



Galang Adhi Pradipta, I Made Suparta

---

## **Kekerasan Seksual dalam Naskah *Sabhaparwa* Merapi-Merbabu: Analisis Wacana Kritis terhadap Narasi Patriarkal**

**Abstract:** Sexual violence is a persistent historical issue recorded in the *Sabhaparwa* manuscript (31 L 92) from the Merapi-Merbabu scriptorium. Using Fairclough's critical discourse analysis, Foucault's power relations, and Butler's gender performativity, this study investigates Draupadi's violation as a critique of state law (*Rajadharma*). Micro-analysis reveals a tiered construction of violence exposing the perpetrators' "fragile masculinity." Meso-analysis highlights a functional shift where the scriptorium reinterprets trauma as motivation for ascetic practice. Macro-analysis uncovers *Dharmasunya* (a legal void), where institutional failure is met with the supremacy of mandala morality. The study concludes that *Sabhaparwa* serves as a radical counter-discourse, asserting that state legitimacy collapses when it fails to protect women's dignity. Ultimately, the text positions spiritual integrity as the final bastion of humanity against systemic political and patriarchal failure.

**Keywords:** *Sabhaparwa*, Merapi-Merbabu Manuscripts, Sexual Violence, Critical Discourse Analysis, Patriarchy.

**Abstrak:** Kekerasan seksual merupakan isu persisten yang terekam dalam naskah kuno *Sabhaparwa* koleksi Merapi-Merbabu (31 L 92). Penelitian kualitatif ini menggunakan analisis wacana kritis Fairclough, teori relasi kuasa Foucault, dan performativitas gender Butler untuk membedah narasi pelecehan Dropadi. Tujuannya adalah menunjukkan bahwa teks tersebut mengkritik kegagalan hukum negara (*Rajadharma*), bukan menormalisasi patriarki. Secara mikro, analisis mengungkap konstruksi kekerasan yang justru menelanjangi "maskulinitas rapuh" para pelaku. Secara meso, terjadi pergeseran fungsi teks menjadi materi didaktis-asketis, di mana trauma diolah menjadi motivasi spiritual. Pada level makro, teks merepresentasikan kondisi *Dharmasunya* (kekosongan hukum) yang dijawab dengan supremasi moralitas mandala. Studi ini menyimpulkan bahwa *Sabhaparwa* adalah wacana tandingan radikal; legitimasi kekuasaan dianggap runtuh saat gagal melindungi martabat perempuan, menjadikan integritas spiritual sebagai benteng terakhir kemanusiaan dalam menghadapi kegagalan sistemik.

**Kata Kunci:** *Sabhaparwa*, Manuskrip Merapi-Merbabu, Kekerasan Seksual, Analisis Wacana Kritis, Patriarki.

**K**ekerasan seksual merupakan isu yang telah lama menjadi perhatian dalam berbagai masyarakat, termasuk di Indonesia. Data menunjukkan bahwa pada tahun 2023, terdapat 6.993 kasus kekerasan seksual terhadap perempuan di Indonesia<sup>1</sup>. Angka ini mencerminkan urgensi penanganan dan pencegahan kekerasan seksual dalam konteks sosial dan budaya Indonesia. Kekerasan seksual, seperti pelecehan seksual, menjadi salah satu isu yang signifikan dalam kehidupan banyak perempuan. O'Donohue et al. (1998: 126-127) mengungkapkan bahwa pelecehan seksual dapat berdampak serius, mencakup gangguan kondisi kerja, tekanan emosional berupa kemarahan, kecemasan, atau depresi, serta gejala fisik seperti kelelahan dan sakit kepala. Kekerasan seksual juga dapat menjadi strategi dalam perang yang digunakan sebagai alat untuk meruntuhkan moral dan menghancurkan komunitas yang lebih besar (Luce et al., 2010: 494). Hal ini juga dapat dilihat dari salah satu narasi cerita yang terkandung dalam teks naskah *Sabhaparwa* (SP), ketika para Korawa melakukan pelecehan seksual terhadap Dropadi untuk meruntuhkan moral para Pandawa. Lebih lanjut, melalui hal ini, kekerasan seksual bukanlah fenomena baru di masa ini.

SP merupakan salah satu bagian dari *astadasaparwa* dari epos Mahabharata (Effendi & Adiwimarta, 2001: 242). Zoetmulder (1985: 112-113) memberikan informasi bahwa naskah ini merupakan salah satu naskah yang berasal dari era setelah Dharmawangsa Teguh dan naskah ini memiliki banyak sekali silap tulis serta pernah hilang di Perpustakaan Nasional Jakarta. Walaupun demikian, naskah ini berhasil ditemukan dan merupakan salah satu naskah tradisi Merapi-Merbabu yang perlu ditelaah lebih lanjut (Molen & Wiryamartana, 2001: 53). Melalui Katalog Naskah Merapi-Merbabu yang digarap oleh Kartika Setyawati, I Kuntara Wiryamartana, dan Willem van Der Molen (2002: 76), naskah ini berhasil ditelusuri

<sup>1</sup> Lihat <https://surabaya.times.co.id/news/berita/vz3cjzqa8r/Duh-6993-Perempuan-di-Indonesia-Jadi-Korban-Kekerasan-Seksual>

kembali dengan kondisi naskah sudah banyak yang rusak dan berlubang, tetapi masih dapat dibaca dan dibandingkan dengan naskah kode KBG 350 dan BR 600 selaku naskah salinan dari naskah *SP Merapi-Merbabu* untuk membantu pembacaan<sup>2</sup>. Sebagai salah satu *astadasaparwa*, naskah *SP* merupakan salah satu bentuk penyesuaian dan adaptasi dari *Mahabharata* India (Zoetmulder, 1983: 101; Effendi & Adiwimarta, 2001: 243). Berdasarkan katalog naskah Merapi-Merbabu (Setyawati et al., 2002: 76), naskah ini secara ringkas berisi tentang, 1) kembalinya Arjuna dari kahyangan; 2) Yudhisthira hendak mengadakan upacara Rajasuya; 3) Bima melawan Jarasandha; 4) Pelaksanaan Rajasuya; 5) Kecemburuan Duryudana; 6) Permainan Dadu antara Yudhisthira dan Sangkuni; 7) Pelecehan Dropadi; 8) Pandawa kembali ke Indraprastha; dan 9) Pandawa bertemu Ibu Kunti.

Kekerasan seksual yang digambarkan dalam teks *SP*, khususnya dalam bagian cerita pelecehan seksual terhadap Dropadi perlu ditelaah lebih lanjut. Dalam teks *SP*, aksi ini bukan hanya bentuk penghinaan terhadap Dropadi, tetapi juga bertujuan untuk meruntuhkan moral dan kehormatan keluarga Pandawa. Hal ini menunjukkan bahwa kekerasan seksual tidak hanya dipandang sebagai tindakan individu, tetapi juga dapat dimanfaatkan sebagai strategi dalam konflik sosial dan politik.

Secara keseluruhan, substansi dari *SP* tidak hanya memberikan informasi terkait adaptasi epos *Mahabharata* dan aspek tekstologi. Namun, melalui kajian yang lebih komprehensif, teks naskah *SP* dapat memberikan pengetahuan terkait kekerasan seksual yang telah terjadi di masa lampau. Oleh karena itu, perlu dilakukan telaah lebih dalam terhadap teks *SP*, dengan fokus pada bagaimana kekerasan seksual digunakan dalam upaya untuk meruntuhkan moral suatu kelompok dan relevansinya pada zaman sekarang. Berdasarkan hal ini, tinjauan pustaka akan dibagi menjadi dua bagian.

<sup>2</sup> Molen & Wiryamartana (2001: 53) juga menambahkan bahwa naskah ini juga disalin di Bali dengan kode 2398 di Gedong Kirtya.

Pertama, akan dibahas berbagai studi yang telah dilakukan terkait dengan kekerasan seksual dalam teks-teks Jawa Kuno. Kedua, penelitian yang menggali relevansi peristiwa dalam *SP*.

Penelitian ini bertujuan untuk menemukan kebaruan dalam melihat kekerasan seksual sebagai strategi dalam konflik dan relevansi konteks historis terhadap fenomena kekerasan seksual masa kini. Tinjauan pertama dengan korpus penelitian kekerasan seksual sebenarnya belum ditemukan, namun pembahasan secara singkat telah dilakukan oleh Abdullah Maulani (2018) dalam Jurnal Manuskripta dengan judul “*Manuskrip dan Jawaban atas Tantangan di Era Milenial*”, Muhammad Abdullah (2017) dengan judul “*Makna Seksualitas dalam Naskah Sastra Pesantren*” dalam Jurnal NUSA, dan Abdillah Mustari (2016) berjudul “*Perempuan dalam Struktur Sosial dan Kultur Hukum Bugis Makassar*” dalam Jurnal *Al-Adl*. Hadrawi (2018) dan Mustari (2016) sama-sama membahas tentang naskah bugis, dengan Hadrawi (2018) memaparkan bahwa teks *Assikalaibineng* membahas terkait pendidikan seksual dan dapat berpotensi untuk meminimalisasi kekerasan seksual. Sedangkan Mustari (2016), mencoba menggali bagaimana peran perempuan dalam naskah *Lontarak* terkait ketidakadilan gender yang terwakili dalam kekerasan terhadap perempuan.

Berbeda dari dua penelitian sebelumnya, Abdullah (2017) lebih berfokus pada teks tradisi pesantren dan berimplikasi terhadap wacana seksual dan relasi gender melalui teks *Uqudullujain* yang berisi tentang panduan hubungan seksual yang ideal. Berdasarkan ketiga penelitian ini, menunjukkan bagaimana pentingnya kajian manuskrip kuno dan pengaruhnya terhadap struktur sosial, moral, dan gender. Dengan demikian, kekerasan seksual, meskipun tidak eksplisit dibahas dalam penelitian sebelumnya, dianggap sebagai bagian dari relasi kekuasaan dalam masyarakat masa lalu, sehingga studi lebih lanjut terhadap teks *SP* dapat membantu memahami relevansinya dengan fenomena kekerasan seksual saat ini.

Di sisi lain, penelitian terhadap objek *SP* juga telah beberapa kali dilakukan dengan memberikan perspektif yang sangat penting dalam melihat hubungan antara teks kuno ini dengan berbagai isu sosial, moral, dan kekuasaan. Penelitian terdahulu dilakukan oleh Dhianita Kusuma Pertiwi et al., (2019) dengan judul “*Sabha-Parva adapted to Purbo Asmoro’s Sesaji Raja Suya: transformation of the concept of power*” dalam Proceedings of the 1st Seminar and Workshop on Research Design, for Education, Social Science, Arts, and Humanities, SEWORD FRESSH 2019, Ni Wayan Ekawati (2017) berjudul “*Citra Wanita dalam Kitab Sabha Parwa Ditinjau dari Pendidikan Agama Hindu*” dalam Jurnal Penelitian Agama Hindu, Anak Agung Rai Ardaswari (2023) berjudul “*Analisis Konsep Catur Purusaarta dalam Teks Sabha Parwa*” dalam jurnal SRUTI, I Nengah Pastikajaya (2024) dengan judul “*Analisis Konsep Catur Purusa Arta dalam Teks Sabha Parwa*”, dan Ni Made Tisna Ningsih et al., (2024) dalam jurnal PANGKAJA berjudul “*Kemuliaan Wanita dalam Cerita Sabha Parwa*”. Secara umum ketiga naskah tidak menggunakan objek penelitian naskah secara langsung, melainkan garapan *Sabhaparwa* India yang telah diterjemahkan.

Ardaswari (2023) dan Pastikajaya (2024) meneliti korpus yang benar-benar sama, namun memiliki perbedaan dengan Pastikajaya (2024) lebih berfokus pada keterkaitannya dengan peristiwa-peristiwa dalam teks dan relevansi sosial-politiknya, sedangkan Ardaswari (2023) menelaah pemahaman spiritual dan ajaran dalam konteks kehidupan manusia sesuai ajaran Hindu dalam *SP*. Di sisi lain, Ekawati (2017) dan Ningsih et al. (2024) memiliki persamaan dengan membahas bagaimana peran wanita dalam naskah *SP*, dengan perbedaan Ekawati (2017) menelaah bagaimana *SP* mengekspresikan nilai-nilai spiritual dan moral melalui tokoh wanita, sedangkan Ningsih et al. (2024) berfokus pada pemuliaan wanita dalam konteks kesetaraan gender, spiritualitas, dan peran wanita sebagai pilar moral dalam *SP*. Berbeda dari penelitian-penelitian sebelumnya, Pertiwi et al. (2019) menunjukkan bagaimana teks seperti *SP* digunakan untuk mencerminkan permasalahan

kekuasaan di era modern dengan menjelaskan transformasi ideologis dalam adaptasi *SP* India garapan Pratap Chandra Roy menjadi *lakon wayang Sesaji Raja Suya* karya Purbo Asmoro, yang melihat bagaimana aspek-aspek kekuasaan dalam budaya Jawa tertransformasi dalam konteks yang lebih kontemporer.

