menjalani pekerjaan yang tidak baik
7. Banyak orang membicarakan keburukan orang lain
8. Banyak orang mendirikan rumah di kuburan
9. Banyak laki-laki menyerupai perempuan, mengenakan emas, perak, dan sutera, serta banyak perempuan menyerupai laki-laki
10. Banyak orang menghilangkan cinta sanak saudara dan justru banyak yang menyakiti hati tetangganya

11. Banyak orang ria ibadahnya, takabur, dan congkak
12. Banyak orang fasik mengaku adil
13. Banyak saksi yang berdusta dan banyak orang yang tahu justru mengaku tidak tahu
14. Banyak orang yang sedikit kejujurannya, banyak tipuannya, dan bersedia sumpah palsu
15. Banyak orang tidak memuliakan orang tuanya, dan banyak yang tidak mempelajari Al Qur'an tetapi justru mempelajari *tembang sindhen*
16. Banyak laki-laki tunduk pada istrinya, dan istri tidak berbakti pada suami
17. Banyak orang kaya tidak menyukai fakir miskin, tidak murah hati, tidak adil
18. Banyak penguasa lalim, yang mengambil hak rakyatnya
19. Banyak orang memuliakan orang fasik karena ketakutan, tidak memuliakan orang adil dan para ulama
20. Banyak orang tidak menjaga titipan, dan tidak dapat dipercaya
21. Banyak orang memakan hasil riba tanpa ditutup-tutupi
22. Banyak orang yang membunuh dengan menganiaya serta banyak orang main tenung
23. Banyak orang minum minuman keras
24. Banyak orang menjalankan pekerjaan buruk, tidak punya rasa malu terhadap sesamanya dan tidak takut kepada Tuhannya
25. Banyak orang memakan harta anak yatim dan fakir miskin
26. Banyak orang menjalankan pekerjaan buruk
27. Banyak orang ubanan sebelum berumur dua puluh tahun
28. Banyak orang memfitnah zina kepada orang yang baik
29. Banyak orang berzina, dan banyak laki-laki menyukai sesama jenisnya
30. Banyak orang pergi mendatangi dukun, dan tunduk pada setan
31. Sedikit orang yang saling mengasihi, banyak yang saling bermusuhan
32. Banyak hujan turun bukan pada musimnya, musim

penghujan ibarat musim kemarau dan demikian pula sebaliknya

33. Banyak orang tidak memuliakan Al-Qur'an, malah digunakan sebagai tabir
34. Hari pertama suatu bulan Ramadan jatuh pada hari Jumat dan Hari Raya Idul Fitri-nya pun jatuh pada hari yang sama
35. Banyak orang memanipulasi timbangan ketika berdagang
36. Banyak pemuda tidak malu melakukan pekerjaan yang buruk
37. Tersedia lebih banyak pekerjaan yang buruk.
38. Ada raja dari negara Jazirah bernama Ashab, yang jika berbicara seenaknya. Ada raja kafir dari Yaman bernama Kahtani yang lebih kuat namun menguasai dan menganiaya banyak orang. Ada raja bernama Jurahami dari negara Damsik. Ada raja bernama Malngun Ibnu Asiyah, wajahnya kecil, hidungnya panjang, suaranya lantang, mata kanannya pecah seperti buta tetapi tidak buta, perilakunya seperti bertapa dan membagi-bagikan uang kepada orang-orang, juga orang-orang asih dan patuh kepadanya sebab kaum fakir miskin dan para ulama memang memiliki gagasan. Raja Malngun itulah sebaik-baiknya raja. Kemudian mangkatlah Raja Malngun, dan ada raja bernama Malngun Asiyah, tidak beragama, tidak punya rasa malu, menghabisi para ulama dan para pertapa, juga merusak agama Islam. Kemudian Raja Malngun melakukan ekspedisi ke negara Rum dan Sam, mengambah negara Irak dan Karsan. Kemudian ada raja dari Rum bernama Kabti, berperang dengan Raja Malngun tadi, dan menang, tetapi kemudian Raja Kabti gugur.
39. Ada raja bernama Karamès, telanjang tidak mengenakan jarik, hanya wajahnya saja yang ditutupi, menguasai negara Islam dan zalim kepada orang Islam, dan memerintahkan perempuan Islam untuk dibawa ke gunung. Dan lagi, Raja Karames mengoyak perut perempuan yang sedang mengandung. Jika jabang bayi didapati hidup, Raja Karames akan berkata "Ini adalah awal

