

## **BAB II**

### **KAJIAN PUSTAKA DAN KERANGKA BERFIKIR**

#### **A. Kajian Pustaka**

Kajian pustaka mencakup dua hal, yakni kajian terhadap teori-teori yang digunakan sebagai landasan penelitian dan hasil penelitian yang relevan dengan masalah penelitian. Untuk itu, pada bagian ini akan dijelaskan dua subbab yang terpisah, yakni subbab tentang Landasan Teori dan subbab tentang Penelitian yang Relevan. Masing-masing dari itu akan dirincikan sebagai berikut.

##### **1. Landasan Teori**

Dalam bab ini, peneliti akan menjelaskan berbagai konsep teori yang mempunyai kaitan penting dengan penelitian ini. Tujuannya adalah untuk memberikan gambaran tentang teori-teori yang digunakan untuk menganalisis objek penelitian. Teori yang digunakan diambil dari berbagai literatur ilmiah, yang meliputi jurnal ilmiah, laporan penelitian, buku teks, makalah, dan publikasi resmi. Adapun teori-teori yang relevan dan digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

##### **a. Pembacaan Ekokritik**

Ekokritik merupakan teori baru dalam relasi antara sastra dan lingkungan hidup. Karena merupakan wilayah studi baru, para sarjana masih terlibat dalam mendefinisikan ruang lingkup dan tujuannya. Ini seperti yang pernah dikatakan Garrard (2004:177), bahwa ekokritik masih terus bereksperimen dengan berbagai teori. Untuk itu, di sini penulis akan memaparkan tentang definisi istilah, landasan historis, dan ragam kajian ekokritik.

##### **1) Definisi Istilah dan Ruang Lingkup Ekokritik**

Istilah ekokritik berasal dari bahasa Inggris, yakni *ecocritic*, yang merupakan bentukan dari kata *ecology* dan kata *critic* (Harsono, 2008). Ekokritik menawarkan diskursus yang melawan kekuasaan yang bersifat kapitalis (Clark,

2019; Huggan & Tiffin, 2015). Istilah ekokritik dimunculkan pertama kali oleh William Rueckert (1978) dalam esai yang berjudul *Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism*. Dalam tulisannya, Rueckert mengungkapkan bahwa terdapat hubungan timbal balik antara sastra dan lingkungan.

Ekokritik menyelidiki konsepsi hubungan antara manusia dengan non-manusia. Kodrat multidisipliner ekokritik adalah mensyaratkan kehadiran, kebersamaan, dan kesatuan berbagai teori yang relevan dan terfokus terhadap masalah kajian sastra dan lingkungan, di antaranya adalah teori sastra, teori ekologi, dan teori kebudayaan. Dalam hal ini, ekokritik harus fokus pada strategi tekstual teks sastra dalam membangun sebuah wacana ekologi tentang cara-cara di mana manusia berinteraksi dengan bentuk kehidupan lainnya (Serpil Oppermann, 1999). Sejalan dengan pemikiran (Zapf, 2006) bahwa, pendekatan ekokritik mengeksplorasi pemandangan alam dalam karya-karya untuk melihat hubungan manusia dengan lingkungan alamnya. Sebab, (Endraswara, 2016a) kompleksitas sastra merupakan hasil interaksi manusia, baik sebagai individu maupun makhluk sosial, dengan berbagai ekologi yang mengitarinya.

Endraswara (2016c) mengatakan bahwa ekokritik memiliki paradigma dasar bahwa setiap objek dapat dilihat dalam jaringan ekologis dan ekologi dapat dijadikan ilmu bantu dalam pendekatan kritik tersebut. Kemunculan ekokritik tampaknya merupakan konsekuensi logis dari keberadaan ekologis yang semakin memerlukan perhatian manusia. Selama dalam dominasi orientasi kosmosentris, teosentris, antroposentris, dan logosentris, keberadaan ekologis terlalu jauh dari pusat orientasi pemikiran, bahkan terpinggirkan sehingga pada akhirnya terlupakan. Kondisi demikian disebabkan oleh ketidakseimbangan dominasi budaya yang terlalu eksploitatif terhadap alam. Ekokritik adalah kajian yang menghubungkan karya sastra dengan lingkungan fisik, pertumbuhan populasi, hilangnya hutan belantara dan liar, punahnya spesies dengan cepat, serta peningkatan kontaminasi udara, air, dan tanah di bumi (Love, 2003). Ekokritik memberikan perhatian terhadap hubungan timbal balik antara karya sastra

dengan lingkungan hidup, termasuk hubungan dengan realitas social dan fisik, yang biasanya menjadi perhatian dalam ekologi (Love, 2003).

Sebagai kerangka sastra, ekokritik terutama berkaitan dengan bagaimana sastra mentransmisikan nilai-nilai tertentu yang berkontribusi terhadap pemikiran ekologis. Krisis lingkungan adalah pertanyaan yang tidak bisa diabaikan dalam studi sastra. Dengan demikian, peningkatan kesadaran dalam berpikir ekologi, dan dilema etika yang ditimbulkan oleh krisis ekologi global, memaksa para sarjana sastra untuk mengenali peran sastra dalam memahami posisi manusia dalam ekosfer. Sastra dapat dirasakan sebagai bagian estetis dan kultural lingkungan, karena langsung membahas pertanyaan-pertanyaan dari konstruksi manusia, seperti makna, nilai, bahasa, dan imajinasi, yang kemudian dapat dikaitkan dengan masalah kesadaran ekologi.

Lebih lanjut, Kerridge & Sammells (1998) mengemukakan bahwa ekokritik ingin melacak gagasan dan representasi lingkungan di manapun mereka muncul, yang seringkali sebagian tersembunyi, di ruang budaya yang luas (Glotfelty & Fromm, 1996). Oleh karena itu, model kajian ekokritik ini mencakup model kajian sastra lingkungan yang meliputi kajian pastoral dan apokaliptik, serta model kajian etis yang mengandung kearifan lokal. Ekokritik mengarah pada studi sastra dan wacana lingkungan, analisis permasalahan alam dan pemeliharaan alam serta cara pandang budaya terhadap alam dengan berpijak pada asumsi dasar bahwa semua teks sastra merupakan produk pemaknaan terhadap fakta sosial dan alam. Ekokritik seringkali terepresentasikan dalam bentuk narasi pastoral, yakni tentang idealisasi kehidupan (Gifford, 1999) atau nostalgia (Greg Garrard, 2004).

Ekokritik diilhami oleh (juga sebagai sikap kritis dari) gerakan-gerakan lingkungan modern. Greg Garrard (2004) menelusuri perkembangan gerakan itu dan mengeksplorasi konsep-konsep yang terkait tentang ekokritik, sebagai berikut: (a) pencemaran (*pollution*), hutan belantara (*wilderness*), bencana (*apocalypse*), perumahan/tempat tinggal (*dwelling*), binatang (*animals*), dan

bumi (*earth*). Kemudian, Glotfelty & Fromm (1996) menambahkan lagi tentang ekokritik kultural. Mengacu pada definisi ini, ekokritik menggarap gagasan-gagasan dan representasi-representasi lingkungan di mana saja muncul dalam berbagai ruang budaya yang luas. Kedua pakar itu mencoba menjelaskan konsep *back to nature* (kembali ke alam) terhadap karya sastra dengan menggunakan pendekatan yang berpusat pada bumi. Fondasi dasarnya adalah bahwa karya sastra memiliki hubungan dengan lingkungan (alam). Dengan demikian, ekokritikisme menjadi jembatan bagi keduanya.

Dalam masalah yang sama, untuk dapat dikatakan sebagai sastra ekokritik, Buell (2005: 7-8) menyebutkan sejumlah kriteria, yaitu (1) lingkungan bukan-manusia hadir tidak hanya sebagai sebuah bingkai tetapi sebagai kehadiran yang menunjukkan bahwa sejarah manusia diimplikasikan dalam sejarah alam; (2) kepentingan manusia tidak dipahami sebagai satu-satunya kepentingan yang sah; (3) akuntabilitas manusia terhadap lingkungan merupakan bagian dari orientasi etis teks, dan (4) beberapa pengertian lingkungan adalah sebagai suatu proses bukan sebagai pengertian yang konstan atau suatu pemberian yang paling tidak tersirat dalam teks.

Teks ekokritik memiliki beberapa karakteristik di antaranya adalah mengandung ciri pastoral dan berisi narasi apokaliptik. Secara spesifik, menurut Gifford (1999), pastoral adalah tradisi sastra yang berisi tentang pelarian dari kota ke desa yang awalnya terdapat di Alexandria Kuno dan menjadi bentuk kunci puitika di Eropa selama Masa Renaisans. Secara umum, pastoral adalah sastra apa saja yang mendeskripsikan desa dengan mengontraskannya secara implisit dan eksplisit dengan kota. Narasi apokaliptik berbentuk sebuah wahyu tentang akhir sejarah. Tema dasar apokaliptik biasanya sebuah perjuangan antara yang baik dan jahat. Apokaliptisisme digambarkan sebagai genre yang lahir dari sebuah krisis, yang dirancang untuk memperkuat tekad dari komunitas yang terpinggirkan dengan memberikan harapan dan visi kebebasan dari keterbelengguannya.

Pada intinya, ekokritik sebagai sebuah gerakan lahir dari keinginan untuk memperbaiki lingkungan yang menderita, dan untuk memperbaiki cara lingkungan diperlakukan oleh konstituen manusianya. Ide ini, tidak dicapai melalui sains, tetapi melalui tulisan dan karya sastra. Jadi, bagaimana kita mendefinisikan secara formal ekokritik itu sendiri? Marland (2013) menyebut ekokritik sebagai istilah umum, yakni “serangkaian pendekatan kritis yang mengeksplorasi representasi dalam literatur (dan bentuk-bentuk budaya lainnya) dari hubungan antara manusia dan non-manusia, sebagian besar dari perspektif kecemasan tentang dampak destruktif manusia dari biosfer”. Itu adalah studi tentang representasi sastra dari alam dan lingkungan dan nilai-nilai perubahan yang terkait, terutama evokasi alam yang mungkin menginspirasi perubahan dalam sikap dan perilaku.

Teori ekokritik bersifat multidisiplin. Di satu sisi ekokritik menggunakan teori sastra dan di sisi lain menggunakan teori ekologi. Teori sastra merupakan teori yang multidisiplin begitu pula teori ekologi. Dalam sudut pandang teori sastra, teori ekokritik dapat dirunut dalam paradigma teori mimetik yang memiliki asumsi dasar bahwa kesusastraan memiliki keterkaitan dengan kenyataan. Paradigma teori mimetik yang dapat digunakan, misalnya paradigma imitasi dari Plato atau rekreasi, yang kemudian dikembangkan oleh M. H. Abrams dengan teori *Universe*-nya. Dalam paradigma Teori Ekologi, alam telah menjadi bagian dari sastra. Ini terbukti dengan tidak sedikitnya sastrawan, khususnya dari kalangan penyair, yang menggunakan diksi hutan, laut, pohon, dan lain-lain dalam karya mereka. Namun seiring perkembangan, sastra telah banyak mengalami perubahan, begitu juga alam. Kedua elemen yang tak terpisahkan ini seakan selalu berjalan beriringan. Namun demikian, Garrard (2009) mengatakan bahwa pentingnya pengetahuan ekologi bukan hanya untuk melihat harmoni dan stabilitas lingkungan, tetapi juga untuk mengetahui sikap dan perilaku manusia. Oleh karena itu, analisis ekokritik bersifat interdisipliner



yang merambah disiplin lain, yaitu sastra, budaya, filsafat, sosiologi, psikologi, sejarah lingkungan, politik dan ekonomi, dan studi keagamaan.

Ekokritik tidak hanya terkait dengan ungkapan tentang sikap alam oleh penulis teks, tetapi juga dengan pola-pola keterkaitan, baik antara manusia dan non-manusia, dan antara bagian yang berbeda dari dunia non-manusia (Gifford, 1999), seperti: bumi, air, perumahan, pertanian, gua, bukit, tanaman, pohon, lautan, musim, hewan, angin, arsitektur kuno, batu, tanah dll. (Phillips et al., 2010). Intinya, secara operasional, ekokritik dapat didefinisikan sebagai kajian tentang hubungan antara manusia dan lingkungan (non-manusia) dalam sastra, yang timbul akibat krisis lingkungan global, beserta upaya praktis maupun teoritis untuk memperbaiki krisis tersebut. Yang terpenting, (Kerridge & Sammells, 1998), bahwa ekokritik berusaha mengevaluasi teks dan gagasan koherensi, serta kegunaannya sebagai tanggapan terhadap krisis lingkungan. Pendekatan ekokritik, kemudian adalah, salah satu yang mencoba untuk melampaui dualitas semi/kehidupan, manusia/alam. Ekokritik masih merupakan pendekatan baru dalam sastra. Seperti klaim (Garrard, 2004:177), bahwa ekokritik masih terus bereksperimen dengan berbagai teori filosofis dan sastra. Ekokritik bukan studi dengan batas-batas yang ketat, melainkan terkait dengan berbagai disiplin ilmu yang luas.

## 2) *Landasan Historis Ekokritik*

Ekokritik sebagai disiplin ilmu mulai digalakkan pada 1990-an, meskipun akarnya mulai 1970-an. Istilah ekokritik dimunculkan pertama kali oleh William Rueckert (1978). Dalam tulisannya, Rueckert mengungkapkan bahwa terdapat hubungan timbal balik antara sastra dan lingkungan. Meski demikian, Rachel Carson, ahli biologi kelautan dan sarjana sastra Inggris, sering disebut-sebut sebagai pemula dalam kritik lingkungan hidup lewat karya terkenalnya *Silent Spring*, yakni buku ilmu lingkungan yang ditulis pada tahun 1962. Buku tersebut adalah narasi tentang sepi dan seramnya musim semi ketika burung-burung

berhenti bernyanyi karena sebagian besar mati dan bermigrasi meninggalkan kebun hutan yang telah tercemar dengan cairan kimiawi. Bahkan, di beberapa negara bagian AS penggunaan DDT dan pestisida lainnya dilarang setelah Carson menulis buku tersebut (Dewi, 2017).

Kemudian, perhatian semakin berkembang terhadap kenyataan bahwa alam/lingkungan mulai kehilangan keindahannya karena telah terdampak ulah manusia. Setelah itu, muncullah buku klasik *The Machine in the Garden* karya Leo Marx (1964) yang menjadi buku penting bagi para pejuang lingkungan hidup. Buku ini bermuatan ekologi, meskipun kritik Marx lebih ditujukan pada sisi buruk industrialisasi dan teknologi yang menghancurkan impian utopis bangsa Amerika tentang lanskap berpadang rumput hijau. Sejalan dengan Marx, kritikus Inggris beraliran Marxis, Raymond Williams, melihat hilangnya nilai-nilai masa lalu dan tenteramnya kehidupan pedesaan seiring dengan perkembangan kota-kota di Inggris (Dewi, 2017; Greg Garrard, 2004).

Dalam esai "*Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism*", yang ditulis oleh William Rueckert mulai memperkenalkan istilah ekokritik yang waktu itu masih dipahami sebagai risalah-risalah tentang alam (*nature writing*). Kemudian ketika isu lingkungan hidup mulai menjadi perhatian dunia, istilah ekokritik mulai sering digunakan (lihat, misalnya Gaard, 2009; Glotfelty & Fromm, 1996; Oppermann, 1996). Selanjutnya, ekokritik dipahami secara khusus sebagai studi tentang hubungan antara sastra dan lingkungan dalam perspektif keterlibatan dan komitmennya untuk mencegah pengrusakan lingkungan.

Di dalam sastra, William Wordsworth dianggap menjadi juru bicara gerakan merayakan keindahan dan misteri alam di beberapa lirik puisinya (Goodbody, 2007). Puisi Wordsworth adalah refleksi filosofis yang panjang mengenai hubungan manusia dan alam. Demikian pula John Clare, seorang penyair romantis yang menggunakan pemahamannya atas alam untuk protes terhadap mesin kapitalis baru. Puisinya terinspirasi dari pengalamannya karena dirinya sendiri buruh dan bekerja di darat (Dewi, 2017). Dengan

demikian, komitmen ekokritik adalah untuk menunjukkan bagaimana karya penulis yang peduli terhadap lingkungan dapat memainkan beberapa bagian dalam memecahkan masalah ekologi.

Bagaimanapun, studi sastra dalam kaitannya dengan lingkungan selalu menjadi bagian integral dari kritik sastra. Sekarang, ada organisasi profesional, jurnal akademik yang didedikasikan untuk mempelajari hubungan tersebut dengan cermat. Ekokritik memiliki asosiasi untuk studi sastra dan lingkungan, yakni *Association for the Study of Literature and Environment* (ASLE) yang memiliki akses ke jaringan internasional dengan berbagai konferensi, publikasi dan kursus. Asosiasi ini berkembang di Jerman, Jepang, Inggris, dan Korea yang telah rutin menerbitkan tulisan tentang sastra lingkungan. Pertemuan asosiasi ini dilaksanakan dua tahun sekali bagi para sarjana yang berurusan dengan masalah lingkungan dalam sastra. ASLE menerbitkan jurnal *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* (ISLE).

Pionir lain dari Ekokritik, Lawrence Buell (2005) berbicara tentang menemukan cara yang lebih baik dalam pencitraan alam dan hubungannya dengan manusia. Buell mengemukakan bahwa perubahan lingkungan dimungkinkan melalui teks-teks sastra kreatif. Buell percaya bahwa environmentalisme dapat menjadi katalis untuk budaya global. Buell lebih menyarankan bahwa ekokritik muncul secara bergelombang (DeMott, 2018; Marland, 2013).

Gelombang pertama ekokritik Inggris, yang dipimpin oleh Jonathan Bate, yang memperjuangkan puisi romantis, terutama puisi William Wordsworth. Dalam terlibat kembali dengan dunia alam, Wordsworth menunjukkan perhatiannya di alam, dan dengan demikian puisinya sering menekankan pemandangan lokal (Buell, 2005; DeMott, 2018). Itu berbeda dengan gelombang pertama ekokritik di AS, yang lebih memprioritaskan penulisan alam dalam bentuk non-fiksi. Ini terlihat seperti tulisan Henry David Thoreau, John Muir, Mary Austin, Wendell Berry, dan Annie Dillard, yang mencerminkan hubungan



manusia dengan lanskap alam (DeMott, 2018; Glotfelty & Fromm, 1996; Marland, 2013). Para penulis ini sering menulis tentang tanah dan hutan belantara dalam arti luas, dibandingkan dengan Wordsworth, dengan fiksasi tinggi pada kenyataan lingkungan.

Tidak ada transisi yang jelas antara gelombang pertama dan kedua ekokritik, sebagian besar karena gelombang kedua sangat melanjutkan kesadaran dan pentingnya kita terlibat dengan lingkungan fisik, meskipun kritik gelombang kedua terutama menyimpang dari gelombang pertama karena menginginkan sebuah hubungan yang lebih dekat dengan teori kritis, yakni pandangan yang lebih skeptis terhadap lingkungan (DeMott, 2018; Marland, 2013). Jika gelombang pertama ditujukan untuk interpretasi realitas alam, gelombang kedua mencari perdebatan dan melakukannya melalui pendekatan formal yang berbeda.

Gelombang pertama ekokritik adalah apa yang disebut sebagai *deep ecology* (ekologi yang dalam), yang meminta kita untuk mempertimbangkan kembali tempat kita di Bumi. Ekologi yang dalam memiliki komitmen untuk menantang antroposentrisme di jantung masyarakat modern (Naess & Sessions, 1984; B. Taylor, 2014). Sebaliknya, *shallow ecological* (ekologi dangkal), disebut juga ekologi sosial, melihat dunia alami hanya sebagai sumber daya untuk kemanusiaan dan yang mengandaikan bahwa kebutuhan dan tuntutan manusia menimpa pertimbangan lain (Marland, 2013). Para ahli ekologi yang mendalam percaya bahwa, menangani masalah lingkungan adalah hal yang utama, selanjutnya memecahkan masalah sosial. Namun sebaliknya, ahli ekologi sosial menyarankan kita harus terlebih dahulu mengatasi ketidaksetaraan sosial kita sebelum memperbaiki lingkungan.

Gelombang ekokritik berlanjut hingga kini sebagai perpaduan gelombang tiga dan empat. Keduanya menjalin ide-ide mereka melalui lanskap budaya. Di bawah kecemasan global gelombang ketiga, Ursula Heise (1997) mengusulkan "kewarganegaraan dunia," yang menghubungkan semua orang dengan bumi. Pendekatan ekologi Heise berupaya menyatukan orang-orang melalui "takdir

bersama,” mengadvokasi melawan kapitalisme global, mencerahkan dunia tentang masalah-masalah dunia modern, seperti perubahan iklim.

Pada gelombang keempat, muncul ekokritik material (*material ecocriticism*) (Marland, 2013). Awalnya berfokus pada dampak lingkungan pada tubuh manusia, dan terkait erat dengan tubuh ekofeminis. Ekokritik material sekarang berfokus pada "persimpangan di seluruh tubuh manusia, tubuh hewan, dan material yang lebih luas. Selanjutnya, materialitas bersama ini telah memberi jalan kepada studi-studi post-humanis, yang pada gilirannya mendedikasikan dirinya pada studi-studi hewan. Bagi banyak orang, studi tersebut dianggap berharga untuk memahami bahwa hewan, manusia, dan non-manusia, berbagi lingkungan yang sama. Ini seperti yang disarankan Iovino & Oppermann (2014) bahwa, cara berpikir inilah yang dapat melarutkan biner tradisional (manusia vs hewan, manusia vs alam). Dengan demikian, ekokritik material lebih dekat menuju Eko-egalitarianisme.

Ringkasnya, ekokritik didirikan atas akumulasi penulisan lingkungan yang hebat. Poin sentral yang perlu digarisbawahi tentang kemunculan ekokritik adalah bahwa, ekokritik berasal dari sejumlah peristiwa atau kegiatan yang berkaitan dengan interaksi manusia dengan dan studi lingkungan. Ekokritik bermula dari masalah lingkungan yang sebelumnya hanya merupakan lingkup ilmiah, dan sekarang berkembang ke dalam masalah sastra. Gerakan ekokritik muncul perlahan, berjuang untuk maju dan sekarang menjadi apa yang akhirnya akan menjadi hari ini.

### 3) Ragam Kajian Ekokritik

Kodrat multidisipliner ekokritik sastra mensyaratkan kehadiran, kebersamaan, dan kesatu-paduan berbagai teori yang relevan dan terfokus terhadap masalah kajian sastra dan lingkungan. Karena itu, para ahli mengusulkan beberapa jenis kajian ekokritik dengan mempertimbangkan

berbagai perspektif. Berikut ini, peneliti akan menampilkan ragam kajian ekokritik yang relevan dengan kajian TRKKP.

#### a) Pastoral

Pastoralisme adalah suatu narasi tentang penggembala. Menurut Gifford, (1999); Little (2015); Love (1992), pastoral mengacu pada praktik menjaga ternak sebagai bagian dari budaya masyarakat tradisional. Biasanya, masyarakat pastoral mengelola hewan yang memiliki kecenderungan hidup di alam dan padang rumput. Penggembala akan sering menjaga alam, padang rumput, dan hutan campuran demi keberlangsungan hidup hewan ternak mereka. Motif yang berkuasa dari gembala yang baik adalah untuk menarik diri dari dunia besar dan memulai kehidupan baru dalam lanskap hijau yang segar (Marx, 1964). Untuk itu, Garrard (2004) mengatakan bahwa, pastoral merupakan keadaan alam yang stabil dan harmonis tanpa adanya 'gangguan' manusia.

Dalam perspektif ekokritik, pastoral dimaknai sebagai bentuk sastra yang mengisahkan para gembala dan lingkungan pedesaan yang melingkupinya (Gifford, 1999). Itu merupakan gambaran kehidupan yang ideal bagi masyarakat desa. Sementara itu, dalam perspektif yang lebih umum, menurut Buell (2005), ekokritik pastoral merupakan narasi 'yang merayakan etos alam/ruralitas, lebih terhadap etos kota. Karena itu, sastra pastoral selalu ditandai dengan nostalgia terhadap lingkungan desa (Greg Garrard, 2004; Gifford, 1999). Untuk masalah ini dapat berarti bahwa, sastra pastoral pada intinya adalah sastra yang menggambarkan kondisi tentang lingkungan alam pedesaan, yang identik dengan penggembalaan, sebagai bentuk kontradiksi dari lingkungan kota/urban.

Menurut Gifford (1999), salah satu elemen penting yang terdapat dalam karya pastoral adalah *bucolic* (*baucolos*: Yunani) 'penggembala', yang dapat digunakan secara sederhana berarti "dari desa". Makna *bucolic* dipadankan dengan penggembala dengan pertimbangan bahwa, penggembala dan penggembalaan menjadi penanda penting pastoral, lebih-lebih pada awal

sejarahnya. Selain itu, ciri penting pastoral lainnya adalah memuat konstruksi Arcadia, yakni cara hidup yang diidealkan atau tempat yang diidealkan. Konstruksi Arcadia terbagi atas tiga kategori, yaitu (1) *Idylls*, yakni memuat deskripsi idealisasi nilai-nilai desa yang mengimplikasikan kritisisme kota; (2) unsur nostalgia, yakni bentuk yang selalu melihat ke belakang atau ke masa lalu; dan (3) unsur *Georgic* yang menampilkan kenyamanan bekerja secara harmonis dengan alam.

Cara baca ekokritik pastoral selanjutnya adalah dengan melihat sastra dalam perspektif apokaliptik, yakni sastra yang mengambil bentuk pewahyuan akhir sejarah/kiamat. Tema dasarnya biasanya merupakan perjuangan antara yang baik dan jahat. Apokaliptisisme telah digambarkan sebagai genre yang lahir dari krisis, yang dirancang untuk memperkuat tekad masyarakat agar mempunyai visi keberlanjutan lingkungan (Garrard, 2004: 85).

Pada satu tingkat, karya-karya yang disebut kiamat berkaitan dengan kategori mitos. Dalam beberapa hal, misalnya, sebagai cerita makhluk gaib, atau sebagai ekspresi simbolis. Mitos adalah kategori yang jauh lebih luas dari kiamat. Menurut Taylor (2016), 'Kiamat' adalah sebuah genre sastra pewahyuan dengan kerangka narasi, yang dalam hal ini, wahyu adalah dimediasi oleh makhluk dunia lain yang diberikan kepada manusia. Dalam hal ini, transenden realitas bersifat sementara, sejauh ia membayangkan keselamatan [lingkungan] sejauh melibatkan dunia supernatural lainnya. Untuk melakukannya [pengkajian teks] hanya akan memindahkan definisi ke tingkat umum dan berlaku untuk rentang teks yang lebih luas. Untuk itu, sastra apokaliptik pada intinya adalah menceritakan tentang (i) wahyu yang dimediasi oleh makhluk dari dunia yang diterima kepada manusia; (ii) mengungkapkan suatu realitas transenden yang temporal; (iii) menyangkut bayangan eskatologis keselamatan, (iv) bersifat spasial; dan (v) melibatkan dunia supranatural yang lainnya (Sukmawan, 2016).