Berdasarkan tinjauan pustaka, penelitian ini tidak hanya memberikan informasi terkait adaptasi epos Mahabharata dan aspek tekstologi, tetapi juga memiliki potensi untuk menggali kekerasan seksual yang terjadi pada masa lampau. Penelitian ini menunjukkan bahwa kekerasan seksual digunakan sebagai alat untuk meruntuhkan moral suatu kelompok dalam teks *SP*, dan relevansinya dengan fenomena kekerasan seksual saat ini perlu diteliti lebih dalam. Tinjauan pustaka mengungkapkan penelitian-penelitian sebelumnya mengenai kekerasan seksual dalam teks Jawa kuno dan relevansi peristiwa dalam *SP*, yang menyiratkan pentingnya menggali lebih jauh dampak sosial dan teologis kekerasan seksual yang tercermin dalam naskah kuno.

Sementara itu, berbagai penelitian sebelumnya mengenai citra wanita, nilai-nilai spiritual dan moral, serta relasi kekuasaan dalam *SP*, juga turut menambah pemahaman mengenai teks ini, namun masih belum banyak yang membahas kekerasan seksual dalam konteks tersebut. Oleh karena itu, penelitian ini memberikan pemahaman baru tentang kekerasan seksual dalam teks klasik yang relevansinya dapat diaplikasikan pada zaman sekarang. Namun, dengan adanya keterbatasan dalam mengungkapkan teks *SP* yang ditulis dalam bahasa Jawa Kuno dan aksara Buda, diperlukan adanya penjembutan dalam memahami kode budaya untuk memahami bagaimana makna dan relevansinya pada masa modern ini. Selain itu, dengan banyaknya kesalahan penulisan dan rusaknya naskah *SP* diperlukan pula penggarapan secara filologis dan tekstologis untuk menyajikan suntingan teks yang dapat digunakan sebagai sumber data utama penelitian.

Penelitian ini berkontribusi terhadap kajian kekerasan seksual dalam *SP* dengan menawarkan perspektif yang belum

banyak digali sebelumnya, yakni mengaitkan kekerasan seksual sebagai strategi dalam konflik dan relevansinya dengan konteks sosial dan budaya saat ini. Ini membuka peluang baru dalam studi manuskrip kuno, terutama dalam menganalisis aspek-aspek yang tersembunyi seperti kekerasan seksual, yang sebelumnya belum banyak dieksplorasi dalam konteks konflik atau relasi kekuasaan masa lalu. Selain itu, penelitian ini menambahkan dimensi baru dalam kajian relevansi sejarah antara kekerasan seksual di masa lampau dengan fenomena sosial saat ini. Pemahaman lebih dalam terhadap teks *SP* memberikan wawasan tentang bagaimana peran wanita, struktur sosial, dan hubungan kekuasaan dalam masa Jawa Kuno terutama tradisi kepenulisan Merapi-Merbabu dapat diterjemahkan dan memberikan pelajaran bagi pembentukan kesadaran sosial mengenai pentingnya pemberdayaan perempuan dan penghapusan kekerasan seksual di era modern. Penelitian ini memperluas cakupan studi terkait teks-teks Jawa kuno dan menjadi salah satu referensi baru dalam menggali kaitannya dengan relasi kekuasaan, moralitas, dan gender.

Objek penelitian memakai beberapa manuskrip dengan jenis korpus yang sama dan tidak memiliki keterangan penanda waktu dan kolofon, namun apabila merujuk pada Zoetmulder (1985: 112-113) teks *SP* kemungkinan ditulis pasca kekuasaan Raja Dharmawangsa Teguh di Medang dengan periodisasi waktu abad 11-15 M. Kajian naskah memerlukan cara untuk mempermudah penggarapannya dan membuat validasi penelitian terhadap naskah dapat dipertanggungjawabkan melalui kritik naskah dan kritik teks.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Penelitian kualitatif digunakan untuk meneliti objek sosial-humaniora dengan pendekatan yang mengutamakan pemahaman subjektif, konstruksi sosial, dan kompleksitas realitas. Meskipun seringkali dikaitkan dengan paradigma non-positivis, penelitian kualitatif dapat juga mengadopsi perspektif positivistik, dengan tujuan yang lebih fleksibel dalam mengeksplorasi berbagai

cara pandang terhadap kenyataan yang ada (Paley, 2016: 8).

Pengumpulan data secara kualitatif dapat dilakukan melalui observasi, wawancara, studi dokumen, dan audio-visual (Cresswell, 2009: 214). Menurut Cresswell, pengumpulan dokumen kualitatif dapat berupa apa saja seperti dokumen publik dan/atau dokumen pribadi. Data utama dalam penelitian ini adalah Naskah Kuno Lontar *Sabhaparwa* dari tradisi kepenulisan Merapi-Merbabu dengan kode 31 L 92 koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. Data lain yang digunakan sebagai pembanding adalah suntingan teks *Kakawin Parthayajna*. Untuk interpretasi data sebagai perbandingan secara linear menggunakan suntingan teks *Kutaramanawa* oleh Jonker (1885) dan suntingan teks *Manawa Dharmasastra* oleh Pudja & Sudharta (2002).

Metode analisis data menerapkan kerangka Analisis Wacana Kritis (AWK) Norman Fairclough untuk mengkaji konstruksi kekerasan seksual dalam naskah *Sabhaparwa* melalui tiga dimensi analisis yakni teks-konteks, praktik diskursif, dan praktik sosiokultural (Eriyanto, 2001: 286-288). Sejalan dengan pandangan Fairclough (1995: 88-89), teks diposisikan sebagai manifestasi praktik sosial yang dinamis serta instrumen untuk menganalisis transformasi masyarakat. Pada dimensi mikro (teks), analisis struktur linguistik menggunakan teori *Dhwani* dari Anandawardhana. Pendekatan ini menguraikan makna melalui lapisan *Abhidha* 'literal', *Lakshana* 'konotatif', dan *Wyanjana* 'sugestif' (Ayyaneth, 2016: 84-86; Chauhan, 2023: 96-97).

Penggunaan teori ini bertujuan mengidentifikasi simbolisme, metafora, dan emosi di balik diksi kekerasan dalam naskah prosa tersebut. Pada dimensi meso (praktik diskursif), analisis berfokus pada proses produksi dan konsumsi teks dalam lingkup skriptorium Merapi-Merbabu. Analisis pada tahap ini mencakup penelusuran hubungan intertekstual, secara spesifik dengan *Kakawin Parthayajna*, untuk mengungkap bagaimana *Sabhaparwa* difungsikan sebagai landasan naratif bagi karya lain. Pemahaman konteks produksi dan relasi antar-teks

ini diperlukan untuk menempatkan naskah sebagai instrumen ideologis yang merefleksikan kognisi sosial penulis serta fungsinya dalam komunitas tersebut. Pada dimensi makro (praktik sosiokultural), analisis menelaah konteks historis dan struktur kekuasaan yang melingkupi teks. Tahap ini mengintegrasikan konsep performativitas gender Judith Butler (2002) untuk meninjau identitas gender sebagai konstruksi yang terbentuk melalui tindakan berulang.

Di samping itu, konsep wacana kekuasaan Michel Foucault (Patton & Morris, 1979; Bevir, 1999; Gallagher, 2008; Ball, 2012) digunakan untuk mengungkap fungsi pelecehan terhadap Dropadi sebagai mekanisme kontrol norma dan manipulasi hierarki sosial antara Duryudana dan Pandawa. Validasi temuan interpretatif dilakukan melalui komparasi dengan teks hukum *Kutaramanawa* dan *Manawadharmasastra*. Langkah ini bertujuan memverifikasi kedudukan dan sanksi kekerasan seksual dalam perspektif hukum yang berlaku pada masa Jawa Kunol.

## **Kesejarahan dan Kedudukan Teks *Sabhaparwa Merapi-Merbabu***

Objek material utama yang menjadi landasan penelitian ini adalah manuskrip lontar dengan kode koleksi 31 L 92 yang tersimpan di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI). Dalam studi filologi, pemilihan naskah landasan (base manuscript) adalah langkah metodologis yang menentukan arah interpretasi. Naskah 31 L 92 dipilih bukan hanya karena statusnya sebagai naskah tertua yang tersedia dari tradisi ini, melainkan karena posisinya sebagai representasi otentik dari aktivitas literasi skriptorium Merapi-Merbabu.

Merujuk pada katalog naskah Merapi-Merbabu yang disusun oleh Setyawati, Wiryamartana, dan Molen (2002: 76), naskah ini terdiri dari 60 lempir berukuran 47,5 x 3,5 cm. Kondisi fisiknya mencerminkan usia dan intensitas penggunaan dengan identifikasi muka lempir yang menghitam, tepi yang gempil, serta urutan halaman yang di beberapa

bagian mengalami kekacauan serius. Penentuan naskah ini sebagai sumber primer didasarkan pada hasil inventarisasi menyeluruh terhadap dinamika tekstual *Sabhaparwa* dalam lanskap kesusastraan Nusantara.

Berdasarkan penelusuran terhadap katalog-katalog induk, teridentifikasi sebanyak 11 naskah yang menggunakan judul atau label *Sabhaparwa*. Kesebelas naskah tersebut mencerminkan transmisi teks yang kompleks, yang terbagi ke dalam dua kelompok besar berdasarkan *genre* dan tradisi penulisannya ada kelompok prosa parwa yang berafiliasi dengan tradisi Jawa Kuno di Merapi-Merbabu, dan kelompok puisi (*kakawin*) serta cerita rakyat yang berkembang dalam tradisi Bali dan Lombok yang lebih muda (lihat Pigeaud 1967; Creese 1999, 86; Cika, 2002). Untuk menjaga fokus analisis pada lapisan tradisi tertua yang berhubungan langsung dengan transformasi dari Sanskerta, penelitian ini menetapkan korpus data pada kelompok naskah prosa. Terdapat empat naskah prosa yang berhasil diinventarisasi dan diidentifikasi memiliki hubungan silsilah yang erat. Naskah pertama dan yang terpenting adalah 31 L 92 dan tiga naskah prosa lainnya merupakan turunan atau salinan langsung dari naskah ini, yaitu naskah BR 600 berbahan kertas dengan aksara Bali yang merupakan koleksi Brandes di Perpustakaan RI; naskah KBG 350 berbahan kertas dengan aksara Jawa yang berasal dari koleksi *Bataviaasch Genootschapt* di Perpustakaan RI; serta naskah 2389/IVa berbahan lontar dengan aksara Bali yang saat ini tersimpan di Gedong Kirtya, Singaraja. Keempat naskah ini diperlakukan sebagai satu kesatuan korpus tradisi prosa, dengan naskah A sebagai landasan utamanya.

Di luar korpus prosa tersebut, inventarisasi juga mencatat keberadaan tujuh naskah varian lain yang membuktikan vitalitas resepsi *Mahābhārata* di wilayah Bali dan Lombok dalam bentuk *genre* yang berbeda. Kelompok varian ini didominasi oleh bentuk *kakawin*, yang mencakup naskah HKS Bundle 13/8 (identik dengan LOr 13.389) dari tradisi Bali, naskah HKS 5117 (LOr 21.262) yang berasal dari tradisi Lombok, serta naskah HKS 5891 (LOr 24.042) dari Bali. Fenomena penyalinan dan

penggubahan ulang di Bali ini dijelaskan oleh Soepomo (2005) sebagai bukti bahwa produksi sastra Kawi terus berlanjut secara dinamis. Hal ini terkonfirmasi dengan adanya gubahan *Kakawin Sabhāparwa* modern karya Anak Agung Gede Oka pada tahun 1966 yang didasarkan pada terjemahan bahasa Inggris P.C. Roy (Cika 2002). Selain bentuk puisi, resepsi teks ini juga merambah ke sastra lisan atau rakyat, yang terekam dalam naskah bergenre parikan atau kidung dengan kode HKS 1246, serta dua naskah bergenre *satua* (dongeng prosa) dengan kode HKS 2142 dan HKS 3825. Ketujuh naskah varian ini dieliminasi dari objek penelitian karena perbedaan genre sastra yang signifikan dan merupakan hasil resepsi yang jauh lebih muda dibandingkan tradisi teks Merapi-Merbabu karena disalin berdasarkan sumber India cetak pada abad ke-20.

