



**UNIVERSITAS INDONESIA**

**SIMBOLISME DALAM *WIWAHAN* :  
SEBUAH TELAAH FILOSOFIS DALAM TRADISI JAWA**

**DISERTASI**

**UNTUK MEMPEROLEH GELAR DOKTOR DALAM BIDANG  
ILMU BUDAYA PROGRAM STUDI FILSAFAT PADA UNIVERSITAS  
INDONESIA DI BAWAH PIMPINAN REKTOR UNIVERSITAS INDONESIA  
PROF. DR. dr. A. BOEDISANTOSO RANAKUSUMA  
YANG DIPERTAHANKAN DI HADAPAN SENAT GURU BESAR  
UNIVERSITAS INDONESIA PADA HARI JUMAT,  
TANGGAL 18 DESEMBER 1998, PUKUL 09.00  
DI KAMPUS UI DEPOK**

**OLEH**

**V. IRMAYANTI MELIONO-BUDIANTO**

**PROGRAM PASCASARJANA**

**1998**

D  
704.94  
Mel  
S

5

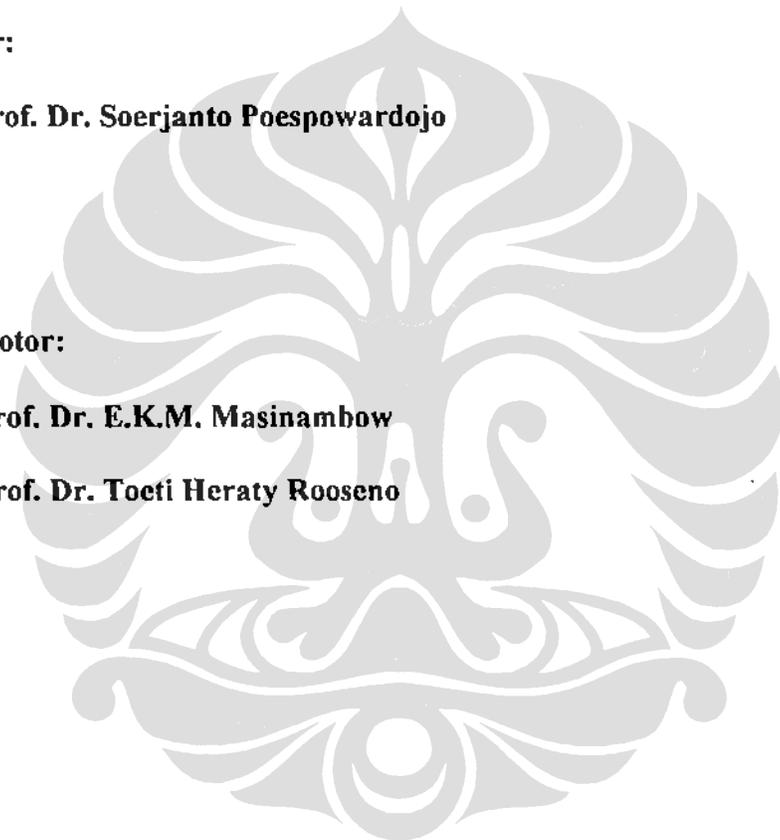
**Promotor:**

**Prof. Dr. Soerjanto Poespowardojo**

**Ko Promotor:**

**Prof. Dr. E.K.M. Masinambow**

**Prof. Dr. Toefi Heraty Rooseno**



**Para penguji:**

**Prof. Dr. Soerjanto Poespowardojo**

**Prof. Dr. Harimurti Kridalaksana**

**Prof. Dr. E.K.M. Masinambow**

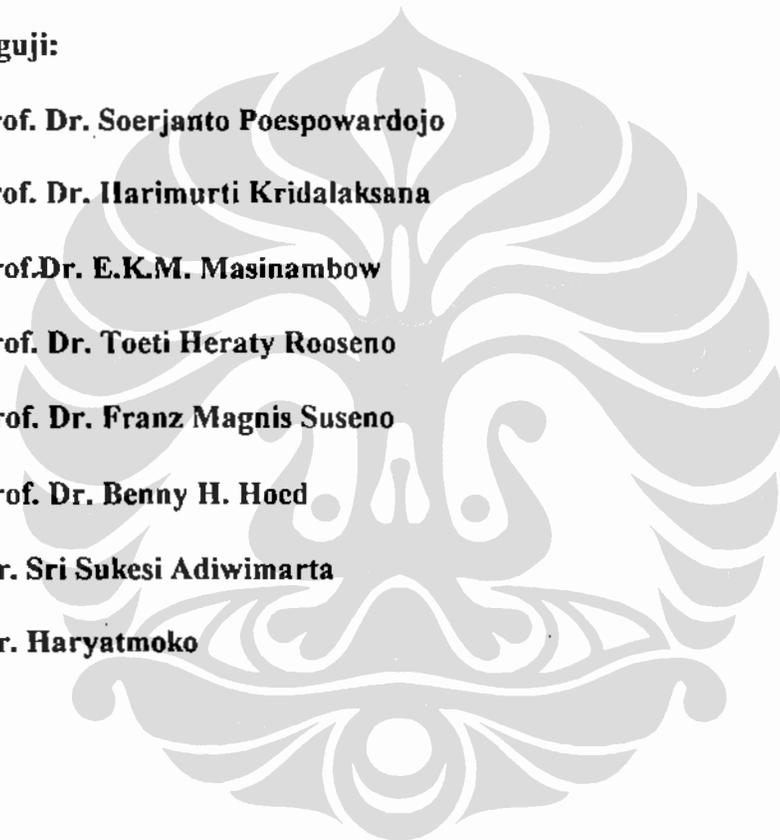
**Prof. Dr. Toeti Heraty Rooseno**

**Prof. Dr. Franz Magnis Suseno**

**Prof. Dr. Benny H. Hoed**

**Dr. Sri Sukesu Adiwimarta**

**Dr. Haryatmoko**



**"The Symbol Gives Rise to Thought"**

**Paul Ricoeur - *The Symbolism of Evil***

00229

PERPUSTAKAAN PUSAT  
UNIVERSITAS INDONESIA

Fembelen/Kediaman dari

Pascasarjana-UJ

Diterima tgl: 27 JAN 1999

## Ucapan Terima Kasih

Puji syukur ke hadapan Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang karena berkat rahmat Nya disertasi ini terselesaikan juga.. Tanpa dukungan, dorongan dan bantuan dari berbagai pihak, disertasi ini tidak mungkin dimulai dan diselesaikan. Pada kesempatan ini perkenankanlah saya mengucapkan rasa ucapan terima kasih kepada mereka.

Pertama, ucapan terima kasih saya tujukan kepada Promotor, Prof. Dr. Soerjanto Poespowardojo, yang selalu terbuka menerima saya untuk segala kesulitan, keluhan saat masa sulit penyelesaian disertasi ini muncul. Bimbingan, diskusi pada awal di mulainya disertasi ini, hingga akhir penulisan, membuka mata dan menambah wawasan pemikiran saya untuk bersikap lebih kritis, terlebih tuntutan beliau agar penulisan disertasi yang bermuatan filosofis.

Kepada Prof. Dr. EKM Masinambow, Ko Promotor, pandangannya tentang antropologi budaya membuat saya semakin sadar bahwa memang ada jembatan antara kutub eksplanasi - '*explanation*' ke kutub pemahaman '*understanding*,' melalui penelitian filosofis. Beliau yang selalu mengingatkan bahwa muatan filosofis harus selalu tetap tampil, apabila penulisan disertasi ini sedikit "menyeleweng" dari yang seharusnya.

Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi, Ko Promotor dan selaku Ketua Program Studi Filsafat Program Pascasarjana UI, terima kasih yang tulus saya tujukan kepada beliau. Bantuan dan dorongan yang diberikan, telah memungkinkan saya mendapat kesempatan pergi ke Belanda untuk riset di Erasmus Universiteit Rotterdam, Faculty of Philosophy. Diskusi dengan beliau mengingatkan bahwa sisi lain dari penelitian ini, yaitu masalah "laki-laki dan perempuan" haruslah diungkapkan sesuai dengan tema penelitian, upacara *wiwahan*.

Prof. Dr. Harimurti Kridalaksana, Ketua Bidang Ilmu Pengetahuan Budaya, Program Pascasarjana UI, terima kasih tertuju kepada beliau. Diskusi masalah

kebahasaan memperluas dan memperkaya wawasan serta dorongan untuk secepatnya menyelesaikan studi terasa menyejukan hati.

Prof. Dr. Sapardi Djoko Damono, Dekan FSUI, yang telah memberikan kesempatan saya untuk memperdalam studi, di EUR Rotterdam, sehingga meninggalkan tugas utama yaitu mengajar di FSUI. selama berbulan-bulan. Juga kepada Prof. Dr. A. Ikram, mantan Dekan FSUI, dan Dr. Talha Bahmid, Pudek II FSUI, terima kasih tertuju kepada beliau. atas bantuan, kemudahan serta fasilitas yang saya peroleh dari FSUI demi kelancaran studi.

Dr. W. Ramelan, Direktur Program Pascasarjana UI, serta Prof. Dr. F.A. Moeloek mantan Direktur Program Pascasarjana UI yang telah memungkinkan saya diterima saat pertama kali sebagai peserta S3 di Program Pascasarjana UI. Bantuan serta kemudahan administratif saat diperlukan untuk kelancaran studi, sepatutnya saya berterima kasih kepada beliau.

Terima kasih saya tertuju kepada para penguji, baik di awal maupun pada serangkaian ujian yang harus dijalani dalam tahun ini. Dr. M. Sastrapredja, Rektor Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, buku tentang Sri dan Sadono yang beliau berikan kepada saya, sangatlah menjadi penentu pada pencarian mitos dalam upacara *wiwahan* dan titik tolak analisis penelitian. Prof. Dr. Franz Magnis Suseno, Ketua STF Driyarkara, pertanyaan beliau ketika ujian-ujian berlangsung, menggugah untuk bersikap lebih kritis terhadap penyelesaian penelitian ini. Kepada almarhum Dr. Lorens Bagus, saya hanya dapat mengatakan bahwa inilah disertasi yang anda inginkan, meskipun engkau tidak mungkin melihatnya. Khusus kepada Dr. Lorens Bagus, kepergiannya yang terasa mendadak, membuat saya merasa sedih dan kehilangan seorang sahabat sekaligus guru.. Ulasan, saran dan kritiknya saat kesehatannya terganggu, tetapi masih sempat didiskusikan memberikan “warna” tertentu pada penelitian ini, terutama di bagian Landasan Teoretis. Juga kepada Dr. Haryatmoko, perjumpaan saya dengan beliau di tahap akhir ujian, dan kebaikannya untuk mengoreksi serta memahami Paul Ricoeur melalui buku *From Text to Action*, memberikan wawasan yang lebih utuh dalam tahap akhir penyelesaian penelitian.

Terima kasih saya tujukan terutama kepada Dr. Sri Sukeksi Adiwimarta yang penuh kesabaran untuk mengoreksi disertasi ini sehingga menjadi lebih sempurna, terutama dalam kosa kata bahasa Jawa, serta dorongannya untuk tetap bersemangat dalam menyelesaikan penulisan naskah. Juga kepada Prof. Dr. Benny H. Hoed, pandangannya tentang semiotik menyadarkan saya bahwa interpretasi penelitian ini memang diawali oleh pandangan yang mirip dengan semiotik.

Terutama untuk Prof. Dr. A. Boedisantoso Ranakusuma, baik sewaktu menjabat Purek I UI, maupun selaku Rektor Universitas Indonesia, terima kasih tertuju kepada beliau. Bantuan, serta kemudahan yang saya peroleh untuk kelancaran administrasi dan studi ketika saya harus pergi ke Belanda serta dorongannya untuk secepat mungkin menyelesaikan studi sangatlah berarti bagi saya.

Untuk sahabat dan rekan-rekan di Jurusan Filsafat FSUI. Mbak Margaretha, Hermi, Hayon, terima kasih, atas dukungannya, karena kalianlah, saya “berjuang” untuk menyelesaikan studi secepatnya. Untuk Embun, Fuad, Ahkyar terima kasih atas bantuannya selama ini. Juga untuk Andri di PS Filsafat, dan mbak Maharani di Program Pasca UI terima kasih atas bantuannya dalam mengurus masalah administrasi demi kelancaran studi selama proses belajar berlangsung.

Kepada Kepala Perpustakaan dan Museum di keraton-keraton Yogyakarta, Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman, dan Museum Sana Budaya, Yogyakarta, saya mengucapkan terima kasih atas segala fasilitas, kemudahan dalam memperoleh data di awal penelitian. Juga Lembaga Javanologi, Yogyakarta yang menunjang penelitian ini dengan kemudahan memperoleh “materi” penelitian.

Drs. Ralph P. Welcker dari Forum Nederland -Indonesia, Den Haag selaku Kepala Project, yang secara tidak langsung memberikan bantuan dana melalui Erasmus Universiteit Rotterdam dan PS Filsafat Pascasarjana UI, sehingga saya merasa nyaman tinggal di Belanda. Juga kepada Dekan Faculty of Philosophy Erasmus Universiteit Rotterdam, Prof. Dr. J. de Mull, yang telah memberikan fasilitas studi selama saya riset di EUR. Dr. D. Tiemersma, banyak membantu dalam kelancaran studi di EUR, Belanda. Juga Dr. Willem v. der Mollen, karenanya saya dapat kemudahan untuk menjadi anggota perpustakaan Rijks Universiteit Leiden dan

KTLV di Leiden dan teman-teman lainnya, Lucille. B. Vossenber-Ferdinandus, CC. Donker-Stoffels dari Forum Nederland-Indonesia, meskipun pertemanan yang singkat, tetapi sangat berkesan bagi saya.

Kepada teman-teman dari FSUI, Program Pascasarjana UI dan mahasiswa Pasca UI Bidang I. P. Budaya, Bidang I. Informatika, Perpustakaan dan Kearsipan, kepada merekalah keterlibatan saya dengannya melalui pertemanan yang manis, diskusi-diskusi yang mendorong saya untuk selalu memperluas cakrawala ilmu pengetahuan, yang dirasa tidak pernah habis, saya mengucapkan terima kasih atas segalanya sehingga mendorong dan memacu untuk menyelesaikan penelitian ini.

Kepada mbak Nanny, Rita Fitriani, mbak Titik, Titik Mahrus dan teman-teman dari semua pihak, yang tidak mungkin disebutkan satu persatu, saya ucapkan terima kasih yang tulus, karena merekalah, saya selalu didorong, dan dibantu untuk menyelesaikan masalah-masalah yang kadangkala tidak tertangani, demi kelancaran studi yang sangat menyita waktu. Juga kepada seluruh tenaga Administratif, dan Rumah Tangga & Perlengkapan FSUI saya ucapkan terima kasih atas bantuannya untuk melancarkan segala sesuatunya sehingga semuanya menjadi beres khususnya dalam promosi ini.

Terima kasih yang tulus untuk suami, Budi, dan anak-anak tercinta, Olaf, dan Erik. Khusus Budi, dukungannya secara moril maupun materiel selama proses belajar di Pasca UI, terutama saat munculnya “faktor x”, terasa membesarkan hati dan memberikan semangat untuk secepatnya menyelesaikan penelitian di tahun ini. Untuk Olaf dan Erik, mereka berdua yang sering ditinggalkan lama untuk “urusan sekolah ibunya” yang menjadikan mereka berdua semakin mandiri untuk mengurus dirinya tanpa didampingi ibunya. Kemandirian mereka menjadi kebanggaan tersendiri bagi saya, dan memacu semangat untuk tidak mengecewakan mereka agar ibunya cepat selesai studinya, dan kehilangan waktu mereka terobati, karena dapat berkumpul bersama-sama mereka lagi dengan lebih mengasyikan.

Sebagai akhir kata, tidak ada gading yang tidak retak, seperti halnya disertasi ini, kekurangan ataupun ketidaksempurnaan disertasi ini tidak menjadikan disertasi ini menjadi sesuatu yang tidak berguna. Setidaknya disertasi ini dapat mendorong

saya ataupun peneliti-peneliti lainnya untuk lebih memahami bahwa penelitian filsafat dapat menjadi lebih diperkaya dengan bertitik tolak pada penelitian empiris. Si penafsir dapat memahami diri masyarakat tertentu, masyarakat majemuk Indonesia yang memiliki ke-Bhinekaan Tunggal Eka-nya dan diri si penafsir sehingga dikuak horison baru wahana makna.

Jakarta, November 1998

V. Irmayanti Meliono-Budianto

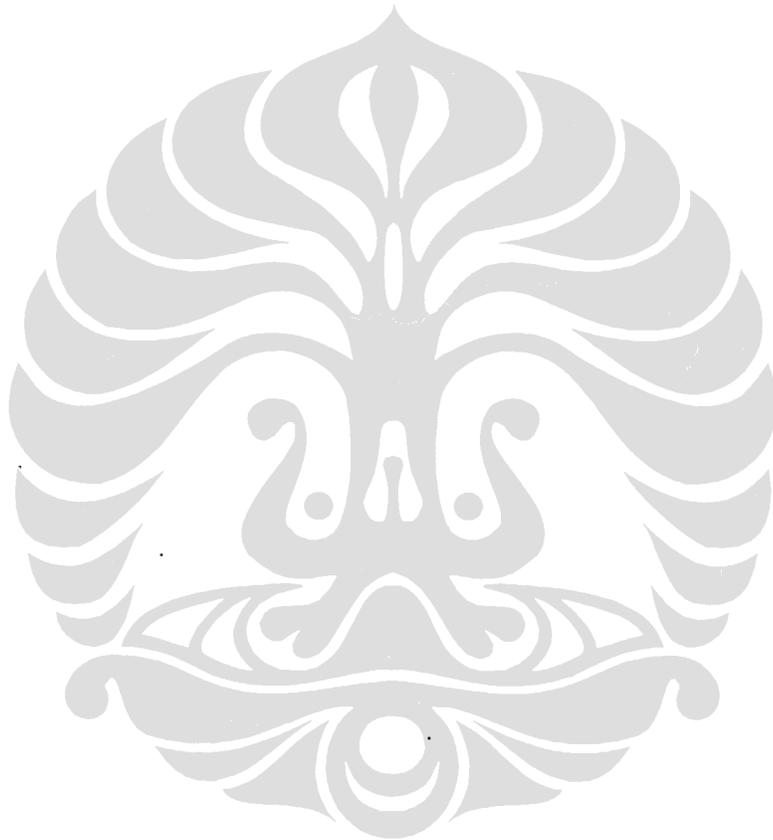


## Daftar Isi

|  |           |
|--|-----------|
| Ucapan Terima Kasih  | v         |
| Daftar Isi   | x         |
| Daftar Bagan   | xiii      |
| Daftar Lampiran  | xiv       |
| <br>   |           |
| Bab I. Pendahuluan   | 1         |
| 1.1. Latar Belakang Masalah  | 1         |
| 1.2. Perumusan Masalah   | 6         |
| 1.3. Tujuan dan Kegunaan Penelitian  | 16        |
| 1.4. Metode Penelitian   | 17        |
| 1.5. Sistematika Disertasi   | 23        |
| <br>   |           |
| Bab II. Landasan Teoretis Disertasi  | 26        |
| 2.1. Pengantar   | 26        |
| 2.2. Beberapa Konsep Umum  | 27        |
| 2.3. Hermeneutik dan Interpretasi menurut Ricoeur                          | 43        |
| 2.4. Penerapan Landasan Teoretis dalam Analisis Simbolisme <i>Wiwahan</i>  | 73        |
| <br>   |           |
| <b>Bagian Pertama</b>  | <b>86</b> |
| <br>   |           |
| Bab III. Upacara <i>Wiwahan</i> dalam Budaya Jawa                          | 86        |
| 3.1. Pengantar   | 86        |
| 3.2. Tinjauan secara Historis Upacara <i>Wiwahan</i>                       | 87        |
| 3.2.1. Upacara pada Masa Kerajaan Mataram Kuno (abad 8 -10                 | 88        |
| 3.2.2. Upacara pada Masa Kerajaan Jawa Timur (abad 10 - abad 16)           | 89        |
| 3.2.3. Upacara pada Masa Kerajaan Mataram di Jawa Tengah (abad 16 -        | 94        |
| abad 17)   |           |
| 3.2.4. Upacara <i>Wiwahan</i> pada Masa Terpecahnya Kerajaan Mataram       | 98        |
| (abad 18)  |           |
| 3.2.5. Upacara <i>Wiwahan</i> pada abad 19 dan abad 20                     | 100       |
| 3.3. Tahap tahap Upacara <i>Wiwahan</i> di Keraton Yogyakarta              | 103       |
| 3.4. Sumber-Sumber Upacara <i>Wiwahan</i> lainnya                          | 118       |
| 3.4.1 Upacara <i>Wiwahan</i> di beberapa keraton: Surakarta, Mangkunegaran | 118       |
| dan Pakualaman   |           |
| 3.4.2 Upacara <i>Wiwahan</i> di Luar Keraton                               | 135       |
| 3.5. Kesimpulan  | 139       |

|   |            |
|---|------------|
| Bab IV. Makna Upacara <i>Wiwahan</i>  | 143        |
| 4.1 Pengantar   | 143        |
| 4.2 Makna menurut Teks Upacara <i>Wiwahan</i> di Keraton Yogyakarta   | 144        |
| 4.3 Makna menurut Upacara <i>Wiwahan</i> di Luar Keraton  | 161        |
| 4.4 Kesimpulan  | 176        |
| <br>  |            |
| <b>Bagian Kedua</b>   | <b>179</b> |
| <br>  |            |
| Bab V. Simbolisme <i>wiwahan</i> dalam konteks Pandangan Dunia Jawa   | 179        |
| 5.1. Pengantar  | 179        |
| 5.2. Pandangan Dunia Jawa   | 183        |
| 5.3. Beberapa Unsur Umum Pandangan Dunia Jawa   | 186        |
| 5.3.1. Hierarki Keberadaan  | 186        |
| 5.3.2. Keterhubungan  | 189        |
| 5.3.3. Nilai Sentral Pandangan Dunia Jawa   | 195        |
| 5.4. Hubungan Manusia dengan: Tuhan, Kosmos dan Supranatural  | 204        |
| 5.5. Hubungan Antarsesama Manusia   | 208        |
| 5.6. Hubungan Laki-Laki dan Perempuan   | 212        |
| 5.7. Simbolisme <i>Wiwahan</i> dalam Konteks Pandangan Dunia Jawa   | 221        |
| 5.8. Kesimpulan   | 229        |
| <br>  |            |
| Bab VI. Simbolisme <i>Wiwahan</i>   | 234        |
| 6.1. Pengantar  | 234        |
| 6.2. Filsafat Simbolisme <i>Wiwahan</i>   | 237        |
| 6.2.1. Pertimbangan I: Simbol <i>Wiwahan</i> sebagai Ekspresi dengan Makna Ganda  | 239        |
| 6.2.2. Pertimbangan II: Filsafat Hermeneutik sebagai Jalan untuk Menginterpretasi dan Mencari Makna Refleksif dan Fungsi Simbolik Ritual <i>Wiwahan</i> | 249        |
| 6.2.3. Pertimbangan III : Hermeneutik dalam Teks Simbolisme <i>Wiwahan</i>  | 260        |
| 6.3. Simbolisme Hubungan Laki-Laki dan Perempuan  | 269        |
| 6.4. Kesimpulan   | 291        |
| <br>  |            |
| Bab VII Dialog Filsafat: Refleksi terhadap Simbolisme <i>Wiwahan</i>  | 294        |
| 7.1. Realitas dalam Simbolisme <i>Wiwahan</i> atau Simbolisme <i>Wiwahan</i> dalam realitas   | 294        |
| 7.2. Hakikat Perkawinan   | 308        |
| 7.2.1. Arti Perkawinan  | 308        |
| 7.2.2. Unsur-Unsur perkawinan   | 313        |
| 7.2.3. Tujuan perkawinan  | 337        |

|                   |     |     |
|-------------------|-----|-----|
| 7.3. Kesimpulan   | —   | 320 |
| Bab VIII Penutup  |     | 324 |
| Daftar Pustaka    |     | 337 |
| Glosari           |     | 351 |
| Lampiran Lampiran | --- | 361 |



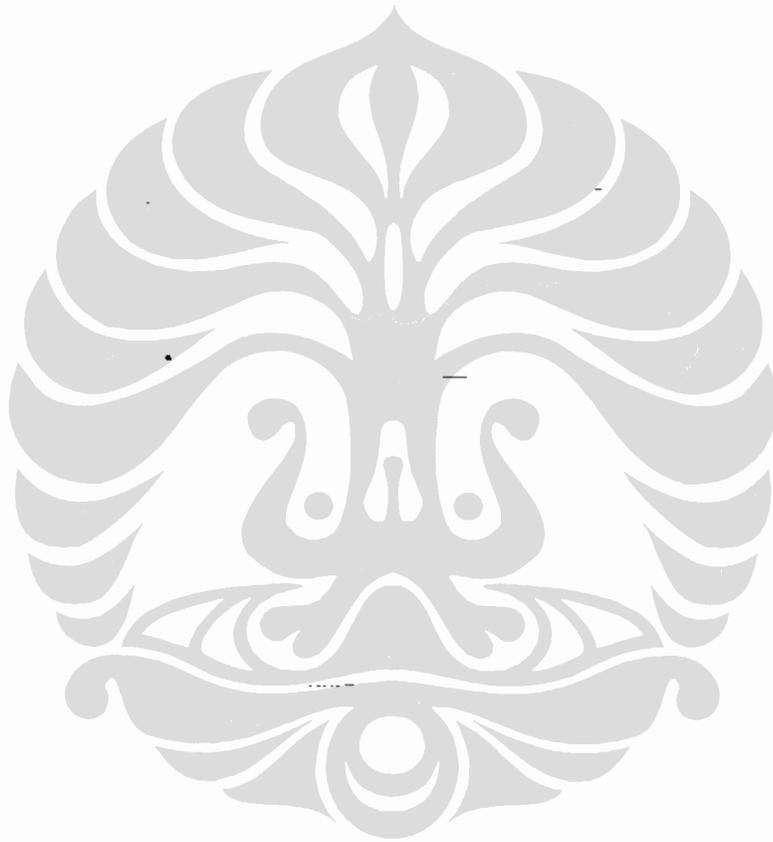
## Daftar Bagan

|  |     |
|--|-----|
| 1. Simbol dan Esensinya menurut Ricoeur                              | 80  |
| 2. Simbol dasar: Simbol Kejahatan menurut Ricoeur                    | 81  |
| 3. Bagan Metodologis -Lingkaran Hermeneutik                          | 82  |
| 4. Bagan Metodologis -Tahapan Interpretasi                           | 83  |
| 5. Tabel Tahapan Interpretasi <i>Wiwahan</i>                         | 84  |
| 6. Proses Pemikiran 4 Proposisi- Makna Literal dengan Makna Simbolik | 226 |



## Daftar Lampiran

|   |     |
|---|-----|
| 1. Hasil Penelitian Upacara Perkawinan Jawa (Upacara <i>Wiwahan</i> ) | 362 |
| 2. Silsilah Raja Raja Jawa Dinasti Mataram                            | 364 |
| 3. Mitos Dewi Sri dan Dewa Sadono                                     | 365 |
| 4. Kisah Jaka Tarub dan Nawangwulan                                   | 368 |
| 5. Upacara <i>Wiwahan</i>   | 370 |
| 6. Terjemahan Kutipan Kutipan di Bab II                               | 374 |



## BAB I

### PENDAHULUAN

#### 1.1. Latar Belakang Masalah

Kehidupan masyarakat Jawa selalu diwarnai oleh kehidupan simbolis. Unsur-unsur simbolis itu sangatlah berperan terutama di dalam kehidupan sehari-hari. Dalam menjalani kehidupannya, masyarakat Jawa mengungkapkan perasaan dan perilakunya dengan mengkaitkannya pada hal-hal yang bersifat simbolis. Kebiasaan-kebiasaan yang dilakukannya seringkali dituangkan dalam bentuk upacara-upacara. Tak pelak lagi, dalam upacara-upacara tersebut unsur simbolis sangat berperan di dalamnya. Unsur-unsur simbolis itu berkaitan dengan pandangan hidup masyarakatnya. Oleh karenanya, unsur-unsur simbolis itu haruslah dihayati dan dipahami sehingga ungkapan serta keinginan masyarakatnya dapat terkuak dan menjadi pedoman hidupnya.

Upacara-upacara yang dilakukan oleh masyarakat Jawa berkaitan dengan siklus kehidupan manusia, seperti kelahiran, perkawinan, dan kematian ataupun juga berkaitan dengan pekerjaan, mendirikan rumah, kenaikan pangkat, dan sebagainya. Salah satu tradisi Jawa yang dilaksanakan oleh masyarakatnya adalah upacara *wiwahan*<sup>1</sup> atau

---

<sup>1</sup> *Wiwahan* (bahasa Jawa), berasal dari kata kerja *wiwaha* yang artinya menikah. *Wiwahan* dapat berarti *pikrama* atau *dhaup*. Sedang *wiwahan* adalah perkawinan yang disertai dengan *puhargyan* atau pesta meriah dengan tamu yang melimpah dan dijamu dengan hidangan atau makanan

upacara perkawinan. Dalam melaksanakan upacara tersebut, mempelai laki-laki dan perempuan menggunakan busana dan tata rias yang diperuntukkan pada upacara *wiwahan* serta melaksanakan upacara yang sarat dengan tata cara dan adat Jawa. Tata cara tersebut berasal dari kalangan keraton ataupun raja-raja Jawa yang berkuasa di tanah Jawa. Dengan kata lain, kehidupan dan perilaku para bangsawan yang berada di dalam komunitas keraton menjadi salah satu sumber budaya Jawa. Untuk memahami upacara *wiwahan*, baik mengenai tata busana, tata rias maupun langkah-langkah dari upacara yang ada di lingkungan istana, perlu dipahami juga latar belakang yang mendasarinya.

Perjanjian Gianti (1755) menyebabkan kerajaan Mataram pecah menjadi dua, yaitu Kasunan Surakarta dan Kasultanan Yogyakarta. Bagi masyarakat Jawa, peristiwa itu merupakan suatu pengingkaran terhadap konsep kekuasaan raja dalam kebudayaan Jawa. Konsep kekuasaan yang sering diungkapkan sebagai *endi ana surya kembar* - 'tidak ada matahari yang kembar' yang merupakan manifestasi kekuasaan penguasa kerajaan Mataram, bahwa tidak membenarkan adanya kekuasaan lain yang sederajat dengan diri raja (Condrongoro, 1995:2-6). Tetapi, sejak terpecahnya kerajaan Mataram menjadi dua, tak ayal lagi konsep itu juga mengalami perubahan. Namun, kehendak untuk tetap memperlihatkan kekuasaan politik kekuasaan tunggal tetap diusahakan oleh para keturunan dinasti Mataram. Hal ini dapat diketahui dari gelar para penguasa di kedua wilayah tersebut, yang masing-masing menyebut dirinya sebagai Paku Buwana untuk Kasunanan Surakarta dan Hamengku Buwana untuk Kasultanan Yogyakarta. Berdirinya keraton Yogyakarta (1756) ternyata juga melahirkan sejumlah atribut kebangsawanan dan simbol-simbol serta upacara-upacara yang berbeda dengan keraton Surakarta. Semuanya

dilakukan untuk memberikan pengesahan bahwa kemunduran politik tidak berarti pula kemunduran dan kemerosotan wibawa raja. Untuk itulah karya-karya besar di bidang susastra, kesenian, dan upacara-upacara diciptakan dan dihadirkan agar dapat meningkatkan legitimasi raja dan keluarganya dan membuat kedudukan mereka berbeda dengan rakyat biasa.

Dengan demikian dapatlah dipahami mengapa muncul upacara *wiwahan* yang bergaya Surakarta (Solo) dan Yogyakarta. Dengan terbentuknya Negara Republik Indonesia pada tahun 1945, kerajaan Surakarta dan Yogyakarta berangsur-angsur kehilangan kekuasaan politiknya. Namun, hal itu tidak menjadikan lenyapnya budaya Jawa beserta upacara-upacara adatnya. Upacara-upacara adat, khususnya upacara *wiwahan* masih tetap ada, bahkan mempunyai beberapa bentuk seperti, upacara *wiwahan* gaya Jawa Timur dan gaya Banyumasan. Perbedaan antara keempat gaya (Surakarta, Yogyakarta, Jawa Timur, dan Banyumasan) tersebut karena adanya lingkungan budaya yang berbeda seperti lingkungan budaya keraton dan daerah di luar keraton Yogyakarta dan Surakarta. Empat gaya dari upacara *wiwahan* tersebut masing-masing perbedaannya terletak pada tata busana dan tata rias serta beberapa tahapan upacara *wiwahan*, seperti *siraman*, *midodareni* dan *panggih*, namun secara umum prinsip dasar upacara *wiwahan* tetap sama, yaitu *majang tarub*, *ijab kabul* dan *panggih* selalu ada.

Secara keseluruhan terlihat bahwa di dalam upacara *wiwahan* atau perkawinan Jawa berbagai unsur-unsur simbolis perkawinan mempunyai kedudukan yang sentral dan penting. Unsur-unsur simbolis itu terpancar pada setiap langkah dari proses upacara yang cukup panjang dan rumit, dari menentukan tanggal pernikahan (*petungan*), dari sesaji

(*sajen*), dari busana pengantin, sampai tata rias pengantin (*paes penganten*). Upacara perkawinan Jawa yang sarat dengan unsur-unsur simbolis itu menjadikan upacara itu mempunyai kekhasan dan nuansa tersendiri. Pada masa kini masyarakat Jawa masih menganggap perlu dilaksanakannya upacara *wiwahan* secara tradisional tersebut. Umumnya upacara yang dilaksanakan saat ini adalah menyederhanakan bentuk-bentuk upacara tradisional (dari beberapa gaya) yang rumit ataupun yang dianggap tidak rasional menjadi lebih sederhana, rasional, tetapi tidak mengurangi arti dan fungsi dari upacara perkawinan tersebut. Nampaknya ada kecenderungan di kota besar seperti Jakarta, orang melaksanakan upacara perkawinan Jawa seperti berlomba-lomba untuk menunjukkan kemegahan dan kemewahan yang berlebihan. Bahkan di keraton Yogyakarta, Surakarta, Pakualaman, selain kemegahan yang sifatnya tradisional ditampilkan, upacara *wiwahan* tersebut dijadikan objek turisme bagi turis asing. Hal-hal yang demikian itu menyebabkan upacara *wiwahan* menjadi makin beragam citranya. Oleh karenanya upacara *wiwahan* itu menjadi lebih unik dan merupakan hal yang sangat menarik untuk dikaji di dalam dunia ilmu pengetahuan, khususnya dari sudut ilmu filsafat.

Dalam tulisan-tulisan ataupun penelitian yang telah ada atau ditemukan saat ini, umumnya hanya menuliskan secara kronologis langkah-langkah ataupun proses upacara perkawinan dan tata rias pengantin Jawa. Pada beberapa buku yang berjudul *Upacara Mantu Jangkep Gagrag Surakarta*, karangan Suyadi Respationo (1979); *Upacara Perkawinan Adat Jawa*, karangan Thomas Wiyasa Bratawidjaja (1995) ; *Adat istiadat Daerah Istimewa Yogyakarta* dari tim Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan

Daerah Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Departemen Pendidikan & Kebudayaan (1976/1977); *Seni Tata Rias Penganten Gaya Yogyakarta dan segala upacaranya* karangan Mamin Sarjono (1985) serta hasil penelitian tentang *Arti Lambang dan Fungsi Tatarias Pengantin dalam menanamkan Nilai Nilai Budaya Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta* dari H.J. Wibowo dan Suhartinah, Departemen Pendidikan & Kebudayaan, Dirjen Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah (1985), hanya mengungkapkan secara kronologis proses upacara perkawinan dan tatarias pengantin Jawa (lihat Lampiran I tentang hasil-hasil penelitian yang telah ada).

Sejumlah hasil penelitian yang disebutkan di atas menunjukkan adanya kecenderungan bahwa peneliti-peneliti tersebut hanya “berhenti” pada proses upacara ataupun langkah-langkah upacara perkawinan saja dan sebatas pada penelitian yang sifatnya eksternal. Padahal di dalam upacara *wiwahan* terdapat aspek yang lainnya selain aspek eksternal, juga aspek internal. Aspek internal ini menunjukkan adanya muatan-muatan afeksi dan emosi manusia yang menjalankannya (masyarakat pendukungnya). Manusia atau masyarakat pendukung menganggap bahwa perkawinan tersebut adalah sebagai sesuatu yang luhur, suci, warisan turun temurun dari nenek moyang dalam melakukan upacara perkawinan. Di lain pihak, ada makna nilai-nilai harmoni, kemurnian, kesakralan dan moralitas yang harus dijalankan dan pandangan - pandangan tentang proses kehidupan manusia sejak kelahiran, pendewasaan hingga akhir hayatnya. Dengan demikian terlihat bahwa pandangan hidup manusia Jawa akan menjadi “sumber” bagi upacara *wiwahan* yang dilaksanakan oleh manusia Jawa.

Penelitian tentang upacara *wiwahan* yang menyoroti kedua aspek tersebut (internal dan eksternal) dirasa masih kurang. Untuk itulah dalam penelitian ini akan dikaji upacara *wiwahan* dari sudut internal dan eksternal. Ini berarti penelitian ini merupakan penelitian filosofis karena menampilkan keutuhan dan keseluruhan dari upacara *wiwahan* yang ada serta menampilkan aspek eksternal dan menyoroti secara lebih khusus aspek internal dari upacara *wiwahan* tersebut. Kedua aspek tersebut yaitu internal dan eksternal akan dipahami dan diinterpretasikan sehingga memunculkan hubungan-hubungan yang ada sehingga unsur-unsur yang umum dalam pandangan dunia Jawa, seperti hierarki keberadaan, keterhubungan, nilai-nilai sentral: harmoni, kemurnian, kesakralan, moralitas dapat terungkap dan darinya dapat diinterpretasi dan direfleksikan sehingga memunculkan aspek filosofis dari simbolisme dalam upacara *wiwahan*.

## **1.2. Perumusan Masalah**

Masyarakat apapun di dunia ini selalu didukung oleh dan berkaitan dengan kebudayaan. Bila kita memperhatikan suatu masyarakat walaupun para warganya mempunyai sifat-sifat individual yang berbeda, ternyata mereka akan memberikan suatu pandangan sama atau reaksi yang sama terhadap gejala-gejala dan lingkungannya. Dari reaksi dan pandangan yang sama itulah masyarakat tersebut mempunyai sikap-sikap umum yang sama, nilai-nilai yang sama dan perilaku yang sama. Hal-hal yang dimiliki yang bersama itulah yang akan mencerminkan kebudayaannya.

Adanya pandangan, sikap-sikap, dan nilai-nilai yang sama inilah dapat dilihat adanya kesamaan pendapat tentang hal-hal universal dari kebudayaan (*cultural universals*). Istilah *universal* itu mencerminkan bahwa ada gambaran umum dari manusia tentang kebudayaan di dunia ini. Gambaran umum itu dapat tercermin pada unsur-unsur yang ditemukan atau didapat pada semua kebudayaan dari semua bangsa di dunia ini, seperti religi atau agama (kepercayaan), bahasa, sistem pengetahuan, sistem kemasyarakatan/organisasi sosial, sistem peralatan hidup/teknologi, kesenian dan sistem mata pencaharian hidup. Kebudayaan sebagai penciptaan dan perkembangan nilai meliputi segala apa yang ada dalam alam fisik, personal dan sosial yang disempurnakan untuk realisasi tenaga manusia dan masyarakat. Jelaslah bahwa usaha untuk membudaya selalu dapat dilanjutkan lebih sempurna lagi dan tak akan terbentur pada suatu batas terakhir. Tetapi bukan jumlah kuantitatif atau mutu kualitatif nilai-nilai tersendiri yang mengandung kemajuan kebudayaan. Yang menentukan adalah kesatuan, sintesis atau konfigurasi nilai-nilai yang wajar. Tugas filsafat adalah mengadakan refleksi tentang kebudayaan dan menyelidiki hakikat kebudayaan yang terwujud dalam setiap kebudayaan itu meskipun dengan segala macam cara.

Filsafat dapat melihat kebudayaan dari dua aspek, yaitu kebudayaan subjektif dan kebudayaan objektif (Bakker, 1984:17-50). Dari sisi yang mendasar yang ada pada manusia, nilai-nilai batin dalam kebudayaan subjektif terdapat dalam perkembangan kebenaran, kebajikan dan keindahan. Nilai perwujudannya tampak dalam penghalusan perasaan, kesehatan badan, gaya indah, kebajikan, dan kebijaksanaan yang semuanya itu merupakan “puncak-puncak bakat” (*ultimum potentiae*) dari rasa, badan, akal dan

kemauan. Dan kemudian dircalisasikan lagi dalam kepandaian, kecekatan, keadilan, kedermawanan, dan fungsi-fungsi lain yang dikembangkan dalam perilaku manusia oleh pengalaman empiris dan pendidikannya. Melalui fungsi-fungsi itulah manusia-manusia menyempurnakan kosmos dan menyempurnakan dirinya. Nilai-nilai imanen dalam kebudayaan subjektif haruslah diungkapkan lagi dalam materialisasi dan institusionalisasi. Akan muncullah dunia kebudayaan objektif yang sangat luas dan bermanfaat bagi manusia. Kebudayaan objektif perlu dibina oleh manusia dengan melakukan usaha yang tak kenal lelah dan putus asa, dengan mengalami “jatuh bangun”, dengan inovasi, dengan menyerap di antara kebudayaan yang satu dengan yang lainnya dan sebagainya. Dengan demikian dialog manusia dengan alam semakin memuncak. Nilai-nilai yang dulunya direalisasikan secara batiniah, diproyeksikan sedemikian rupa, sehingga menjadi landasan untuk perkembangan dari nilai yang bersifat objektif. Nilai-nilai objektif itu adalah apa yang disebut sebagai hasil-hasil kebudayaan, unsur-unsur kebudayaan, alat, dan aspek-aspek universal dari kebudayaan.

Salah satu ungkapan kebudayaan adalah upacara adat yang menyangkut siklus kehidupan manusia, di antaranya adalah: upacara perkawinan. Di dalam upacara perkawinan terlihat adanya suatu ikatan atau keterikatan antara laki-laki dan perempuan. Keterikatan itu akan nampak apabila dikukuhkan oleh suatu tradisi, lembaga, agama ataupun lainnya. Serumah, sehati, setubuh, seranjang adalah hal yang lazim dikatakan orang pada seseorang apabila ia mulai terikat dengan pasangannya dalam suatu perkawinan. Nampaknya perkawinan tidak hanya dilihat dari keadaan seperti hal-hal yang telah disebutkan di atas, tetapi dapat dilihat dari sisi lain. Di sisi lain, perkawinan,

khususnya perkawinan Jawa dianggap oleh manusia Jawa sebagai peristiwa yang sakral, suci, karena berkaitan dengan siklus kehidupan manusia, yaitu, *metu, manten, dan mati* 'lahir, menikah, dan meninggal'. Di dalam siklus kehidupan itulah manusia mengalami krisis dalam kehidupannya, seperti sakit dan maut ketika ia masih anak-anak, remaja, masa peralihan dari remaja ke usia dewasa, masa hamil, masa kelahiran, dan masa maut. Dalam menghadapi krisis serupa itu manusia berkeinginan melakukan tindakan untuk memperteguh iman dan memperkuat eksistensinya. Perbuatan-perbuatan itu diungkapkannya dengan melakukan upacara-upacara pada masa krisis tersebut (kelahiran, perkawinan, kematian). Sebagai peristiwa yang dianggap sakral, masyarakat Jawa akan menentukan hari yang dianggapnya baik (*petungan*) dalam melaksanakan upacara-upacara tersebut seperti saat melaksanakan upacara *wiwahan* (perkawinan). Segala bentuk upacara yang dilakukan manusia Jawa dalam menghadapi kekrisisannya itu tidak terlepas dari pandangan hidup, alam pikiran, dan etos manusianya.