Sehubungan dengan itu, Morris (1977) menambahkan bahwa, beberapa karakteristik yang umum dalam sastra apokaliptik adalah (i) penulis cenderung

memilih beberapa orang besar di masa lalu dan membuatnya menjadi pahlawan dalam cerita; (ii) pahlawan sering mengalami suatu perjalanan, disertai oleh pemandu surgawi yang menunjukkan padanya pemandangan yang menarik dan memberikan komentarnya; (iii) informasi sering dikomunikasikan melalui visi; (iv) visi sering menggunakan simbolisme yang aneh, bahkan penuh teka-teki; (v) visi sering bersifat pesimis sehubungan dengan kemungkinan bahwa intervensi manusia akan memperbaiki situasi saat ini; (vi) visi biasanya berakhir dengan Tuhan yang membawa ke kehancuran dahsyat akhir dan membangun situasi yang lebih baik; (vii) penulis apokaliptik sering menggunakan nama samaran, mengklaim bahwa dia menulis demi pahlawan yang dipilihnya; (viii) penulis sering mengambil sejarah masa lalu dan menuliskannya kembali seolah-olah itu ramalan; dan (ix) fokus apokaliptik adalah menghibur dan mempertahankan “sang pembela kebenaran”.

Telaah unsur karakter pahlawan sebagai salah satu karakteristik sastra apokaliptik adalah adanya sosok pahlawan. Sosok pahlawan dalam cerita digambarkan melakukan perjalanan yang disertai pemandu. Karena itu, telaah unsur karakter pahlawan dapat dilakukan melalui pengamatan terhadap (1) pemilihan beberapa orang besar di masa lalu dan membuatnya menjadi pahlawan dalam cerita; (2) narasi perjalanan sang hero disertai oleh pemandu surgawi; dan (3) umumnya pemandu perjalanan tokoh pahlawan menunjukkan padanya pemandangan yang menarik dan memberikan komentarnya (Morris 1977). Pada intinya, lingkungan Apokaliptisisme dalam pemahaman ini bukan tentang mengantisipasi akhir dunia, melainkan upaya untuk mencegah hal itu dengan cara persuasif (Greg Garrard, 2004; Murphy, 2009).

#### **b) Etika Lingkungan**

Dalam pembacaan ekokritik, masalah yang dikaji selanjutnya adalah tentang etika lingkungan. Pada dasarnya, etika merupakan prinsip moral yang dianut oleh masyarakat (Keraf, 2010: 14). Dengan cara yang sama, Magnis-



Suseno (1984) mengatakan bahwa etika disebut juga filsafat moral karena berhubungan dengan perilaku manusia. Namun, etika tidak hanya mempertanyakan apa itu moral, melainkan juga tentang baik/buruk perilaku manusia (hlm. 6). Adapun etika lingkungan menurut Bourdeau (2004) disebut sebagai akhlak berlingkungan, yakni sebuah sistem moral yang dapat digunakan sebagai standar ideal moral, dan diwujudkan dalam perilaku manusia terhadap lingkungan. Dasar normatifnya berasal dari ajaran agama dan akal pikiran. Etika lingkungan, menurut Nurmandiansyah (2014), juga merupakan refleksi kritis tentang norma, nilai, dan prinsip moral dalam lingkungan hidup, sekaligus cara pandang manusia tentang manusia, alam, dan hubungan antara manusia dan alam (Haryati, 2017). Ini berarti bahwa, etika lingkungan adalah prinsip moral yang menjadikan pedoman manusia untuk berperilaku positif terhadap semua unsur alam.

Etika lingkungan menawarkan menu yang luas kerangka moral yang dapat meningkatkan kesadaran tentang kelestarian lingkungan (Barau et al., 2016; Callicott, 2003). Etika lingkungan sangat erat kaitannya dengan apa yang para ilmuwan sosial sebut sebagai dimensi normatif keberlanjutan, yang peduli dengan kelestarian lingkungan (Love, 2003). Namun, upaya untuk mendukung keberlanjutan lingkungan berakar pada fondasi etika non-antroposentris, dan teori-teori keadilan sosial yang diambil dari kedua ilmu-ilmu alam dan sosial (T. R. Miller et al., 2011). Karena itu, etika lingkungan menunjukkan relasi di antara semua kehidupan alam semesta. Hal ini juga sejalan dengan apa yang pernah disampaikan oleh Bourdeau (2004) bahwa etika lingkungan digunakan untuk menyelamatkan lingkungan berdasarkan tanggung jawab moral manusia. Dalam konteks ini, etika lingkungan dipahami sebagai refleksi kritis tentang apa yang harus dilakukan manusia dalam menentukan pilihan-pilihan moral terkait dengan isu lingkungan (Keraf, 2010: 41). Dengan demikian, yang terpenting, etika lingkungan merupakan salah satu upaya penerapan etika untuk penyelamatan lingkungan.

Dalam perspektif yang sama, Berkes (2013), menambahkan bahwa etika lingkungan yang berasal dari narasi dan sistem pengetahuan tradisional membantu mengembangkan transformasi untuk keberlanjutan dengan mengintegrasikan manusia kembali ke ekosistem dan memulihkan kesatuan pikiran dan alam. Konsekuensi dari pemulihan hubungan manusia dan alam dapat meningkatkan cinta dan hormat untuk alam dan kesejahteraan manusia (Rajesh & Rajasekaran, 2019). Melalui etika lingkungan, ruang gerak dan penghormatan manusia terhadap lingkungan dapat dilakukan secara seimbang (Barau et al., 2016). Dalam hal ini, manusia juga mengapresiasi seluruh komponen dalam lingkungan secara proporsional untuk menghindari terjadinya ketimpangan ekosistem. Pemahaman ini pada gilirannya memberikan peluang bagi manusia untuk memanfaatkan sumber daya alam secara wajar, tidak melebihi resiliensi lingkungan itu sendiri agar tidak terjadi krisis lingkungan.

Dalam pandangan lebih lanjut, menurut Brennan & Lo (2016), etika lingkungan adalah disiplin dalam filsafat yang mempelajari hubungan moral manusia dengan, dan juga nilai dan status moral, lingkungan non-manusia. Cakupan etika lingkungan adalah: (1) tantangan etika lingkungan terhadap antroposentrisme (yaitu, keterpusatan manusia) yang tertanam dalam pemikiran etis Barat; (2) pengembangan awal disiplin pada 1960-an dan 1970-an; (3) hubungan ekologi yang mendalam, etika lingkungan feminis, animisme dan ekologi sosial dengan politik; (4) upaya untuk menerapkan teori etika tradisional, termasuk konsekuensialisme, deontologi, dan etika kebajikan, untuk mendukung masalah lingkungan kontemporer; (5) pelestarian keanekaragaman hayati sebagai tujuan etis; (6) keprihatinan yang lebih luas dari beberapa pemikir dengan hutan belantara, lingkungan binaan, dan politik kemiskinan; (7) etika keberlanjutan dan perubahan iklim, dan (8) beberapa arahan untuk pengembangan disiplin di masa depan.

Sehubungan dengan wacana tentang etika, secara khusus, sangat penting untuk dipahami tentang wawasan etika Jawa, yang merupakan bagian dari

paradigma etika Orientalisme. Dalam paradigma umum, etika Orientalisme tidak didasarkan pada dikotomi pikiran materi (Paterson, 2006), tetapi lebih didasarkan pada prinsip harmonisasi dan tanpa kekerasan koeksistensi (Callicott, 2003). Di dalam etika Jawa, menurut Magnis-Suseno (1984: 130-131), pergulatan manusia dengan alam empiris (lahir) memungkinkan manusia menemukan kesadaran diri dengan menyelami keadaan batinnya sendiri. Kesadaran ini bukan semata-mata teori mistik yang bersifat spekulatif, melainkan sungguh-sungguh dialami sebagai pengalaman spiritual mendalam melalui *rasa* (rasa). Dalam pandangan Magnis-Suseno, *rasa* bermakna merasakan dalam segala dimensi perasaan, yang meliputi: perasaan inderawi, perasaan akan kedudukannya dalam medan interaksi, perasaan kesatuan dengan alam semesta, perasaan penentuan eksistensi diri melalui takdir, dan pada akhirnya kesadaran akan egoisme. Melalui *rasa*, ruang numinus terbuka lebar bagi manusia untuk diselami, karena *rasa* juga berarti *éling* (ingat) akan asal usul diri sendiri, yakni Yang Ilahi.

Perspektif Orientalisme tentang biosentrisme dan ekosentrisme memandang bahwa manusia mempunyai kewajiban moral untuk menghargai alam semesta dengan segala isinya karena manusia adalah bagian dari alam dan karena alam mempunyai nilai pada dirinya sendiri (Keraf, 2014). Integralitas relasi manusia dengan alam memang menjadi ciri khas pandangan dunia Jawa, bahwa realitas tidak dibagi dalam berbagai bidang yang terpisah-pisah dan tanpa hubungan satu sama lain, melainkan bahwa realitas dilihat sebagai satu kesatuan menyeluruh Magnis-Suseno (1984: 82). Karena itu, dalam pandangan Jawa, manusia dan alam sebagai wujud realitas merupakan satu kesatuan holistik.

### c) Kearifan Lingkungan

Kearifan lingkungan merupakan istilah awal yang terlebih dahulu dikenal sebelum munculnya istilah kearifan lokal. Dengan pertimbangan bahwa kearifan lingkungan merupakan sikap dan perilaku khas masyarakat lokal, maka konsep yang populer dikenal selanjutnya adalah kearifan lokal (Miller &

Spoolman, 2010; Sukmawan, 2016). Kearifan lingkungan berbicara tentang nilai dan prinsip moral yang dianut oleh masyarakat tertentu sebagai pedoman dan kriteria dalam berperilaku sebagai manusia. Pada umumnya, menurut Keraf (2010), sistem nilai yang dipelihara sebagai sebuah kebiasaan hidup yang baik, diturunkan dan diwariskan melalui agama dan kebudayaan, yang dianggap sebagai sumber utama norma dan nilai moral.

Kearifan lokal memiliki delapan keragaman istilah, antara lain adalah *local genius*, *cultural identity*, kepribadian kebudayaan lokal, cerlang budaya, identitas bangsa, identitas kebudayaan, *indigenous knowledge* (Soni Sukmawan, 2016). Keberagaman pengertian tersebut dapat dipilah menjadi pengertian yang menekankan, menonjolkan, mengutamakan, atau mengedepankan aspek ikhwal dan proses pembentukannya. Soemarwoto (1982) mengartikan bahwa kearifan lokal (*indigenous knowledge*, atau *local wisdom*) merupakan akumulasi pengalaman dan pembelajaran yang terjadi secara terus-menerus dalam kurun waktu yang sangat lama dari generasi ke generasi. Akumulasi pengalaman ini membentuk suatu pemahaman yang dalam terhadap kondisi lingkungan yang dihadapi. Hal ini menyebabkan tindakan yang dikerjakan selalu berdasar pada pemahaman kondisi dan kekayaan pengalaman yang telah dipunyai, sehingga terbentuk pengetahuan/ilmu yang mampu menghadapi dan mengatasi kondisi suatu lingkungan. Pemahaman yang mendalam tersebut selanjutnya disebut sebagai “kearifan ekologi”, dan dalam perjalanannya berkembang menjadi “kearifan lokal” (*local wisdom*) karena kekayaan dan keragaman lingkungan yang demikian luas yang bersifat sangat spesifik lokasi.

Keraf (2010, 2014) mengungkapkan bahwa kearifan lingkungan adalah semua bentuk pengetahuan, keyakinan, pemahaman atau wawasan serta adat kebiasaan atau etika yang menuntun perilaku manusia dalam kehidupan di dalam komunitas ekologis. Jadi, kearifan lingkungan bukan hanya menyangkut pengetahuan atau pemahaman masyarakat adat tentang manusia dan bagaimana relasi yang baik di antara manusia, melainkan juga menyangkut pengetahuan,

pemahaman, dan adat kebiasaan tentang manusia, alam dan bagaimana relasi di antara semua penghuni komunitas ekologi. Seluruh kearifan lingkungan ini dihayati, dipraktikkan, diajarkan dan diwariskan dari satu generasi ke generasi lain yang sekaligus membentuk pola perilaku manusia sehari-hari baik terhadap sesama manusia maupun terhadap alam dan yang gaib.

Kearifan lingkungan berwujud prinsip-prinsip moral berupa sikap hormat terhadap alam (*respect for nature*), sikap tanggung jawab terhadap alam (*moral responsibility for nature*), solidaritas kosmis (*cosmic solidarity*), prinsip kasih sayang dan kepedulian terhadap alam (*caring for nature*), prinsip tidak merugikan alam (*no harm*), prinsip hidup sederhana dan selaras dengan alam; prinsip keadilan; prinsip demokrasi; dan prinsip integritas moral (Keraf, 2010; Naess, 1989; Singer, 1999). Telaah Sikap Hormat terhadap Alam Sikap hormat terhadap alam memandang bahwa manusia mempunyai kewajiban moral untuk menghargai alam. Sikap demikian didasari atas kesadaran manusia merupakan bagian dari alam dan karena alam mempunyai nilai pada dirinya sendiri (Keraf, 2010: 167). Dalam perspektif etika lingkungan, penghormatan terhadap alam sebagai unsur ekologi didasari oleh kesadaran masyarakat tentang nilai intrinsik alam, bahwa alam mempunyai nilai pada dirinya sendiri sehingga ia mempunyai hak untuk dihormati.

Dalam hal ini, dalam pandangan Timur misalnya, realitas tidak dibagi dalam berbagai bidang yang terpisah-pisah dan tanpa hubungan satu sama lain, tetapi realitas dilihat sebagai satu kesatuan menyeluruh. Pada hakikatnya, pandangan Timur melihat interaksi-interaksi sosial sekaligus merupakan sikap terhadap alam, sebagaimana juga sikap terhadap alam mempunyai relevansi sosial (Suseno, 1993: 82). Lebih lanjut, dalam kerangka pandangan Timur yang kosmosentris-spiritual, manusia dan alam merupakan kesatuan dalam keselarasan (Barau et al., 2016; Callicott, 2003). Dengan demikian, sikap hormat terhadap alam terwujud dalam (1) kesanggupan menghargai alam, (2) kesadaran bahwa alam mempunyai nilai pada dirinya sendiri, (3) kesadaran bahwa alam memiliki



hak untuk dihormati, (4) kesadaran bahwa alam mempunyai integritas, dan (5) penghargaan terhadap alam untuk berada, hidup, tumbuh, dan berkembang secara alamiah sesuai dengan tujuan penciptaannya (Keraf, 2010: 167).

Sebagai bagian integral dari alam semesta, manusia tentunya mempunyai kedudukan yang sama dengan alam, dan juga makhluk hidup lain. Kenyataan ini menumbuhkan perasaan solider dalam diri manusia, perasaan sepenanggungan dengan alam dan dengan sesama makhluk hidup lain. Misalnya, bisa ikut merasakan apa yang dirasakan oleh hewan sehingga timbul kesadaran untuk melindunginya. Untuk itu, dapat dikatakan bahwa sikap solider terhadap alam terwujud dalam (1) pengakuan kedudukan sederajat dan setara dengan alam dan dengan sesama makhluk hidup lain di alam ini; (2) sikap turut merasakan apa yang dirasakan oleh alam; (3) upaya menyelamatkan alam, mencegah manusia untuk tidak merusak dan mencemari alam dan keseluruhan kehidupan di dalamnya; dan (4) usaha mengharmoniskan perilaku manusia dengan ekosistem.

Telaah sikap tidak mengganggu kehidupan alam manusia mempunyai kewajiban moral dan tanggung jawab terhadap alam, karena itu setidaknya ia tidak akan mau merugikan alam secara tidak perlu sebagaimana manusia tidak dibenarkan secara moral untuk melakukan tindakan yang merugikan sesama manusia. Sikap tidak mengganggu keberadaan sesama makhluk hidup merupakan salah satu wujud nilai tenggangrasa oleh manusia. Sikap tidak mengganggu kehidupan alam termuat dalam (1) kesadaran tidak merugikan alam secara tidak perlu, (2) kesanggupan tidak mengancam eksistensi makhluk hidup di alam semesta, (3) pemertahanan dan penghayatan kewajiban tidak merugikan alam dalam norma, dan (3) pembiaran alam dalam keadaan tidak tersentuh.

Bagaimanapun, alam mempunyai hak untuk dihormati, tidak saja karena kehidupan manusia bergantung kepada alam, tetapi terutama karena kenyataan ontologis bahwa manusia adalah bagian integral dari alam, sehingga manusia adalah anggota komunitas ekologis. Integrasi antara manusia dan alam dalam komunitas ekologis adalah sebuah realita yang menunjukkan adanya keterkaitan,

keterikatan, ketakterpisahan, dan keutuhan hubungan. Untuk itu, dalam pandangan Miller & Spoolman (2010), penghormatan alam pada dasarnya berangkat pada keyakinan bahwa (1) alam ada untuk semua spesies bumi, bukan hanya untuk kita, dan kita tidak bertanggung jawab atas seluruh alam; (2) tidak selalu lebih, dan tidak semua untuk kita; (3) beberapa bentuk pertumbuhan ekonomi bermanfaat dan ada pula yang berbahaya, dan tujuan kami seharusnya merancang sistem ekonomi dan politik yang mendorong bentuk pertumbuhan dan mencegah pertumbuhan bumi yang berkelanjutan atau melarang bentuk-bentuk yang merendahkan bumi; dan (4) kesuksesan kita bergantung pada belajar untuk bekerja sama satu sama lain dan dengan alam, bukannya mencoba mendominasi dan mengelola sistem pendukung kehidupan bumi terutama untuk penggunaan kita sendiri.

#### **d) Pendidikan Lingkungan**

Secara historis, konsep pendidikan lingkungan sebenarnya berangkat dari filosofi “*Land Ethic*” yang dikembangkan oleh Aldo Leopold (Carter & Simmons, 2010) dalam bukunya yang terkenal, yakni *A Sand County Almanac* (Leopold, 1948). Itu adalah filosofi atau kerangka kerja teoretis tentang bagaimana, secara etis, manusia harus memandang tanah. Hal ini dilatarbelakangi karena memang diperlukan kebutuhan kritis untuk “etika baru,” yakni etika yang berhubungan dengan hubungan manusia dengan tanah: hewan dan tanaman yang tumbuh di atasnya. Dengan mempertimbangkan “Tanah” sebagai bagian dari komunitas dan aset bagi komunitas, hubungan penuh hormat terhadap dunia alami dapat berakar dan akhirnya menjadi dewasa (Leopold, 1948). Sejak buku itu muncul, selanjutnya dilakukan Konferensi IUCN (*Conference for the Establishment of the International Union for the Protection of Nature (IUCN)*) yang diselenggarakan di Paris, Prancis pada bulan Oktober 1948 dan menjadikan prioritas utamanya perlindungan alam dan habitat (Carter & Simmons, 2010; Palmer, 1998).

Meski memang, pendidikan lingkungan secara definisi masih terdapat beberapa perbedaan istilah (Carter & Simmons, 2010). Namun, secara umum, definisi tentang pendidikan lingkungan dapat dirujuk melalui kongres yang telah disepakati oleh forum UNESCO, yakni

“Pendidikan lingkungan adalah proses yang bertujuan untuk mengembangkan populasi dunia yang sadar dan peduli tentang total lingkungan dan masalah terkaitnya, dan yang memiliki pengetahuan, sikap, motivasi, komitmen, dan keterampilan untuk bekerja secara individu dan kolektif untuk mencari solusi dari masalah saat ini dan pencegahan yang baru” (UNESCO-UNEP, 1976)

Pendidikan lingkungan, menurut Carter & Simmons (2010), memiliki komitmen untuk menumbuhkan kesadaran yang jelas tentang, dan kepedulian tentang, saling ketergantungan ekonomi, sosial, politik, dan ekologis di daerah perkotaan dan pedesaan; untuk memberikan setiap orang peluang untuk memperoleh pengetahuan, nilai-nilai, sikap, komitmen dan keterampilan yang diperlukan untuk melindungi dan meningkatkan lingkungan; untuk menciptakan pola perilaku baru individu, kelompok, dan masyarakat secara keseluruhan terhadap lingkungan. Pendidikan lingkungan (Palmer 1998) adalah bidang yang ditandai oleh sebuah paradoks: beberapa orang akan meragukan urgensi dan pentingnya belajar untuk hidup cara berkelanjutan; melestarikan sumber daya alam dunia; dan mengambil merawat bumi hari ini sehingga generasi mendatang mungkin tidak hanya memenuhi kebutuhan mereka sendiri, tetapi juga menikmati kehidupan di planet kita. Oleh sebab itu, dalam pandangan Palmer (1998), Pendidikan lingkungan dianggap sebagai perwujudan filosofi yang harus meresap, memiliki tujuan revolusioner untuk mentransformasikan nilai-nilai dalam upaya menghadapi degradasi lingkungan.

Pendidikan lingkungan (Suwandi et al., 2019) merupakan faktor penting untuk meminimalkan kerusakan lingkungan. Untuk itu, tujuan utama dari pendidikan lingkungan adalah untuk menilai isu-isu lingkungan; menemukan solusi yang layak untuk setiap masalah yang diidentifikasi; dan akhirnya untuk

menciptakan perilaku pro-lingkungan (Pooley & O'Connor, 2000). Selain itu, pendidikan lingkungan merupakan upaya untuk meningkatkan kesadaran masyarakat akan masalah di bidang ini, serta kemungkinan solusinya. Hal ini untuk meningkatkan partisipasi aktif dari individu dalam perlindungan lingkungan, serta kehati-hatian dalam penggunaan sumber daya alam secara rasional (Palmer & Neal, 1994). Hal itu dimaksudkan agar orang-orang dari segala usia cukup tahu tentang ilmu lingkungan dan masalah sosial terkait untuk membuat keputusan lingkungan yang sehat dan beralasan (Hagevik et al., 2010). Untuk itu, penekanan yang diberikan adalah pada penyediaan pengetahuan dasar tentang prinsip-prinsip ekologi untuk menghasilkan sedikit perhatian yang diberikan pada nilai-nilai; dan perkembangan keterampilan analitis dan perilaku sadar lingkungan. Dalam hal ini, sebagai salah satu penentu paling penting dari perilaku adalah sikap (Kraus, 1995). Walaupun, memberikan pengetahuan lingkungan tentang isu-isu lingkungan tidak selalu menumbuhkan sikap lingkungan yang positif (Eagly & Kulesa, 1997). Namun setidaknya, upaya untuk terus memberikan pengaruh sadar lingkungan diharapkan akan mengurangi perilaku negatif manusia terhadap lingkungan.

Karena tujuan yang jelas dari pendidikan lingkungan adalah mengubah perilaku, itu setidaknya akan bermanfaat untuk memahami dasar sikap lingkungan untuk memfasilitasi perubahan perilaku lingkungan. Mengingat bahwa, program lingkungan sangat berbasis kognitif, maka tampaknya ada beberapa manfaat untuk melihat dampaknya. Demikian pula, jika pengalaman langsung menghasilkan sikap berbasis afektif, maka sumber informasi yang menjadi dasar sikap adalah penting untuk pengembangan lebih lanjut dari sikap ini atau pengembangan sikap lingkungan terkait (Pooley & O'Connor, 2000). Oleh karena itu, ada asumsi yang jelas dalam pendidikan lingkungan yang ingin memberikan individu lebih banyak informasi lingkungan, lebih banyak pengetahuan lingkungan untuk mengubah perilaku lingkungan mereka.

Pendidikan lingkungan relatif bidang yang muda, dinamis dan sangat kompleks untuk studi dan interpretasi (Palmer, 1998). Untuk itu, pendidikan lingkungan terus berkembang dan upayanya cukup beragam. Pendidikan lingkungan diakui sebagai “bidang non-disiplin yang paling luas dan sekarang tersebar di semua negara di dunia, dan salah satu yang pertama dianggap sebagai kebutuhan pendidikan umum untuk semua penghuni dunia” (Peffer & Bodzin, 2010). Bahkan, dalam perkembangan kontemporer, pendidikan lingkungan mulai terdapat pergeseran dengan bidang ilmu sosial lainnya. Pendekatan kritis dalam pendidikan lingkungan juga mulai menantang pendekatan Positivisme dan Postpositivisme untuk hubungan manusia-lingkungan dalam konteks (Lloro-Bidart, 2018).

Wacana tentang pendidikan lingkungan telah memperlihatkan peningkatan yang luar biasa dalam kepedulian lingkungan di dunia. Orang-orang muda khususnya ingin tahu lebih lanjut tentang bagaimana mereka dapat berkontribusi pada konservasi planet ini. (Palmer & Neal, 1994). Bahkan, sejak semua merangkul lingkungan, maka setidaknya mulai juga dipertimbangkan dalam totalitasnya untuk memasukkan aspek-aspek yang meliputi perkotaan dan pedesaan, teknologi dan sosial, serta estetika dan etika. Untuk itu, menurut Palmer & Neal (1994), di seluruh dunia harus dianggap sebagai rangkaian dari hutan belantara, melalui desa produktif, permukiman kecil dan pinggiran kota, hingga jantung kota terdalam.

Perluasan jangkauan rangsangan dan kerangka disiplin pendidikan lingkungan berupaya terus dikembangkan. Pembahasan yang lebih luas dapat meliputi isi, metode, filsafat, pedagogi, dan berbagai disiplin lainnya. Hal itu mungkin juga membawa kita melampaui “kebijaksanaan yang diterima” tentang apa artinya bagi seorang untuk menjadi “melek lingkungan,” (Bishop et al., 2000); dan pada istilah yang lain juga disebut literasi lingkungan, literasi ekologi, dan ekoliterasi (Rainbow, 2012).