Dari korpus utama prosa yang telah dipilah, naskah 31 L 92 dipilih sebagai naskah landasan walaupun Supomo (2005, 8) mencatat bahwa kekacauan urutan lempir ini menunjukkan betapa naskah ini telah mengalami fragmentasi fisik seiring waktu. Namun, kerusakan fisik tersebut tidak semata-mata dipandang sebagai deteriorasi, melainkan sebagai jejak sejarah penggunaan sebagai *living text* (naskah fungsional). Berbeda dengan naskah-naskah keraton yang acapkali disalin dengan kaligrafi indah untuk tujuan pengarsipan atau legitimasi simbolis, kondisi fisik 31 L 92 mengindikasikan bahwa naskah ini dibaca, dibolak-balik, dan dipelajari secara intensif dalam kegiatan keseharian komunitas mandala.

Fakta bahwa naskah ini disalin ulang ke dalam naskah lain (seperti KBG 350 dan BR 600) semakin mengukuhkan posisinya sebagai referensi utama di lingkungannya. Hal ini sejalan dengan temuan Wiryamartana (1993, 503–9) yang menyatakan bahwa skriptorium Merapi-Merbabu merupakan benteng terakhir tradisi Sastra Ajar atau literasi keagamaan pra-Islam di Jawa Tengah. Oleh karena itu, naskah 31 L 92 harus dibaca sebagai artefak budaya primer yang melestarikan memori masa lalu melalui medium yang khas dan independen dari arus utama politik kekuasaan.

Meskipun konteks fisik dan kebahasaan naskah ini menempatkannya dalam tradisi *Sastra Ajar* yang lebih muda, analisis terhadap struktur naratif dan muatan ideologisnya menyingkap lapisan sejarah yang lebih tua. Naskah lontar SP ini diyakini merupakan adaptasi dari *Sabha-Parva* dalam epos Mahabharata India yang kemungkinan besar bersumber dari sebuah naskah arketip yang berasal dari masa pemerintahan Raja Dharmawangsa Teguh (akhir abad ke-10 M). Zoetmulder (1985: 112-113) memang memberikan petunjuk bahwa naskah SP ini memiliki karakteristik linguistik yang lebih muda seperti penyederhanaan morfologis jika dibandingkan dengan bahasa arkais dalam *Adiparwa* atau *Wirataparwa*, namun hal ini tidak serta-merta menghilangkan jejak asalnya.

Besar kemungkinan, naskah 31 L 92 adalah hasil penyalinan dan penyaduran ulang yang dilakukan oleh kaum rsi di Merapi-Merbabu terhadap teks kanon yang digubah pada era Dharmawangsa. Hal ini terlihat jelas dari masih bertahannya agenda politik *Mangjawaken Byasamata* 'men-Jawa-kan Mahabharata' yang menjadi ciri khas proyek Dharmawangsa. Fokus narasi yang sangat detail pada upacara *Rajasuya* 'penobatan raja sebagai penguasa dunia' dan konsep Digwijaya 'penaklukan arah mata angin' dalam teks ini sangat sejalan dengan ambisi politik Dharmawangsa Teguh yang ingin meneguhkan hegemoninya di Pulau Jawa. Penjelasan lengkap mengenai ritual dan legitimasi kekuasaan tersebut terlalu politis untuk sekadar menjadi invensi kaum pertapa gunung, sehingga kuat dugaan bahwa bagian-bagian ini adalah warisan tekstual dari arketip keraton masa Dharmawangsa yang disalin setia secara substansi, meskipun bentuk bahasanya telah "di-Merapi-Merbabu-kan".

Posisi teks ini, dengan demikian, menjembatani dua dunia yakni dunia keraton masa Dharmawangsa dan dunia pertapaan. Sebagai produk *Sastra Ajar*, SP Merapi-Merbabu difungsikan sebagai media pengajaran moral di lingkungan mandala, berbeda dengan Kakawin yang berfungsi sebagai kavya untuk hiburan estetis. Hal ini menjelaskan mengapa

gaya bahasanya cenderung prosaik, lugas, dan menghindari ornamentasi bahasa yang berlebihan; teks ini tidak dimaksudkan untuk dinikmati keindahan bunyinya, melainkan untuk direnungkan isinya. Effendi & Adiwimarta (2001: 243) mencatat bahwa naskah ini berfungsi sebagai bentuk adaptasi yang menjembatani tradisi India dengan lokalitas Jawa melalui proses penyaringan budaya yang intensif. Salah satu indikasi kuat dari proses transmisi ini adalah keberadaan *translation dyads*—penggabungan teks asli Sanskerta yang dijabarkan dengan bahasa Jawa Kuno. Bentuk ini lazim ditemukan pada karya-karya yang diadaptasi dari tradisi India ke budaya lokal.

Untuk memahami kekhasan SP Merapi-Merbabu, perbandingan dengan sumber aslinya dari tradisi India (Sanskerta) menjadi tak terelakkan. Naskah ini memang mempertahankan format *translation dyads*, namun jika dibandingkan dengan Sabhaparwa dalam edisi kritis terbitan Wilmott, 2006, SP Merapi-Merbabu memperlihatkan strategi tekstual yang berbeda. Dalam tradisi India, *Sabha-parva* memuat wejangan panjang dari Resi Narada mengenai *Rajadharma* (etika bernegara) yang sangat dominan. Namun, dalam SP Merapi-Merbabu, bagian-bagian diskursif dan filosofis yang abstrak ini mengalami pemadatan atau peringkasan signifikan. Supomo (2005: 7) menegaskan bahwa penulis Jawa Kuno sering kali melakukan parafrase selektif, memangkas bagian yang dianggap kurang relevan bagi audiens lokal.

Akan tetapi, bagian yang dipertahankan dan ditonjolkan justru adalah bagian yang memuat dramaturgi konflik moral dan politik dari pembangunan istana Indraprastha, kedengian Duryudana, dan permainan dadu (*dyuta*). Fokus ini menunjukkan adanya proses glokalisasi teks. Penyadur Jawa Kuno di Merapi-Merbabu tampaknya meminjam narasi politik Dharmawangsa untuk kemudian dibelokkan menjadi peringatan moral bagi komunitasnya. Bagi komunitas Merapi-Merbabu, detail administrasi kerajaan India tidaklah mendesak, tetapi narasi tentang bagaimana ambisi kekuasaan yang tercermin dalam Rajasuya dapat hancur lebur akibat

nafsu judi dan pelanggaran etika (penghinaan Dropadi) adalah pelajaran yang cukup penitng. Kekurangan teks ini jika dibandingkan dengan standar Sanskerta sesungguhnya adalah sebuah kelebihan dalam konteks fungsinya sebagai *Sastra Ajar* sebagai simplifikasi naratif menjadikan pesan moral menjadi lebih menonjol dan langsung.

Implikasi dari hibriditas antara naskah arketip masa Dharmawangsa dan resepsi lokal Merapi-Merbabu tersebut bermanifestasi secara konkret dalam konstruksi alur cerita. Teks dalam naskah ini juga melakukan intervensi naratif yang strategis untuk menyesuaikan dengan konteks *Sastra Ajar*. Ketegangan antara agenda politik keraton kuno dan kebutuhan didaktis pertapaan menghasilkan sebuah arsitektur naratif yang khas, di mana terjadi pergeseran fokus dari doktrin administratif menuju dramaturgi konflik. Untuk memetakan secara presisi bagaimana transformasi ini bekerja, diperlukan analisis struktural yang mendalam guna mengurai strategi adaptasi yang diterapkan oleh penyadur Jawa Kuno terhadap sumber aslinya.

**Tabel 1. Perbandingan Struktur Naratif *Sabhaparwa* Merapi-Merbabu vs. India**

| Tahapan Alur      | Bagian Sanskerta (Parva) | <i>Sabhaparwa</i> Merapi-Merbabu (Jawa Kuno)  | <i>Sabhaparwa</i> India (Sanskerta/ Edisi Wilmott)   |
|-------------------|--------------------------|---|--|
| MUKHA (Pembukaan) | <i>Sabhakriya Parva</i>  | <b>Kepulangan Kresna.</b> Berdasarkan frasa <i>sumeh nara muwah amantuk</i> , teks dibuka dengan Narayana (Kresna) pamit pulang setelah istana selesai. (Koreksi atas katalog lama yang menyebut Arjuna). | <b>Pembangunan Istana.</b> Fokus pada Maya Danawa yang membangun istana Indraprastha, diakhiri dengan Kresna pamit ke Dwaraka. |

|   |  |  |  |
|---|--|--|--|
| <p><b>PRATIMUKHA<br/>(Perkembangan)</b></p> | <p><i>Rajasuyarambha</i><br/>s.d.<br/><i>Shishupalavadha</i></p> | <p><b>Eliminasi Musuh &amp; Rajasuya.</b><br/>Meliputi pembunuhan Jarasandha dan Sisupala. Narasi wejangan politik diringkas, fokus langsung pada aksi dan kemegahan upacara yang memicu dengki.</p> | <p><b>Rajadharma &amp; Ritual.</b><br/>Sangat detail memuat wejangan Narada tentang tugas raja, diskusi politik, hingga pelaksanaan ritual kurban yang rumit.</p>                |
| <p><b>GARBHA (Simpul Konflik)</b></p>       | <p><i>Dyuta Parva</i><br/>(Awal)</p>                             | <p><b>Undangan Judi &amp; Kecemburuan.</b><br/>Fokus pada kedengkiannya Duryudana pasca-Rajasuya yang memicu undangan judi. Yudhistira terjebak sumpah ksatria.</p>                                  | <p><b>Dilema Yudhistira.</b><br/>Memuat perdebatan panjang tentang etika menerima tantangan judi dan manipulasi psikologis Sangkuni.</p>   |
| <p><b>AWAMARSA (Krisis)</b></p>             | <p><i>Dyuta Parva</i><br/>(Puncak)</p>                           | <p><b>Pelecehan Dropadi.</b><br/>Digambarkan sebagai <i>pinaribhūta</i> 'penghinaan total'. Titik nadir moral di mana Dropadi dipertaruhkan dan dipermalukan di muka umum.</p>                       | <p><b>Perdebatan Hukum.</b><br/>Selain pelecehan fisik, teks India memuat <i>prativaka</i> 'perdebatan legalistik' yang panjang mengenai status hukum Dropadi sebagai budak.</p> |

|  |                              |  |  |
|--|------------------------------|--|--|
| <p><b>NIRWAHANA (Penyelesaian)</b></p> | <p><i>Anudyuta Parva</i></p> | <p><b>Sumpah &amp; Ratapan Kunti (Teks Terputus).</b><br/>         Pandawa kalah judi kedua, kemudian melepas baju kebesaran, mengucapkan sumpah (Bhima, Arjuna, dll). Kunti menyusul sambil menangis. Teks naskah putus tepat saat Kunti memberi petunjuk perpisahan.</p> | <p><b>Sumpah &amp; Ratapan Kunti (Teks Terputus).</b><br/>         Berakhir dengan keberangkatan fisik. Pandawa mengenakan kulit kayu (ajina), melepaskan pakaian kerajaan, dan berjalan keluar menuju hutan. Kunti tetap tinggal di istana Dhritarashtra bersama Vidura. Narasi berlanjut mulus ke Buku Tiga (Wanaparwa).</p> |
|--|------------------------------|--|--|

Tabel ini memperlihatkan pergeseran signifikan bahwa tradisi penulisan SP Merapi-Merbabu menekankan kekuatan spiritual internal (tapa Dropadi) dan drama emosional keluarga (tangisan Kunti) yang terhenti secara dramatis, berbeda dengan tradisi India yang menekankan intervensi dewa (Kresna) dan kontinuitas kronologis ke hutan. Dalam tinjauan tekstologi komparatif, SP Merapi-Merbabu menunjukkan karakteristik unik yang menuntut pembacaan ulang yang kritis. Analisis terhadap struktur internal naskah ini menggunakan kerangka alur dramatik (*sandhi*) mengungkap strategi penyadur Jawa Kuno dalam mengadaptasi urutan naratif Sanskerta. Berdasarkan pembacaan intensif terhadap teks akhir naskah 31 L 92, ditemukan bahwa konstruksi naratifnya tidak hanya berhenti pada hukuman buang, tetapi memuncak pada drama emosional keluarga yang terputus secara fisik.