kebahagiaanku”. Jika jabang bayi itu mati maka berkatalah Raja Karames, “Ini adalah awal kesusahanku”. Saat itu orang Islam berkumpul dan berembuk di negara Raja Kes. Berkumpullah orang Islam di negara Kupah, rajanya bernama Kes. Mereka mendiskusikan akan menyerang Raja Karames. Akan tetapi, belum sempat itu dilakukan, Raja Karames mendengar bahwa orang-orang Kupah akan menyerangnya. Raja Karames kemudian mengirimkan tiga puluh ribu prajurit untuk menyerang negara Kupah. Akan tetapi, kalahlah prajurit Kupah dalam perang itu kemudian banyak yang melarikan diri. Prajurit Karames kemudian menuju Madinah dengan maksud untuk merusak pusara Rasul. Raja Kes dan sisa bala pasukan yang tertinggal sangat prihatin kemudian memohon kepada Gusti Yang Maha Suci untuk menghentikan bala Karames yang menuju Madinah. Waktu itu Tuhan murka dan seluruh bala Karames mati dilahap bumi, hanya dua yang tidak mati karena tidak terlahap. Raja Karames bermimpi dan mengetahui kejadian yang akan terjadi itu. Usai mendengar bala Karames telah binasa, amat senang dan bersyukur Raja Kes kepada Tuhan.

40. Bertahtanya Imam Mahdi. Pertanda turunnya Imam Mahdi adalah gerhana ketiga pada bulan Ramadan. Gerhana pertama terjadi pada tanggal 13, kedua 14, dan ketiga 15. Kemudian turunlah Imam Mahdi di sebuah tempat dekat makam Nabi Ibrahim, di Mekah, pada usia 40 tahun. Malaikat Jabarail menjadi bala utama Imam Mahdi dan bala di belakangnya adalah Malaikat Mikail. Sorot wajah Imam Mahdi seperti tanggal keempat belas. Imam Mahdi adalah raja yang adil yang merajai seluruh jagat, menolong agama Rasul seperti Raja Dulkurnen dan Nabi Suleman. Dunia lebih makmur pada masa kepemimpinannya.

Keempat puluh tanda kiamat seperti tertuang dalam naskah *Cariyos Dajal* tersebut adalah gabungan dari pertanda dan juga gambaran mengenai masa kemunduran yang tak

pelak lagi akan berujung pada kehancuran. Sementara itu, dalam *Mosalaparwa*, naratif tentang pertanda dan representasi degradasi moral lebih menunjukkan hubungan sebab akibat. Degradasi moral membawa pada alamat kehancuran, sedangkan dalam *Cariyos Dajal*, bobroknya moralitas sudah merupakan alamat kehancuran itu sendiri.

Namun demikian, apabila diperbandingkan, maka naratif alamat malapetaka kiamat teks *Cariyos Dajal* tersebut memiliki kesamaan kategorisasi yang dapat ditarik dan selaras dengan klasifikasi pertanda naas dalam teks *Mosalaparwa* yang sudah dijelaskan sebelumnya. Pertama, alamat-alamat yang disebutkan berhubungan dengan gejala ketidaknormalan sesuatu seperti seharusnya, yang tidak sesuai dengan suratannya (misal alamat bernomor 1, 2, 8, 9, 10, 13, 16, 18, 19, 27, 32). Kedua, alamat-alamat yang disebutkan juga menunjukkan perbuatan-perbuatan yang tidak sesuai dengan ketentuan, atau pedoman yang dianggap baik yang menjadi pengatur tingkah laku berbasis kebenaran sesuai yang diyakini dalam agama. Alamat bernomor 2—6 misalnya, adalah perbuatan-perbuatan yang melanggar rukun Islam. Alamat bernomor 7, 11, 12, 14, 15, 17, 20-26, 28-31, 33, 35-37, misalnya, adalah contoh tindakan yang tercela dari segi akhlak untuk kaum Muslim. Ketiga, emergensi kegawatan dalam alamat yang lainnya menimbulkan keresahan umat. Apabila dalam teks *Mosalaparwa*, kemelut pada krisis yang tengah dirasakan kaum Yadawa terbawa kegentingannya yang terepresentasi pada naratif mengenai mimpi kolektif, maka dalam *Cariyos Dajal* ketegangan lebih nyata. Hal tersebut seperti terdapat pada alamat bernomor 38 dan 39, yang konon menceritakan masa berkuasanya raja-raja zalim dan sebagainya.