Istilah literasi lingkungan bermula dari ekoliterasi, yang pertama kali diterbitkan oleh Capra, (1996), yang mendirikan *Center for Ecoliteracy*, sebuah organisasi nirlaba yang didedikasikan untuk pendidikan untuk kehidupan yang berkelanjutan. Setelah itu, banyak cendekiawan berpendapat bahwa istilah literasi lingkungan atau literasi ekologi telah digunakan dalam banyak cara yang berbeda, namun mencakup semuanya sehingga itu memiliki makna yang sangat sederhana (misalnya, Bishop et al., 2000; Payne, 2015). Pada dasarnya, makna literasi lingkungan yang paling diterima secara luas adalah bahwa ia terdiri dari kesadaran dan kepedulian tentang lingkungan dan masalah-masalah yang terkait, serta pengetahuan, keterampilan, dan motivasi untuk bekerja menuju solusi dari masalah saat ini dan pencegahan yang baru (Palmer, 1998; Palmer & Neal, 1994). Dalam perspektif yang sama, Scholz (2011) mengatakan bahwa literasi lingkungan berarti kemampuan untuk memahami, secara tepat menafsirkan, dan menghargai keadaan khusus, dinamika, dan potensi sistem lingkungan; juga untuk mengambil tindakan yang tepat untuk mempertahankan, memulihkan, atau meningkatkan status ini.

Karakterisasi literasi lingkungan berfokus pada pengetahuan ekologis yang diperlukan untuk pengambilan keputusan yang tepat, yang diperoleh melalui penyelidikan ilmiah (Clair, 2003). Untuk itu, literasi lingkungan tidak hanya dilihat dari perspektif pembelajaran akademis tetapi lebih fokus di sini pada apa yang kita sebut didaktik sosial. Dengan demikian, literasi lingkungan harus berkontribusi pada pembelajaran masyarakat tentang cara mengatasi tantangan lingkungan dan menyediakan akses ke alasan interaksi manusia-lingkungan (Scholz, 2011). Pada intinya, visi literasi lingkungan praktik transdisipliner antara pendidikan secara luas dengan tantangan lingkungan saat ini dan masa depan.

Di jantung pendidikan lingkungan, literasi lingkungan membutuhkan pengetahuan dan keterampilan yang keduanya membangun dan melampaui ilmu lingkungan. Menurut Carter & Simmons (2010) pendidikan lingkungan telah

mengidentifikasi empat elemen kunci dari literasi lingkungan. Pertama, literasi lingkungan tergantung pada kemauan dan kemampuan untuk mengajukan pertanyaan tentang dunia sekitarnya, berspekulasi dan berhipotesis, mencari dan mengevaluasi informasi, dan mengembangkan jawaban atas pertanyaan. Kedua, literasi lingkungan bergantung pada pemahaman proses dan sistem lingkungan, termasuk sistem manusia. Ketiga, warga yang melek lingkungan mampu mengidentifikasi, menyelidiki, dan merumuskan solusi potensial untuk masalah lingkungan. Akhirnya, pribadi termotivasi, dan memahami bahwa apa yang mereka lakukan sebagai individu dan dalam kelompok membuat perbedaan di dunia mereka.

Literasi lingkungan tergantung pada keterampilan dan pengetahuan yang diambil dari ilmu, ilmu sosial, dan humaniora (Carter & Simmons, 2010; Pepper & Bodzin, 2010). Sebab, pendidikan lingkungan merupakan proses yang berlangsung sepanjang hayat yang mendorong masyarakat untuk mencari, mengajukan pertanyaan dan meneliti masalah lingkungan, serta mencari cara-cara pemecahan masalah lingkungan dan sosial yang saling berkaitan (Tippins et al., 2010). Literasi lingkungan dengan kuat mengaitkan karakterisasi dalam kerangka teori dan filosofi yang beragam. Gagasan literasi lingkungan telah dan terus dipromosikan melalui wacana kreatif dan intensif dari berbagai perspektif (McBride et al., 2013). Dalam melakukan hal ini, peneliti memperluas pemikiran tradisional tentang literasi lingkungan dan pendidikan lingkungan untuk mengintegrasikan peran sastra dan humaniora. Oleh karena itu, komponen pendidikan literasi lingkungan yang termasuk dalam penelitian ini: pengetahuan ekologis, emosional lingkungan (sikap), serta masalah dan keterampilan tindakan, di dalam karya sastra.

Hal tersebut tidak terlepas dari berbagai pemikiran bahwa sastra memang dapat memberikan pendidikan lingkungan bagi pembaca (lihat, Buell, 2005; Dewi, 2018; Garrard, 2004; Glotfelty & Fromm, 1996; Kerridge & Sammells, 1998; Odinye, 2018). Sebab, sastra merupakan media pendidikan

yang dianggap mempunyai kekuatan untuk membangun kesadaran dan membina sikap positif manusia tentang narasi besar penyelamatan lingkungan (Athanasakis, 2017; Gough & Robottom, 1993; Pattaro, 2016; Thathong, 2012; Wiyatmi et al., 2016; Zhang et al., 2017). Dengan demikian, melalui nilai-nilai pada sastra, masyarakat (pembaca) diharapkan memiliki pengetahuan, sikap, motivasi, dan kesediaan untuk melakukan pemecahan dan pencegahan masalah lingkungan yang ada di sekitarnya.

#### **e) Pendidikan Lingkungan Orang Dewasa**

Dalam istilah awam, menurut English (2005), pendidikan lingkungan orang dewasa mengacu pada upaya dalam mengajarkan isu-isu lingkungan sehingga individu dapat mengelola atau mengubah gaya hidup mereka untuk mencapai keberadaan yang berkelanjutan. Pendidikan orang dewasa Lingkungan adalah bidang praktik dan studi yang relatif baru (Clover, 1997; Haugen, 2010; Karlovic & Patrick, 2003), yang diakui sebagai “hasil hibrida dari gerakan lingkungan dan pendidikan orang dewasa, dengan menggabungkan orientasi ekologi dengan paradigma pembelajaran untuk memberikan pendekatan pendidikan yang kuat untuk masalah lingkungan” (Sumner, 2003). Walaupun masih baru, namun tidak boleh dianggap bahwa pendidikan dewasa adalah hal yang sepele (Duke, 2011), meski masih sedikit.

Dalam catatan Haugen (2010), literatur pendidikan lingkungan orang dewasa hampir tidak ada sampai pertengahan 1970-an. Pada tahun 1976, Emmelin menerbitkan sebuah artikel berjudul, “*The Need for Environmental Education for Adults*”. Ini adalah salah satu karya pertama yang membuat perbedaan antara pendidikan lingkungan dan pendidikan lingkungan orang dewasa. Teks tersebut meneliti kekuatan dan keterbatasan dua jenis pendidikan lingkungan untuk orang dewasa yang biasa dipraktikkan pada tahun 1970-an. Penulis berpendapat bahwa media seperti televisi, radio, dan media cetak adalah

bentuk pendidikan lingkungan yang efektif, karena mereka memberikan pengetahuan dengan memberikan informasi dasar tentang masalah lingkungan.

Emmelin lebih lanjut menegaskan bahwa tindakan lingkungan, atau partisipasi langsung dalam masalah untuk meningkatkan pembelajaran, mengarah pada perubahan lingkungan tetapi memiliki nilai pendidikan yang terbatas. Keterbatasan waktu membuat analisis detail masalah menjadi sulit. Emmelin berpendapat bahwa jenis pembelajaran seperti kelas, lokakarya, pelatihan, dan seminar bukan hal yang efektif. Acara jangka pendek, satu hari seperti Hari Bumi dan Pekan Hutan adalah bentuk lain dari tindakan lingkungan, tetapi mereka tidak fokus pada keterlibatan warga yang berkelanjutan dan oleh karena itu memiliki dampak terbatas dari waktu ke waktu.

Untuk masalah ini, tujuan utama dari pendidikan lingkungan orang dewasa adalah untuk mendidik warga dunia agar mereka mendapatkan kehidupan yang berkelanjutan dalam masyarakat mereka masing-masing. Konten tersebut juga dapat mencakup keadilan ekologis, yang mengintegrasikan masalah sosial, seperti kemiskinan, ras, jenis kelamin, dan orientasi seksual (Allen & Unwin, 2000). Hubungan ini ditunjukkan dalam dampak akses kapitalisme global, yang tak pernah terpuaskan akan sumber daya alam (Dentith & Griswold, 2017).

Secara khusus, pendidikan lingkungan orang dewasa semakin menguat memang setelah KTT Bumi yang diselenggarakan oleh PBB pada tahun 1992, di Rio de Janeiro, Brasil. Dalam KTT itu, hasil pembahasan adalah mendorong Dewan Internasional untuk Pendidikan Orang Dewasa agar mengembangkan Program Pembelajaran tentang Tindakan Lingkungan, yang menghubungkan masalah lingkungan dengan pembelajaran orang dewasa (English, 2005). Untuk itu, bidang studi ini mempertimbangkan masalah lingkungan dengan pendekatan holistik yang menggabungkan masalah sosial, politik, dan lingkungan ke dalam dilema masyarakat [dewasa] (Haugen, 2010). Koneksi ini memungkinkan pelajar dewasa untuk memahami penyebab utama masalah lingkungan dalam bidang perspektif yang lebih luas.

Permasalahan yang ditekankan dalam studi ini adalah tentang pengetahuan masalah lingkungan, penyebab masalah lingkungan, serta keterlibatan masyarakat dewasa dalam aktivisme sosial. Untuk memerangi masalah-masalah lingkungan, maka perlu penekanan tentang sikap hormat, koneksi positif dengan dunia alami, serta keinginan untuk mengubah dan melindungi Bumi, dalam perspektif pendekatan dewasa (Sumner, 2003). Karena itu, pendidikan lingkungan orang dewasa umumnya terjadi dalam lingkungan pendidikan nonformal (Clover, 2002; Haugen, 2010). Ini berarti bahwa pembelajaran yang terorganisasi dapat berlangsung dalam berbagai bentuk termasuk pendidikan kejuruan dan pendidikan literasi (Haugen, 2010).

Pendidikan lingkungan orang dewasa dimulai dari mengenali pengetahuan ekologi masyarakat dan membawa persoalan melalui dialog dan debat untuk membuat pemahaman ekologi baru dari dunia kita (Clover, 2003). Kombinasi aplikasi dalam pendidikan lingkungan dewasa beroperasi pada prinsip-prinsip yang berbeda dari pendidikan bagi individu yang lebih muda. Sebab, orang dewasa memiliki berbagai pengalaman. Kemudian, mereka termotivasi oleh informasi yang relevan, yang memungkinkan mereka untuk memecahkan masalah, dan mereka mengarahkan diri sendiri (Monroe, 2003). Untuk itu, menurut Monroe (2003), penggabungan pengalaman belajar dengan pendidikan berbasis lingkungan sangat masuk akal, dalam konteks mempromosikan sastra berbasis alam di kalangan orang dewasa. Untuk memberikan pendidikan lingkungan bagi orang dewasa dibutuhkan berbagai strategi yang kreatif, kritis, dan halus. Untuk itu, sastra, melalui pesan yang dikandungnya, memang dirasa tepat untuk dapat membimbing pembaca secara halus dan tidak menggurui.

Pada intinya, pendidikan lingkungan bagi orang dewasa didasarkan pada asumsi bahwa jika tujuan akhir dari lingkungan pendidikan adalah untuk mempertahankan bumi kita dan sumber dayanya untuk generasi mendatang, maka tujuan yang terkait haruslah untuk menyediakan pendidikan yang



mendorong orang dewasa untuk berjuang menuju tujuan itu. Dengan demikian, tujuan pendidikan lingkungan adalah agar orang-orang dari segala usia cukup tahu tentang ilmu lingkungan dan masalah sosial, terkait untuk menentukan sikap, tindakan, dan keputusan yang sehat dan beralasan terhadap lingkungan.

#### **b. Eko-Sufisme**

Eko-sufisme (*green sufism*) memang istilah yang cukup baru dalam dunia keilmuan. Eko-sufisme merupakan salah satu dimensi filsafat mistis di dunia Islam (tasawuf) yang mengkaji hakikat manusia dan alam sebagai jalan menuju pendekatan dan penyatuan diri dengan Tuhan. Istilah ini dekat dengan pengertian spiritual *ecology*, *ecological spirituality*, *greening religion*, *green spirituality*, dan *green sufism* (McDaniel, 1990; Rolston, 1997; Suwito, 2011: 5–15). Eko-sufisme sebagai sebuah gerakan spiritual mulai populer di dunia Islam selama kurang lebih satu dekade terakhir. Beberapa nama seperti Sayyed Hossein Nasr, Ziauddin Suddar, Abdullah Sayyid dan sejumlah nama lainnya dikenal sebagai penggagas dan pengusung gerakan Eko-sufisme.

Eko-sufisme beberapa tahun terakhir menjadi kajian yang sangat populer di Barat. Berbagai permasalahan seputar lingkungan yang muncul membuat banyak cendekiawan untuk berlomba-lomba mengkaji dan mencari solusi akibat dari rusaknya lingkungan (Zimmerman, 2018). Karena itu, Eko-sufisme muncul sebagai salah satu bentuk solusi yang diharapkan mampu menjadi jalan keluar bagi permasalahan lingkungan. Eko-sufisme merupakan perpaduan dua konsep besar, yakni “eko” dan “sufisme”. Secara bahasa, kata *eko* memiliki arti lingkungan. Kemudian muncul istilah ekologi yakni ilmu yang mempelajari tentang interaksi yang ada di lingkungan. Lingkungan tentunya meliputi seluruh yang ada di sekitar kita termasuk alam semesta. Alam sebagai sumber daya terbesar yang dibutuhkan oleh manusia seringkali menjadi sasaran eksploitasi dalam pemuasan kebutuhan manusia. Fenomena alam tidak hanya menampilkan apa yang seharusnya terlihat saja, tetapi

sekaligus tertuju pada sesuatu dibalik yang kasat mata (Sukmawan, 2016). Sementara itu, Sufisme atau tasawuf memiliki banyak arti dan pemahaman. Terdapat beberapa pendapat yang berbeda mengenai asal kata tasawuf. Ada yang berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari *shafwun* yang berarti bening. Pendapat lain menganggap bahwa sufi berasal dari kata *shaff* atau barisan (Suwito, 2011). Sebab para sufi berada dalam barisan depan dalam hal menghadap Tuhan.

Taftazani mengatakan bahwa asal kata yang lebih tepat untuk mendefinisikan sufi adalah *shuf* atau bulu domba, hal tersebut dikarenakan pada awal perkembangan asketisme, pakaian bulu domba merupakan simbol para hamba Allah yang tulus (Suwito, 2011). Terlepas dalam pemaknaannya mengenai kesederhanaan dan ketaatan beribadah, tasawuf memiliki makna yang lebih holistik yakni dalam pandangan sosiologis, yakni sufi sebagai 1) sistem moral, 2) seni/ estetika, 3) atribut sosial. Secara filosofis, salah satu tokoh besar tasawuf adalah Ibn Arabi, yang terkenal dengan konsep emanasi. Ia menyebut bahwa Allah menampakkan segala sesuatu dari wujud ilmu menjadi wujud materi. Hikmah penciptaan seluruh makhluk menurut Ibn Arabi adalah agar makhluk tersebut dapat mengenal Tuhan melalui dirinya. Wujud yang hanyalah wujud Tuhan semata, sedangkan seluruhnya selain Tuhan merupakan manifestasinya (Sukman, 2014b; Suwito, 2011; Utama, 2019). Artinya bahwa manusia sebagai salah satu makhluk Tuhan memiliki tanggung jawab untuk memelihara alam agar tetap terpelihara.

Menurut Ibn Arabi, alam semesta akan tetap terpelihara selama manusia sempurna masih ada. Manusia sempurna yang dimaksud adalah manusia yang sanggup menjadi sumber hukum, sifat-sifat kenabian (sifat-sifat terpuji) di dunia. Artinya, manusia yang bertanggung jawab dan bijaksana. Bagi Ibnu Arabi, “semesta ini tenggelam secara misterius ke dalam Tuhan”. Hal ini berarti bahwa mempercayai tatanan realitas sebagai bagian yang terlepas dari realitas absolut dapat mengantarkan pada dosa terbesar dalam islam (Sukman, 2014b; Suwito, 2011; Utama, 2019). Munculnya berbagai tokoh sufi, membuat pemaknaan sufi menjadi semakin holistik dan universal. Salah satunya dalam pemaknaan yang diperlihatkan oleh Al-Ghazali

melalui jalan sufinya, yakni melalui pola *takhalli*, *tahalli*, *tajalli* (Suwito, 2011). Konsep *maqam* yang dibawa oleh al-Ghazali tersebut merupakan proses perjalanan spiritual seseorang demi menjalani kehidupan yang paripurna.

Konsep Eko-sufisme lahir sebagai alternatif etika lingkungan baru karena konsep etika lingkungan lama dianggap gagal menjawab persoalan lingkungan. Menurut Suwito (2011), perbincangan ini diawali oleh tulisan White yang menyimpulkan bahwa kerusakan alam merupakan akibat dari pandangan antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat alam (Cafaro & Collins, 2013; Callicott, 2003; Estok, 2017; Hooti & Ashrafian, 2014). Pandangan antroposentris tersebut seolah membenarkan tindakan manusia yang berlaku sebagai penguasa alam. Eko-sufisme (*green sufism*) merupakan konsep baru sufi yang dibangun berdasarkan penyatuan kesadaran antara kesadaran berlingkungan dan berketuhanan. Jadi, eko-sufisme adalah ekologi yang dimaknai sebagai praktik tasawuf. Sufisme yang cenderung bersifat egoistik diubah untuk berdampak kepada lingkungan dan keselamatan diri atau komunalistik (Suwito, 2011: 33-40). Pemahaman, pengetahuan, dan cinta kepada Tuhan dan alam serta relasinya, yang selama ini dijadikan pembahasan para sufi, dijadikan sebagai dasar etika lingkungan.

Ada dua hal penting dalam eko-sufisme. *Pertama*, Eko-sufisme juga berarti bersufi atau belajar tentang kearifan melalui media lingkungan. Artinya, kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antarsistem wujud, terutama pada lingkungan sekitar. *Kedua*, eko-sufisme adalah etika berlingkungan yang dibangun melalui kearifan sufisme dengan menggunakan pola *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli* (Suwito, 2011). Pola ini akan dijelaskan sebagai berikut.

#### 1) *Takhalli*

*Takhalli* merupakan proses pengurusan sifat buruk dalam diri manusia. Dalam konsep *takhalli* seseorang menjauhkan diri dari sifat-sifat buruk. Ada pula pemaknaan yang lebih radikal, yakni *Takhali* diartikan sebagai pengosongan diri dari hal-hal yang berbau keduniawian. Namun demikian, bukan berarti seseorang akan menjauhi hal-hak berbau dunia dengan tanpa memperdulikan aspek

sosialnya, melainkan memanfaatkan duniawi sekedarnya saja dalam pemenuhan kebutuhan. Dengan menekan dorongan nafsu manusia yang cenderung tidak pernah puas. Tujuan diciptakannya manusia sebagai *Khalifatullah fil ardh* memberikan kecenderungan lebih berkuasa dibandingkan dengan makhluk lainnya. Dalam konteks ekologi, seseorang yang mengalami proses *takhalli* akan menghindari dan menjauhi kegiatan-kegiatan dan perbuatan-perbuatan yang memberikan dampak buruk pada lingkungannya.

## 2) *Tahalli*

Tahalli adalah proses pengisian diri dengan kebaikan-kebaikan. Pada tahapan ini seseorang yang telah menjauhkan diri dari keburukan kemudian akan mengisi dirinya dengan kebaikan-kebaikan. Saat dalam keadaan kosong (*takhalli*), diri manusia akan lebih mudah untuk dikonstruksi sebuah kebiasaan baru. Dalam hal ini haruslah diri seseorang di isi dengan kebaikan, agar tahapan yang dilalui dapat berjalan sesuai dan harmonis. Apabila dalam keadaan kosong tetap dibiarkan maka seseorang akan sampai pada kehampaan. Untuk itu, alangkah baiknya kekosongan tersebut di isi dengan sifat dan sikap terpuji. Selain memberikan efek baik pada proses tahapan seseorang, perilaku yang baik juga harus memberikan dampak baik makhluk lain, termasuk lingkungan. Kembali pada konsep *Khalifatullah fil ardh* bahwa manusia memiliki kemampuan lebih dalam mengelola bumi. Karena itu, manusia harus bijaksana dalam melakukan tugas ke khalifahannya. Dalam hal ini, seseorang akan melakukan kegiatan dan hal-hal yang memberikan dampak baik bagi lingkungannya, sekaligus akan melakukan perilaku-perilaku pelestarian lingkungan.

## 3) *Tajjali*

*Tajjali* adalah manifestasi, pengaplikasian, dan praktik dari kebaikan-kebaikan sehingga memancar ke luar dan memberikan pancaran di sekelilingnya. Maksud dari *tajjali* dalam konsep tasawuf adalah keadaan seseorang yang telah mengosongkan diri dari keburukan kemudian mengisi dirinya dengan kebaikan

sehingga terbukalah tabir. Dalam konteks ekologi, *tajalli* dipahami sebagai keadaan seseorang yang telah membersihkan diri dari keburukan dan mengisi kebaikan-kebaikan kemudian memberikan dampak baik kepada lingkungannya. Ini merupakan etika eko-sufisme yang dapat memberikan dampak kepada lingkungan.

Eko-sufisme (*green sufism*) merupakan konsep baru sufi yang dibangun berdasarkan penyatuan kesadaran antara kesadaran berlingkungan dan berketuhanan. Kesadaran yang dibangun dengan asumsi bahwa kesadaran berlingkungan (*save it, study it, and use it*) adalah bagian tidak terpisahkan dari kesadaran spiritual (*spiritual consciousness*). Mencintai alam semesta merupakan bagian dari mencintai Tuhan. Sementara mencintai yang menjadi milik Tuhan juga merupakan bagian dari mencintai Tuhan. Penyamaan kesadaran ini merupakan upaya proses transformasi dari kesadaran spiritual menuju kesadaran ekologi (tataran implementasi/ gerakan). Secara fungsional, tujuan eko-sufisme adalah keserasian semesta (*harmony in nature*) dan keserasian antara pelaku sufi dengan Tuhan (Suwito: 2011: 11). Eko-sufisme juga bisa dimaknai dengan dua cara: 1) bersufi dengan alam sebagai medianya, 2) menjaga alam dengan basis sufisme (Suwito, 2011: 13).

Dalam perspektif eko-sufisme, menjaga dan merawat alam adalah bagian dari laku spiritual untuk mendaki tangga menuju ke kesadaran keilahian. Menjaga dan merawat alam sama derajatnya dengan memuja keagungan Tuhan (Suwito, 2011). Maka dari itu, dalam berhubungan dengan alam dan lingkungan, manusia harus mengutamakan etika. Sikap dan perilaku manusia terhadap alam harus mencerminkan sikap dan perilaku ketertundukan manusia pada Tuhan. Dalam paradigma eko-sufisme, akhlak manusia dikatakan baik jika ia bisa menjalin hubungan dengan Allah (*Hablumminallah*) sama baiknya dengan jalinan relasinya terhadap sesama manusia (*Habluminannas*), termasuk dengan hewan, tumbuhan, dan lingkungan pada umumnya (Nurrochman, 2020). Paradigma eko-sufisme memandang alam dan



lingkungan sebagai sebuah ekosistem holistik yang perlu dijaga keseimbangannya. Inilah titik temu antara spiritualitas dan sains.

### c. Eko-sufisme Jawa

Istilah *eko* berdasar dari kata *ekologi*, yang merupakan ilmu yang berkaitan dengan lingkungan/ alam semesta/ kosmologi (Bakker, 1995; Donder, 2007). Sementara itu, sufisme, yang dalam hal lain juga disebut mistisisme merupakan hal yang sifatnya gaib. Zaehner (2004) pernah mengatakan bahwa sufisme (tasawuf) adalah dunia kebatinan yang sifatnya sangat personal dalam kaitannya dengan kebutuhan ketenangan secara psikologis dan spiritual. Sufisme juga merupakan pergulatan mencari petunjuk, jalan, dan upaya untuk menyatu dengan Tuhan (Simuh, 1999; Spurgeon, 1913). Sehubungan dengan hal ini, sufisme Jawa adalah bentuk pengakuan hal-hal yang berhubungan dengan Tuhan yang didasarkan pada pendalaman batin. Kekuatan batin orang Jawa berusaha untuk menyatu dengan Tuhan. Dalam hal ini, masyarakat Jawa meyakini bahwa pada hakikatnya, semua yang ada di alam semesta ini pada dasarnya adalah bermula dari satu zat/wujud Tuhan. Oleh karena itu, Eko-sufisme Jawa pada hakikatnya ada penyatuan bidang ilmu antara ekologi dan sufisme Jawa.

Eko-sufisme Jawa secara universal tentu berkaitan dengan teori eko-sufisme (*green sufism*), yang merupakan salah satu dimensi filsafat mistis di dunia tasawuf. Jika teori eko-sufisme mengkaji hakikat manusia dan alam sebagai jalan menuju pendekatan dan penyatuan diri dengan Tuhan, maka eko-sufisme Jawa memiliki tujuan filosofi yang sama, namun lebih menekankan pada perspektif budaya Jawa. Eko-sufisme Jawa pada praktiknya akan berkaitan dengan teori-teori kosmologi Jawa dan mistisisme Jawa karena teori tersebut pada hakikatnya memiliki visi tentang kearifan lingkungan dalam perspektif budaya Jawa.

Eko-sufisme Jawa memperoleh pengertian yang lebih jelas dalam pembahasan tentang eksistensi Yang Esa yang menjadi hakikat alam semesta, sebagai kenyataan mendasar dari makrokosmos. Pengetahuan tentang Yang Esa akan menempatkan

manusia dalam posisinya sebagai mikrokosmos, dan berimplikasi pada perilaku etis yang seharusnya dilakukannya di alam semesta (Endraswara, 2003; Mulder, 2001; Simuh, 1999). Jenis kosmologi seperti ini lazim ditemui dalam konsep kosmologi Orientalis, termasuk kosmologi Jawa.

Kosmologi Jawa adalah sebuah konsep tentang kehidupan mistis manusia Jawa yang dipadukan dengan kepercayaan tentang kekuatan-kekuatan supranatural di luar dirinya, baik kekuatan alam maupun Tuhan (Endraswara, 2003b, 2016b; Pitana, 2007). Dalam pandangan Jawa, alam semesta disebut *jagad gedhe* (makrokosmos), sedangkan manusia merupakan representasi dari *jagad cilik* (mikrokosmos). Kedua *jagad* ini merupakan satu kesatuan sebagai bentuk manifestasi Tuhan. Oleh karena itu, manusia Jawa senantiasa menjaga keseimbangan dan keselarasan antara mikrokosmos dan makrokosmos karena seluruh aspek kehidupannya dipengaruhi oleh kedua kekuatan tersebut (Endraswara, 2003b; Mulder, 2001; Simuh, 1999).