Tahap Mukha (Pembukaan) dalam naskah ini berkaitan dengan konteks *Sabhakriya Parva*. Penelitian ini mengoreksi identifikasi katalog lama (Wiryamartana dkk., 2002) dan tulisan Supomo (2005) yang menyebutnya sebagai "Kembalinya

Arjuna". Berdasarkan frasa *sumeh nara muwah amantuk*, kata *Nara* merujuk pada Narayana (Kresna) yang berpamitan pulang ke Dwaraka pasca-pembangunan istana Indraprastha. Ini menempatkan kepulangan Kresna sebagai penanda selesainya fase pembangunan dan dimulainya fase politik tanpa pelindung ilahi secara fisik.

Tahap *Pratimukha* (Perkembangan) merangkum rangkaian peristiwa *Rajasuyarambha* hingga *Shishupalavadha*. Fase ini bergerak cepat dari rencana upacara *Rajasuya*, eliminasi *Jarasandha*, hingga eksekusi *Sisupala*. Absennya wejangan panjang *Rajadharma* dalam naskah Jawa Kuno digantikan dengan fokus pada *irshya* (kecemburuan) *Duryudana*. Kemegahan *Rajasuya* yang sukses justru menjadi benih kehancuran yang memicu undangan permainan dadu.

Tahap *Garbha* (Simpul Konflik) terpusat pada *Dyuta Parva* (Permainan Dadu Pertama). Di sinilah konflik diikat. *Yudhistira* terjebak manipulasi *Sangkuni*. Naskah menggambarkan intensitas keruntuhan martabat *Pandawa* dari posisi raja (*Maharaja*) menjadi pihak yang tak berdaya di meja judi.

Tahap *Awamarsa* (Krisis) mencapai puncaknya pada insiden penghinaan *Dropadi*. Dalam teks SP Merapi-Merbabu, terdapat variasi teologis yang signifikan. Ketika *Dropadi* ditelanjangi, keajaiban kain yang tak habis-habisnya tidak secara eksplisit disebut sebagai anugerah Kresna sebagaimana versi India, melainkan dideskripsikan sebagai buah dari keteguhan *tapa* dan kesucian" *Dropadi* sendiri. Hal ini sangat selaras dengan ideologi "Sastra Ajar" skriptorium Merapi-Merbabu yang menekankan kekuatan asketisme (*tapa*) individu di atas intervensi dewa secara langsung.

Tahap *Nirwahana* (Penyelesaian) mengacu pada bagian *Anudyuta Parva* (Perjudian Kembali). Berbeda dengan teks India yang diakhiri dengan deskripsi perjalanan ke hutan, naskah 31 L 92 memiliki penutup yang dramatis dan *abrupt*.

Sebelum berangkat, naskah merekam secara detail sumpah para *Pandawa*: *Bhima* akan membunuh *Duryodana* dan *Duhsasana*; *Arjuna* akan membunuh *Karna*; *Sahadewa* akan

membunuh Sangkuni; dan Nakula bersumpah melindungi Dropadi dari noda.

Teks naskah tidak melukiskan perjalanan fisik memasuki hutan (*Wanaparwa*), melainkan membekukan adegan pada momen perpisahan yang memilukan dengan Dewi Kunti. Kunti digambarkan berlari menyusul anak-anaknya dengan kondisi rapuh, menangis, dan memberikan petuah terakhir.

Teks naskah berakhir tepat saat Kunti berkata “*tonto w(é) kas niñ tanayanku*” ‘Inilah akhir dari kisah anak-anakku’. Teks terputus pada titik klimaks emosional ini.

## Analisis dan Perbandingan *Sabhaparwa*

### a. Analisis Mikro (Teks)

Data 1: Dominasi Fisik (Lempir 46v)

Konteks: *Dursasana menjambak rambut Dropadi.*

*ruméñgut gélu(ri) sa(ri) Dropadi ya keñ wuri*

(Dursasana) menjambak gelung rambut

Sang Dropadi dari arah belakang.

*Abhidhā*: Tindakan fisik menarik rambut secara paksa dari posisi pengecut (belakang).

*Lakṣaṇā*: *Gélu* (gelung) adalah simbol mahkota kehormatan wanita bangsawan. Menjambaknya bermakna "melucuti status sosial".

*Wyanjana*: Serangan dari belakang (*keñ wuri*) mensugestikan kepengecutan maskulinitas Korawa yang hanya berani mendominasi perempuan ketika ia tidak berdaya, menandai runtuhnya etika ksatria.

Data 2: Kekerasan Verbal / Penamaan Ulang (Lempir 46v)

Konteks: *Dursasana melabeli Dropadi sebagai budak.*

*apan hulun somah ta naranmu de sañ Ko(ra)wa*  
Sebab kau sekarang adalah “budak” (dan) “milik” para Korawa.

*Abhidhā*: Perubahan panggilan nama dari Putri menjadi Budak

(hulun).

*Lakṣaṇā*: Kekerasan performatif. Identitas Dropadi didefinisikan ulang oleh penguasa. Kata *somah* (istri/rumah tangga) mengalami peyorasi menjadi "properti".

*Wyanjana*: Menunjukkan fluiditas identitas perempuan dalam patriarki; ia tidak memiliki otonomi atas namanya sendiri, melainkan bergantung pada siapa lelaki yang menguasainya saat itu.

Data 3: Objektifikasi Tubuh (Lempir 46v)

Konteks: *Dursasana menolak alasan Dropadi yang sedang ekawastra (berkain tunggal)*.

*towin eka wastrā tapi tapih... tan mayan*

Lagipula (aku) hanya berkain tunggal... (Dursasana menjawab) tidak peduli/tidak ada artinya.

*Abhidhā*: Penolakan Dursasana terhadap kondisi Dropadi yang minim pakaian.

*Lakṣaṇā*: *Ekawastra* adalah batas privasi terakhir. Penolakan ini adalah objektifikasi total; tubuh Dropadi dipandang semata-mata sebagai objek tontonan (*spectacle*), bukan subjek yang memiliki rasa malu.

*Wyanjana*: Pelanggaran tabu. Nafsu kekuasaan digambarkan telah melampaui norma kesusilaan, di mana tubuh perempuan dieksploitasi tanpa memandang batas sakral privasi.

Data 4: Dampak Trauma Paralisis (Lempir 47r)

Konteks: *Kondisi fisik Dropadi setelah diseret*.

*gupe rapuh wi(t)tasandi nika sarira*

(Ia) lemah lunglai, terlepas/sakit seluruh persendian tubuhnya.

*Abhidhā*: Deskripsi klinis cedera fisik Dropadi.

*Lakṣaṇā*: *Wit(t)asandi* ‘persendian lepas’ adalah metafora disintegrasi sosial. Sebagaimana tubuh Dropadi remuk, struktur keluarga Pandawa juga telah dipatahkan.

*Wyanjana*: Representasi trauma paralisis. Penderitaan perempuan digambarkan begitu hebat hingga melumpuhkan kemampuan motorik, menyiratkan ketidakberdayaan total di hadapan kekerasan struktural.

Data 5: Kritik Legalitas (Lempir 48r)

Konteks: Pembelaan Wikarna terhadap Dropadi.

*yatika lwir paracidra k(ē)ta w(ē)nanj magawe ta kaparajayan*

Itu seperti kecurangan/pengkhianatan yang sesungguhnya mampu menyebabkan kekalahan.

*Abhidhā*: Wikarna menyebut judi itu curang (*paracidra*) dan menyebabkan kekalahan.

*Lakṣaṇā*: Gugatan terhadap legalitas. Jika prosesnya *paracidra* (cacat hukum), maka status Dropadi sebagai budak adalah tidak sah.

*Wyanjana*: Kritik terhadap manipulasi hukum. Kekalahan (*kaparajayan*) Pandawa bukan takdir, melainkan rekayasa kriminal. Ini menyugestikan bahwa hukum istana telah korup dan digunakan untuk melegitimasi kejahatan terhadap perempuan.

Data 6: Emaskulasi Patriarki (Lempir 49v)

Konteks: Wikarna menyindir para tetua yang diam.

*lwir tapini rahadyan pañhulun kabeh*

Tuan-tuan sekalian (diam) seperti pertapa perempuan.

*Abhidhā*: Menyamakan para ksatria laki-laki dengan perempuan

pertapa yang membisu.

*Lakṣaṇā*: Sarkasme gender dan emaskulasi. Para tetua dianggap telah kehilangan "kejantanan" (keberanian bersuara) mereka karena gagal membela kebenaran.

*Wyānjana*: *Wra stana* (diamnya saksi) disugestikan sebagai dosa kolaboratif. Keheningan para orang baik (*mahapurusa*) dianggap setara dengan kejahatan pelaku.

Data 7: Klaim Kepemilikan Absolut (Lempir 51v)

Konteks: Duryodana mengklaim kuasa atas hidup Dropadi.

*bisa prama(ṇa) de tuwuhmu*

(Aku) bisa mengatur/menguasai hidupmu.

*Abhidhā*: Duryodana menyatakan kontrol penuh atas nasib Dropadi.

*Lakṣaṇā*: Puncak arogansi kekuasaan. *prama(ṇa)* 'ukuran/aturan' menyiratkan bahwa tubuh perempuan adalah wilayah jajahan yang bisa diatur sesuka hati penguasa.

*Wyānjana*: Ironi teologis. Duryodana merasa menjadi "Tuhan" bagi Dropadi, padahal kesombongan inilah yang kelak memicu kehancurannya sendiri melalui sumpah Dropadi.

Data 8: Maskulinitas Rapuh (Lempir 54v)

Konteks: Karna mengejek Pandawa yang dibebaskan karena permintaan Dropadi.

Sumangguh sira bhagāśraya, mangkana hayu madya ni stri dukūlāpanna.

Kalian (Pandhawa) meminta pertolongan berlindung di kelamin perempuan, begitu pula keselamatannya ada di balik kain wanita.

Abhidhā: Secara literal, Karna menggunakan kata kasar bhagāśraya ‘berlindung pada bhaga—kelamin/vulva/rahim’. Ia menuduh Pandawa mencari keselamatan dengan cara masuk kembali atau bersembunyi di area genital perempuan. Frasa dukūlāpanna (tertutup/berlindung kain halus) menggambarkan posisi fisik laki-laki yang bersembunyi di balik rok/kain seorang wanita untuk menghindari bahaya.

Lakṣaṇā: Ini adalah serangan verbal yang mematikan integritas ksatria melalui emaskulasi simbolik. Bhagāśraya mengandung konotasi infantilisasi. Dalam narasi patriarki, dapat dikatakan bahwa satu-satunya laki-laki yang berlindung di kelamin/rahim adalah bayi yang belum lahir. Dengan menyebut Pandawa melakukan bhagāśraya, Karna mereduksi para ksatria gagah perkasa itu menjadi bayi tak berdaya yang bergantung hidup pada ibunya (Dropadi). Frasa Dukūlāpanna adalah idiom pengecut. Laki-laki seharusnya menjadi penjaga kehormatan wanita, namun di sini peran itu terbalik total: kain wanitalah yang menjadi perisai bagi nyawa laki-laki. Dalam budaya patriarki, diselamatkan oleh perempuan dianggap sebagai penghinaan terbesar bagi ksatria.

Wyanjana: Teks ini mengungkapkan adanya ketakutan dan penyangkalan maskulinitas. Terlihat sexualization of power; dengan Karna tidak bisa memproses fakta bahwa Dropadi memiliki kekuatan moral (sakti/tapa) yang mampu menundukkan Dhritarastra. Oleh karena itu, ia harus merendahkan kekuatan itu dengan menserotisasinya menjadi sekadar kekuatan kelamin (bhaga). Kemudian ada toxic masculinity yang terlihat dari ucapan Karna yang merepresentasikan kerapuhan ego laki-laki yang lebih memilih mati konyol daripada mengakui bahwa ia diselamatkan oleh perempuan. Bagi Karna, keselamatan yang diperoleh melalui negosiasi perempuan adalah kematian sosial yang lebih hina daripada kematian di medan perang. Sugesti akhirnya adalah Pandawa telah mengalami kastrasi politik; senjata mereka

mungkin kembali, tetapi kejantanan mereka telah diamputasi oleh ejekan ini.