Simbolisme

Selain melukiskan masa kini yang penuh dengan kemerosotan dan ketidakbenaran, karakteristik selanjutnya dari mode naratif apokaliptik adalah penggunaan simbolisme

yang dapat terwujud melalui makhluk buruk rupa, warna, atau angka. Dalam *Cariyos Dajal* terdapat beberapa makhluk ajaib di antaranya Dajal itu sendiri, Yakjuja wa Makjuja, Dabatul Arli, dan Burak. Selain makhluk, angka 7 dan 40 juga kerap muncul sebagai sarana penggambaran. Dalam *Mosalaparwa*, simbolisme menggunakan angka dan makhluk pun juga didapati.

Dajal diceritakan ketika lahir sudah dapat duduk seperti layaknya anak kecil yang sudah bisa duduk, bisa berbicara dengan ibunya yang bernama Bok Kutak, bisa melafalkan mantra, dan meniup dirinya sendiri hingga menjadi sebesar gunung kemudian kembali seperti semula (Ismuningsih, 2010, 61-62). Dalam narasi selanjutnya, dua sahabat kemudian menceritakan bahwa mereka mendapatkan izin untuk berkunjung ke kediaman Dajal. Setelah kedatangan mereka, Bok Kutak memberitahukan kepada anaknya bahwa ada dua sahabat Nabi Muhammad yang berkunjung. Mendengar ini, Dajal berkata bahwa Nabi Muhammad adalah satu-satunya musuhnya kemudian meniup tubuhnya sendiri sehingga menjadi sebesar gunung. Kedua sahabat ditanyai lagi oleh Nabi Muhammad ketika melaporkan ini semua, mengenai adanya hal lain yang mereka ketahui tentang Dajal. Seperti ini gambaran lebih lanjut tentang Dajal.

Dajal punika picak mripatipun ingkang kiwa, bawur mripatipun ingkang têngên, tur tuwuh rambut. Wontên ing antaranipun mripat kêkalih sarta bathukipun wontên sêsêratanipun ungêlipun ada kapiyun billahi malngunun.

Dajal itu buta mata sebelah kirinya, kabur mata sebelah kanannya, dan ditumbuhi rambut. Di antara kedua mata dan dahinya terdapat tulisan berbunyi, ada kapiyun billahi malngunun.

Dajal juga tidak tembus senjata ketika sahabat Umar melemparkan pedang kepadanya, justru pedang berbalik arah. Maka Rasul kemudian menerangkan kepada Umar bahwa Dajal

akan tetap hidup dan muncul kembali saat dekat datangnya hari kiamat, menipu daya orang-orang agar mengikutinya ke neraka. Adapun kuasa Dajal juga macam-macam, dia bisa mengeluarkan emas permata dari bumi, nasi, lauk pauk dan segala makanan yang enak, sehingga pengikutnya tidak merasa kekurangan dan mengakuinya sebagai Pangeran Khakhak. Terlebih lagi, Dajal bisa menurunkan hujan, menyembuhkan orang sakit, buta, menghidupkan orang mati, atau lebih tepatnya menyuruh setan untuk menyerupai orang yang sudah meninggal yang ingin dihidupkan tersebut. Satu lagi ciri Dajal adalah, surga di kanannya dan neraka di kirinya.