Kosmologi Jawa, menurut Mulder (2001: 19), memandang kehidupan di dunia ini sebagai satu kesatuan eksistensi. Dalam kesatuan itu, semua gejala mempunyai tempat dan berada dalam hubungan yang saling melengkapi dan terkait satu sama lain. Apa yang ada dalam banyak perenungan di Jawa yaitu suatu usaha untuk mengartikan hidup dengan segala pangejawantahannya, manusia dengan tujuan akhirnya, hubungan yang nampak dengan yang gaib, yang silih berganti dengan yang abadi, tempat manusia dalam alam semesta (Ciptoprawiro, 1986: 11). Dalam pandangan (Magnis-Suseno, 1984: 83-86), kesatuan eksistensi disebut sebagai kesatuan numinus yang meliputi alam empiris, manusia, dan alam adikodrati (metaempiris) yang gaib dan keramat. Setiap peristiwa yang terjadi, tidak semata-mata merepresentasikan apa yang tampak secara material, melainkan representasi transendental—alam gaib yang penuh misteri—tempat dimana manusia menggantungkan diri dan menemukan eksistensinya. Hubungan antara alam empiris dengan alam metaempiris merefleksikan dua aspek sekaligus.

Kehidupan dalam kesatuan eksistensi, dipandang sebagai suatu eksponen, suatu bayangan (*wayangan*) dari sesuatu yang lebih tinggi. Kesatuan itu dipahami sebagai

suatu keseluruhan yang terkoordinasi dan sebagai tatanan yang terintegrasi secara hierarkis serta tunduk pada hukum kosmis yang tidak terelakkan (*ukum pinesthi*) (Mulder, 2001: 19). *Ukum pinesthi* merupakan bagian dari sebuah perencanaan besar yang di dalamnya tersusun secara teratur. Segala sesuatu yang terjadi merupakan sebuah keharusan, bukan kebetulan semata, karena setiap unsur terkoordinasi dan terintegrasi secara universal dengan semua gejala dalam kosmos. Manusia harus menyesuaikan diri dan hidup selaras dengan hukum alam, melewati garis yang sudah ditetapkan dan tidak bisa mengelak dari apa yang sudah digariskan.

Dalam perspektif Kartodirdjo (lihat Haryati, 2017) bahwa hidup selaras dengan hukum alam bertujuan untuk mempertahankan *equilibrium* atau situasi keseimbangan penuh dalam kehidupan. Dalam pandangan Jawa, refleksi keseimbangan terdapat dalam dua bagian kosmos yakni *pangiwa* dan *panengen*. Pada bagian *pangiwa* terletak segala unsur jahat, kasar dan penuh dengan nafsu penghancuran. Sedangkan pada bagian *panengen*, terletak unsur yang baik, halus, tenang dan nafsu untuk membangun. Sumber malapetaka bagi orang Jawa, disadari berasal dari bagian *pangiwa*. Namun bukan berarti bagian *pangiwa* harus dimusnahkan. Karena bagian *pangiwa* mutlak harus ada di dunia kosmos.

Penguasaan manusia terhadap hukum kosmis dapat menjamin eksistensi manusia dalam kehidupan bermasyarakat. Orang Jawa tidak memandang adanya perbedaan antara sikap religius, sikap terhadap alam, dan interaksi sosial di masyarakat (Magnis-Suseno, 1984: 85). Jika manusia mengganggu keselarasan sosial, maka secara kosmis, dia membahayakan dirinya sendiri dan anggota masyarakat lainnya. Satu-satunya yang bisa dilakukan oleh manusia adalah menjaga tatanan sosial dan keteraturan kosmis. Masyarakat seperti itu merupakan citacita Jawa, sebuah keadaan *tata tentrem karta raharja*.

Pergulatan manusia dengan alam empiris (lahir) memungkinkan manusia menemukan kesadaran diri dengan menyelami keadaan batinnya sendiri. Kesadaran ini bukan semata-mata teori mistik yang bersifat spekulatif, melainkan sungguh-sungguh dialami sebagai pengalaman spiritual mendalam melalui rasa (*rasa*). Dalam

pandangan (Magnis-Suseno, 1984: 130-131) *rasa* bermakna merasakan dalam segala dimensi perasaan, yang meliputi: perasaan inderawi, perasaan akan kedudukannya dalam medan interaksi, perasaan kesatuan dengan alam semesta, perasaan penentuan eksistensi diri melalui takdir, dan pada akhirnya kesadaran akan keakuannya sendiri. Melalui *rasa*, ruang numinus terbuka lebar bagi manusia untuk diselami, karena *rasa* juga berarti *éling* (ingat) akan asal usul diri sendiri, yakni Yang Ilahi.

Berbagai dimensi *rasa* dalam ruang numinus, mengantarkan manusia pada titik puncak dan pusat segala sesuatu yakni Yang Maha Esa (*Hyang Sukma*) yaitu “Hidup” (*urip*) dari mana semua eksistensi berasal dan kepada-Nya harus kembali. Pengetahuan itu disebut *kawruh sangkan paraning dumadi* (pengetahuan tentang asal dan tujuan segala apa yang diciptakan). “*Urip*” itu sendirilah yang menghidupkan susunan alam semesta. Susunan alam semesta bersifat hierarkis, berawal dari eksponen eksistensi yang paling kasar sampai manifestasi yang lebih halus, dan lebih dekat kepada hakikat kebenaran. Hakikat itu biasa disebut “Tuhan”, tetapi apapun sebutannya, ia tetap merupakan sesuatu yang paling rahasia, paling samar-samar dan paling hakiki dari semua gagasan (Magnis-Suseno, 1984; Mulder, 2001). Semakin manusia menghayati diri sebagai bagian dari alam semesta dan alam bermanfaat baginya, maka manusia akan menemukan keseimbangan batin melalui segi-segi lahiriah alam semesta. Dengan demikian, seseorang akan merasa memiliki kewajiban moral untuk menghormati alam dan segala sesuatu di dalam keseluruhan hierarki kosmos. Mereka akan menerima kehidupan sebagaimana adanya dengan mengikuti keselarasan irama alam untuk menumbuhkan kedamaian jiwa dan ketenangan emosi.

Dalam dimensi mistik, orang Jawa meyakini bahwa alam semesta yang menjadi kehidupan nyata manusia bermula dari zat Allah (Simuh, 2016). Artinya, manusia, alam, dan Tuhan merupakan satu kesatuan pemahaman dalam konsep mistik. Kosmologi Jawa, secara filsafat terkait dengan alam semesta memberikan gambaran tentang proses terjadinya dunia ini. Unsur Orang Jawa mempercayai bahwa awal mula terjadinya alam semesta adalah, Tuhan awalnya menciptakan cahaya (*nur rukyati* atau cahaya kehidupan. Cahaya hidup ini yang menciptakan anasir api, tanah,

angin, dan air. Api itu menjadi nafsu. Tanah menjadi badan. Angin menjadi napas. Air menjadi roh, Endraswara (2016:7). Kenyataan tersebut menunjukkan agar manusia bisa memahami alam semesta. Agar hidup manusia selamat, ia harus bisa memahami alam semesta sebagai simbol kekuasaan Tuhan (Endraswara, 2014, 2016). Dalam budaya Jawa, empat anasir alam tersebut dilihat sebagai sebuah wawasan kosmologi sekaligus wawasan mistik.

Dalam konsep Kosmologi Jawa, empat unsur alam juga merupakan wawasan mistisisme. Pandangan konsep tersebut adalah, alam dimaknai dalam dua sisi, yakni *jagad cilik* (mikrokosmos) dan *jagad gedhe* (makrokosmos). *Jagad cilik* adalah simbol diri manusia, sedangkan *jagad gedhe* adalah gambaran simbol alam semesta. Kedua *jagad* tersebut merupakan kesatuan wujud sebagai bentuk manifestasi Tuhan (Endraswara, 2016b), yang bermula dari zat Allah (Endraswara, 2016b). Artinya bahwa, manusia, alam, dan Tuhan memiliki kesatuan unsur. Dan, karena itu, semua unsur harus dijaga keharmoniannya.

Empat anasir alam itu, secara kosmologi Jawa dapat dilihat dalam *Suluk Saloka Jiwa* karya R. Ng. Ranggawarsita, yang menceritakan bahwa Allah SWT adalah wujud awal yang sudah ada sebelum segala sesuatu itu ada. Ciptaan Allah SWT yang pertama kali adalah *an-Nur*, yang kemudian terpancarlah unsur tanah, api, udara, dan air. Elemen tanah ini kemudian digunakan untuk menciptakan jasad yang terdiri dari darah, daging, dan tulang-tulang (termasuk tulang rusuk). Elemen api melahirkan empat macam jenis jiwa, yaitu: *lawwamah*, *ammarah*, *nafs shufiyyah*, dan *muthma'innah*. *Lawwamah* memancarkan sinar hitam, *ammarah* memancarkan sinar merah, *nafs shufiyyah* memancarkan sinar kuning, dan *muthma'innah* memancarkan sinar putih. Elemen udara (angin) menjadi *nafas*. Air menjadi roh, yakni jasmani, hewani, nabati, dan nurani (Simuh, 2016: 53-54).

Memang, terdapat perbedaan yang dalam antara sistem-sistem filsafat Barat dengan ungkapan-ungkapan renungan-renungan filsafat Jawa (filsafat Timur) yang sering bersifat fragmentaris. Dalam filsafat Timur, pengetahuan senantiasa hanya merupakan sarana untuk mencapai kesempurnaan. Itu merupakan suatu langkah ke



jalan menuju kelepasan bagi manusia untuk sampai kepada tujuan akhirnya. Dalam filsafat Barat, tidak didapatkan pertentangan antara filsafat dan pengetahuan tentang Tuhan. Namun, dalam filsafat Timur, puncak filsafat adalah pengetahuan tentang Tuhan. Tentang yang Mutlak dan hubungannya dengan manusia. Rumusan filsafat Barat (Yunani) bahwa perkataan filsafat berasal dari bahasa Yunani *philosophia* yang berarti cinta kearifan (*the love of wisdom*), sedangkan filsafat Jawa, pengetahuan (filsafat) senantiasa hanya merupakan sarana untuk mencapai kesempurnaan. Artinya bahwa, di Jawa, filsafat berarti cinta kesempurnaan, sedangkan filsafat Barat adalah mencari kebijaksanaan.

#### **d. Filsafat Ekologi Jawa**

Secara filosofi, orang Jawa mempunyai cara pandang tersendiri tentang hakikat alam semesta. Filsafat hidup yang terkait dengan alam semesta memberikan gambaran tentang proses terjadinya dunia ini. Orang Jawa memandang bahwa awal mula terjadinya alam semesta, semula ciptaan Tuhan meliputi (1) *cahaya*, (2) *api*, (3) *bumi*, (4) *air*, (5) *laut*. Penjelasannya, Tuhan awalnya menciptakan cahaya (*nur rukyati* atau cahaya kehidupan. Cahaya hidup ini yang menciptakan anasir api, tanah, angin, dan air. Api itu menjadi nafsu yang menyebabkan cahaya merah, hitam, kuning, dan putih. Tanah menjadi badan, yakni kulit, daging, tulang, dan sumsum. Angin menjadi napas yang bertempat di lisan, hidung, telinga, dan mata. Air menjadi roh, yaitu roh jasmani, hewani, nabati, dan nurani, (Endraswara, 2016b: 7).

Kenyataan tersebut menunjukkan agar manusia bisa memahami alam semesta. Agar hidup manusia selamat, ia harus bisa memahami alam semesta sebagai simbol kekuasaan Tuhan. Agar manusia tidak salah arah, Tuhan memberikan kiblat. Arah tersebut dinamakan *keblat papat lima pancer* ‘empat penjuru satu di tengah’. Kiblat alam semesta diawali dari timur (*wetan*), artinya *kawiwitan* ‘asal mula’. Timur adalah arah kiblat sebagai lambang saudara manusia yang disebut *kawah*. Arah kiblat selanjutnya adalah selatan (lambang darah), barat (lambang pusar/plasenta), dan utara (lambang *ari-ari*), (Endraswara, 2003b, 2016b).

Secara filosofi, *Kiblat papat lima pancer* merupakan bagian dari perwujudan konsep mandala. Pandangan ini berkaitan dengan “dunia waktu” yakni tentang penggolongan empat dimensi ruang yang berpola empat penjuru mata angin dengan satu pusat (*pancer*), yakni manusia itu sendiri. Makna dari hal tersebut adalah terkait dengan kesadaran manusia tentang hubungan timbal balik antara dirinya dengan alam semesta. Hal ini tidak terlepas dari keyakinan bahwa pada dasarnya manusia terlahir dengan membawa hawa nafsu yang bersumber dari dirinya sendiri.

Berdasarkan pandangan *kiblat papat lima pancer*, menurut Simuh (1996), nafsu yang menjadi dasar karakter manusia dapat dibagi menjadi empat sesuai dengan arah mata angin, yaitu *lawwamah*, *supiyah*, *amarah*, dan *mutmainah*. Nafsu yang menjadi dasar karakter manusia dapat dibagi menjadi empat sesuai dengan arah mata angin, yaitu

a. Timur

Arah mata angin ini menunjukkan karakter air yang dilambangkan dengan warna putih. Arah timur bersifat *mutmainah* atau jujur. Sifat ini mengutamakan kebaikan tanpa mengenal batas kemampuan, keutamaan, dan keluhuran budi.

b. Selatan

Arah mata angin ini menunjukkan karakter api yang dilambangkan dengan warna merah. Arah selatan bersifat *amarah*. Ia memiliki watak angkara murka, iri, pemaarah, dsb.

c. Barat

Arah mata angin ini menunjukkan karakter angin yang dilambangkan dengan warna kuning. Arah barat bersifat *supiyah* atau birahi. Hal yang ditimbulkan adalah watak mencari kesenangan, nafsu, kebahagiaan, dsb.

d. Utara

Arah mata angin ini menunjukkan karakter bumi yang dilambangkan dengan warna hitam. Arah utara bersifat *lawwamah*. Sifat ini menonjolkan nafsu. Hal yang ditimbulkan adalah lapar, dahaga, mengantuk, dsb.

e. Inti Pusat

Bagian ini dilambangkan dengan warna hijau (kama atau budi). Ini adalah gambaran tentang inti dari nafsu batin manusia.

Filsafat *kiblat papat lima pancer* yang berkaitan langsung dengan konsep mikrokosmos akan diangkat sebagai sebuah solusi guna membentengi manusia dari pengaruh negatif jaman dan lingkungan. Bagi orang Jawa, alam dipandang secara dua sisi, yakni *jagad gedhe* (makrokosmos) dan *jagad cilik* (mikrokosmos). Mereka memandang kosmologi sebagai wawasan metafisik. Pengamatan orang Jawa dilakukan di seluruh kosmis. Pemahaman kosmis Jawa sering mengikuti gaya hidup asosiatif. Alam semesta dianggap lukisan perjalanan hidup. Pemaknaan hidup Jawa adalah *cakra manggilingan*, artinya perputaran roda. Ini merupakan upaya manusia Jawa menjelaskan posisi dirinya secara teratur. Kosmologi Jawa merupakan wawasan kehidupan pada kisah-kisah masa lalu. Dalam ungkapan Jawa, “*dalane waskita saka niteni*”. Artinya, yang akan terjadi esok tergantung pengamatan yang tekun dan teliti, Endraswara (2014, 2015).

Manusia Jawa berpegang pada prinsip filsafat *Hamemayu Hayuning Bawana* ‘menjaga keseimbangan alam’, (Endraswara, 2003b, 2016b; Pamungkas, 2019; Sartini et al., 2016; Sutiono, 2014). Ada dua pandangan tentang konsep ini. *Pertama*, secara harfiah, konsep ini mengarahkan pada kearifan lingkungan. Orang Jawa menyebutkan bahwa manusia hendaknya cinta lingkungan, tidak merusak dan berbuat semena-sema. Pandangan antropologis demikian, merujuk pada aspek ekologis dan mistis. *Kedua*, secara abstrak konsep ini banyak menghiasi wawasan kosmologi Jawa. *Hamemayu Hayuning Bawana* adalah bentangan *jagad gedhe* ‘jagad besar’ (makrokosmos) dan *jagad cilik* ‘jagad kecil’ (mikrokosmos). Maksudnya, kedua jagad itu harus dibuat *hayu* ‘indah’. Keselamatan jagad kecil tidak akan lepas dengan jagad besar (alam semesta). *Gumelaring urip* (alam semesta) itu suci, perlu ditata secara harmonis agar hidup orang Jawa memasuki suasana *tata tentrem kerta raharja* ‘tertib, tentram, serta sejahtera’, Endraswara (2014:17-19).

Kepercayaan orang Jawa terhadap alam secara umum dibedakan menjadi tiga, yaitu: alam purwa, alam madya, dan alam wasana. Trikotomi alam hidup manusia ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, siklus kehidupan yang dikenal dengan *Cakra Manggilingan* (Endraswara 2003, 190). Pembagian alam ini sesuai dengan konsep pembagian waktu, yaitu: masa lampau (*past*), sekarang (*present*), dan masa akan datang (*future*). *Alam purwa* merupakan alam *sonya ruri* atau alam awang-uwung yang masih kosong, yang belum wujud apa-apa. *Alam madya* adalah alam dunia, sebagai representasi hidupnya ketika masih di alam purwa, dan sebagai bekal kelak menjalani hidup di alam wasana. *Alam Wasana* adalah alam terakhir dari kehidupan manusia, atau biasa disebut dengan alam kelanggengan (abadi).

Demikian pula, *Kitab Primbon Atassadhur Adammakna* menjabarkan tentang alam sebagai berikut (Noeradya, 2008, 54-57):

a. *Alam Rokhiyah*

Alam ini merupakan alamnya nyawa, terangnya melebihi cahaya di siang hari, tidak ada arah timur, utara, selatan, barat, tengah, bawah maupun atas.

b. *Alam Siriyah.*

Alam ini merupakan bersemayamnya rasa, terangnya melebihi alam *Rokhiyah*. Di alam *Siriyah* ini terdapat empat macam cahaya, yaitu: hitam, merah, kuning, dan putih. Keempat cahaya tersebut merupakan tempatnya budi, yang menjadikan wahana bagi hawa nafsu. Warna hitam melahirkan nafsu *Aluamah*, warna merah melahirkan nafsu *Amarah*, warna kuning melahirkan nafsu *Supiyah*, warna putih melahirkan nafsu *Mutmainnah*.

c. *Alam Nuriyah*

Alam ini bermakna alam cahaya yang terangnya melebihi alam *Siriyah*. Di alam ini terpancar cahaya aneka warna: hitam, merah, kuning, putih, hijau, semua tampak indah dan menjadi wahana bagi Pancadriya (panca indera) yang ditambah dengan cahaya Pramana (pengetahuan)

d. Alam *Ululhiyah*

Alam ini merupakan alam ketuhanan (ilahiah) yang terangnya melebihi alam Nuriyah. Di alam *Ululhiyah* ini terpancar cahaya yang di dalamnya terlihat seperti lebah menggantung, berada di maqam fana, maksudnya tempat waskita, yaitu sukma.

Konsep tentang alam juga dijelaskan dalam *Serat Wirid Hidayat Jati*, bahwa alam dibagi menjadi dua, yaitu alam batin dan alam lahir (Simuh, 1999: 320-321). Alam batin terdiri atas:

- a. Martabat *Ahadiyah*, yaitu martabat *la ta'yun dan ithlaq*. Artinya masih dalam wujud mutlak, tidak dapat dikenal hakikatnya.
- b. Martabat *Ta'yun Awal* (awal kenyataan). Martabat ini disebut memiliki hakikat kemuhhammadan (Nur Muhammad). Pada martabat ini belum ada pemisahan, segala perwujudan masih bersifat global atau *mujmal*.
- c. Martabat *Ta'yun Kedua* atau *Wahidiyat*. Martabat ini sudah terdapat pemisahan yang maujud, tetapi masih dalam bentuk kesatuan yang mengandung kejamakan.

Ketiga martabat tersebut bersifat batin dan Ilahi, sesuai dengan sifat Ilahiah sendiri yang qadim dan azali. Dari ketiga martabat ini terpancarlah alam atau martabat lahir. Adapun alam lahir terdiri atas:

a. Martabat alam arwah

Pada martabat ini berupa “Nur Muhammad” yang diciptakan oleh Allah Swt dari nur-Nya, dan dari nur Muhammad inilah yang kemudian menjadi ruh segala makhluk atau ciptaan.

b. Martabat alam *mitsal*

Martabat ini merupakan diferensiasi dari Nur Muhammad ke dalam ruh individual setiap makhluk.

c. Martabat alam *ajsam*

Martabat ini berupa alam material yang terdiri atas empat unsur, yaitu api, angin, tanah, dan air. Keempat anasir atau elemen tersebut yang kemudian



menjelma menjadi wujud lahiriah, dan keempat anasir tersebut saling merupakan satu kesatuan yang tidak terpisah.

d. Martabat insan kamil atau alam paripurna

Martabat ini merupakan bentuk atau wujud paripurna dari semua martabat sebelumnya, yang berupa manusia “Insan Kamil”.

Dalam konsep Jawa, insan kamil (manusia sempurna) tidak hanya Nabi Muhammad SAW saja, tetapi setiap manusia dapat menjadi insan kamil. Nabi Muhammad SAW. sebagai insan kamil, tidak hanya sekedar dipahami dari segi lahiriah (syariat), tetapi harus dipahami dari segi rohaniah atau hakikatnya. Pada hakikatnya, Nabi Muhammad SAW adalah manusia yang memiliki sifat, zat, dan *af'al* yang mampu manunggal dengan Allah SWT (Khalim, 2010: 81). Badan manusia merupakan cerminan zat Tuhan, tempatnya rasa yang berasal dari ruh *idhafi* (Simuh, 1999).

Berdasarkan konsep manusia yang pada hakikatnya dapat menjadi insan kamil inilah yang kemudian mengilhami berbagai laku spiritual untuk meraih derajat rohaniah tertinggi, jumbuh atau manunggal dengan Tuhan. Dalam pandangan Jawa, menjaga keselarasan hubungan antara manusia dengan alam adalah kewajiban sesuai dengan falsafah “*memayu hayuning bawana*” ‘menjaga keseimbangan alam’ (Ciptoprawiro, 1986; Endraswara, 2003b, 2016b; Magnis-Suseno, 1984). Keselarasan hubungan manusia dengan alam fisik dan alam ruhani (semua makhluk gaib termasuk Tuhan), merupakan hal pokok untuk mendapat keselamatan di dunia dan akhirat. Selain itu juga harus ditunjang dengan kerukunan dan rasa hormat terhadap sesama dalam kehidupan sosial. Ajaran menjaga keselarasan dengan berdasarkan etika rasa rukun dan hormat inilah yang disebut Frans Magniz Suseno, sebagai etika Jawa (Suseno 1984: 38). Konsep menjaga keselarasan untuk mendapat keselamatan ini yang kemudian memunculkan berbagai macam adat, tradisi, dan ritual yang kemudian dikenal dengan istilah “slametan” (Samidi, 2016).

Pandangan filsafat ini merupakan suatu pencarian dengan kekuatan sendiri tentang hakikat segala wujud (fenomena), yang bersifat mendalam dan mendasar

(Ciptoprawiro, 1986: 11). Apa yang ada dalam banyak perenungan di Jawa, yaitu suatu usaha untuk mengartikan hidup dengan segala pangejawantahannya, manusia dengan tujuan akhirnya, hubungan yang nampak dengan yang gaib, yang silih berganti dengan yang abadi, tempat manusia dalam alam semesta, adalah merupakan pemikiran filsafat yang telah lama mengakar dalam cara hidup manusia Jawa.

#### **e. Intertekstualitas**

Intertekstualitas adalah konsep yang sering dikaitkan dengan Posmodernisme, lebih khusus lagi dengan bidang Posmodernisme yang mendiskusikan antara pertemuan sastra dengan teori kritis (Allen, 2000; Haberer, 2007). Konsep Intertekstualitas awalnya lahir dari pemikiran Bakhtin, seorang pakar sastra berkebangsaan Rusia, yang melahirkan konsep Dialogisme (Allen, 2000). Menurutnya, Dialogisme adalah elemen inti dari semua bahasa, yang berupa interaksi linguistik dari setiap manusia dalam konteks sosial tertentu. Bahasa, menurutnya, selalu merefleksikan dan mentransformasikan pemikiran atau ide-ide kelas, institusi, kebangsaan, dan kelompok. Peristiwa diskursif yang khas selalu berhubungan bukan saja antara pengirim dan penerima, namun juga dengan fenomena-fenomena kehidupan sosial. Intinya adalah aspek paling krusial dari bahasa adalah respon terhadap ujaran yang telah ada sebelumnya dan terhadap pola makna yang akan datang (Bakhtin, 1984). Oleh karena itu, ujaran selalu bersifat dialogis karena makna ujaran selalu bergantung pada apa yang pernah diucapkan oleh pihak lain sebelumnya.

Secara istilah, Intertekstualitas diperkenalkan oleh seorang kritikus sastra asal Bulgaria bernama Julia Kristeva. Ia memunculkan istilah ini di akhir tahun 60-an (Allen, 2000; Mirenayat & Soofastaei, 2015). Dalam perspektif yang lebih luas, Intertekstualitas ini adalah apa yang disebut Genette (1997) sebagai Transtekstualitas. Sejak kemunculannya, Intertekstualitas telah menjadi ide dominan dalam studi sastra dan budaya, yang diambil alih oleh hampir setiap gerakan teoretis (Allen, 2000:ii). Namun, Intertekstualitas tetap menjadi subjek dari keragaman interpretasi dan

didefinisikan dengan sangat beragam, sehingga ia menjadi istilah yang transparan dan dipahami secara umum. Dalam perspektif Intertekstualitas, teks memiliki pengertian yang lebih luas. Teks tidak hanya berbentuk deretan huruf, tetapi tradisi, artefak, peristiwa, kepercayaan, gagasan, benda, dan gagasan kebudayaan lain juga merupakan wujud dari “teks” (Damono, 2018; Hartoko & Rahmanto, 1986). Dengan kata lain, teks merupakan simbol dari ruang budaya yang luas.