Data 9: Moralitas Dropadi vs Keserakahan Lelaki (Lempir 54v)

Konteks: Dropadi menolak meminta anugerah ketiga.

*Atilobhiṣṭha nāranika juga patik haji. Yan mangkana, ta wilaṅgaha sakeñ rika pañanugraha Parameswara*

Hamba takut akan disebut sangat serakah, wahai Paduka. Jika hamba berbuat demikian (meminta lagi), maka hamba akan melampaui batas kepatutan dari anugerah Paduka Parameswara.

*Abhidhā*: Dropadi berhenti meminta setelah suami dan senjatanya kembali.

*Lakṣaṇā*: Kontras moral. Sementara laki-laki (Yudhisthira/Duryodana) serakah berjudi sampai habis, Dropadi—sang korban—justru menjadi satu-satunya yang tahu batas (*tapa*). Ia membatasi diri bukan karena tidak bisa meminta, tapi karena memegang teguh *dharma*.

*Wyanjana*: Dropadi menegaskan posisinya sebagai *Dharmapatni* sejati. Ia mengalahkan para lelaki bukan dengan senjata, tapi dengan *self-restraint* (pengendalian diri), kualitas yang gagal ditunjukkan oleh semua raja di balairung.

Data 10: Restorasi Tatanan (Lempir 55r)

Konteks: Dhritarastra memulihkan keadaan.

*Saṅhulu(n) sāpa nīhēmbaṇa tribuhanamandhala*

Akulah yang mengemban/menjaga (keseimbangan) tiga dunia.

*Abhidhā*: Pengakuan Dhritarastra akan tanggung jawabnya menjaga alam semesta.

*Lakṣaṇā*: Pengakuan kegagalan sekaligus pemulihan. "Tiga Dunia" terancam runtuh karena air mata Dropadi. Pembebasan

Pandawa bukan karena belas kasihan, melainkan kebutuhan kosmis untuk mencegah kiamat.

*Wyanjana*: Penutup siklus *Sabhaparwa* Merapi-Merbabu. Kekacauan yang dimulai dari nafsu (judi) dinetralkan kembali, bukan oleh perang, melainkan oleh kesadaran spiritual akan bahaya kosmis jika perempuan terus disakiti.

Analisis mikro terhadap sepuluh data tekstual naskah SP Merapi-Merbabu menyingkap bahwa kekerasan dalam teks ini tidak sekadar hadir sebagai ornamen naratif, melainkan dikonstruksi secara linguistik sebagai mekanisme penaklukan yang sistematis dan bertingkat. Proses dehumanisasi Dropadi dimulai dari ranah somatik dan simbolik; tindakan Dursasana yang *ruměngut gělu(rı)* ‘menjambak gelung’ dari belakang bukan hanya serangan fisik, melainkan dekonstruksi identitas kebangsawanan, yang kemudian disahkan melalui kekerasan verbal berupa pelabelan ulang statusnya dari seorang putri menjadi *hulun* ‘budak’. Klaim Duryodana yang merasa memiliki otoritas *prama(ᅇa)* ‘mengatur ukuran hidup’ atas tubuh Dropadi, serta penolakannya terhadap kondisi *ekawastra* ‘menggunakan satu lapis kain -> privasi tubuh’, menegaskan arogansi patriarki yang memandang tubuh perempuan sebagai teritori jajahan tanpa kedaulatan. Metafora *wit(t)asandi* ‘lepas persendian’ yang menggambarkan trauma fisik Dropadi beroperasi secara paralel dengan disintegrasi tatanan sosial keluarga Pandawa, menyiratkan bahwa kehancuran integritas tubuh perempuan adalah tanda awal dari keruntuhan struktur negara.

Namun, di balik narasi dominasi tersebut, teks ini justru melakukan subversi dengan menelanjangi kerapuhan maskulinitas atau *fragile masculinity* para pelaku dan penontonnya. Sindiran Wikarna yang menyamakan diamnya para tetua dengan *tapini* ‘pertapa perempuan’ merupakan bentuk emaskulasi yang mengungkap kegagalan fungsi proteksi ksatria. Puncah dari krisis maskulinitas ini terekam jelas dalam ejekan Karna mengenai *bhagāśraya* ‘berlindung pada kelamin/rahim’.

Penggunaan diksi vulgar ini menunjukkan ketidakmampuan psikologis Karna untuk menerima fakta bahwa para lelaki (Pandawa) diselamatkan oleh kekuatan moral seorang perempuan; sehingga ia perlu mereduksi agensi spiritual Dropadi menjadi sekadar fungsi seksual dan biologis semata. Tuduhan bahwa Pandawa melakukan *dukūlāpanna* ‘bersembunyi di balik kain wanita’ adalah manifestasi dari *toxic masculinity* yang memandang bantuan perempuan sebagai kastrasi politik dan kematian harga diri yang lebih hina daripada maut.

Paradoksnya, justru melalui penghinaan inilah teks *Sastra Ajar* ini menegaskan superioritas moral Dropadi. Di tengah kegilaan judi dan arogansi kuasa, Dropadi tampil sebagai satu-satunya subjek yang memiliki *self-restraint* ‘pengendalian diri’ dengan menolak bersikap *atilobhiṣṭha* ‘sangat serakah’ saat diberi kesempatan meminta anugerah, sebuah kualitas *tapa* yang gagal dimiliki oleh Yudhisthira maupun Duryodana. Resolusi akhir cerita, di mana Dhritarastra memulihkan keadaan demi menjaga *tribuhanamandhala*, menjadi pengakuan teologis bahwa gangguan terhadap martabat perempuan bukan sekadar urusan domestik, melainkan ancaman bagi keseimbangan kosmis. Dengan demikian, naskah ini menawarkan wacana tandingan bahwa di balik narasi kekalahan politik dan manipulasi hukum (*paracidra*), tersimpan kemenangan moral perempuan yang mampu meruntuhkan hegemoni patriarki bukan dengan senjata, melainkan dengan keteguhan integritas spiritual yang melampaui batas-batas kekuasaan formal.

## **Analisis Meso (Praktik Teks dan Kognisi Sosial)**

### **2. Produksi Teks**

Dalam tinjauan praktik diskursif yang menghubungkan teks dengan konteks produksinya, keberadaan naskah *Sabhaparwa* 31 L 92 di Skriptorium Merapi-Merbabu harus dipahami sebagai fenomena penyintasan tekstual yang kompleks. Meskipun naskah fisik ini diproduksi di lingkungan asketis pegunungan yang jauh dari pusat kekuasaan, secara geneologis teks

ini merupakan residu dari agenda politik keraton yang sangat spesifik dari masa Dharmawangsa Teguh. Dengan demikian, fungsi naskah ini mengalami pergeseran dinamis: dari sebuah mesin alegori politik pada masa pembentukannya, menjadi sebuah artefak *Sastra Ajar* yang merawat memori kolektif tentang tata kelola dunia (*Dharma*) di komunitas Merapi-Merbabu.

Secara filologis dan historis, arketip naskah ini tidak dapat dipisahkan dari patronase Raja Dharmawangsa Teguh pada akhir abad ke-10, di mana proyek "Jawanisasi" parwa bukan sekadar aktivitas literasi, melainkan operasi legitimasi kekuasaan. Bukti paling kuat mengenai hal ini terekam dalam data epigrafis Prasasti Sirah Keting (1104 M), yang merekam jejak perubahan nama *abhiṣeka* sang raja. Baris 16-19 prasasti tersebut mencatat transformasi identitas dari *ni sira sang apañji wijayāmrtawarddha(na)* menjadi *sira sri isānadharmawangśātguhanantawikramotunggadewadhipati nāmasangas-kārābhiṣeka* (Djafar & Trigangga, 2005: 229-232). Pemilihan nama "Dharmawangsa" adalah tindakan identifikasi diri dengan tokoh Yudhistira, yang dalam leksikon sastra Jawa dikenal sebagai *Dharmaraja*. Padmasusastra (1903) bahkan mencatat "Darmawāngsa" sebagai *dasanama* (sinonim) dari Prabu Yudhistira. Oleh karena itu, narasi *Sabhaparwa* yang sangat Yudhistira-sentris, terutama obsesi teks terhadap kesempurnaan upacara *Rajasuya* dan pembunuhan Jarasandha harus dibaca sebagai metafora politik bagi kampanye militer Dharmawangsa dalam menyatukan kembali hegemoni Medang. Teks ini berfungsi sebagai cermin bagi raja bahwa Yudhistira adalah proksi bagi Dharmawangsa, dan *Rajasuya* adalah cetak biru bagi unifikasi Jawa.

Fungsi politis ini terbukti memiliki daya tahan yang melampaui masa hidup patronnya. Pasca-kehancuran (*pralaya*) Medang, penerusnya yakni Airlangga, mengapropriasi modal simbolik yang tertanam dalam *Sabhaparwa* untuk melegitimasi rekonstruksi kerajaannya. Terdapat ketergantungan leksikal yang mencolok antara teks *Sabhaparwa* dengan prasasti-prasasti Airlangga, sebagaimana terlihat pada Prasasti Pucangan

(1041 M) dan Kamalagyan (1037 M). Konsep *digwijaya* ‘penaklukan arah mata angin’ dan *cakrawartin* ‘penguasa universal’ yang dinarasikan dalam teks parwa diadopsi secara verbatim ke dalam piagam kerajaan untuk memproklamasikan status Airlangga. Bahkan, glorifikasi ibu kota Airlangga dalam Prasasti Pucangan menggunakan citraan puitis yang identik dengan deskripsi *Indrasaba* dalam naskah *Sabhaparwa* “*tatpuram puruhūtarāṣṭram iva mudyutam*”. Hal ini menunjukkan bahwa pada masa Airlangga, *Sabhaparwa* berfungsi sebagai sumber memori kultural dan model legitimasi: Airlangga tidak membuang warisan pendahulunya, melainkan menggunakannya sebagai landasan ideologis untuk membangun kembali tatanan dunia yang sempat runtuh.

Namun, ketika naskah ini disalin ulang berabad-abad kemudian di Skriptorium Merapi-Merbabu sebagai sebuah komunitas *Sastra Ajar* yang terisolasi di lereng gunung (Wiryamar-tana, 1993), fungsi teks tersebut mengalami rekontekstualisasi. Di tangan para *rsi* dan *sisya* ‘murid’, narasi kemegahan politik *Rajasuya* Dharmawangsa dan Airlangga tidak lagi berfungsi untuk melegitimasi raja yang sedang berkuasa, melainkan berfungsi sebagai materi didaktis. Dalam tradisi Merapi-Merbabu, yang menurut Kartika Setyawati (2006) kental dengan nuansa mantra dan asketisme, *Sabhaparwa* dapat diasumsikan dipelajari sebagai *Dharma-kāṇḍa* ‘kitab tentang hukum kebenaran’. Para penyalin Merapi-Merbabu mempertahankan bagian *Rajasuya* bukan karena mereka ingin menaklukkan dunia, tetapi karena mereka memandang Yudhisthira sebagai arketip pemimpin moral (*Dharmaraja*) yang ideal, yang kontras dengan kekacauan zaman mereka. Naskah ini menjadi "satu-satunya" saksi yang tersisa di skriptorium tersebut karena komunitas ini memandang *Sabhaparwa* sebagai bab pembuka yang krusial sebelum memasuki laku spiritual *Wanaprastha*.

Dengan demikian, kognisi sosial masyarakat Merapi-Merbabu menempatkan *Sabhaparwa* dalam posisi ambivalen namun strategis, di satu sisi, sebagai monumen kejayaan masa lalu (memori tentang negara yang sempurna di bawah

Dharmawangsa/Yudhisthira). Namun di sisi lain, teks ini menjadi peringatan teologis tentang kerapuhan kekuasaan duniawi yang berujung pada perjudian dan kehancuran. Transmisi naskah ini di lingkungan asketis menjadi jembatan penghubung: teks yang mulanya adalah alat politik keraton, bertransformasi menjadi kitab suci *sastra ajar* yang mengajarkan bahwa puncak dari *Rajasuya* sekalipun akan runtuh jika tidak disertai dengan kewaspadaan moral.