Alam pikiran Jawa selalu dipenuhi dengan muatan-muatan emosi, afeksi, dan religiositas yang tertuang dalam pandangan hidup masyarakatnya. Alam pikiran tersebut mengarah ke alam pikiran mitis, ontologis dan fungsional<sup>2</sup>. Hal-hal yang bersifat mitis, ontologis dan fungsional tersebut sering dijumpai pada sikap manusia dalam menghayati

---

<sup>2</sup> Penulis meminjam istilah alam pikiran mitis, ontologis dan fungsional dari Van Peursen (1989:9-33). Menurutnya persepsi manusia mempunyai tiga tahap, yaitu (a) tahap mitis adalah suatu sikap manusia yang merasa dirinya terkepung oleh kekuatan gaib disekitarnya; (b) tahap ontologis adalah sikap manusia yang tidak hidup lagi dalam kepungan kekuatan mitis, manusia mulai mengambil jarak terhadap segala sesuatu yang dulu mengepungnya, manusia mulai belajar tentang keberadaan sesuatu; (c) tahap fungsional adalah tahap yang mulai muncul pada manusia modern, ia ingin mengadakan relasi baru terhadap segala sesuatu dalam lingkungannya. Dalam tahap fungsional manusia agaknya mulai meninggalkan alam pikiran mitis dan tidak lagi mengambil jarak (bersikap ontologis) terhadap lingkungannya.

kehidupannya. Dalam alam pikiran mitis, terlihat bahwa mitos ataupun cerita-cerita rakyat sering menjadi panutan atau pedoman bagaimana manusia Jawa melakukan kegiatan, tindakan atau perilaku pada suatu peristiwa, upacara tertentu. Sebagai contoh, dalam cerita rakyat seperti Lara Jonggrang (kisah mengenai terjadinya Candi Lara Jonggrang di Prambanan) “mengharuskan” bahwa sebelum melangsungkan perkawinan, calon suami “diharuskan” memberi tanda ikatan yang berupa 1000 buah candi (sekarang pemberian semacam itu disebut sebagai “*peningset*”) kepada calon istri. Juga cerita rakyat Jaka Tarub, agaknya menjadi “sumber” dari malam *midodareni*, suatu upacara (yang dilakukan oleh calon mempelai hingga tengah malam), menjelang hari pernikahannya. Midodareni berasal dari kata *widodari* (Jawa) atau bidadari. Alkisah menurut ceritera tersebut, Jaka Tarub mempersunting bidadari yang bernama Nawangwulan. Saat tengah malam, sebelum upacara pernikahan (upacara *panggih*) berlangsung, para bidadari turun dari kayangan untuk menjenguk dan menghibur Nawangwulan. Malam itu merupakan malam terakhir dari masa kegadisan Nawangwulan<sup>3</sup>. Sampai sekarang masih tetap dianjurkan khususnya kepada calon mempelai perempuan untuk tetap berjaga hingga tengah malam dan berdoa bersama keluarganya.

Di dalam buku, *Centhini Tambanraras-Amongraga* jilid I bagian Sinom 30 bait, karya Ngabehi Ranggasutrasna terdapat beberapa tulisan tentang kisah perjalanan

---

<sup>3</sup> Cerita rakyat tersebut bersumber pada beberapa buku kumpulan ceritera rakyat (dalam bahasa Indonesia ternyata memiliki beberapa varian. Lihat S. Widyatmanta (1963:130-132); Rudhatin Wilosubrongto (t.t.:12-13). Sumber lain adalah cerita lisan yang berasal dari penutur/informan yang berbahasa Jawa.

Amongraga yang mendapat nasihat dari Ki Datuk Bahni tentang perhitungan mendirikan *tarub teratak*, menikahkan pengantin, bulan perkawinan, bersanggama<sup>4</sup>. Juga pada kitab *Centhini Tambangraras-Amongraga* jilid II bagian Megatruh 37 bait, mengisahkan perjalanan Mas Cebolang di kaki Gunung Tidar, Magelang yang mendapat nasihat dari Seh Wakidiyat tentang peraturan menikah, doa menikah, syarat menikah, mas kawin. Selain itu, buku *Tatatjara* (berbahasa Jawa) yang ditulis oleh Kyai dan Nyai Padmasoesastra, terbitan Balai Poestaka, Djakarta, tahun 2602 (tahun Jawa) berisi petunjuk tentang tata cara upacara perkawinan Jawa, dari *Nontoni*, *Serat Panglamar*, *Oelem gadah damel mantoc*, *Taroeh*, *Lamaran*, *Nyantri*, *Sanggan Penganten*, *Donga*, *Panggih* sampai doa-doa yang harus diikuti bagi yang akan melangsungkan perkawinan.

Kembali pada alam pikiran Jawa, alam pikiran ontologis muncul misalnya pada pesta perjamuan (setelah upacara *panggih* dilaksanakan), yaitu di saat kidung pengantin dilantunkan, *Panembrama temanten* dan *Rumpakan kirabing temanten*. Kidung pengantin adalah sebuah nyanyian yang dilagukan oleh seseorang tanpa iringan gamelan (instrumen musik). Isi kidung tersebut berupa nasihat-nasihat yang ditujukan kepada mempelai berdua dan memohon berkat kepada Tuhan agar dalam kehidupan rumah tangga kelak selalu mendapatkan kebahagiaan. Sedang *panembrana temanten* adalah sebuah nyanyian bersama yang diiringi gamelan yang isinya mirip seperti kidung

---

<sup>4</sup> Buku *Centhini Tambangraras-Amongraga* tersebut adalah karya susastra Jawa yang dibuat pada masa Sunan Paku Buwana pada tahun 1814 oleh beberapa pujangga keraton Surakarta (Yasadipura, Sastradipura) yang berisi tentang kebudayaan dan sisi kehidupan masyarakat Jawa a.l. kepercayaan, adat istiadat, aritektur, kesenian, perhitungan waktu/hari yang bertalian dengan daur manusia, perkawinan. Aslinya dalam bahasa Jawa terdiri dari 12 jilid, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia (baru 3 jilid) oleh tim penyadur FS UGM dan bekerja sama dengan Balai Pustaka. Lihat *Centhini* (dalam bahasa Indonesia) I (1991:82-91); *Centhini* II (1992:48-53)

pengantin dan dilantunkan juga ucapan terima kasih kepada para tamu dan juga berisi peringatan hari dan tanggal perkawinan yang berbentuk candra sangkala (tanggal, bulan dan tahun dinyatakan dengan kata-kata). Kedua kidung tersebut melukiskan bahwa manusia di luar kesadarannya dapat berbuat dosa, kesalahan tragis yang dialaminya dalam kehidupan perkawinannya. Manusia dalam batinnya memberontak, dia ingin mengetahui mengapa dia bersalah dan apakah gerangan masalah-masalah kehidupan dalam berumah tangga ini? Tidak dengan takdir, melainkan dengan memperoleh pengertian dan pengetahuan. Pengertian tersebut didapat dengan alam pikiran ontologis, yaitu suatu alam pikiran yang mencoba memahami arti kehidupan dan dunia sekelilingnya tanpa daya magis semata, melainkan dengan alam pikiran yang berusaha memahami dasar hakikat segala sesuatu (ontologi) dengan lebih rasional. Pengertian itu membawa manusia kepada Tuhan, membuktikan adanya Kekuasaan yang lebih tinggi. Melalui kidung pengantin, manusia “membersihkan” diri dari dosa-dosanya, menerima “tata tertib” berupa nasihat-nasihat dan dengan pengetahuannya yang diterima itu, manusia mengakui adanya Tuhan.

Alam pikiran Jawa yang mengarah ke alam pikiran fungsional terlihat pada serangkaian upacara perkawinan secara adat Jawa. Setiap langkah yang ada pada upacara tersebut berkaitan satu sama lain, diatur sedemikian rupa sehingga lebih berfungsi untuk memperkuat keagungannya. Aspek dalam sikap fungsional terlihat bagaimana orang menentukan “hari baik” kapan dilangsungkannya upacara *wiwahan* tersebut. Merayakan upacara perkawinan pada hari yang tepat adalah sebagai dasar terhadap masa kini. Bagaimana kehidupannya setelah selesai merayakan upacara

tersebut? Apakah kedua orang yang telah terikat sebagai suami istri dapat menjalankan kehidupannya sesuai peran dan fungsinya bagi keluarga dan masyarakat?

Oleh karenanya perkawinan Jawa dengan segala upacaranya tidak hanya sekadar aktivitas kehidupan masyarakat Jawa, tetapi menunjukkan suatu sistem budaya kehidupan manusia Jawa saat ia mengalami krisis kehidupannya. Dari sistem budaya itulah dapat ditarik adanya pandangan hidup, alam pikiran bahkan unsur-unsur yang sangat mendasar pada pandangan hidupnya, seperti keberadaan, keterhubungan, nilai-nilai sentral: harmoni, kemurnian, kesakralan, moralitas. Di samping itu perkawinan Jawa dengan segala bentuk upacaranya sarat dengan simbolisme dan simbol-simbol yang mendasarinya, seperti pada peralatan, sajian, pakaian, ragam hias pada kain dan sebagainya. Simbolisme tersebut dapat diinterpretasikan dan memberikan berbagai makna seperti makna nilai, makna religius, makna antropologis bagi manusia Jawa sebagai pelaku dari upacara *wiwahan*. Untuk mendudukan pada kerangka pikir yang jelas, dalam melihat perkawinan Jawa hendaknya dibedakan antara perkawinan Jawa sebagai suatu sistem budaya yang di dalamnya terdapat intersubjektivitas dan interaksi sosial serta dengan struktur interaksi sosial itu sendiri. Dengan kata lain, di satu pihak sistem budaya itu memunculkan simbolisme ekspresif emotif, kepercayaan atau pandangan hidup dan makna nilai-nilai (etis, religius, dan sosial). Di lain pihak terdapat proses yang terus menerus berlangsung dari tingkah laku interaktif manusianya dan struktur sosial dari bentuk tingkah laku yang tetap itu.

Pelaku kebudayaan melakukan upacara *wiwahan* sesuai dengan tatacara dan adat Jawa. Karenanya di antara pelaku kebudayaan tersebut atau manusianya sebenarnya

menunjukkan adanya hubungan yang saling terkait satu sama lain. Hubungan ini ( dapat mengarah ke hubungan dengan Tuhan - alam supranatural - kosmos; hubungan antar sesama manusia; hubungan antara laki-laki dan perempuan) dilanjutkan dengan hubungan-hubungan yang lain, yaitu manusia lain di luar pendukung kebudayaannya, lingkungannya ataupun pranata-pranata lainnya. Dalam relasinya pelaku kebudayaan atau manusia saling menerima sesuatu yang dianggapnya bermanfaat atau bahkan menolak hal tersebut. Keadaan yang demikian itulah manusia Jawa mengalami asimilasi dan inovasi. Proses asimilasi dan inovasi tersebut berkaitan juga dengan proses historisitas pada manusia Jawa. Selain itu seiring dengan kemajuan zaman akan muncul perubahan-perubahan yang mendasar dalam kehidupan sosial mereka dan upacara-upacara yang dilakukannya termasuk upacara *wiwahan*.

Dengan berlatar belakang pemikiran dan penjelasan di atas, maka yang menjadi permasalahan pokok yang dikaji dalam penelitian ini dapatlah dirumuskan menjadi pertanyaan sebagai berikut:

Apakah sebenarnya simbolisme yang terkandung dalam *wiwahan* itu? Apakah simbolisme tersebut memiliki muatan nilai-nilai yang berkaitan dengan pandangan hidup Jawa seperti yang tercermin dalam tradisi Jawa ?

Dalam menjawab permasalahan dan mengangkat masalah tersebut, yaitu simbolisme, beberapa faktor harus diperhatikan. Pertama, tiga unsur, mitos, simbol dan pandangan hidup berada di dalam upacara *wiwahan*. Faktor mitos terlihat pada mitos

Dewi Sri dan Lara Jonggrang, di mana mitos-mitos itu menjadi gambaran ideal bagi perkawinan Jawa dan direalisasikan pada benda-benda ataupun tahap-tahap upacara *wiwahan*. Faktor simbol sangat sarat di setiap tahap upacara tersebut, seperti: *majang tarub*, *siraman*, *midodareni*, *panggih*; juga simbol pada busana pengantin, tata rias, sajian (*sajen*). Pada faktor pandangan hidup, terlihat adanya pandangan hidup manusia Jawa yang unik, sinkretis, beberapa kepercayaan seperti Hindu, Budha, serta Islam sangat mewarnai pandangan hidup yang telah dimiliki manusia Jawa, dan karenanya juga memberikan nuansa tersendiri atau pengaruh pada upacara *wiwahan*, seperti doa-doa secara agama Islam ataupun kata-kata magis (yang berasal dari *dukun penganten* atau perias pengantin) yang pada prinsipnya meminta pada *Gusti Allah* untuk keselamatan mempelai berdua dan direalisasikannya dengan perilaku religius ataupun ritual *wiwahan* yang dilaksanakannya. Kedua, unsur-unsur yang berada dalam simbolisme upacara *wiwahan* seperti hierarki keberadaan, keterhubungan, dan nilai-nilai adalah sebagai unsur-unsur umum yang sangat sentral dalam pandangan dunia Jawa. Ketiga, dalam penelitian ini tidak dipergunakan hipotesis, karena hipotesis diajukan untuk menguji kebenarannya berdasarkan data-data empiris yang ada. Padahal tujuan utama penelitian adalah menjalankan penelitian eksploratif, yaitu mengangkat dan menunjukkan simbolisme *wiwahan* dengan membuka pemahaman hakiki tentang makna di dalam perspektif dan tahapan upacara *wiwahan*. Oleh karena itu, dalam penelitian ini digunakan juga pendekatan fenomenologis hermeneutik dan pendekatan filosofis - kritis reflektif. Kedua pendekatan tersebut bertujuan agar dapat menjadi bekal dalam kajian ini dan

mampu untuk menanggapi ataupun menjawab permasalahan di atas dengan “mengangkat” makna simbolisme di dalam *wiwahan* tersebut secara filosofis.

### 1.3. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Berdasarkan permasalahan di atas, maka tujuan pokok penelitian ini adalah untuk menemukan simbolisme yang esensial dan mendasar di dalam *wiwahan* agar dapat direfleksikan sehingga terungkap maknanya yang tercermin dalam perilaku simbolis dan religius.

Di samping tujuan pokok tersebut, ada beberapa tujuan lain yang terperinci dan berfungsi untuk mendukung serta memperkaya tujuan pokok itu, yaitu pertama, menemukan dan mengetahui aspek internal dan eksternal upacara *wiwahan*. Kedua, untuk mengetahui dan memahami alam pikiran Jawa yang menjadi dasar upacara *wiwahan*. Ketiga, untuk mengetahui dan memahami hakikat perkawinan Jawa bagi manusianya. Keempat, untuk mengetahui apakah pesan dan makna upacara *wiwahan* dapat dijadikan pedoman dalam menghadapi hidup berkeluarga bagi manusianya.

Kegunaan yang akan diperoleh dalam disertasi ini adalah, pertama, sebagai bahan kajian dalam dunia ilmu pengetahuan, khususnya ilmu filsafat guna menambah wawasan tentang etnofilsafat Indonesia atau kajian filsafat yang berasal dari beragam budaya yang dimiliki oleh berbagai suku bangsa di Indonesia. Selain itu penelitian filsafat menjadi diperkaya dengan bantuan penelitian empiris. Filsafat tidak hanya sekedar pemikiran

spekulatif, tetapi berakar pada kehidupan sehari-hari. Dengan pendekatan hermeneutik Ricoeur, realitas *wiwahan* tidak hanya berhenti pada upacara adat saja, tetapi membantu memahami diri masyarakat Jawa dan diri si penafsir sehingga membuka cakrawala baru wahana makna. Kedua, untuk memahami tentang apa arti *wiwahan* yang sesungguhnya, tidak hanya sebagai suatu upacara perkawinan adat Jawa saja, tetapi dapat sebagai pembawa pesan makna dari kehidupan atau hakikat perkawinan Jawa. Ketiga, untuk melestarikan upacara *wiwahan* dalam kedudukannya yang bermakna filosofis bukan semata bersifat sebagai objek yang hedonistis. Keempat, upacara *wiwahan* dapat menjadi warisan budaya bangsa bagi generasi muda Indonesia yang senantiasa menghadapi arus globalisasi dalam menjalani proses pembangunan dan menjaga keutuhan, persatuan serta kesatuan negara dan bangsa Indonesia.

#### **1.4. Metode Penelitian**

Untuk menjawab permasalahan dan mencapai tujuan penelitian serta menunjang kerangka pemikiran teoretis, maka metode penelitian yang telah dilaksanakan memperhatikan hal-hal sebagai berikut:

(a) Penelitian ini terdiri dari dua bagian, pertama merupakan penelitian empiris, dan yang kedua adalah penelitian filosofis. Kedua penelitian tersebut memerlukan data dari berbagai sumber, dan karenanya data yang ada saling berkaitan erat, dan menunjang dalam pengolahan data serta analisis penelitian selanjutnya.

(b) Data penelitian yang diperoleh peneliti berasal dari berbagai sumber. Mula-mula adalah sumber primer, yaitu pengamatan terhadap perilaku manusia yang melakukan upacara *wiwahan*. Sumber sekunder berasal dari deskripsi perilaku (dalam hal ini adalah perilaku non verbal) manusia yang melakukan upacara *wiwahan* yang untuk kemudian dapat dianggap sebagai teks serta sumber tertulis upacara *wiwahan* Keraton Yogyakarta. Sumber lainnya atau sumber tersier yaitu teks yang bersumber pada hasil kajian filosofis terhadap teks sumber sekunder tersebut, dalam penelitian ini adalah upacara dan simbolisme *wiwahan* dalam konteks pandangan dunia Jawa. Sedangkan sumber kuartier adalah refleksi filosofis terhadap seluruh teks yang didapat dari sumber primer, sekunder, dan tersier.

(c) Metode deskriptif digunakan untuk menguraikan, mendeskripsikan fenomena empiris antropologis, yaitu upacara *wiwahan*. Dari hasil analisis tersebut (yang mula-mula merupakan penelitian empiris antropologis yang dilakukan peneliti), didapatkan sumber sekunder, yaitu langkah-langkah atau tahapan upacara *wiwahan*. Selanjutnya, sumber sekunder tersebut menjadi dasar serta data bagi penelitian berikutnya (penelitian filosofis) agar analisis refleksi filosofis tercapai.

(d) Penelitian ini yaitu analisis refleksi filosofis terhadap upacara *wiwahan* dapat dipahami dengan baik apabila menggunakan metode-metode filsafat yang tepat. Metode penelitian filsafat, yaitu metode kritis reflektif digunakan dalam menganalisis penelitian

*wiwahan*. Tujuan dari analisis dengan metode kritis refleksif adalah untuk “mengangkat” -mengabstraksikan, merenungkan, merefleksikan fenomena, gejala dan tema-tema serta data yang menjadi fokus penelitian. Selain itu, tujuan yang lain dari analisis kritis refleksif adalah agar mendapat kebenaran yang mendasar serta hakikat, makna dari apa yang menjadi inti permasalahannya. Pemahaman terhadap kualitas dari proses upacara *wiwahan* serta data yang bersifat simbolis sangatlah menentukan dalam langkah-langkah selanjutnya. Analisis filosofis - kritis refleksif upacara *wiwahan* haruslah didukung dengan metode filsafat lainnya, yaitu metode hermeneutik fenomenologis dan metode interpretasi dari beberapa ahli filsafat. Dengan demikian sasaran dan tujuan analisis filosofis terhadap upacara *wiwahan* dapat tercapai dengan baik.

(e) Metode yang menunjang dalam menganalisis upacara *wiwahan* secara filosofis yaitu metode hermeneutik fenomenologis dan metode interpretasi dari Ricoeur. Alasan digunakannya metode-metode tersebut karena adanya dua pertimbangan. Pertama, hermeneutik fenomenologis dapat membantu untuk menganalisis dengan menemukan hal-hal yang mendasar dari fenomena empiris upacara *wiwahan*, dan “mengangkatnya” menjadi sesuatu yang sifatnya esensial dan hakiki. Di “belakang” fenomena empiris tersebut terlihat adanya makna yang berasal dari manusia Jawa yang terlibat di dalam upacara itu. Kedua, sumber yang telah ada (sumber sekunder), akan dilihat sebagai suatu teks. Di dalam bukunya *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* (Valdes, 1991:441), Ricoeur mengatakan bahwa kekuatan pendekatan fenomenologi terhadap teks adalah menentukan batas-batas ide teks tersebut. Baginya teks adalah wacana yang

memiliki dimensi yang terbuka dengan “dunia”, jalan menuju realitas, sebuah dialog yang memiliki keterhubungan dengan seseorang, pendengarnya. Di sanalah, pada teks terdapat keterhubungan yang sifatnya segitiga - “*triangular relationship*”, yaitu antara seseorang dengan siapa ia berbicara, seseorang yang mendengarkan, dan menjawab, dan dunia realitas yang dipercekapkan seseorang (Valdes, 1991:442). Selain itu fenomenologi dapat memberikan kejelasan teks karena adanya dua hal, yaitu “menjelaskan” (disebut Ricoeur sebagai ‘*to clarify*’) dan menerangkan-‘*to explain*’. Menjelaskan itu tak lain merupakan bagian dari teks, karena di dalam bahasa yang ada pada teks, ada upaya terhadap pemahaman struktur bahasa itu sendiri agar dapat dipahami, atau melihat bagaimana perbedaan tanda-tanda, dan perbedaan struktur subjek dan untuk selanjutnya “mencerangkan” adalah menghubungkan hal-hal tersebut dengan penulis, dengan masyarakat umum, dengan dunia di dalam keterhubungan segitiga itu. Semuanya itu oleh Ricoeur, menjadi permulaan bagi adanya sebuah teks (Ricoeur, 1991:446-447). Lebih lanjut lagi, ia mengatakan bahwa pada suatu saat fenomenologi akan berhenti pada suatu “putusan” - *judgment* yaitu pada nilai putusan - *value judgment*, seperti cantik, jelek, berhasil, gagal (Ricoeur, 1991:447), dan di situlah fenomenologi bersifat kritis. Dengan teks dan mendeskripsikannya maka pembaca suatu teks akan dapat menyingkapkan tema-tema dan makna yang terdalam baginya. Teks dianggap sebagai paradigma untuk memahami tindakan-tindakan manusia.

(f) Metode hermeneutik interpretasi Ricoeur dipergunakan untuk menganalisis penelitian

*wiwahan*, khususnya dalam menginterpretasi upacara tersebut. Ada beberapa tahap interpretasi, mula-mula adalah tahap pertama, yaitu interpretasi terhadap upacara *wiwahan* berdasarkan fenomena empiris atau antropologis, kemudian dilanjutkan dengan tahap kedua, adalah interpretasi terhadap upacara *wiwahan* berdasarkan pandangan hidup manusia Jawa, dan ini merupakan tahap hermeneutik; sedang tahap terakhir, tahap ketiga yaitu tahap hermeneutik-filosofis adalah interpretasi *wiwahan* berdasarkan refleksi filosofis yang bersifat desubjektifikasi terhadap subjektivitas manusia Jawa. Pengertian desubjektifikasi adalah “membongkar”- “de-subjektif” subjektivitas manusia atau kesadaran manusia Jawa (yang dalam hal ini kesadarannya dilingkupi oleh pandangan hidupnya yaitu pandangan dunia Jawa), sehingga yang ada adalah suatu keadaan yang sangat eksistensial, suatu kesadaran yang benar-benar terlepas dari pengaruh pandangan hidup manusianya. Tahap-tahap interpretasi tersebut sesuai dengan pandangan atau gagasan Ricoeur tentang metode hermeneutik fenomenologis yang sifatnya dialektis. Dialektis Ricoeur bermula dari tahap pertama dan dalam penelitian ini adalah upacara *wiwahan*, dan ia melihatnya sebagai fenomenologi yang dapat dimulai dari perkembangan secara historis. Tahap pertama itu dianggapnya mempunyai fokus ganda ‘*double-focused*’ atau ‘*double intensionality*’ (Ihde, 1971:15), karena dari fenomenologi yang dianggapnya sederhana (mempunyai makna yang sifatnya empiris), haruslah bergerak menuju tahap “kesadaran sendiri” dan “tahap transendental”. Pada tahap “kesadaran sendiri” yang dalam hal ini adalah tahap kedua, dan menurut Ricoeur, itu adalah tahap hermeneutik. Dan pada penelitian ini, tahap kedua adalah menemukan makna dari interpretasi upacara *wiwahan* berdasarkan “kesadaran sendiri”, dan ini berarti

adalah kesadaran manusia Jawa yang dituangkan dalam pandangan hidupnya. Sedang tahap ketiga, adalah tahap refleksi filosofis terhadap kedua tahap sebelumnya. Menurut Ricouer, hermeneutiknya itu adalah sebagai serangkaian fenomenologi yang sifatnya dialektis (Ihde, 1971:15). Dan dari serangkaian fenomenologis dialektis itu, akan memunculkan tahap-tahap interpretasi yang bersumber dari beberapa lingkaran hermeneutik.

Dengan demikian, beberapa lingkaran hermeneutik yang diperoleh haruslah sejalan dengan bagaimana orang menginterpretasi fenomena dialektis tersebut. Analisis metodologis pada penelitian ini memiliki tiga lingkaran hermeneutik yang bergerak secara spiral. Lingkaran hermeneutik I memiliki beberapa komponen yaitu upacara *wiwahan*, tahapan atau langkah-langkah upacara *wiwahan*, dan makna yang berasal dari teks dan makna literal. Lingkaran hermeneutik II terdiri dari komponen-komponen: simbolisme *wiwahan* dalam konteks pandangan dunia Jawa; unsur umum pandangan dunia Jawa yang terdiri dari hierarki keberadaan, keterhubungan, nilai-nilai sentral yang meliputi harmoni, kemurnian, kesakralan, moralitas, dan komponen lainnya adalah makna *wiwahan* menurut pandangan dunia Jawa. Sedangkan lingkaran hermeneutik III, komponen-komponennya adalah simbolisme *wiwahan*; simbolisme hubungan laki-laki dan perempuan serta makna simbolisme hubungan laki-laki perempuan: hakikat perkawinan Jawa.

Secara keseluruhan, dapallah digambarkan bahwa lingkaran-lingkaran hermeneutik tersebut bertumpu pada lingkaran hermeneutik awal (lingkaran hermeneutik I - dengan hasil interpretasi empiris antropologis) untuk bergerak menuju ke lingkaran

hermeneutik II - dengan hasil interpretasi kesadaran diri manusia Jawa dan selanjutnya bergerak menuju ke lingkaran hermeneutik III, yang menghasilkan interpretasi kritis refleksif - eksistensial. Dari beberapa lingkaran hermeneutik itu, dapatlah “ditarik” dan dipahami makna filosofis dari *wiwahan* itu. Dengan kata lain, untuk menemukan makna simbolisme *wiwahan* haruslah bersumber pada interpretasi yang berwajah ganda, yaitu pertama, berasal interpretasi empiris antropologis, dan kedua, berasal dari interpretasi yang berasal dari kesadaran diri---pandangan dunia Jawa dan selanjutnya adalah interpretasi taraf ketiga, di luar kesadaran diri manusia Jawa terhadap *wiwahan* itu, yaitu interpretasi eksistensial atau interpretasi desubjektivasi. Untuk jelasnya dapat dilihat pada Bagan no. 3: Bagan Metodologis- Lingkaran Hermeneutik halaman 82 dan Bagan No. 4 Bagan Metodologis-Tahapan Interpretasi, halaman 83 dan Bagan No.5 Tahapan Interpretasi Upacara *Wiwahan*, halaman 84, 85.

#### 1.4. Sistematika Disertasi

Disertasi ini sebenarnya terdiri dari dua bagian, bagian pertama yang berasal dari kajian empiris- antropologis, dan bagian kedua, kajian filsafat. Bagian pertama yang mencakup penelitian empiris-antropologis, menjadi pemacu penulis untuk menemukan serta “mengangkat” data empiris tersebut ke arah penelitian atau kajian filosofis. Sedang bagian kedua, kajian filsafat bermula dari menemukan makna terhadap interpretasi hermeneutik yang berasal dari simbol-simbol pada langkah-langkah upacara *wiwahan* dan atas dasar pandangan hidup manusia Jawa dan kajian refleksi filosofis. Selanjutnya

dilakukan kajian dengan filsafat hermeneutik dari Ricoeur terhadap upacara *wiwahan*, sehingga interpretasi terhadap upacara *wiwahan* itu, khususnya yang berkaitan dengan filsafat simbolisme *wiwahan* dan simbolisme hubungan laki-laki dan perempuan dapat dipahami makna yang sifatnya eksistensial. Pada langkah selanjutnya bagian II adalah suatu dialog filsafat, yaitu upaya refleksif secara utuh terhadap simbolisme *wiwahan*.

Secara keseluruhan, disertasi ini terdiri dari delapan bab. Bab pertama, pendahuluan yang terdiri dari latar belakang dan perumusan masalah; tujuan dan kegunaan penelitian; metode penelitian serta sistematika disertasi. Bab kedua adalah landasan teoretis disertasi. Sedang bagian pertama disertasi ini dimulai dari bab ketiga dan bab keempat. Bab ketiga adalah upacara *wiwahan* dalam budaya Jawa yang terdiri dari pengantar; tinjauan secara historis upacara *wiwahan* dari abad 8 hingga abad 20; tahap-tahap upacara *wiwahan* di Keraton Yogyakarta; sumber-sumber upacara *wiwahan* lainnya yang berasal dari beberapa keraton Jawa: Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman, dan sumber yang berasal dari luar keraton. Bab keempat adalah makna upacara *wiwahan*, yang mula-mula diuraikan adalah makna menurut teks upacara *wiwahan* keraton Yogyakarta serta makna upacara *wiwahan* menurut masyarakat di luar keraton.

Bagian kedua disertasi ini, yaitu kajian filosofis meliputi bab lima, bab enam dan bab tujuh. Bab lima adalah simbolisme *wiwahan* dalam konteks pandangan dunia Jawa. Dari interpretasi tersebut, unsur-unsur umum pandangan dunia Jawa seperti hierarki keberadaan, keterhubungan dan nilai sentral, seperti harmoni, kemurnian, kesakralan dan moralitas sangatlah berkaitan erat dengan upacara *wiwahan*. Interpretasi upacara *wiwahan* tersebut menghasilkan simbolisme *wiwahan* dan makna yang bersumber pada

hubungan manusia dengan Tuhan; kosmos dan supranatural; hubungan antarmanusia serta hubungan laki-laki dan perempuan. Bab keenam, yaitu tentang simbolisme *wiwahan*, di mana akan diuraikan filsafat simbolisme dalam kaitannya dengan *wiwahan* dan darinya ditarik suatu “akar” tentang simbolisme hubungan laki-laki dan perempuan yang lebih khusus yang berada dalam *wiwahan*, dan untuk memahaminya dipergunakan beberapa pertimbangan, seperti melihat simbol dengan makna ganda dan melalui “perantara” simbol dan ritual *wiwahan*, filsafat hermeneutik maka dapat menjadi jalan untuk menguak pemahaman eksistensial simbolisme *wiwahan* dan simbolisme hubungan laki-laki dan perempuan, serta nilai-nilainya. Bab ketujuh, merupakan “dialog” yang sifatnya filosofis, yaitu bagaimana upaya reflektif terhadap simbolisme *wiwahan* secara keseluruhan. Dialog ini diawali dengan diskusi atau pertanyaan filosofis: realitas dalam simbolisme *wiwahan* ataukah simbolisme *wiwahan* dalam realitas. Diskusi tersebut mendorong untuk berpikir lebih lanjut lagi, bahwa ada hakikat perkawinan yang memuat unsur-unsur perkawinan, seperti arti perkawinan, unsur-unsur perkawinan, dan tujuan perkawinan. Sebagai akhir disertasi adalah bab kedelapan yaitu penutup, yang merupakan kesimpulan dan refleksi filosofis dari seluruh bab, dan relevansi simbolisme *wiwahan* dengan keadaan atau situasi sekarang ini di Indonesia, serta sumbangan yang diberikan penelitian ini bagi perkembangan ilmu pengetahuan di Indonesia khususnya “dunia” ilmu filsafat.

## BAB II

### LANDASAN TEORETIS DISERTASI

#### 2.1. Pengantar

Landasan teoretis disertasi ini diuraikan dengan memperhatikan beberapa hal. Pertama, dalam penelitian ini digunakan teori interpretasi. Dalam kaitannya dengan teori interpretasi, hermeneutik digunakan menganalisis penelitian ini, baik sebagai metode maupun sebagai teori. Untuk itulah, akan dibahas secara umum teori interpretasi dan hermeneutik dari beberapa filsuf. Begitu juga dengan pengertian umum tentang simbol serta hal-hal yang terkait dengan masalah penelitian ini seperti religiositas, sakralitas, dan sebagainya juga akan dibahas dalam bagian yang pertama. Kedua, secara lebih khusus, akan dikaji pandangan Ricoeur mengenai teori interpretasi; simbol dan teori hermeneutik, serta tahapan Ricoeur dalam menganalisis fenomena budaya. Dan dikemukakan juga beberapa alasan dari penulis mengapa memilih pandangan Ricoeur untuk dijadikan “benang merah” dalam menganalisis penelitian ini. Ketiga, adalah upaya penerapan tahapan atau pandangan Ricoeur terhadap simbol-simbol *wiwahan* dalam menganalisis penelitian ini.

## 2.2. Beberapa Konsep Umum

Interpretasi adalah menafsirkan tentang suatu hal dan berkaitan erat dengan pemahaman. Dalam kaitannya dengan interpretasi tersebut, pemahaman itu sangatlah kompleks, khususnya apabila berada pada manusia. Sulit untuk menentukan kapan sebenarnya manusia atau seseorang mulai mengerti tentang sesuatu atau hal tertentu. Seseorang haruslah terlebih dulu memahami atau mengerti untuk dapat memberikan interpretasi. Dua hal itu bukanlah keadaan yang saling terpisah, tetapi sekaligus merupakan suatu proses yang terjadi secara serentak. Sejalan dengan itu, mengerti atau memahami dapat menuju ke proses penafsiran yang tidak hanya terhenti pada “titik tertentu” tetapi suatu proses yang tidak kenal lelah untuk berusaha memahami sesuatu, semacam “lingkaran penafsiran” bergerak secara melingkar. Pada lingkaran penafsiran itu, muncullah pengertian orang tentang hermeneutik ataupun lingkaran hermeneutik. Untuk itulah, dalam uraian ini, terlebih dahulu dibahas tentang hermeneutik dan kemudian teori interpretasi yang dikemukakan oleh beberapa filsuf.

Hermeneutik adalah suatu topik yang menarik dalam filsafat, terutama dalam “perjalanan” dan perkembangan filsafat dan menjadikannya sebagai sesuatu yang terus menerus digali dan diperbaharui, kendati sebenarnya topik itu telah tua. Hermeneutik tidak hanya menarik bagi filsafat, melainkan bagi ilmu humaniora ataupun ilmu yang seialiran dengan *Geisteswissenschaften*. maka hermeneutik mendapat tempat yang tersendiri pada ilmu-ilmu tersebut. Secara etimologis hermeneutik berasal dari kata *hermeneuein* (bahasa Yunani) yang artinya ‘menafsirkan’. Berdasarkan arti kata

bendanya maka *hermeneia* dapat diartikan pula sebagai 'penafsiran'. Pada mulanya hermeneutik berkaitan erat dengan kitab suci dan digunakannya untuk menafsirkan komentar-komentar aktual atas teks kitab suci atau eksegeze.

Dalam pengertian yang luas, hermeneutik dapat didefinisikan sebagai teori atau filsafat interpretasi tentang makna (Bleicher, 1980:1). Pengertian tersebut tentunya belum dapat memberikan kepuasan orang untuk mengerti hermeneutik lebih lanjut. Lebih lanjut lagi Bleicher (1980:1-5) mengatakan bahwa dewasa ini hermeneutik dibedakan atau dipisahkan menjadi tiga bidang, yaitu teori hermeneutik, filsafat hermeneutik, dan hermeneutik kritis. Pada umumnya teori hermeneutik lebih menitikberatkan teori itu sebagai epistemologi dan metode pada problematik teori interpretasi untuk ilmu-ilmu kemanusiaan. Melalui analisis tentang pemahaman atau *verstehen* dapatlah metode tersebut secara tepat dipergunakan untuk merasakan dan memikirkan kembali perasaan atau pemikiran yang sebenarnya dari si penulis. Filsafat hermeneutik terfokus pada status ontologi memahami diri sendiri.. Bertitik tolak pada ketegasannya dengan memulai pemikiran yang sifatnya netral, kebanyakan ilmuwan sosial atau penerjemah dan objek dibatasi oleh konteks tradisi, dan mereka pada dasarnya telah memiliki pra pemahaman (pemahaman awal) tentang objek yang didekatinya. Bagi filsafat hermeneutik, hal yang terpenting yaitu adanya konsepsi tentang sesuatu yang melibatkan pemahaman seseorang yang mula-mula berasal dari objek yang ada (yang telah diterimanya) untuk bergerak menuju ke keterlibatannya dalam komunikasi antara yang lalu dan masa kini. Filsafat hermeneutik lebih mengarah pada eksplikasi dan deskripsi fenomenologis dari manusia - "*Dasein*" yang sifatnya

temporalitas dan “mengukir” sejarah daripada bertujuan mencari objektivitas pengetahuan melalui prosedur metodologis. Dengan kata lain, filsafat hermeneutik lebih mengarah pada status ontologis memahami diri sendiri. Filsuf-filsuf hermeneutik seperti Heidegger dan Gadamer lebih berorientasi ke filsafat hermeneutik.

Heidegger menemukan bahwa titik awal hermeneutik ontologisnya berbasis pada fenomenologi “ada”, yaitu membuka apa yang tersembunyi, bukan interpretasi atas suatu interpretasi (misalnya teks), melainkan kegiatan interpretasi yang dibimbing oleh pemahaman tentang objek itu berdasarkan atau dibingkai oleh eksistensi manusia. Pemahaman hendaknya bukan sekadar peristiwa kejiwaan, melainkan dilihat sebagai proses ontologis, sebagai penguakan segalanya sejauh itu sebagai realitas manusia. Gadamer juga berkata dalam bukunya *Truth and Method* (1975), bahwa hermeneutik hendaknya dipandang sebagai usaha filosofis untuk mempertanggungjawabkan pemahaman (*verstehen*) sebagai proses ontologis di dalam diri manusia. Pemahaman baginya adalah sebagai *modus existendi* manusia, bukan suatu proses subjektif manusia yang dihadapkan kepada suatu objek. Gadamer pulalah yang mengupayakan bahwa hermeneutik perlu ditingkatkan menjadi masalah kebahasaan, selain dikaitkan dengan estetika dan pemahaman yang historikal (Gadamer, 1975:420-421). Dengan kata lain, hermeneutik selalu berkaitan dengan pemahaman, dengan sejarah, dengan eksistensi, dengan realitas, dan dengan bahasa.

Sedangkan hermeneutik kritis lebih mengarahkan penyelidikannya dengan membuka “tirai-tirai” penyebab adanya distorsi dalam pemahaman dan komunikasi yang berlangsung dalam interaksi kehidupan sehari-hari. Hermeneutik kritis muncul

karena banyaknya perdebatan yang cukup hangat di kalangan para pakar filsafat tentang teori hermeneutik dan filsafat hermeneutik. Perdebatan di antara teori hermeneutik dan filsafat hermeneutik lebih berkisar seputar pertanyaan tentang pemahaman macam apakah yang dapat digunakan dalam menyerap pengetahuan yang sifatnya objektif (Bleicher, 1990:143). Perdebatan itu juga menimbulkan “pertarungan” di antara para penafsir, terutama yang menyangkut perannya: mempertanyakan tentang isi dari objek interpretasinya. Setiap percunangan tentang perdebatan itu, mengakibatkan orang semakin lama semakin jauh dari masalah epistemologis dan metodologis dari proses pemahaman itu sendiri. Kecurigaan yang makin berlanjut tentang tuntutan isi kebenaran dari interpretasi itu berdampak pada keinginan akan munculnya hermeneutik yang sifatnya lebih idealis: - tiba saatnya wajah hermeneutik yang baru, yaitu tampilnya masalah metodologis pada hermeneutik kritis. “Penindasan” terhadap pemikiran manusia, kebenaran yang tidak muncul seutuhnya, manipulasi ataupun propaganda tentang suatu hal, dan sebagainya, dapat menjadikan semuanya itu menjadi *prima facie* akan kemunculan hermeneutik kritis. Hermeneutik kritis dihadapkan pada masalah itu sehingga tuntutan pengetahuan dan kebenaran yang sebenarnya dapat tercapai. Refleksif pada tahap pertama, yaitu eksistensi dari struktur ideologi, yang berasal dari kekuatan pemikiran orang/manusia, dapat menyebabkan orang terjebak pada “kesalahan kesadaran diri” - *false consciousness*’ (Bleicher, 1990:143). Kesalahan semacam itu - kesalahan refleksi atau mungkin saja kesalahan realitas, hanyalah dapat dimengerti dan ditemukan apabila manusia “menembus” yang kritis - tidak hanya memiliki “*sense of having*” dari sejumlah gagasan atau nilai yang dilekatkan pada hal

itu, tetapi oleh pembuktian akan keaslian kondisi masalahnya (sesuatu yang akan diinterpretasi) yang ditambahkan untuk meningkatkan ketidakbebasannya. Kritik ketidakpahaman akan dirinya sendiri dan yang lainnya meminta perhatian yang khusus dari kritik realitas yang diberikan kepadanya.

Sebagai “hermeneutik yang mendalam”, hermeneutik kritis berusaha mencari jalan keluar dari distorsi pemahaman dan komunikasi yang terjadi pada interaksi kedua pihak (antara si peneliti, pengamat-subjek dengan yang diamatinya). Maka bermunculanlah para pakar yang tertarik pada bidang hermeneutik kritis, seperti Betti, Apel, Habermas, dan Ricoeur. Hermeneutik kritis yang dilontarkan oleh Apel dan Habermas banyak diwarnai dengan penggabungan antara metodologis dan pendekatan objektivitas yang berkaitan dengan pengetahuan praktis. Komentar mereka diarahkan untuk mendapatkan penghargaan dari keberadaan suatu *state of affairs* - tempat kedudukan atau persoalan-persoalan yang di“turun”kan dari pengetahuan yang dianggapnya baik dan dianggap mempunyai nilai potensial untuk diarahkan di masa sekarang dan itu dituntun oleh prinsip penalaran baik bagi komunikasi yang tidak terbatas dan determinasi diri sendiri. Tokoh lain yang menonjol pada hermeneutik kritis adalah Paul Ricoeur. Ia membawa kesegaran dan ketajaman bagi hermeneutik dengan menggabungkan fenomenologi dengan hermeneutik. Bagi Ricoeur, “manusia adalah bahasa”- *Man is language* (Ihde, 1988:x). Bahasa sebagai “institusi” yang dapat mengacu fenomena sosial. Ia mencoba merangkum filsafat bahasa dengan filsafat sosial. Dengan teori teksnya yang dianggapnya sebagai formasi dari tanda-tanda yang bersifat semantik dan berkaitan dengan realitas dan sekaligus penuh dengan keputra-

puraan di dalamnya, bagaimanapun sebuah teks tetap dapat tegak berdiri untuk menjembatani dikotomi antara *verstehen* dan *explanation /erklueren* pada taraf tekstual yang kritis (Bleicher, 1990:5)..

Dari penjelasan tentang hermeneutik yang telah disebutkan di atas, maka konsep yang lain, yaitu tentang simbol, dapatlah dijelaskan pula. Mengapa harus dijelaskan atau dijabarkan pengertian simbol itu? Dengan mengetahui dan memahami tentang simbol, akan ditemukan “benang merah” dalam menganalisis penelitian ini, khususnya yang berkaitan dengan interpretasi . Sebenarnya simbol itu apa? Sebuah pertanyaan yang mungkin mudah untuk dijawab tetapi juga tidak mudah untuk dijawab. Tetapi paling tidak ada konsep dasar tentang simbol. Dari sudut etimologi, simbol dari akar kata *symbollein* (Yunani) yang artinya bertemu. Kata *symbollein* kemudian diartikan lebih luas lagi menjadi kata kerja *symbola* yang artinya tanda yang mengidentifikasi dengan membandingkan atau mencocokkan sesuatu kepada bagian yang telah ada (Dillistone, 1986:14). Masyarakat Yunani Kuno mempunyai suatu kebiasaan untuk membuat persetujuan (tanda setuju) dengan memecahkan suatu lembaran, cincin, sekeping tembikar menjadi dua pecahan atau kepingan dan masing-masing pihak menyimpan sekeping. Simbol yang selalu berkaitan dengan menghubungkan dua benda yang substansinya sama, mengalami perkembangan dalam arti yang lebih luas . Seperti yang dikatakan Dillistone (1986:14-15) dalam bukunya *The power of symbols*, simbol adalah kata atau citra atau konstruksi yang umum dan dipahami oleh akal budi, dan dianggap sebagai kebenaran dan bahwa hal itu memang telah ada dan bahkan dinantikan, sebagaimana yang ada, dengan cara yang terbuka dihubungkan dengan

*symbola* yang tepat (cocok). Proses hubungan atau mencocokkan tergantung pada tujuan yang dikehendaki oleh manusia. Manusia menyadari bahwa proses hubungan simbol dengan referensinya yang jalin menjalin, dan saling mempengaruhi, tidak pernah berakhir.