Teori Intertekstualitas sebenarnya merupakan hasil penelaahan Kristeva terhadap konsep Bakhtin mengenai Dialogisme. Dalam pembacaannya terhadap konsep Bakhtin, Kristeva (1986) tidak lagi membedakan antara teks monologis dan polilogis, melainkan menegaskan konsep Intertekstualitas sebagai ciri utama teks, utamanya teks sastra. Menurutnya, setiap teks otomatis bersifat intertekstual. Untuk itu, teks selalu produktif. Artinya, penulis sebagai subjek yang memiliki intensi dan menghilang (Kuswarini, 2016), sehingga teks menjadi ruang proyeksi bagi permainan intertekstual.

Kristeva(1986) menyiratkan bahwa kehadiran teks-teks lain tidak bisa dihindari. Sebagaimana disampaikan oleh Barthes bahwa sebuah teks adalah sebuah ruang multidimensi tempat berbagai macam tulisan. Teks adalah jaringan kutipan. Penulis hanya bisa meniru, tidak pernah orisinal. Satu-satunya kekuatannya adalah mencampur tulisan, untuk melawan yang satu dengan yang lain, sedemikian rupa sehingga tidak pernah berhenti pada salah satu dari mereka (Sandbothe, 2017).Ini berarti bahwa setiap elemen dari teks apa pun memiliki kemungkinan untuk hadir dalam teks apa pun. Hal ini menunjukkan bahwa teks selalu dipengaruhi oleh teks sebelumnya. Teks menjadi produktif dan terus berkembang tanpa batas. Hal itu oleh Kristeva diartikan bahwa teks tidak pernah menampilkan makna yang stabil karena ia merepresentasikan konflik dialogis dalam masyarakat melalui makna kata. Artinya, Intertekstualitas tidak hanya melihat kemunculan sebuah teks dari konteks sosial saja, namun juga merupakan kelanjutan keberadaannya di dalam runtutan sejarah. Bahkan, dalam pandangan Renate Lachmann (Edmunds, 2001: 133), para ahli teori Intertekstualitas sendiri merupakan model Intertekstualitas, karena kutipan,

singgungan, jalinan dialogis dari produk teoritis mereka tampaknya mengembangkan jenis baru wacana.

Dalam hal ini, Lowell Edmunds (2001:134) menegaskan bahwa Studi Intertekstualitas adalah studi tentang jenis hubungan tertentu antara teks: Satu teks mengutip teks lain atau lainnya. Kutipan dipilih di sini, dalam preferensi pada referensi yang lebih umum, misalnya: kiasan, gaung, kenang-kenangan, atau transformasi, sebagai cara umum dan inklusif untuk menggambarkan fenomena tersebut. Menurutny, mengutip berarti mengulang bagian dari teks lain dengan beraneka rupa. Ketika melihat efek teks sebelumnya sampai pada teks selanjutnya, Barthes menulis bahwa teks pada dasarnya adalah jaringan kutipan yang diambil dari pusat budaya yang tak terhitung banyaknya. Teks tidak ada yang asli, tetapi teks berbaur dan berbenturan. Teks merupakan kelanjutan dari teks-teks sebelumnya di mana berbagai ide, konsep, dan latar belakang budaya saling bertemu dan berkelahi (Suyitno, 2017). Sebagaimana Ratna (2003) yakini bahwa teks adalah persimpangan dialog antara penulis dan pembaca, responden, karakter, dan konteks sosial-budaya. Struktur teks selalu dilihat sebagai hubungan antarstruktur, dan pembacaannya melalui bantuan dari teks-teks lain.

Dalam perspektif ini, teks tidak memiliki kesatuan makna dalam dirinya. Ia selalu terhubung dengan proses sosial dan budaya yang berkelanjutan. Pada saat yang bersamaan, makna selalu berada di dalam sekaligus di luar teks. Kristeva mengilustrasikan bahwa teks (karya sastra khususnya) berada pada titik persilangan antara dua poros, yaitu poros horizontal dan poros vertikal. Poros horizontal menggambarkan hubungan antara teks dengan pengarang dan pembacanya. Sedangkan poros vertikal menggambarkan hubungan sinkronis teks dengan teks-teks lain yang telah ada sebelumnya, atau bahkan dengan teks-teks yang akan datang (Allen, 2000). Artinya, teks sastra merupakan jalinan tali-temali teks antarmanusia dan sistem budaya yang luas.

Dalam keyakinan Worton dan Still (Widijanto, 2020), bagaimanapun, tidak ada satu teks pun yang benar-benar bersih dari teks-teks lain. Pernyataan ini

didasarkan pada dua alasan. Pertama, penulis sebenarnya adalah pembaca teks sebelum menciptakan teksnya. Karena itu, wajar jika seorang penulis mengacu, mengutip, dan terpengaruh oleh teks-teks yang sebelumnya telah dibaca dan dipahaminya. Kedua, teks tercipta melalui proses pembacaan, yaitu saat bertemunya pembaca dengan teks, ketika terjadi proses *cross-fertilisation* (pembuahan silang) oleh seluruh teks yang oleh pembaca dibawa ke dalam teks itu. Jadi, penulis tidak menciptakan teks berdasarkan pikirannya sendiri, melainkan sekadar menggabungkan teks-teks yang telah ada kemudian merajutnya menjadi teks baru. Karena itu sebuah teks pada dasarnya merupakan variasi, transformasi, dan kombinasi dari berbagai teks.

Sebuah teks pada dasarnya adalah Intertekstualitas. Sebab, suatu teks akan dapat ditemui ujaran-ujaran dari teks-teks yang lain (Frow, 1990). Teks-teks tersebut bertemu, berkelindan, bersilangan, dan dapat saling menetralkan (Kristeva, 1980; Widijanto, 2020). Lebih lanjut, sebagaimana Kristeva yakini bahwa teks tidak dapat dianggap sebagai medium murni dari seorang pengarang. Teks hanya merupakan lembaran yang berisi kutipan-kutipan yang lahir dari berbagai sumber budaya. Antara teks dan pembaca bersama-sama saling mengisi dalam proses pembacaan. Kerena itu, sebuah teks pada dasarnya adalah tempat menyebarnya teks-teks yang lain. Dengan demikian, teks pada dasarnya adalah interteks itu sendiri. Sebab, teks adalah rangkuman dari berbagai jenis teks di dalamnya.

Dalam hal produksi dan interaksi teks, Kristeva menyebutkan tiga cara yang sering terjadi dalam proses Intertekstualitas, yaitu oposisi, permutasi, dan transformasi tanpa batas (Ratna 2003). Terkait dengan hal ini, Endraswara (2003) menambahkan bahwa intertekstualitas dapat bermanifestasi sebagai perluasan, konversi, modifikasi atau kutipan. Ini menyiratkan bahwa teks apa pun hanya dapat dipahami dengan memahami keberadaannya dengan teks lain. Tidak ada teks independen karena setiap teks diproduksi berdasarkan teks sebelumnya dan hanya dapat ditafsirkan dengan referensi dari teks lain. Bagi Genette, intertekstualitas merujuk pada kehadiran teks lain dalam sebuah teks, seperti cuplikan, plagiat, alusi,



atau pengambilan salah satu unsur karya terdahulu, misalnya tokoh dalam novel trilogi. Namun, secara metodologis yang perlu dianalisis bukanlah peminjaman teks-teks sebelumnya itu, melainkan posisi integrasi peminjaman itu pada tempatnya yang baru, dan yang mungkin mengubah makna atau mungkin juga tidak mengubah makna.

Pada prinsipnya, intertekstualitas adalah keterkaitan teks-teks lain yang bertindak sebagai hipogram. Hipogram, yang seperti dikatakan Riffaterre, merupakan teks yang dibayangkan oleh pembaca dalam keadaan pra-transformasi (Allen, 2000:122). Hipogram merupakan teks sebelum teks. Interteks dalam hal ini tidak seperti plagiarisme, orisinalitas penulis terletak pada cara penulis dalam meramu teks dengan persepsinya sendiri. Hipogram, seperti yang disarankan oleh Riffaterre, adalah inspirasi bagi setiap penulis untuk memulai tulisannya. Dengan bertolak pada hipogram, seorang penulis dapat mengubah ide teks menjadi teks lain menurut pandangannya sendiri (Allen, 2000), dan menggunakan teks sebelumnya sebagai sumber utama tetapi memodifikasinya untuk narasinya sendiri (Endraswara, 2003a). Seorang penulis akan, dalam prosesnya, menyerap teks-teks lain untuk mentransformasikan menjadi teks baru. Dalam modifikasi (Endraswara, 2003a), penulis memodifikasi hipogram menjadi bentuk baru dengan mengubah urutan plot dari hipogram, mengubah posisi kalimat menjadi kalimat lain, atau memberi nama karakter baru menggunakan plot yang sama.

Jelasnya, intertekstualitas adalah wacana terbuka antara teks-teks sebelumnya dan teks yang baru. Dengan cara yang sama, John Frow (1990), seorang akademisi sastra berkebangsaan Australia menambahkan bahwa, teks selalu menjadi bukti jejak teks lain. Kehadiran teks-teks lain dapat bermanifestasi dalam bentuk apa pun: kata-kata, diksi, genre, konvensi sastra, dll. Dalam beberapa hal, pengaruh genre dan konvensi sastra memberikan efek yang sangat besar pada kemungkinan makna teks. Konvensi sastra membantu melacak teks sebelumnya dan mencari kemungkinan interpretasi. Teks-teks sebelumnya tidak semata-mata menampung interpretasi teks yang mungkin hanya karena teks dapat menunjukkan jejak dan bukan representasi

dari teks pendahulunya, aktivitas interpretasi memang merupakan karya identifikasi interteks, yang penting dalam penafsiran teks adalah untuk 'merekonstruksi kode-kode budaya yang diwujudkan (dan diperebutkan) dalam teks'. Untuk itu, analisis intertekstual bergantung pada pembentukan makna baru dan tidak secara jelas menunjukkan pengaruh teks-teks lain.

Secara konsep, Frow (1990), intertekstualitas mengharuskan kita memahami konsep teks bukan sebagai struktur yang berdiri sendiri tetapi sebagai diferensial dan historis. Teks dibentuk bukan oleh waktu yang tetap, melainkan oleh permainan temporalitas yang berbeda. Karena itu, teks terbentuk oleh pengulangan dan transformasi struktur tekstual lainnya. Bentuk representasi dari struktur intertekstual berkisar dari yang eksplisit sampai yang tersirat. Selain itu, struktur ini mungkin sangat khusus atau sangat umum; mereka mungkin dari urutan pesan atau urutan kode. Teks dibuat dari norma budaya dan ideologis; keluar dari konvensi genre; dari gaya dan idiom yang tertanam dalam bahasa; keluar dari konotasi dan kumpulan kolokatif; keluar dari klise, formula, atau peribahasa; dan dari teks lain.

Maka dari itu, dalam anggapan Frow (1990), proses referensi intertekstual diatur oleh aturan formasi diskursif di mana itu terjadi. Dalam kasus teks sastra (dan pembacaan teks sastra), hubungannya dengan bidang diskursif umum dimediasi oleh struktur sistem sastra dan oleh otoritas kanon sastra. Efek dari mediasi ini adalah untuk memengaruhi reduksi metronimi dari diskursif ke norma-norma sastra. Dengan demikian, memungkinkan tematisasi refleksif dari hubungan teks dengan struktur otoritas diskursif. Karena intertekstualitas dapat berfungsi baik sebagai jejak maupun representasi, tematisasi ini tidak perlu bergantung pada niat pengarang yang disadari.

Lebih lanjut, Frow (1990) menjelaskan bahwa identifikasi interteks adalah tindakan interpretasi. Interteks bukanlah sumber nyata dan kausatif tetapi konstruksi teoritis yang dibentuk oleh dan melayani tujuan pembacaan. Prasejarah teks tidak diberikan tetapi relatif terhadap kisi interpretatif. Apa yang relevan dengan penafsiran tekstual itu sendiri bukanlah identifikasi sumber intertekstual tertentu, tetapi struktur diskursif yang lebih umum (genre, formasi diskursif, ideologi) yang menjadi

tempatnyanya. Ini berimplikasi pada jenis pengetahuan yang kita harapkan relevan dengan membaca teks. Ini menunjukkan bahwa informasi ilmiah rinci kurang penting daripada kemampuan untuk merekonstruksi kode budaya yang diwujudkan (dan diperebutkan) dalam teks.

Dalam kaitannya dengan pengkajian teks sastra, Kristeva (1980) membaginya menjadi 5 prinsip, yaitu: (a) secara hakikat, di dalam sebuah teks terdapat teks-teks yang lain; (b) penganalisisan sastra harus selalu mempertimbangkan komposisi teks, baik unsur intrinsik dan ekstrinsik, (c) dalam menganalisis keseimbangan komposisi, harus memerhatikan fungsi dan tujuan kehadiran teks-teks yang ada dalam teks sastra; (d) selalu mendasar pada fakta bahwa sebuah teks tercipta berdasarkan teks-teks lain; dan (e) teks sastra tidak dipandang sebagai sekadar bahan cerita tetapi dapat menghadirkan aspek-aspek lainnya, misalnya pemikiran budaya, sosial, bahasa, dan sebagainya. Aspek-aspek tersebut justru menjadi bahan kajian untuk melihat hubungan antara teks dengan teks, teks dengan pengarang, atau teks dengan pembacanya.

#### **f. Hipertekstualitas**

Istilah ‘hiperteks’ semula diciptakan oleh Ted Nelson pada tahun enam puluhan (Sandbothe, 2017). Istilah ini dalam sejarah kemunculannya memang memiliki kaitan dengan dunia internet. Dalam riwayat istilahnya, hiperteks adalah teks yang ditampilkan pada layar komputer atau perangkat elektronik lainnya dengan referensi (*hyperlink*). *Hyperlink* adalah salah satu konsep kunci yang mendasari *Hypertext Markup Language* (HTML) yang menjadi kunci pada sistem *website*. Istilah ini adalah yang melatarbelakangi munculnya hipertekstualitas.

Hipertekstualitas adalah ilmu yang mengkaji adanya hubungan antara teks satu dengan teks yang lainnya (Cicconi, 1945; Genette, 1997; Sandbothe, 2017). Dalam pandangan Genette (1997), hipertekstualitas adalah bagian dari transtekstualitas, yakni ‘semua yang menetapkan teks dalam suatu hubungan, baik

yang jelas atau tersembunyi, dengan teks lain' (Genette, 1997a: 1). Secara keilmuan, hipertekstualitas diperkenalkan oleh seorang kritikus sastra asal Perancis bernama Gerard Genette. Menurut Genette (1997), hipertekstualitas merupakan bagian dari intertekstualitas. Intertekstualitas membangun 'jaringan terstruktur' dari batas-batas yang akan membuat pembaca tetap pada jalur interpretasi yang benar, sedangkan hipertekstualitas adalah jaringan bebas asosiasi. Hiperteks, menurut Nelson, adalah tulisan tidak berurutan, teks bercabang yang memungkinkan pembaca untuk membuat interpretasi (Cicconi, 1945).

Secara ontologi, logika hipertekstual tidak hanya akan memiliki peran penting dalam merekonstruksi kembali kriteria melalui pertukaran informasi, tetapi juga akan membongkar soliditas paradigma tentang pengertian teks dan analisis tekstual, dan pada hubungan antara penulis dan pembaca/pengguna dokumen multimedia (Sandbothe, 2017). Terlebih, analisis tekstual yang dilakukan dalam wacana strukturalis dan post-strukturalis telah mengembangkan sebuah konteks teoritis yang lebih solid untuk teks majemuk dan terpecah belah.

Dalam prinsip hipertekstualitas, teks berhubungan dengan karya atau hipotek sebelumnya. Genette (1997) mengatakan bahwa hipertekstualitas mengacu pada hubungan apa pun yang menyatukan teks B (disebut sebagai hiperteks) ke teks A sebelumnya (disebut sebagai hipotek). Hubungan tersebut tentunya dapat berupa beragam bentuk, sebagaimana Bronwen (Wikipedia, 2006) sampaikan bahwa hiperteks dapat mengambil berbagai bentuk termasuk imitasi, parodi, dan pastiche (tiruan dalam bentuk lain). Jadi, hiperteks berasal dari hipotek melalui proses yang disebut Genette sebagai 'transformasi', di mana teks B "membangkitkan" teks A tanpa harus menyebutkannya secara langsung. Prinsip utamanya, Damono (2018), sebuah teks memiliki hubungan dengan teks yang mendahuluinya (hipoteks yang dijadikan landasan), tetapi ada perombakan dan perbaikan dalam bentuk satire, pengembangan, atau terjemahan.

Genette (1997:5) menjelaskan lebih lanjut bahwa ada dua kemungkinan hubungan hipoteks dan hiperteks terjadi. Pertama, hiperteks merupakan transformasi

hipoteks. Dalam prosesnya, transformasi merupakan penurunan secara langsung. Artinya, mengubah urutan peristiwa ke dalam bentuk yang baru. Kedua, hiperteks merupakan imitasi hipoteks. Imitasi ini adalah proses transformasi tak langsung. Proses imitasi mengikuti gaya tertentu, tetapi tidak mengikuti urutan aksi. Imitasi biasanya berupa kedekatan tematik dan bentuk.

Menimpali pendapat hal ini, menurut Allen (2000:109), transformasi hipoteks ke hiperteks dapat berupa pengurangan dan penguatan. Pengurangan meliputi penghilangan bagian-bagian yang tidak patut (*self-expurgation*), pemotongan atau penghilangan (*excision*), dan pengurangan atau penyusutan (*reduction*). Penguatan (*amplification*) meliputi proses perpanjangan, kontaminasi, dan perluasan. Penguatan pada hiperteks dapat berupa pengisahan hal-hal yang luput atau yang tidak ada dalam hipoteks. Menurut, *Prince of Egypt* merupakan perluasan dan penguatan hipoteks kisah Nabi Musa dalam *Exodus*.

Dalam hiperteks, penulis lebih dalam posisi kemahatahuan. Pemikiran hipertekstual dapat terjadi interaksi langsung dengan tulisan dan pemikiran orang lain. Sejak pada prinsipnya setiap, file yang tersedia di internet dapat diintegrasikan tulisan sendiri, maka peluang interaksi menjadi tidak terbatas (Sandbothe, 2017: 90). Sekolah dan universitas, guru, akademisi, dan penulis harus siap untuk melakukan proses hipertekstualitas. Untuk tujuan ini, menurut Delany/Landow (Sandbothe, 2017: 90), diharapkan teks-teks tradisi klasik menjadi tersedia sebagai hipertekstual, yaitu sebagai jaringan pemikiran yang terikat bersama teks lain. Teks kuno, yang saat ini secara alami kita baca dalam bentuk buku sudah ada transisi media serupa di belakang mereka. Mereka aslinya ditulis gulungan papyrus, tanpa tanda baca, nomor halaman dan halaman isi, dan pertama kali diimplementasikan dalam bentuk buku setelahnya. Perubahan bentuk yang akan terus ada di masa depan, merupakan sebuah ontologi dari tanda-tanda hipertekstual.



### g. Hiper-realitas

Pembahasan tentang hiper-realitas tentu tidak lepas dengan nama besar filsuf Perancis yang bernama Jean Baudrillard. Ia adalah seorang filsuf yang terkenal dengan analisisnya tentang posmodernisme dan post-strukturalisme. Teori pentingnya adalah “*Simulacra and Simulation*” dan “*Hyper-reality*” (Kiaei & Safdari, 2014). Untuk mendapatkan pemahaman yang baik tentang hiper-realitas, pertama-tama kita harus mengetahui apa itu realitas? Realitas sering dikontraskan dengan apa yang imajiner dalam pikiran. Namun, Baudrillard (1988) percaya bahwa yang nyata itu lenyap. Bagi Baudrillard, hal yang nyata adalah penampakan yang menandakan semacam lenyapnya kenyataan. Dalam pengertian ini, penghilangan harus dianggap sebagai bentuk penampakan lain (Smith, 2010). Baudrillard mencatat bahwa dunia nyata, di zaman modern, atas dasar penemuan teleskop oleh Galileo dan penemuan perhitungan matematis modernnya menjadi sangat terasing.

Hiper-realitas adalah filosofi post-modern yang didefinisikan oleh Baudrillard sebagai kondisi sosial saat ini yang merupakan tindakan menciptakan sesuatu yang palsu yang dianggap nyata (Baudrillard, 1988; Kiaei & Safdari, 2014). Baudrillard dalam teori ini mengatakan bahwa politik, nasionalisme, dan agama telah menciptakan lingkungan tentang kehidupan tetapi dengan ilusi (Kiaei & Safdari, 2014). Hiper-realitas adalah kondisi tentang apa yang nyata dan apa yang fiksi bercampur tanpa tujuan. Manusia mungkin menemukan diri mereka untuk alasan yang berbeda lebih dalam atau terlibat dengan dunia hiper-nyata dan lebih sedikit dengan dunia fisik yang nyata.

Baudrillard akhirnya sampai pada titik ini bahwa “hiper-real tidak bisa lagi menjadi cermin realitas”. Baudrillard percaya pada hiper-realitas “sebagai generasi dengan model yang nyata tanpa asal-usul atau realitas”. Dia mencatat hiper-realitas lebih dari sekadar mencengangkan simbol yang mewakili yang nyata; ia ingin membuat simbol yang mewakili sesuatu yang sebenarnya tidak ada. Secara khusus ia menyarankan bahwa “Dunia tempat kita hidup telah digantikan oleh dunia tiruan” (Baudrillard, 1988). Ini sebagaimana Kiaei & Safdari (2014) yakini bahwa kita hidup

di dunia realitas; kita tidak hidup di dunia hiper-nyata karena dunia itu tidak benar-benar ada dan inilah masalahnya. Dunia ini terputus dari lingkup pengalaman manusia.

“Dunia Hiper”, menurut Kiaei & Safdari (2014), adalah perpaduan antara dunia nyata dan dunia maya. Baudrillard menjelaskan simulacrum (jamak: simulacra) yang dalam istilah semiotik adalah representasional ganda atau tanda-tanda entitas nyata. Simulacra adalah gambar representasi yang menipu kita. Baginya, simulasi membawa kita ke dalam dunia melingkar karena tanda tidak ditukar dengan makna, tetapi hanya untuk tanda lain. Akibatnya simulasi adalah proses aktif penggantian yang nyata (Baudrillard, 1988). Prokreasi simulacra mengarah pada apa yang dilihat Baudrillard sebagai era baru simulasi, yang berarti semua referensi telah dihapuskan. Dengan demikian, perbedaan antara yang nyata dan yang representasional telah runtuh.

Simulasi adalah proses empat langkah untuk menggantikan realitas: 1) Setia: gambar mencerminkan realitas yang mendalam. 2) Penyimpangan: gambar menutupi kenyataan yang mendalam. 3) Kepura-puraan: gambar menutupi ketiadaan realitas yang mendalam. 4) Murni: gambar tidak ada hubungannya dengan kenyataan apapun, jadi itu adalah simulacrum murni (Lechte, lihat Kiaei & Safdari, 2014). *Disneyland* atau dunia sihir dan fantasi lainnya dapat dianggap sebagai contoh simulacra dalam teori hiper-realitas. Baudrillard mengacu pada dunia imajiner dan dia berpendapat bahwa dunia Disneyland ini menarik orang-orang di dalamnya telah disajikan khayalan untuk membuat orang percaya bahwa semuanya adalah “nyata”. Disneyland adalah seperangkat perangkat, yang mencoba membawa imajinasi dan fiksi ke dalam apa yang disebut “nyata”. Ini menyangkut nilai-nilai Amerika dan cara hidup dalam arti “menyembunyikan fakta bahwa yang nyata tidak lagi nyata, dan dengan demikian menggergaji prinsip realitas” (Baudrillard, 1988).

Pada kenyataannya, saat ini realitas dalam sistem informasi berkembang ke arah *over-expose*, yaitu kegandrungan untuk mengomunikasikan (memamerkan, memperlihatkan, mendiskusikan) apa pun yang dapat dikomunikasikan. Segala

sesuatu (politik, agama, seksualitas, tubuh, anak-anak, bahkan kematian) disemiotisasikan dalam bentuk *over-semioticisation*. Segala sesuatu dijadikan sebagai tanda dalam bentuk *over-signification*. Segala sesuatu dikomunikasikan dalam bentuk *over-communication*. Ketika segala sesuatu dijadikan sebagai tanda di dalam wacana *over-signified*, yang berubah dan berganti dalam kecepatan tinggi, maka makna itu sendiri tidak mungkin lagi ditangkap, nilai-nilai di baliknya tidak bisa lagi dicerna. Yang kita saksikan adalah sebuah dunia komunikasi, yang di dalamnya informasi, tontonan, berita, citra berkembang, mengalir secara bebas tanpa tujuan yang pasti—*hyper-information*.

Komunikasi yang berkembang tanpa kendali dan tanpa arah di dalam masyarakat posmodern telah menciptakan konsekuensi fatalitas komunikasi, yaitu kecenderungan perkembangan komunikasi dan informasi ke arah titik ekstrem—yaitu ke arah ketiadaan tujuan, fungsi, dan makna—yang kemudian berakhir dengan bencana. Bencana itu adalah kehancuran sistem komunikasi (bermakna) itu sendiri. Fatalitas adalah “proses mendorong sistem, konsep, atau argumen (di dalam komunikasi) menuju titik ekstrem bahwa argumen tersebut telah kehilangan logika” (Baudrillard, 1999). Tidak ada lagi logika ‘fungsi makna’ di dalam komunikasi; tidak ada lagi logika ‘tujuan komunikatif’ di dalam komunikasi; tidak ada lagi logika ‘sistem makna’ yang membentuk komunikasi. Logika yang ada hanya permainan bahasa, kode, dan tanda. Logika yang ada hanya permainan permukaan dan penampakan komunikasi. Inilah yang disebut Baudrillard *hypertelia*, yakni “sebuah cara *melampaui fungsi, melampaui tujuan*. Seseorang yang berjalan melewati garis *finish*; sesuatu yang pergi terlalu jauh.” ‘Komunikasi’ berkembang ke arah titik ‘melampaui’ logika, fungsi, dan tujuan komunikasi itu sendiri, ke arah kondisi ‘kematian makna’ (Piliang, 2001).

Di dalam fatalitas, komunikasi tidak lagi bersifat dialektik, dalam pengertian ada relasi aksi/reaksi di dalam relasi komunikasi yang dinamis. Sebaliknya, ia berkembang ke arah sifat ekstrem, ke arah sifat superlatif: lebih benar dari benar, lebih indah dari indah, lebih nyata dari nyata. Inilah satu-satunya kegairahan (*passion*) yang mengendalikan hiper-realitas komunikasi di dalam masyarakat posmodern.