### 3. Kognisi Teks *Sabhaparwa*

Lebih lanjut, analisis terhadap *Sabhaparwa* Merapi-Merbabu tidak dapat dilepaskan dari jaringan intertekstual sastra Jawa Kuno yang lebih luas, khususnya hubungannya dengan *Kakawin Pārthayajña*. Meskipun kedua naskah ini dilestarikan dalam lingkungan skriptorium yang berbeda—di mana *Sabhaparwa* 31 L 92 merupakan produk komunitas asketis Merapi-Merbabu dengan aksara Buda, sedangkan *Kakawin Pārthayajña* mayoritas mewarisi tradisi kepenulisan Bali dengan aksara Bali—keduanya terikat oleh benang merah tematik yang kuat dalam memandang peristiwa keruntuhan Pandawa.

Keberadaan *Kakawin Pārthayajña*, sebagaimana dibedah dalam disertasi Adiwimarta (1993), memberikan data tekstual krusial mengenai kognisi sosial masyarakat pembaca sastra parwa saat itu; yakni bagaimana peristiwa politis perjudian (*dyuta*) dan pelecehan Dropadi dalam *Sabhaparwa* tidak dimaknai sebagai akhir yang tragis, melainkan diresepsi sebagai memori traumatis yang menjadi landasan bagi laku spiritual (*yajña*). Data tekstual dalam *Pārthayajña* membuktikan bahwa penderitaan fisik di *Sabhaparwa* ditransformasikan menjadi energi perlawanan asketis.

Bukti konkret resepsi ini terlihat pada bagian awal *Kakawin Pārthayajña* (Pupuh 1), yang secara eksplisit memanggil kembali ingatan tentang kekerasan di balairung istana. Adiwimarta (1993) menunjukkan bahwa teks ini tidak membuka ceritanya dengan hilangnya kerajaan, melainkan dengan trauma fisik

Dropadi. Hal ini terekam dalam kutipan: "*nṛpaputrikā rika rapuh kumēṭēr winudan tēkap ni Śakuni n dumahā, atēhēr gēluṅ nira rinēngut ika irikanj sabhā sira kawēs dinudut*" 'Sang putri raja gemetar tak berdaya ditelanjangi oleh Sakuni yang menghina, lalu gelung rambutnya dijambak di tengah balairung, ia ketakutan saat ditarik paksa'. Kutipan ini adalah rujukan intertekstual langsung terhadap adegan *rumēngut gēlu(ri)* dalam *Sabhaparwa*. Bagi masyarakat pembacanya, deskripsi tentang tubuh yang "*rapuh kumeter*" 'gemetar lemah' dan gelung yang "*rinenggut*" 'dijambak' menegaskan bahwa motivasi utama perjalanan Pandawa ke hutan bukanlah politik, melainkan pemulihan martabat perempuan yang telah dinodai. Trauma *Sabhaparwa* diletakkan sebagai fondasi kausalitas bahwa tanpa adanya penjambakan di *Sabha*, tidak ada urgensi untuk melakukan *Yajña*.

Lebih lanjut, *Kakawin Pārthayajña* menggambarkan dampak psikologis pasca-peristiwa *Sabhaparwa* sebagai duka yang mendalam, bukan sekadar kekalahan strategi. Kutipan teks berbunyi "*ri wijil nireki manangis madulur saka ring kaḍatwan atisoka rapuh, ri pakumbakan ya winegil manehēr manangis rikanj wengi taman paturu*" 'Saat keluar dari istana ia menangis beriringan, sangat sedih dan rapuh, di tempat persinggahan ia berteduh dan terus menangis sepanjang malam tanpa tidur'. Diksi *atisoka rapuh* 'sangat sedih dan rapuh' serta *taman paturu* 'tidak bisa tidur' menunjukkan internalisasi penderitaan. Dalam kognisi sosial masyarakat Sastra Ajar, tangisan ini bukan tanda kelemahan, melainkan proses purifikasi awal. Penderitaan akibat kekerasan struktural di istana diubah menjadi laku prihatin yang meditatif. Transisi dari istana (*kaḍatwan*) menuju tempat persinggahan (*pakumbakan*) menandai perpindahan ruang spiritual dari ruang yang penuh polusi moral (*mala*) menuju ruang liminal yang menyucikan.

Puncak dari transformasi nilai ini terdapat pada validasi sumpah Dropadi sebagai tujuan asketisme. Dalam *Sabhaparwa*, rambut Dropadi dijambak dan diurai paksa; dalam

*Pārthayajña*, rambut terurai itu diubah menjadi simbol perlawanan suci. Teks menyatakan "*mañure gēluṅ nira masak maku-sus mētu taṅ wuwus tan ahajēṅ wēkasan, hana ta pratijñā nira yan gēluṅen rah ikanṅ Suyodhana ya śucya nira*" 'Rambutnya terurai, acak-acakan dan kotor, keluarlah ucapan yang mengerikan akhirnya; ada sumpah beliau bahwa ia akan menggelung rambutnya [kembali] jika dibasuh darah Suyodhana, itulah penyuciannya'. Frasa *mañure gēluṅ* 'rambut terurai' adalah resepsi visual dari kehancuran tatanan di *Sabhaparwa*. Namun, teks ini memberikan makna baru bahwa rambut yang terurai itu kini menjadi pengingat akan *pratijñā* 'sumpah'. Bagi komunitas pembaca naskah ini, sumpah untuk mencuci rambut dengan darah bukanlah dendam vulgar, melainkan sebuah ritual *śucya* 'penyucian'. Kognisi sosial yang terbangun adalah bahwa darah pelaku kekerasan seksual (Suyodhana/Dursasana) diperlukan untuk membasuh noda *Adharma*. Dengan demikian, *Sabhaparwa* dan *Pārthayajña* membentuk satu kesatuan dialektis: *Sabhaparwa* menyajikan *mala* (noda/kekerasan), sedangkan *Pārthayajña* menyajikan *ruwat* (pembersihan/asketisme) untuk memulihkan noda tersebut.

### **Analisis Makro (Praktik Sosiokultural) *Sabhaparwa***

Pada tataran makro, pembacaan terhadap naskah *Sabhaparwa* 31 L 92 harus diletakkan dalam ekosistem ideologis masyarakat penggunaannya, yakni komunitas *rsi* (pertapa) di skriptorium Merapi-Merbabu. Dalam kognisi sosial komunitas ini, narasi kekerasan seksual terhadap Dropadi tidak dibaca sebagai drama epik semata, melainkan sebagai indikator utama dari keruntuhan sistem hukum negara (*Rajadharma*) dan kegagalan institusi keraton dalam menjamin keselamatan warganya. Teks ini difungsikan secara didaktis untuk mendemonstrasikan bahwa perlindungan formal dari negara bersifat ilusif dan korup, sehingga masyarakat didorong untuk beralih pada sistem moralitas mandala (*Rsidharma*) yang berbasis pada kekuatan spiritual internal dan laku *kalepasan*.

Delegitimasi hukum istana menjadi tema sentral ketika peristiwa penelanjangan Dropadi di pusat balairung (*Sabha*) dibaca sebagai momen ironi yang menghancurkan wibawa kekuasaan. *Sabha*, yang seharusnya menjadi simbol supremasi hukum, berubah menjadi arena barbarisme di mana tubuh perempuan diobjektifikasi oleh penguasa (*Duryodana*) dan dibiarkan oleh penegak hukum (*Bhisma*, *Drona*, *Dhritarastra*). Bagi komunitas Merapi-Merbabu, pembiaran ini adalah bukti situasi *Dharmasunya* (kekosongan Dharma). Kekerasan seksual dalam teks ini berfungsi sebagai kritik sosial yang tajam: ketika hukum negara lumpuh di hadapan nafsu (*Kama*), maka negara tersebut telah kehilangan mandat moralnya. Hal ini sejalan dengan pandangan hidup masyarakat Merapi-Merbabu yang, menurut Suparta (2016: 4) dalam kajiannya tentang teks *Putru Kalepasan*, sangat berorientasi pada konsep pembebasan roh dari ikatan duniawi.

Dalam kerangka eskatologis ini, keterikatan Yudhisthira pada aturan judi dan ketidakberdayaan hukum istana dipandang sebagai bentuk *bandhana* (ikatan) yang menyesatkan, yang hanya berujung pada penderitaan moral. Oleh karena itu, *Sabhaparwa* diletakkan dalam koleksi skriptorium bukan untuk merayakan kejayaan pandawa sebagai raja, melainkan sebagai peringatan teologis bahwa kemegahan duniawi di istana rentan terhadap pembusukan moral. Sebagai antitesis dari kegagalan hukum formal tersebut, komunitas Merapi-Merbabu menawarkan dan melegitimasi sistem pertahanan diri yang berbasis pada kekuatan spiritual, yakni *tapa* dan *mantra*.

Hal ini terkonfirmasi melalui temuan Setyawati (2006: 63-64) yang menegaskan bahwa dalam tradisi naskah Merapi-Merbabu, mantra dianggap sebagai kata-kata penuh kuasa yang digunakan untuk perlindungan diri dan memperoleh *sakti*. Ketika naskah *Sabhaparwa* versi ini menonjolkan bahwa Dropadi selamat karena buah keteguhan tapanya dan bukan karena intervensi legalitas kerajaan, teks tersebut sedang memvalidasi ideologi mandala bahwa keselamatan sejati hanya dapat dicapai melalui akses langsung ke kekuatan

supranatural. Dropadi menjadi model ideal bagi praktik asketisme ini; ia membuktikan bahwa di tengah kekacauan struktural, integritas spiritual individu mampu melampaui kekuasaan politik yang tumpul.

Proses seleksi dan pemeliharaan teks ini juga tidak lepas dari strategi adaptasi budaya masyarakat Merapi-Merbabu dalam menghadapi tantangan zaman. Kurniawan (2017: 2) mencatat bahwa aktivitas literasi di skriptorium ini didasari oleh motif untuk mencapai keselamatan melalui penyesuaian teks dengan pandangan hidup lokal. Dalam konteks ini, narasi kekerasan seksual dalam *Sabhaparwa* dipertahankan keberadaannya karena ia berfungsi sebagai justifikasi bagi pilihan hidup komunitas *rsi* untuk memisahkan diri dari pusat kekuasaan. Teks ini mengajarkan bahwa keselamatan (*wilujeng/slamet*) tidak bisa digantungkan pada Raja yang korup, melainkan harus diupayakan sendiri melalui kesalehan ritual. Pandangan holistik ini bahkan tercermin dalam praktik ekologis mereka sebagaimana dicatat oleh Anjani dan Suparta (2019: 1), di mana mantra *Darmawarsa* digunakan untuk menjaga keseimbangan alam. Jika gangguan hama saja diselesaikan dengan pendekatan spiritual, maka krisis moral seberat pelecehan terhadap martabat manusia dalam *Sabhaparwa* tentu dipahami sebagai gangguan kosmis yang hanya bisa dipulihkan melalui pemulihan spiritual (*Dharma*), seperti yang akhirnya dilakukan oleh Dhritarastra di akhir cerita.

Dengan demikian, analisis makro ini menyimpulkan bahwa *Sabhaparwa* Merapi-Merbabu berfungsi sebagai manifesto moral yang menegaskan supremasi nilai-nilai mandala di atas nilai-nilai keraton. Kekerasan seksual terhadap Dropadi menjadi titik balik yang membuktikan bahwa peradaban yang dibangun di atas hukum formal tanpa landasan spiritualitas adalah rapuh. Naskah ini mentransmisikan pesan abadi bagi komunitas pembacanya karena ketika negara gagal melindungi tubuh dan martabat warganya, maka jalan sunyi pertapaan dan kekuatan batin adalah satu-satunya benteng pertahanan yang tersisa

## Perbandingan dengan *Manawa Dharmasastra* dan *Kutaramanawa*

Analisis terhadap kekerasan seksual dalam *Sabhaparwa* 31 L 92 tidak akan lengkap tanpa menempatkannya dalam kerangka hukum normatif yang berlaku pada masa itu. Untuk memahami bobot pelanggaran moral yang terjadi di balairung istana, diperlukan perbandingan paralel antara peristiwa naratif dalam *Sabhaparwa* (SP) dengan teks hukum kanonik *Manawa Dharmasastra* (MD) dan kitab hukum pidana Jawa Kuno *Kutaramanawa* (KM). Perbandingan ini bukan sekadar komparasi pasal, melainkan upaya untuk menyingkap tegangan sosiologis yang terjadi ketika naskah berlatar ksatria ini dikonsumsi oleh komunitas brahmana/rsi di Merapi-Merbabu.