Makhluk kedua yang disebutkan dalam *Cariyos Dajal* adalah Yakjuja wa Makjuja (Ismuningsih, 2010, 77-78). Ada tiga jenis makhluk tersebut, yang pertama tingginya sebesar satu jengkal dan suka memakan tanaman, daun-daunan, serta pepohonan lainnya. Yang kedua, tingginya sebesar satu lengan, dan suka memakan segala makanan manusia dan yang ketiga besarnya setinggi empat puluh tangan serta suka meminum air lautan. Makhluk ini diceritakan adalah keturunan Kiai Yapis, anak Nabi Nuh. Setiap kali beranak, makhluk ini kembar beribu-ribu kemudian merusak dunia kecuali Mekah, Madinah, Betal Mukadas, dan gunung Tursina. Makhluk ini mengaku tidak punya musuh lain selain Allah.

Makhluk ketiga yang diceritakan yakni Dabatul Arli (lih. Ismuningsih, 2010, 80-81) yang muncul dari tempat antara gunung Sap dan Marwah. Tingginya mencapai langit, memiliki siung dan bulu, kepalanya seperti sapi, wajahnya seperti manusia, matanya seperti mata babi hutan, telinganya seperti gajah, tanduknya seperti menjangan, lehernya seperti unta, dadanya seperti menjangan, warnanya seperti kumbang, kuku kakinya seperti kucing, ekornya seperti kambing, posturnya seperti unta, serta mengenakan cincin Nabi Suleman dan tongkat Nabi Musa. Dabatul Arli berkelana ke seluruh dunia untuk membedakan kaum mukminin (cahaya wajahnya terang) dan yang bukan (cahaya wajahnya gelap).

Makhluk keempat yang dikisahkan (lih. Ismuningsih, 2010, 83-84) bukanlah makhluk buruk rupa, yakni seekor burung indah menyala-nyala yang besar dan wajahnya seperti anak Adam. Lidahnya seperti lidah gagak, kepalanya seperti kuda, telinganya Zabur Judin hijau, dadanya seperti macan, punggungnya seperti bigal, ekornya seperti rembulan, kakinya seperti gajah, matanya seperti intan yang bercahaya bak bulan, dan di antara kedua matanya terdapat lafal *Laailahailallah Muhammadurasulullah*. Burak dapat berjalan sekelebatan mata seperti kilat, bersayap dua, berbau harum kasturi, dan kendalinya terbuat dari intan.

Adapun di dalam teks *Mosalaparwa* Jawa Kuna, berikut ini adalah gambaran makhluk yang muncul mendekati pertanda hari akhir bagi kaum Yadawa.

Kunang pira lawas nira yatna ring samacāra, mangke katēkan kālī puruśangkara. Karalawadana, kṛṣṇāpinggalā warṇa nira, aparas tanpa rambut, mungupi lawang sang watēk Yadu. Yawat ratri kāla juga katon, inungsi, pinanah, muksa, tan kawēnang. Anantara ri pangadēgan nira, mungup ta ya muwah. Prihatin ta sang Wṛṣṇyāndaka, tar wruh ri deya nira. (Habibah, 2016)

Setelah beberapa lama mereka berusaha keras bersama-sama dalam perilaku luhur, sekaranglah saat kedatangan Sang Hyang Purusangkara. Dia berwajah amat menakutkan, kuning gelap warnanya, tanpa alis tanpa rambut, mengintipi pintu (rumah) para Yadu. Selama malam hari saja (dia) terlihat, diusir, dipanah (namun dia) menghilang, tidak dapat ditaklukkan. Seketika setelah itu, di tempatnya berdiri, lagi-lagi dia mengintip. Bangsa Wresni-Andhaka pun prihatin, tidak mengetahui apa yang harus dilakukannya.

Melalui kutipan tersebut dapat dilihat kemunculan Sang Hyang Purusangkara sebagai Kālī. Kālī Puruśangkara merupakan *śakti* dari Sang Hyang Purusangkara sebagai pelukisan Kālārātrī. Kutipan tersebut di atas adalah representasi Kālārātrī. Seperti diungkapkan oleh Hildebeitel (1990,326)

Kālārātrī merupakan sesosok “*Goddess Night of All Destroying Time*” yang menampakkan diri dengan wujud menyeramkan untuk memerankan perannya pada setiap periode penghancuran dalam mite *Dakṣayajña* (Habibah, 2016, 115).