Kegairahan dalam memperhebat penampilan tanda, meningkatkan daya sensualitas citra, eskalasi percepatan komunikasi, ekstasi permainan bebas tanda dan citraan. Setiap unsur komunikasi menyerap setiap energi di seberangnya: kebenaran yang menyerap energi kepalsuan—*simulacrum* informasi; realitas yang menyerap energi fantasi—*hiper-realitas komunikasi* (Baudrillard, 1988). Segala sesuatu berkembang ke arah sifat superlatif, ke arah yang ‘melampaui’ (melampaui sistem representasi, melampaui dialektika). Setiap orang mendorong wacana komunikasi menuju sebuah titik, yang pada batas tertentu, di dalamnya tidak lagi dapat ditemui makna, terutama sebagai hikmah untuk kehidupan bermakna. Over-produksi komunikasi dan informasi telah mengkondisikan terciptanya sebuah jaringan transparansi, ketelanjangan, dan kecabulan komunikasi dan informasi. Banalitas komunikasi adalah sebuah bentuk dari fatalitas komunikasi, yang merupakan ciri dunia posmodern kita. Dunia komunikasi posmodern adalah sebuah dunia komunikasi yang telah kehilangan arah, tujuan, serta perspektif masa depan—sebuah dunia tentang manusia yang menggali kuburan untuk kematian makna—*the death of meaning* (Piliang, 2001).

#### **h. Skema Strukturasi Kognitif**

Teori Strukturasi Kognitif pertama kali dikenalkan oleh Jean Piaget tahun 1952, yakni penelitiannya tentang perkembangan kognitif anak (Belyh, 2019; Gurugubilly, 2018; McLeod, 2018; Suparno, 2001). Tumbuh dari pengamatan ekstensif selama beberapa dekade terhadap anak-anak, termasuk anaknya, di lingkungan alami mereka sebagai lawan dari eksperimen laboratorium para behavioris. Dalam pemikiran Piaget, pengetahuan terdiri atas skema unit dasar pengetahuan tentang pengalaman masa lalu yang berfungsi sebagai dasar untuk memahami pengalaman baru. Piaget percaya pada adanya pengaruh kognitif yang disebabkan interaksi antara manusia dan lingkungan.

Bagi Piaget, skema terus dimodifikasi oleh dua proses yang disebut sebagai asimilasi dan akomodasi. Asimilasi merupakan proses pengambilan informasi baru

dengan memasukkannya ke dalam skema yang ada. Pada saat yang sama, akomodasi terbentuk ketika sebuah skema berubah untuk mengakomodasi pengetahuan baru (Gurugubilly, 2018). Menurut Piaget, perkembangan kognitif membutuhkan upaya berkelanjutan untuk mencapai keseimbangan antara asimilasi dan akomodasi yang disebutnya sebagai ekuilibrium (Barrouillet, 2015; Belyh, 2019; Di Paolo et al., 2014; Gurugubilly, 2018; McLeod, 2018). Penyesuaian terhadap lingkungan oleh manusia ini yang disebut sebagai adaptasi.

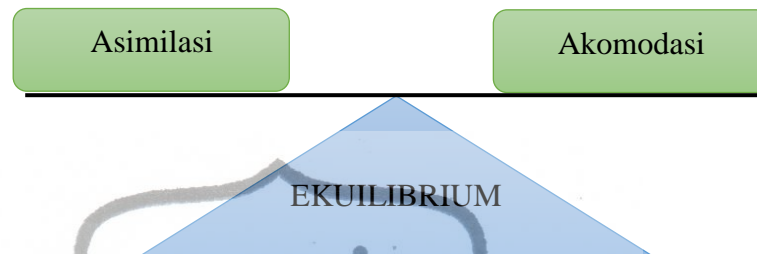
Inti dari teori Piaget adalah prinsip bahwa, perkembangan kognitif terjadi dalam rangkaian tahap universal yang tidak sama, masing-masing dicirikan oleh tingkat pemikiran yang semakin modern dan abstrak. Tahapan ini selalu terjadi dalam urutan yang sama, dan masing-masing didasarkan pada apa yang telah dipelajari di tahap sebelumnya. Perkembangan kognitif adalah perkembangan individu yang berurutan seiring berjalannya waktu. Manusia menggunakan begitu banyak informasi dari pengalaman masa lalu untuk merencanakan tindakan di masa depan.

Skema adalah blok bangunan dasar dari model kognitif yang memungkinkan kita untuk membentuk representasi mental dari dunia. Piaget (McLeod, 2018) menyebut skema sebagai blok bangunan dasar dari perilaku cerdas tentang cara mengatur pengetahuan. Memang, pemahaman tentang skema sangat berguna sebagai "unit" pengetahuan, masing-masing terkait dengan satu aspek dunia, termasuk objek, tindakan, dan konsep abstrak (yaitu, teoretis). Ketika Piaget berbicara tentang perkembangan proses mental seseorang, dia mengacu pada peningkatan jumlah dan kompleksitas skema yang telah dipelajari seseorang. Ketika skema yang ada pada seseorang mampu menjelaskan tentang apa yang dapat dilihat di sekitarnya, hal itu dikatakan berada dalam keadaan ekuilibrium.

Konsep dasar tentang skema strukturasi kognitif Piaget adalah kompilasi dari tiga konsep: asimilasi, akomodasi, dan ekuilibrium. Dari ketiganya, asimilasi dan akomodasi adalah dua proses inti yang digunakan orang untuk beradaptasi dengan lingkungan. Ini adalah upaya untuk memahami informasi baru dan menggunakannya untuk masa depan. Di sisi lain, ekuilibrium adalah upaya untuk mencapai



keseimbangan antara skema dan respon harmoni yang ditimbulkan oleh lingkungan (Belyh, 2019). Hal ini diilustrasikan pada gambar berikut ini.



Gambar 1. Teori Piaget tentang Skema Perkembangan Kognitif (Diadaptasi dari Belyh, 2019)

Perkembangan kognitif bukanlah proses yang stabil menurut teori Piaget. Alih-alih pengetahuan menjadi sesuatu yang kita peroleh dengan kecepatan tetap, kita cenderung berkembang pesat. Oleh karena itu, keseimbangan terjadi dalam berbagai cara dan merupakan proses kunci yang digunakan seseorang untuk bergerak lebih dari sekadar mengasimilasi berbagai hal. Dari tiga konsep: asimilasi, akomodasi, dan ekuilibrium, akan dideskripsikan sebagai berikut.

**a. Asimilasi**

Mengikuti interpretasi standar bahwa asimilasi mengacu pada proses penyerapan aspek lingkungan ke dalam kognitif/perilaku secara terstruktur (Di Paolo et al., 2014). Bagi Piaget (Barrouillet, 2015; McLeod, 2018; Suparno, 2001), asimilasi adalah proses penyatuan (pengintegrasian) informasi baru ke struktur kognitif yang sudah ada. Asimilasi adalah proses merespon lingkungan sesuai dengan struktur kognitif seseorang, dengan mencocokkan atau menyesuaikan antara struktur kognitif dengan lingkungan fisik. Struktur kognitif yang ada pada momen tertentu akan dapat diasimilasikan oleh organisme.

Dalam proses asimilasi, seseorang mengintegrasikan persepsi, konsep atau pengalaman baru ke dalam skema atau pola yang sudah ada dalam pikirannya. Ini

tidak lepas dari anggapan bahwa lingkungan bukanlah sekumpulan kondisi stimulus yang sudah ada sebelumnya yang berdampak pada organisme untuk menghasilkan efek persepsi atau kognitif. Hal yang dapat diasimilasi dalam skema kognitif adalah sesuatu yang sudah ada atau pola tindakan yang dapat dirasakan.

Asimilasi dapat dipandang sebagai suatu proses kognitif untuk menempatkan dan sesuatu yang baru ke dalam skema yang ada. Setiap orang secara terus menerus mengembangkan proses ini. Menurut Piaget, proses asimilasi ini terus berlangsung dalam diri seseorang selama ia berinteraksi dengan lingkungan. Interaksi dengan lingkungan fisik digunakan seseorang untuk mengabstrakkan berbagai sifat fisik benda-benda (Ibda, 2015). Pengalaman fisik ini meningkatkan perkembangan pemikiran sebab observasi benda dan sifat benda itu menolong timbulnya pikiran yang lebih kompleks.

#### **b. Akomodasi**

Akomodasi, menurut Piaget, adalah pembentukan skema baru atau mengubah skema lama sesuai dengan rangsang yang ada (Barrouillet, 2015; McLeod, 2018; Suparno, 2001). Hal ini terjadi ketika skema (pengetahuan) yang ada terkadang tidak berfungsi, dan perlu diubah untuk menangani objek atau situasi baru. Skema seseorang dibentuk oleh pengalaman sepanjang waktu. Skema menunjukkan taraf pengertian dan pengetahuan seseorang saat ini tentang dunia sekitarnya. Karena itu, akomodasi terjadi di semua level perkembangan intelektual.

Akomodasi merupakan proses kedua yang penting untuk menghasilkan mekanisme untuk perkembangan intelektual. Akomodasi merupakan proses menyusun kembali struktur pikiran karena adanya informasi baru sehingga informasi tersebut punya tempat. Bagi Piaget (Di Paolo et al., 2014) akomodasi mengacu pada proses mengubah struktur kognitif untuk memfasilitasi aspek lingkungan yang belum berasimilasi.

Setiap pengalaman yang dialami seseorang akan melibatkan asimilasi dan akomodasi. Manusia merespon dunia berdasarkan pengalaman sebelumnya yang berbeda dengan yang kita alami, disebut sebagai *asimilasi*. Adapun aspek unik dari pengalaman tersebut menyebabkan perubahan dalam struktur kognitif. Peristiwa itu disebut *akomodasi*.

### c. Ekuilibrium

Ekuilibrium (Di Paolo et al., 2014) adalah proses pengorganisasian kognitif yang selalu berubah dari sumber ketegangan internal untuk mencapai bentuk stabilitas organisasi yang baru. Meskipun siklus sederhananya adalah kasus paradigmatik, Piaget meyakini kemungkinan adanya kompleksitas tambahan (persimpangan antar siklus). Dia mengisyaratkan fakta bahwa pada akhirnya sebuah siklus harus dipahami sebagai konservasi kondisi kelangsungan hidup suatu organisme secara keseluruhan. Itu adalah konservasi dari organisasi melingkar mandiri yang dapat diusulkan sebagai aspek landasan normativitas.

Organisasi kognitif yang telah mengalami proses ekuilibrium berpotensi dipengaruhi oleh ketegangan internal tingkat tinggi yang mungkin ditimbulkannya, serta oleh kemungkinan baru untuk tindakan yang telah dibawa oleh perubahan adaptif yang terlibat dalam akomodasinya. Proses diferensiasi skema organisasi kognitif, pengelompokan, dan percabangannya, dll., mengarah pada tatanan ekuilibrium yang lebih kaya dalam keanekaragaman daripada organisasi kognitif yang ada sebelumnya. Ini adalah kekuatan yang menggerakkan perkembangan. Ini penting karena teori Piaget menyiratkan bahwa pertemuan dengan dunia (yaitu, rintangan dan kekosongan) mendorong ekuilibrium dan selalu ada kemungkinan bahwa dunia dapat "memandu" bagian dari proses ekuilibrium (Di Paolo et al., 2014; McLeod, 2018). Teori tersebut mungkin ditafsirkan sebagai terlalu internalistik, hanya mengandalkan reorganisasi dan penyesuaian koordinasi kognitif yang ada.

Ekuilibrium maksimal sesuai dengan situasi kognitif sudah mengantisipasi semua rintangan. Ini tidak memiliki efek yang mengganggu karena struktur kognitif telah sepenuhnya beradaptasi dengannya. Dengan kata lain, ekuilibrium maksimal adalah keadaan (tidak dapat dicapai) di mana pemberlakuan skema kognitif tidak memerlukan akomodasi lebih lanjut ke dunia. Penting untuk dicatat bahwa proses ekuilibrium tidak terbatas pada dinamika agen lingkungan. Piaget (Di Paolo et al., 2014) membedakan tiga kategori ekuilibrium:

- a. Bentuk kesetimbangan yang melibatkan interaksi antara manusia dan lingkungan;
- b. Hal-hal yang disebabkan oleh akomodasi timbal balik dan asimilasi antara skema kognitif;
- c. Hasil dari tegangan antara sebuah skema tertentu dan hierarki hubungan antarskema.

Ekuilibrium merupakan suatu proses untuk mencapai tingkat-tingkat kognitif yang lebih tinggi melalui asimilasi dan akomodasi tingkat demi tingkat. Dalam keyakinan Piaget, semua organisme punya tendensi bawaan untuk menciptakan hubungan harmonis antara dirinya dengan lingkungannya. Secara naluriah, kita disarankan untuk memperoleh pemahaman tentang dunia dan menghindari disequilibrium (Di Paolo et al., 2014). Artinya, manusia selalu memiliki dorongan untuk mencapai keseimbangan secara terus menerus.

#### **i. Latar Sosio-kultural Kepengarangan TRKKP**

Dalam catatan Wibowo, (2016), Ki Padmasusastra lahir dengan nama kecil Suwardi. Ia lahir di Sragen Surakarta 21 April 1843 Masehi. Ki Padmasusastra sejak kecil tidak pernah bersekolah formal. Sejak umur 6 tahun, ia dibimbing membaca dan menulis oleh ayahnya sendiri. Umur 9 tahun ia diabdikan ke Keraton Surakarta. Tidak lama kemudian ia mendapat kepercayaan, dan diangkat sebagai *Mantri Gedhong Kiwa*. Karena ketaatan dan prestasinya, saat umur 19 tahun ia naik pangkat

menjadi *Panewu Jaksa Anem* dengan nama Ngabei Bangsayuda. Beberapa waktu kemudian, ia naik pangkat lagi menjadi *Panewu Jaksa Sepuh* dengan mengepalai Kantor Kriminal Surakarta, dan berganti nama Mas Ngabei Kartipradata.

Pada saat Ki Padmasusastra berusia 42 tahun, dia digugat oleh seorang peranakan Cina terkait dengan utang-piutang. Karena tidak mampu melunasi utang-utangnya, maka ia harus dikeluarkan dan diberhentikan dari kedudukannya sebagai *Penewu Jaksa Sepuh* sekaligus sebagai *abdi dalem* keraton. Peristiwa itulah yang membuat Ki Padmasusastra justru merasa tidak ada ikatan dengan pihak keraton. Ia merasa merdeka. Itu yang justru menyebabkan dirinya menjadi semakin giat menulis buku-buku tentang kesusastraan Jawa (Widodo, 2010).

Situasi di bawah tekanan kekuasaan penuh pemerintah kolonial Belanda di *negari* Surakarta mempertemukan Ki Padmasusastra dengan beberapa tokoh Belanda, seperti Van der Pant, H.A. De Nooy, A.H.J.G. Walbeehm, J.A. Wilkens, G.A.J. Hazeu, H.N. Kilian, dan F.L. Winter. Hubungan dengan tokoh-tokoh tersebut cukup berpengaruh kepada Ki Padmasusastra untuk membuat rekonstruksi kritis sastra Jawa dengan menyerap pelbagai norma-norma penulisan Barat (Widodo, 2010). Ia pernah ikut Dr. Nooy ke Belanda selama 1 tahun dan sempat menerbitkan dua buku yaitu *Woordenlijsttêmbung Pasisir* dan *Urap Sari*. Sepulang dari Belanda ke Surakarta, ia menjadi redaktur Jawi Kandha. Dia bergabung dengan Paheman Radyapustaka, mulai dari masih bernama R. Ng. Wirapustaka, sampai menjadi Kepala Radyapustaka dengan nama R. Ng. Prajapustaka, dan terakhir hingga wafatnya bernama Ki Padmasusastra. Semua pengalaman dirinya inilah yang menjadikan dasar untuk ia berani menempatkan diri dan menyebut dirinya sebagai *Tiyang mardika ingkang tansah amarsudi ing Kasusastran Jawi* 'seorang yang bebas merdeka yang selalu mepedulikan kesusasteraan Jawa'.

Ki Padmasusastra (1843-1926) adalah sastrawan besar Jawa yang mendominasi seluruh masa peralihan ke zaman modern. Karena itu, Rass (2014) menyebut bahwa Ki Padmasusastra adalah bapak bahasa dan sastra Jawa abad ke-20. Dia lah yang mengawali pembentukan novel Jawa modern. Kompetensi sastra Ki



Padmasusastra merupakan percampuran konstruktif dan kritis dari akar Jawa dan norma-norma sastra Eropa. Menurut Quinn (1982), Ki Padmasusastra adalah pengembara, cendekiawan, guru, dan orang terkucil. Ia bukan seorang pujangga keraton, tetapi ia banyak menghasilkan karya-karya besar seperti para pujangga keraton (Wibowo, 2015).

Meskipun Ki Padmasusastra lebih dianggap sebagai sastrawan didaktis, makalah ini mencoba untuk menyajikan dia dengan pertimbangan tema ekologi, melalui perspektif metafisika Jawa. Sebab, melalui Tetraloginya, ia seperti menemukan kekuatan spiritual dan memberikan pembaca sebuah kesadaran ekologis dalam hubungan timbal balik antara manusia dan non-manusia. Sudut pandang dominan TRKKP adalah doktrin metafisika Jawa yang terimplementasi pada kesadaran etis dan harmonisasi antara alam, manusia dan Tuhan, yang merupakan praktik retorika dari ekokritik.

## **2. Penelitian yang Relevan**

Peneliti ini merupakan upaya untuk mengeksplanasi empat roman karya Ki Padmasusastra dalam perspektif ekokritik. Untuk itu, peneliti perlu memberikan gambaran singkat mengenai beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini. Hal ini dimaksudkan untuk menjelaskan tentang perbedaan, kesamaan, dan perbandingan antara penelitian ini dengan penelitian terdahulu. Tujuannya adalah untuk menjelaskan aspek kebaruan penelitian ini, khususnya pada objek dan perspektif yang serupa. Penelitian relevan yang akan peneliti tampilkan di sini adalah berdasarkan tinjauan terhadap sumber-sumber ilmiah, baik skala nasional maupun internasional, baik yang terkait tentang ekokritik sastra maupun tentang karya-karya Ki Padmasusastra.

#### a. Penelitian Terdahulu tentang Ekokritik Sastra

Dalam skala nasional, penelitian tentang ekokritik sebenarnya belum terlalu banyak dilakukan. Sejauh eksplorasi yang peneliti lakukan melalui publikasi *online* (daring), ditemukan 13 penelitian ilmiah yang terinci sebagai berikut:

- 1) Rahayu & Putri (2004), judul: *Kajian Sastra Ekologi (Ekokritik) Terhadap Novel Sebuah Wilayah yang Tidak Ada di Google Earth Karya Pandu Hamzah*. Dalam penelitiannya, Rahayu & Putri berkesimpulan bahwa Novel Sebuah wilayah yang Tidak Ada di Google Earth banyak mengangkat tema tentang pelestarian lingkungan, diantaranya: pelestarian pohon, mata air, dan kekayaan hayati di kawasan Gunung Ciremai. Selain itu, novel tersebut pun banyak memaparkan usaha penolakan masyarakat Kaki Gunung Ciremai terhadap kegiatan eksplorasi geothermal di Gunung Ciremai. Kajian terhadap novel SWYTADGE mengajak pembaca untuk memperoleh pemahaman bahwa, alam tidak boleh hanya dipandang secara pragmatis sebagai objek pelengkap saja, tetapi juga harus dipandang sebagai sesama subjek kehidupan.
- 2) Harsono (2008), judul: *Ekokritik : Kritik Sastra Berwawasan Lingkungan*. Penelitian Harsono mengangkat tema tentang ekokritik. Dia menganggap bahwa masalah lingkungan saat ini telah disesatkan; ekologi, teknologi, ekonomi, filsafat, dan lain-lain. Pusat studi lingkungan, LSM lingkungan, dan mekanisme lingkungan sering muncul. Gejala-gejala tersebut menjadi tantangan bagi studi sastra untuk berpartisipasi. Namun, pertanyaan utama adalah apa yang dapat dilakukan oleh peneliti sastra untuk menjawab pertanyaan tentang masalah lingkungan. Dan perannya adalah ekokritikisme tentang titik puncak. Dalam artikelnya, Harsono berkesimpulan bahwa ekokritik dapat diterapkan dalam berbagai objek kajian dan berbagai bidang kehidupan. Demikian pula dalam kajian sastra, ekokritik membangun kritik sastra yang berwawasan lingkungan, yang dapat menjembatani wacana dan realita.

- 3) Sukmawan & Nurmansyah (2012), Judul: *Etika Lingkungan dalam Folklor Masyarakat Desa Tengger*. Penelitian ini mengangkat masalah bahwa etika lingkungan hidup bertumpu pada paradigma biosentrisme dan ekosentrisme, yang memandang manusia sebagai bagian dari alam sehingga perilaku manusia harus penuh tanggung jawab, hormat, dan peduli terhadap semua kehidupan di alam semesta. Sementara itu, cara pandang tersebut sebenarnya telah dilakukan oleh masyarakat Tengger terhadap lingkungan mereka. Hal itu terekspresikan dalam ragam folklor Tengger. Dalam penelitian ini, Sukmawan & Nurmansyah berspekulasi bahwa Folklor Tengger secara nyata memuat berbagai bentuk nilai kearifan lingkungan, seperti sikap hormat, kasih sayang, solidaritas kosmis, dan peduli terhadap alam.
- 4) Rosyidah (2013), judul: *Sketsa Karya Ari Nur Utami: Arsitektur Urban dalam Perspektif Ekokritikisme*. Penelitian Rosyidah ini menyoroti aspek ekokritik dalam novel *Sketsa Karya Ari Nur Utami*. Ia berkesimpulan bahwa *Sketsa Karya Ari Nur Utami* merupakan salah satu novel yang memotret latar belakang arsitektur. Pengarang memasukkan nilai arsitektur urban dalam novelnya. Jakarta dengan berbagai proyek arsitektur urban masih mengabaikan kelestarian lingkungan. Hal tersebut dapat dilihat dari Orientasi etis dan linguistik antroposentris yang dipilih demi mendapatkan keuntungan besar dalam bisnis properti di Jakarta.
- 5) Dewi (2015), judul: *Manusia dan Lingkungan dalam Cerpen Indonesia Kontemporer: Analisis Ekokritik Cerpen Pilihan Kompas*. Penelitian Dewi bertujuan mendeskripsikan hubungan manusia dan lingkungan melalui politis-ideologis dalam cerpen Indonesia kontemporer. Tujuannya untuk menakar apakah sastra Indonesia kontemporer telah memperlihatkan keberpihakan yang serius untuk menghadang kehancuran bumi. Temuan dari penelitian tersebut Ekokritik adalah: 1) sejumlah cerpen mengungkap lingkungan hidup hanya

sebagai latar tempat dan waktu. 2) cerpen-cerpen dengan tema pencemaran air telah menyuarakan ikrar politis memerangi masalah kerusakan lingkungan. 3) sastra dengan perspektif Ekokritik, belum menjadi arus utama dalam sastra Indonesia kontemporer.

- 6) Endraswara (2016a), judul: *Ekokritik Sastra: Konsep, Teori, dan Terapan*. Ini adalah buku tentang kajian sastra dalam perspektif ekokritik. Asumsi yang muncul dari kajian ini adalah karya sastra merupakan pantulan dari ekosistem kehidupan sosial, alam, dan budaya. Untuk itu, ekokritik layak dijadikan pijakan memahami karya sastra dari lingkungannya. Buku ini merupakan antologi kajian ekokritik tentang sastra Indonesia dan Jawa. Di dalamnya dijelaskan tentang beragam perspektif kajian lingkungan dengan menggunakan payung utama pendekatan ekokritik.
- 7) Hardiningtyas (2016), judul: *Masalah tanah dan krisis lingkungan di bali dalam antologi puisi*. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan masalah krisis lingkungan di Bali dalam antologi puisi *Dongeng dari Utara*. Kesimpulan penelitian ini adalah konflik lingkungan di Bali berkembang karena faktor pariwisata. Sementara itu, krisis lingkungan di Bali adalah masalah pokok dalam pemanfaatan lingkungan sekaligus upaya pelestarian tanah sebagai unsur alam. Untuk itu, kehadiran sastra, khususnya puisi, merupakan cara bagi pengarang untuk melakukan potret sosial tentang kondisi alam yang terjadi di Bali.
- 8) Bahardur & Ediyono (2017), judul: *Unsur-Unsur Ekologi dalam Sastra Lisan Mantra Pengobatan Sakit gigi Masyarakat Kelurahan Kuranji*. Penelitian ini mengangkat masalah bahwa sastrawan menulis sastra berdasarkan kenyataan yang terjadi di lingkungan di wilayahnya. Termasuk sastra lisan. Sebagai sastra tradisional, sastra lisan memiliki ketergantungan dengan unsur-unsur ekologi yang terdapat di dalam alam semesta. tumbuhan dan hewan misalnya, memiliki

peran dalam konteks pembacaan teks-teks mantra saat proses pengobatan saki gigi. Melalui kajian perspektif ekokritik, sastra lisan mantra pengobatan sakit gigi dilatari oleh persyaratan pelengkap yaitu daun-daunan cocok bebek, air putih, sirih, gambir, kapur sirih, buah pinang, batang muda pohon pisang, daun beluntas, serta rokok. Keterlibatan unsur ekologi tersebut menunjukkan adanya pencitraan yang kuat dari unsur alam dan budaya masyarakat Belimbing.