Di dalam perkembangan serta kemajuan cara berpikir manusia, berkembang juga proses hubungan dalam melihat simbol. Simbol tidak hanya sekadar tanda saja, tetapi menjadi sistem simbol yang penuh dengan transformasi untuk menemukan kreativitas dan bahkan dapat menjadi simbol yang lebih komunikatif. Manusia menjadi semakin arif dalam menghubungkan simbol-simbol dengan apa yang menjadi keinginannya dan ia menjadi semakin pandai dalam memahaminya pula. Pemahaman manusia terhadap simbol-simbol yang digunakannya membutuhkan manusia untuk berpikir secara jernih dalam merumuskan simbol. Cassirer dalam bukunya *An Essay on Man* (1979:31-32) membedakan tanda dengan simbol, karena dianggap keduanya berada pada dua bidang pembahasan yang berbeda. Tanda adalah bagian dari dunia fisik, sedang simbol adalah bagian dari dunia makna manusiawi. Tanda adalah sebagai “operator”, yang bila dipahami dan dipergunakan tetap merupakan sesuatu yang fisik dan substansial. Seding simbol adalah “designator” yang hanya memiliki nilai fungsional yaitu intelegensi simbolis dan imajinasi simbolis (Cassirer, 1979:32-35). Menurut Cassirer, dunia manusia penuh dengan karakteristik baru yang nampaknya menjadi ciri khas manusia, di samping dunia manusia yang mengikuti hukum-hukum

biologis yang mengatur kehidupan semua organisme<sup>5</sup>. Lingkaran fungsional dengan sistem simbolisnya tidak hanya berkembang secara kuantitatif tetapi juga mengalami perubahan-perubahan kualitatif. Manusia telah dapat menemukan cara baru untuk menyesuaikan diri terhadap lingkungannya, tidak hanya pada dunia fisik semata, tetapi manusia juga hidup dalam dunia simbolis. Bagi Cassirer (1979:25) dunia simbolis manusia terungkap dalam bahasa, mitos, seni dan agama atau religi. Semuanya itu tersusun di dalam jaringan simbolis yang rumit dalam pengalaman manusia. Jaringan simbolis ini diperbaiki dan diperkokoh oleh kemajuan pikiran dan pengalaman manusia. Manusia tidak hanya berhadapan dengan realitas fisik semata, tetapi terselubung oleh kegiatan simbolis manusia yang terus melekat pada dirinya. Bentuk-bentuk bahasa, pralambang-pralambang mitis atau dunia mitos ataupun ibadah-ibadah - upacara-upacara religi-ritual-ritual menyelubungi manusia dalam situasi praktis maupun situasi teoretis.

Konsep selanjutnya di dalam landasan teoretis ini adalah tentang religi. Secara etimologis, religi atau dalam bahasa Latin *religio* yang berasal dari kata *religare* artinya mengikat. Sedang *religio* berarti perasaan yang disatukan dengan rasa takut, ragu dalam menjalankan kewajiban yang berhubungan dengan Tuhan atau Dewa/Dewi. Dalam pengertian yang umum, religi didefinisikan sebagai seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia supranatural, khususnya

---

<sup>5</sup> Cassirer mengembangkan pendapat dari Uexkull tentang lingkaran fungsional binatang yang memiliki struktur anatomis : *Merknetz* sebagai sistem efektor dan *Wirknetz* sebagai sistem reseptor dan menurutnya pada manusia terdapat kedua sistem tersebut dan ditambah dengan mata rantai ketiga yang disebutnya sebagai sistem simbolis. Lihat Cassirer (1979:23-24).

dengan Tuhannya, mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya, mengatur hubungan manusia dengan lingkungannya (Robertson, 1988:v). Pengertian tersebut meninjau bahwa religi dilihat sebagai suatu teks atau doktrin atau ajaran-ajaran. Secara lebih khusus, religi dapat dianggap sebagai sistem keyakinan atau pandangan hidup yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons apa yang dirasakan dan diyakininya sebagai yang gaib dan suci (Robertson, 1988:v).

Di dalam landasan teoretis ini digunakan pengertian religi yang mengacu pada pengertian yang lebih khusus, yaitu sebagai pandangan hidup ataupun keyakinan dari manusia atau sekelompok manusia tentang sesuatu yang dianggapnya mempunyai kekuatan sakral dan mewujudkannya dalam perilaku religiusnya. Sebagai suatu keyakinan, religi mempunyai landasan dasar yaitu tentang konsep yang suci (sakral) dan konsep duniawi (profan). Menurut Eliade (1955:3; 1958:8) kehidupan yang sakral selalu dipertentangkan dengan kehidupan yang profan. Sejalan dengan pemikirannya tentang dua kehidupan yang dipertentangkan tersebut, maka akan ada pengalaman seseorang yang beragama (*homo religiosus*) dan pengalaman seseorang yang tidak beragama. Bagi seseorang yang beragama ataupun mempunyai religi ataupun pandangan hidup tertentu, dunia penuh penampakan dari Yang Suci atau Yang Kudus, yang oleh Eliade disebutnya sebagai *hierofani*. Artinya, bagi seseorang yang beragama ataupun mempunyai religi, Yang Kudus, Yang Suci menampakkan dirinya dalam perwujudan benda-benda, makhluk-makhluk di dunia ini. Penelusuran pemikiran Eliade ini sejalan dengan adanya anggapan bahwa dalam religi selalu ada "Kebenaran

Tertinggi” dan “Kebaikan Mutlak” tentang eksistensi manusia dan petunjuk-petunjuk untuk hidup selamat di dunia ini dan di dunia akhirat. Sebagai sistem keyakinan dan sistem budaya, religi dapat menjadi bagian dan inti dari sistem-sistem nilai yang ada dalam kehidupan masyarakat pendukungnya. Bahkan sebagai sistem nilai, religi dapat menjadi pendorong, penggerak serta pengontrol bagi tindakan-tindakan aktor pendukungnya untuk tetap sejalan sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan dan ajaran religinya.

Selain sistem keyakinan ataupun religi yang dimiliki manusia, terdapat juga bentuk-bentuk keyakinan lain yang dimiliki oleh manusia. Bentuk-bentuk keyakinan itu direalisasikan dengan munculnya mitos. Mitos yang berasal dari bahasa Yunani yaitu *muthos*, secara harafiah diartikan sebagai cerita atau sesuatu yang dikatakan orang. Mitos sebenarnya tidak hanya ceritera rakyat ataupun cerita lisan yang mempunyai tokoh superhero ataupun dewa-dewa dan berada di dalam masyarakat pendukungnya. Namun, apabila dikaji lebih saksama, ternyata mitos dapat mempunyai pengertian yang lebih mendalam. Melalui bahasa dan pengejawantahan dari alam pikiran manusia yang dilandasi aktivitas akal budi manusia, mitos menampilkan keberadaannya. Di dalam mitos-mitos itulah, sebenarnya sebuah cerita dapat menyingkapkan sebuah pandangan hidup, kehidupan religi, dunia sakral dan dunia profan dari masyarakatnya. Secara faktual, masyarakat atau orang yang memiliki mitos dan mempercayainya, merasa bahwa hidupnya dituntun oleh mitos tersebut. Usaha manusia tak kenal lelah untuk “menembus” dan memahaminya bahwa ada sesuatu di balik cerita tersebut yang membuat mereka begitu terikat oleh mitos itu.

Bahkan pendapat Eliade yang dikutip oleh Hatab dalam bukunya *Myth and Philosophy* (1992:19-20), mengatakan bahwa mitos selalu menceritakan tentang sejarah yang sakral, bagaimana dunia itu tercipta dan menjadi kekuatan sakral untuk mendapatkan keseimbangan dunia. Mitos pun kemudian menjadi model tentang apa yang terjadi di masa lalu dan arketipe-arketipe untuk dijadikan referensi tindakan serta sikap manusia sekarang, manusia masa kini. Untuk itulah mitos masih diperlukan dan diceritakan kembali karena mitos “mewahyukan” peristiwa mitis dan diulang kembali pada waktu sekarang. Dengan menghadirkan kembali mitos, kekuatan sakral atau dunia sakral dihadirkan kembali. Mitos-mitos tersebut dikidungkan dalam ritual sebagai bagian dari upacara-upacara adat, dan upacara-upacara agama. Di dalam ritual atau upacara keagamaan ataupun upacara adat, manusia akan menghapus waktu profan dan melupakan kondisi kemanusiannya yang agak kurang berkenan di mata para dewa atau Allah. Agaknya semua mitos memiliki ruang dan waktu mitis<sup>6</sup> dan mempunyai pola yang mendasar yaitu mempersatukan secara harmonis realita-realita dan pernyataan-pernyataan yang saling bertentangan.

Agaknya antara mitos dan ritual, keduanya merupakan “elemen” yang sangat berkaitan dengan perilaku manusianya dalam memahami kehidupan beragamanya, khususnya dalam upacara-upacara religius. Sebenarnya ritual atau upacara-upacara tersebut ditampilkan dengan perilaku religius tertentu yang terkait dengan kehidupan

---

<sup>6</sup> Ruang mitis adalah tempat di mana hal-hal yang dianggap sakral berada di tempat itu. Sebagai contoh, “Dewa berada di sini” berarti tempat ini sakral atau “Dewa tidak ada di sini” yang berarti tempat ini profan. Waktu mitis adalah saat atau kehidupan di mana sesuatu yang sakral dihadirkan atau sesuatu yang bermakna berada dalam situasi tertentu. Misalnya, saat panen tiba, saat beribadah dalam upacara, saat menikah atau saat kematian tiba dan sebagainya.

beragamnya dan juga menandai adanya tahap peralihan dari suatu kelompok ke kelompok lain dalam masyarakat dan dari situasi sosial ke situasi sosial yang lain. Tahap-tahap tersebut selalu muncul misalnya, pada kehidupan manusia seperti: kelahiran, masa pubertas, perkawinan, kematian, peristiwa penting yang dialami manusia dalam pekerjaannya seperti naik pangkat, mendapat gelar, dan sebagainya. Perubahan atau peralihan tahap-tahap tersebut menunjukkan adanya eksistensi yang menonjol pada manusia sehingga manusia selalu menyongsongnya dan membuat kehidupan lebih berarti dan lebih berguna di segala tahap, baik pada awal tahap maupun akhir tahap. Bagi Gennep (1977:10- 13) tahap-tahap yang dialami manusia disebutnya sebagai ritus peralihan (*rites of passage*) yang mempunyai tiga kategori, yaitu (1) ritus separasi (*rites of separation*) atau ritus praliminal (*preliminal rites*), (2) ritus transisi (*rites of liminal atau rites of transition*), (3) ritus inkorporasi (*rites of incorporation*). Ritus separasi, yaitu ritus (ritual) yang diadakan sebagai tanda adanya pemisahan dari dunia fenomenal yang ada atau dunia sebelumnya untuk masuk ke dunia yang lain. Ritus transisi (*transition rites*) atau ritus liminal (*liminal rites*), yaitu suatu ritus yang dialami manusia sesudah ritus separasi dan situasi tersebut merupakan situasi yang ambigu dan ritus ini merupakan ritus persiapan memasuki struktur sosial yang baru. Si subjek telah dipersiapkan dan mendapat nilai-nilai baru dalam hidupnya (yang dipersiapkan dalam masa liminal) sehingga ia mendapat tempat, kedudukan dan diterima pada struktur sosial yang baru itu dengan segala hak dan kewajibannya (Turner, 1975:232). Sedang ketiga adalah ritus inkorporasi (penerimaan) merupakan suatu tahap di mana manusia diresmikan ke dalam tahap kehidupan serta lingkungan sosial

yang baru.

Oleh Turner, ritus peralihan pada tingkat liminal atau ritus transisi dengan tiga tahap tersebut itu dianggapnya merupakan tahap yang paling penting pada kehidupan manusia. Pada tahap liminal ini, manusia atau si subjek ritual mempunyai pengalaman dasar untuk dirinya yang berasal dari situasi yang ambigu itu. Situasi yang ambigu membuat si subjek merenungkan kembali hakikat manusia (mencari nilai-nilai, orientasi dan tujuan hidup) yang akan berguna sebagai bekal dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat (dalam hal ini menuju ke ritus inkorporasi / penerimaan). Tahap liminal merupakan refleksi pembentukan diri atau eksistensi manusia. Selain itu Turner juga melihat bahwa tahap liminal itu selalu dihubungkan dengan masyarakat yang dilihatnya sebagai suatu proses dan suatu struktur dalam masyarakat dan si subjek sebagai pelaku ritual. Struktur masyarakat bagi Turner adalah struktur masyarakat yang dilihat dalam konteks unsur-unsur simbolik dalam ritual. Unsur-unsur simbolik tersebut dapat saling melengkapi ataupun mengubah tatanan masyarakat sehingga terlihat unsur-unsur simbolis itu sangatlah dialektis (Turner, 1975:234-235).

Bagi Turner, kehidupan masyarakat yang penuh simbol-simbol dinamis itu, ia letakkan dalam kehidupan sosial atau realitas sosial. Ia lebih menyukainya dengan sebutan "drama sosial" daripada realitas sosial (Turner, 1990: 45-46). Menurutnya drama sosial itu akan muncul jika manusia saling berinteraksi dalam kehidupannya sampai akhirnya membuahkan kehidupan dramatis sebagai hasil dari interaksinya. Kehidupan dramatis itu dianggapnya sebagai suatu metafora dan model dari hasil estetis kebudayaan manusia dan bukan sebagai hasil kebudayaan natural. Dalam

hubungan antarmanusia, manusia dengan alam, hubungan itu kadangkala selalu tak langsung, bahkan dapat selektif dan terutama bersifat metaforis. Dalam metafor kita memandang sebuah objek sebagai sesuatu yang lain. Hal-hal yang di lihat tidaklah kita tangkap sebagaimana adanya, melainkan sebagai sesuatu yang lain, yang lebih akrab pada manusia dan mudah dipahami manusia. Realitas yang pada dasarnya memang berbahaya dan asing bagi manusia ditaklukkan dengan jalan membuatnya tampil sesuai dengan cara manusia. Maka yang lazim dianggap sebagai identitas benda-benda sebetulnya tidak lain cara manusia itu sendiri memandangnya. Hal-hal yang konkret ataupun nama serta predikat tidak lain adalah buatan manusia. Hal-hal yang tidak konkret dipahami dengan cara menganalisisnya ke hal-hal yang dipahami. Akibatnya segala konsep menjadi bentuk-bentuk simbolis, yaitu sebagai sarana artifisial dan kreatif untuk mengartikulasikan yang nyata. Dunia yang dipahami manusia memang dunia kultural, dunia artifisial dan bukan dunia natural. Dari yang metaforis ini, dunia kultural dapat terlebur ke dalam konsep dan proposisi-proposisi dari sistem filsafat yang sangat kompleks, seperti filsafat moral, filsafat manusia, filsafat ketuhanan, filsafat bahasa, filsafat hermeneutik, dan sebagainya. Dengan demikian metafor adalah kondisi antropologis manusia yang paling mendasar.

Turner menempatkan drama sosial dalam konflik manusia selama manusia menjalani proses sosial manusiawi. Konflik manusia terjadi apabila ia mengalami ketidakharmonisan, ketidakseimbangan dalam hidupnya dan konflik itu hadir dalam serangkaian peristiwa sosial, peristiwa yang dapat diamati dan darinya dapat ditunjukkan struktur-struktur tertentu. Salah satu dari peristiwa sosial adalah

ritual-ritual yang dilakukan oleh manusia. Dalam pengamatannya terhadap situasi konflik yang disebutnya juga sebagai anti-struktur, ia mengemukakan adanya empat macam situasi konflik (Turner, 1990:50-55) . Pertama, pelanggaran terhadap aturan, norma-norma sosial antara individu dan kelompoknya, khususnya dalam interaksi sosial. Kedua, sebagai tindak lanjut dari pelanggaran terhadap aturan ataupun norma-norma tersebut muncul krisis terhadap situasi akibat pelanggaran itu. Ketiga, untuk mengantisipasi terhadap kekrisisan tersebut, haruslah ada tindakan yang dapat mengubah situasi tersebut. Tindakan tersebut merupakan upaya "pembenaran" atau "pembersihan" manusia sehingga dicarilah "sesuatu" yang sifatnya formal dan sesuai dengan aturan / norma yang berlaku. Manusia kemudian mencari suatu bentuk ritual yang lazim dilakukannya dan masyarakat ataupun individu melakukannya dengan sepenuh hatinya. Bentuk tindakan pembenaran atau pembersihan itu dianggapnya sebagai bagian dari tahap liminal, "*betwixt and between*" (Turner, 1990:53), meninggalkan krisisnya untuk menuju ke tahap atau situasi yang lebih baik. Proses ritual hanya akan terjadi pada bagaimana sebenarnya krisis itu diletakkan. Di dalam proses ritual itulah akan terjadi hal-hal yang bersifat metaforis dan simbolis. Tindakan pembenaran ini akan menjadi krisis dan masalah lagi, apabila tidak memuaskan diri manusia. Keempat, adanya persaingan legitimasi di antara kelompok, individu sehingga tidak ada integrasi yang terpadu.

Dalam perjalanan atau proses relasinya, manusia selalu berhubungan dengan manusia, dengan "sesuatu yang diyakininya yang dianggapnya tak terbatas", dengan alam. Namun, dalam proses relasinya dan dengan kehendak dan

kebebasannya itu, manusia tidak selalu mendapatkan segala keinginannya, ia terbentur dengan ketidakadilan, ketidakpuasan, kekecewaan sehingga ia "memberontak". Manusia bertanggung jawab terhadap "pemberontakannya" untuk berbuat baik ataupun kejahatan-kejahatan (atau hal-hal yang tidak beres di dunia) yang timbul dari pemberontakannya bagi seluruh hubungan manusia. Di sana cekcok dan konflik makin bertambah "subur". Dengan demikian, berbagai bentuk kejahatan dan konflik yang ada di dunia ini bukan tidak mungkin didamaikan dengan eksistensi si Penguasa atau Allah?. Ada baiknya disimak pendapat Teilhard de Chardin (Kopp, 1971:24) yang mengalakan bahwa "dunia ini mengalami proses evolusi, bukan seketika; dunia ini dalam proses "menjadi" pada setiap tarafnya, terutama pada taraf munculnya manusia di dalam kosmos. Sebagai "masyarakat manusiawi", manusia baik secara keseluruhan termasuk alam, yang tak lain adalah materi, yang sejak semula mempunyai segi luar yang berupa aspek fisis kimiawi dan segi batinnya. Proses penciptaan itu itu seakan perkembangan jiwa yang bersama perkembangan badan yang semakin kompleks dan untuk kemudian sebagai hasil evolusi. Seakan ada peralihan dari tingkatan pengada yang berkekurangan ke tingkatan pengada yang sempurna, melalui kegagalan-kegagalan dan pertikaian yang tak dapat dihindari. Evolusi mengandung kejahatan seperti "efek samping" atau "produk tambahan yang tak terelakkan". Tidak ada sesuatu yang sedang terbentuk yang di segala tingkatannya tidak mengandung suatu ketidakaturan. Karena sebab-sebab fisik tidaklah mungkin bahwa pada segala tingkatan (pra-hidup, hidup, bernalar) alam semesta tidak muncul suatu ketidakaturan atau gangguan dalam kelompok besar makhluk yang berada

dalam "proses pengaturan itu". (Kopp, 1971: 37-39)

Refleksi mengenai kejahatan ataupun konflik dalam hubungannya dengan keterbatasan, keanekaragaman, kebebasan dan evolusi ini benar-benar membawa titik terang. Setidak-tidaknya kita dapat melihat bahwa adanya kejahatan di dunia bukanlah alasan yang cukup untuk mengingkari eksistensi adanya "Pengada yang tertinggi" atau Allah. Tetapi melimpah ruahnya kejahatan, konflik, keburukan hati manusia, malapetaka dan keputusasaan dapat menyebabkan manusia berpaling kepada bentuk-bentuk religi atau agama-agama besar. Agama-agama besar bahkan juga pandangan hidup suatu masyarakat tertentu mampu menerangkan bagaimana dan mengapa tak ada derita manusia yang akan si-sia, mampu menahan manusia agar tidak jatuh ke dalam sinisme, keputusasaan. Dengan caranya sendiri, religi atau agama memaklumkan bahwa manusia sebagai ciptaan Allah ataupun Dewa akan dibebaskan dari penderitaan dan kejahatan. Itulah sebabnya dalam agama atau religi, ritual selalu ada dan selalu dilakukan oleh manusia sehingga "misteri pembebasan akan kejahatan ataupun konflik" akan hilang, setidaknya manusia terbebas dari belenggu kejahatan ataupun konfliknya (Leahy, 1993:273-275)

### **2.3. Hermeneutik dan Interpretasi menurut Ricoeur**

Gagasan hermeneutik dan interpretasi dari Ricoeur dipilih untuk menganalisis penelitian disertasi ini karena adanya beberapa pertimbangan. Pertama, sebagai filsuf hermeneutik yang lebih berorientasi ke hermeneutik kritis, maka pilihan gagasan

Ricoeur dapat membuka cakrawala penulis untuk mengembangkan pemikiran-pemikiran yang lebih lanjut tentang tema sentral, yaitu simbol - simbolisme dalam *wiwahan* secara lebih kritis, bahkan menembus yang “kritis” itu dan menjembatani dikotomi antara *verstehen* dan *erklaren* dalam fenomena budaya Jawa. Kedua, kebutuhan akan “instrumen” teoretis yang berasal dari filsafat, khususnya yang berasal dari Indonesia dirasa masih sangat kurang. Oleh karenanya dipergunakanlah kerangka landasan teoretis dari filsuf Barat dalam menganalisis pokok bahasan ini. Ketiga, penulis ingin mengetahui dan membuktikan apakah dengan paradigma: hermeneutik dan interpretasi Ricoeur dapat dipakai sebagai alur teoretis untuk menganalisis penelitian yang bertemakan budaya dan tradisi Jawa, khususnya “simbolisme dalam *wiwahan*” dan upaya penulis untuk membandingkan paradigma tersebut dalam menginterpretasi dan mencari makna terdalam dengan bertitik tolak pada simbol kejahatan manusia dengan simbolisme *wiwahan* - simbol kejahatan *wiwahan*, untuk kemudian dicari titik temunya.

Kekhususan gagasan Ricoeur dalam hermeneutik adalah pandangannya yang mencoba menggabungkan antara fenomenologi dengan metode hermeneutik, sehingga memunculkan pandangannya tentang hermeneutik fenomenologis yang bersifat dinamis. Gagasannya itu memberikan perspektif baru bagi perkembangan hermeneutik. Tetapi bagaimanapun, penggabungan antara fenomenologi dengan hermeneutik yang ia lakukan, berbagai permasalahan -permasalahan dari hermeneutik yang telah ada selama ini (misalnya dari hermeneutik dari Schleiermacher, Dilthey yang lebih menekankan perlunya keterlibatan si penafsir pada objek yang hendak ditafsirkan) ) menjadi bahan

pertimbangan dalam gagasannya itu. Wawasan Ricoeur yang begitu luasnya serta minatnya terhadap filsafat sangat besar, menyebabkan ia banyak mempelajari karya-karya filsuf, seperti Plato, Descartes, Dilthey, Heidegger, Gadamer, dan sebagainya.

! Keseriusannya terhadap apa yang ia pelajari banyak membuahkan karya-karya yang antara lain, misalnya, *Symbolism of Evil*, *The Conflict of Interpretations*, *Hermeneutic and the Human Sciences*, *From Text to Action*. Studi tentang Ricoeur cukup sulit, karena ia banyak menulis tentang berbagai tema seperti hermeneutik, bahasa, simbol, teori interpretasi, dan sebagainya. Untuk itulah penulis mencoba melihat dan bertitik tolak pada cara berpikir Ricoeur dalam melihat permasalahan fenomena budaya, yaitu interpretasi terhadap fenomena budaya yang dialami oleh manusia. Pemahaman akan kehidupan manusia yang tercermin dalam salah satu ritual yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia (lahir, menikah, dan meninggal) dan oleh sebagian manusia dianggap sebagai bagian yang terpenting dalam kehidupannya itu, hal itu akan dipahami dengan lebih baik apabila dilakukan dengan “menembus” kesadaran manusia. Dengan “menembus” kesadaran manusia dan melalui perantara simbol, orang akan dapat memahaminya dengan lebih baik, tidak terjebak dalam kesadaran yang naif. Menurut Ricoeur, peran filsafat sangat penting dan karenanya dibutuhkan dalam memahami hal itu, dengan refleksi kritis pemahaman akan fenomena budaya manusia dapat terkuak dengan lebih baik.

Kembali pada pendapat teoritisnya, menurut Ricoeur, permasalahan metode hermeneutik haruslah dianggap sebagai permasalahan filosofis, karena sesungguhnya usaha interpretasi merupakan penyingkapan sebuah maksud yang lebih mendalam,

yakni menjembatani hal-hal yang sifatnya otonom dengan perbedaan-perbedaan budaya. Bagi Ricoeur, gagasannya tentang hermeneutik adalah sebagai “perluasan” dari hermeneutik yang tradisional sifatnya, yaitu tidak hanya interpretasi terhadap gagasan - gagasan teks, kemudian menemukan maknanya. Ia ingin memperluas hermeneutik mirip seperti gagasan dari Aristoteles, bahwa “*Peri Hermeneias* adalah interpretasi yang bersifat logis” atau gagasan dari Plato tentang “*techne hermeneia* adalah seni bagaimana menjelaskan sesuatu hal yang tidak jelas menjadi lebih jelas”, karenanya ia menyebut hermeneutiknya sebagai filsafat hermeneutik. (Ihde, 1971:6). Agar mengerti bagaimana cara hermeneutik Ricoeur itu diterapkan pada penelitian ini, ada baiknya untuk memahami secara tepat bagaimana sebenarnya filsafat dari Ricoeur itu. Sebenarnya Ricoeur ingin menerapkan fenomenologi pada bahasa atau ia ingin memindahkan fenomenologi ke dalam hermeneutik dan menggarisbawahi konsep tentang “secara tidak langsung dan dialektis” (*indirectly and dialectically*) daripada “langsung dan univokal” (*directly and univocally*). Untuk itu, ia memilih bahwa jalan yang terbaik adalah dengan menentukan bahwa seperangkat ekspresi simbolik (dan mitos) oleh manusia akan dapat memahami dirinya dengan lebih baik. Dengan kata lain, simbol adalah sebagai jalan “secara tidak langsung “ atau “perantara” dan melalui konstitusi interpretasi akan membuka cakrawala hermeneutik fenomenologi atau filsafat hermeneutik (Ihde, 1971:7)

Melalui analisis metode pemahaman (*verstehen*) diupayakan secara tepat kehadiran dan pemikiran kembali tentang apa yang telah terjadi pada peristiwa-peristiwa tertentu. Karenanya, hermeneutik haruslah dapat beralih dari interpretasi

pengertian eksegesis (komentar-komentar aktual atas teks) Kitab Suci kepada permasalahan yang lebih umum, yaitu tentang makna dan bahasa seperti yang terdapat dalam kebudayaan manusia, misalnya di dalam isyarat, perkataan, tulisan, monumen, upacara adat, mitos. Memahami itu semuanya berarti pula memahami manusia. Hal ini berarti pula seperti apa yang dimungkinkan oleh pendapat Dilthey sebagai *historical understanding* atau pemahaman akan kesadaran manusia tentang kehidupannya itu (Bleicher, 1990:19).

“Lompatan” atau jarak budaya yang membuat seseorang tidak bisa menghayati kejadian-kejadian di masa lampau dapat diatasi dengan kesadaran sejarah tersebut, artinya melalui kemampuan manusia atau seseorang, ia dapat merekonstruksikan atau memproduksi kembali bagaimana peristiwa itu di masa lalu dihayati oleh orang yang menulis sebuah tulisan atau sumber tertulis tentang peristiwa tertentu. Dengan demikian, tidaklah mengherankan apabila hermeneutik mempunyai tugas untuk merekonstruksikan dan mereproduksi kembali maksud si pengarang tentang perasaannya, pendapat ataupun keinginannya itu. Dalam proses metode hermeneutik selanjutnya, muncul prapengandaian-prapengandaian yaitu kemampuan seseorang untuk melakukan “transposisi historis”, artinya seseorang dapat terlepas dari konteks historisnya untuk masuk ke dalam situasi historis pengarang. Bagi Dilthey, konsep “transposisi historis” memang dapat berhasil memisahkan hermeneutika dari penjelasan naturalistik, tetapi di lain pihak, hermeneutika terjebak ke dalam psikologisme. *Verstehen* dicari di dalam psikologi, yaitu di dalam kemampuan primordial manusia untuk mengatasi dirinya dan masuk ke dalam mental atau jiwa orang lain. Untuk itulah

Ricoeur ingin memperjelas posisi yang menjadi titik tolak hermeneutiknya, yakni interpretasi yang dikaitkan dengan hubungan antara kehidupan sebagai pembawa makna dan akal budi sebagai kemampuan mengkaitkan makna-makna itu ke dalam rangkaian-rangkaian yang koheren dan terpadu. Pemahaman tidak akan terjadi, apabila kehidupan manusia itu tidak memiliki makna.

Menurut Ricoeur, ada dua jalan untuk meletakkan dasar hermeneutik ke dalam fenomenologi. Hal tersebut seperti apa yang ia katakan di dalam *Reading IV* (Bleicher, 1990:238) yaitu:

*"There are two ways to ground hermeneutics in phenomenology. There is the short route, which I shall consider first, and the long route, the one I propose to travel"* (Lihat Lampiran 6, no. 1)

Jalan pertama disebutnya sebagai "jalan pendek" - *short route* dan jalan kedua disebutnya sebagai jalan panjang - *long route* (Bleicher, 1990:238-244). Yang dimaksud dengan "jalan pendek" adalah ontologi pemahaman (*ontology of understanding*)<sup>7</sup>. Disebut "jalan pendek" karena dimensi ontologis memutuskan semua diskusi tentang metode. Pemahaman tidak lagi dihubungkan dengan "cara mengetahui" tetapi lebih mengarah pada "cara berada". Orang tidak sampai pada pemahaman ontologis ini

<sup>7</sup> Ontologi pemahaman yang ditawarkan Ricoeur mirip dengan yang diajukan oleh Heidegger dan Gadamer dalam Fenomenologi *Dasein*. Kedua tokoh itu mengembangkan fenomenologi Husserl dan mengkaji fenomenologi atas hidup manusia sehari-hari di dunia. Heidegger menyebut analisisnya itu sebagai "hermeneutika *Dasein*", yaitu hermeneutik yang tidak dikaitkan dengan satu disiplin ilmu ataupun metode *Geisteswissenschaften* atau norma-norma interpretasi teks, melainkan pada deskripsi fenomenologis dari keberadaan manusia itu sendiri. Pemahaman (*understanding*) dan penafsiran (*interpretation*) merupakan cara-cara berada yang paling mendasar untuk mengerti manusia. Begitu juga dengan Gadamer mengikuti jalan yang ditempuh Heidegger, hermeneutiknya disebut sebagai hermeneutik filosofis. Gadamer meninggalkan konsep metodologis pada hermeneutiknya, menurutnya pemahaman tidak dilihat sebagai suatu proses subjektif manusia yang berhadapan dengan objek, tetapi merupakan cara berada manusia itu sendiri, hermeneutik dilihat sebagai usaha filosofis untuk mempertanggungjawabkan pemahaman sebagai

setahap demi setahap atau tidak melalui pentahapan lewat persyaratan-persyaratan dalam metode eksegesi, ilmu sejarah. Tetapi, ia dibawa pada permasalahan yang begitu saja muncul dan bahkan sangat rumit. Pertanyaan bukan lagi pada kondisi macam apakah si subjek memahami sebuah teks atau sejarah, tetapi pertanyaan yang menitikberatkan pada: si subjek macam apakah itu yang keberadaannya memuat pemahaman? Dengan demikian permasalahan hermeneutik menjadi permasalahan analisis dari manusia ini, *Dasein* yang berada melalui pemahaman. Agaknya analisis tentang *Dasein* (seperti pembahasan dari Heidegger dan Gadamer) kurang dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti: bagaimana kita sampai pada pengertian yang jelas akan sebuah teks, sebuah upacara, bagaimana konflik interpretasi yang saling bertentangan dapat diselesaikan, bagaimana ilmu humaniora dapat berdiri sendiri dengan ilmu-ilmu alam? Atas dasar argumentasi itu, Ricoeur mengajukan “jalan panjang”. Jalan inilah akhirnya juga sampai pada refleksi di tingkat ontologi, tetapi secara bertahap melalui interpretasi dan pemahaman dari tahap literal atau harafiah, tahap refleksi fenomenologi dan tahap eksistensial. Lalu yang menjadi persoalan, bagaimanakah “jalan panjang” Ricoeur ini diterapkan pada upacara *wiwahan*? Pembahasan ini akan dijelaskan lebih lanjut pada uraian berikutnya di Bab II. 2.4.

Hal yang menarik untuk diketengahkan dalam landasan teoretis ini adalah pandangan Ricoeur tentang simbol. Agaknya antara simbol dan sesuatu yang dianggap sakral sangatlah berkaitan erat. Lihat saja bagaimana mula-mula manusia mengenal

---

lanjutan no. 7 ...suatu proses ontologi manusia. Ricoeur menyebut dimensi ontologis dari pemahaman yang diajukan Heidegger dan Gadamer sebagai “jalan pendek”. Lihat Bleicher (1990) halaman 217-222.

yang sakral di dunia ini melalui beberapa elemen atau aspek di dunia, melalui langit, melalui bumi, melalui bulan dan matahari, melalui air dan tumbuh-tumbuhan. Berbicara tentang sesuatu yang disimbolkan itu atau simbolisme, maka perhatian orang akan mengacu atau mengungkapkan kembali manifestasi kepada yang sakral dan kehirofani di mana yang sakral itu dipertunjukkan di dalam fragmen dari kosmos, yang kadangkala hilang, tak terlihat secara nyata, mengandung makna, berintegrasi dan bersatu di dalam sejumlah pengalaman antropokosmik. Dengan kata lain, matahari, bulan dan air adalah simbol di dalam aspek kosmos tetapi sekaligus juga sebagai simbol bila berada pada bahasa. Meskipun tidak seluruhnya, tetapi sebagai suatu realitas yang menjadi simbol maka simbol itu bekerja sama pada satu titik yang signifikan. Sebelum simbol itu dipikirkan lebih lanjut lagi, haruslah dapat dipikirkan melalui kata-kata atau bahasa dahulu. Manifestasi simbolik sebagai suatu benda adalah sebagai matriks, makna-makna simbolik dari kata-kata (Ricoeur, 1969:11).

Lebih lanjut lagi, Ricoeur (1988:12) merumuskan simbol sebagai semacam struktur yang signifikan yang mengacu pada sesuatu secara langsung dan mendasar dengan makna literal dan ditambahkan dengan makna yang lain, yaitu makna yang mendalam -makna kedua (*secondary meaning*) dan figuratif dan itu hanya akan terjadi apabila menembus makna yang pertama. Karena itulah ia mengatakan bahwa ekspresi simbol selalu bermakna ganda di dalam bidang kajian hermeneutis. Seperti yang dikatakannya sendiri:

*"By 'symbols' I understood, at the time, all expressions of double meaning, wherein a primary meaning refers beyond itself to a second meaning which is never given directly"* (Ricoeur, 1981:33, lihat Lampiran 6, no.2)

Begitu juga dengan konsep interpretasi. Ia mengembangkan konsep tersebut seperti pada konsep simbolnya. Interpretasi menurut Ricoeur yang dirumuskan di dalam *The Conflict of Interpretation* (Ricoeur, 1988:13) adalah sebagai berikut:

*“Interpretation, we will say, is the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning, in unfolding the levels of meaning implied in literal meaning” - The Conflict of Interpretation (Ricoeur, 1988:13, lihat Lampiran 6, no.3)*

Interpretasi adalah cara berpikir yang teratur dalam menemukan makna yang tersembunyi pada makna-makna yang muncul dalam “lipatan” taraf yang berada pada makna literal. Antara simbol dan interpretasi dapat menjadi konsep yang korelatif sifatnya, akan ada interpretasi yang mempunyai makna banyak- *‘multiple meaning’* (Ricoeur, 1988:13).

Pada kesempatan lain, Ricoeur mengatakan juga bahwa “filsafat pada dasarnya adalah sebuah hermeneutik, yaitu telaah atas makna yang tersembunyi di dalam teks yang kelihatannya mengandung makna” (Valdes, 1991:57). Maka setiap interpretasi tak lain adalah suatu usaha untuk menguak makna yang masih tersirat dan tersembunyi dalam suatu teks. Teks sendiri seperti diketahui, merupakan kumpulan kata yang tersusun dalam suatu pola tertentu dan maksud tertentu. Setiap kata tersebut yang berada di dalam teks merupakan suatu simbol, di sisi lain kata-kata itu sebenarnya menyimpan makna dan tujuan tertentu yang belum diketahui orang (Valdes, 1991:44) . Ricoeur sendiri mengatakan bahwa teks sebagai realisasi dari diskursus - *discourse* atau wacana ( Ricoeur, 1991:76). Diskursus atau wacana selain sebagai bentuk lisan, dapat

juga sebagai bentuk distansiansi, yang memberikan kondisi dari kemungkinan seluruh karakteristik peristiwa (*event*) dan makna (*meaning*) suatu bahasa (Ricoeur, 1991:77). Lalu apakah sebenarnya diskursus itu? Seperti yang tercantum di dalam bukunya *From Text to action*, diskursus adalah:

“*Discourse is the counterpart of what linguists call language systems or linguistic codes. Discourse is language-event or linguistic usage*” (Ricoeur, 1991:145)

“Diskursus adalah apa yang oleh pakar bahasa disebut sebagai sistem bahasa atau kode linguistik. Diskursus adalah bahasa - peristiwa atau pemakaian linguistik” (Ricoeur, 1991:145)

Jika tanda (phonologis atau leksikal) adalah kesatuan dasar dari bahasa, kalimat adalah kesatuan dasar dari diskursus. Oleh karena itu suatu kalimat dalam bahasa merupakan suatu dukungan dari teori diskursus sebagai suatu peristiwa. Lebih lanjut lagi tentang penjelasannya itu, menurutnya diskursus memiliki empat ciri dasar yaitu temporalitas, subjek, acuan ke suatu dunia, dan lawan bicara -*interlocutor* (Ricoeur, 1991:145-146). Ciri yang pertama, sebuah diskursus selalu dinyatakan dengan waktu dan saat tertentu, meskipun sistem bahasa adalah sistem yang mandiri dan tidak terikat waktu. Ciri yang kedua, bahasa tidak menuntut adanya subjek. Dalam arti bahwa siapa yang berbicara tidak diterapkan pada tingkat itu, sedangkan diskursus selalu menunjuk pada pembicara, selalu mengacu pada referensial diri - *self referential* (Ricoeur, 1991:77). Ciri dasar yang ketiga, acuan pada dunia artinya adalah menggambarkan dunia sebagaimana situasi yang diungkapkan, dilukiskan, dan direpresentasikan oleh si pembicara. dan lawan bicara. Hanya pada diskursus bahwa

fungsi simbolik dari bahasa diaktualisasikan. Sedangkan tanda sebuah bahasa hanya mengacu pada pada tanda-tanda lain di dalam sistem yang sama (Ricoeur, 1991:145). Mengacu pada dunia menyebabkan adanya suatu dialog yang ditandai dengan kata-kata seperti keterangan tempat, waktu dan sebagainya. Situasi itulah mewarnai dialog tersebut. Teks atau diskursus membebaskan makna dari cengkeraman apa yang dimaksudkan oleh si pengarang, teks membebaskan acuannya dari keterbatasan “*ostensive reference*”. Hal itu nampak pada apa yang diungkapkan Ricoeur dalam *From text to action*:

*“This abolition of the ostensive character of reference is no doubt what makes possible the phenomenon we call “literature”, which may abolish all reference to a given reality”* (Ricoeur, 1991:85, lihat Lampiran 6, no.4)

Oleh karenanya yang dimaksudkan acuan ke dunia adalah keseluruhan dunia yang acuan-acuannya diolah oleh teks. Sehingga memahami teks berarti juga menerangi dan menjelaskan situasi kita sendiri. Dengan kata lain rumusan tentang acuan-acuan itu dapat membuka dunia baru, artinya dimensi-dimensi baru dari eksistensi kita di dunia. Menurut Ricoeur (1991:86), dalam bukunya *From Text to action*, hal itu sejalan dengan pendapat Heidegger, bahwa teori pemahaman (*the understanding theory*) di dalam *Being and Time* sejalan dengan pemahaman di dalam diskursus dapat menjadi suatu struktur dari *being - in - the - world*, suatu rancangan untuk membuka cara baru “ada di dunia” -‘*being-in the- world*’ (Ricoeur, 1991:86). Sebenarnya hanya melalui tulisan, orang dapat (dengan) membebaskan diri dari sipengarangnya, tetapi juga dari kesempitan situasi dialogis, yang sebenarnya

menunjukkan arah dan tujuan diskursus yaitu memproyeksikan suatu dunia. Dunia teks adalah dunia yang pantas untuk menjadi teks yang unik (Ricoeur, 1991:86).

Ciri dasar yang keempat sebuah teks, adalah bahasa sebagai kondisi untuk berkomunikasi bagi tanda-tanda yang berada dalam diskursus di mana seluruh pesan saling diterima/dipertukarkan. Dalam hal itulah, diskursus sendiri tidak hanya sebuah dunia seseorang, tetapi dunia yang ditujukan kepada orang lain, kepada *interlocutor* yang hadir dalam situasi penyampaian diskursus dengan pembaca diskursus yang sudah tertulis (Ricoeur, 1991: 146).

Setelah diuraikan tentang kriteria dasar teks, maka pembahasan selanjutnya adalah tentang pembacaan suatu teks. Membaca suatu teks yang merupakan perwujudan dari bahasa tertulis, berkaitan dengan situasi, latar belakang, dan tradisi yang ada. Di sisi lain, teks itu sendiri haruslah ditafsirkan ke dalam bahasa yang tidak lepas dari suatu pengandaian dan konteks tertentu. Di sinilah problema muncul, apakah teks itu dijelaskan secara struktural ataukah pemahaman hermeneutik? Untuk itulah Ricoeur ingin mencari jalan keluar, suatu jalan tengah di antara pemahaman struktural dan pemahaman hermeneutik. Pada teks terdapat dikotomi antara skema subjek dan objek. Pemahaman struktural cenderung bersifat objektif, sedang pemahaman hermeneutik lebih cenderung ke subjektif. Tugas hermeneutik adalah membuka diri terhadap teks itu, yaitu dengan membuka diri kita membiarkan teks itu memberikan kepercayaan kepada kita secara objektif. Teks itu sendiri mempunyai otonomi, yaitu intensi atau maksud pengarang, kondisi kultural dan kondisi sosial, serta sasaran teks (de Boer, 1988:104-108). Melalui otonominya, maka teks dapat saja bersifat “dekontekstualisasi”

atau “rekontekstualisasi”. “Dekontektualisasi” artinya teks melepaskan diri dari cakrawala maksud si pengarang yang mungkin saja terbatas. Sedang “rekontekstualisasi” adalah upaya untuk membuka diri terhadap kemungkinan dibaca secara lebih luas (Ricoeur, 1991:83). Di samping itu, terdapat proses distansiasi, yaitu proses tentang otonomi teks dalam hubungannya dengan si pengarang, dengan situasi awal, dan dengan sidang pembaca awalnya. Distansiasi membantu pelestarian makna dari teks dan menghindarkannya dari menghilangnya dalam waktu. Dengan demikian sebenarnya distansiasi juga mencabut teks dari konteks aslinya, dari situasi awal, dan sebagai akibatnya teks menjadi terbuka untuk interpretasi-interpretasi selanjutnya yang barangkali amat bertolak belakang dengan maksud si penulisnya (Ricoeur, 1991:83-64). Konsekuensi atau akibat itu menjadi “lahan pengolahan” bagi apropriasi. Lalu apakah apropriasi itu?