MD memuat hukum yang mengatur empat kelas (*Catur Warna*). Pertanyaan kritis pun muncul, mengapa komunitas Merapi-Merbabu yang notabene merupakan kaum *Rsi* atau Brahmana 'kaum agamawan' merasa perlu menyalin dan mempelajari teks *Sabhaparwa* yang narasinya berlatar belakang konflik kaum Ksatria 'Raja dan Prajurit'? Jawabannya terletak pada fungsi kontrol moral. Dalam struktur masyarakat Jawa Kuno, kaum Brahmana/Rsi memegang otoritas spiritual (*Dharma*), sedangkan Ksatria memegang otoritas eksekutif. Kehadiran teks *Sabhaparwa* di lingkungan skriptorium Merapi-Merbabu berfungsi sebagai audit moral. Kaum Rsi menggunakan teks ini untuk mendemonstrasikan kegagalan kaum Ksatria (Korawa dan Pandawa) dalam menegakkan hukum mereka sendiri.

Ketika Dursasana sebagai ksatria melakukan kekerasan seksual dan tidak dihukum oleh Dhritarastra sebagai Raja, maka kaum ksatria telah melanggar MD dan KM. Bagi komunitas Merapi-Merbabu, pelanggaran ini melegitimasi posisi mereka: bahwa ketika Ksatria gagal menegakkan keadilan, maka kaum Rsi-lah yang harus mengambil alih penjagaan *Dharma* melalui jalan asketis. Oleh karena itu, *Sabhaparwa* di tangan

para pertapa gunung menjadi sebuah studi kasus tentang kebangkrutan moral kaum penguasa.

Tabel 2 memperlihatkan paralelisme yang kontradiktif: tindakan dalam *Sabhaparwa* secara diametral bertentangan dengan hukum positif yang berlaku dalam MD dan KM.

1. Analisis Mikro: Frasa *rumēṅgut* (menjambak) dan *pinaribhūta* (dipermalukan) dalam SP adalah bukti forensik terjadinya tindak pidana yang dalam Kutaramanawa Pasal 194 diganjar dengan hukuman mati (*patenana*). Namun, realitas naratif menunjukkan impunitas (kekebalan hukum) bagi Dursasana.
2. Implikasi Sosiologis: Bagi komunitas Merapi-Merbabu, fakta bahwa seorang putri raja dapat diperlakukan sedemikian rupa tanpa konsekuensi hukum menunjukkan bahwa *Manawa Dharmasastra* hanya berlaku bagi rakyat kecil (*Sudra*), tetapi tumpul bagi penguasa (*Ksatrya*). Ketimpangan ini mengonfirmasi pandangan kaum *Rsi* bahwa keadilan duniawi itu ilusi.
3. Refleksi Akhir: Ketidaksinkronan antara *das sollen* (hukum yang seharusnya dalam MD/KM) dan *das sein* (kenyataan dalam SP) inilah yang dirawat dalam memori kolektif skriptorium. Naskah ini mengajarkan bahwa ketika hukum Kutaramanawa gagal membunuh pemerkosa, dan ajaran *Manawa Dharmasastra* gagal melindungi wanita, maka satu-satunya hukum yang tersisa adalah Hukum Karma dan Kekuatan Tapa.

Dengan Ketimpangan antara teks hukum normatif (MD dan KM) dan realitas naratif dalam *Sabhaparwa* tidak cukup hanya dibaca sebagai pelanggaran pidana biasa. Dalam perspektif analisis wacana kritis, peristiwa di balairung istana adalah sebuah panggung kontestasi kekuasaan yang kompleks. Menggunakan kerangka pemikiran Stephen J. Ball mengenai Foucault, hukum dan tata krama istana harus dipandang sebagai sebuah *regime of truth*. Ball (2012, 30) menegaskan bahwa kekuasaan tidak semata-mata bersifat represif,

melainkan produktif dengan kekuasaan memproduksi realitas, memproduksi wilayah objek, dan memproduksi ritual kebenaran. Dalam *Sabhaparwa*, wacana patriarkal bekerja secara produktif untuk mengonstruksi tubuh Dropadi bukan sebagai subjek manusia, melainkan sebagai objek properti yang sah untuk dipertaruhkan. Diamnya hukum negara di hadapan kekerasan Dursasana adalah manifestasi dari bekerjanya relasi kuasa yang mendisiplinkan tubuh perempuan agar tunduk pada hierarki maskulin. Namun, naskah Merapi-Merbabu ini justru menghadirkan retakan pada rezim kekuasaan tersebut melalui agensi Dropadi. Di sinilah teori Judith Butler mengenai performativitas gender menjadi pisau bedah yang relevan untuk menjelaskan subversi perempuan. Butler (2002, 179) mendalilkan bahwa gender adalah pengulangan gaya dari tindakan-tindakan yang dikonstruksi oleh waktu dan norma sosial. Patriarki menuntut Dropadi untuk melakukan repetisi peran sebagai istri yang patuh atau budak yang diam. Akan tetapi, Dropadi melakukan apa yang disebut Butler sebagai pengulangan yang subversif.

Tabel 2. Paralelisme Peristiwa Sabhaparwa dengan Hukum Manawa Dharmasastra dan Kutaramanawa.

| Peristiwa dalam SP Merapi-Merbabu  | Regulasi MD  | Regulasi KM  | Analisis Disparitas (Refleksi Kritis)  |
|--|--|--|--|
| Kekerasan Seksual Fisik<br><br>Dursasana menjambak (ruměngut) dan menyeret Dropadi secara paksa. | MD VIII. 364:<br><br><i>"yo 'kāmān dūṣayet kanyām sa sadyo vadham arhati..."</i><br><br>(Orang yang menodai wanita secara paksa/ tanpa rela, ia patut segera dihukum mati/ jasmani). | KM Pasal 194:<br><br><i>"...patenana kang anggam(ē) li de nira sang amawa bhumi."</i><br><br>(Bunuhlah orang yang melakukan kekerasan seksual itu sesuai dengan hukum raja). | Menurut MD dan KM, Dursasana seharusnya dijatuhi hukuman mati (vadham/ patenana). Namun di SP, ia justru bebas dan tertawa. Ini membuktikan Dharmasunya (matinya hukum) di istana. |

|  |   |  |  |
|--|---|--|--|
| <p>Pelecehan Martabat</p> <p>Dropadi disebut budak, ditelanjangi, dan dipermalukan (pinaribhūta).</p>            | <p>MD III. 55-59:</p> <p>Wanita harus dihormati (pūjyā), diberi perhiasan (bhūṣaṇa), dan disayangi agar keluarga sejahtera.</p> | <p>Prinsip Umum:</p> <p>Perlindungan terhadap perempuan adalah syarat mutlak ketenteraman negara.</p>                      | <p>Alih-alih diberi perhiasan (bhūṣaṇa) sesuai mandat MD, Dropadi justru dilucuti pakaiannya. Istana Hastinapura melanggar syarat teologis kesejahteraan, memicu kehancuran dinasti.</p> |
| <p>Saksi &amp; Penegakan Hukum</p> <p>Para tetua (Bhisma, Drona) diam membisu (wra stana) melihat kekerasan.</p> | <p>MD VIII. 13:</p> <p>Saksi yang melihat kejahatan tapi diam menanggung setengah dari dosa pelaku.</p>                         | <p>KM Pasal 194:</p> <p>"...akeh wêruh yogya gawenên saksi..."</p> <p>(Banyak orang melihat, jadikanlah mereka saksi).</p> | <p>Kegagalan para tetua menjadi saksi yang adil menunjukkan bahwa sistem peradilan istana lumpuh oleh relasi kuasa. Wikarna adalah satu-satunya yang mencoba menegakkan hukum ini.</p>   |

Dengan Ketimpangan antara teks hukum normatif (MD dan KM) dan realitas naratif dalam *Sabhaparwa* tidak cukup hanya dibaca sebagai pelanggaran pidana biasa. Dalam perspektif analisis wacana kritis, peristiwa di balairung istana adalah sebuah panggung kontestasi kekuasaan yang kompleks. Menggunakan kerangka pemikiran Stephen J. Ball mengenai Foucault, hukum dan tata krama istana harus dipandang sebagai sebuah *regime of truth*. Ball (2012, 30) menegaskan bahwa kekuasaan tidak semata-mata bersifat represif, melainkan produktif dengan kekuasaan memproduksi realitas, memproduksi wilayah objek, dan memproduksi ritual kebenaran. Dalam *Sabhaparwa*, wacana patriarkal bekerja secara produktif untuk mengonstruksi tubuh Dropadi bukan sebagai subjek manusia, melainkan sebagai objek properti yang sah untuk dipertaruhkan. Diamnya hukum negara di hadapan kekerasan Dursasana adalah manifestasi dari bekerjanya relasi

kuasa yang mendisiplinkan tubuh perempuan agar tunduk pada hierarki maskulin. Namun, naskah *Merapi-Merbabu* ini justru menghadirkan retakan pada rezim kekuasaan tersebut melalui agensi Dropadi. Di sinilah teori Judith Butler mengenai performativitas gender menjadi pisau bedah yang relevan untuk menjelaskan subversi perempuan. Butler (2002, 179) mendalilkan bahwa gender adalah pengulangan gaya dari tindakan-tindakan yang dikonstruksi oleh waktu dan norma sosial. Patriarki menuntut Dropadi untuk melakukan repetisi peran sebagai istri yang patuh atau budak yang diam. Akan tetapi, Dropadi melakukan apa yang disebut Butler sebagai pengulangan yang subversif.

Ketika Dropadi menolak diam, mempertanyakan legalitas Yudhistira mempertaruhkan dirinya, dan mempertahankan kesuciannya lewat *tapa* di tengah pelecehan, ia sedang melakukan *trouble* terhadap norma gender yang berlaku. Dropadi tidak keluar dari sistem (ia tetap istri Pandawa), tetapi ia membongkar kepalsuan sistem itu dari dalam. Butler (2002, 185) menjelaskan bahwa subversi identitas terjadi ketika subjek mampu mengekspos bahwa norma-norma yang dianggap alamiah (seperti kepatuhan mutlak perempuan pada laki-laki) sebenarnya adalah konstruksi politik yang rapuh. Dalam *Sabhaparwa*, keteguhan Dropadi menelanjangi fakta bahwa para lelaki di sekelilingnya yang secara performatif berpenampilan ksatria lengkap dengan senjata dan mahkota sebenarnya telah kehilangan esensi ke-ksatria-an mereka.

Dengan demikian, komunitas *Merapi-Merbabu* menggunakan naskah ini untuk membangun sebuah wacana tandingan. Jika wacana patriarkal istana berusaha mendefinisikan perempuan melalui tubuhnya (seksualitas/reproduksi), maka *Sabhaparwa Merapi-Merbabu* mendefinisikan ulang perempuan melalui integritas spiritualnya. Kemenangan moral Dropadi adalah bukti bahwa subjek perempuan memiliki kapasitas untuk meruntuhkan dominasi patriarki, bukan dengan kekuatan fisik, melainkan dengan menolak berpartisipasi dalam ilusi kekuasaan yang diciptakan oleh kaum lelaki.

## Penutup

Dapat disimpulkan bahwa naskah *Sabhaparwa* Merapi-Merbabu (31 L 92) adalah sebuah wacana tandingan atau *counter-discourse* yang mengkritik secara tajam struktur kekuasaan patriarkal melalui narasi kekerasan seksual. Janji judul untuk membongkar narasi patriarkal terjawab melalui temuan bahwa teks ini tidak menormalisasi pelecehan terhadap Dropadi, melainkan menggunakannya sebagai instrumen teologis untuk menelanjangi kebobrokan moral penguasa dan sistem hukum negara. Pertama, pada tataran linguistik (mikro), penelitian ini menemukan bahwa kekerasan seksual dikonstruksi secara bertingkat dengan dimulai dari kekerasan verbal (*penamaan ulang menjadi budak/hulun*), berlanjut ke kekerasan fisik (*penjambakan/ruméngut*), dan berpuncak pada kekerasan simbolik (*klaim kepemilikan tubuh/pramana*). Namun, analisis kritis mengungkap bahwa narasi dominasi ini justru menjadi bumerang bagi para pelaku. Teks secara implisit melakukan emaskulasi terhadap para Ksatria (Korawa dan Karna) dengan menampilkan mereka sebagai pemilik *fragile masculinity* yang ketakutan pada kekuatan moral perempuan, sehingga perlu mereduksinya menjadi objek seksual semata.