- 9) Lestari, et al. (2018), judul: *Unsur-Unsur Ekologi dalam Sastra Lisan Mantra Pengobatan Sakit gigi Masyarakat Kelurahan Kuranji*. Sastra sebagai bagian dari representasi kehidupan manusia selalu terikat dengan kultur dan lingkungan manusia. Permasalahan yang disampaikan oleh sastrawan dalam karya sastra merupakan bagian dari kenyataan yang terjadi di lingkungan tempatnya berada. Tidak terkecuali dengan sastra lisan. Sebagai sebuah genre sastra tradisional, sastra lisan memiliki ketergantungan dengan unsur-unsur ekologi yang terdapat di dalam alam semesta. Tumbuh-tumbuhan dan hewan, misalnya memiliki peran dalam konteks pembacaan teks-teks mantra saat proses pengobatan penyakit dilakukan oleh seorang dukun. Sastra lisan mantra pengobatan sakit gigi pada masyarakat Belimbing kelurahan Kuranji Kecamatan Kuranji kotamadya Padang, misalnya, dalam praktiknya oleh dukun selalu melibatkan unsur ekologi. Melalui kajian perspektif ekokritik dapat diketahui kehadiran sastra lisan mantra pengobatan sakit gigi pada masyarakat setempat dilatari oleh persyaratan pelengkap yaitu daun-daunan cocok bebek, air putih, sirih, gambir, kapur sirih, buah pinang, batang muda pohon pisang, daun beluntas, serta rokok. Keterlibatan unsur-unsur ekologi tersebut menunjukkan pencitraan yang kuat dari nature, nurture, dan culture masyarakat Belimbing.
- 10) Rini (2018), judul: *Paradoks Narasi Penyelamatan Keseimbangan Ekosistem Dalam Novel Kailasa Karya Jusuf An Kajian Ekokritik*. Penelitian ini membahas tentang karya sastra yang membawa isu alam dan lingkungan tereksplotasi



melalui sistem pertanian sebagai sarana merawat alam. Permasalahan yang diangkat adalah tentang perusakan lingkungan pertanian Desa Kailasa. Adanya gerak komunal petani yang bersifat antroposentris membuka ruang untuk mengakses sumber daya alam. Alam dimanfaatkan untuk mendapatkan keuntungan yang besar, baik pihak petani maupun pihak yang berkepentingan. Melalui perspektif ekokritik, peneliti melihat tentang narasi penyelamatan ekosistem dalam kontestasi kepentingan ekologis. Simpulan penelitian ini adalah Kailasa terdegradasi akibat ulah manusia dalam mengeksploitasi alam. Narasi yang diuraikan menggambarkan bahwa, pemikiran ekosentrisme melindungi dari kejahatan antroposentris. Namun, terdapat paradoks dalam memperjuangkan ekosistem yang direpresentasikan. Hal ini tergambarkan melalui sikap masyarakat Kailasa yang tetap menggunakan cara pandang antroposentris walaupun alam dan lingkungan telah mengalami degradasi.

- 11) Sulistijani (2018), judul: *Kearifan Lokal dalam Kumpulan Puisi Kidung Cisadane Karya Rini Intama (Kajian Ekokritik Sastra)*. Penelitian mendeskripsikan kearifan lokal yang terdapat dalam kumpulan puisi Kidung Cisadane karya Rini Intama dengan perspektif ekokritik. Dengan model kajian ekokritik, peneliti berupaya mengungkap dimensi ekologis dan budaya yang selama ini kurang mendapat perhatian penuh dalam karya sastra dapat semakin ditingkatkan. Ia meyakini bahwa sejalan dengan perkembangan zaman, sastra senantiasa menyuarakan aspek kultural sekaligus ekologinya.
- 12) Setiawan et al., (2018), judul: *Manifestasi Kearifan Ekologis dalam Ritual “Karo” dan “Kasada”: Sebuah Perspektif Ekokritik*. Penelitian ini berupaya untuk memaparkan kearifan ekologis yang termanifestasi dalam Karo dan Kasada. Ini merupakan tradisi masyarakat Tengger yang berakar dari sastra lisan. Kedua tradisi tersebut berkaitan erat dengan kearifan ekologi yang menarik sebagai salah satu upaya penanganan tentang persoalan ekologis yang menjadi

isu global. Simpulan penelitian menunjukkan bahwa alam, pemeliharaan, dan budaya terjalin berkelindan dengan esensi ritual Karo dan Kasada sehingga setiap laku ritual tidak lepas dari simbolisasi hubungan antara manusia dan alam, yaitu tentang upaya manusia dan segala praktik budayanya harus menghormati dan menjaga hubungan baik dengan lingkungannya.

- 13) Apriliadi & Efendi (2019), judul: *Alih Fungsi Hutan Sumatera dalam Novel Luka Perempuan Asap Karya Nafi'ah Al-Ma'rab*. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan dampak alih fungsi hutan dan upaya menjaga lingkungan dalam novel *Luka Perempuan Asap* karya Nafi'ah Al-Ma'rab dengan perspektif ekokritik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa, dampak yang ditimbulkan dari alih fungsi hutan menjadi perkebunan sawit dapat mengganggu pernapasan dan kematian. Upaya pencegahan kerusakan lingkungan dari alih fungsi hutan menjadi perkebunan sawit adalah dengan mengubah pola pikir masyarakat kembali ke sistem pertanian agraris, memperketat perizinan, melaksanakan uji kelayakan dan analisis lingkungan oleh lembaga yang kredibel. Dengan demikian, Novel *Luka Perempuan Asap* mengajarkan kepada pembaca agar tidak melakukan pengintimidasian terhadap alam secara berlebihan. Pengintimidasian terhadap alam, secara tidak langsung akan berdampak pada banyaknya masalah yang bagi manusia dan lingkungan.

Selanjutnya, dalam skala internasional, penelitian tentang ekokritik memang mulai banyak tekuni. Namun, di sini peneliti akan menampilkan 25 karya ilmiah, baik artikel maupun buku, yang peneliti dapatkan dari eksplorasi di publikasi *online* (*daring*). Pembatasan tampilan jumlah artikel ditentukan karena mendasar pada pertimbangan kesesuaian dan kebermanfaatan artikel yang relevan tersebut dengan diskusi pada pembahasan disertasi ini. Adapun rinciannya ditampilkan sebagai berikut:

- 1) Kerridge & Sammells (1998), judul: *Writing the Environment: Ecocriticism and Literature: Ecocentrism and Literature*

Buku tentang Krisis lingkungan kontemporer ini mengangkat pertanyaan mendasar tentang budaya. Seperti kritik radikal lainnya, lingkungan hidup melintasi batas-batas akademis dan menawarkan tantangan besar bagi perpecahan budaya dan politik yang ada. Ini adalah buku pertama yang menyatukan beragam posisi aktivis lingkungan, dari ekofeminisme hingga ekologi yang mendalam, dan berteori tentang kontribusi mereka terhadap teori kritis, sastra, dan budaya populer. Bagian satu buku ini mengkaji kontroversi teoretis dalam kritik sastra lingkungan. Kontributor mengeksplorasi berbagai macam masalah termasuk politik seksual dan alam; hubungan antara degradasi lingkungan dan budaya; pengaruh Heidegger pada lingkungan; dan tingkat kesinambungan antara teori pos-strukturalis dan perspektif ekologi. Bagian dua menyajikan pembacaan ulang sejarah sastra yang hijau, dengan bab-bab tentang manipulasi fenomena alam sebagai kendaraan kontrol sosial; 'puisi alam' sebagai intervensi politik; dan fiksi eksotis sebagai ekspresi dari konsepsi kolonialis tentang 'negara hutan' dan Liyan secara umum. Buku ini diakhiri dengan melihat budaya kontemporer: dari puisi hingga buku anak-anak, termasuk analisis program alam televisi.

- 2) Oppermann (1999), judul: *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*

Buku ini adalah kumpulan esai yang dipilih dengan cermat tentang pendekatan ekologis terhadap studi sastra. Ini menandakan munculnya jenis baru kritik sastra, yang sekarang diterima dengan suara bulat sebagai ekokritik. Seperti yang ditunjukkan oleh esai dalam buku ini, ekokritik bertujuan untuk membawa transformasi studi sastra dengan menghubungkan kritik dan teori sastra dengan masalah ekologi pada umumnya. Ekokritikisme sebenarnya mendorong kesusastraan untuk terhubung dengan isu-isu krisis lingkungan saat ini. Namun upaya menyintesis fenomena alam dengan kritik sastra menimbulkan permasalahan konseptual, karena

ekologi sendiri merupakan konsep abstrak yang muncul dalam proses sejarah pembentukan akademis.

Mengandalkan argumen ontologis ekologi bahwa segala sesuatu terkait dengan yang lainnya, ekokritik berusaha mempelajari apa yang disebut John Bennet, “konsep amultiorganismik” secara simbolis, yaitu untuk menciptakan “gambar atau gagasan tentang entitas holistik dan kemudian memperlakukan gambar itu sebagai entitas nyata: lingkungan, ekologi manusia, anorganismik, alam semesta, dan Tuhan”. Namun, memeriksa prasasti simbolis bumi sebagai proses interaktif dalam teks sastra, tidak bisa menjadi satu-satunya dasar yang memadai untuk menganalisis atau menafsirkan versi sastra dari hubungan alam / manusia. Untuk itu, sudut pandang ekokritik membutuhkan pendekatan yang lebih inklusif dan interdisipliner.

3) Gifford (1999), judul: *Pastoral*

Buku *Pastoral* ini adalah teks pengantar yang ringkas dan terkini tentang sejarah dan isu-isu kritis tentang sastra berwawasan lingkungan. Terry Gifford menjelaskan perbedaan penggunaan sampul pastoral, yakni sejarah genre dari asal-usul klasiknya hingga drama zaman Elizabeth, melalui puisi pastoral abad kedelapan belas hingga tulisan alam Amerika kontemporer dengan dorongan pastoral, dimulai dengan konstruksi Arcadia dan menggunakan kombinasi membaca dekat teks kutipan, studi budaya dan kritik lingkungan tentang teks pasca-pastoral dengan melihat penulis, yang menurut Gifford, telah menemukan cara untuk menghubungkan kembali kita dengan lingkungan alami kita.

4) Bishop et al. (2000), judul: *Developing Environmental Awareness through Literature and Media Education: Curriculum Development in the Context of Teachers' Practice*

Penelitian ini dirancang untuk membantu guru dalam konteks nasional yang berbeda mengembangkan pendekatan pendidikan lingkungan yang dipengaruhi oleh seni daripada sains dan ilmu sosial. Selain itu, penelitian ini mengadopsi perspektif

teoretis yang memungkinkan kita untuk melihat lingkungan kita sebagai teks untuk dibaca dan dikerjakan ulang. Upaya tersebut dilakukan untuk mendorong penalaran pedagogik guru dengan melibatkan mereka dalam merancang, serta menggunakannya untuk bahan mengajar. Selanjutnya, internet digunakan sebagai wahana untuk mendorong eksplorasi dan pengembangan yang lebih interaktif dari ide-ide yang ditawarkan. Karya ini dibangun sebagai upaya untuk menunjukkan bahwa guru dapat ditarik secara efektif untuk merekonseptualisasikan praktik mereka sendiri dalam pendidikan lingkungan melalui keterlibatan aktif dalam pengembangan materi kurikulum.

5) Love (2003), judul: *Practical Ecocriticism*

Ekokritikisme Praktis adalah buku pertama yang mendasari literatur lingkungan dengan kuat dalam ilmu-ilmu kehidupan, khususnya biologi evolusioner. Ia mencoba menjembatani jurang yang semakin lebar antara “Dua Budaya”. Glen Love berpendapat bahwa studi sastra telah direduksi oleh kurangnya pengakuan secara umum atas peran penting yang dimainkan oleh fondasi biologis kehidupan manusia dalam imajinasi budaya. Cinta menyajikan dengan kejelasan dan keterusterangan yang luar biasa dari sebuah model yang tak ternilai untuk bagaimana menggabungkan ide-ide Darwinian—dasar dari semua biologi dan ekologi modern—ke dalam pemikiran ekokritik.

Penjelasan dimulai dengan tinjauan umum bidang sastra dan lingkungan dan klaimnya atas perhatian kita, serta memperdebatkan dasar teoritis yang diinformasikan secara biologis untuk studi sastra. Cinta kemudian mengarahkan lensa perspektif kritis ini pada genre pastoral dan karya penulis kanonik seperti Willa Cather, Ernest Hemingway, dan William Dean Howells. Sebuah karya yang sangat interdisipliner dan dapat diakses dengan sangat menyegarkan. Ekokritikisme Praktis akan menarik dan menantang seluruh komunitas ekokrit, humanis, ilmuwan sosial, dan lainnya yang peduli dengan penemuan kembali sifat manusia saat ini.



- 6) Buell (2005), judul: *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*

Buku ini ditulis oleh salah satu ahli teori terkemuka dunia dalam ekokritikisme. Manifesto ini memberikan ringkasan kritis tentang gerakan ekokritik. Penulis berupaya menelusuri sejarah gerakan ekokritik dari akarnya di tahun 1970-an hingga diversifikasi dan proliferasinya saat ini. Memperhatikan posisi dan arah ekokritik yang berbeda, Buell menjelaskan ketegangan utama dalam ekokritikisme dan membahas kritik besar terhadap gerakan tersebut.

Menatap masa depan ekokritikisme, Buell mengusulkan agar wacana lingkungan menjadi bagian permanen dari kajian sastra dan budaya. Secara ekonomis dan elegan, Buell mengembangkan tinjauan yang cermat tentang gerakan yang sangat beragam tetapi sangat penting dalam studi sastra. Sebagai seorang praktisi terkemuka di bidangnya, Buell mengungkapkan bagaimana karyanya sendiri telah dipengaruhi oleh perdebatan utama dan mengidentifikasi tantangan bagi kita semua, penulis dan pembaca, tetangga lokal dan spesies global, dalam menghadapi masa depan yang menjadi perantara dan pengaruh budaya sastra saat ini.

- 7) Goodbody (2007), judul: *Nature, Technology and Cultural Change in Twentieth-Century German The Challenge of Ecocriticism*

Buku ini menelusuri pergeseran sikap terhadap sains dan teknologi, alam, dan lingkungan di Jerman pada abad ke-20. Goodbody mendekati mereka melalui diskusi tentang berbagai teks sastra dan mengeksplorasi pengaruh filosofis dan konteks politik mereka. Selain itu, buku ini juga menanyakan bagian apa yang dimainkan novel dan drama dalam debat lingkungan. Goodbody mengembalikan kesadaran Anglophone akan tanggapan budaya Jerman di masa lalu yang sangat berpengaruh terhadap kebangkitan sains dan teknologi dan pengaruhnya terhadap sikap terhadap alam. Setiap orang yang tertarik pada sains modern dan lingkungan hidup perlu mengetahui bagian sentral dari sejarah kita bersama ini, yang terlalu banyak yang telah dilupakan sejak Perang Dunia II.

Axel Goodbody telah menghasilkan studi yang menyegarkan tidak hanya memperdalam apresiasi untuk prosa, puisi, dan drama terkenal, tetapi juga menarik perhatian pada karya-karya yang kurang dikenal. Dia memajukan teori ekokritik transnasional melalui kontribusi bahasa Jerman. Buku ini memberikan kontribusi yang signifikan bagi studi sastra Jerman dan praktik ekokritikisme. Kontribusi yang berharga untuk topik yang muncul dalam studi sastra kontemporer.

- 8) Estok (2007), judul: *Theory from the fringes: Animals, ecocriticism, Shakespeare*

Esai Estok ini menawarkan diskusi ekokritik tentang hewan dalam karya-karya Shakespeare, dalam semangat tujuan aktivis yang didukung oleh ekokritikisme. Esai ini menyeimbangkan bacaan yang dekat dengan teori. Esai ini menyarankan alasan mengapa hewan tetap berada dalam diskusi lingkungan dan ekokritik. Selain itu, esai ini membawa hewan ke dalam diskusi dengan cara teoretis yang layak.

- 9) Murphy (2009), judul: *Ecocritical Explorations in Literary and Cultural Studies: Fences, Boundaries, and Fields*

Dalam buku ini, Patrick D. Murphy mengeksplorasi literatur lingkungan dan masalah budaya lingkungan melalui kritik teoretis dan terapan. Dia terlibat dengan konsep referensialitas, kesederhanaan, negara bangsa, dan realitas virtual. Kemudian, ia melanjutkan untuk menginterogasi masalah ini dalam literatur lingkungan kontemporer, baik Amerika maupun internasional. Dia menyimpulkan argumennya dengan diskusi tentang kerangka yang lebih besar dari dinamika keluarga dan bencana non-alam, seperti badai dan pemanasan global. Lalu, pembahasan diakhiri dengan bab tentang integrasi studi dan pedagogi di kelas, dengan mengacu pada pengalaman mengajarnya sendiri.

Studi Murphy memberikan diskusi luas tentang sastra kontemporer dan fenomena budaya melalui lensa kritik sastra ekologis. Ia memberikan perhatian pada masalah teoretis dan kritik terapan. Secara khusus, dia melihat genre sastra populer, seperti misteri dan fiksi ilmiah, serta bencana dan skenario bencana yang sebenarnya. Eksplorasi Ekologis dalam Studi Sastra dan Budaya adalah kontribusi tepat waktu

untuk kritik sastra ekologis dan pandangan mendalam tentang bagaimana kita mewakili hubungan kita dengan lingkungan.

10) Gaard (2009), judul: *Children's environmental literature: From ecocriticism to ecopedagogy*

Esai ini diawali dengan tinjauan tentang asal-usul keilmuan dan aktivis ekokritik, serta pembangunan melalui bidang terkait eko-komposisi, kritik sastra ekofeminis, dan kajian sastra keadilan lingkungan. Esai ini membahas tentang lingkungan dalam sastra anak dari sudut pandang studi hewan, keadilan lingkungan, dan kritik sastra ekofeminis. Dari sudut pandang titik-temu itu, esai itu memunculkan tiga pertanyaan sentral untuk memeriksa lingkungan dalam sastra anak. Gaard menawarkan enam kondisi batas eko pedagogi pada lingkungan dalam sastra anak.

11) Taylor (2010), judul: *Dark Green Religion: Nature Spirituality and Planetary Future*

Dalam buku yang inovatif dan sangat terasa ini, Brown Taylor meneliti evolusi “agama hijau” di Amerika Utara dan sekitarnya. Praktik spiritual yang menganggap alam sebagai sakral dan dalam banyak kasus telah menggantikan agama tradisional. Ia menelusuri berbagai kelompok aktivis lingkungan radikal, yang memegang narasi ilmiah sebagai sesuatu yang sakral. Taylor membahas pertanyaan teoretis yang sentral: Bagaimana manusia bisa berorientasi pada lingkungan; serta gerakan individu dipahami sebagai religius ketika banyak dari mereka menolak pandangan dunia religius dan supernatural? Judul ini semakin memperluas gagasan ini dengan menekankan kedalaman hasrat orang-orang beriman dan juga menyarankan sisi bayangan yang potensial. Selain mengangkat dan menginspirasi, agama semacam itu mungkin juga menyesatkan, menipu, atau dalam beberapa kasus memicu kekerasan. Buku ini menyajikan tur global yang menarik tentang fenomena religius hijau, yang memungkinkan pembaca mengevaluasi kemunculannya di seluruh dunia dan menilai perannya dalam revolusi agama yang sangat penting.

Buku penting ini memberikan wawasan tentang bagaimana rasa hubungan yang mendalam dengan alam menawarkan kepada banyak orang di dunia modern sebuah kendaraan untuk mencapai keutuhan spiritual yang serupa dengan apa yang secara historis terkait dengan agama yang mapan. Dalam pengertian ini, Agama Hijau Tua menawarkan pemahaman dan harapan untuk dunia yang berjuang untuk makna dan tujuan di luar isolasi materi di sini dan saat ini.

12) Schatz (2012), judul: *The Importance of Apocalypse : The Value of End-Of-The-World Politics While Advancing Ecocriticism*

Dalam esai ini, Schatz berpendapat bahwa ekokritikisme yang berhasil harus berfokus pada konsekuensi politik yang nyata dari kebijakan lingkungan yang tidak diragukan lagi menghancurkan planet ini. Ia memulai dengan tinjauan tentang bagaimana beberapa ekokritikus menggunakan pemikiran pos-strukturalis untuk meminimalkan retorika apokaliptik dan seruan berikutnya untuk mempersenjatai. Setelah itu ia menguraikan bagaimana ekokritikisme dapat menjadi efektif dalam memengaruhi orang untuk meninggalkan praktik merusak lingkungan dalam koalisi dengan para pemikir yang dihadapi. Ia menyimpulkan dengan menunjukkan bagaimana metafora kiamat memungkinkan ekokritikisme dapat menempa prinsip keterkaitan yang mengikat yang mengatasi risiko kooptasi. Merangkul keterkaitan seperti itu melampaui gagasan tentang diri individu dan membangkitkan rasa tanggung jawab kolektif yang benar-benar dapat mengubah dunia.

13) Gifford (2012), judul: *Pastoral, Anti-Pastoral and Post-Pastoral as Reading Strategies*

Kisah penerimaan dan transformasi pastoral dalam sejarah ekokritikisme yang relatif singkat adalah perjalanan *roller-coaster* yang dalam beberapa hal menggemakan sejarah kritis pastoral sebelum ekokritikisme, ketika pedesaan bukan “lingkungan” dan alam bukan “ekologi.” Perdebatan ekokritikisme tentang pastoral muncul dari tradisi ilmiah sebelumnya, yang cenderung bervariasi antara sarjana AS

dan Inggris. Kadang-kadang sampai pada titik kontradiksi langsung, terutama dalam kaitannya dengan kegunaan pastoral saat ini sebagai sebuah konsep. Hal ini sebagian disebabkan oleh keinginan akan pastoral Amerika yang khas melawan Inggris dan tradisi Eropa sebelumnya tentang asal-usulnya. Jadi konsep pastoral Amerika telah menantang gagasan pastoral sebagai genre. Memang, narasi penerimaan pastoral klasik perlu memperhitungkan pergeserannya dari satu genre ke konsep kontemporer.

Apa yang menjadi tujuan semua ini saat ini adalah pertanyaan apakah, seperti yang disarankan oleh seorang ekokritik Inggris Greg Garrard dalam bab "Pastoral" dari bukunya *Ecocriticism* (2011). Pastoral "terikat pada model harmoni dan keseimbangan yang ketinggalan zaman," atau apakah, seperti yang dikatakan oleh ahli ekokritik Amerika Lawrence Buell, "pastoralisme adalah spesies peralatan budaya yang selama lebih dari dua milenium tidak dapat dilakukan oleh pemikiran Barat". Seperti krisis ekologi saat ini, seperti yang dikatakan oleh seorang Amerika Leo Marx, "pasti akan menghasilkan versi baru dari pastoral." Memang, ketiga penggunaan "pastoral" ini merepresentasikan kebingungan ekokritikisme tentang istilah yang berakar pada pergeseran makna historisnya. Garrard tampaknya memikirkan genre dengan kanon "model usang" untuk gagasan ekologi saat ini yang menolak "harmoni dan keseimbangan". "Pastoralisme" Buell tampaknya merujuk pada mode penulisan yang melibatkan hubungan manusia dengan tanah dalam "spesies peralatan budaya" yang dapat dikenali. Jika Marx dapat meramalkan "versi baru dari pastoral", genre tersebut pasti telah berubah menjadi sebuah konsep, seperti yang dikatakan oleh Gifford bahwa telah menjadi kasus, misalnya, penggunaan istilah ekokrit seperti "pasca-pastoral", "pastoral perkotaan", atau "pastoral gay".

- 14) Iovino & Oppermann (2012), judul: *Material ecocriticism: materiality, agency, and models of narrativity*

Berkembangnya kajian tentang gerakan intelektual yang dikenal dengan istilah "new materialisms" menunjukkan bahwa pergantian material menjadi paradigma penting dalam humaniora lingkungan. Mulai dari studi sosial dan sains, feminisme,



hingga antropologi, geografi, filosofi lingkungan, dan studi hewan. Pendekatan ini membawa cara inovatif dalam mempertimbangkan materi dan hubungan material yang akan berdampak pada ekokritikisme dengan cara yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Dengan mempertimbangkan relevansi debat ini, Iovino & Oppermann ingin menarik pembaca pada paradigma baru dan memperkenalkan apa yang bisa disebut “ekokritikisme material”. Iovino & Oppermann akan mengilustrasikan apa yang dianggap sebagai ciri utamanya, menempatkannya dalam cakrawala konseptual dari materialisme baru. Dari sketsa silsilah ini, mereka memeriksa definisi ulang konsep seperti materi, agensi, diskursif, dan intensionalitas, sehubungan dengan pengaruhnya terhadap ekokritikisme dan dalam hal perspektif etisnya.

15) Hooti & Ashrafian (2014), judul: *D. H. Lawrence 's St. Mawr : An Ecocritical Study*

Studi Hooti & Ashrafian ini adalah upaya untuk memberikan pengamatan ekokritik yang dekat dengan Lawrence's St. Mawr. Ini upaya untuk mengungkap dampak suram yang ditimbulkan oleh krisis lingkungan, yang menghantui imajinasi seniman sastra. Saat itulah sebuah studi lintas disiplin muncul bernama ekokritikisme, untuk mensurvei dampak Industrialisme pada imajinasi; penyalahgunaan alam di bawah sayap agama-agama Yahudi-Kristen; dampak filsafat pada alam; hasil apokaliptik sekuler dari penganiayaan alam; hubungan pria-wanita, dipengaruhi oleh penindasan lingkungan; deskripsi alam dalam sastra; situasi paralel perempuan tertindas dan alam tertindas, sebagai ekofeminisme; dan bagaimana penyalahgunaan genre sastra pastoral telah menghasilkan definisi baru ekokritik, sebagai post-pastoral. Sungguh, hal itu menyingkapkan sikap tragis manusia terhadap alam, yang telah mengurangi kelembutan dan kelembutan mentalnya dan menjadikannya hewan sosial yang geram dan pendendam.

- 16) Gaard (2014), judul: *What's the story? Competing narratives of climate change and climate justice*

Permasalahan yang diangkat dalam esai Gaard adalah tentang narasi perubahan iklim di Amerika Serikat telah muncul dalam berbagai genre: fiksi sastra dan fiksi ilmiah, nonfiksi sastra, film dan sastra lingkungan anak, film dokumenter lingkungan, dan film fiksi ilmiah. Namun, dengan membentuk narasi mereka terutama dengan analisis dan solusi tekno-sains, genre naratif ini belum secara inklusif menggambarkan fakta tambahan dari perubahan iklim, yaitu dasar-dasar kolonialisme, neoliberalisme, spesiesisme, dan fundamentalisme gender. Dengan demikian aktivis dan solusi sistemik mereka hadir secara parsial dan tidak efektif. Selain itu, ekokritikisme arus utama AS telah gagal untuk memperhatikan perspektif ras, klasifikasi, dan gender dalam narasi perubahan iklim ini. Perspektif keadilan lingkungan feminis dapat memulihkan analisis fitur tambahan dari akar penyebab dan efek perubahan iklim dengan memperluas genre dan geografi analisis ekokritik untuk memasukkan seniman kulit berwarna dan beragam seksualitas. Pemulihan narasi perubahan iklim oleh feminis adalah salah satu strategi terbaik ekokritikisme untuk menghadapi akar penyebab perubahan iklim dan menyarankan solusi dengan potensi nyata untuk menegakkan keadilan iklim.