Apropriasi adalah apa yang asing pada teks haruslah menjadi milik sendiri. Dengan apropriasi, maka teks mampu membuka horison baru, yaitu dunia dari teks yang harus dipahami sebagai dunia eksistensial, dunia yang mampu menampilkan realitas. Melalui upaya hermeneutik, maka seorang penafsir mengajukan pertanyaan-pertanyaan, membuka dunia teks baru dan menemukan pemahaman baru akan makna yang tersembunyi di belakang isi teks itu. Di sisi lain, menurut Ricoeur teks tidak hanya sekedar membahas masalah partikular dari komunikasi intersubjektif, tetapi harus dapat mengungkapkan komunikasi yang lebih luas dari sekedar itu. Karena itu lah teks tersebut dapat disebut sebagai “paradigma distansiasi di dalam komunikasi”- *'paradigm of distanciation in communication'* (Ricoeur, 1991:76). Dengan demikian

pada tahap apropriasi menyangkut juga distansiasi yang diperluas melalui semacam kritik ideologi terhadap ilusi-ilusi, motivasi-motivasi di bawah sadar, kepentingan-kepentingan si penafsir. Ini berarti kritik yang datang dari luar sebagai suatu serangan diubah oleh subjek menjadi kritik intern untuk pemurnian pandangan atau perbaikan pemahaman diri. Distansiasi menjadi kondisi untuk pemahaman (Ricoeur, 1991:88).

Selain itu, dalam proses apropriasi terdapat juga “distansiasi kreatif”, teks menjadi kehidupan sehari-hari yang nyata dan berkembang karena imajinasi. Dengan imajinasi, kita dapat mengambil jarak terhadap kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, imajinasi menjadi dimensi dasar subjektivitas pembaca. Imajinasi menjadi sumber kreatifitas dan akan mendorong tindakan baru dan pola pemahaman baru, karena imajinasi mendahului kehendak (Ricoeur, 1991: 88)

Upaya fenomenologi untuk menjembatani *Lebenswelt* melalui skema subjek dan objek menjadi titik tolak Ricoeur dalam menjabarkan konsep hermeneutiknya dalam menyingkap pemahaman yang sifatnya dialektis, dari pemahaman yang sifatnya epistemologis ke pemahaman yang sifatnya ontologis. Pemahaman itu disebutnya sebagai “jalan panjang” untuk menuju tahapan interpretasi. Ia memperkenalkan adanya tahapan-tahapan interpretasi yaitu (a) interpretasi literal atau semantik (b) interpretasi refleksi dan (c) interpretasi eksistensial (Ihde,1988:11). Interpretasi literal adalah interpretasi yang bertitik tolak pada sejumlah bentuk-bentuk simbolik yang berasal dari simbol literal atau harafiah. Interpretasi refleksi adalah interpretasi yang berawal dari interpretasi literal dan bertitik tolak pada kesadaran manusia (semacam *cogito* dari Descartes). Pada taraf kedua, ada upaya refleksi terhadap kesadaran manusia, yaitu

untuk memikirkan bahwa “manusia ada- *exist* sejauh saya berpikir”. Dengan demikian, manusia dapat merasakan bahwa kesadaran manusia dapat saja salah, dapat terjerumus dalam kesalahan untuk bertindak. Sedang interpretasi eksistensial adalah interpretasi yang dibangun di atas interpretasi sebelumnya: yang mengacu pada simbol literal (Ricoeur menyebutnya juga sebagai *symbol of archaeology* ) dan simbol kedua, yaitu simbol teleologis - *symbol of teleology*; simbol yang tergantung pada tujuan mulia ataupun sakral dari benda itu (Ricoeur, 1988: 24). Seperti yang tertulis pada *The Conflict of Interpretations* :

*“It is in the work of interpretation that this philosophy discovers the multiple modalities of dependence of the self-its dependence on desire glimpsed in an archaeology of the subject, its dependence on the spirit glimpsed in its teleology, its dependence on the sacred glimpsed in its eschatology. It is by developing an archaeology, and eschatology that reflection suppresses itself as reflection”* (Ricoeur, 1988:2, lihat Lampiran 6, no.5)

Di sisi lain, interpretasi eksistensial berusaha menemukan makna dengan mengadakan refleksi terhadap makna yang kedua yaitu makna yang berada pada subjektivitas kesadaran manusia - dengan kata lain suatu taraf refleksi yang mendalam terhadap “dibongkarnya” subjektivitas manusia - desubjektivasi kesadaran manusia (Ricoeur, 1988: 24; 322-327). Dengan demikian, pada taraf ketiga ini dan dianggap sebagai *‘higher level’* (Reagan, 1979:105). “keberadaan”, eksistensial makna yang sesungguhnya dari simbol-simbol tertentu dapat dipahami dengan lebih mendalam.

Ia berpendapat juga bahwa simbol mempunyai serangkaian esensi (Ricoeur, 1969: 15-18). Pertama, pada mulanya simbol adalah tanda dan diekspresikan dan dikomunikasikan dengan makna tertentu. Makna ini ditandai dengan sarana

bahasa yang bersifat puitis, dan diungkapkan dengan kata-kata serta mempunyai tujuan tertentu. Meskipun simbol-simbol memiliki elemen dari jagad raya (udara, air, bulan) atau benda-benda (pohon, batu), tetap saja ia berada dalam kesatuan diskursus yang memiliki dimensi simbolik. Kedua, setiap “tanda” yang memiliki arti, tujuan tertentu di belakang benda itu sendiri dan mengacu pada suatu benda, maka tidak setiap tanda itu adalah simbol. Agaknya simbol bersembunyi di dalam tujuan - intensionalitas yang berwajah ganda (Ricoeur, 1969:15). Sebagai contoh, “kecemaran, kekotoran”. Kedua hal tersebut pada awalnya dihadirkan pada intensionalitas pertama (literal) dan terlihat pada “kekuatan” dari “tanda” yang alamiah ataupun yang lazim beredar di masyarakat. Makna literal “kecemaran” bersumber pada “kekotoran” yang mengacu pada kata-kata: “kotor, tidak bersih”. Tetapi pada intensionalitas pertama itu, “dibangun” melalui sesuatu yang fisik - “tidak bersih”, yaitu intensionalitas kedua dan darinya, untuk “menembus” situasi manusia dalam pengalaman kesakralannya yang berkaitan dengan kecemaran, kekotoran. Dengan kata lain, tanda-tanda simbolik atau simbol-simbol dapat dipahami dengan baik, bila berawal dan memahami dari yang literal dan karena adanya keadaan yang analogis dengan makna yang kedua, maka akan ditemukan makna yang lebih dalam darinya (Ricoeur, 1969:15).

Ketiga, ia memperjelas lagi hubungan antara makna literal dan makna simbolik. Analogi itu muncul karena adanya proses pemikiran di dalam simbol yang berasal dari empat proposisi - A ke B sebagai C yang menuju ke D. Objektivitas makna tergantung pada bagaimana proses itu sendiri berlangsung, yaitu antara relasi analogis dengan makna kedua dengan makna pertama. Proses A ke B merupakan proses menuju

ke makna pertama dan darinya orang dapat memikirkan lebih lanjut lagi dan makna simbolik itu ditentukan di dalam proses itu sendiri dan berasal dari makna literal dan analogis dengan yang dianalogikan. Keempat, menemukan makna dari simbol literal, kadang-kadang akan muncul makna yang mungkin saja artinya adalah semacam kiasan-kiasan (*allegory*). Untuk itu, Ricoeur menganjurkan untuk “membuang” arti kiasan. Simbol dan arti kiasan tidak bertitik tolak pada hal yang sama: Simbol mendahului hermeneutik, sedang arti kiasan sifatnya hermeneutik. Simbol dihadirkan karena makna yang transparan, yang diterjemahkan dengan cara yang berbeda. Karenanya, Ricoeur menentang munculnya makna yang berasal dari simbol yang transparan (simbol literal) untuk diinterpretasi secara kiasan ataupun harafiah (Ricoeur, 1969:16). Kelima, hubungan yang erat antara intensionalitas pertama dan intensionalitas kedua dan adanya proses analogi pada keduanya itu membuahkan hubungan bahasa simbolik yang sangat esensial dan menghasilkan makna yang mendalam (yang berasal dari makna pertama dan makna kedua). Keenam, ada perbedaan antara simbol dan mitos. Umumnya mitos lebih mengarah ke cerita-cerita yang mungkin saja berarti kiasan. Karenanya, lebih baik melakukan interpretasi terhadap simbol dengan “membuang yang kiasan” daripada terjebak di dalam kiasan-kiasan. Bagi Ricoeur (1969:18), simbol lebih “radikal” daripada mitos dan mitos hanyalah sebagai bagian dari simbol, sebagai simbol yang berkembang dari bentuknya yang berupa narasi dan diartikulasikan didalam ruang dan waktu.

Ada hal yang menarik lagi, yaitu pendapat Ricoeur tentang simbol dan bahasa. Baginya manusia memiliki simbol dasar yang mengacu pada bahasa. Mengapa harus

bahasa ? Kembali pada istilah *Man is language*, ia mempunyai pendapat bahwa manusia merupakan bahasa dan bahasa itu merupakan syarat utama bagi semua pengalaman manusia. Bahasa adalah sarana yang dimiliki oleh manusia. Manusia berbicara, bercerita mengungkapkan perasaannya lewat bahasa. Melalui bahasalah, pengalaman hidup manusia dapat dikuak. Bahasa dapat menjadi "lampu" bagi perasaan-perasaan manusia yang muncul ke permukaan, seperti ketidakpedulian, ketidaktegasan, kecemaran pada dirinya. Pengalaman manusia tentang hal-hal itulah yang menjadikan manusia menyesal dan untuk kemudian mengakuinya. Melalui pengakuan atas kesadaran manusia, rasa bersalahnya diakui. Manusia berbicara tentang pengakuan dirinya, tak terkecuali pengalaman dirinya tentang absurditas, kesedihan dan penderitaan. Pengalaman manusia yang sangat kompleks membawanya ke pengalaman yang lain, yaitu simbol mitis ke simbol bahasa. Simbol mitis berada pada sekelompok manusia dan diungkapkan melalui mitos-mitos. Simbol-simbol itu mempunyai kriteria yang mengacu pada kosmos, impian manusia dan bahkan puitis ataupun hal-hal yang berkaitan dengan pengalaman religius manusia (Ricoeur, 1969:14).

Kembali pada pengalaman manusia mengakui kesalahannya, ada hal yang dapat diuraikan secara lebih terperinci tentang kejahatan<sup>8</sup> konkret, yaitu ketidakberesan di

---

<sup>8</sup> Kata kejahatan (*evil*) lazim dipergunakan di dalam filsafat Ketuhanan. Problem kejahatan biasanya dipahami sebagai problem bagi pandangan Teisme yang menganggap Tuhan itu Maha Tabu, Maha Kuasa dan Maha baik. Dalam pandangan tersebut, kita menemukan di dunia ini kejahatan yang berupa penderitaan manusia, keputusan, kesakitan, peperangan, bencana alam. Kejahatan tersebut dapat dilihat sebagai kejahatan fisik dan kejahatan moral. Alam semesta manusia dalam hubungannya dengan kerumitan manusia yaitu intelegensi dan kebebasan mengandung juga kejahatan moral seperti konflik. Dunia yang dihuni dengan kebebasan-kebebasan individu dapat memungkinkan mewujudkan penolakan, mengabaikan, memusuhi individu lain. Munculnya egoisme, kekerasan, ketidakadilan pada setiap tingkatan interaksi manusia, merupakan sumber penderitaan besar-kejahatan- bagi pihak yang menjadi korban. Problem.....

dunia ini dan oleh Ricoeur diacu pada hal-hal seperti: ketidakbahagiaan, dosa, kematian, kesusahan (Bertens, 1985:448). Sebenarnya, sumber kejahatan tak lain adalah manusia. Mengapa? Manusia merupakan prasyarat atau sebagai suatu kondisi bagi terjadinya kejahatan. Menurut Ricoeur, pada manusia terdapat perspektif dan, kebenaran; karakter dan kebaikan; kenikmatan dan kebahagiaan, yang semuanya itu bermuara pada dua kutub ketegangan yang sifatnya dialektis, yaitu antara “yang terbatas” dan “yang tidak terbatas” (Stewart, 1979: 23). Kutub ketegangan yang bersifat dialektis menyebabkan manusia selalu terbentur pada oposisi itu, pada oposisi “kebebasan” dan “keniscayaan”, dan juga ada hubungan dengan yang sifatnya timbal balik antara “yang dikehendaki”- *voluntary* dan “yang tidak dikehendaki”- *involuntary*. Untuk memahami “yang tidak dikehendaki” itu haruslah dimulai dari si subjek itu sendiri. “Saya berkehendak” haruslah dimengerti sebagai: “saya yang mengerti diri saya sebagai saya berkehendak”. Agaknya pengaruh Descartes dalam melihat “saya berkehendak” yang sejajar dengan *cogito* - nya dan pengaruh fenomenologi Husserl, membuat Ricoeur ingin mencari adanya *eidos* atau hakikat dari “kehendak” (Stewart, 1979:23; Bertens, 1996:260).

Upaya mencari *eidetika* tentang “kehendak” dimulai dengan mengadakan abstraksi (mengingatkan reduksi dari Husserl) . “Kehendak” akan dijelaskan secara murni, untuk itulah mula-mula masalah “kesalahan etis yang

---

lanjutan no.8

kejahatan dimunculkan dengan problem bagaimana eksistensi Allah dapat didamaikan dengan penderitaan, kesakitan dan kejahatan moral yang kita ketahui benar-benar dialami dalam kehidupan manusia. Dapat di baca juga pendapat-pendapat dari Leahy (1993:274) dan Davies (1993:5).

sifatnya mutlak” dan “masalah transendensi Allah” ditempatkan di dalam tanda kurung. Selanjutnya di dalam “kehendak”, dibedakan tiga tahap: “memutuskan”, “melakukan” dan “menyetujui” (Bertens, 1996:260). “Memutuskan” meliputi pilihan, motivasi, rancangan, yang berkaitan dengan “yang dikehendaki”. Apabila “memutuskan” berkaitan dengan bidang “yang tidak dikehendaki”, seperti kebutuhan-kebutuhan, kesenangan dan ketidaksenangan, maka faktor-faktor tersebut lebih berkaitan dengan pengalaman pribadi seseorang. Tahap “melakukan” menurut Ricoeur, adalah kesatuan antara “apa yang dikehendaki” dan “yang dikehendaki”. Sedang tahap akhir adalah “menyetujui”, yang oleh Ricoeur dipahami sebagai “menerima”, “membuat” menjadi miliknya sendiri (Bertens, 1996:261). Lebih lanjut lagi, “menyetujui” berkaitan dengan faktor “yang tidak dikehendaki” yang disebut sebagai “keniscayaan” yang melekat pada subjektivitas manusia, seperti penghayatan terhadap watak, ketidaksadaran, kehidupan yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia. (Bertens, 1996:264).

Deskripsi murni tentang “kehendak” tersebut, membuat Ricoeur melihat bahwa ada hal yang konkret di dalamnya. Konkret dalam pengertian bahwa suatu usaha untuk menggambarkan struktur-struktur mendasar dari apa yang dikehendaki manusia beserta elemen-elemennya dalam eksistensinya dan yang tidak tergantung pada kehendaknya. Sebab “kehendak” selalu berada dalam lingkungan yang “tidak dikehendaki” atau dengan kata lain “kehendak” selalu berada pada dua kutub “yang dikehendaki” dan “yang tidak dikehendaki”. Untuk itulah manusia konkrit sangat diperlukan dan menjadi pelaku dalam fenomena kehidupan ini. Bahwasanya dengan mengetahui “manusia dapat

salah" merupakan suatu prasyarat bagi terjadinya kejahatan. Bagaimana dapat mengetahui bahwa falibilitas - *'fallibility'* itu mungkin? Menurut Ricoeur, dasar falibilitas adalah terletak pada cara manusia untuk mendamaikan dua kutub yang dialektis itu- "keberhinggaan" dan "ketakberhinggaan", namun usaha itu tidak pernah berhasil (Stewart, 1979:25). Dalam bidang-bidang pengenalan, perilaku dan terutama perasaannya menjadi sesuatu yang dicoba manusia untuk mendamaikan dua kutub tersebut. Manusia selalu terbentur pada dua kutub tersebut, dan keadaan itulah yang menyebabkan adanya kerapuhan manusia. Kerapuhan manusia dapat saja menjadi sebab untuk manusia dapat berbuat salah.. ia berada dalam *non-coincidence of man with him self*, suatu disproporsi yang membelah eksistensi manusia sendiri (Bertens, 1996:262). Posisi manusia yang seakan-akan berada di tengah-tengah, tergerak di antara transendensi dan dosa akan merasa dirinya terkepung dalam dunia yang menampilkan wajah-wajah simbol dan mitos (Heraty, 1984:193). Manusia akan berada dalam dunia kehidupan yang menampilkan dunia simbol dan mitos, dan melalui bahasa simbolik, pemahaman yang lebih lanjut akan dunia simbol -mitos manusia akan dapat terkuak.

Bagi Ricoeur sendiri, kejahatan haruslah bertolak pada manusia konkret, artinya manusia beragama yang mengalami kejahatan atau bagaimana ia mengakui kejahatannya. Pengalaman tentang kejahatannya bersifat simbolis, karena manusia mengakui kesalahannya dengan bahasa. Simbol kejahatan berasal dari refleksi manusia dalam mengungkapkan pengalamannya itu, yaitu noda, (*defilement*), dosa (*sin*) dan kebersalahan (*guilt*) (Ricoeur, 1969:7-10).

Simbol pertama, yaitu “noda “ - kejahatan pada simbol itu dihayati sebagai noda, sesuatu yang melekat “pada” dirinya - *in self* (Ricoeur, 1969:25). Latar belakang pada simbol noda adalah ketakutan akan sesuatu serta ritual penyucian atau pembersihan. Berbuat jahat berarti melanggar suatu aturan tetap yang seharusnya dipertahankan sebagaimana adanya. Karenanya apabila aturan itu dilanggar, haruslah dipulihkan kembali seperti sediakala. Menurut Ricoeur (1969:27), simbol noda tak lepas dari manusia yang sadar akan dirinya yang tercemar. Noda itu dapat melekat pada kesakitan, kematian, penderitaan dan kegagalan. Objek ritual pembersihan, yaitu noda-noda manusia yang menjadi simbol kejahatannya. Melalui bahasa (dengan berbicara atau kata-kata), manusia merasa bersalah, takut dan kemudian mengakui kesalahannya. Manusia berusaha untuk mengantisipasi terhadap dua kutub, yaitu kejahatan dan ketidakberuntungan manusia. Manusia tidak beruntung sehingga hukuman dijatuhkan pada dirinya yang melanggar aturan dan muncullah “perpindahan” semua penderitaan, semua kesakitan, semua kematian menuju “tanda-tanda” dari noda. Dengan demikian dunia noda bergerak dari tata aturan yang “kotor” ke perilaku “kotor” atau suatu peristiwa. Bagi Ricoeur, simbol noda dapat bersifat fisik ataupun etis sehingga sering berada dalam pemikiran yang sakral dan profan dari manusia.

Simbol yang kedua, yaitu dosa - *sin*, di mana manusia melakukan kejahatan di hadapan Tuhan. Menurut Ricoeur, simbol tentang dosa mula-mula muncul dalam kesadaran manusia, di mana manusia berbuat jahat atau ketidaktaatannya terhadap Allah. Dosa merupakan sesuatu yang sifatnya fenomenologis dan filosofis, ia bergerak dari kutub objektif dan kutub subjektif, dari berbagai dosa yang dialaminya dan

pengakuan dirinya sendiri atas dosa-dosanya. Ada beberapa aspek dalam dosa yaitu (a) “Perjanjian” yang dijanjikan oleh Allah kepada manusia. Allah yang dianggap diam, menyebabkan tidak adanya komunikasi antara manusia dan Allah, sehingga ada kecenderungan manusia melanggar Perjanjian tersebut dan hal ini menimbulkan rasa dosa (Ricoeur, 1969: (54-62). (b). Aspek kedua adalah penantian yang tidak terbatas dan perintah (Hukum) yang terbatas sifatnya. Perjanjian yang dibuat Allah, menyebabkan manusia menanti cukup lama dalam berhubungan dengan hukum-hukum ritual /keagamaan dan hukum moral. Penantian yang tidak kunjung akhir, antara “kehidupan” dan “diambang kematian”, menimbulkan pertanyaan tentang yang seharusnya terjadi (suatu hukum) dan ketidakadilan. (c ) Aspek ketiga, kemarahan atau kemurkaan Allah, yang merupakan suatu tindak lanjut atau jawaban dari aspek kedua, “penantian tidak terbatas” dan “perjanjian terbatas”. Pandangan tentang Bergeraknya kutub objektif ke kutub subjektif, dari “kesadaran” tentang dosa, menimbulkan pemikiran tentang bencana dan ketakutan (Ricoeur, 1969: 63). Ketidaktaatan terhadap Allah menghadirkan bencana dan ketakutan serta kemurkaan, kemarahan Allah serta para nabi atau para dewa yang sifatnya etis. Dikatakan etis sebab Allah menganggapnya sebagai suatu bentuk keseimbangan di antara “penantian yang tidak terbatas” dan “perjanjian yang terbatas” dan melalui Allah, para Dewa atau Nabi, manusia mendapatkan hukuman dan pembebasan dari dosanya.

Aspek keempat (d), adalah mengenai simbolisme dosa: dosa sebagai ketiadaan dan dosa sebagai yang positif (Ricoeur: 1969:70-82). Hal yang mendasar pada simbol dosa ialah terputusnya hubungan dialogis dengan dasar ontologis - Allah. Terputusnya

dialog Tuhan dengan manusia merupakan sifat negatif dari dosa dan juga menciptakan suatu situasi, membuat manusia teralienasi dengan eksistensi Allah. Allah yang diam, ketidakhadiran Allah membuat manusia sampai pada jalan yang sesat, memberontak terhadap Allah atau Perjanjian dan itu menimbulkan dosa. Supaya manusia tidak tersesat perlulah adanya suatu hubungan yang akrab dengan Allah. Simbol dosa diungkapkan dalam berbagai simbol yang menggarisbawahi sifat negatif dari dosa, seperti penyimpangan, kegagalan, menempuh jalan sesat, memberontak terhadap kekuasaan Allah, berzina. Simbol-simbol negatif tersebut tak lain merupakan relasi yang terputus, yang menunjukkan secara eksplisit perasaan dosa manusia tentang "ketiadaan". Memilih antara "kebaikan" dan "kejahatan" berbeda memilih "Allah" dan "ketiadaan". Bagi para nabi, sebuah idola atau "sesuatu yang dianggap paling tinggi" lebih dari sebuah patung yang dipuja tetapi merupakan model dari "ketiadaan" (Ricoeur, 1969:74). Oleh karena itu, banyak orang meletakkan kenikmatan duniawi ke dalam "ketiadaan". Dosa selalu dianggap "ketiadaan", terputusnya pertalian antara manusia dan Allah.

Simbol-simbol lain dilukiskan sebagai dosa yang mempunyai sifat positif, di luar dari "ketiadaan", yaitu suatu yang realistik. Realistik dapat dianggap sebagai sesuatu yang nyata di luar manusia. Dosa dilambangkan sebagai suatu kuasa, kekuatan dari luar yang menimpa manusia serta perbudakan, pengasingan, dan sebagainya. Sifat positif dari dosa antara lain tampak dari kenyataan bahwa dosa dapat diampuni, dimaafkan bahkan dihapus (Ricoeur, 1969: 91). Dosa-dosa yang tidak disadari ataupun

yang dilupakan manusia juga dimaafkan dan diampuni. Allah sebagai Maha Tahu adalah yang menentukan dosa, termasuk besar kecilnya dosa.

Selain simbol noda dan simbol dosa yang telah diuraikan di atas, maka simbol ketiga adalah simbol kebersalahan - *'guilt'*. Simbol kebersalahan ini diungkapkan manusia apabila ia merasa ada "beban" dan "kesusahan" yang menimpa manusia dan membebani hati nuraninya. Dua pandangan yang menentukan bagaimana kita bersalah adalah, pertama, kebersalahan itu ditempatkan atau berada pada diri manusia itu sendiri, sebagai refleksi yuridis etis (*ethico-juridical reflection*) yang berada pada relasi tujuan akhir dan tanggung jawab manusia, juga sebagai refleksi religius etis (*ethico religious reflection*) yang berada dalam kesadaran manusia. Kedua, adalah refleksi teologis psikis (*psycho-theological reflection*) yang berada pada kesadaran manusia yang merasa dirinya bersalah (Ricoeur, 1969:104). Dalam kaitannya dengan kebersalahan, berbuat jahat dihayati sebagai suatu penghianatan terhadap eksistensi dan hakikat manusia yang sebenarnya, bukan seperti dosa - sebagai suatu pemberontakan terhadap Tuhan. Kejahatan merupakan perbuatan manusia yang bebas. Dalam kebebasannya itu, manusia dapat berbuat salah dan bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya. Kesempurnaan manusia akan tercapai apabila ia menaati hukum-hukum dan perintah ajaran agama dan Tuhannya. Tetapi dengan melanggar hukum-hukum dan perintah-perintah itu manusia tidak bersalah terhadap Tuhan melainkan terhadap dirinya sendiri. Orang yang bersalah menjadi terasing dalam dirinya. Manusia sendiri adalah hakim dan sekaligus terdakwa .

Dari seluruh pemikiran Ricoeur yang telah dijelaskan di atas, ia menjelaskan pemikiran hermeneutiknya dengan menggunakan teks sebagai paradigma untuk memahami makna tindakan manusia. Upaya itu dilakukan untuk menjembatani kubu eksplanasi (*erklären, explanation*) dengan kubu pemahaman (*verstehen, understanding*). Menurut Ricoeur, dikotomi *understanding* dan *explanation* membawa ke bidang epistemologis, dan mengacu pada “*being*” (Ricoeur, 1991:126). Lebih lanjut lagi katanya:

*“I should like to base my argument upon the resemblances, or better yet. Two homology, that can be established today between three problematics-correspondencing to the text, action and history (Ricoeur, 1991:126)*

Saya lebih senang mendasarkan argementasi saya pada kemiripan-kemiripan atau lebih baik. Dua homologi, hari ini dapat ditetapkan antara tiga problematis - korespondensi yang terarah ke teks, tindakan, dan sejarah (Ricoeur, 1991:126)

Dengan dialektika antara kutub eksplanasi dan kutub pemahaman, dapatlah ditentukan pertimbangan yang sifatnya relatif dalam proses yang kompleks itu, dan itu muncul dalam term interpretasi. Solusi tentang hal itu agaknya berada pada dimensi epistemologis dan dimensi ontologis (Ricoeur, 1991:126). Dalam dimensi epistemologis, munculnya implikasi-implikasi dalam relasinya dengan metode-metode, justru terdapat pada metode ilmu pengetahuan kealaman dan metode ilmu pengetahuan budaya baik secara kontinuitas maupun secara diskontinuitas. Sedang dalam dimensi ontologis, apabila eksplanasi dan pemahaman dianggap sebagai cara yang tidak mungkin dalam batas epistemologis, maka tempatkanlah filsafat di dalam korespondensi metode yang dualisme itu. Melalui refleksif filosofis, maka teori teks,

teori tindakan, dan teori sejarah dapat digunakan sebagai mediator bagi kedua kutub tersebut (Ricoeur, 1991:127). Teori teks digunakan sebagai awal untuk memulai masalah metodologis yang “tajam”. Dalam model-model yang baru pada metode eksplanasi banyak dijumpai tanda-tanda yang berasal dari bahasa ataupun bukan dari bahasa. Sebagai suatu tanda yang bersifat terstruktur sebenarnya terdapat korelasi di antara unit yang berlainan daripada unit yang berurutan pada sebuah proses yang mengacu pada “peristiwa”, “tahapan”, atau “fase”. Sebuah teori interpretasi bukan sebagai sesuatu yang bertentangan di dalam ilmu pengetahuan kealaman. Kutub pemahaman menyebut eksplanasi memiliki “keberadaan”- eksistensi saat terjadi situasi dialogis antara “pertanyaan dan jawaban”- *‘answer and question’* dalam melakukan pembenaran (*to verify*) terhadap interpretasi yang dilakukan pada dialog terbuka itu (Ricoeur, 1991:129). Eksplanasi dapat diperkaya dan menjadi sebuah “pemahaman” melalui “pertanyaan dan jawaban”.

Sedang teori tindakan adalah teori yang mengacu pada tindakan yang selalu mengerjakan sesuatu sehingga sesuatu itu terjadi di dunia ini. Di dalam teori tindakan terdapat motivasi dan kausalitas, serta intervensi tindakan di dalam dunia (Ricoeur,1991:136). Di sisi lain tidak ada tindakan tanpa relasi antara mengetahui bagaimana mengerjakan sesuatu dan hasil yang dikerjakannya. Gagasan tentang teks menjadi paradigma yang baik bagi perilaku manusia, di sisi lain tindakan dapat menjadi referensi yang baik bagi seluruh kategori teks. Teori sejarah adalah teori tentang sejarah yang dihasilkan oleh para sejarawan. Sejarah - historiographi adalah semacam cerita, “kebenaran” cerita itu dibandingkan dengan cerita yang bersifat mitis ataupun

teori tindakan, dan teori sejarah dapat digunakan sebagai mediator bagi kedua kutub tersebut (Ricoeur, 1991:127). Teori teks digunakan sebagai awal untuk memulai masalah metodologis yang “tajam”. Dalam model-model yang baru pada metode eksplanasi banyak dijumpai tanda-tanda yang berasal dari bahasa ataupun bukan dari bahasa. Sebagai suatu tanda yang bersifat terstruktur sebenarnya terdapat korelasi di antara unit yang berlainan daripada unit yang berurutan pada sebuah proses yang mengacu pada “peristiwa”, “tahapan”, atau “fase”. Sebuah teori interpretasi bukan sebagai sesuatu yang bertentangan di dalam ilmu pengetahuan kealaman. Kutub pemahaman menyebut eksplanasi memiliki “keberadaan”- eksistensi saat terjadi situasi dialogis antara “pertanyaan dan jawaban”- *‘answer and question’* dalam melakukan pembenaran (*to verify*) terhadap interpretasi yang dilakukan pada dialog terbuka itu (Ricoeur, 1991:129). Eksplanasi dapat diperkaya dan menjadi sebuah “pemahaman” melalui “pertanyaan dan jawaban”.

Sedang teori tindakan adalah teori yang mengacu pada tindakan yang selalu mengerjakan sesuatu sehingga sesuatu itu terjadi di dunia ini. Di dalam teori tindakan terdapat motivasi dan kausalitas, serta intervensi tindakan di dalam dunia (Ricoeur,1991:136). Di sisi lain tidak ada tindakan tanpa relasi antara mengetahui bagaimana mengerjakan sesuatu dan hasil yang dikerjakannya. Gagasan tentang teks menjadi paradigma yang baik bagi perilaku manusia, di sisi lain tindakan dapat menjadi referensi yang baik bagi seluruh kategori teks. Teori sejarah adalah teori tentang sejarah yang dihasilkan oleh para sejarawan. Sejarah - historiographi adalah semacam cerita, “kebenaran” cerita itu dibandingkan dengan cerita yang bersifat mitis ataupun

fiktif, dan karenanya di sisi lain, historiographi selalu bertitik tolak pada tindakan-tindakan di masa lalu (Ricoeur, 1991:138).

Salah hal yang ditawarkan oleh Ricoeur dan menjadi menarik untuk dikaji adalah pendapatnya tentang tindakan yang bermakna yang dapat dianggap sebagai sebuah teks. Pendapatnya ini merupakan perluasan dari metode interpretasi dan itu dianggapnya sebagai paradigma interpretasi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan- '*human sciences*' (Ricoeur, 1991:144-145). Ada beberapa kategori atau kriteria untuk mengatakan bahwa teks sebagai konsep tindakan bermakna - "*the concept of meaningful action*" (Ricoeur, 1991: 150). Empat kriteria atau kategori tindakan bermakna itu adalah (1) terpaterinya tindakan - "*the fixation of action*", (2) mandirinya tindakan- "*the autonomization of action*", (3) relevansi dan pentingnya tindakan - "*relevance and importance*", (4) tindakan sebagai karya terbuka- "*human action as an 'open work*" (Ricoeur, 1991:1550-156).

Tindakan bermakna adalah tindakan yang mempunyai makna. Sebagai tindakan yang bermakna maka tindakan itu dapat dijadikan objek bagi ilmu pengetahuan, menjadi bagian dari objektivasi. Lalu apakah objektivasi itu? Ojektivasi muncul karena adanya "sisi kejiwaan dari tindakan" - '*mental acts*' (misalnya mempercayai, berpikir, membayangkan, menginginkan, dsb), yang menyebabkan objektivasi itu mirip dengan struktur dari tindak bicara dan itulah sebagai ungkapan yang telah dikerjakan. "Terpaterinya tulisan" memungkinkan adanya dinamika perluasan dari tindak bicara itu sendiri dalam proses pengupayaan makna dari tindakan suatu peristiwa tertentu dalam sebuah tindakan (Ricoeur, 1991:151) Kategori tindakan bermakna yang lain adalah

tindakan yang mandiri atau tindakan yang otonom, yaitu tindakan yang “terlepas” atau “berjarak” dari sipelaku, yang karena kemandirian tindakannya itu berkembang sebagai akibat dari pertaliannya dengan dimensi sosial (Ricoeur, 1991:153). Sedang kategori ketiga, kategori “relevansi” sangat berkaitan dengan tindakan bermakna. Tindakan bermakna adalah tindakan yang penting karena relevansinya dengan situasi yang ditandai oleh dimensi ontologis, fenomena budaya, dan kondisi sosial masyarakatnya (Ricoeur, 1991:154-155). Kategori keempat, kategori tindakan sebagai ‘karya terbuka’ mengartikan bahwa tindakan manusia adalah sebagai karya terbuka. Kategori ini mirip seperti teks (Ricoeur, 1991:155). Ini berarti tindakan itu terbuka terhadap referensi-referensi baru, dan menerimanya, sangat relevan dengan tulisan-tulisan yang selalu menanti interpretasi baru dalam menemukan maknanya. Selain itu tindakan manusia juga terbuka terhadap siap saja yang dapat “membacanya”.

#### **Ikhtisar teoretis**

Dari penjelasan pendekatan Ricoeur tentang filsafat hermeneutik dan teori interpretasinya yang telah disebutkan di atas, dapatlah ditarik semacam “benang merah” pemikiran Ricoeur yang digunakan untuk menganalisis penelitian ini. Pertama, secara keseluruhan, teori yang digunakan dalam menganalisis penelitian ini adalah teori Ricoeur, khususnya yang menyangkut tentang interpretasi dan cara tersebut disebut sebagai “jalan panjang”. Hal itu dapat dilihat pada alur Bagan No. 3, hal. 82 dan alur Bagan No. 4 hal. 83. Dalam teori interpretasi dari Ricoeur itu, maka konsep-konsep

yang menyangkut tentang hermeneutik, teks, simbol (lihat juga Bagan no.1, hal. 80), simbol kejahatan (lihat juga Bagan No.2, hal.81 diterapkan pada penelitian ini dan disesuaikan dengan fokus dan topik penelitian ini.

Sedang konsep-konsep lainnya, seperti religi, mitos, ritual, sakral, profan, dan ritus peralihan dari beberapa tokoh lainnya, yaitu Cassirer, Eliade, dan Turner ataupun — lainnya digunakan oleh peneliti untuk membantu/menunjang dalam mengolah penelitian ini yang dituntun dengan “pola pikir” dari Ricoeur<sup>9</sup> yang berupa kategori-kategori hermeneutik yang ditawarkannya. Kategori-kategori itu adalah (1) kategori teks, yang berupa dikotomi subjek-objek dalam rangka mencari jalan keluar pemahaman hermeneutik (cenderung subjektif) dan pemahaman struktural (objektif), (2) kategori interpretasi-interpretasi: literal-kesadaran manusia - desubjektivasi, (3) kategori otonomi teks, (4) kategori tindakan bermakna dalam hubungannya dengan kategori tekstualitas yaitu mengacu pada, (5) kategori terpaterinya tindakan, (6) kategori mandiri tindakan, (7) kategori relevansi tindakan, dan (8) kategori

---

<sup>9</sup> Pemikiran Ricoeur dapat ditelusuri dengan melihat atau membaca karya-karya yang dibuatnya dalam perjalanan hidupnya. Untuk itu akan ditelusuri karya-karyanya, khususnya yang berkaitan dengan kerangka teoretis yang diperlukan dalam penelitian ini. Buku-bukunya a.l.: (1) *Philosophie de la volonté*, jilid I diberi anak judul *Le volontaire et l'involontaire* (1950), diterjemahkan dalam bahasa Inggris *Freedom and nature The Voluntary and in the Involuntary*, alih bahasa E. Kohak, Evanston, Illinois, 1966 (2) tahun 1960 diterbitkan jilid II *Philosophie de La volonté* dengan anak judul *Finitude et culpabilité*; Jilid II ini terdiri dari dua bagian (buku) yaitu *L'homme faillible* (1960) dan *La symbolique du mal* (1960). Masing-masing diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai *Fallible man*, terjemahan oleh Charles Kellbley, Chicago, 1965 dan *The Symbolism of Evil*, diterjemahkan oleh E. Buchanan, Boston, 1967 (3) Tahun 1969 diterbitkan *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, diterjemahkan pertama kali dalam bahasa Inggris tahun 1974: *The Conflict of Interpretations: Essays in hermeneutics*, ed. Don. Ihde, Northwestern University Press (4) tahun 1976, diterbitkan *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (5) Tahun 1981 diterbitkan pertama kali dalam bahasa Inggris, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, Action and Interpretation*, ed. dan diterjemahkan oleh J.B. Thompson, Cambridge University Press (6) 1986 diterbitkan pertama kali *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, diterjemahkan dalam bahasa Inggris *From Text to Action : Essays in hermeneutics, II* (1991 -first printing).

tindakan sebagai karya terbuka. Kategori -kategori itulah yang akan diterapkan dalam analisis penelitian ini.

#### 2.4. Penerapan Landasan Teoretis dalam Analisis Simbolisme *Wiwahan*

Dari penjelasan yang telah diuraikan di atas yaitu tentang konsep umum serta hermeneutik - interpretasi menurut Ricoeur, maka apa yang telah diuraikan tersebut dapat dirangkum pada bagan landasan teoretis disertasi, yaitu Bagan no. 1 Esensi simbol menurut Ricoeur dan Bagan no 2. Simbol kejahatan menurut Ricoeur. Rangkuman landasan teoretis ini dapat menjadi titik awal untuk diterapkan pada penelitian ini. *Wiwahan* tidaklah hanya sebagai upacara adat perkawinan Jawa, tetapi juga sebagai fenomena yang penuh dengan berbagai masalah yang sangat kompleks dan masalah antropologis dan filosofis, seperti sosial, budaya, politik, pandangan hidup, nilai moral, nilai religius, nilai substansial, dan sebagainya. Untuk itulah pemahaman terhadap *wiwahan* haruslah dapat dipahami dengan benar apabila beranjak pada titik tolak yang tepat.

Interpretasi yang dicari dalam penelitian ini berawal dari upacara *wiwahan*, yang mana di dalamnya sarat dengan simbol-simbol. Mengacu pada kata Ricoeur sendiri yang mengatakan pada dasarnya “filsafat adalah sebuah hermeneutik, yaitu kajian atas makna yang tersembunyi di dalam teks di mana teks itu sendiri mengandung makna”, maka setiap kegiatan interpretasi itu adalah kegiatan untuk menyingkapkan makna yang masih tersirat dan tersembunyi di dalam teks. Oleh karena itu, dalam

menganalisis maka mula-mula ditentukan deskripsi upacara *wiwahan* (yang berasal dari sumber pertama maupun kedua) secara tertulis, dengan demikian dapatlah dianggap bahwa upacara *wiwahan* itu sebagai suatu teks. Sejalan dengan pendapat Ricoeur, pada teks *wiwahan* sebenarnya ada dua hal yang penting, pertama adanya keterhubungan yang bersifat "segitiga" dan fenomenologis pada teks. "Segitiga Keterhubungan" ini bermula dari orang yang bercerita; orang yang mendengarkan cerita itu dan dunia "perkawinan" yang menjadi inti teks *wiwahan* dan dibicarakan orang. Di samping itu, teks *wiwahan* menampilkan segi fenomenologis, karena teks itu dapat dipilah (*to clarify*) dan diterangkan (*to explain*). "Memilah" berarti mencoba mencari dan memahami struktur teks, menemukan "tanda" pada teks *wiwahan*. Sedang "menerangkan" adalah usaha untuk mencari hubungan dengan penulisnya, dengan masyarakat dan itulah sebenarnya dunia perkawinan Jawa dan upacaranya.

Beberapa kategori yang ditawarkan Ricoeur, digunakan untuk menafsirkan teks *wiwahan*, yaitu kategori tekstualitas: "terpaterinya tindakan", "mandirinya tindakan", "relevansi tindakan", dan "tindakan sebagai karya terbuka". Kategori - kategori teks digunakan untuk menganalisis fakta sosial, upacara *wiwahan* sebagai tindakan manusia yang bermakna sejauh itu dibutuhkan oleh si penafsir. Dengan demikian hal-hal yang berkaitan dengan *wiwahan* sebagai tindakan manusia yang bermakna dapat dianalisis dengan menggunakan kategori-kategori itu. Hal itu menunjukkan bahwa di dalam penelitian *wiwahan* ini memang ada "jembatan" dari kutub "eksplanasi" menuju ke kutub "pemahaman: melalui penelusuran - teks, tindakan dan sejarah (Ricoeur, 1991:126; lihat juga halaman 68-70). Adanya pembakuan dari wacana lisan ke wacana

tulisan menuju ke tindakan bermakna (*meaningful action*), tindakan itu dapat berarti sebagai hubungan dialektika antara peristiwa (*event*) dan makna (*meaning*). Dengan demikian tindakan bermakna dapat dianggap sebagai peristiwa karena dapat dipahami, dapat juga muncul, tetapi dapat juga hilang, dapat diulang, diikuti oleh beberapa tindakan manusia lain, serta dapat diceritakan kembali.

Dengan menggunakan kategori-kategori itu si penafsir atau sipeneliti semata-mata tidak hanya diajak untuk memutuskan sesuatu, tetapi didorong untuk membiarkan diri terlibat oleh “sapaan” teks atau fakta sosial. Hal itu berarti acuan dan makna *wiwahan* ditempatkan diatas perasaan, di atas percaya atau tidak percaya, bebas atau tidak bebas, sehingga dibangun hubungan objektif antara peneliti atau penafsir dan realitas sosial. Dengan demikian objektivasi dengan menggelarkan wahana teks sebenarnya juga mengambil jarak terhadap kehidupan sehari-hari dan mengarahkan kemungkinan-kemungkinan baru dalam memahami wacana lebih baik. Pada tahap itulah yang memberi dasar konseptual bagi pengembangan partisipasi yang mendalam dalam penelitian ini misalnya dengan mencari teks lain di samping teks yang telah ada agar pemahaman terhadap wacana yang telah ada menjadi semakin lengkap dan diperkaya

Selain itu adanya sumber tertulis tentang upacara *wiwahan* Keraton Yogyakarta, yang menjadi penunjang dan kelengkapan dalam pengolahan teks *wiwahan* maka di dalam kehidupan sehari-hari-fenomena upacara *wiwahan* ditampilkan oleh para pelakunya dengan perilaku-perilaku tertentu, perilaku-perilaku atau tindakan-tindakan tersebut berkaitan juga dengan “idea atau gagasan” yang sejalan dengan adat istiadat

dan pandangan hidup manusia Jawa. Pemahaman tentang teks upacara *wiwahan* mengarah pada pemahaman tentang manusia Jawa, manusia Jawa yang memiliki pengalaman manusia yang diungkapkan melalui bahasa Jawa. Melalui simbol dan mitos dan keberadaannya menjadi sangat istimewa dalam bahasa. dan dengan pendekatan pemahaman dialektis, teks tersebut memiliki kutub objektif dan kutub subjektif (Reagan:1979:100). Kutub objektif atau distansiasi pada teks *wiwahan* adalah dunia dari teks atau dunia *being* yang dibawa bahasa oleh simbol dan mitos. Sedang kutub subjektif atau kutub apropriasi adalah membuat bagaimana yang “asing” atau teks *wiwahan* menjadi milik sendiri. Dengan kata lain, membaca kembali dan menemukan cakrawala baru tentang dunia teks *wiwahan* yang dimengerti secara arti eksistensial untuk memahami realitas yang sebenarnya. Upaya referensi (upaya dari Ricoeur sebagai cara berada yang terbuka terhadap teks) ini mengarah kepada pertanyaan-pertanyaan yang terarah pada isi teks untuk menguak dunia yang di depan teks ataupun di belakang teks agar pemahaman yang sesungguhnya tercapai (Reagan,1979:107). Proses lain dalam apropriasi adalah adanya semacam “kreatifitas” dalam distansiasi, artinya suatu imajinasi yang menjadi sumber kreatifitas yang mendorong tindakan baru atau pola pemahaman baru, walau pun mengambil jarak terhadap dunia teks (Ricoeur, 1991:88). Dunia teks *wiwahan* menjadi pemahaman baru sejauh manusia dapat melakukan imajinasi terhadapnya.