Selain penggambaran menggunakan makhluk, simbolisme juga muncul dalam bentuk angka. Dalam *Mosalaparwa* Jawa Kuna, terdapat repetisi bagian cerita yang menyebut angka 36. Fakta dalam teks menunjukkan kejadian yang menimpa bangsa Yadu itu terjadi pada 36 tahun setelah perang Pandawa dan Korawa di Kurukshetra. Penyebutan angka ini tentu merupakan simbolisme tertentu. Dalam penghitungan waktu menurut tradisi kosmologi Hindu, waktu keberlangsungan alam semesta ini adalah sepanjang satu masa kehidupan Brahma selama 100 tahun atau sekitar 36.000 hari Brahma yang disebut *kalpa* (Habibah, 2016, 113). Oleh sebab itu, naratif *Mosalaparwa* Jawa Kuna dapat merepresentasikan apa yang disebut dengan *prākṛtapralaya* atau periode kehancuran pada akhir masa hidup Brahma.

Dalam teks *Cariyos Dajal*, simbolisme dalam bentuk angka ini lebih banyak terdapat. Angka 40 dan 7 cukup sering muncul walau ada pula beberapa angka yang lainnya. Angka 40 misalnya muncul sebagai durasi dalam naratif kepemimpinan Imam Mahdi yang membawa kesejahteraan dunia selama empat puluh tahun. Dalam durasi yang sama itu pula juga Dajal muncul menjelang hari kiamat seperti pada kutipan di bawah ini.

Lan manèh dayane Dajal iku pintêr tumindak, ing dalêm satindakan lakon patang puluh dina. Dene lawase Dajal iku mung patang puluh dina. Mangka dina kang awal iku padha karo satahun, dina kaping pindho padha karo sêsasi, dina kaping têlu padha karo sak Jumungah, sawuse iku padha karo dina akèh. (Ismuningsih 2010, 75)

Dan kemudian kekuatan Dajal adalah pintar bertindak dalam kurun waktu empat puluh hari lakonnya. Lamanya Dajal hanya

empat puluh hari. Adapun hari pertama itu selama satu tahun, hari kedua selama satu bulan, hari ketiga sama dengan satu Jumat, setelah itu lama hari sama seperti hari-hari biasanya.

Selain itu, 40 tahun juga menjadi waktu lamanya Nabi Isa bertahta setelah periode Dajal. 40 juga menjadi jumlah wanita yang mengejar-ngejar pria dalam naratif tentang Dabatul Arli seperti nampak pada kutipan berikut.

Tumuli ana wong lanang sawiji diburu wong wadon patang puluh, nuli lanang siji iku mènèk kayu karana wêdi ing wong wadon iku. Tumuli nguyuh lanang sawiji mau, uga padha ngombe wadon patang puluh mau ing uyuhe lanang sawiji iku. Awit sangking bangête sahgate wong wadon patang puluh, karana larange wong lanang. (Ismuningsih, 2010, 80)

Kemudian ada seorang laki-laki diburu empat puluh wanita kemudian dia memanjat kayu karena takut kepada para wanita itu. Lalu kencing lelaki tadi, keempat puluh orang wanita itu semua meminum air kencing laki-laki itu karena terlampau besar syahwat mereka oleh sebab langkanya laki-laki.

Selain disebutkannya angka 40, simbolisme menggunakan angka 7 juga muncul dalam beberapa bagian teks. Pertama, angka 7 adalah jumlah susun pintu dan benteng Raja Karames. Kedua, variasi 7, sejumlah 70.000 merupakan jumlah malaikat yang membantu Nabi Isa melenyapkan Dajal. Ketiga, jumlah yang sama tersebut merupakan juga jumlah pengikut Dajal ketika diserang. Keempat, 70.000 merupakan jumlah Malaikat Kurubiyun yang menuju makam Malaikat Israpil dan menghadap Tuhan dalam 7 *kijab*, serta mencari-cari pusara Rasul setelah kiamat, yang tidak segera dapat ketemu sebab semesta sudah menjadi rata tanpa bisa ditandai. Terakhir, 7 adalah juga menjadi jumlah pintu neraka yang masing-masing panjangnya adalah lima ratus tahun.