- 17) Payne (2014), judul: *Vagabonding Slowly: Ecopedagogy, Metaphors, Figurations, and Nomadic Ethics*

Dalam esainya, Payne meyakini bahwa pendidikan lingkungan kritis menjanjikan kritik rekonstruktif atas pendidikan apa pun yang merekonstruksi ketidakadilan sosial dan ekologi. Penyelidikan pascakritis dalam penelitian pendidikan lingkungan merevitalisasi komitmen itu. "Suara" dari yang diteliti dan peneliti terwakili dengan baik dalam studi empiris radikal tersebut sebagai kurikulum praktis. Materi yang dikejar dalam studi lingkungan ini adalah rancangan kurikulum dan ekopedagoginya yang lambat adalah rekonsiliasi dari "kodrat" dalam-sosial-luar. Tantangan metodologis terkait adalah untuk secara metaforis dan kiasan mewakili

ekologi somaesthetics, etika, dan ekopolitik, karena mereka dihayati secara kreatif oleh subjek penelitian, termasuk peneliti. Studi kasus pasca-kritis ini menambah literatur yang secara refleksi membahas berbagai ketegangan ontologi-epistemologi dan implikasi metodologisnya sebagaimana ditafsirkan dari dalam paradigma ekosentris.

18) Estok (2015), judul: *A leap beyond Leopold: Agamben, ecocriticism, and global realignments*

Artikel ini membahas teori Giorgio Agamben tentang sentralitas hubungan manusia/hewan bukan manusia sebagai ciri formatif politik Barat dan mengeksplorasi beberapa pertanyaan tentang hubungan ini. Penulis menunjukkan bagaimana khayalan dan persamaan nyata antara manusia dan bukan manusia (di antaranya, mungkin yang paling menonjol adalah kapasitas untuk merasakan dan mengonseptualisasikan rasa sakit) telah menghasilkan diskusi tentang memperluas etika hewan bukan manusia yang secara tradisional hanya berlaku untuk manusia. Artikel ini menawarkan beberapa diskusi tentang masalah manusia/hewan bukan manusia dalam kaitannya dengan etika Agambenian dan mengusulkan diskusi tambahan lebih jauh ke arah yang telah lama ditetapkan oleh Aldo Leopold, serta lebih jauh lagi untuk memasukkan tidak hanya lanskap biotik tetapi nonbiotik. Artikel tersebut menentang kolonialisme budaya dan intelektual yang sering menulis berlebihan, meminimalkan, atau hanya mengabaikan suara dan gagasan dari Asia Timur. Penulis menunjukkan peran teks seperti *Life of Pi* yang menyarankan pembalikan lalu lintas globalisasi. Belajar dari sejarah Asia Timur tentang hubungan manusia/lingkungan sangat penting di era krisis lingkungan yang mengerikan saat ini. Akhirnya, pekerjaan Agamben yang sangat sentral dapat menjadi pertimbangan untuk memikirkan kembali keberpihakan global kita saat ini.

19) Barau et al. (2016), judul: *Environmental ethics and future oriented transformation to sustainability in Sub-Saharan Africa*

Studi ini menggarisbawahi pentingnya etika lingkungan sebagai kendaraan untuk melibatkan masyarakat, bisnis, dan pembuat kebijakan menuju pengarusutamaan transformasi menuju keberlanjutan. Ini mencerminkan tren inovatif ke arah penggunaan narasi dalam ilmu sosial dan manajemen, yang perlu direplikasi oleh disiplin ilmu, organisasi, agensi, dan pengelompokan sosial lain. Dalam makalah ini, fokusnya adalah mengidentifikasi alur cerita, frasa, mitos, dan sistem pengetahuan lokal dan adat yang memiliki makna etis dan ekologis. Menggunakan contoh-contoh dari narasi tertulis dan tidak tertulis dari bahasa Hausa, salah satu bahasa yang digunakan secara luas di sub-Sahara Afrika, penelitian ini menyoroti beberapa narasi kunci yang relevan dengan masalah lingkungan kritis saat ini, seperti pengelolaan lanskap pertanian, limbah kota, jasa ekosistem, pengelolaan sumber daya alam terintegrasi, dan hilangnya keanekaragaman hayati. Etika lingkungan yang diambil dari narasi menyediakan platform terintegrasi di mana lembaga keberlanjutan formal dan informal dapat diperkuat, mendukung transformasi menuju keberlanjutan melalui peningkatan kesadaran, keterampilan, dan sikap ekologis.

20) Khosravi et al. (2017), judul: *Ecoethical Significance of Wilderness in Pablo Neruda 's Selected Poems*

Makalah tersebut mengeksplorasi visi ekologi dan kesadaran ekologis dalam puisi yang dipilih Pablo Neruda, seorang penyair pemenang Hadiah Nobel keturunan Amerika Latin yang terkenal sebagai penyair politik. Analisis struktural dan tematik akan fokus pada konsep dari 'Etika' sebagai salah satu komponen *ecopoetri*, yang merupakan label baru dari puisi alam dan salah satu komponen ekokritikisme yang menyelidiki hubungan manusia-alam.

Tujuan dari makalah tersebut adalah untuk menyoroti pentingnya pertimbangan ekologi Pablo Neruda menuju hutan belantara. Studi ini menggunakan kerangka teori ekokritikisme dan *ecopoetri* untuk menerangi seruan Neruda untuk menghormati alam liar, flora dan fauna, di darat, laut dan langit melalui pertimbangan etis saling ketergantungan dan keterkaitan antara manusia dan bukan manusia. Pembahasan

menitikberatkan pada puisi-puisi yang merefleksikan makna etika dan mewakili peran penting kerendahan hati dalam membentuk rasa tanggung jawab kita terhadap alam liar, sambil mengungkap ideologi Neruda dan hubungannya dengan dunia non-manusia.

21) Parham (2017), judul: *The environmental tradition in English literature*

Dengan memanfaatkan tradisi sastra Inggris untuk perspektif dan paradigma baru, buku ini menyajikan berbagai pendekatan teoretis dan historis terhadap ekokritikisme. Bagian pertama dari volume ini menawarkan kerangka teoritis yang berbeda untuk pekerjaan ekokritik, yang mencakup berbagai pendekatan sosio-politik, post-modern, dan multi-disiplin. Pada bagian kedua, para kontributor mengeksplorasi cara-cara ekokritikisme memungkinkan kita memikirkan kembali sejarah sastra.

22) Buell (2017), judul: *Thoreu'S Sence of Place*

Buku ini adalah kumpulan esai yang menantang dan berwawasan luas. Setiap kontributor memperbesar pemahaman pembaca tentang Thoreau dan gerakan "hijau". Makalah pilihan tentang tulisan lingkungan Thoreau meningkatkan argumen bahwa Thoreau mengartikulasikan berbagai cara dan kadang-kadang berpikir kontradiktif tentang dunia alami. Ini adalah serangkaian esai yang menantang dan berwawasan. Sembilanbelas penulis esai dalam volume yang menantang ini membahas pertanyaan-pertanyaan sentral dalam studi Thoreau hari ini: bagaimana "hijau", bagaimana tenggelamnya tempat tinggal, dan bagaimana rasa tentang tempat tinggal ini memengaruhi tradisi menulis alam di Amerika?

Kontributor untuk koleksi yang merangsang ini membahas cara-cara Thoreau dan para penerusnya berusaha untuk mengatasi pemisahan epistemologis dasar antara pengamat dan tempat yang melekat dalam tulisan tentang alam. Diskusi melibatkan jenis wacana yang paling efektif untuk menulis tentang tempat. Mereka fokus pada dampak pada Thoreau dan penerusnya dari asumsi yang dibangun secara budaya yang



berasal dari sains, politik, ras, jenis kelamin, sejarah, dan konvensi sastra. Akhirnya, mereka mengeksplorasi implikasi seputar penggunaan penulis atau bahkan eksploitasi tempat dan objek.

23) Dewi (2018), judul: *Ecohumanism in Teaching Poetry for EFL Students in Indonesia*

Artikel ini menyajikan laporan penelitian tentang pengajaran puisi kepada siswa EFL Indonesia untuk menyelidiki masalah lingkungan mereka. Ini pertama kali tentang upaya mengeksplorasi konsep teoritis kewarganegaraan global dalam pengajaran bahasa dan sastra dalam perspektif Ekohumanisme. Dengan menerapkan strategi metakognitif atau metode pembelajaran self-regulation, penelitian ini menggunakan hasil evaluasi siswa, tugas, dan catatan refleksi sebagai sumber data. Tujuannya adalah untuk mengetahui sejauh mana membaca dan kemudian menulis puisi tentang lingkungan dapat meningkatkan kesadaran siswa untuk peduli terhadap kelestarian sumber daya alam. Hasil penelitian ini menggambarkan bahwa, pertama, kurangnya kepedulian terhadap kelestarian bumi terbukti dengan banyaknya pilihan puisi untuk dibaca dan ditulis oleh siswa. Kedua, penelitian ini menunjukkan bahwa self-regulation learning cocok untuk diterapkan di sini seperti yang ditunjukkan dari minat siswa yang semakin meningkat untuk menghadapi secara kritis hubungan antarmanusia melalui membaca dan menulis puisi pada tahap selanjutnya. Studi ini menyimpulkan bahwa ekologi sebagai paradigma pendidikan dapat membangun dasar pemikiran untuk memasukkan ekologi dalam pengajaran bahasa dan sastra. “Apa, bagaimana, mengapa, dan apa selanjutnya” dalam pengajaran bahasa dan sastra kemudian harus diarahkan dan dibiasakan terus menerus untuk menghormati Bumi di dunia yang saling bergantung ini.

- 24) Peterson (2019), judul: *Doing environmental humanities: inter/transdisciplinary research through an underwater 360° video poem*

Artikel ini adalah tulisan tentang humaniora lingkungan untuk menghimbau para peneliti untuk menjadi interdisipliner. Tetapi jenis penelitian interdisipliner apa yang diperlukan dan bagaimana seorang peneliti sebenarnya dapat melakukan bentuk penelitian ini? Artikel ini menyajikan satu cara untuk melakukan penelitian interdisipliner, menggunakan analisis ekokritikal pada cerita pendek Theodore Sturgeon, dan kemudian menggunakannya sebagai dasar untuk mengembangkan narasi alternatif untuk video puisi 360°. Untuk membahas apa yang membuat penelitian ini mempraktikkan humaniora lingkungan dan bukan hanya ekokritisme, artikel ini menempatkan sejarah ekokritisme dan humaniora lingkungan dalam percakapan dengan pendekatan mereka terhadap interdisipliner. Apa yang tampak jelas adalah bahwa humaniora lingkungan menghargai bentuk-bentuk eksternal dan instrumental dari interdisipliner, tetapi mungkin juga merupakan upaya transdisipliner yang sedang berkembang.

- 25) Clark (2019), judul: *Grief, ecocritical negativity, and the queer anti-pastoral*

Artikel ini memperkenalkan keanehan anti-pastoral sebagai model ekosinematik yang menggoyahkan konvensi pastoral alam sebagai tempat pola-pola harmonis dan transformasi generatif untuk melayani umat manusia. Clark menganalisis film-film anti-pastoral yang aneh seperti *Calvaire*, *Twentynine Palms*, dan *Criminal Minds* tentang bagaimana mereka menawarkan strategi yang berguna untuk memikirkan kembali istilah-istilah sosial dan lingkungan dengan melintasi negasi mereka sendiri dan transformasi selanjutnya. Inti dari pertanyaan ini adalah kesedihan dan cara pengaturan naratif dan estetika afektifnya cocok dengan tindakan salah pengenalan, kesalahan penempatan, dan penggantian yang merugikan. Dengan menyandingkan formalisme afektif Eugenie Brinkema dengan teori estetika Leo Bersani, Clark mengakhiri pendapatnya bahwa kesedihan dalam anti-pastoral yang aneh memberikan etika ekologis dan politik lingkungan. Ini, pada gilirannya,

mendorong mode baru kesadaran lingkungan dan relasionalitas impersonal yang tidak sepenuhnya didasarkan pada empati atau kepedulian, tetapi pada apa yang terbuka ketika terjadi saling ketergantungan ekologis.

Berdasarkan pengamatan yang peneliti lakukan, baik dalam karya ilmiah nasional maupun internasional, tren penelitian ekokritik memang cukup beragam. Banyak penelitian yang semakin berani menempatkan ekokritik dalam berbagai multidisiplin, interdisiplin, maupun transdisiplin ilmu. Namun, dari publikasi ilmiah tersebut, peneliti belum menemukan karya ilmiah yang melakukan riset yang mengambil objek TRKKP dengan perspektif ekokritik.

#### **b. Penelitian Terdahulu tentang Karya-Karya Ki Padmasusastra**

Sampai dengan saat ini, penelitian tentang Ki Padmasusastra memang masih tergolong sedikit. Memang, penelitian tentang TRKKP setidaknya diawali tahun 1982. Namun, setelah itu, perkembangan selanjutnya masih tergolong minim peminat. Untuk itu, berikut peneliti sampaikan macam-macam hasil penelitian tentang TRKKP yang peneliti dapatkan dari eksplorasi melalui media online (daring).

- 1) Quinn (1982), judul: *Padmasusastra's Rangsang Tuban. A Javanese Kebatinan Novel*.

Quinn melakukan penelitian tentang Serat Rangsang Tuban. Ia meyakini Serat Rangsang Tuban ditulis pada tahun 1900, meskipun pada katalog ditulis pada tahun 1912. Bagi Quinn, Serat Rangsang Tuban merupakan novel Jawa yang memiliki tendensi yang kuat tentang kebatinan Jawa. Ia juga meragukan bahwa Serat Sabdhaparaya karya Empu Manehguna yang oleh Ki Padmasusastra dikatakan sebagai dasar penciptaan itu pernah ada. Dalam menggambarkan Rangsang Tuban pada sumber ini, Padmasusastra terbukti mengikuti sebuah konvensi, yang diuraikan paling jelas oleh Ranggawarsita dalam bukunya Sejarah Paramayoga dan Pustakaraja, tentang peminjaman penampilan keaslian dan akurasi historis dengan kutipan sumber yang palsu. Menurutnya, Rangsang Tuban diterbitkan di Surakarta oleh N.V. Budi

Utama. Tercetak tahun 1912 sebagai tahun publikasi tetapi penutupnya memberi 1913.

2) Wibowo (2015), judul: *Kajian Stilistika Karya-Karya Sastra Ki Padmasusastra Perspektif Kritik Holistik*

Wibowo melakukan kajian tentang analisis kekhasan pemakaian bahasa dalam empat karya sastra Ki Ranggawarsita, yaitu 1) keunikan dan kekhususan pemakaian bahasa (bunyi, pola bunyi, nilai bunyi, kosakata, semantik, pembentukan kata dan pengkalimatan) yang dipergunakan oleh Ki Padmasusastra lewat empat karya sastranya (faktor objektif), 2) pengaruh latar sosiohistoris dan ideologi pengarang terhadap pemakaian bahasa yang dipergunakan oleh Ki Padmasusastra di dalam empat karya sastranya (faktor genetik), dan 3) tanggapan/resepsi pembaca terhadap makna stilistika empat karya sastra Ki Padmasusastra (faktor afektif).

Hasil kajian stilistika terhadap empat karya sastra Ki Padmasusastra dapat disimpulkan sebagai bahwa pola bunyi bahasa yang dominan muncul adalah purwakanthi guru swara (asonansi), purwakanthi guru sastra (aliterasi), dan purwakanthi lumaksita (anafora, mesodiplosis, dan epizeuksis). Berdasarkan pengkajian mengenai latar sosiohistoris Ki Padmasusastra dan ideologi Ki Padmasusastra membuktikan bahwa faktor-faktor politik, ekonomi, budaya, sastra, agama maupun pendidikannya sangat mempengaruhi gaya penulisan keempat karya sastra Ki Padmasusastra. Ki Padmasusastra tertarik dan menerima norma-norma sastra dan budaya Eropa, akan tetapi ia juga mengabdikan diri pada sastra dan budaya Jawa tradisional. Berdasarkan pengkajian faktor afektif, empat karya sastra Ki Padmasusastra membuktikan bahwa kekhasan pemanfaatan bahasa dalam empat karya Ki Padmasusastra merupakan cerminan pola pikir, pola pandang Ki Padmasusastra terhadap Tuhan, beserta dunia dengan segala isinya.

3) Wibowo (2018) Cerminan Penguatan Kearifan Bahasa Jawa dalam Karya-Karya Sastra Ki Padmasusastra

Dalam penelitian ini, Wibowo meyakini bahwa pola pikir suatu masyarakat sangat tercermin dari penggunaan bahasanya karena setiap susunan frasa atau kalimat dalam bahasa tersebut berpengaruh juga pada susunan atau struktur berfikir penggunaanya. Bahasa dalam novel-novel karya Ki Padmasusastra (Serat Rangsang Tuban, Serat Kandha Bumi, Serat Prabangkara, dan Serat Kabar Angin) digunakan untuk menjabarkan ide serta pemikirannya. Peranan bahasa sangat penting, salah satunya pola pikir. Bahasa mengandung pola pikir suatu masyarakat atau bahasa terbentuk dari pola pikir masyarakat penggunaannya. Sistem klasifikasi bahasa seperti ini memperlihatkan bahwa Ki Padmasusastra melihat begitu pentingnya suatu tingkatan dalam kehidupan. Tingkatan ini biasanya berhubungan dengan strata sosial seseorang. Ki Padmasusastra sangat menjunjung tinggi kesopanan terhadap seseorang yang lebih tua atau kepada kalangan atas/priyayi. Tingkat tutur ini bukan gambaran sikap feodalisme dalam diri Ki Padmasusastra. Akan tetapi, adanya tingkat tutur bahasa Jawa ini mencerminkan bahwa sebenarnya orang Jawa atau Ki Padmasusastra *seneng ngaosi tiyang sanes* 'senang menghormati orang lain'. Sikap merendahkan diri di hadapan orang lain, dan bukan rendah diri inilah sebenarnya merupakan kearifan yang ingin ditonjolkan Ki Padmasusastra dalam empat karya sastranya.

4) Pamungkas (2017), judul: *Serat Prabangkara Karya Ki Padmasusastra Tinjauan Psikologi Sastra dan Nilai Pendidikan Karakter*

Dalam penelitian ini, Pamungkas beranggapan bahwa novel Serat Prabangkara memuat ajaran moral yang dapat diterapkan pada kehidupan manusia. Namun, masyarakat modern tidak akan mampu memahami karena kendala bahasa yang dipahami. Karakter tokoh dalam novel didasarkan pada proses psikologis masing-masing tokoh yang dipengaruhi oleh faktor baik faktor dalam maupun faktor luar. Melalui analisis karakter dengan pendekatan psikologis Sigmund Freud, kepribadian masing-masing tokoh dapat dipahami dan memberikan efek yang realistis



dalam pendidikan karakter. Ini adalah bagian dari kemampuan pengarang untuk mendeskripsikan watak tokoh dalam karyanya. Kesimpulan dari penelitian ini adalah aspek psikologis tokoh dalam novel Serat Prabangkara karya Ki Padmasusastra dapat ditinjau dengan menggunakan teori psikologi Sigmund Freud.

- 5) Supriyanto (2010), judul: Ki Padmosusastro versus Derrida: Studi Kasus Serat Rangsang Tuban.

Artikel ini adalah analisis kritis terhadap Serat Rangsang Tuban. Dalam artikelnya, Supriyanto membahas tentang perbandingan antara dua tokoh besar, yakni Ki Padmasusastra sebagai orang Timur dan Jacques Derrida sebagai orang Barat. Ki Padmasusastra berdiri pada landasan struktural, sementara Derrida berdiri pada landasan post-strukturalis. Supriyanto menyimpulkan bahwa struktur cerita dalam Serat Rangsang Tuban dibangun dari oposisi yang berjalanan serta membentuk ruang artistik yang didasarkan pada ideologi romantisme, alur cerita masih istana sentris dengan ragam bahasa Jawa *krama* sebagai bahasa standar, meskipun Ki Padmasusastra menyatakan diri sebagai *tiyang mardika ing kasusastran Jawi*.

### c. Aspek Perbedaan dan Kebaruan Penelitian

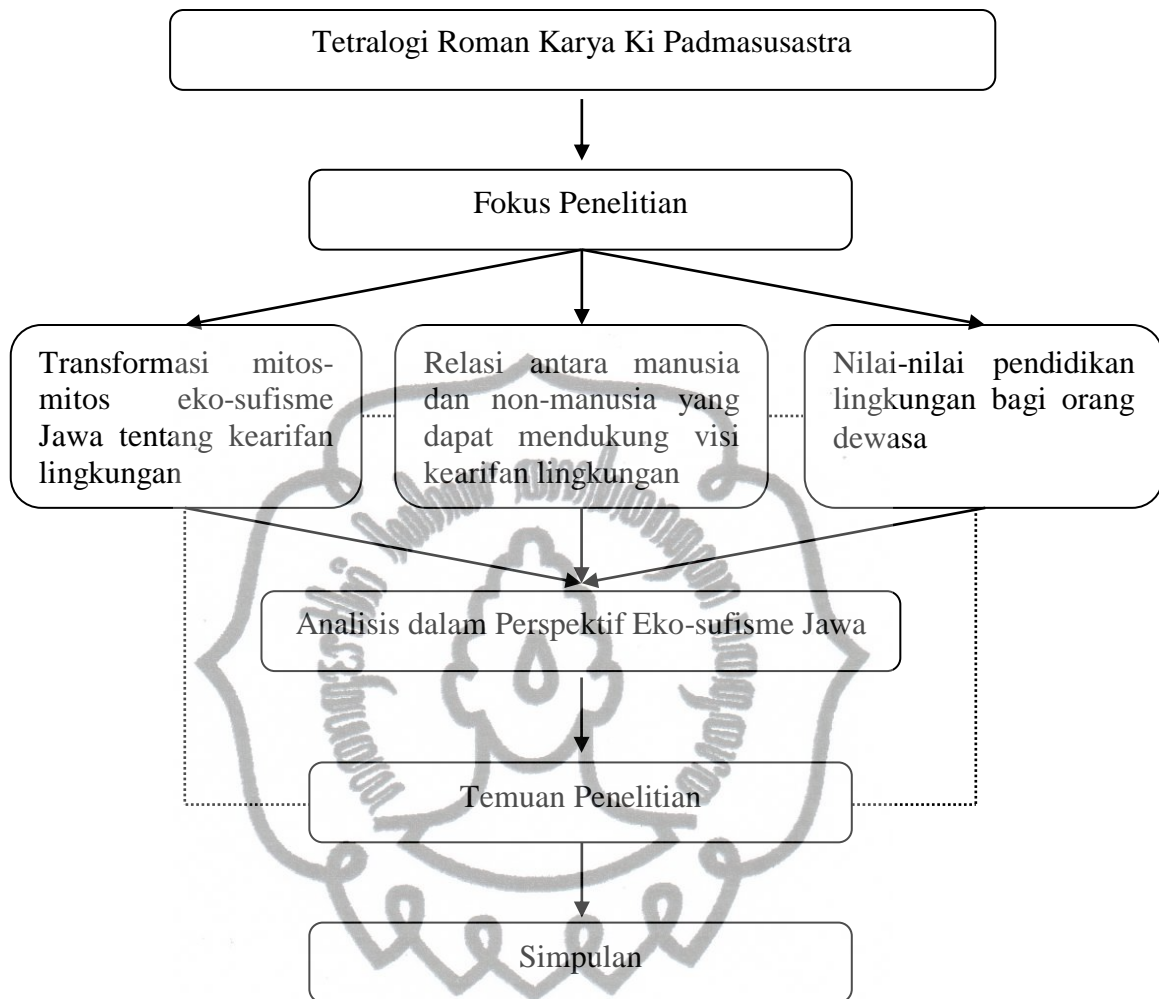
Berdasarkan pengamatan yang peneliti lakukan, penelitian yang ada masih berfokus pada kajian tentang aspek linguistik, sastra, dan budaya. Belum ditemukan penelitian TRKKP dengan fokus kajian sufisme dengan perspektif ekokritik. Jika mendasar pada data-data karya ilmiah yang telah ada sebagaimana telah dipaparkan, maka setidaknya ada tiga perbedaan sekaligus kebaruan dalam penelitian (disertasi) ini, yakni

- 4) Penelitian nasional tentang karya-karya Ki Padmasusastra yang telah dilakukan sebelumnya belum ada yang melakukan kajian dengan perspektif ekokritik. Hal itu berbeda dengan penelitian (disertasi) ini yang berfokus pada kajian ekokritik;

- 5) Penelitian ekokritik yang pernah ada dalam karya ilmiah internasional merupakan kajian tentang etika lingkungan praktis dalam perspektif Barat. Sementara itu, penelitian (disertasi) ini merupakan kajian ekokritik dengan menggunakan perspektif Orientalisme yang merupakan hierarki antara wawasan kosmologi Jawa dengan etika lingkungan Orientalisme;
- 6) Penelitian tentang pendidikan lingkungan yang ada merupakan pendidikan yang masuk di wilayah kurikulum sekolah. Sementara, pendidikan lingkungan dalam penelitian (disertasi) ini berfokus pada pendidikan lingkungan bagi orang dewasa.

### **B. Kerangka Berpikir**

Kerangka berpikir [atau konstruksi analisis] merupakan alur penalaran yang didasarkan pada masalah yang penelitian. Pendeskripsian kerangka berpikir ini diawali dengan pembacaan terhadap TRKKP, yang menitikberatkan pada fokus penelitian, yakni 1) cara pengarang mentransformasikan mitos-mitos eko-sufisme Jawa tentang kearifan lingkungan dalam TRKKP; 2) relasi antara manusia dan non-manusia yang dapat mendukung etika lingkungan dalam TRKKP; 3) nilai-nilai pendidikan lingkungan bagi orang dewasa dalam TRKKP. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis isi, yakni melakukan pembahasan yang mendalam terhadap isi yang tertulis dalam TRKKP. Selanjutnya, karena penelitian ini menyangkut manusia, alam, budaya, dan sastra, maka pendekatan ekokritik digunakan dalam proses analisis. Setelah analisis data, temuan penelitian disinkronkan kembali dengan fokus penelitian. Apabila keduanya telah sesuai, kemudian tahapan penelitian diakhiri dengan penarikan simpulan. Namun, jika dalam penarikan simpulan terdapat hal yang masih diragukan maka dilakukan verifikasi data sesuai dengan proses yang telah dilakukan. Adapun rancangan atau desain penelitian yang dilakukan dalam penelitian ini digambarkan sebagai berikut.



Gambar 2. Konstruksi Analisis

Keterangan:

—→ : garis tujuan

..... : garis hubungan timbal balik