Kembali pada pembicaraan tentang simbol, bagi Ricoeur, “*symbol gives rise to thought*”- simbol memberikan kepada manusia untuk berpikir, pada dua hal. Pertama, simbol berada pada peristiwa-upacara *wiwahan* dan hanya memberikan sesuatu untuk

dipikirkan , sedang kedua, melalui mitos yang ada pada upacara *wiwahan* seperti mitos Sri dan Sadono, Jaka Tarub dan dituntun oleh filsafat dan oleh refleksi memunculkan peristiwa yang sebenarnya dan di belakang refleksi itu, diharapkan dapat memberikan jawaban yang sebenarnya pada situasi dari kebudayaan masa kini- upacara *wiwahan* yang masih dilangsungkan hingga kini. (Ricoeur, 1969:348). Dengan kata lain, simbol pada *wiwahan* dapat dilihat pada simbol yang berasal dari literal atau harafiah dan itu adalah sebagai simbol dasar yang diungkapkan melalui bahasa. Pada *wiwahan*, simbol dasar dapat ditemukan melalui kebiasaan dan kesenangan masyarakat Jawa untuk menggabungkan beberapa kata menjadi satu pengertian yang sifatnya sangat literal (*jarwa dhosok*), seperti misalnya *tebu* berarti *anteping kalbu* - 'keputusan bersama', *garwa* berarti *sigaring nyawa* - 'belahan jiwa'. Dengan "menembus" yang literal dan melalui mitos-mitos dari masyarakat Jawa, maka terkuaklah makna yang sesungguhnya yaitu makna yang lebih mendalam. Disamping itu, upaya untuk mencari makna yang eksistensial tidaklah begitu mudah, diperlukan upaya lain, yaitu menemukan mitos-mitos yang dimiliki oleh masyarakat Jawa. Mitos Sri dan Sadono sebagai "perantara" mencari dan merefleksikan maknanya dan darinya memunculkan simbol-simbol yang berkaitan dengan mitos itu, seperti simbol-simbol kejahatan - "noda, dosa dan kebersalahan" ataupun simbol religius. Pengalaman kejahatan ataupun ketidakberesan di dunia ini diakui oleh manusia, ia mengakuinya pula, dan pemahaman akan yang religius dihadirkan dengan berbagai cara, seperti melakukan upacara-upacara yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia: "lahir-menikah-meninggal". Simbol-simbol itu dapat menerjemahkan dari hal-hal yang abstrak ke hal yang nyata, dari yang

tak berbentuk ke yang berbentuk, dari bermacam-macam hal ke hal yang sederhana atau dari yang tak dikenal sampai pada hal-hal yang diakrabi, dari yang profan ke yang sakral.

Dari uraian tersebut di atas, maka berarti juga bahwa simbol-simbol *wiwahan* atau dapat dianggap sebagai “simbol kejahatan *wiwahan*”, mempunyai tujuan intensionalitas yang ganda (Ihde, 1988:289-291). Pertama, adalah intensional literal atau intensional primer, yang artinya setiap benda atau tanda-tanda yang alamiah sifatnya seperti batu, air bunga atau sesuatu yang dibakar mempunyai arti atau makna yang berasal dari kata-kata itu sendiri. Tetapi, di atas intensionalitas literal dibangun intensionalitas kedua, yang seakan-akan “menembus” materi dari benda-benda itu, pengalaman manusia akan yang sakral di dalam perilaku religiusnya, yang semuanya itu melalui makna pertama bertujuan untuk menembus keberadaan manusia tentang dirinya ternoda, berdosa, dan rasa bersalahnya. Makna literal digunakan sebagai titik tolak untuk melihat “di belakang” sesuatu itu, seperti air, bunga, batu atau sesuatu yang dibakar. Jadi, haruslah dibedakan tanda yang sifatnya sangat teknis dan hanya mempunyai makna literal, dengan simbol yang mempunyai intensionalitas kedua. Dengan perkataan lain, makna pertama haruslah analogis dengan makna yang kedua. Dengan demikian ketidakjelasan atau kekurangjelasan makna pertama dapat diketahui apabila dapat menembus yang pertama, sehingga kedalaman makna kedua dapat dipahami.

Adanya simbol yang bermakna ganda di dalam upacara *wiwahan* dan makna-makna simbolik dari langkah-langkah upacara *wiwahan* itu sebenarnya ditentukan oleh

makna literal, dan menembus makna literal tersebut, dan hasilnya mula-mula makna yang sifatnya harafiah dan dari makna pertama tadi dibangun makna yang kedua, makna refleksif, yaitu menembus makna pertama. Hasil analisis yang didapat adalah makna yang eksistensial. Ini berarti pula, dalam usaha menginterpretasi simbolisme *wiwahan* dan oleh Ricoeur disebut pula sebagai upaya filsafat hermeneutik, terdapat — tingkatan interpretasi, yaitu tingkatan interpretasi pertama, interpretasi dari fenomena empiris yang berasal dari benda-benda atau apa saja yang digunakan di dalam upacara *wiwahan*, khususnya yang berkaitan dengan tahapannya seperti pada *majang tarub*, *siraman*, *panggih*, dan interpretasi itu disebut sebagai interpretasi literal. Pada tingkatan interpretasi kedua, yaitu refleksif terhadap interpretasi literal dan hasilnya adalah interpretasi pada tahap di mana terdapat kesadaran manusia Jawa, kesadaran manusia Jawa yang dinaungi oleh pandangan hidup dan keyakinan religiusnya. Pada taraf ini, manusia Jawa juga sadar bahwa ia merasakan dirinya dapat terjerumus dalam kesadaran yang salah, artinya ia dapat saja berbuat salah dan mengakui kesalahannya. Tahap ketiga adalah refleksi terhadap hasil- makna interpretasi kedua, dan hasilnya adalah interpretasi eksistensial. Tahap interpretasi eksistensial atau tahap desubjektivasi kesadaran manusia Jawa adalah suatu interpretasi di mana terdapat de subjektivasi kesadaran manusia Jawa, suatu situasi di mana kesadaran manusia Jawa yang meliputi pandangan hidup dan keyakinan religinya ditiadakan. Untuk melihat secara keseluruhan bagan metodologis dan landasan teoretis dengan lebih runtut dapat dilihat pada penjelasan beberapa bagan di halaman berikut ini.

Bagan No. 1 Simbol dan Esensinya menurut Ricoeur

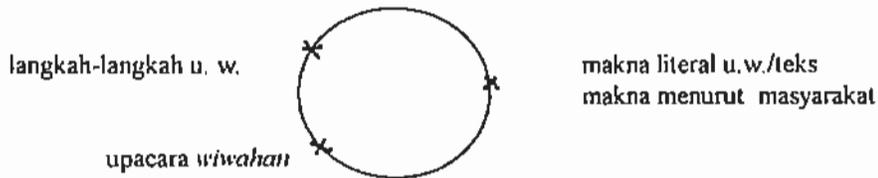
| No | Esensi Simbol   |
|----|---|
| 1  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* tanda yang diekspresikan , dikomunikasikan dengan makna dan tujuan tertentu</li> <li>* sarana simbol adalah bahasa</li> <li>* memiliki elemen dari jagad raya dan benda-benda; berdimensi simbolik</li> </ul>  |
| 2  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* tanda yang memiliki tujuan tertentu dan mengacu pada benda tidak setiap tanda adalah simbol</li> <li>* tujuan simbol: intensionalitas ganda : intensionalitas literal dan intensionalitas yang lebih dalam</li> <li>* ada proses analogis antara makna I (literal) dan makna II (dalam)</li> </ul> |
| 3  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* hubungan antara makna literal dengan makna simbolik asalnya dari 4 proposisi</li> <li>* A → B sebagai C → D</li> </ul>   |
| 4  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* makna literal dapat mengarah ke arti alegori /kiasan , harus dibuang</li> <li>* simbol mendahului hermeneutik, arti kiasan sifatnya hermeneutik</li> </ul>   |
| 5  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* hubungan antara intensionalitas I &amp; II, adanya proses analogi menghasilkan hubungan bahasa simbolik yang mempunyai makna mendalam</li> </ul>   |
| 6  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* simbol dan mitos berbeda</li> <li>* simbol lebih mendalam daripada mitos</li> <li>* mitos adalah bagian dari simbol, dan merupakan cerita yang memiliki arti kiasan</li> </ul>   |

Bagan No. 2 Simbol Dasar : Simbol Kejahatan menurut Ricoeur

| Keterkaitan simbol dengan:    | SIMBOL KEJAHATAN  |  |   |
|-------------------------------|---|--|---|
|                               | SIMBOL NODA   | SIMBOL DOSA  | SIMBOL KEBERSALAHAN   |
| 1. Latar belakang penghayatan | <ul style="list-style-type: none"> <li>* dihayati sebagai sesuatu yang melekat pada diri manusia</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>* melakukan kejahatan/pemberontakan terhadap Tuhan</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>* merasa ada beban dan kesusahan yang menimpa manusia</li> <li>* kejahatan dianggap sebagai perbuatan manusia yang bebas</li> <li>* dihayati sebagai penghianatan terhadap eksistensi dan hakikat manusia</li> </ul> |
| 2. Aspek                      | <ul style="list-style-type: none"> <li>* ketakutan</li> <li>* ritual pembersihan dengan objek ritual adalah "noda-noda" manusia</li> </ul>                    | <ul style="list-style-type: none"> <li>* pelanggaran terhadap perjanjian dengan Allah</li> <li>* pelanggaran terhadap penantian manusia akan perjanjian Allah</li> <li>* kemarahan Allah - penantian manusia akan yang tidak terbatas dan perjanjian yang terbatas</li> <li>* terputusnya hubungan dialogis manusia dengan Allah, memunculkan manusia teralienasi dengan eksistensi Allah</li> <li>* simbolisme dosa - dosa sebagai ketiadaan -negatif dan dosa yang dapat diampuni - positif</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>* rasa bersalah manusia atas dasar refleksi yuridis etis</li> <li>* rasa bersalah manusia atas dasar refleksi religius etis</li> <li>* rasa bersalah manusia atas dasar refleksi teologis psikis</li> </ul>          |
| 3. Ruang gerak                | <ul style="list-style-type: none"> <li>* kesadaran manusia menuju ke dirinya sendiri : dari tata aturan 'kotor' menuju ke perilaku 'kotor' manusia</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>* kesadaran manusia yang melakukan dosa menuju Allah; kutub objektif menuju ke kutub subjektif - dosa yang dialami dan pengakuan manusia menuju ke Allah</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>* kesadaran manusia yang melakukan kejahatan menuju dirinya yang bersalah</li> </ul>   |
| 4. Titik tolak                | <ul style="list-style-type: none"> <li>* manusia konkret/beragama yang mengungkapkan pengalaman kejahatannya melalui bahasa- mengakui kejahatannya</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>* manusia konkret/beragama yang mengungkapkan kejahatannya melalui bahasa- mengakui kejahatannya</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>* manusia konkret/beragama yang mengungkapkan kejahatannya melalui bahasa - mengakui kejahatannya</li> </ul>   |

**Bagan No. 3 Bagan Metodologis-Lingkaran Hermeneutik**

\* **Lingkaran hermeneutik I - berada pada fenomena empiris**



\* **Lingkaran hermeneutik II - berada pada tahap kesadaran diri manusia Jawa**



\* **Lingkaran hermeneutik III - berada pada tahap di luar kesadaran diri manusia Jawa**



**Keterangan:**

u.w : upacara *wiwahan*

PDJ : Pandangan Dunia Jawa

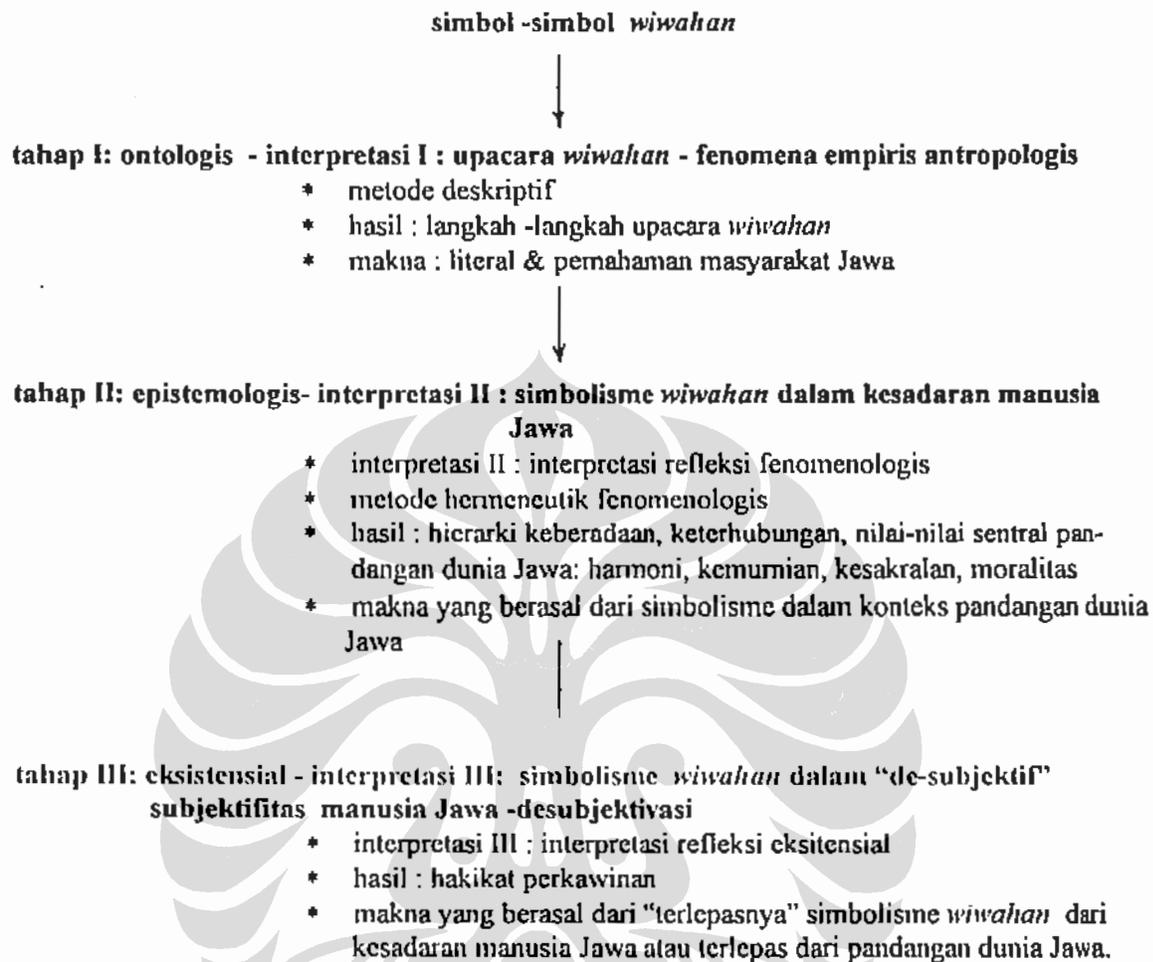
HK : Hierarki Keberadaan

s w : simbolisme *wiwahan*

K : Keterhubungan

NS : Nilai sentral: harmoni, kemurnian, kesakralan, moralitas

#### Bagan No 4 : Bagan Metodologis-Tahapan Interpretasi



#### Catatan :

Simbol dalam upacara *wiwahan* mempunyai pengertian berwajah ganda, artinya mula-mula berasal dari arti harafiah/literal serta pemahaman masyarakatnya. Pengertian yang kedua, adalah "menembus" arti yang pertama, yaitu memberikan kesempatan pada manusia untuk memikirkan secara berlanjut tentang sesuatu yang dipikirkan itu. Dengan demikian, usaha manusia yang terus berupaya mendapatkan kebenaran terakhir dari simbol-simbol upacara *wiwahan* dapat tercapai dengan baik.

Bagan No. 5 Tabel Tahapan Interpretasi *Wiwahan*

| No | Benda-benda pada sarana tahapan ritual <i>wiwahan</i>  | sebutan sarana tahapan ritual <i>wiwahan</i>  | tahapan ritual <i>wiwahan</i>   | interpretasi literal - Interpretasi I   | interpretasi kesadaran manusia Jawa - Interpretasi II  | interpretasi desubjektivasi manusia Jawa - Interpretasi III   |
|----|--|---|---|---|--|---|
| 1  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* buah-buahan: pisang, tebu, kelapa, daun-daunan, daun kelapa</li> <li>* bunga melati</li> </ul>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* <i>sajen</i></li> <li>* <i>tanuhun</i></li> <li>* <i>bleketepe</i></li> <li>* <i>janur kuning</i></li> <li>* <i>kembar</i></li> <li>* <i>mayang</i></li> <li>* <i>krabongan</i></li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>* <i>majang tarub</i></li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>* hiasan di depan pintu rumah</li> <li>* tanda adanya pesta pernikahan</li> <li>* makanan bagi manusia. para tamu</li> </ul>       | <p>keselamatan agar manusia terhindar dari mara bahaya</p>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>* ketakutan</li> <li>* kecemasan</li> <li>* kecemasan</li> <li>* kebahagiaan dan ketidakhahagiaan</li> </ul> |
| 2  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* air, bermacam bunga, bedak konyoh</li> <li>* bangku dengan alas daun-daunan</li> <li>* nasi dengan lauk pauk</li> <li>* beraneka makanan kecil</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>* <i>straku</i></li> <li>* <i>siraman</i></li> <li>* <i>tumpang</i></li> <li>* <i>robhyong</i></li> <li>* <i>sajen jajan pasar</i></li> </ul>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* <i>siraman</i></li> </ul>      | <ul style="list-style-type: none"> <li>* mandi agar tubuh menjadi bersih dan segar</li> <li>* sebagai tempat duduk untuk mandi</li> <li>* makan bagi para tamu</li> </ul> | <p>pembersihan batin</p>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>* sakral dan profan</li> <li>* harmoni</li> <li>* kebersamaan</li> </ul>                                     |
| 3  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* kursi, meja</li> <li>* makanan kecil, minuman</li> <li>* rangkaian janur - buah</li> </ul>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* <i>lumpang</i></li> <li>* <i>kembar mayang</i></li> </ul>  | <p><i>pasowanan lenggahan</i><br/><i>atau mudarani</i></p>              | <ul style="list-style-type: none"> <li>* mengakhiri masa lajang</li> <li>* berkumpul bersama para tamu dan kerabat</li> </ul>   | <p>meminta berkah dan keselamatan dari para arwah leluhur dan tokoh hero dalam mitologi Jawa: Nawangwulan dan Jaka Tarub</p> | <ul style="list-style-type: none"> <li>* prinsip rukun dan prinsip konflik</li> </ul>   |
| 4  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* tidak ada benda, yang ada hanyalah mempelai perempuan dan ayahnya</li> </ul>  | <p>--</p>   | <p><i>panamunipoen</i><br/><i>bendara poetri</i></p>                    | <p>kesediaan untuk menikah</p>  | <p>keparuhuan anak terhadap ayahnya</p>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* prinsip rukun dan prinsip konflik</li> </ul>   |
| 5  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* uang, perhiasan emas, uang logam</li> <li>* kitab</li> </ul>  | <p>maskawin<br/>kitab Al-Quran</p>  | <p><i>ijabipun penganten</i><br/><i>kakung atani ijab kabil</i></p>     | <p>menyerahkan mempelai perempuan kepada mempelai laki-laki dan mempelai laki-laki menerimanya sebagai istrinya</p>   | <p>pengesahan perkawinan secara agama Islam</p>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* prinsip rukun dan prinsip konflik</li> </ul>   |

| No | Benda-benda pada sarana tahapan Ritual <i>Wiwahan</i>   | sebutan sarana tahapan ritual <i>wiwahan</i>   | tahapan ritual <i>wiwahan</i> | interpretasi literal - Interpretasi I                               | interpretasi kesadaran manusia Jawa - Interpretasi II  | interpretasi desubjektivasi manusia Jawa - Interpretasi III   |
|----|---|--|-------------------------------|---|--|---|
| 6  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* daun sirih</li> <li>* telur, air bunga</li> <li>* makanan dan lauk</li> </ul>                          | <ul style="list-style-type: none"> <li>* balangan gantal</li> <li>* injak telur</li> </ul>   | <i>panggih</i>                | bertemunya kedua mempelai dalam upacara perkawinan secara adat Jawa | <ul style="list-style-type: none"> <li>* kesucian perempuan</li> <li>* kesuburan laki-laki dan perempuan</li> <li>* laki-laki sebagai kepala rumah tangga</li> </ul> |   |
| 7  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* makanan, minuman</li> <li>* tari-tarian</li> </ul>   | resepsi  | <i>lenggahan ageng</i>        | pesta jamuan makan  | kebersamaan dan kehangatan dengan para tamu, kerabat   | <ul style="list-style-type: none"> <li>* nilai substansial perempuan: kepatuhan dan kesetiaan</li> </ul>      |
| 8  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* nasi dan lauk pauk</li> <li>* uang logam dan beras, kedelai dan biji-bijian hasil pertanian</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>* <i>slametan</i></li> <li>* <i>sekol janggan</i></li> <li>* <i>menir dan</i></li> <li>* <i>sekol pinar</i></li> <li>* <i>tampa kaya</i></li> <li>* <i>kacar kicir</i></li> </ul> | <i>jangan menir</i>           | menerima kekayaan suami yang diterima oleh istrinya                 | kewajiban seorang suami untuk memberikan nafkah pada istrinya  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* nilai substansial laki-laki : tanggungjawab dan kekuasaan</li> </ul> |
| 9  | -- tidak ada , yang ada : hanya sepasang mempelai   | --   | <i>sepekenan</i>              | pindah ke rumah sendiri   | meninggalkan rumah orang tua untuk <i>omah-omah</i> , membentuk keluarga baru  | <ul style="list-style-type: none"> <li>* kebebasan dan keidakbebasan</li> </ul>                               |

Catatan:

Untuk masyarakat di luar keraton-masyarakat kebanyakan cenderung menyederhanakan tahap ritual *wiwahan*, seperti no. 8 *jangan menir* digabungkan dengan tahapan no 6 , yaitu *panggih*. Juga pada tahapan nomor 4, yaitu *pananunipun bendara putri* ditiadakan. Penyederhanaan itu tidak mengurangi atau memperkecil arti *wiwahan* dan tahapan yang inti seperti *majang tarub, siraman, ijab kabul* dan *panggih* tetap ada

## BAGIAN PERTAMA

### BAB III

#### UPACARA *WIWAHAN* DALAM BUDAYA JAWA

##### 3.1. Pengantar

Bab III ini merupakan bagian pertama disertasi yang membahas upacara *wiwahan* secara empiris antropologis dan menyorotinya dari dua aspek. Pertama, upacara *wiwahan* ditinjau secara historis. Ini berarti suatu usaha untuk mengadakan penelusuran tentang asal mula mengapa masyarakat Jawa melakukan suatu upacara<sup>10</sup> *wiwahan* berdasarkan tradisi keraton di Jawa. Dimulai dari masa kerajaan Mataram Kuno di Jawa Tengah hingga keraton Yogyakarta dan Surakarta di masa kini. Aspek kedua adalah tahap-tahap pelaksanaan dari upacara *wiwahan* yang dilaksanakan sesuai dengan tradisi keraton Jawa (Yogyakarta) yang bersumber dari transliterasi manuskrip-manuskrip yang ada ataupun dokumen atau surat yang dikeluarkan oleh pihak keraton. Alasan mengapa bertitik tolak pada keraton Yogyakarta, karena adanya catatan upacara *wiwahan* yang lengkap dan

<sup>10</sup> Pengertian upacara dalam hal ini mengacu pada upacara yang dilakukan orang sehubungan dengan kegiatan religius, pemakaman, atau penobatan raja. Bagi keraton-keraton di Jawa dibedakan antara upacara *alit* dan upacara *ageng*. Upacara *alit* adalah upacara untuk mengkhitan anak (*tetesan*), iniasi haid pertama bagi anak perempuan (*tarapan*), dan kelahiran. Upacara *ageng* meliputi upacara: perkawinan, *garebeg*, pemakaman raja (*sedan*), *jumengenan dalem* (penobatan raja), *tingalan dalem* (peringatan ulang tahun raja).

resmi yang dikeluarkan dari pihak keraton di mana masa itu di bawah pimpinan Sultan Hamengku Buwana VIII, kehidupan keraton Yogyakarta sangat maju dalam bidang ekonomi dan adat istiadat Jawa, termasuk upacara-upacara yang dilangsungkannya. Makna-makna yang berasal dari tahap-tahap pelaksanaan upacara *wiwahan* akan ditampilkan terutama yang bersifat semantik atau literal dan berasal dari masyarakat pendukung kebudayaannya<sup>11</sup>

### 3.2. Tinjauan Historis Upacara *Wiwahan*

Upacara *wiwahan* atau upacara perkawinan yang dilakukan oleh masyarakat Jawa nampaknya bersumber pada tradisi keraton-keraton di Jawa. Di masa lalu hanya kerabat keraton atau putra-putri rajalah yang dapat melaksanakan serangkaian upacara *wiwahan* dengan segala busana dan atribut kebesarannya. Tetapi di masa kini, masyarakat Jawa yang bukan bangsawan ataupun kerabat keraton dapat meniru cara berbusana dan pelaksanaan upacara *wiwahan* seperti yang dilaksanakan oleh pihak keraton. Apakah itu suatu prestise, kebanggaan atautkah keinginan untuk tidak mau "dikalahkan" oleh darah biru? Tak ada jawaban yang tepat untuk menjawabnya. Semuanya terpulang kepada mereka yang melaksanakan upacara *wiwahan*. Tetapi yang jelas memang ada suatu kecenderungan ataupun anggapan bahwa peniruan ataupun imitasi yang bersumber dari

<sup>11</sup> Penulisan kata-kata Jawa dalam penelitian ini menggunakan *Pedoman Ejaan Bahasa Jawa Yang Disempurnakan* (1977), kecuali kata-kata yang tertera pada sumber tertulis yang ada - Penulis.

keratonlah yang dianggap terbaik. Sehingga ada upaya dari sebagian masyarakat Jawa untuk menggali, mencari-cari bagian-bagian yang mungkin terlewatkan dari upacara *wiwahan* untuk di "kemas" lagi dan dibuat utuh dalam serangkaian upacara tersebut.

Penelusuran sumber upacara *wiwahan* agaknya dapat dicari dengan melihat jauh ke belakang, ke masa pemerintahan raja-raja Jawa di masa lalu (lihat lampiran 2: Silsilah raja-raja Mataram) Namun sumber tertulis tentang upacara *wiwahan* itu di masa lalu sulit ditemukan, khususnya abad 8-10, untuk itu akan ditelusuri sumber lain yang mempunyai kaitan antara pandangan hidup masyarakatnya (mitos-mitos) ataupun bentuk religinya ataupun prasasti-prasasti, candi-candi dan upacara-upacara tertentu ataupun upacara *wiwahan*.

### **3.2.1. Upacara pada Masa Kerajaan Mataram Kuno (Abad 8-10)**

Awal mula penelusuran secara historis ini dimulai pada masa kerajaan Mataram Kuno di Jawa Tengah (abad 8-10). Pada masa itu muncul dua kerajaan dari dinasti Sanjaya yang beraliran Siwa dan dinasti Syailendra yang beragama Budha. Peninggalan dari Sanjaya yang berupa pemujaan kepada Tara di candi Kalasan. Juga ditemukannya prasasti Kalurak (782) yang menyebutkan adanya peresmian patung Manjusri, yang disamakan dengan Brahma, Wisnu, dan Maheswara (Hadiwijono, 1975:86). Bagi para pengikut Budha Mahayana di Jawa Tengah pemujaan para Bodhisatwa tersebut (Lokeswara, Mansjuri) tidak dibedakan dengan dewa-dewa agama Hindu. Sedang peninggalan Syailendra adalah candi Borobudur. Menurut Soedarsono, yang dikutip dari

bukunya *Wayang Wong* (1990:1-5), terdapat relief atau pahatan pada candi Borobudur yang menggambarkan tentang gaya penari-penari wanita. Nampaknya pada waktu itu Borobudur menjadi tempat untuk memuja arwah nenek moyang di samping tempat beribadah agama Budha. Bentuk dan cita-cita religi Jawa kuno terpancar di situ (Hadiwiyono, 1975:89). Hal tersebut menunjukkan bahwa pada saat itu bentuk upacara telah ada, demikian juga dengan keseniannya yang berupa seni tari yang dihadirkan dalam suatu upacara keagamaan atau upacara-upacara tertentu. Peninggalan raja Mataram Kuno (abad 9), yaitu candi Lara Jonggrang, terdapat di daerah Prambanan, Yogyakarta, yang beraliran Siwa. Kompleks candi ini mempunyai bangunan induk sebagai candi Siwa, dan dua candi lainnya adalah candi Wisnu dan candi Brahma dan candi yang ada seluruhnya berjumlah 224 dan mengelilingi ketiga candi tersebut. Relief yang menggambarkan cerita Ramayana menghiasi lorong-lorong di atas kaki candi. Candi Lara Jonggrang merupakan candi penjenazahan dan candi kerajaan. Sebagai tempat bagi penguburan raja, maka tempat itu pernah dipergunakan untuk upacara yang dilakukan orang saat memakamkan raja atau upacara-upacara yang berkaitan dengan kegiatan raja pada tempat tertentu di candi itu.

### **3.2.2 Upacara pada Masa Kerajaan-Kerajaan di Jawa Timur (Abad 10- 16)**

Sejak abad 10 pusat kerajaan Hindu dan Budha telah berpindah ke Jawa Timur. Selama kurang lebih enam abad, sumber-sumber tentang kerajaan di Jawa Timur, seperti Kediri, Singasari dan Majapahit jauh lebih banyak dibandingkan di Jawa Tengah. Banyak

sekali dijumpai peninggalan kuno seperti candi, dan prasasti, kepustakaan kuno yang semula berbahasa Sansekerta kemudian ditulis ke dalam bahasa Jawa kuno.

Menurut Fruin-Mees dalam bukunya *Geschiedenis van Java* (1919:32), pada masa mpu Sindok sebuah peristiwa telah tercatat, yaitu pernikahan putri mpu Sindok, yaitu Sri Isyana Tunggawijaya dengan Sri Lokapala. Sebagai putri dari seorang raja, kemungkinan peristiwa itu ditandai dengan suatu upacara pernikahan. Tidak ada penjelasan yang lebih rinci tentang hal itu. Di zaman Erlangga (abad 11), mpu Kanwa menuliskan kakawin *Arjunawiwaha* atau "Perkawinan Arjuna". Menurut Zoetmulder yang dikutip oleh Soedarsono (1990:110-114), syair itu diangkat dari cerita Mahabarata India, ketika Arjuna harus bertapa di gunung Indrakila untuk mendapatkan kekuatan sebagai seorang *ksatriya* dan berkeinginan menolong kakaknya Yudhistira agar kerajaannya selalu aman dan sejahtera. Dewa Indra mengabulkan doanya, diberinya Arjuna senjata tetapi dengan syarat bahwa ia harus menolong para dewa untuk membunuh Niwatakawaca yang telah mengganggu ketenangan kayangan. Apabila ia menang, maka Arjuna akan mendapatkan ketujuh bidadari sebagai istrinya. Di antara ketujuh bidadari itu, Suprabhalah yang mendampingi Arjuna untuk berperang melawan Niwatakawaca. Akhir dari ceritera, ia dinobatkan menjadi raja dari Indrapada (suatu wilayah kerajaan Indra di kayangan) selama tujuh hari tujuh malam (menurut perhitungan manusia adalah tujuh bulan) dan upacara disertai pesta pernikahan yang megah di kayangan.

Salah satu candi di Jawa Timur yang mempunyai relief tentang kisah Arjuna *Wiwaha* adalah candi Surawana. Masyarakat Jawa mengenal *lakon Arjuna Wiwaha* dalam

wayang kulit maupun dalam *wayang wong* atau drama tari Jawa. Menurut Soedarsono (1990: 11) ada kemiripan antara pakaian penari *wayang wong* atau hiasan pada wayang kulit (boneka dengan tokoh dari cerita wayang yang dibuat dari kulit sapi) dengan relief yang ditemukan di candi Panataran (kisah Ramayana) dan candi Surawana (kisah Arjuna *Wiwaha* - yang bersumber kisah Mahabarata). Dari penjelasan di atas, agaknya alam pikiran masyarakat Jawa sangat dibimbing oleh kisah-kisah ataupun mitos-mitos yang bersumber pada Ramayana dan Mahabarata. Kemungkinan yang terjadi bahwa upacara *wiwahan* yang sampai saat ini dilaksanakan berakar pada kisah *Arjuna Wiwaha* dan nampaknya menghadirkan dan mengulang kembali mitos itu dan kekuatan dewa menjadi hal yang teramat penting bagi masyarakat Jawa.

Juga pada masa kekuasaan Kediri dan Singasari, banyak sekali pujangga istana yang menuliskan kakawin, syair yang umumnya mengisahkan bahwa raja adalah titisan Wisnu, karenanya raja mempunyai kekuasaan yang sakti dan sebagai penyelamat dan kemakmuran negara dan membahayakan musuhnya. Kakawin tersebut dipakai juga sebagai alat untuk bersekutu dengan para dewa, diajarkan kepada para pemujanya dan dihadirkan dewa tadi di dalam candi. Hal itu terlihat pada raja terakhir dari Singasari, Kartanegara (1268-1292), yang menjalani suatu upacara pengukuhan agar daya gaibnya tetap ada. Upacara tersebut bertujuan agar raja makin besar pengaruhnya dan luas kekuasaannya, bahkan tercatat ia dapat memperlebar kekuasaannya sampai ke daratan Asia (Magnis Suseno, 1991:26)

Pada masa Majapahit, terdapat tiga agama yang hidup berdampingan yaitu Siwa, Wisnu dan Budha Mahayana. Upacara keagamaan yang ada sifatnya adalah pemujaan

terhadap para dewa dari ketiga agama tadi. Terjadi perkembangan yang baru, yaitu upaya sinkretisme antara Hindu dan Budha. Bentuk-bentuk upacara keagamaan tetap ada, pemujaan terhadap Siwa dan Wisnu (dianggap setara kedudukannya) ditampilkan sebagai satu kebenaran. Keduanya digambarkan sebagai *Harihara*, yaitu sebuah patung setengah Siwa dan setengah Wisnu. Siwa dan Budha dianggap mempunyai hakikat yang nilainya sama. Proses sinkretisme ini sebenarnya sudah dimulai pada zaman Mataram Jawa Tengah, dikembangkan oleh mpu Sindok, Kediri, dan Singasari dan memuncak pada pada zaman Majapahit. Tidak ada lagi perbedaan antara Siwa dan penjelmaannya dengan Budha dan segala penjelmaannya. Semasa hidupnya raja dipandang sebagai titisan Wisnu, tetapi sesudah wafat dan dimakamkan sebagai Siwa dalam candi penjenazahan, tetapi ia dimakamkan juga dalam candi penjenazahan yang lain sebagai Budha (Hadiwijono,1975:96-98). Hal tersebut menunjukkan suatu pemahaman bahwa dalam pemakaman tersebut ada upacara keagamaan yang menyertainya, setidaknya ada upacara pelepasan jenazah.

Hal lain yang patut dicatat adalah upaya untuk memberikan napas Jawa asli pada pustaka Hindu dan Budha, seperti pada beberapa pustaka: *Sutasoma* dan *Kunjarakarna*. Muncul sebuah mitos kuno tentang asal usul suku Jawa, yaitu mitos kakak beradik Gagang Aking (pemeluk Siwa) dan Bubuksah (pemeluk Budha) (Hadiwijono,1975:98) . Secara singkat dapat dikisahkan bahwa kedua saudara itu hidup sebagai petapa di gunung Wilis. Bubuksah makan segala sesuatu yang dapat ia makan. Sedang Gagang Aking hanyalah memakan tumbuh-tumbuhan. Hingga pada suatu hari, dewa Mahaguru mengutus Kalawijaya dalam wujud harimau putih untuk menguji keduanya. Ketika

harimau datang untuk meminta makanan daging manusia pada Gagang Aking, dinasihatinya harimau itu untuk menemui saja adiknya yang jauh lebih gemuk, karena dirinya sangatlah kurus. Lalu harimau putih menjumpai Bubuksah untuk mengutarakan maksudnya. Bubuksah menyambutnya dengan senang hati bahkan menawarkan dirinya menjadi santapan sang harimau. Akhirnya harimau percaya akan kesungguhan hati Bubuksah. Dengan naik di atas punggungnya, dibawanya Bubuksah ke tempat yang terhormat di surga. Sedang Gagang Aking yang berpegangan pada ekor harimau, boleh ikut ke surga tetapi ia mendapat tempat yang lebih rendah dibandingkan dengan Bubuksah (Hadiwijono, 1975:98).

Kisah tersebut yang ditukiskan pada relief candi Panataran (abad XIV), sebenarnya menceritakan tentang keunggulan agama Budha. Selain itu kemungkinan diduga sebagai mitos kuno tentang asal mula suku Jawa. Menurut mitos itu, suku Jawa terpisah menjadi dua kelompok bersaudara yang bersaing satu dengan yang lain, namun saling melengkapi serta mewujudkan kesatuan. Kesatuan kedua kelompok itu senantiasa "dihadirkan" kembali dalam upacara-upacara atau ritual. Upacara tersebut selalu mengingatkan bahwa kelompok yang muda dipandang lebih bijaksana daripada kelompok yang lebih tua. Dalam cerita (*lakon*) wayang selalu ada pertentangan saudara, seperti *lakon* yang bersumber pada *Mahabharata - Baratayuda*. Mitos yang dikukuhkan melalui upacara keagamaan yang banyak dipengaruhi unsur-unsur dari suku Jawa (bahasa, gagasan dan alam lingkungan Jawa Kuno). Agaknya upacara yang dilakukan pada masa itu lebih terpusat pada upacara penjenazahan yang sifatnya sebagai pembebasan jiwa manusia atas raganya dan kehidupan duniawi. Upacara pembebasan

raja (*svaddha*) akan diadakan setelah beberapa tahun kemudian, dimaksudkan agar sang raja yang wafat dapat mencapai kedudukan setara dengan dewa. Raja yang wafat telah menjadi *prajnaparamita*, kembali ke alam kekekalan yang abadi. Bersamaan dengan itu, bagi raja yang wafat akan didirikan patung yang ditempatkan di dalam candi. Patung raja (wajah patung adalah wajah raja, pakaian dan perhiasan patung adalah pakaian dan perhiasan dari dewa yang dipuja) akan disembah oleh rakyatnya karena ia dianggap sebagai dewa, sehingga candi tempat patung itu dihadirkan adalah sebagai candi sakral. Melalui kontak-kontak dengan para dewa (yang berasal dari nenek moyangnya), para raja (penggantinya) menjadi semakin suci dan bebas dari malapetaka, hal mana juga berlaku bagi yang mengambil bagian dalam upacara itu.

### **3.2.3. Upacara pada Masa Kerajaan Mataram di Jawa Tengah (Abad 16 - 17)**

Setelah jatuhnya kerajaan Majapahit, mulailah era baru abad 16, yaitu munculnya kerajaan-kerajaan di Jawa Tengah yang mendapat pengaruh dari kekuatan agama Islam: Demak (1524-1581), Pajang (1581-1584) dan Mataram (1584-1755). Sinkretisme yang muncul dari raja-raja Islam, para wali, para pedagang yang menyebarkan agama Islam dengan tradisi yang berasal dari Jawa Timur (Majapahit) telah membuahakan tradisi Jawa yang bercampur dengan pemikiran Islam. Agaknya para wali menggunakan gamelan, wayang, dan wayang topeng sebagai alat untuk mengajarkan agama Islam. Beberapa aspek dari Hindu Jawa yang ada pada kesenian mereka interpretasikan kembali dengan menambahkan beberapa ajaran Islam. Sebagai contoh salah satu lakon dari wayang kulit

*Serat Kalimusada* (Kitab *Kalimusada*) mengisahkan bahwa Prabu Darmakusuma (Yudistira) tidak dapat mati karena dia memiliki *Serat Kalimusada*. Ia tak dapat membaca rahasia yang tersimpan dari pusaka itu. Pada suatu hari ia bertemu dengan Sunan Kalijaga (Sunan Lepen) - salah satu Guru Agama Islam yang termashur - yang menerangkan kepadanya bahwa *Serat Kalimusada* berisi doa-doa yang dimiliki oleh Muslim yaitu *Kalimah Sahadah*, yang harus dibaca dan dipelajari. Tidak ada dewa kecuali Allah dan Nabi Muhammad adalah abdi Tuhan. Ini berarti bahwa Yudistira, saudara tertua dari Pandawa telah masuk Islam melalui wali (Soedarsono, 1990:13)

Masuknya Islam di Demak dan didirikannya bangunan masjid Demak oleh para wali agaknya membawa pengaruh yang besar bagi pemikiran raja-raja Jawa (Mataram - abad 17, 18) dan rakyatnya. Seperti yang ditulis oleh Graaf dan Pigeaud (1986:33-36) dalam bukunya *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*, yang menyebutkan pentingnya Masjid Demak di alam pikiran orang Jawa Islam pada abad 17,18, dan 19. Meskipun keruntuhan kerajaan Demak terjadi, namun kesetiaan terhadap agama Islam yang berakar pada orang-orang sucinya menjadikan masjid Demak sebagai pusat kehidupan beragama di Jawa Tengah. Muncul cerita-cerita lisan atau mitos-mitos yang bersumber pada pengajaran Islam dengan bercampur pada tradisi Jawa, seperti pembangunan masjid Demak yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga; baju wasiat *Antakusuma* yang diperoleh Sunan Kalijaga, ketika baju tersebut jatuh dari langit saat para wali sedang bermusyawarah di mesjid. Konon baju itu yang dikenal sebagai *Kyai Gundil* dianggap sebagai salah satu pusaka raja-raja Jawa. Bahkan masyarakat Jawa mempercayai bahwa Panembahan Senapati (raja Mataram I) tidak dapat dikalahkan oleh pangeran Madiun

dan tubuhnya menjadi kebal karena mengenakan baju tersebut (Graaf & Pigeaud,1986:34). Adanya mitos-mitos yang mencerminkan pandangan hidupnya, agaknya memunculkan perilaku tertentu bagi masyarakatnya, seperti melakukan upacara keagamaan, upacara perkawinan, peristiwa-peristiwa yang ditulis oleh pujangga keraton. Salah satu contoh adalah perkawinan dengan upacaranya yang dilandasi hukum perkawinan Islam. Masuknya Islam ke Tanah Jawa (pada awal abad 15, 16) oleh kelompok pedagang, sarjana dan rohaniwan yang berasal dari tanah seberang ataupun yang berasal dari Mekah nampaknya disambut baik oleh para penguasa setempat. Mereka bahkan dijadikan penasihat kerohanian, bahkan membantu mengurus harta dan usahanya dan akhirnya sering terjadi ikatan perkawinan antara orang asing tersebut dan putri ataupun saudara perempuan dari penguasa setempat. Kemungkinan yang terjadi ikatan perkawinan itu disempurnakan lagi dengan upacara perkawinan yang sesuai dengan tradisi dari penguasa setempat. Oleh Graaf & Pigeaud (1986:27-41) kisah-kisah itu banyak ditulis dalam *serat Kandha* (Kitab Cerita).