Dualisme

Karakteristik lainnya dari sastra apokaliptik adalah sifat naratif yang dualistik, yang menceritakan tentang keberadaan dua kubu berbeda, misalnya, kebaikan melawan kejahatan. Cerita perang menjadi klimaks dari kedua naratif teks. Dalam *Mosalaparwa* Jawa Kuna, perang saudara yang diawali dengan percekcoakan akibat perbedaan pendapat terjadi sehingga memusnahkan seluruh klan pada folio 6a7b dan 8b-9a naskah lontarnya. Sementara itu, naratif peperangan lebih banyak terdapat dalam teks *Cariyos Dajal*, misalnya perang antara pengikut Nabi dan Dajal, Raja Karames dan Imam Mahdi, Yakjuja wa Makjuja dan bala tentara Tuhan, dan serangan prajurit Kabsah. Selain naratif perang, dualisme juga bisa didapati dalam cerita mengenai kehidupan setelah kiamat yang memisahkan golongan baik dan buruk di tempatnya masing-masing, antara surga dan neraka. Dalam cerita kegemparan perang, misalnya dengan Raja Karames dan juga dengan Dajal, orang-orang Islam yang dikisahkan terhimpit dalam situasi yang sangat mengkhawatirkan kemudian mendapat pertolongan Tuhan. Hal ini memang sesuai dengan tujuan penulisan sastra apokaliptik itu sendiri yang terkadang *‘to give hope to the people in times of crisis’* menurut Collins. Beberapa nukilan yang tertera dalam teks tentang ini adalah sebagai berikut.

Dene balane Dajal padha bubar ngungsi marang guwa grumbul gampèng tuwin liya-liyane. Anaming sakabèhe panggonan kang diungsèni wong kapir iku, panggonan padha ngucap, “Ana kene si kapir”, dadi gampang gone amatèni. Sawuse mati kabèh balane Dajal, dadi bangêt kèhe bathang andadèkake susah. Tumuli Gusti Kang Maha Suci nurunakèn banjir, ambuwang sakabèhe bathang maring sagara. (Ismuningsih, 2010, 77)

Adapun bala Dajal seluruhnya bubar, mengungsi ke gua, semak belukar, cekungan di bawah tebing, dan lain sebagainya. Akan tetapi seluruh tempat yang menjadi tempat mengungsi

orang-orang kafir itu, semua berucap, “Si kafir ada di sini”, sehingga menjadi mudah untuk dibunuh. Setelah seluruh bala Dajal mati, banyak sekali jumlah mayat yang menyusahkan. Segera Gusti Yang Maha Suci menurunkan banjir, membuang seluruh mayat ke lautan.

Tumuli Gusti Kang Maha Suci angutus ing pira cathak lumêbu ing kupinge Yakjuja Wa Makjuja, uga banjur mati kabèh Yakjuja Wa Makjuja. Banjur nurunakên Gusti Kang Maha Suci ing banjir ambuwang bathange Yakjuja Wa Makjuja maring sagara. (Ismuningsih, 2010, 79)

Sesegera Gusti Yang Maha Suci mengutus banyak lalat-lalat besar untuk masuk ke telinga Yakjuja Wa Makjuja, kemudian matilah juga seluruh Yakjuja Wa Makjuja. Setelahnya Gusti Yang Maha Suci menurunkan banjir membuang mayat Yakjuja Wa Makjuja menuju lautan.

Dua kutipan tersebut menceritakan intervensi ilahiah yang dilakukan dalam rangka menepis serangan makhluk jahat kepada orang Muslim. Dajal dan pengikutnya ditelan bumi atas kuasa Tuhan, sementara Yakjuja wa Makjuja mati disering lalat-lalat besar yang masuk ke telinganya. Setelah itu, bangkai keduanya sama-sama ditenggelamkan menuju lautan. Di sini muncul hal menarik bahwa dalam *Mosalaparwa* Jawa Kuna pun, mode penyelesaian krisis seperti ini juga muncul. Diceritakan setelah Arjuna membawa seluruh istri Kresna ke Hastinapura, penghancuran air final terjadi melalui banjir yang kemudian menenggelamkan seluruh Dwarawati (*Datang ta sang hyang sāgara umalap ikang rāt kawêkas ing Dwarawati. Kêbêk tekang nāgara katêkan dening ryāk angalun-alun manggaluntang, muwah ri welā nira* -fol.12B-). Metode penyelesaian krisis seperti itu, seperti diterangkan (Habibah, 2016, 114) mee nunjukkan kerja Wisnu dalam *pralaya* atau masa kehancuran yang mengakhiri *kalpa*, setelah aksi penghancuran oleh Kālāgnirudra melalui api yogis Siwa sebelumnya, yang direpresentasikan biasanya berupa naratif peperangan.