Sebaliknya, Dropadi ditempatkan sebagai subjek yang memiliki agensi moral tertinggi melalui pengendalian diri (*tapa*), melampaui para lelaki yang dikuasai nafsu. Kedua, dalam konteks produksi dan konsumsi teks (meso), terjadi pergeseran fungsi yang radikal. Naskah yang genealoginya berakar pada mesin alegori politik legitimasi kekuasaan masa Dharmawangsa Teguh dan Airlangga, telah direkontekstualisasi oleh komunitas skriptorium Merapi-Merbabu menjadi *Sastra Ajar* atau materi didaktis. Bagi komunitas pertapa ini, *Sabhaparwa* berfungsi sebagai memori kolektif tentang bahaya kehidupan duniawi istana.

Kognisi sosial ini terbukti melalui resepsi intertekstual dalam *Kakawin Pārthayajña*, di mana trauma kekerasan seksual dalam *Sabhaparwa* tidak dimaknai sebagai akhir

yang tragis, melainkan ditransformasikan menjadi bahan bakar motivasi bagi laku spiritual (*yajña*) dan asketisme. Ketiga, pada tataran ideologis dan hukum (makro), penelitian ini membuktikan bahwa *Sabhaparwa* difungsikan sebagai kritik terhadap kegagalan hukum negara (*Rajadharma*). Melalui komparasi dengan *Manawa Dharmasastra* dan *Kutaramanawa*, terungkap adanya disparitas hukum yang mencolok: tindakan pemerkosaan dan pelecehan yang seharusnya diganjar hukuman mati justru mendapatkan impunitas di dalam istana. Situasi *Dharmasunya* (kekosongan hukum) ini melegitimasi pilihan ideologis komunitas Merapi-Merbabu untuk memisahkan diri dari pusat kekuasaan dan menegaskan supremasi moralitas mandala (*Rsidharma*).

Dengan demikian, *Sabhaparwa* Merapi-Merbabu adalah manifesto moral yang menegaskan bahwa ketika hukum formal gagal melindungi integritas tubuh perempuan dari kekerasan seksual, maka legitimasi kekuasaan negara tersebut runtuh. Teks ini mewariskan pesan abadi bahwa peradaban yang luhur tidak dibangun di atas hegemoni patriarki yang menindas, melainkan di atas integritas spiritual yang menghormati martabat manusia.

## Bibliografi

- Aciri, Andrea. 2006. "The Sanskrit-Old Javanese tutur literature from Bali: The textual basis of Saivism in ancient Indonesia." *Rivista di Studi Sudasiatici* 1: 107–37.
- Adiwimarta, Sri Sukei. 1993. "Unsur-unsur Ajaran dalam Kakawin Pārthayajña." Ph.D. diss. Universitas Indonesia.
- Anjani, A., dan I. M. Suparta. 2019. "Handling ecological problems in gaga rice cultivating through mantra darmawarsa of Merapi-Merbabu." *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 325: 012001.
- Ardaswari, Anak Agung Rai. 2023. "Analisis konsep Catur Purusa Artha dalam teks Sabha Parwa." *ŚRUTI: Jurnal Agama Hindu* 3(2): 261–68.

- Ayyaneth, G. 2016. *Indian Poetics (Kāvya Śāstra) and Narratology: Towards the Appreciation of Biblical Narrative*. New York: Peter Lang.
- Ball, Stephen J. 2012. *Foucault, Power, and Education*. London: Routledge.
- Behrend, T. E. 1998. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 4: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Behrend, T. E., dan Alan H. Feinstein. 1990. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 1: Museum Sonobudoyo*. Jakarta: Djambatan.
- Behrend, T. E., dan Titik Pudjiastuti. 1997a. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 3-A: Fakultas Sastra Universitas Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Behrend, T. E., dan Titik Pudjiastuti. 1997b. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 3-B: Fakultas Sastra Universitas Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia-EFEO.
- Bevir, Mark. 1999. "Foucault, Power, and Institutions." *Political Studies* 47(2): 345–59.
- Brandes, J. L. A. 1913. *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten Transcripties*. Batavia: Albrecht & Co.
- Butler, Judith. 2002. *Gender Trouble*. London: Routledge.
- Chauhan, K. 2023. "Dhvani: Beyond the Bound of Literal Meaning." *Philosophical Papers: Journal of the Department of Philosophy* 19: 169–85.
- Cika, I Wayan. 2002. "Kakawin Sabha Parwa: Suntingan Teks, Telaah Struktur, dan Hubungan Antarteks." Ph.D. diss. Universitas Padjajaran.
- Cohen, Matthew Isaac. 2016. "Makutharama: Rama's Crown and the Grand Offering of the Kings: Sesaji Raja Suya (Wayang Educational Package) by Purbo Asmoro and Kathryn Emerson." *Asian Theatre Journal* 33(1): 206–13.
- Creese, Helen. 1999. "The Balinese Kakawin Tradition: A Preliminary Description and Inventory." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 155(1): 45–96.

- Creese, Helen. 2001. "Old Javanese Studies: A Review of the Field." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 157(1): 3–33.
- Cresswell, John W. 2009. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. California: SAGE Publications.
- de Graaf, H. J. 1987. *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senapati*. Jakarta: Grafitipress.
- de Graaf, H. J., dan Th. G. Th. Pigeaud. 1985. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Grafitipress.
- Djafar, Hasan, dan Trigangga. 2005. *Prasasti Batu: Pembacaan Ulang dan Alih Aksara (Jilid II)*. Museum Nasional Indonesia
- Effendi, R. B., dan Sri Sukei Adiwimarta. 2001. "Parwa." Dalam *Sastra Jawa Suatu Tinjauan Umum*, eds. Edi Sedyawati et al. Jakarta: Balai Pustaka, 242–46.
- Ekawati, Ni Wayan. 2017. "Citra Wanita dalam Kitab Sabha Parwa Ditinjau dari Pendidikan Agama Hindu." *Jurnal Penelitian Agama Hindu* 1(2).
- Eriyanto. 2001. *Analisis Wacana*. Yogyakarta: LKiS.
- Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman.
- Gallagher, Michael. 2008. "Foucault, Power and Participation." *The International Journal of Children's Rights* 16(3): 395–406.
- Jonker, J. C. G. 1885. *Een Oud-Javaansch Wetboek Vergeleken met Indische Rechtsbronnen*. Leiden: Brill.
- Kaul, S. 2022. *Rasa: The Poetics of Classical Indian Aesthetics*. Delhi: Oxford University Press.
- Kirtya, UPTD Gedong. 2016. *Katalog Lontar UPTD Gedong Kirtya*. Buleleng: Pemerintah Daerah Kabupaten Buleleng.
- Kurniawan, Abimardha. 2017. "Mencapai Keselamatan: Tinjauan Awal Pengaruh Islam dalam Skriptoria Merapi-Merbabu Abad 16-18." *Jurnal Sejarah* 1(1): 1–29.
- Luce, Heidi, Sarina Schrage, dan Valerie Gilchrist. 2010. "Sexual Assault of Women." *American Family Physician* 81(4): 489–95.

- Maulani, Abdullah. 2017. "Makna Seksualitas dalam Naskah Sastra Pesantren." *Nusa: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* 12(3): 62–80.
- Maulani, Abdullah. 2018. "Manuskrip dan Jawaban atas Tantangan di Era Milenial." *Manuskripta* 8(2): 195–202.
- Molen, Willem van der. 2011. *Kritik Teks Jawa: Sebuah Pemandangan Umum dan Pendekatan Baru yang Diterapkan kepada Kunjarakarna*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Mustari, H. 2016. "Posisi Perempuan dalam Struktur Sosial dan Kultur Hukum Bugis Makassar melalui Lontarak." *Manuskripta* 8(2): 122–36.
- Ningsih, Ni Made Tisna, I Nengah Subagia, dan I Gede Suwantana. 2024. "Kemuliaan Wanita dalam Cerita Sabha Parwa." *Pangkaja: Jurnal Agama Hindu* 27(2): 188–96.
- Nuriah. 1985. *Prasasti Koleksi Museum Nasional Jilid I*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan.
- O'Donohue, William, K. Downs, dan E. A. Yeater. 1998. "Sexual Harassment: A Review of the Literature." *Aggression and Violent Behavior* 3(2): 111–28.
- Padmasusastra, Ki. 1903. *Layang Dasanama*. Surakarta.
- Paley, John. 2016. *Phenomenology as Qualitative Research: A Critical Analysis of Meaning Attribution*. London: Routledge.
- Pastikajaya, I Nengah. 2024. "Analisis Konsep Catur Purusa Artha dalam Teks Sabha Parwa." *Pramana: Jurnal Hasil Penelitian* 4(1): 92–100.
- Patton, Paul, dan Meaghan Morris, eds. 1979. *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Sydney: Feral Publications.
- Pertiwi, Dhianita Kusuma, Turita Setyani, dan Sri Rusdiarti. 2019. "Sabha-parva Adapted to Purbo Asmoro's Sesaji Raja Suya: Transformation of the Concept of Power." Dipresentasikan pada *1st Seminar and Workshop on Research Design for Education, Social Science, Arts, and Humanities (SEWORD FRESSH 2019)*, Surakarta.
- Pudja, G., dan T. R. Sudharta. 1996. *Manawa Dharmasastra*. Jakarta: Hanuman Sakti.

- Pudjiastuti, Titik, et al. 2018. *Kamus Filologi*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa.
- Pudjiastuti, Titik, et al. 2020. "Filologi dan Kodikologi." Dalam *Ilmu Pengetahuan Budaya In Action*, ed. R. S. Hidayat. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 103–18.
- Ricklefs, M. C., P. Voorhoeve, dan A. T. Gallop. 2014. *Indonesian Manuscripts in Great Britain*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Sedyawati, Edi. 2001. *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Setyawati, Kartika. 2006. "Mantra pada Koleksi Naskah Merapi-Merbabu." *Humaniora* 18(1): 63–71.
- Setyawati, Kartika, I. Kuntara Wiryamartana, dan Willem van der Molen. 2002. *Katalog Naskah Merapi-Merbabu Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma.
- Suparta, I Made. 2016. "Teks Putru Kalēpasan Merapi-Merbabu: Kajian Filologis dan Konsep Eskatologis Jawa Kuno Abad ke-16 Masehi." Ph.D. diss. Universitas Indonesia.
- Supomo, S. 2005. "On The Old Javanese Sabhaparwa: Its Summary and the Reconstruction on its Manuscript." Dipresentasikan pada Seminar Internasional Jawa Kuno: Mengenang Jasa-jasa Prof. Dr. P. J. Zoetmulder S.J.
- Susanti, Ninie. 2005. "Antara Prasasti dan Naskah Sastra: Data Sejarah dalam Prasasti-prasasti Airlangga dan Kakawin Arjuna Wiwaha." Dipresentasikan pada Seminar Internasional Jawa Kuno: Mengenang Jasa-jasa Prof. Dr. P. J. Zoetmulder S.J.
- Tjahyadi, S. 2009. "Etika Kepemimpinan dan Tanggungjawab Publik: Refleksi atas Lakon 'Pandhawa Dhadhu' (Pandawa Berjudi)." *Jurnal Etika* 1(2): 162–79.
- van Buitenen, J. A. B. 1978. *The Mahabharata: Book 2: The Book of the Assembly Hall; Book 3: The Book of the Forest*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wiryamartana, I. Kuntara. 1990. *Arjunawiwaha: Transformasi Teks Jawa Kuna Lewat Tanggapan dan Penciptaan di*

- Lingkungan Sastra Jawa*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Wiryamartana, I. Kuntara. 1993. "The Scriptoria in the Merbabu-Merapi Area." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149(3): 503–9.
- Wiryamartana, I. Kuntara. 2019. *Sraddha - Jalan Mulia: Dunia Sunyi Jawa Kuna*. Ed. G. B. Subanar. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Wiryamartana, I. Kuntara, dan Willem van der Molen. 2001. "The Merapi-Merbabu Manuscripts: A Neglected Collection." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 157(1): 51–64.
- Wojowasito, S. 1977. *Kamus Kawi - Indonesia*. Malang: CV. Pengarang.
- Zoetmulder, P. J. 1983. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Zoetmulder, P. J. 1995. *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

---

Galang Adhi Pradipta, *Universitas Indonesia*, Indonesia. Email: g.adhi.pradipta@gmail.com.

I Made Suparta, *Universitas Indonesia*, Indonesia. Email: imd.supartha@gmail.com.