Bersurutnya kekuasaan raja Pajang menjelang akhir abad 16, menyebabkan munculnya kekuasaan baru di salah satu daerah kekuasaannya, yaitu Mataram. Selama hampir 100 tahun (pertengahan abad 17 - pertengahan abad 18), empat raja Mataram yang memerintah (khususnya di masa Panembahan Senapati dan Sultan Agung) mempunyai kekuatan dan kekerasan yang telah memaksa semua raja di pesisir Jawa Tengah dan Jawa Timur bertekuk lutut pada kekuatan Mataram. Pada masa pemerintahan Panembahan Senapati telah muncul cerita lisan dari *Babad Lipura* (Graaf, 1954:75) tentang "persekutuan" Panembahan Senapati (saat masih muda) dengan penguasa wanita

*Laut Kidul* ( Laut Selatan), yaitu Ratu Kidul atau Dewi *Segara Kidul*. Maksud "persekutuan" itu agar keturunannya mendapat kejayaan di masa mendatang. Mitos ini dihadirkan kembali serta dikukuhkan dengan upacara *labuhan* oleh keturunannya yaitu raja-raja dinasti Mataram, yang kemudian terpecah menjadi dua kerajaan: Surakarta dan Yogyakarta. Sampai saat ini mereka masih memberikan *sajen* (pakaian raja) pada upacara *labuhan* di pantai Selatan.

Dalam buku Graaf dan Pigcaud (1986: 288) tercatat ketika Panembahan Senapati mengalahkan raja Madiun pada pertempuran di Wirasaba (1590), terjadi perkawinan politik antara Panembahan Senapati dan putri raja Madiun, yaitu Retna Dumilah. Tujuan perkawinan itu agar raja muda Mataram yang berasal dari rakyat kebanyakan dapat mempunyai ikatan hubungan dengan keturunan raja dari dinasti raja tertua di Jawa (Graaf & Pigcaud, 1986: 288). Pada masa pemerintahan Sultan Agung beberapa upacara penting yang tercatat di dalam buku de Graaf (1986:126) adalah pertama, upacara *Garebeg Puasa* 9 Agustus 1622 di mana Sultan Agung hadir pada upacara keagamaan itu. Kedua, upacara kenaikan takhta dengan pemberian pemberian gelar *Soesoehoenan Ingalaga Mataram* kepada Sultan Agung pada tahun 1624 . Ketiga, pada tahun 1624 Sultan Agung melaksanakan upacara perkawinan putranya dengan putri dari raja Pati, Pragola II. Upacara perkawinan tersebut bersifat politis dan tujuannya adalah perdamaian, karena Sultan Agung telah dapat mengalahkan raja Pati. Menurut de Graaf (1986:141), perkawinan itu merupakan perkawinan di bawah umur, mempelai laki-lakinya berumur lima tahun, sedang mempelai perempuan usianya tak jauh berbeda dengan mempelai

laki-laki. Pada masa pemerintahan Amangkurat II tercatat juga sebuah upacara perkawinan antara putri Amangkurat II dan pangeran Cakraningrat dari Madura.

#### **3.2.4. Upacara Perkawinan pada Masa Terpecahnya Kerajaan Mataram (Abad 18)**

Hampir satu abad kemudian, kekuatan kerajaan Mataram mulai memudar. Terlebih dengan meninggalnya raja Mataram, yaitu Paku Buwana II pada tanggal 11 Desember 1749. Pangeran Mangkubumi segera menobatkan dirinya menjadi penguasa Mataram yang baru dan bergelar Susuhunan Paku Buwana Senapati Ngalaga Ngabdur Rahman Sayidin Panatagama pada tanggal 11 Desember 1749. Selama ini telah terjadi perselisihan antara pangeran Mangkubumi dan Paku Buwana II yang dianggapnya terlalu lemah dalam menghadapi Belanda. Agaknya Belanda menolak penobatan pangeran Mangkubumi, bahkan putra mahkota Paku Buwana II dinobatkannya menjadi Paku Buwana III pada tanggal 15 Desember 1749. Tindakan Belanda menyebabkan terjadinya perang suksesi antara Paku Buwana III dan pangeran Mangkubumi untuk memperebutkan kekuasaan Mataram. Akhirnya perang suksesi tersebut dapat didamaikan melalui Perjanjian Gianti pada tahun 1755 (Yasadipura I, 1937: 20).

Perjanjian Gianti mengakibatkan terpecahnya kerajaan Mataram menjadi dua, yaitu keraton Surakarta dan keraton Yogyakarta. Dengan kata lain, terbentuknya keraton Yogyakarta adalah sebagai hasil dari peristiwa Gianti. Ini berarti, dalam proses historis kerajaan Mataram, peristiwa itu menandai adanya dua kekuatan politik dalam kerajaan Mataram yaitu keraton Yogyakarta dan keraton Surakarta. Berdirinya keraton Yogyakarta

ternyata juga melahirkan sejumlah atribut kebangsawanan yang berbeda dengan keraton Surakarta, seperti dalam melakukan *upacara alit* dan *upacara ageng* (lihat juga catatan kaki no 10), busana, seni tari, drama tari (*wayang wong*), gelar raja, dan sebagainya. Gelar Susuhunan dipakai oleh raja-raja Surakarta, sedang raja-raja Yogyakarta memakai gelar Sultan, ditambah dengan sebutan Kalifatullah di belakang nama. Sebutan raja-raja Surakarta menjadi *Sampeyan Dalem Ingkang Sinuhun* (SDIS) Kanjeng Susuhunan Paku Buwana Senapati Ing Alaga Abdur Rahman Sayidin Panatagama, sedang raja-raja Yogyakarta adalah *Sampeyan Dalem Ingkang Sinuhun Kanjeng Sultan Hamengku Buwana Senapati Ing Alaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Kalifatullah* (Soeratman, 1989:45). Agaknya kemunduran di bidang politik tidak berarti pula kemunduran dan kemerosotan wibawa raja. Realisasi peningkatan prestise raja dilakukan dengan melahirkan karya-karya besar di bidang susastra, kesenian atau dengan kata lain mempertegas perbedaan penampilannya dengan rakyat biasa (Condrongoro, 1995:3)

Setelah Mataram terpecah menjadi dua kerajaan (1755), Surakarta dan Yogyakarta, muncul dua kadipaten, mula-mula kadipaten Mangkunegaran (terletak di dalam wilayah Surakarta) dan diikuti oleh kadipaten Pakualaman (berada dalam wilayah Yogyakarta). Di bekas kerajaan Mataram kini terdapat empat penguasa. Dalam beberapa tulisan yang terkumpul dan ditulis atas perintah keempat penguasa tersebut (dalam kurun waktu tertentu) tercatat upacara-upacara perkawinan kerajaan. Pada masa Paku Buwana III (1749-1788) dari kerajaan Surakarta, tercatat upacara pernikahan ketiga putrinya dengan para bangsawan Surakarta dan Madura. Di dalam *Serat Babad Madoera* (MS Sanabudaya, transliterasi, 1937: PBE No. 57) tertulis pernikahan Ingkang Sinuhun

Kanjeng Sunan Pakubuwana VII (1830-1858) dengan Raden Ajeng Sarijah, putri Sultan Tjakraningrat II dari Bangkalan, Madura. Serat itu menceritakan perjalanan Paku Buwana VII ke Madura untuk melangsungkan upacara pernikahan dengan putri Madura. Upacara pernikahan atau *wiwahan* itu dilangsungkan dengan meriah, juga ada pesta dansa bagi tamu-tamu Belanda.

### 3.2.5. Upacara *Wiwahan* pada abad 19 - 20

Pada abad 19 dan 20 tercatat beberapa upacara perkawinan yang dilaksanakan di beberapa keraton Yogyakarta, Surakarta, Mangkunegaran dan Paku Alaman dan hal itu tertulis pada *Pranatan Lampah-Lampah*.

Putri dari Sultan Yogyakarta, Mursudarinah dengan mengendarai kereta kencana menuju ke Surakarta, untuk melangsungkan upacara pernikahan dengan Susuhunan Pakubuwana X. Upacara pernikahan itu dilangsungkan dengan megah dan tertulis di dalam *Pranatan Karsa Dalem Kagungan Damel Mantu*, 27 Oktober 1915 (Keraton Yogyakarta, MS D 28). Di istana Mangkunegaran tercatat sebuah upacara pernikahan putri Kanjeng Adipati Mangkunegara VII, Partini dengan Husein Djayadiningrat, tanggal 9 Januari 1921. Peristiwa itu ditulis dalam *Pranatan Pasamiwan ing Mangkunegaran benjing Kramanipun putri Dalem Raden Ajeng Partini dhaup kaliyan Raden Doctor Husein Djayadiningrat ing dinten Akad Kliwon tanggal kaping 28 wulan Rabingulakir tahun Alip 1851 ( 9 Januari 1921)* (Rekso Pustoko, transliterasi: 1990, II 391). Isinya memuat tentang persiapan dan kegiatan saat dilangsungkan upacara perkawinan. Dalam

*Pranatan Lampah lampah karsa Dalem Kagoengan Damel Mantoe Amikramakaken Poetra dalem Poetri 3 iji soho Saderek Dalem Poetri 2 iji, Ing woelan Rejeb taoen Djimakir ongko 18-48* atau 4 Januari 1928 tercatat rencana persiapan upacara pernikahan ketiga putri dan kemenakan Sultan Hamengku Buwana VIII secara terperinci dan upacara yang megah. Upacara pernikahan antara KGPAA Prabu Suryodilogo, yang menjadi penguasa kadipaten Pakualaman dan bergelar Paku Alam VIII dilangsungkan pada tanggal 5 Januari 1909. Paku Alam VIII menikah dengan putri dari Susuhunan Paku Buwana X yaitu BRA Retno Puwoso (Poerwokoesoemo, 1985:297).

Setelah proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia dan bentuk pemerintahan Indonesia telah terbentuk, terjadi peristiwa yang penting yang mengukir sejarah negara Indonesia. Sri Sultan Hamengku Buwana IX sebagai raja kerajaan Yogyakarta dan Sri Paku Alam VIII, sebagai penguasa kadipaten Pakualaman, bersama-sama mengeluarkan maklumat yang menyatakan bahwa Yogyakarta dan kadipaten Pakualaman adalah Daerah Istimewa dari Negara Republik Indonesia serta berhubungan langsung dengan negara Republik Indonesia serta bertanggung jawab atas Daerah Istimewa Yogyakarta kepada Presiden Republik Indonesia. Maklumat tersebut dikeluarkan di Yogyakarta pada tanggal 5 September 1945 (Poerwokoesoema, 1984:15).

Dari keempat pewaris keturunan Sultan Agung, yaitu Paku Buwana XII, Hamengku Buwana X, Mangkunegaran IX, dan Paku Alaman VIII, agaknya hanya keraton Yogyakarta lah saat di bawah pemerintahan almarhum Sultan Hamengku Buwana IX dan Sri Sultan Hamengku Buwana X yang masih mempunyai kekuatan politik. Yogyakarta dibentuk secara tersendiri di dalam UU No. 3 No 19 tahun 1950 dan

diperjelas lagi dalam UU No.5 1974 yaitu pada Bab VII aturan peralihan Pasal 91 b bahwa Kepala Daerah dan Wakil Kepala Daerah tidak terikat pada ketentuan masa jabatan, syarat, dan cara pengangkatan bagi Kepala Daerah dan Wakil Kepala Daerah lainnya (Khairuddin, 1995:20). Situasi yang telah terjadi setelah Indonesia merdeka (1945) tidak menghalangi adanya upacara-upacara perkawinan megah dan agung yang dilangsungkan di keempat keraton (Yogyakarta, Surakarta, Mangkunegaran, dan Pakualaman). Beberapa di antaranya ialah upacara perkawinan putri bungsu Sri Mangkunegoro VIII, yaitu GRA Retno Astrini dengan Pangeran Abu Bakar dari Kesultanan Johore, Malaysia pada tanggal 3 November 1990 di istana Mangkunegaran, Solo. Upacara perkawinan agung keraton Kasunanan Surakarta yang dilaksanakan dengan serangkaian upacara yang telah dimulai sejak tanggal 6 Desember 1993, antara GRAj Koes Moertiyah, putri Sri Susuhunan Paku Buwana XII dengan Eddy Supriono SH. Di keraton Yogyakarta, terjadi upacara perkawinan agung putri Sri Sultan Hamengku Buwana X, GRAj Nurmagupita dengan Edi Triawan pada tanggal 21 Desember 1993. Upacara perkawinan cucu Sri Paduka Paku Alam VIII, RA Retno Setyoboma Savitri Kusumoputri dan Ir. Yudhaprana Sugarda pada tanggal 4 April 1995 di Puro Pakualaman, Yogyakarta. Upacara perkawinan yang dilaksanakan di keempat keraton tersebut, semuanya dicatat di dalam *Pranatan Lampah-Lampah* atas perintah para "penguasa" masing-masing keraton tersebut.

### 3.3. Tahap-Tahap Upacara *Wiwahan* di Keraton Yogyakarta

Pada bagian penulisan ini yang merupakan analisis dari upacara *wiwahan* dikaji upacara *wiwahan* yang bersumber dari keraton Yogyakarta. Upacara tersebut tertulis di dalam *Pranatan Lampah-Lampah Karso Dalem Kagoengan Damel Mantoe Hamikramaken Poetro Dalem Kakoeng Toewin Poetri*, yang dikeluarkan oleh Sri Sultan Hamengku Buwana VIII, pada tanggal 8 Februari 1939. Sri Sultan Hamengku Buwana VIII menikahkan kedua putranya serta kelima putrinya. Ada beberapa alasan mengapa menentukan mengkaji Upacara *wiwahan* Keraton Yogyakarta (untuk selanjutnya disebut sebagai UWKY). Pertama, UWKY merupakan sumber tertulis yang dibuat berdasarkan perintah Sri Sultan Hamengku Buwana VIII, sehingga keabsahannya dan otentitasnya dapat dipertanggungjawabkan dan dapat menjadi acuan untuk pengkajian analisis. Di samping itu, sumber tertulis tersebut merupakan sumber tertulis yang ditemukan lebih lengkap, lebih jelas dibandingkan dengan sumber-sumber lainnya yang ada atau di simpan di keraton Yogyakarta. Kedua, semasa pemerintahan Sri Sultan Hamengku Buwana VIII, penghasilan keraton Yogya semakin menurun serta menyusutnya kekuasaan raja akibat ikut campur tangan pemerintahan Belanda dalam pemerintahan Kasultanan. Hal itu terlihat jelas di dalam *Acte van Verband*, suatu akta perjanjian Belanda dengan Sultan Hamengku Buwana VIII yang dibuat pada tanggal 18 Februari 1921, yang isinya menyudutkan dan merugikan pihak keraton. Kemunduran politik dan perekonomian itulah yang mendorong atau menjadi pemicu berkembangnya dan meningkatnya budaya keraton secara lebih intensif (Condronogoro, 1995:10). Peningkatan

budaya keraton meliputi seni tari, *wayang wong*, *upacara alit* dan *ageng*, tata busana, susastra, dan sebagainya.

Sumber tertulis UWKY yang menjadi fokus pada analisis ini ternyata mempunyai beberapa sumber lainnya, yaitu sumber-sumber yang berasal dari keraton-keraton Surakarta, Mangkunegaran, dan Pakualaman. Sumber-sumber tertulis upacara *wiwahan* tersebut dicatat pada *Pranatan Lampah-lampah* yang dikeluarkan oleh masing-masing keraton dan atas perintah masing-masing penguasa keraton tersebut. Secara garis besar, ketiga sumber tertulis itu mempunyai alur atau "benang merah" yang sama pada langkah-langkah upacara *wiwahannya*. Benang merah tersebut terlihat pada bagian-bagian atau tahap-tahap *majang* dan *pasang tarub*, *ijah kabud* dan *panggih* pada beberapa sumber itu. Tahap - tahap yang terdapat pada UWKY terdiri dari 10 tahap, yaitu (a) *majang* dan *tarub* serta dilanjutkan dengan *tiguran* dan *nyengker* (b) *siraman* (c) *pasowanan lenggahan* (d) *panantunipun penganten putri* (e) *ijahipun penganten kakung* (f) *dhaupipun penganten* (g) *lenggahan ageng* (h) *jangan menir* (i) *sepekenan penganten*. Pembahasan analisis yang bersifat antropologis dan deskriptif ini diuraikan menjadi dua bagian, yaitu pertama, tentang tahap-tahap upacara *wiwahan* yang berasal dari Keraton Yogyakarta dan kedua, adalah sumber-sumber lainnya, yaitu upacara *wiwahan* yang dilangsungkan di keraton Jawa: Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman.

#### a. *Majang dan Tarub*

### a. *Majang dan Tarub*

*Majang* dan *tarub* adalah persiapan yang dilakukan oleh para *abdi dalem* (hamba raja) untuk menghias bagian di dalam keraton. *Majang* berarti membuat dan memasang hiasan untuk *krobongan* atau kamar dengan tempat tidur bagi pengantin, lazim dikatakan oleh masyarakat Jawa: *pasareyan pajangan* dan *mantene dipajang* (kedua mempelai dihias-dirias). *Krobongan* atau *pasareyan pajangan* adalah tempat tidur yang dihiasi dengan daun sirih-kapur sirih serta bermacam-macam tiga macam kain yang berukuran seperti kain penutup dada wanita atau seperti ukuran selendang berukuran besar, antara lain (1) kain berwarna-warni: *sundur*, *bangun tulak*, *gudhung melati*, *mayang sekar*, *podhang simucup sari*, *pandhan pinethot* dan *pacing tawa*, (2) kain lurik: *kluwung*, *sulur ringin*, *gedhog madu*, *pliwatan*, *puluh watu*, *lurik pali*, *lurik dringin* (kain yang ditunen dengan benang emas) (3) kain katun biasa: *pethakan* (kain putih 'mori', *letrek* (kain berwarna kuning) dan beberapa kain lainnya. Kain-kain tersebut digantungkan pada gantungan besi yang berbentuk burung, yaitu *pesi besi* dan diikat dengan benang. Hiasan-hiasan yang lain pada *krobongan*, yaitu patung *loro blonyo*, *kecohan* dan *klemuk* yang diletakkan di muka *krobongan*. Menghias *krobongan* atau *pasareyan pajangan* di bawah pengawasan putri tertua dari Sri Sultan Hamengkubuwana VIII, Ratu Pembayun dibantu para putri keraton dan *abdi dalem* wanita. Apabila upacara berikutnya, yaitu *panggih* telah selesai, maka hiasan-hiasan pada *krobongan* disingkirkan kecuali kain-kain hiasan yang tetap tergantung pada tempatnya sampai mempelai itu sendiri mengawinkan anak keturunannya.

Calon mempelai berjumlah tujuh pasang, maka *pasareyan* biasa berjumlah empat belas, tujuh *pasareyan* biasa bagi calon mempelai wanita yang diletakkan di Keputren dan tujuh *pasareyan* biasa bagi calon mempelai laki-laki yang diletakkan di Kesatrian. Menjelang pagi hari, apabila upacara *panggih* akan berlangsung, maka *pasareyan-pasareyan* biasa dari Keputren dipindahkan ke Kesatrian dan diletakkan bersebelahan dengan *pasareyan* biasa mempelai putra dan diatur sedemikian rupa sehingga kedudukan *pasareyan pajangan* berada di tengah-tengah di antara *pasareyan* biasa mempelai laki-laki dan *pasareyan* biasa mempelai wanita.

*Tarub* adalah membuat dan memasang hiasan sederhana pada *pendhapa* (bagian depan rumah) dan tempat yang akan digunakan untuk upacara *wiwahan* dengan janur kuning yang berbentuk setengah lingkaran dan diikat di antara tiang-tiang bangunan keraton. Pemasangan *tarub* telah dilakukan di keraton menjelang lima hari sebelum perkawinan berlangsung ( 3 Februari 1939). Sebelum *majang* dan *tarub* dilaksanakan, terlebih dahulu diawali dengan pembuatan dan peletakan *sajen* di beberapa tempat, sudut serta gamelan, senjata. *Sajen* untuk *majang* berupa *sajen* yang ditujukan kepada arwah nenek moyang, roh dan para nabi. *Sajen* tersebut ditujukan kepada:

- 1) Kanjeng Nabi Rasul - *sekul wuduk, ayam pethak mulus areh, dan lalaban* ( nasi uduk, ayam putih bersantan kental dan lalapan).
- 2) Nabi Kilir (penjaga samudera) - *sekul golong,, ulam toya, pecel tawon, jangan menir, lalaban* (nasi yang dibuat bulat, ikan tawar, pecel tawon, sayur bening jagung dan lalapan).

- 3) Nabi Adam - *apem gandum dan sekul liwet asrep-asrepan* (serabi dari tepung terigu dan nasi liwet dengan rasa tanpa garam)
- 4) Kanjeng Sunan Kalijaga - *sekul golong, ulam sepat* (sejenis ikan laut), dan ikan lele
- 5) Kanjeng Ratu Kidul - tumpeng ketan ditempatkan di dalam tempayan, diberikan saat setelah magrib.
- 6) Sampcyan Dalem Ingkang Sinuhun Kanjeng Sultan I - *sekul pulen, bubuk dhole, jangan loncom, tempe goreng, ketan enten-enten, lempur ayam, pisang raja*
- 7) Kanjeng Sultan Agung - telur ayam pindang, ketan salak, kolak pisang mas
- 8) Kanjeng Panembahan Senapati - *sekul golong, ulam sepat, pecel ayam, jangan menir*
- 9) air, api, angin, tanah, hutan, gunung, dedaunan dan kayu - jajan pasar dan cendol (*dhawet*).

*Sajen* yang diperlukan bagi sebuah upacara *wiwahan* adalah sebuah kepala kerbau yang diletakkan di dekat *krohongan*, juga tidak tertinggal *megar mayang yang atau kembar mayang* berjumlah 7 pasang (14 buah). *Sajen* untuk *pasareyan tengah* berupa *tumpeng rohyong* (tumpeng nasi putih dihiasi dengan buncis, cabe merah, puncak kerucut/tumpeng berhiaskan telur ayam, bawang merah, dan terasi); tumpeng *gundhul* (tumpeng nasi putih tanpa hiasan); ayam hidup, *tumbasan peken* (jajan pasar berupa makanan kecil yang dibeli dari pasar); pisang *ayu* dan *sedhah ayu* (pisang raja dan daun sirih); *gendhis klapa, wos* dan *tigan* (gula merah, beras dan telur ayam); *ketos warni pitu* (tujuh macam ketan); *impling, roti, jadah, bubuk kopi, sebenggol* ( sedikit candu, roti, makanan kecil yang dibuat dari ketan/juadah, kopi bubuk, uang logam dua setengah sen); sepasang kelapa utuh dengan serabutnya, tebu dan padi; tiga macam bubur; uang logam

18 sen sebagai alas *sajen*; bunga setaman (mawar, melati, kenanga, kantil). Semua *sajen* ditempatkan dalam *cething* (tempat nasi yang terbuat dari anyaman bambu) atau di atas nira, kemudian ditutup dengan kain *bangun tulak*, *gadhung melati* atau *letrek*. Setiap pagi *sajen* tersebut diganti dengan yang baru agar supaya tidak layu, kering terutama kembar mayangnya. Mengganti dan meletakkan *sajen* pada tempat-tempat tertentu didahului dengan pembakaran kemenyan, sedang di tempat-tempat itu selalu terdapat *clupak* (lampu kecil dengan minyak tanah). Setelah itu saat *majang dan taruh* dimulai, semua *sajen* diambil dan *dilabuh* (dibuang) pada perempatan jalan di dekat keraton. *Tawuhan* adalah *sajen* yang terdiri dari sebagian pohon pisang dengan manggar dan buahnya, sebagian pohon tebu, beberapa buah kelapa, semuanya itu dirangkai menjadi sepasang dan diikatkan pada tiang-tiang *tratag* (tempat/ruang tambahan untuk pesta) dan *bangsal*. Setelah upacara *panggil* selesai, maka *tawuhan* dibagikan kepada rakyat. Semua gamelan diberi juga *sajen* dan diletakkan di dekat gong. *sajen* tersebut berupa *tumpeng robyong*, *tumbasan peken*, setandan pisang raja, *impling* (candu), gula *Jawa-roti-jadah*, *kembang boreh* (bunga dan *boreh*). Selama gamelan dibunyikan, di dekat gong selalu ada kemenyan yang dibakar. Kegiatan selanjutnya setelah persiapan tersebut selesai adalah *tuguran* dan *nyengkeran*. *Tuguran* adalah berjaga semalam suntuk dan dilakukan oleh para bangsawan dan para abdi *dalem* - kerabat mempelai, dipimpin oleh Ratu Pembayun. Sedang *nyengkeran* adalah masuknya para calon mempelai ke tempat *pingitan* yang telah ditentukan untuk mempersiapkan upacara yang akan dilaluinya dalam upacara *wiwahan*. Calon mempelai laki-laki dengan diantar oleh para bupati, masuk ke istana dan berada di Kesatriyan, sedang calon mempelai perempuan berada di Keputren. Mereka diharuskan

tinggal di sana untuk mempersiapkan dirinya dalam memasuki langkah berikutnya dalam serangkaian upacara *wiwahan* yang akan dilaluinya.

#### **b. Siraman**

Tahap atau langkah berikutnya adalah upacara *siraman*. *Siraman* adalah upacara memandikan kedua calon mempelai, dilakukan pada tempat yang berbeda. *Siraman* ini dilakukan atas perintah Kanjeng Ratu Pembayun.

Upacara *siraman* ini dilakukan pada pagi hari, sehari sebelum ijab kabul dilaksanakan. Mula-mula yang melakukan upacara *siraman* adalah calon mempelai putri. Upacara *siraman* ini bagi calon mempelai perempuan dilakukan di bangsal Ageng. Sebelum upacara *siraman* ini dimulai, *sajen* untuk upacara *siraman* haruslah dipersiapkan terlebih dahulu. *Sajen siraman* terdiri dari:(a) sekul wuduk dengan lauk pauk (semacam nasi uduk dengan lauk pauk), (b) *sekul punar - sekul golong - sekul kebuli - sekul ambengan - sekul asrep-asrepan* (bermacam-macam nasi dengan lauk pauk yang berbeda), (c) *tumpeng urupi damar* (tumpeng dengan lampu kecil) - *tumpeng megana - tumpeng dhuplak - tumpeng kapuranta - tumpeng rapa - tumpeng robyong - tumpeng gundhul* (bermacam-macam tumpeng dengan lauk pauk/hiasan yang berbeda), (d) *tumbasan peken (jajan pasar)- gendhis klapa, wos - pisang ayu - sedhuh ayu - kepala gumantung - kepala kasimpar - kepala kependhem* (bermacam-macam makanan kecil yang dibeli dari pasar - gula kelapa, beras - pisang - sirih - bermacam-macam ubi), (e) *kupat lepet jongkong inthil* (ketupat dari tepung ketan dan makanan kecil dari tepung

ketan), (f) *opak angin pletet - srabi klepon - ketos kolak - apem* (bermacam-macam makanan kecil dari tepung beras, tepung ketan dan terigu), (g) *ketos warni pitu - rujak warni pitu - jenang pitu* (ketan tujuh macam warna - rujak tujuh warna - bubur tujuh macam), (h) *impling* (semacam candu) - uang logam 18 sen.

Selain itu, upacara *siraman* membutuhkan peralatan atau sarana yang lazim disebut sebagai *srana siraman*. *Srana siraman* itu berupa: (a) *siwur* perak (semacam gayung bertangkai yang dibuat dari perak), (b) sabun yang diletakkan di dalam tempat sabun perak, (c) *lulur* tujuh warna-*konyoh manca warna*, (d) *pengaron* tembaga berisi air biasa (tempayan berisi air biasa), (e) *klenthing* tanah liat berisi air dari tujuh buah mata air yang telah mendapat doa dari seorang wanita lanjut usia dan telah dikurniai banyak anak dan cucu; air tersebut dicampur dengan irisan bunga dan dedaunan yang harum baunya, (f) bangku yang di atasnya ditutup dengan bermacam-macam kain, yaitu kain bermotif *bango tulak*, yaitu kain yang tengahnya berwarna putih dan tepinya berwarna tua: merah, hitam, biru atau lembayung; kain kliwatan, sembagi, letrek, lurik pali dan daun-daunan (yang terdiri dari daun: *awar-awar, alang-alang, apa-apa, dhadhap serep, keluwih*, dan duri *kemaring*).

Sebelum didudukkan di atas bangku, calon mempelai perempuan memakai busana kain batik yang ditutup dengan kain putih (*mori*). Tubuhnya diguyur dengan air bunga dengan *siwur* sambil digosok dengan *lulur* tujuh warna. Sesudah itu tubuhnya dibersihkan kembali dengan air dan sabun. Tugas mengguyur tubuh calon mempelai perempuan adalah para putri (kerabat raja) yang telah berusia dan mempunyai banyak keturunan. Langkah terakhir dari *siraman* adalah seorang putri memegang *klenthing*

(kendi) di atas kepala calon mempelai perempuan untuk kemudian menuang air ke kepala calon mempelai perempuan sampai habis, kemudian membanting klenthing sampai pecah berkeping-keping ke lantai, sambil mengucapkan kata-kata *wis pecah pamore*. Sesudah itu para calon mempelai perempuan dibawa ke bangsal Pengapit untuk upacara *kerik* (menghilangkan/mencukur anak rambut di kening) dan didudukkan di atas tikar yang terbuat dari susunan bahan yang terdiri dari: (a) kain *petakan* atau kain putih, (b) kain *lurik pali*, (c) kain *kliwatan*, (d) kain *sembagi*, (e) kain *bango tulak*, (f) kain *letrek*, (g) kain *gadhung melati*, (h) beberapa lembar daun kluwih, (i) kain cinde, sebagai penutup tikar dan dijahit dengan rapat. Upacara *kerik* tersebut adalah sebagai persiapan untuk merias wajah calon mempelai perempuan. Upacara *siraman* dilaksanakan di kamar mandi Keputren bagi calon mempelai perempuan. Setelah acara *siraman* di Keputren selesai, barulah upacara *siraman* calon mempelai pria dilaksanakan di Kesatrian, sesuai dengan tata cara dari calon mempelai perempuan. Sesudah upacara *siraman* selesai, calon mempelai pria juga dikerik (hanya alisnya saja)

### **c. Pasowanan Lenggahan**

Upacara *Pasowanan Lenggahan* atau *Lenggahan Midodareni* diadakan selama lima hari, sampai *midodareni* (sehari menjelang upacara *panggih*) tiba. *Pasowanan Lenggahan* adalah suatu pertemuan yang dihadiri oleh para pangeran serta patih, para bupati, para prajurit dan pembesar keraton lainnya untuk berjaga hingga lewat tengah malam. *Pasowanan lenggahan* merupakan semacam tirakatan, dan diadakan pada malam

hari. Tujuan *Pasowan Lenggahan* adalah agar supaya upacara *wiwahan* berlangsung dengan aman, tenteram dan selamat dari segala macam gangguan.

Para undangan yang hadir pada upacara *lenggahan*, yang diperuntukan bagi calon mempelai laki-laki, duduk bersila di atas tikar dan diatur berdasarkan derajat kebangsawanannya dan kedudukannya ataupun kepangkatannya yang sesuai di dalam keraton Yogyakarta. Sedangkan *lenggahan* untuk calon mempelai putri diadakan di tempat terpisah, yaitu di *Tratag Prabayeksa*.

#### ***d. Penantoenipoen Bendara Putri***

Dalam upacara *Penantoenipoen Bendara Putri* yang berarti "memperoleh kata setuju" dari calon mempelai perempuan kepada ayahnya atau walinya. Sang ayah, dalam hal ini Sri Sultan bertindak sebagai wali dan ayah bagi kemenakan dan putrinya, berkenan menanyai putrinya apakah mereka setuju dinikahkan dengan calon pasangannya. Pertanyaan Sri Sultan yang ditujukan kepada calon mempelai perempuan disaksikan oleh penghulu dan beberapa saksi (*Lurah Kaji* dan *Wedana Kaji*). Para calon mempelai hanyalah dapat menjawab pertanyaan Sri Sultan dengan sembah saja.

#### ***e. Ijabipoen Penganten Kakung***

Upacara *ijab* atau akad nikah merupakan upacara yang penting, dilaksanakan di masjid keraton pada pagi hari. Para calon mempelai laki-laki duduk di muka penghulu,

disaksikan oleh Sri Sultan, para pangeran dan semua bupati, mengucapkan ikrar bahwa mereka (para calon mempelai laki-laki) menerima calon istrinya disertai dengan pembacaan doa agama Islam tertentu serta penyerahan mas kawin - Al Qur'an. Dengan demikian calon mempelai laki-laki dan mempelai perempuan telah disahkan secara resmi sebagai suami istri. Selain itu, ada acara *ngabekten* (memberi sembah bekti) kepada Sri Sultan. Dalam acara sembah bekti ini, keris dan alat senjata haruslah dilepas. Pada malam harinya dilanjutkan dengan upacara *panggih*.

Hal yang menarik adalah adanya *sajen* bagi upacara *ijab* ini. *Sajen* itu berupa: *pisang ayu* (pisang segar), *sedhah ayu* (daun sirih segar), jambe dan mangir, tembakau dua kepal, kapur sirih, bunga (melati-kantil-kenanga), kemenyan. Karena jumlah mempelainya tujuh pasang, maka *sajen* yang dibutuhkan berjumlah 14.

#### **f. Upacara *Panggih* atau *Dhaupipun Penganten***

Upacara *dhaupipun penganten* dilaksanakan pada hari Rabu Wage, dimulai pukul lima sore di Bangsal Srimenganti. Upacara ini adalah salah satu puncak dari serangkaian upacara *wiwahan*, yaitu bertemunya ketujuh pasang mempelai dan di dalam adat Jawa mereka telah sah atau resmi menjadi suami istri. Upacara *dhaup* tersebut sarat dengan beberapa pelengkapan upacara adat seperti *sanggan*, *gantel* dan *dhampar* dan di bawa oleh mempelai perempuan dan laki-laki.

Ketujuh pasang mempelai mengenakan busana pengantin kebesaran dengan tata rias wajah dan rambut yang khas. Ketujuh pasang mempelai masing-masing mempunyai

seorang pelaku laki-laki dan wanita *edan-edanan* (para abdi dalem pria dan wanita yang melakukan gerakan-gerakan yang lucu pada pesta perkawinan dan dianggap sebagai pelengkap *sesaji/sajen* perkawinan dan biasanya mengenakan pakaian yang berwarna-warni dan tata rias wajah yang lucu). Menjelang pukul empat sore, dengan diiringi para pengiring wanita yang membawa *ampilannya* (pakaian dan alat kecantikan), para calon mempelai perempuan berjalan menuju ke kediaman calon mempelai laki-laki di Kesatrian. Sri Sultan dan para tamu kehormatan telah tiba dan Sri Sultan mengambil tempat duduk di atas singgasana, - Bangsal Kencana. Rombongan para calon mempelai telah tiba di keraton Prabayeksa untuk mempersembahkan *sanggan lampah panyuwunipun panganten* (hadiah pembawaan pada waktu meminang calon mempelai perempuan) dan *sanggan tebusan panganten* (sarana penbusan calon mempelai perempuan) kepada Ratu Pembayun. Kedua *sanggan* itu berupa bermacam-macam makanan dan buah-buahan serta benda-benda lainnya dan uang. Setelah itu rombongan tersebut berjalan menuju Bangsal Kencana untuk menghadap Sri Sultan dan *ngabekti* (memberikan penghormatan dan sembah sujud bakti pada raja). Di Trtatag Bangsal Kencana telah dipersiapkan kebutuhan untuk peresmian perkawinan (secara adat) yang berupa: bejana besar dari seng sebanyak tujuh buah, jambangan tanah liat yang berisi bunga setaman beserta *snem* - gayung air bertangkai panjang, tumpeng dan - cangkul, tumper (sepotong kayu yang masih membara) diletakkan pada salah satu bejana, *pipisan* dan *gandhik* yang diletakkan pada bejana.

Upacara *wiwahan - panggih* mula-mula dilaksanakan dengan saling melempar *gantel* (gulungan daun sirih yang diikat dengan benang, di dalamnya berisi buah

pinang/jambe) dengan iringan gamelan *ludrang penganten*. Kemudian mempelai pria dibasuh kakinya oleh mempelai perempuan disertai pemecahan telur ayam tepat di muka kaki mempelai pria. Bagi mempelai yang masih saudara sepupu, mereka diharuskan berdiri di atas *pipisan* (semacam meja kecil yang dibuat dari batu, biasanya digunakan untuk meramu/menghaluskan ramuan jamu). Sedang kelima mempelai pria harus melakukan upacara adat lainnya, yaitu *macul tumpeng dan mateni tumper*-mematikan bara kayu. Dilakukan *memacul tumpeng* apabila generasi mempelai pria lebih muda dibandingkan dengan mempelai perempuan. Sedang *mateni tumper* apabila mempelai pria pernah menikah atau telah memiliki selir. Setelah serangkaian upacara adat selesai, diadakan upacara *pondhongan* (mengangkat atau menggendong mempelai perempuan menuju ke tempat tertentu) Upacara tersebut dilakukan apabila mempelai perempuan adalah putri raja. Oleh karenanya, maka para menantu mempelai pria dengan bantuan seorang pangeran, melakukan *pondhongan memondhong* (mengangkat dan membawa) istrinya ke Pringgitan Kesatrian. Sedang mempelai pria (kedua putra raja) cukup bergandengan tangan dengan istrinya berjalan menuju Kesatrian, tanpa harus melakukan upacara *pondongan*.

Upacara adat selanjutnya, adalah *dahar klimah*, diadakan di Kesatrian, para mempelai duduk di atas permadani yang dibuat dari kain cinde, yang menutupi seluruh ruangan di Kesatrian. *Dahar klimah* adalah pemberian nasi kuning (nasi punar) sebanyak *sekepel* - sekepalan tangan dari mempelai pria kepada istrinya untuk disantap. Jumlah *kepelan* nasi kuning tidak banyak, umumnya tiga *kepel*. Dengan selesainya *dahar klimah*, maka dimulailah perjamuan bersama yaitu santap malam bersama dengan para

kerabat tamu. Ketujuh pasang mempelai menuju ke jamuan santap malam yang diadakan di Bangsal Prabayeksa

#### **g. Lenggahan Ageng**

Upacara *lenggahan ageng* adalah perjamuan makan yang diadakan di istana setelah upacara *panggih* selesai. Perjamuan makan, atau masyarakat Jawa menyebutnya dengan resepsi dihadiri oleh para tamu kehormatan seperti Gubernur Jendral Belanda, para pangeran, patih dan diadakan pada malam hari. Tari Bedaya menjadi atraksi bagi para tamu di dalam perjamuan makan tersebut. Setelah itu Sri Sultan membuka pesta dansa "*polonaise*" berpasangan dengan istri gubernur. Sebagai penutup pesta, dipergelarkan tari - beksan Trunojoyo dengan ditarikan di antaranya oleh keempat putra raja. Menjelang dini hari, pesta perjamuan makan usai dan para tamu pulang ke tempatnya masing-masing.

Dalam upacara *lenggahan ageng*, ketujuh mempelai tidak hadir di sana, melainkan mereka menjalani suatu upacara adat, yaitu *ngoyohi boreh* (memoles dengan bedak cair) lengan dan punggung para mempelai laki-laki oleh para istrinya dengan disaksikan oleh seorang putri. Upacara adat itu dilakukan di Kesatrian. Setelah upacara adat selesai, barulah tari Bedaya dipertunjukkan di Bangsal Kencana.

#### **h. Jangan Menir**

*Jangan menir* adalah upacara adat di mana para mempelai kembali ke tempatnya masing-masing. Setelah bermalam di Kesatrian semalam, keesokan harinya mereka meninggalkan Kesatrian untuk menuju ke rumah masing-masing. Busana yang dikenakan para mempelai perempuan adalah kebaya panjang dan baju *sikepan* untuk mempelai pria. Sebelum meninggalkan istana, mereka terlebih dahulu menghadap Sri Sultan untuk minta diri.

Setibanya di rumah masing-masing, para mempelai melakukan upacara adat yaitu *tampa kaya* (arti secara harafiah adalah menerima kekayaan). Mempelai pria duduk di tepi *krohongan*, sedang mempelai perempuan duduk di bawahnya, berhadapan dengan suaminya. Dengan selembar kain putih (*lawon*) dan selembar tikar pandan di atas pangkuannya, si istri menerima "*kaya*" - kekayaan dituangkan di kain putih. Setelah selesai upacara "*tampa kaya*", mereka bersantap siang bersama. Sejak saat itu sampai upacara *sepekenan* (hari kelima setelah upacara *panggih*), ketujuh mempelai tidak diperkenankan meninggalkan rumahnya.

#### ***i. Sepekenan***

*Sepekenan* adalah upacara adat bagi para mempelai yang dilangsungkan setelah melalui hari kelima dari upacara *panggih*. Pada hari kelima, ketujuh pasang mempelai pada pukul 10.00 pagi harus kembali ke keraton untuk menghadap raja - *ngabekti raja* dengan disaksikan para bupati. Sore harinya para mempelai mengunjungi Gubernur di

kediamannya. Setelah itu mereka kembali ke tempatnya masing-masing. Dengan demikian berakhirilah serangkaian upacara *wiwahan* di keraton Yogyakarta.

### **3.4. Sumber-Sumber Upacara *Wiwahan* Lainnya**

Dari analisis tentang upacara *wiwahan* yang telah diuraikan di atas, ternyata selain upacara *wiwahan* Keraton Yogyakarta terdapat juga beberapa bentuk upacara lainnya, yaitu upacara yang berasal dari (1) keraton Jawa (di luar keraton Yogyakarta): Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman dan (2) upacara yang berasal dari luar keraton Jawa. Upacara *wiwahan* yang berasal dari luar keraton Jawa adalah upacara *wiwahan* yang dilakukan oleh masyarakat yang bukan berasal dari keturunan raja Mataram atau bangsawan, tetapi masyarakat biasa.

#### **3.4.1. Upacara *Wiwahan* di Keraton Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman**

Upacara *wiwahan* yang dilaksanakan di ketiga keraton Jawa: Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman, yang berkaitan dengan tahap-tahap upacara tersebut, agaknya mempunyai kemiripan satu dengan yang lain. Untuk itu akan dilihat dan diuraikan upacara *wiwahan* yang dilakukan oleh ketiga keraton tersebut.

Secara umum dapatlah dilihat masing-masing langkah dari ketiga keraton tersebut. Arti dari setiap langkah upacara *wiwahan* dari ketiga upacara tersebut sama

dengan arti dari langkah-langkah upacara *wiwahan* yang dilakukan di keraton Yogyakarta, oleh karenanya tidaklah dijelaskan lebih lanjut lagi.

## a. Tahap - Tahap Upacara *Wiwahan* Keraton Surakarta

### 1. *Majang dan Tarub*

*Majang dan Tarub* adalah kegiatan yang dilakukan oleh keluarga calon mempelai perempuan dan *abdi dalem* untuk memasang ruangan tambahan di keraton, yang disebut sebagai *tratag* dan menghiasnya dengan janur kuning (daun kelapa muda) dan di depan pintu masuk keraton, *pendhapa* dengan memasang sepasang *tuwuhan* yang terdiri dari setandan pisang raja, kelapa gading, tebu, padi dan dilengkapi dengan daun-daunan seperti daun beringin.

### 2. *Pasowanan Sengkeran*

*Pasowanan sengkeran* atau *pingitan* adalah keadaan atau situasi di mana calon mempelai laki-laki setelah menghadap calon mertua laki-laki harus *dipingit* (di *sengker*), yaitu berada atau tinggal di dalam istana ( salah satu ruangan yang diperuntukkan bagi calon mempelai laki-laki).

### 3. *Siraman*

*Siraman* atau mandi ritual adalah upacara memandikan bagi kedua calon mempelai di tempat yang terpisah. Upacara *siraman* ini lazimnya dipimpin oleh *dhukun manten* atau perias pengantin serta para kerabat dekat yang telah berusia lanjut dan masih mempunyai pasangan hidupnya. Mereka inilah yang memandikan para calon mempelai secara adat Jawa dengan air bunga (air yang dipergunakan adalah berasal dari tujuh mata air). Upacara ini dilakukan menjelang upacara *ijab kabul* dan *panggih*. Setelah selesai siraman, calon mempelai perempuan menuju ke Keputren untuk dikerik dan dirias oleh *dhukun manten*- perias pengantin, begitu juga dengan calon mempelai laki-laki, dirias dan berbusana *sawitan*, untuk selanjutnya berada di Kesatrian sambil menantikan upacara berikutnya.