Kepengarangan dan Akhir Cerita

Karakteristik terakhir mengenai sastra apokaliptik yang akan dibicarakan sekarang adalah mengenai kepengarangan-nya yang jika tidak anonim, maka pseudonim. Telah diketahui bahwa *Mosalaparwa* merupakan bagian dari kisah Mahābhārata, sehingga dapat dikatakan bahwa pengarangnya adalah juga pengarang kisah besar tersebut yang selalu disebutkan dalam teks-teksnya yakni Kresna Dwaipayana Wyasa. Secara historis tidak diketahui siapa Begawan Wyasa ini. Namanya sendiri merupakan pseudonimi yang didapat dari kelahirannya di tengah sebuah pulau (*dwaipayana*) yang gelap (*kṛṣṇa*). Sementara itu, teks *Cariyos Dajal* menurut peneliti yang menerbitkan edisi teksnya, memang dikarang secara anonim (Ismuningsih, 2010, 42), dan memang tidak didapati informasi kepengarangan di dalam badan teksnya.

Dilihat dari kesekian karakteristik naratif apokaliptik, demikianlah perbandingan isi kedua teks yang mendemonstrasikan adanya kesamaan secara garis besar dalam pola formula penceritaan. Adapun perbedaan mendasar kedua teks terlihat pada akhir cerita. Dalam *Mosalaparwa* Jawa Kuna, cerita dilanjutkan hingga perjalanan para Pandawa ke surga dalam *Swargarohanaparwa*. Sebelum sampai kepada teks itu pun, masih ada beberapa naratif lainnya. Pada intinya, keseluruhan naratif bahkan setelah *Mosalaparwa* masih berkisar pada dunia kehidupan tokoh-tokohnya sebagai manusia. Berbeda dengan itu, teks *Cariyos Dajal* berakhir dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi setelah kiamat dan matinya semua makhluk Tuhan. Hari kiamat atau *yaumul akhir* dalam Islam terbagi ke dalam beberapa tahapan yang keseluruhannya terdapat dalam teks *Cariyos Dajal*, antara lain *yaumul ba'ats* hari kebangkitan dan penggiringan manusia ke Padang Mahsyar, *yaumul mahsyar* hari dikumpulkannya semua manusia ke Padang Mahsyar untuk menerima catatan amal mereka, *yaumul hisab* dan *yaumul mizan* atau hari ditimbangnnya segala perbuatan manusia, dan terakhir adalah *yaumul jaza* atau hari balasan

atas segala amal dan perbuatan yang berujung pada dua sisi, yakni surga atau neraka.

Penutup

Setelah kedua teks kisah hari akhir dalam ranah sastra Jawa tersebut dicermati, terdapat bagian-bagian naratif yang membentuk struktur teks dan mencerminkan karakteristik apokaliptik sehingga teks-teks religius lokal itu dapat ditempatkan dalam kategori teks sastra bermode naratif apokaliptik. Kedua teks memuat alamat malapetaka datangnya hari kehancuran dengan cara-cara tertentu, dan sederet ihwal pertanda tersebut merupakan imbas dari kemerosotan zaman dan ketidakbenaran yang dilakukan manusia. Terdapat simbolisme yang dibangun dengan naratif makhluk jahanam dan angka-angka. Pengarang sastra apokaliptik bisa jadi tidak diketahui, seperti dalam teks *Cariyos Dajal*, atau diketahui tetapi tidak secara gamblang merujuk pada orang tertentu, seperti dalam teks *Mosalaparwa*.