#### **4. Midodareni**

*Midodareni* adalah upacara yang diadakan di malam hari bagi calon mempelai perempuan, sehari menjelang upacara *panggih* dilaksanakan. *Slametan majemukan* yang berupa nasi wuduk dan wuku *dhukut* dihadirkan di malam *midodareni*. Pada malam *midodareni* ini, para tamu yang terdiri dari para kerabat dan para bangsawan dan undangan lainnya berjaga hingga tengah malam.

#### **5. Ijabipun Penganten**

*Ijabipun penganten* adalah upacara pernikahan secara agama Islam. Biasanya dilakukan pada pagi hari di keraton, dihadiri para kerabat terdekat. Kedua calon mempelai menghadap Sunan dan Sunan memberikan perintah kepada penghulu untuk menikahkan kedua calon mempelai. Sunan juga bertindak sebagai wali dari calon mempelai perempuan. Setelah selesai *ijab kabul*, kedua mempelai melakukan *ngabekti* - sembah sujud kepada Sunan. *Slametan* atau *hajut dalem* yang berupa bermacam-macam nasi dengan lauk pauk (nasi *golong*, nasi *jangan*, nasi *pindhang*) menyertai upacara *ijab kabul* kemudian disantap bersama dengan para undangan.

## **6. Panggihipun Penganten**

*Panggihipun penganten* adalah upacara bertemunya kedua calon mempelai secara adat Jawa yang disertai serangkaian upacara adat dan dilangsungkan pada hari yang sama ketika *ijab* dilaksanakan, dan dilaksanakan pada sore hari. Di mulai dengan *panebusan* atau *sesaji panebus* berupa pisang segar (*pisang ayu*) dan sirih segar (*suruh ayu*) yang dibawa para *abdi dalem* serta *kembar mayang* (sepasang rangkaian janur dan bunga, buah). Di dalam upacara *panggih* berlangsung serangkaian upacara adat bagi kedua calon mempelai yaitu:

- a. *Balangan gantal*, yaitu saling melempar sirih yang digulung dan diikat dengan benang jahit. Gulungan sirih itu berisi jambe atau pinang.
- b. Menginjak telur. Mempelai laki-laki menginjak telur, sedang mempelai perempuan bersimpuh untuk membersihkan atau membasuh kaki suaminya dengan air bunga.

- c. *Sindur* merah putih. Setelah upacara menginjak telur selesai, kemudian ibu dari mempelai perempuan meletakkan sindur merah putih (semacam selendang yang beragam hias tertentu dan berwarna merah putih) di kedua bahu mempelai dan membimbingnya menuju ke tempat pelaminan.
- d. *Bopongan*, yang artinya menggendong mempelai putri (apabila ia putri raja), dilakukan oleh mempelai laki-laki menuju ke tempat pelaminan. Upacara ini hanya dilakukan apabila mempelai perempuan adalah putri raja.
- e. *Bobot timbang*, yaitu upacara memangku kedua mempelai oleh ayah mempelai perempuan, yaitu Sunan, setelah itu ibu dari mempelai perempuan akan bertanya kepada Sunan, "*Abot pundi Sinuwun?*" 'Berat mana Sinuhun?' dan dijawab oleh Sunan dengan, "*Padha bae*", yang artinya keduanya mempunyai berat yang sama.
- f. *Kacar kucur*, yaitu upacara pemberian kekayaan- *tampa kaya* secara simbolis dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan. Pemberian *tampa kaya* berupa kacang merah, kacang hijau, kacang putih, kedelai, beras kuning, dan uang logam.. Setelah itu kedua mempelai meminum *rijak degan*- air kelapa muda.
- g. *dhahar klimah*, yaitu upacara di mana kedua mempelai saling memberikan (menyuapi) nasi *pimar* sebanyak tiga kepal

## 7. *Wiyos dalem Tuwi Penganten*

Dalam upacara ini, Sunan dan istri berkenan menjenguk kedua mempelai di

kepatihan. Di kepatihan kemudian diadakan atraksi tari Jawa

### **8. Konduripun Penganten**

*Konduripun penganten* adalah upacara di mana mempelai berdua pulang ke rumahnya, setelah beberapa hari berada di keraton. Di rumahnya diadakan jamuan makan dan minum. Mereka masih mengenakan busana pengantin.

### **9. Sepekenipun Penganten**

*Sepekenipun penganten* adalah upacara yang diadakan setelah hari kelima, untuk menghadap raja menghaturkan sembah bakti. Mempelai dengan mengenakan busana pengantin menuju ke keraton untuk menghadap Sunan, sambil bersiap-siap menanti panggilan Sunan.

## **b. Tahap-Tahap Uupacara *Wiwahan* di Mangkunegaran**

### **1. *Majang dan Tarub***

*Majang dan Tarub* adalah kegiatan yang dilakukan oleh keluarga calon mempelai

perempuan dan *abdi dalem* untuk memasang ruangan tambahan di keraton, yang disebut sebagai *tratag* dan menghiasinya dengan janur kuning (daun kelapa muda) dan di depan pintu masuk keraton, *pendhapa* dengan memasang sepasang *tuwuhan* yang terdiri dari setandan pisang raja, kelapa gading, tebu, padi dan dilengkapi dengan daun-daunan seperti daun beringin.

## 2. *Pasowanan Sengkeran*

*Pasowanan sengkeran* atau *pingitan* adalah keadaan atau situasi di mana calon mempelai laki-laki setelah menghadap calon mertua laki-laki harus *dipingit* (*disengker*, *dipingit*) berada atau tinggal di dalam istana (salah satu ruangan yang diperuntukkan bagi calon mempelai laki-laki).

## 3. *Siraman*

*Siraman* atau mandi ritual adalah upacara memandikan bagi kedua calon mempelai di tempat yang terpisah. Upacara *siraman* ini lazimnya dipimpin oleh *dhukun manten* atau perias pengantin serta para kerabat dekat yang telah berusia lanjut dan masih mempunyai pasangan hidupnya. Mereka inilah yang memandikan para calon mempelai secara adat Jawa dengan air bunga (air yang digunakan adalah berasal dari tujuh mata air). Upacara ini dilakukan menjelang upacara *ijab kabul* dan *panggih*. Setelah selesai *siraman*, calon mempelai perempuan menuju ke Keputren untuk dikerik dan dirias oleh *dhukun manten*- perias pengantin, begitu juga dengan calon mempelai laki-laki, dirias

dan berbusana *sawitan*, untuk selanjutnya berada di Kesatrian sambil menantikan upacara berikutnya. Ibu dan ayah dari calon mempelai, se usai siraman, melanjutkan salah satu acara adat lainnya, yaitu *dodolan dhawet* - berjualan cendol kepada para tamu dan mereka itu diharuskan membelinya dengan uang yang dibuat dari tanah liat.

#### **4. *Midodareni***

*Midodareni* adalah upacara yang diadakan di malam hari bagi calon mempelai perempuan, sehari menjelang upacara panggih dilaksanakan. Slametan majemukan yang berupa *nasi wuduk* dan *wuku dhukut* dihadirkan di malam *midodareni*. Pada malam *midodareni* ini, para tamu yang terdiri dari para kerabat dan para bangsawan dan undangan lainnya berjaga hingga tengah malam.

#### **5. *Ijabipun Penganten***

*Ijabipun penganten* adalah upacara pernikahan secara agama Islam. Biasanya dilakukan pada pagi hari di keraton, dihadiri para kerabat terdekat. Kedua calon mempelai menghadap kanjeng Gusti Adipati Mangkunegara (ayah calon mempelai perempuan) dan beliau memberikan perintah kepada penghulu untuk menikahkan kedua calon mempelai. Mangkunegara juga bertindak sebagai wali dari calon mempelai perempuan. Setelah selesai *ijab kabul*, kedua mempelai melakukan *ngabekti* - sembah sujud kepada Kanjeng Gusti Adipati. Slametan atau *hajat dalem* yang berupa bermacam-

macam nasi dengan lauk pauk (nasi *golong*, nasi *jangan* , nasi *pindhang*) menyertai upacara *ijab kabul* kemudian disantap bersama dengan para undangan.

## 6. Panggihipun Penganten

*Panggihipun penganten* adalah upacara bertemunya kedua calon mempelai secara adat Jawa yang disertai serangkaian upacara adat dan dilangsungkan pada hari yang sama ketika *ijab* dilaksanakan, dan dilaksanakan pada sore hari. Di mulai dengan *panebusan* atau *sesaji panebus* berupa *pisang ayu*- 'pisang segar' dan *suruh ayu*- 'daun sirih segar' yang dibawa para *abdi dalem* serta *kembang mayang* (sepasang rangkaian janur dan bunga, buah). Di dalam upacara *panggih* berlangsung serangkaian upacara adat bagi kedua calon mempelai, yaitu:

- a. *Balangan gantal*, yaitu melempar sirih yang digulung dan diikat dengan benang jahit. Gulungan sirih itu berisi jambe atau pinang.
- b. Menginjak telur. Mempelai laki-laki menginjak telur, sedang mempelai perempuan bersimpul untuk membersihkan atau membasuh kaki suaminya dengan air bunga.
- c. *Sindur* merah putih. Setelah upacara menginjak telur selesai, kemudian ibu dari mempelai perempuan meletakkan *sindur* merah putih (semacam selendang yang beragam hias tertentu dan berwarna merah putih) di kedua bahu mempelai dan membimbing menuju ke tempat pelaminan.
- d. *Bobot timbang*, yaitu upacara memangku kedua mempelai oleh ayah mempelai perempuan, yaitu kanjeng Gusti Adipati, setelah itu ibu dari mempelai perempuan

akan bertanya kepada Kanjeng Gusti Adipati, "Abot pundi Gusti Adipati?" 'Berat mana Gusti Adipati?' dan dijawab oleh Kanjeng Gusti Adipati dengan "Padhu bae", yang artinya keduanya mempunyai berat yang sama.

- e. *Kacar kucur*, yaitu upacara pemberian kekayaan- *tampa kayu* secara simbolis dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan. Pemberian *tampa kayu* tu berupa kacang merah, kacang hijau, kacang putih, kedelai, beras kuning dan uang logam.. Setelah itu kedua mempelai meminum *rujak degan* 'air kelapa muda'.
- f. *dhahar klimuh*, yaitu upacara di mana kedua mempelai saling memberikan (menyuapi) nasi *pinur* sebanyak tiga kepal

### **7. Wiyos dalem Tuwi Penganten**

Dalam upacara ini, Kanjeng Gusti Adipati dan istri berkenan menjenguk kedua mempelai di kediamannya, di salah satu tempat yang telah ditentukan di ndalem Mangkuncgaran. Kunjungan itu kemudian dilanjutkan dengan jamuan bersama dan disertai atraksi tari Jawa '*telangen*'.

### **8. Konduripun Penganten**

*Konduripun penganten* adalah upacara di mana mempelai berdua pulang ke rumahnya, setelah beberapa hari berada di keraton. Di rumahnya diadakan jamuan makan dan minum. Mereka masih mengenakan busana pengantin.

## 9. *Sapekenipun Penganten*

*Sepekenipun penganten* adalah upacara yang diadakan setelah hari kelima, untuk menghadap Kanjeng Gusti Adipati guna menghaturkan sembah bakti. Mempelai dengan mengenakan busana pengantin menuju ke keraton untuk menghadap Kanjeng Gusti Adipati, sambil bersiap-siap menanti panggilan beliau

### c. Tahap -Tahap Upacara *Wiwahan* di Paku Alaman

#### 1. *Majang dan Tarub*

*Majang dan Tarub* adalah kegiatan yang dilakukan oleh keluarga calon mempelai perempuan dan *abdi dalem* untuk memasang ruangan tambahan di kadipaten (tempat tinggal Adipati Paku Alaman), yang disebut sebagai *tratag* dan menghiasnya dengan *janur kuning* (daun kelapa muda) dan di depan pintu masuk kadipaten, *pendhapa* dengan memasang sepasang *tuwihan* yang terdiri dari setandan pisang raja, kelapa gading, tebu, padi dan dilengkapi dengan daun-daunan seperti daun beringin.

#### 2. *Pasowanan Sengkeran*

*Pasowanan sengkeran* atau *pingitan* adalah keadaan atau situasi di mana calon mempelai laki-laki setelah menghadap calon mertua laki-laki harus *dipingit (disengker)*

berada atau tinggal di dalam kadipaten ( salah satu ruangan yang diperuntukkan bagi calon mempelai laki-laki.

### **3. Siraman**

*Siraman* atau mandi ritual adalah upacara memandikan bagi kedua calon mempelai di tempat yang terpisah. Upacara *siraman* ini lazimnya dipimpin oleh *dhukun manten* atau perias pengantin serta para kerabat dekat yang telah berusia lanjut dan masih mempunyai pasangan hidupnya. Mereka inilah yang memandikan para calon mempelai secara adat Jawa dengan air bunga (air yang dipergunakan adalah berasal dari tujuh mata air). Upacara ini dilakukan menjelang upacara *ijab kabul* dan *panggih*. Setelah selesai *siraman*, calon mempelai perempuan menuju ke Keputren untuk *kerik-* dicukur anak rambut di keeningnya dan dirias oleh *dhukun manten-* perias pengantin , begitu juga dengan calon mempelai laki-laki, dirias dan berbusana *sawitan*, untuk selanjutnya berada di Kesatrian sambil menantikan upacara berikutnya. Ibu dan ayah dari calon mempelai sesuai *siraman*, melanjutkan salah satu acara adat lainnya, yaitu *dodolan dhawet* - berjualan cendol kepada para tamu dan mereka diharuskan membelinya dengan uang yang dibuat dari tanah liat.

### **4. Midodareni**

#### 4. *Midodareni*

*Midodareni* adalah upacara yang diadakan di malam hari bagi calon mempelai perempuan, sehari menjelang upacara *panggih* dilaksanakan. *Slametan majemukan* yang berupa *nasi wuduk* dan *wuku dhukut* dihadirkan di malam *midodareni*. Pada malam *midodareni* ini, para tamu yang terdiri dari para kerabat dan para bangsawan dan undangan lainnya berjaga hingga tengah malam.

#### 5. *Ijabipun Penganten*

*Ijabipun penganten* adalah upacara pernikahan secara agama Islam. Biasanya dilakukan pada pagi hari di kadipaten, dihadiri para kerabat terdekat. Kedua calon mempelai menghadap Kanjeng Gusti Adipati Paku Alam (ayah calon mempelai perempuan) dan beliau memberikan perintah kepada penghulu untuk menikahkan kedua calon mempelai. Kanjeng Gusti Paku Alam juga bertindak sebagai wali dari calon mempelai perempuan. Setelah selesai *ijab kabul*, kedua mempelai melakukan *ngabekti* - sembah sujud kepada Kanjeng Gusti Adipati. *Slametan* atau *hajat dalem* yang berupa bermacam-macam nasi dengan lauk pauk (*nasi golong*, *nasi janggan*, *nasi pindhang*) menyertai upacara *ijab kabul* kemudian disantap bersama dengan para undangan.

## 6. *Panggihipun Penganten*

*Panggihipun penganten* adalah upacara bertemunya kedua calon mempelai secara adat Jawa yang disertai serangkaian upacara adat dan dilangsungkan pada hari yang sama ketika *ijab* dilaksanakan, dan dilaksanakan pada sore hari. Dimulai dengan *panebusan* atau *sesaji panebus* berupa *pisang ayu* 'pisang segar' dan *suruh ayu* 'daun sirih segar' yang dibawa para *abdi dalem* serta *kembar mayang* (sepasang rangkaian janur dan bunga, buah). Di dalam upacara *panggih* berlangsung serangkaian upacara adat bagi kedua calon mempelai yaitu:

- a. *Balangan gantal*, yaitu saling melempar sirih yang digulung dan diikat dengan benang jahit. Gulungan sirih itu berisi jambe atau pinang.
- b. Menginjak telur. Mempelai laki-laki menginjak telur, sedang mempelai perempuan bersimpuh untuk membersihkan atau membasuh kaki suaminya dengan air bunga.
- c. *Sindur* merah putih. Setelah upacara menginjak telur selesai, kemudian ibu dari mempelai perempuan meletakkan sindur merah putih (semacam selendang yang beragam hias tertentu dan berwarna merah putih) di kedua bahu mempelai dan membimbing mereka menuju ke tempat pelaminan.
- d. *Bobot timbang*, yaitu upacara memangku kedua mempelai oleh ayah mempelai perempuan, yaitu Kanjeng Gusti Adipati, setelah itu ibu dari mempelai perempuan akan bertanya kepada Kanjeng Gusti Adipati, "*Abot pundi Gusti Adipati?*" 'Berat

mana Gusti Adipati?' dan dijawab oleh Kanjeng Gusti Adipati dengan, "*Padha bae*", yang artinya keduanya mempunyai berat yang sama.

- e. *Kacar kucur*, yaitu upacara pemberian kekayaan '*tampa kaya*' secara simbolis dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan. Pemberian *tampa kaya* tu berupa kacang merah, kacang hijau, kacang putih, kedelai, beras kuning, dan uang logam.. Setelah itu kedua mempelai meminum *rujak degan* 'kelapa muda'.
- f. *dhahar klimah*, yaitu upacara di mana kedua mempelai saling memberikan (menyuapi) nasi *pinar* sebanyak tiga kepal

### **7. Wiyos dalem Tuwi Penganten**

Dalam upacara ini, Kanjeng Gusti Adipati dan istri berkenan menjenguk kedua mempelai di kediamannya, di salah satu tempat yang telah ditentukan di ndalem Paku Alaman, kunjungan itu kemudian dilanjutkan dengan jamuan bersama dan disertai atraksi tari Jawa '*telangen*'.

### **8. Konduripun Penganten**

*Konduripun penganten* adalah upacara di mana mempelai berdua pulang ke rumahnya, setelah beberapa hari berada di kadipaten. Di rumahnya diadakan jamuan makan dan minum. Mereka masih mengenakan busana pengantin.

## 9. *Sepekenipun Penganten*

*Sepekenipun penganten* adalah upacara yang diadakan setelah hari kelima, untuk menghadap Kanjeng Gusti Adipati guna menghaturkan sembah bakti. Mempelai dengan mengenakan busana pengantin menuju ke Kadipaten untuk menghadap Kanjeng Gusti Adipati, sambil bersiap-siap menanti panggilan beliau

Dari ketiga fenomena tersebut, terlihat bahwa tahap-tahap dalam upacara *wiwahan* mempunyai kemiripan satu sama lain. Agaknya garis keturunan yang sama, keturunan dari dinasti Mataram, Pancambahan Senapati (lihat Lampiran 2: Silsilah Raja-raja Jawa - Dinasti Mataram), menyebabkan adanya dasar yang sama dalam merencanakan, menyusun, dan melaksanakan sebuah upacara *wiwahan*. Setidak-tidaknya perencanaan itu selalu ditulis dalam sebuah *Pranatan Lampah Lampah* atas perintah para sultan, sunan atau para penguasa dari ketiga keraton tersebut. Dengan demikian, bukti tertulis dan akurat itu menjadi pedoman untuk melaksanakan upacara *wiwahan* di masing-masing keraton. Dari persamaan yang ada, muncul juga perbedaan khususnya dalam tahap-tahap upacara *wiwahan*.

Dengan terpecahnya kerajaan Mataram menjadi dua pada tahun 1755, maka timbul kerajaan Surakarta dan Yogyakarta. Terpecahnya kerajaan Mataram menimbulkan dampak, yaitu adanya perpecahan di bidang politik, kemunduran politik dan munculnya “napas baru” dalam kebudayaan keraton (lihat juga penjelasan pada Bab I, hal 2).

Dipersempitnya kerajaan Surakarta, dengan memberikan sebagian wilayahnya kepada Mangkunegara I pada tahun 1757, maka wilayah Surakarta berubah menjadi dua, yaitu Kerajaan Surakarta dengan dipimpin oleh Paku Buwana III dan wilayah Mangkunegaran dengan penguasanya Mangkunegara I. Begitu juga dengan kerajaan Yogyakarta, pada masa pemerintahan Sultan Hamengku Buwana III (1810-1814), sebagian wilayahnya pada tahun 1813 diberikan kepada Paku Alam I yang kemudian ia memimpin wilayah baru, sebuah kadipaten Paku Alaman. Dengan adanya 4 penguasa di keraton-keraton Jawa, maka tidaklah mengherankan bahwa masing-masing penguasa mempunyai kebijaksanaan dan wewenang dalam mengubah sebagian upacara yang dilangsungkan di keraton, termasuk juga di dalamnya upacara *wiwahan*, seperti misalnya penyederhanaan dalam tahap-tahap yang dahulunya dianggap terlalu panjang dan rumit, serta menciptakan gaya busana pengantin dan tata rias yang berbeda, yaitu gaya Surakarta dan gaya Yogyakarta. Upacara *wiwahan* yang dilangsungkan di keraton Mangkunegaran lebih berkiblat ke gaya Surakarta, sedangkan upacara *wiwahan* di keraton Paku Alaman kadangkala bergaya Surakarta, kadangkala bergaya Yogyakarta.

Hal yang menarik, bahwa upacara *wiwahan* di ketiga keraton tersebut, khususnya dalam tahap *ijahipun penganten*, selalu disertai dengan doa-doa agama Islam dan dipimpin oleh Sultan atau Sunan atau dalam hal ini yang bertindak sebagai wali dari mempelai perempuan disertai dengan pemuka agama Islam. Juga simbol-simbol dalam setiap tahap sangat sentral dan mewarnai seluruh rangkaian upacara *wiwahan*. Simbol-simbol itu tampil dalam busana, perlengkapan upacara *siraman*, *panggih* seperti air bunga, bunga, telur, *sajen*, dan sebagainya. Dengan kata lain, upacara *wiwahan* yang

dilaksanakan itu sangatlah menarik dan unik, sarat dengan simbol-simbol yang mewarnai upacara adat tersebut.

### 3. 4. 2. Upacara *Wiwahan* di Luar Keraton

Pengertian upacara *wiwahan* di luar keraton, (dalam hal ini menggarisbawahi kata “di luar keraton”,) adalah upacara *wiwahan* yang dilakukan oleh masyarakat Jawa yang bukan berasal dari keturunan dinasti Mataram atau bukan keturunan dari raja-raja di keraton Jawa (Yogyakarta, Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman) ataupun bukan keturunan bangsawan. Di masa lalu (sampai akhir abad 18 dan awal abad 19), di mana kekuasaan politik masih menguasai raja-raja Mataram dan keturunannya, oleh rakyatnya, raja atau sultan atau sunan dianggap keturunan dewa, kehidupan keraton tidak dapat dipisahkan dari persoalan legitimasi kekuasaan raja. Kekuasaan tradisional Jawa; konsep *negara gung* haruslah dilihat sebagai pusat kosmologis pemerintahan, dan *manca negara* yang merupakan subordinasi *negara gung*, memperlihatkan bagaimana legitimasi kekuasaan ataupun wibawa seorang raja terhadap rakyatnya dan keluarganya. M.C. Ricklefs (1974:8-32) melihatnya sebagai konsep , politik yang khas Jawa, *manunggaling kawula Gusti*, semacam cerminan hubungan *patron-client relationship*.

Adanya konsep politik di kerajaan Mataram di masa lalu, yang mengakui bahwa raja atau sultan ataupun sunan merupakan penguasa yang memiliki konsep dasar sebagai “dewa” dan berlanjut pada masa Islam sebagai kalifatullah. Bagi rakyatnya, raja dianggap dan dinilai mempunyai kekuatan dan kharisma yang melebihi manusia biasa,

memiliki kekuasaan yang amat besar terhadap rakyat dan kerabatnya. Kenyataan ini semakin memperkokoh kedudukan raja sebagai pemegang kekuasaan tertinggi di kerajaannya. Kedudukannya sebagai wakil Tuhan di dunia, memungkinkan seorang raja untuk menuntut pengakuan bahwa dirinya adalah penguasa tunggal yang mempunyai kekuasaan terhadap kesetiaan dan ketaatan mutlak dari bawahannya. Hal tersebut mengakibatkan bahwa hal-hal yang berkaitan dengan kesetiaan, ketaatan, kewibawaan serta keagungan sangatlah berperan bagi kehidupan masyarakat Jawa serta budayanya. Bagi masyarakat Jawa, mendapat perintah raja atau *ngemban dhaswuh dalem* merupakan kebanggaan tersendiri, sehingga mereka dapat menerimanya dengan senang hati.

Di sisi lain, raja selalu digambarkan sebagai pemilik kekuasaan tunggal terhadap negara, dan harta bendanya, juga digambarkan sebagai penguasa terhadap para *kawula*, bawahannya dengan segala kehidupan pribadinya. Untuk itulah wibawa raja harus ditegakkan. Salah satu cara untuk memberikan pengesahan terhadap wibawa raja adalah dengan melahirkan karya-karya sastra, kesenian, peningkatan prestise dengan melakukan *upacara alit* dan *upacara ageng* dengan mengembangkan corak pakaian adat yang memiliki kekhasan tersendiri. Upacara *wiwahan* yang diadakan bagi para putra-putri raja serta para bangsawan dengan segala kemegahan, kemewahan dalam busananya seakan-akan memperjelas bahwa mereka berbeda penampilannya dengan rakyat biasa. Busana pengantin yang dipergunakan di dalam upacara kerajaan/keraton *wiwahan* dapat memperlihatkan atau dilihat sebagai simbol identitas yang terkait dengan hak dan kewajiban bagi pemakainya. Busana kebesaran bagi mempelai keraton disertai dengan

barang-barang berharga yang mahal dan mewah pada kenyataannya memperlihatkan adanya superioritas seseorang dalam sebuah strata sosial masyarakat.

Bagi masyarakat di luar keraton Jawa, untuk meniru ataupun melakukan upacara *wiwahan* seperti yang dilakukan bagi putra putri raja sangatlah mustahil, terlebih di masa di mana kekuasaan raja keturunan dinasti Mataram masih berkuasa di bidang politik. Tidak pantas bersaing ataupun meniru segala gerak gerik rajanya yang dianggap keturunan dewa. Lalu bagaimanakah cara masyarakat Jawa yang bukan keturunan dinasti Mataram melakukan upacara *wiwahan* bagi mereka? Mereka melakukan upacara *wiwahan* sesuai dengan adat dan kebiasaan masyarakat kebanyakan. Bagi masyarakat Jawa yang bukan keturunan bangsawan, masyarakat petani, upacara *wiwahan* dilakukan secara sederhana, tidak serumit, semewah dan semegah upacara *wiwahan* di dalam keraton. Di masa lalu, di dalam kehidupan keraton-keraton Jawa, orang yang bertugas untuk merias para putri putra raja ketika mereka melangsungkan upacara *wiwahan* adalah para perias penari atau *abdi dalem* yang merias para penari istana. Diduga bahwa para *abdi dalem* perias penari istana inilah yang menyebarluaskan secara lisan, tahap-tahap upacara *wiwahan* dengan segala perlengkapan dan tata rias dan tata busana ke masyarakat di luar keraton. Di samping itu masih ada buku yang dapat dijadikan pedoman bagi masyarakat Jawa yaitu buku *Tatacara*, yang berisi bagaimana orang melakukan kegiatan atau upacara yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia, seperti upacara *wiwahan*.

Menurut Hildred Geertz (1961:62), masyarakat Jawa mengenal adanya tiga tahap utama dalam membentuk sebuah perkawinan, yaitu, pertama, semacam "tahap

penjajagan” (dari pihak laki-laki) yang dilakukan oleh seorang teman atau kerabat dekatnya untuk menanyakan tentang keadaan si gadis, apakah ia masih lajang ataukah sudah mempunyai calon suami. Ini dilakukan untuk menghindari rasa malu. Kedua, adalah kunjungan yang sifatnya lebih resmi, ke rumah si gadis. Kunjungan ini biasanya dikenal dengan nama ‘*nontoni*’, melihat dari dekat kedua anak muda itu, begitu juga dengan kedua orang tua kedua belah pihak dapat saling mengenal dengan lebih baik. Apabila si pemuda merasa tertarik dengan si gadis dan ingin menikahnya, maka orang tua si pemuda akan menulis surat yang ditujukan kepada orang tua si gadis untuk menanyakan apakah mereka bersedia menjadi “*besan*” (dua keluarga yang menjalin tali persaudaraan karena adanya ikatan perkawinan di antara anak-anaknya) Jika ternyata orangtua gadis tidak berkeberatan dan menyetujuinya, lalu ditentukan pertunangan di antara mereka, biasanya periode itu berjalan cepat, kadangkala dalam waktu yang singkat satu atau dua hari, tetapi tidak lebih dari satu bulan. Ketiga, adalah menentukan tanggal perkawinan menurut perhitungan penanggalan Jawa “*petungan*” dan mempersiapkan upacara perkawinan atau upacara *wiwahan*.

Di kalangan masyarakat biasa, masyarakat yang bukan kelompok bangsawan, masyarakat Jawa mengenal adanya tiga bagian penting pada upacara *wiwahan*, yaitu pertama, pencatatan perkawinan secara agama Islam di hadapan petugas resmi, yaitu *naib* atau penghulu; kedua, mengadakan *selamatan* di rumah calon mempelai perempuan, di mana orang tua si gadis, para tetangga berkumpul dan berdoa bersama agar para roh dan arwah leluhur desa menjaga keselamatan mereka, khususnya calon mempelai. Ketiga, adalah upacara “*temon*”, “*ketemuan*” yang artinya bertemunya

sepasang mempelai di dalam upacara *wiwahan* secara adat Jawa, yang kemudian dilanjutkan dengan saling melempar “*gantel*”, gulungan daun sirih, dan mempelai perempuan membasuh kaki mempelai laki-laki. Upacara ini dilangsungkan di rumah calon mempelai perempuan. Rumah calon mempelai perempuan telah dihias dengan bunga serta kertas berwarna-warni. Kegiatan ini lazim di sebut dengan “*tarub*” dan memasang semacam tenda, “*tratag*” di depan rumah, agar para tamu terhindar dari terik matahari dan hujan. Umumnya para tamu yang hadir pada upacara *wiwahan* membawa semacam “hadiah”, yaitu berupa sumbangan uang, “*buwuh*”, yang diberikan kepada tuan rumah yang sedang mempunyai hajat ‘*duwe gawe*’.

### 3. 5. Kesimpulan

Dari hasil kajian bab tiga di atas, dapatlah ditarik beberapa kesimpulan, yaitu pertama, upacara *wiwahan* yang dilangsungkan di keraton Yogyakarta mempunyai langkah-langkah atau tahap-tahap upacara *wiwahan* seperti yang tersebut pada sumber tertulisnya. Tahap- tahap itu adalah *majang tarub*, *siraman*, *pasowanan lenggahan*, *panantunipin bendara putri*, *ijahipun penganten kakung*, *dhaupipun penganten*, *lenggahan ageng*, *jangan menir*, dan *sepekenipun penganten*. Tahap-tahap tersebut juga ada, bahkan mirip dengan upacara *wiwahan* yang diadakan pada beberapa keraton Jawa seperti: Surakarta, Mangkunegaran, Paku Alaman. dan upacara *wiwahan* yang diadakan oleh masyarakat kebanyakan di luar keraton-keraton tersebut. Sedang di luar keraton Jawa muncul beberapa upacara *wiwahan* lainnya yang berasal dari daerah pedalaman

Jawa Tengah, yang lazim dikenal orang sebagai daerah Banyumasan, dan daerah Jawa Timur, yang semuanya itu mempunyai pola dasar yang sama, yaitu pada langkah-langkah *majang tarub*, *siraman*, *ijab kabul*, dan *panggih*. Beberapa upacara *wiwahan* lainnya yang ada, telah menimbulkan atau memunculkan upacara *wiwahan* bergaya Yogyakarta, Surakarta, Banyumasan, dan Jawa Timur. Perbedaan upacara *wiwahan* yang ada terletak pada pelaksanaan upacara tersebut. Pada umumnya pelaksanaan upacara *wiwahan* di beberapa keraton Jawa lebih lengkap dan lebih rumit dan membutuhkan waktu yang lama (sesuai dengan tatacara yang lazim dilakukan oleh masing-masing keraton) dibandingkan dengan upacara *wiwahan* yang dilaksanakan oleh masyarakat biasa.

Kedua, upacara *wiwahan* yang dilangsungkan oleh masyarakat Jawa, baik dari keturunan bangsawan maupun dari keturunan masyarakat kebanyakan sarat dengan simbol-simbol yang berada pada rangkaian atau tahapan dari upacara *wiwahan* itu serta simbol-simbol yang berada pada sarana persiapan dan segala perlengkapan, seperti busana pengantin, perhiasan, *sajen* atau sesaji, perlengkapan tata rias, dan sebagainya.

Ketiga, bagi masyarakat Jawa, simbol-simbol yang ada pada upacara *wiwahan* mengandung makna-makna tertentu yang dikaitkannya dengan mitos-mitos Jawa dan pandangan hidup manusia Jawa. dan mitos-mitos itu menjadi (seakan-akan) “penunjuk jalan” dalam melakukan perilakunya, khususnya dalam melakukan upacara-upacara adat.

Keempat, masyarakat Jawa sangat menghormati serta menaruh hormat pada mitos yang ada, yaitu mitos Sri dan Sadono, sehingga upacara *panggih* atau *temon* selalu

dilaksanakan di depan *senthong tengah* atau *krobongan* atau pelaminan yang sebenarnya adalah peniruan tempat di mana dewi Sri dan suaminya “bersemayam”.

Kelima, dalam melakukan upacara *wiwahan*, beserta langkah-langkahnya diperlukan saat atau waktu, hari, tahun yang tepat. Penanggalan Jawa (*petungan*) berperan sangat penting dalam melakukan kegiatan tersebut. Dengan melakukan *petungan* yang tepat, masyarakat Jawa mempercayainya bahwa tindakannya akan berjalan sesuai dengan apa yang ia harapkan seperti keselamatan, kedamaian, sesuai dengan apa yang ia cita-citakan serta kebahagiaan bagi kedua mempelai. Hari yang dianggap baik dan sakral untuk UWKY adalah Rabu Wage, karena sesuai dengan hari kelahiran Sultan. Oleh masyarakat Jawa, Sultan adalah sebagai penguasa yang memiliki kekuasaan di dunia (dalam hal ini keraton dengan rakyatnya), tetapi sekaligus juga ia sebagai penguasa atas hal-hal yang di luar dunia ini atau “dunia” yang transenden. Sehingga dengan menentukan upacara *wiwahan* sesuai dengan kelahiran Sultan, setidaknya konflik atau pertentangan dengan para makhluk halus, para roh dapat dihindarkan dan dengan demikian keselamatan upacara *wiwahan* selalu dapat terjaga, berjalan dengan selamat, tanpa ada halangan apa pun.

Keenam, *sajen* atau *sesaji* harus “hadir” dalam setiap langkah upacara *wiwahan*. Dapatlah dibedakan adanya *sajen* persiapan (untuk *majang* dan *tarub*) dan *sajen* yang khusus (*sajen siraman*, *panggih*, *sepekenipun*) dibuat bagi setiap langkah dalam UWKY. *Sajen - sajén* itu biasanya ditujukan bagi para arwah, dewa-dewa, Tuhan dan kekuatan supranatural.

Ketujuh, busana dan perhiasan, senjata yang dikenakan oleh mempelai perempuan dan laki-laki mempunyai unsur simbolis yang bermakna dalam dan berfungsi sebagai penolak *bala* yang jahat, 'kekuatan' atau roh jahat, dan disesuaikan dengan aturan atau norma adat Jawa yang berlaku pada waktu itu.

Kedelapan, busana perkawinan yang dikenakan mempunyai beberapa ragam dan dikenakan pada langkah-langkah yang berbeda, seperti pada saat *siraman*, *panggih*, *jangan menir*, dan *sepekenan*. Busana perkawinan saat *panggih* mempunyai kemiripan dengan replika patung *Loro Blonyo* - mitos Dewi Sri dan Dewa Sadono.

Kesembilan, unsur bakti, patuh dan hormat kepada orang tua sangatlah mewarnai setiap langkah dari UWKY. Selalu ada acara *ngabekti raja* pada setiap langkah dari upacara *wiwahan*, juga pada upacara *wiwahan* yang dilakukan masyarakat biasa, terdapat acara *ngabekti* atau *sungkem*.

Kesimpulan yang terakhir, yaitu kesepuluh, bahwa masyarakat Jawa memandang bahwa dalam upacara *wiwahan* sebenarnya ada peristiwa yang mengacu pada tiga tahap, yaitu pertama, persiapan perkawinan; kedua, perkawinan (*ijab kabul dan panggih*); dan ketiga adalah sesudah perkawinan. Ketiga peristiwa itu dianggap suci - sakral karena berkaitan dengan siklus kehidupan manusia yaitu, "*metu, manten, mati*" atau lahir, kawin dan meninggal dan untuk menjaga agar mempelai selalu mendapat perlindungan, berkah dari tatanan alam sakral, maka upacara yang berkaitan dengan siklus kehidupannya selalu dilaksanakan dengan perencanaan yang matang dan sesuai dengan tradisi Jawa..

## BAB IV

### MAKNA UPACARA *WIWAHAN*

#### 4.1. Pengantar

Pada Bab III telah dijelaskan upacara *wiwahan* dalam budaya Jawa secara historis dan tahap-tahap upacara *wiwahan* di keraton Yogyakarta serta beberapa sumber upacara *wiwahan* di keraton-keraton Surakarta, Mangkunegaran, Paku Alaman, dan di luar keraton. Dari pembahasan tersebut, ternyata simbol-simbol “bermunculan” di dalam upacara tersebut dan keberadaannya sangatlah sentral pada setiap langkah atau tahap-tahap upacara *wiwahan*.

Simbol yang berada pada setiap langkah upacara *wiwahan*, dapat memberikan pengertian tertentu, yaitu tidak hanya menunjukkan arti atau makna dari serangkaian proses “mencocokkan” pada kata-kata secara harafiah, melainkan makna yang lebih mendalam dalam konteks kebudayaan manusia Jawa. Makna yang didapat dari langkah-langkah upacara *wiwahan*, mulanya berasal dari fenomena empiris dan perilaku manusianya, sehingga yang diperoleh adalah makna empiris antropologis. Di samping itu adanya sumber tertulis dari upacara *wiwahan*, membuat orang dapat melakukan pemahaman terhadap sumber tertulis tersebut, sehingga makna yang berasal dari teks itu dapat terkuak dan dipahami. Dengan demikian dalam Bab IV ini, makna upacara

*wiwahan* dapat dipahami oleh masyarakat Jawa dengan bersumber pada dua hal, yaitu pemahaman terhadap teks upacara *wiwahan* keraton Yogyakarta dan upacara *wiwahan* di luar keraton. Pemahaman upacara *wiwahan* di luar keraton seperti yang dikatakan Geertz mengacu pada keadaan atau melihat sesuatu yang berasal dari pandangan pelaku kebudayaan, seperti pendekatan *verstehen* atau analisis emik, yang memungkinkan berbagai pendapat bagaimana para antropolog melakukan penafsiran dan memahami sesuatu itu entah artinya apa dan bila itu tidak ada artinya, yang terpenting adalah formulasi-formulasi sistem simbol haruslah mendasarkan pada orientasi pelaku kebudayaan (Geertz, 1973:14)

#### **4.2. Makna Menurut Teks Upacara *Wiwahan* di Keraton Yogyakarta**

Dalam uraian ini, makna yang diperoleh dari teks upacara *wiwahan* adalah berdasarkan tahap-tahap dari upacara itu sendiri sehingga keseluruhan makna dari teks tersebut terlihat sistematis. Pengertian teks upacara *wiwahan* Keraton Yogyakarta (untuk selanjutnya disebut sebagai teks UWKY) telah dijelaskan pada bab terdahulu, Bab III Di samping itu, dalam upaya pencarian makna, banyak ditemukan mitos-mitos yang berkaitan dengan langkah-langkah upacara *wiwahan*, untuk itu beberapa mitos tersebut akan ditampilkan.

#### 4.2.1. Makna *Majang dan Tarub*

Masyarakat Jawa mempunyai anggapan bahwa *majang* dan *tarub* mempunyai makna keabadian dan pengayoman Tuhan yang senantiasa melindungi manusia khususnya calon mempelai dan para tamu yang diundang di dalam upacara *wiwahan*. Makna tersebut berasal dari hiasan janur kuning yang dipakai untuk menghias beberapa tempat yang dipakai untuk upacara *wiwahan*. Janur kuning sebagai bahan *tarub* yang dipasang melengkung setengah lingkaran (mengarah ke bawah) adalah bermakna perlindungan Tuhan terhadap dunia dan segala isinya. Sedang janur yang berbentuk bulat yang diletakkan di ujung janur (yang berbentuk setengah lingkaran) bermakna keabadian, kekekalan.

Makna yang lain dapat dicari di dalam teks UWKY dan pada teks tersebut terdapat tulisan sebagai berikut:

1. "*Ing dinten djoemoewah Wage tanggal kaping 13 woelan Besar, Djimawal 1869 oetawi tanggal kaping 3 woelan Februari taheen ongko 1939 ing lebet Kedaton madjang soho taroeh, wantji djam 8 endjing, lampah-lampah inggih kados adat*" (halaman 2)

1. Pada Jumat pagi *Wage* tanggal 13 bulan Besar, Jimawal 1869 atau tanggal 3 bulan Februari tahun 1939 di dalam keraton *majang* dan *tarub* di mulai jam 8 pagi, dijalankan sesuai adat

Dari tulisan tersebut di atas, langkah-langkah *majang* dan *tarub* dilaksanakan sesuai dengan adat. Ini berarti bahwa apa yang dijalankan haruslah sesuai dengan tata cara adat

Jawa yang berlaku pada masa itu. Tata cara itu dapat merupakan suatu tata cara yang dilakukan turun temurun atau kebiasaan yang dilakukan oleh masyarakat Jawa, dalam hal ini adalah warga keraton. Kemungkinan yang lain adalah tata cara yang dilakukan sesuai dengan "aturan" tertulis, yang dituliskan oleh para pujangga keraton atau atas perintah Sultan, sehingga para warga keraton mempunyai pegangan yang baku dalam melaksanakan langkah-langkah *Majang* dan *Tarub*. Aturan tertulis itu dapat berupa kitab *Tatacara* ataupun kitab primbon ataupun kitab-kitab lainnya.

Agaknya sebelum *majang* dan *tarub* dilaksanakan, haruslah disertai juga dengan *sajen*. Nampaknya *sajen* yang dianggap penting adalah *sajen* yang disiapkan dari dapur besar, dan ditenmpatkan pada dapur besar (*Pawon hageng*) itu. Menjelang siang hari, *sajen* untuk semua gamelan yang berada di dalam keraton telah dipersiapkan dan diletakkan di dekat gamelan (di belakang gong). Semuanya itu tertulis di dalam teks UPKY sebagai berikut:

1. "*Wondene sajen-sajen sarto sarat-sarat, ladosan saking kagoengan dalem Pawon hageng*" (halaman 2)

1. Adapun sesaji-sesaji serta syarat-syarat, disediakan dari dapur besar milik Sri Sultan

2. "*Oegi ing dinten djoemoewah Wage waoe, ing wantji sijang sesampoenipoen kendel bedug. Wiwit oengelipoen Kagoengan Dalem Gongso Kjai Goentoermadu wonten Kagoengan dalem Bangsal Srimanganti, kagoengan dalem gongso Kjai Nogowilogo, moengel wonten kagoengan dalem Bangsal Tradjoemas. Kagoengan dalem Gongso Kjai Goentoersari moengel wonten kagoengan dalem Bangsal Kemagangan, ingkang sami naboeh habdidalem Kontjo Nijogo .....*"(halaman 2)

2. Juga pada hari Jumat Wage itu, pada siang hari, setelah bedug berhenti dipukul, mulailah diperdengarkan gamelan keraton Kjai Gunturmadu yang berada di

Bangsas Srimanganti, gamelan keraton Kyai Nogowilogo, terdengar di Bangsal Tradjoemas. Gamelan Sri Sultan Kyai Goentoersari diperdengarkan di Bangsal Kemagangan, dengan para abdi dalem teman-teman pemukul gamelan yang membunyikannya .....