Meskipun demikian kedua teks menceritakan sesuatu yang dualistik, antara kebaikan dan kejahatan, serta *reward* dan *punishment* bagi masing-masing, yakni surga dan neraka. Apabila melihat akhir ceritanya, maka merujuk pada klasifikasi genre apokaliptik menurut Collins (2014), teks *Mosalaparwa* termasuk ke dalam sub-tipe *historical apocalypses* dan teks *Cariyos Dajal* ke dalam *apocalypses with heavenly journeys*. *Mosalaparwa* berisi cerita akhir sejarah bangsa Yadu saja dan sifatnya lebih eskatologis sedangkan *Cariyos Dajal* mengisahkan buah dari perbuatan, baik atau buruk, hingga alam baka, khususnya terhadap Nabi Muhammad dan umatnya, sehingga sifatnya lebih mistik.

Bibliografi

Akili, S. 2012. "Apocalyptic eschatology, astrology, prophecy, and the image of the Turks in seventeenth-century England." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 29(1), 25-52.

- Albrecht, M. C. 1954. "The Relationship of Literature and Society." *American Journal of Sociology*, 59(5), 425-436.
- Biardeau, Madeleine. 1971. "II. Études de mythologie hindoue (III). I. Cosmogonies purâniques (suite)" in *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Tome 58, 1971. 17-89.
- Collins, J. J. 2014. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford Handbooks.
- Cooper, L. R. 2011. Cormac McCarthy's "The Road" As Apocalyptic Grail Narrative. *Studies in the Novel*, 43(2), 218-236.
- Fiskio, J. 2012. "Apocalypse and ecotopia, narratives in global climate change discourse." *Race, Gender & Class*, 12-36.
- Habibah, N. 2016. "Mosalarparwa Jawa Kuna, Suntingan Teks, Terjemahan, dan Catatan Mengenai Konsep Pralaya." *Skripsi*, Universitas Gadjah Mada
- Hiltebeitel, Alf. 1990. *The Ritual of Battle, Krishna in the Mahabharata*. Albany, State University of New York Press.
- Ismuningsih, T. (2010). "Cariyos Lairipun Dajal Lanat (Suatu Tinjauan Filologis". *Skripsi*, Universitas Sebelas Maret Surakarta,
- Kabak, M. 2019. "On the Theme of Nostalgia in Paolo Bacigalupi's Post-Apocalyptic Novel The Windup Girl". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 18, 81-91.
- Mustaqim, A. 2019. *Yogyakarta Dihantui Radikalisme*. Retrieved from <https://www.medcom.id/nasional/daerah/lKYBRlxN-yogyakarta-dihantui-radikalisme>
- Pigeaud, T. G. T. 1967. *Literature of Java, Catalogue raisonne of Javanese manuscripts in the library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*, Leiden: Bibliotheca Universitatis Leidensis.
- Pitetti, C. 2017. "Uses of the end of the world, apocalypse and postapocalypse as narrative modes." *Science Fiction Studies*, 44(3), 437-454.
- Sorensen, L. 2014. "Against the Post-Apocalyptic, Narrative Closure in Colson Whitehead's Zone One." *Contemporary Literature*, 55(3), 559-592.

- Spinozzi, P. 2017. "In a Prescient Mode, (Un)sustainable Societies in the Post/Apocalyptic Genre." *Cultures of Sustainability and Wellbeing*. pp. 85-104. London: Routledge.
- Suryani, B. 2020. *60% sekolah di Sleman Terpapar Radikalisme, Ini yang Akan Dilakukan Pemda DIY*. Retrieved from <https://jogjapolitan.harianjogja.com/read/2020/01/16/510/1029624/60-persen-sekolah-di-sleman-terpapar-radikalisme-ini-yang-akan-dilakukan-pemda-diy>
- Wahono. 2020. *Radikalisme Keagamaan, Benarkah Ada Bara di Yogyakarta?* Retrieved from <https://s3pi.umi.ac.id/radikalisme-keagamaan-benarkah-ada-bara-di-yogyakarta/S>

Nurmalia Habibah, *Program Studi Bahasa, Sastra dan Budaya Jawa, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Indonesia*. Email, nurmalia.habibah@mail.ugm.ac.id.