Dari tulisan-tulisan teks tersebut di atas, dapatlah disebutkan bahwa makna *majang* dan *tarub* yang bersumber pada teks UWKY adalah keselamatan. Makna keselamatan itu (yang berasal dari *majang* dan *tarub*) tidak terlepas dari *sajen-sajen* yang khusus dibuat dan sebagai persiapan batiniah untuk mempersiapkan upacara *wiwahan* dan calon mempelainya. *Sajen* adalah sebagai sarana untuk berkomunikasi dengan para arwah nenek moyang, para wali, nabi ataupun benda-benda yang dianggap keramat, agar supaya mereka tidak marah dan memberikan keselamatan bagi manusia di dunia ini yang sedang mempunyai hajat. Bagi masyarakat Jawa, dapur adalah salah satu bagian penting dari rumah Jawa<sup>12</sup>. Karena di sanalah orang menanak nasi dan memasak makanan di situ. Hal ini menunjukkan bahwa makan nasi (bagi para tamu dan anggota keluarga kedua calon mempelai) merupakan sumber kekuatan bagi manusia

---

12. Rumah Jawa terdiri dari beberapa bagian, a.l. *pendhapa priinggitan* - rumah besar, dapur, lumbung, *gandok*. Di dalam rumah besar ada beberapa ruang atau kamar yang disebut *senhong*. Salah satu *senhong* yang dianggap paling penting adalah *senhong tengah*, karena di ruang itu diadakan upacara-upacara adat Jawa yang sakral dan dianggap penting, seperti upacara *wiwahan*. Sebagai masyarakat agraris, masyarakat Jawa mempercayai hubungan antara kesuburan tanah dan kemakmuran hidup dengan mitos dewi Sri. Dewi Sri dikenal sebagai dewi kesuburan, dewi kasih sayang, dewi padi, dewi kemakmuran, dewi keluarga. Agar dewi Sri senang dan berkenan memberikan berkahnya, maka haruslah ada "sesuatu" yang berupa *cecawis* atau *sajen* atau sesaji beserta kelengkapannya pada tempat-tempat tertentu, misalnya *pendaringan*, dapur, lumbung, *senhong tengah*. *Senhong tengah* adalah kamar khusus (bukan ruang tidur) yang berada di tengah-tengah rumah besar, dengan disertai perlengkapan kasur, bantal, guling, lampu minyak.

Hal yang patut dicatat adalah saat para putri, yaitu Kanjeng Ratu Pembajoen beserta kerabatnya dan para abdi dalem putri melaksanakan *toegoer* di Kedaton atau Keputren. *Toegoer* atau *tuguran*, yaitu perilaku yang dilakukan oleh masyarakat Jawa untuk berjaga (tidak tidur) selama beberapa hari. Dalam hal ini, setelah *majang* dan *tarub* selesai, maka dilakukan *tuguran* di Keputren. Tujuan *tuguran* adalah mencari keselamatan bagi calon mempelai dan keluarga yang sedang melakukan hajad upacara *wiwahan* agar Gusti Allah, dan para roh nenek moyang senantiasa memberikan berkahnya. Dengan demikian *tuguran* mempunyai makna yang sifatnya religius.

Di tempat lain, calon mempelai putra diharuskan memasuki keraton, menuju ke Kecsatrian (tempat di dalam istana bagi para pangeran) untuk berada di sana sampai seluruh rangkaian upacara *wiwahan* selesai. Peristiwa itu biasanya disebut sebagai *sengkeran* (*nyengker*) atau orang di luar keraton sering menyebutnya dengan *nyantri*. Di istana, para calon mempelai dengan diiringi para abdi dalem menghadap GPII Mangkukusumo, salah satu adik dari Sri Sultan Hamengku Buwana VIII, untuk siap melakukan segala persiapan yang ditentukan bagi mereka semua. Sengkeran dalam upacara *wiwahan* berarti meninggalkan masa hidup sebagai bujangan untuk memasuki periode membina keluarga baru. Para calon mempelai adalah sebagai seorang liminar, yaitu seseorang yang semula dalam keadaan yang tidak menentu, kemudian tumbuh menjadi orang baru (*novus*), orang yang baru mulai atau menjadi orang yang tumbuh baru dan telah sampai pada terminal yang memiliki suatu struktur. Biasanya seorang liminar dengan perilaku ritual seringkali bergerak secara simbolik ke arah status yang lebih tinggi. Pada calon mempelai, mereka akan bergerak dari tahap

*sengkeran* untuk menuju ke tahap yang lebih tinggi, yaitu *siraman*, *ijab kabul dan panggih*. Agaknya tahap *sengkeran* ini sesuai dengan pendapat dari van Gennep dan Victor Turner tentang liminalitas suatu komunitas, yang oleh Turner (1990:46) disebutnya sebagai anti struktur (tidak mengenal deferensiasi, terjadi secara spontan, nyata tanpa adanya aturan-aturan lembaga )

Dari penjelasan di atas, dapatlah dimengerti bila *sengkeran* mempunyai makna pembersihan, pembersihan batin maupun fisik bagi para calon mempelai dalam mempersiapkan dirinya untuk melangkah ke tahap yang lebih tinggi. Bagi calon mempelai putri, berlaku juga baginya liminar dengan perilaku ritual, mereka berada di Keputren, *dipingit - disengker* guna mempersiapkan dirinya untuk memasuki tahap-tahap yang lebih tinggi setelah *majang dan tarub* selesai.

Di sisi lain, muncul mitos tahap *majang dan tarub*, yaitu mitos Joko Tarub. Konon oleh karena tidak mempunyai tempat tinggal yang layak, pada waktu Joko Tarub menikah dengan Dewi Nawangwulan secara tergesa-gesa, terpaksa dibuat sebuah rumah-rumahan yang atapnya dibuat dari anyaman *blarak* atau *bleketepe*, yaitu anyaman daun kelapa yang masih muda dan tiang-tiangnya dari bambu. Sedang bagian depan rumah diberi hiasan daun-daunan. Sampai saat ini setiap orang Jawa yang akan mengadakan upacara *wiwahan* akan selalu meniru apa yang telah diceritakan oleh mitos Joko Tarub. Mereka akan membuat bangunan tambahan (apabila tempat tidak mencukupi untuk menampung para tamu) yang disebut sebagai *tratag* dan beratapkan *bleketepe* atau hanya meletakkan *bleketepe* ke atas rumah sebagai pengulangan dan menghadirkan kembali mitos tersebut.

Bagi masyarakat Jawa, *majang* dan *tarub* adalah sebagai simbol pesta, dalam hal ini adalah simbol pesta perkawinan (upacara *wiwahan*). dan sekaligus juga sebagai simbol spiritual. Dengan mendirikan bangunan tambahan (*tratah*) dan menghiasnya dengan janur kuning, orang akan tahu bahwa sebuah pesta akan berlangsung. Selain itu, *sajen-sajen* yang dipersiapkan sebelum memulai *majang* dan *tarub* menunjukkan betapa pentingnya unsur religi yang mendasarinya, yaitu sinkretisme antara beberapa agama yang pernah melekat ataupun yang dianut oleh masyarakat Jawa, yaitu Hindu, Budha dan Islam. *Sajen-sajen* itu diperuntukan bagi para arwah nenek moyang, dewa dan nabi yang dianggapnya sebagai orang suci.

#### 4.2.2. Makna *Siraman*

Masyarakat Jawa menganggap upacara *siraman* adalah pembersihan bagi calon mempelai dari segala noda agar mereka dapat memasuki tahap yang meresmikan pernikahannya (tahap *ijab kahul* dan *panggih*). *Sesuci* jasmani dan rohani yang dilakukan pada upacara *siraman* dilanjutkan dengan upacara *kerik*. Upacara *kerik* adalah simbol kedewasaan. Simbol kedewasaan ini mempunyai makna bahwa calon mempelai perempuan dan pria telah meninggalkan masa kanak-kanaknya dan perilaku mereka haruslah disesuaikan sebagai perempuan yang akan mempunyai suami ataupun pria yang akan mempunyai istri. Mereka haruslah menjaga perilakunya sesuai dengan tugasnya sebagai istri ataupun suami.

Pada teks yang terdapat pada UWKY, yaitu Bab 3, tertulis:

*Hing dinten Selasa Pon wantji djam 9 enjing siraman poro Bendoro Poetrie lan Poetrie bade panganten sarto siraman Bandoro Pangeran bade panganten, poenopo dene habdidalem bade panganten djaler. Toemindakipoen ingkang nyirami saking dawoehipoen Kanjeng Ratoe Pembajoen (Bab 3, hal, 5).*

Pada hari Selasa Pon pukul 9 pagi upacara *siraman* bagi calon mempelai putri dengan diiringi para Bendoro Putri serta siraman bagi calon mempelai laki-laki yang diiringi para Bandoro Pangeran serta abdi dalem. Upacara siraman itu dilaksanakan atas perintah Kanjeng Ratu Pembayun

Dari tulisan-tulisan yang terdapat pada teks UWKY, agaknya persiapan yang dilakukan menjelang upacara *siraman*, yaitu *majang, tarub, tuguran, dan sengkeran* memegang peranan yang penting. *Tuguran* adalah suatu persiapan batiniah (semacam *tirakatan*) yang diliputi suasana hening dan memanjatkan doa agar Yang Maha Kasih memberikan rahmat dan berkahNya bagi calon mempelai agar selamat memasuki tahap berikutnya, yaitu *siraman*. Dengan demikian saat calon mempelai dibersihkan dari noda, sebenarnya ia telah siap untuk memasuki tahap yang lebih tinggi dari upacara *wiwahan*. *Siraman* adalah penyempurnaan dari *sesuci* jiwa dan raga calon mempelai. Makna yang ditemukan dari teks UPKY adalah sebagai kesempurnaan jiwa dan raga calon mempelai untuk menghadapi tahap berikutnya, yaitu *Pasowanan Lenggahan*.

### 4.2.3. Makna Pasowanan Lenggahan

Pada teks UWKY, tertulis di Bab 4, yaitu:

1. *Pasowanan lenggahan gangsal daloe wiwit ing dinten malem Setoe Kliwon doemoegi midodareni ing dinten malem Rebo Wage, wonten kagoengan dalem bangsal Kesatrijan.....*

*Pasowanan lenggahan lima malam dimulai pada malam Sabtu Kliwon hingga midodareni pada malam Rabu wage; bertempat di keraton, di bangsal Kesatriyan.*

2. *Lenggahan sedaloe doemogi 5 daloenipoen (midodareni) ingkang dipoen kersaken sowan Goesti Pangeran Hario Mangkoekoesoemo, Papatihdalem, habdidalem, Pengoeloe Hadji Mochamad Kamaloediningrat, sarto Pangeran Hario Tjakraningrat.*

2. Malam *Lenggahan* hari pertama hingga malam kelima (*midodareni*) yang diharapkan datang menghadap Goesti Pangeran Hario Mangkoekoesoemo, Patih, abdi dalem, Penghulu Haji Muchamad Kamaloediningrat, serta Pangeran Hario Tjakraningrat.

Teks tersebut di atas menunjukkan bahwa malam Sabtu akan diadakan upacara *Pasowanan Lenggahan* dan upacara tersebut diadakan pada malam hari selama lima hari berturut-turut (hingga hari kelima: *midodareni*) dan dihadiri oleh para kerabat keraton dan *abdi dalem*. Kehadiran para kerabat keraton selama lima hari berturut-turut hingga lewat tengah malam menunjukkan adanya rasa solidaritas dan loyalitas terhadap penguasa keraton Yogyakarta, yaitu Sri Sultan dan keluarganya. Makna yang dapat ditarik dari teks upacara tersebut adalah kebersamaan yang dijalin dalam hubungan antar para kerabat keraton dengan Sri Sultan dan keluarganya.

#### 4.2.4.. Makna *Penantoenipoen Bendara Poetri*

Pada teks UWKY, Bab 5 hal.8 tertulis:

*1. Ing dinten malem Rebo Wage tanggal kaping 18 hade penantoenipoen para bendoro poetri hade penganten wonten ing kangoengandalem emper Probojekso ingkang ler, ... .. (halaman 8)*

1. Pada hari Rabu Wage malam tanggal 18 akan diadakan upacara *Penantoenipoen* para Bendoro Poetri yang akan menikah berada di ruang depan istana Proboyekso sebelah utara,.....(halaman 8)

*2. Wantji djam 8 Ngarsodalem Sampejandalem Ingkang Sinoewoen oetoesan habdidalem Kliwon Keparak poro Goesti kalih rakit, ingkang sampoen marak wonten Ngarsodalem. Ingkang sarakit dipoen oetoes nimballi habdidalem Pangoeloe sakantjanipoen Kotih sarto prabot hade panuntoenipoen Bendara Poetri hade penganten (halaman 8)*

2. Pukul 8 Sri Sultan mengutus sepasang abdidalen Kliwon Keparak Goesti, yang telah menghadap di depan Sri Sultan. Sepasang abdi dalem disuruh untuk memanggil abdi dalem Penghulu bersama temannya Kotih beserta barang-barang perlengkapannya untuk menanyakan kesediaan Bendoro Putri menikah.

Makna yang bisa ditarik dari upacara ini adalah kepatuhan dan bakti anak yang tertuju pada sang ayah. Sebagai anak yang berbakti, maka kata-kata ayahnya atau Sri Sultan dianggap bertuah karena pastilah ia akan memberikan yang terbaik bagi anaknya. Bagi masyarakat Jawa melanggar perintah ayah adalah dianggap sebagai perbuatan yang tercela, dianggap dosa.

#### 4.2.5. Makna Ijabipoen Penganten Kakung

Pada teks UWKY, Bab 6 (1939:9) tertulis:

*1. Ing dinten Rebo Wage tanggal kaping 18 wantji djam 8 endjing sowanipoen ijab Bandoro Pangeran bade panganten, sarto habdidalem bade panganten djaler, wonten kagoengan dalem Mesjid Penepen. Ngarsodalem Sampeyandalem Inggang Sinoewoen sampoen lenggah wonten kagoengandalem mesjid Panepen (halaman 9).*

1. Pada hari Rabu Wage tanggal 18, pukul 8 pagi, datanglah calon mempelai laki laki Badoro Pangeran untuk melakukan ijab atau akad nikah, diiring abdi dalem calon mempelai laki-laki, untuk berada di mesjid keraton Penepen Sri Sultan telah duduk di dalam mesjid keraton Panepen .

*2. Habdidalem Pranggolo nganti kantjanipoen kotib inggang bade dados saksi oegi sasampoeno sowan wonten kagoengan dalem Srimengenti kados adat Wondene habdidalem Poenakawan Kadji inggang sami bade nampi maskawin Koran 7 hiji,.....*

2. Abdi dalem Pranggolo datang bersama temannya kotib yang akan menjadi saksi telah tiba menuju ke keraton Srimenganti sesuai adat Begitu juga abdi dalem Poenakawan Kaji yang bersama-sama akan menerima mas kawin Quran sebanyak 7 buah,..... (hal 10).

Makna yang muncul dari upacara *ijab* adalah pengakuan yang resmi dari wakil Tuhan (dalam hal ini adalah penghulu) untuk mensahkan dan merestui hubungan ketujuh pasang insan. Namun pengakuan resmi dari agama dirasa masih kurang, karena itu tata cara secara adat dilibatkan, yaitu dengan menyediakan *sajen* atau sesaji. Agar para dewa

atau para roh tidak marah serta memberikan restu kepada calon mempelai, maka sajen diberikan kepada mereka. Pandangan masyarakat Jawa ini telah mengalami sinkretisasi, memberikan nuansa tersendiri dengan menyatukan antara agama Islam dan pandangan hidup yang khas Jawa. Dengan demikian makna yang dapat ditarik dari teks itu adalah keselamatan bagi ketujuh pasang mempelai.

#### 4.2.6. Upacara *Panggil* atau *Dhaupipun Penganten*

Pada teks UWKY, Bab 7 tertulis:

1. *Ing dinten Rebo Wage, wantji djam 5 sonten, daoepipoen penganten (Bab 7, hal 12*

1. Pada hari Rabu Wage, pukul 5 sore, upacara bertemunya pengantin.

2. *Bendoro Pangeran Penganten poenopo dene Habdidalem Penganten Djaler sami toto hade dipoen daepaken wonten Kagoengan Dalem Tratatag Bangsal Kentjono (hal 14)*

2. Bendoro Pangeran yaitu para mempelai laki-laki bersama abdi dalem laki-laki telah diatur untuk melaksanakan upacara temu di dalam keraton- Tratatag bangsal Kentjono (hal. 14).....

3. *Wondene sarat-sarat toemrap pirantos daoepioen penganten, kadosto pengaron isi tojo, tigan mentah, toemper, pipisan, toempang, patjoel sarto bleg kagem ngranoepodo, ....(hal. 15)*

3. Syarat-syarat perlengkapan upacara temu pengantin, seperti tempayan berisi air, telur mentah, kayu yang masih membara, alat yang berbentuk segi empat dibuat dari batu, yang digunakan untuk melumatkan sesuatu, tumpang, cangkul, serta kaleng untuk membasuh kaki.....(hal 15)

4. *Panganten sasampoenipoen dipoen daepaken ladjeng dipoen bojong doemateng Kagoengan Dalem Kasatrijan. Poro Bendoro Pangeran panganten Poetri sami dipoen pondong garwanipoen. (hal 15).*

4. Ketujuh mempelai setelah melaksanakan upacara temu pengantin kemudian di bawa pindah menuju ke tempatnya di dalam keraton ke Kesatriyan para bendoro Pangeran. Para mempelai perempuan dibopong oleh para suaminya (hal.15).

Dari tulisan yang terdapat pada teks UWKY, jelaslah bahwa upacara bertemunya ketujuh pasang mempelai diadakan pada sore hari dan upacara itu dilaksanakan dengan serangkaian upacara adat Jawa dengan segala syarat-syarat yang harus dipenuhinya seperti *dhahar klimah* dan membopong mempelai perempuan (karena mereka putri raja) oleh suaminya.. Masyarakat Jawa menganggap bahwa inti dari upacara *wiwahan* adalah upacara *panggih* atau *dhaupipun panganten*. *Panggih* adalah pemberitahuan secara resmi kepada masyarakat (sesuai adat Jawa), bahwa kedua mempelai (dalam hal ini ketujuh pasang mempelai) telah menjadi suami istri. *Panggih* menurut anggapan masyarakat Jawa mempunyai makna sebagai persatuan antara perempuan dan laki-laki di mana mereka mempunyai tugas di dunia, khususnya bagi perempuan untuk meneruskan keturunan dan berbakti kepada suami. Pandangan ini didukung oleh simbol-simbol yang menyertai upacara *wiwahan*, seperti saling melempar *gantel*, pemecahan telur, dan pembasuhan kaki suami.

*Gantel* adalah simbol persatuan cinta kasih atau manunggalnya laki-laki dan perempuan. Sasaran melempar mempelai pria adalah jantung dari mempelai perempuan, sedang mempelai perempuan melempar *gantalnya* ke kaki mempelai putra. Biasanya dalam melempar *gantel* kedua mempelai saling berebut melempar mana yang

lebih dahulu. Masyarakat Jawa mengartikan itu sebagai berebut perbuatan yang baik bagi masing-masing pasangan.

Pembasuhan kaki mempunyai makna bakti istri kepada suami. Telur mentah adalah *simbol wiji dadi* yang bermakna benih, bibit yang akan tumbuh menjadi makhluk hidup. Warna putih dan merah pada telur adalah simbol keturunan, yang bermakna sebagai manunggalnya pria dan perempuan untuk membuahkan keturunan.

Hari *Rebo Wage* adalah hari kelahiran Sri Sultan, karena itu hari kelahirannya dianggap hari baik, maka dilaksanakanlah upacara *panggih*. Bagi masyarakat Jawa, Sultan adalah sebagai Kalifatullah - wakil Tuhan di dunia tetapi sekaligus sebagai raja yang bersifat dewa - *ratu binathara* yang memiliki tiga macam wahyu. Tiga macam wahyu itu adalah *wahyu nubuah*, *wahyu kukumah*, dan *wahyu wilayah* (Darsiti Soeratman, 1989:4-6). Selanjutnya menurut Darsiti (1989:4), *wahyu nubuah* adalah wahyu yang mendudukan raja sebagai wakil Tuhan; *wahyu kukumah* adalah wahyu yang menempatkan raja sebagai sumber hukum dengan wewenang *murhawisesa*, artinya menguasai dan bertindak dengan kekuatan; kedudukannya sebagai sang *Murhawisesa* mengakibatkan raja memiliki kekuasaan yang tidak terbatas dan segala keputusannya tidak boleh ditentang, karena dianggap sebagai kehendak Tuhan. Wahyu wilayah, yang melengkapi dua macam wahyu yang telah disebut di atas, memberi *pandam pangauhan*, artinya memberi penerangan dan perlindungan kepada rakyatnya. Dengan kata lain kekuasaan raja yang tidak terbatas itu haruslah diimbangi dengan tindakan memberi perlindungan kepada rakyatnya. Selain itu, konsep *ratu binathara* sering dilengkapi dengan kata-kata lain sehingga menjadi *gung binathara*

*haudhenda nyakrawati, ber budi bawa leksana ambek adil paramarta* yang mempunyai empat dimensi yang saling menunjang sehingga harmonisasi dapat terjadi. Empat dimensi itu adalah raja seperti dewa (*gung binathara*) yang memiliki kekuatan (*han- dhenda*) sebagai penguasa (*nyakrawati*); raja harus *ber budi* - budi baiknya seakan-akan terus mengalir karena penuhnya (*luher*), *bawa leksana* berarti memegang teguh kata-katanya dan *ambek adil paramarta* yang berarti bersifat adil serta berrurah hati.

Dari keterangan di atas, nampaknya menjadi lebih jelas bahwa Sultan lah yang menentukan dan memerintahkan upacara *panggih* itu dilaksanakan. Apa yang disabdakan oleh raja, haruslah diikuti, karena dianggap akan membawa kebaikan dan ketenteraman, keselamatan rakyatnya. Tidak hanya menentukan tanggal dimulainya upacara *wiwahan*, tetapi segala sesuatu yang berkaitan dengan upacara *wiwahan* itu (menyederhanakan upacara, *sajen* yang diperlukan, kapan calon mempelai datang untuk sembah sujud, dan sebagainya) hanyalah Sri Sultan yang berkenan mengaturnya.

#### 4.2.7. Makna *Lenggahan Ageng*

Pada teks UWKY Bab 8, tertulis:

*1. Ing dinten malem Kemis Kliwon tanggal kaping 19 Ngarso Dalem Sampeyan Dalem Inggang Sinowwen Ngersaaken lenggahan receptie mawi dansah sarto mawi mijosaken lelangen Dalem Bedojo toewin Beksan Troenodjojo, poenopo dene ngagem suguhan dahar ideran (Bab 8: hal. 15).*

1. Pada hari Kamis Kliwon malam tanggal 19 Sri Sultan menginginkan pesta perkawinan agung (resepsi) dengan dansa serta dipergelarkan tari Bedoyo dan tari Beksan Trunodjo yang ditarikan oleh penari keraton dengan menjamu para tamu dengan hidangan yang disajikan kepada masing-masing para tamu (Bab 8: hal.15)

*Lenggahan Ageng* adalah sebagai simbol kebersamaan. Simbol kebersamaan itu mempunyai arti sebagai persatuan antara Sultan dan para tamunya, ketujuh mempelai, putra-putri Sultan, para abdi dalem, para pangeran, bupati, dan patih. Persatuan itu dihadirkan dengan santap malam bersama, bergembira bersama menikmati pesta dansa, melihat pertunjukan tari-tarian. Upacara *wiwahan (panggih)* telah dilalui dengan selamat, karena itulah patut semua orang merayakannya dengan megah, meriah dan kegembiraan.

#### 4.2.8. Makna *Jangan Menir*

Di dalam upacara *jangan menir* ada bagian yang penting dari upacara itu ialah *tampa kaya*, yaitu pemberian harta, nafkah suami secara simbolis kepada istrinya. Hal itu terlihat pada teks UWKY:

1. *Wondene para Bendoro Pangeran ingkang sami dipoen kersaiken nampeni koendoripoen penganten, lajeng ngroemijini rawoeh ing ndalemipoen penganten ingkang dipoen wadjibi pijambak-pijambak, sesampoenipoen nampeni rawoehpoen penganten sarto ngawoeningani isarat ingkang dipoen wastani tompokojo Bendoro Pangeran wae lajeng lenggah sawetawis, koendoeripoen sakeparengipoen* (Bab 9, hal.20).

1. Para Bendoro Pangeran yang telah mendapat tugas untuk menerima kedatangan para mempelai di Kasatrian, datang lebih awal di kediaman para mempelai, setelah menerima kedatangan para mempelai serta menuang uang dan biji-bijian yang disebut sebagai *tompokoyo*, para Bendoro Pangeran yang bertugas itu duduk sejenak, kemudian pulanginya setelah diizinkan (bab 9, hal. 20).

"*Kaya*" itu berupa uang logam dari tiap nilai mata uang tersebut sebanyak satu buah, hasil tanaman (padi, jagung, kedelai dan sebagainya) serta *kembang telon* (bunga melati, kenanga dan kantil). Simbol *tampakaya* mempunyai makna bahwa sebagai suami, maka ia harus memberikan nafkah kepada istrinya dan berperilaku bijaksana serta setia terhadap istrinya.

#### 4.2.9. Makna *Sepekenanipun Penganten*

Pada teks UWKY tertulis:

1. *Ing dinten Senen Wage tanggal kaping 23 Besar Djimawal 1869 oetawi tanggal kaping 13 Februari 1939 kaleres sepekenipoen panganten poro bendara panganten sagarwanipoen sami marak oetawi sowan lemebet Kedaton, sahos bekti Ngarso dalem.* (bab 10, hal. 21)

1. Pada hari Senin Wage tanggal 23 Besar Djimawal 1869 atau tanggal 13 Februari 1939 genaplah bertepatan dengan lima hari pengantin para bendara pengantin dengan istrinya bersama menghadap atau berkunjung ke dalam Kedaton, bersembah sujud kepada Sri Sultan (Ngarso Dalem)

*Sepekenan* adalah upacara adat yang dilaksanakan oleh mempelai setelah melewati hari kelima dari upacara *panggih*. Teks di atas menunjukkan bahwa setelah melampaui hari kelima, para pangeran dengan disertai istrinya menghadap Sultan untuk memberikan sembah sujud. Upacara *sepekenan* merupakan penutup dari serangkaian

upacara *wiwahan* yang telah dilaksanakan itu. Selain itu, upacara *sepekenan* adalah sebagai simbol kebebasan. Masyarakat Jawa mengartikan bahwa pasangan suami istri itu telah memperoleh kebebasannya untuk mengatur kehidupan rumah tangganya yang baru. Suami bertugas sebagai ayah, dan suami yang baik, sedang tugas ibu adalah melahirkan keturunannya.

#### 4.3. Makna menurut Upacara *Wiwahan* di Luar Keraton

Dalam uraian ini, yang dimaksudkan dengan makna menurut upacara *wiwahan* di luar keraton adalah makna yang berdasarkan pada penafsiran di luar teks upacara keraton Yogyakarta. Dengan demikian, makna upacara *wiwahan* ini dapat diperoleh dari penafsiran masyarakat Jawa, baik dari kalangan bangsawan maupun dari masyarakat biasa yang tentunya memahami benar tentang arti upacara *wiwahan* itu. Karena penelitian ini merupakan penelitian yang bersifat filosofis, maka dalam menemukan interpretasi atau pemahaman makna tersebut, tidak dibedakan interpretasi yang berasal dari kalangan bangsawan ataupun bukan. Interpretasi upacara *wiwahan* ini akan melihat secara keseluruhan tentang bagaimana manusia Jawa menangkap makna dan pesan tentang arti upacara *wiwahan* bagi dirinya.

Bagi masyarakat Jawa, saat ia akan melangsungkan upacara *wiwahan*, sebuah “tanda” telah dapat dilihat oleh banyak orang, yaitu pemasangan *taruh, janur, tuwuhun* di depan rumahnya. “Tanda” tersebut tidak hanya sekadar sebagai tanda bahwa di tempat pak Karyo sedang dilangsungkan hajatan, tetapi maksudnya lebih dari itu, yaitu bahwa

di"belakang" *taruh, jamur, tuwihan* ada sesuatu yang dapat ditafsirkan (selain dari arti harafiah) secara lebih mendalam. "Tanda" tersebut dapat mengacu pada simbol upacara *wiwahan, yang* apabila diperhatikan akan terarah pada beberapa ketentuan seperti yang dikatakan Dillistone (1986:13-14) yaitu (a) sebagai kata atau objek atau benda atau perilaku atau peristiwa atau pola atau individu atau masyarakat atau perilaku praktis, dan (b) kehadiran sesuatu atau sesuatu yang "terselubung" atau hubungan sesuatu dengan, (c) sesuatu yang dianggap "tinggi" atau transenden atau yang 'ultimate' seperti: makna, sebuah realitas, sesuatu yang dianggap ideal, sebuah nilai, sebuah kepercayaan atau pandangan hidup. Simbol-simbol pada upacara *wiwahan* jelas terarah pada sebuah peristiwa yang dianggap sakral bagi masyarakat Jawa, yaitu perkawinan dengan langkah-langkah upacara yang menyertainya.

Langkah pertama dalam upacara *wiwahan* adalah memasang *taruh*, memasang bangunan yang bersifat darurat, di sekitar bangunan induk orang yang mempunyai hajad. Masyarakat Jawa menganggap bahwa hal itu dapat mempunyai tujuan yang sifatnya rasional dan irasional. Rasional, karena bangunan tersebut diperuntukkan tempat duduk bagi para tamu, sedang irasional, dikarenakan pembuatan *taruh* tersebut sesuai adat dan tata cara Jawa, dan disertai dengan berbagai persyaratan yang khas yang disebut sebagai sarana sesaji atau *sajen*. *Sajen* tersebut bertujuan mendapatkan keselamatan lahir dan batin dalam melaksanakan upacara *wiwahan*. *Sajen taruh* adalah *tuwihan* atau *jejeran* yang terdiri dari sepasang batang pisang Raja (*jejeran*, 'pohon') yang berbuah atau sebagian dari buah itu telah menguning (*suluhun*); sepasang tebu *wuhung*; sepasang kelapa gading (yang masih melekat pada tangkainya) yang muda, seikat daun-daunan

yang diikatkan pada batang pisang, seperti daun maja, daun alang-alang, daun *kara*, daun *apa-apa*, dan daun *kluwih*. Masyarakat Jawa mengartikan *tarub* dengan menemukan makna yang berasal dari sarana sajen *tuwuhan*, seperti makna dari lima macam daun itu sebagai suatu permohonan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Semoga "*aja ana alang-alang, aja ana sakara-kara, aja ana apa-apa, kariya kang luwih sudhiyang pasugutan*" yang artinya: 'jauhkanlah dari rintangan yang menghalang, hindarkanlah dari godaan, semoga selamat, sejahtera dan bahagia'. Simbol batang pisang diartikan atau mempunyai makna agar mempelai kelak menjadi pimpinan keluarganya, lingkungannya dan bangsanya dengan baik serta layaknya pohon pisang yang dapat tumbuh, hidup, berkembang di manapun saja, diharapkan kedua mempelai dapat hidup *prasaja* 'dengan kesederhanaan' lagipula pandai-pandai menyesuaikan diri pada lingkungan manapun juga. Dan diharapkan sebagaimana layaknya setandan pisang *suluhun yang* akan matang, mempelai berhasil dalam hidupnya..

Pada upacara *siraman* terdapat pelaku kebudayaan yang melakukan beberapa hal yaitu pertama, tindakan atau perilaku religius; kedua, kata-kata magis atau kata-kata bertuah seperti pada upacara *siraman*, terdapat kata-kata yang diucapkan oleh ibu mempelai perempuan "*wis pecah pamore*" dan ketiga, adalah benda-benda yang digunakan dalam upacara tersebut (dalam hal ini lazim disebut sebagai sesaji atau *sajen*). Dengan demikian, simbol-simbol pada upacara *siraman* mengacu pada tiga hal, yaitu perilaku religius dari pelaku kebudayaan, kata-kata magis atau kata-kata bertuah dan sesaji. Bagi masyarakat Jawa, *siraman* itu sendiri adalah sebagai simbol bagi

harapan calon mempelai agar mereka menjadi suci, bersih dan bercahaya saat *ijab kabul* akan dilaksanakan.

Pelaku pada upacara *siraman* adalah perias pengantin (*juru paes*) bagi calon mempelai wanita dan calon mempelai pria, para *pinisepuh*- para orang tua dari kedua belah pihak yang masing-masing pihak berjumlah tujuh (*pitu*- Jawa), orang tua calon kedua mempelai, serta kedua calon mempelai. Peran perias dalam upacara *siraman* sangatlah penting, sebab periaslah yang melaksanakan tata rias pengantin dan mengatur jalannya upacara sesuai adat istiadat Jawa yang berlaku. Segala norma upacara *siraman* haruslah benar dan sesuai *tatacara* ataupun kitab ataupun primbon ataupun alam pikiran Jawa yang mendasari bagaimana seharusnya mereka berperilaku. Akan menjadi hambatan atau rintangan bagi masa depan calon mempelai apabila perias mengabaikan hal tersebut. Pada masa sekarang banyak hal yang tidak sesuai lagi dengan kemajuan zaman, seperti *sajen* yang berlebihan ragamnya, langkah-langkah yang terlalu rumit dan panjang, banyak yang dihilangkan atau disederhanakan di dalam upacara perkawinan Jawa. Dalam hal ini perias sangat toleransi dan bahkan mampu untuk “mengubah” tindakan upacara *siraman* tersebut asal tidak terlalu “jauh” dari kebenaran yang ditaatinya. Selain itu, perias membawa pesan dari mitos ataupun dari pandangan yang diyakininya untuk disampaikan kepada kedua calon mempelai. Pesan itu dapat berupa nasihat bagi kedua calon mempelai, bagaimana memasuki kehidupan berkeluarga, sikap terhadap istri ataupun suami dan itu agaknya mitos itu dijadikan pedoman bagi mereka dalam melaksanakan hidup berkeluarga. Para *pinisepuh* yang membantu pelaksanaan upacara *siraman* haruslah orang yang benar-benar berperilaku

baik dan dapat dijadikan teladan bagi calon mempelai. Umumnya mereka telah mempunyai keturunan dan berpengalaman dalam hidup berkeluarga dan jumlahnya haruslah tujuh (*pitu* yang berarti *pituhungan* - Jawa), artinya mereka akan memberikan pertolongan kepada kedua calon mempelai saat mereka kedinginan ketika air mengguyur tubuh mereka. Berdasarkan informan, jumlah pinisepuh haruslah ganjil: 5 atau 7 atau 9 atau 11. Pemakaian angka ganjil berdasarkan simbol bunga cengkih (yang dikeringkan) dan bentuknya menyerupai sebuah mahkota. Daun bunganya berjumlah lima lembar. Dalam alam pikiran Jawa, angka ganjil bermakna sebagai sesuatu yang positif, kejantanan dan keabadian (Jawa - *lunggeng*).

Simbol yang terungkap pada perilaku religius yang lain adalah kata-kata magis atau doa yang berasal dari orang tua kedua calon mempelai dan disampaikan pada saat mereka akan memulai upacara *siraman*. Kata-kata magis itu mempunyai makna bahwa Tuhan dan para leluhur mereka memberikan rahmat dan mengabdikan doanya agar upacara *siraman* berjalan dengan selamat. Juga ketika mereka mengucapkan "*wis pecah pamore*" - 'wajah mempelai yang bersinar-sinar', diartikan juga sebagai berakhirnya masa remaja kedua calon mempelai'. Ini berarti bahwa kedua calon mempelai telah siap memulai hidup berkeluarga dengan suami ataupun istri, bertanggung jawab terhadap keluarganya dan berbakti kepada suaminya. Berbagai sesaji *siraman* lazim dipakai untuk *selamatan* dalam upacara *siraman*. Tujuan menyediakan sesaji dan menyelenggarakan *selamatan* adalah untuk mohon kepada para arwah leluhur, makhluk halus, para nabi dan Tuhan agar rangkaian upacara

perkawinan yang akan dilaksanakan dapat berjalan lancar dan diberi keselamatan hingga seluruh upacara dapat selesai dengan baik.

Simbol-simbol sesaji pada upacara *siraman* berupa air bersih yang berasal dari tujuh sumber air (mata air), bunga sritaman, sepasang kelapa hijau, alas duduk, *konyoh manca warna*, tumpeng besar, bubur merah putih, jajan pasar, *jupluk* atau pelita. Air yang berasal dari tujuh mata air dicampur dengan bunga sritaman (bunga kantil, kenanga, melati) mempunyai makna agar keharuman yang dimiliki bunga sritaman tersebut akan meresap ke dalam tubuh kedua calon mempelai hingga menjadi harum tubuhnya dan kelak dapat membawa keharuman nama keluarga di tengah masyarakat. Sepasang kelapa hijau yang diikat menjadi satu menjadi simbol kerukunan dan mempunyai makna agar kelak kedua mempelai hidup rukun dan tetap hidup berdampingan sampai *kaken ninen* 'kakek nenek'. Alas duduk yang diletakkan di atas *dhingklik* atau bangku pendek berada pada tempat di mana calon mempelai menjadi pusat perhatian para tamu dan dapat dilihat dari segala arah. Masyarakat Jawa menganggap bahwa posisi tempat duduk tersebut sesuai dengan *palenggahan* (singgasana) para dewa pada keempat kiblat *pancer lima* di tengah, dengan demikian maknanya agar segala kebajikan dapat manunggal di tengah atau berpusat pada seseorang yang sedang berada di tengah-tengah perhatian banyak orang. Bermacam-macam daun seperti *dhadhap serep* (*asrep* - Jawa- sejuk), daun alang- alang (*alang* 'halangan'), daun *apa-apa* (*apa-apa* 'sesuatu hal'), dan daun *kluwih* (*limuwih* 'melebihi') yang disusun menjadi satu dan menjadi alas duduk calon mempelai adalah sebagai simbol harapan dari orang tua. Simbol tersebut bermakna agar supaya

perkawinan anak-anaknya dapat berlangsung dalam suasana tenang (*asrep*- Jawa), jauh dari halangan (*alangan* - Jawa), berjalan aman (*apa-apa* - Jawa- aman) dengan banyak rezeki (*limwih* - Jawa). *Klasa bangka* atau *klasa pasir*, yaitu tikar yang dibuat dari anyaman daun pandan, merupakan simbol kesederhanaan, artinya agar calon mempelai kelak menjadi orang yang tidak hanya melulu mengejar kemewahan saja tetapi menjadi orang yang sederhana. Penutup tubuh calon mempelai wanita yang dibuat dari anyaman bunga melati mempunyai makna agar dapat menutup segala kekurangan dan kesalahannya di kemudian hari.

Bedak basah *boreh kanyoh manca warna* yang dibalurkan (*lulur*) pada tubuh kedua calon mempelai adalah simbol cahaya. Cahaya yang berwarna-warni (putih, jingga, hitam, biru, hijau, merah muda, merah tua) mempunyai makna bahwa kedua calon mempelai setelah dibalur dengan *boreh* tersebut dapat mempersonakan dan bersinar cemerlang. Tumpeng *robhyong*, tumpeng gundul maupun tumpeng besar adalah sebagai simbol keselamatan, yang artinya memohon kepada Tuhan Yang Maha Esa memberikan anugerah selamat sejahtera kepada kedua calon mempelai. Alas duduk kain (*lemek lenggah*) yang bermotif *bangso tulak*, yaitu kain yang tengahnya berwarna putih dan beberapa bagian berwarna tua: hijau, kuning, merah, biru dan ungu adalah simbol keselamatan, karena bermakna untuk menolak mara bahaya (*tolak balak*) dan agar kedua calon mempelai dapat mengatasi rintangan dalam kehidupannya. Ada juga informan yang mengatakan bahwa motif kain *bangso tulak* mengingatkan warna putih dan hitam dari burung bangau. Konon burung bangau dianggap mempunyai umur panjang, sehingga motif *bangso tulak* dianggap sebagai simbol keabadian. Warna hitam

bagi masyarakat Jawa melambangkan keabadian, sedang warna putih melambangkan kehidupan. Simbol keabadian ini bermakna sebagai bersatunya *kawula* (rakyat) dengan *Gusti Allah* atau Tuhan (*manunggaling kawula Gusti - Jawa*). Busana *siraman*, yaitu kain batik bermotif *grompol* dan *nagasari* atau *sidamukti*, *siduasih*, *semen raja*, *semen rama*, *sidaluhur* adalah sebagai simbol kebaikan dan keluhuran, artinya agar kedua calon mempelai mempunyai perilaku yang luhur, kasih kepada masing-masing pasangannya.

Masyarakat Jawa mengenal adanya mitos tentang *Pasowanan Lenggahan* tersebut. Mitos itu adalah tentang turunnya para bidadari dari kayangan ke bumi. Ada yang mengkaitkan dengan dewi Nawangwulan, istri dari Jaka Tarub, yang datang ke bumi karena ia ingin menyaksikan putrinya menikah dan menjelma menjadi *kembar mayang* (hiasan dari daun kelapa yang selalu diletakkan di kamar pengantin). Masyarakat Jawa percaya bahwa para bidadari memberkahi kedua calon mempelai agar mereka terlihat cantik dan gagah perkasa dan merestui perkawinan mereka. Untuk itulah mereka mengadakan *tirakatan* di upacara *lenggahan* sambil berdoa secara hening dan khushuk agar para bidadari berkenan memberikan berkahnya. Konon *kembar mayang* dipinjamkan oleh dewa bagi yang mempunyai hajad menikahkan anaknya, karena itulah se usai upacara *panggih*, *kembar mayang* itu haruslah *dilabuh* atau dibuang.

Selain di dalam cerita pewayangan, yaitu Arjuna Wiwaha, dikisahkan ketika Raden Arjuna dan Dewi Sembadra menikah, di hari pernikahannya mereka dirias dan diberi busana oleh para bidadari. Para bidadari sangat pandai memperlengkap mereka, diberi busana oleh para bidadari., sehingga mereka terlihat begitu mempersona dan menjadi sangat cantik. Kepiawaian para bidadari dalam merias sangatlah menakjubkan,

sehingga apa yang dilakukan oleh para bidadari menjadi panutan bagi masyarakat Jawa (yang akan melakukan upacara *wiwahan*).

Dari mitos maupun cerita pewayangan yang muncul di tengah-tengah masyarakat Jawa, agaknya mitos itu selalu dihadirkan dan diulang kembali dengan selalu mengadakan *tirakatan* ataupun berdoa di malam menjelang upacara *ijab kabul* dan *panggih*. Pengulangan kembali mitos tersebut bertujuan agar kekuatan para bidadari memasuki diri dan memberikan keselamatan pada manusia (kedua calon mempelai). Kedua calon mempelai beserta keluarganya memanjatkan doa di malam itu agar semuanya berjalan lancar, selamat. Agaknya makna yang muncul adalah keselamatan yang bertujuan untuk mendapatkan kebahagiaan, khususnya bagi kedua calon mempelai. Juga makna harapan agar kedua mempelai dapat tampan dan dapat cantik secantik para bidadari dan berbusana yang gemerlapan seperti para bidadari.

Simbol-simbol yang nampak (seperti yang diuraikan di atas) pada upacara *siraman* sebenarnya adalah sebagai perwujudan dari makna kehidupan religius dan alam pikiran dari masyarakat Jawa. Alam pikiran Jawa dengan kehidupan religiusnya sangatlah dipengaruhi oleh agama Islam Jawa yang sinkretis, yang menyatukan unsur-unsur pra-Hindu, Hindu, Budha, dan Islam (Koentjaraningrat, 1984:310). Dari tindakan religinya, masyarakat Jawa mewujudkannya dalam suatu upacara *siraman*. Upacara *siraman* tersebut tidaklah sekadar suatu tindakan seremonial saja, melainkan sebagai suatu ritual yang tak lain merupakan perilaku religius yang berada pada agama Islam Jawa yang bersifat sinkretis.

Memandikan atau *siraman* (Jawa) adalah kegiatan biasa, yang lazim disebut sebagai kegiatan profan, tidak memerlukan perhatian istimewa dan dilakukan oleh orang tanpa disertai larangan khusus. Namun, kegiatan tersebut bukanlah suatu kegiatan yang kebetulan saja, sebab *siraman* merupakan bagian dari upacara yang religius dan karenanya *siraman* dianggap sebagai suatu ritual. Air bunga yang dipakai untuk memandikan calon mempelai adalah sebagai perlengkapan ritual untuk menghormati para roh, arwah leluhur, dan *Giusti Allah*. Benda-benda atau hal-hal luar yang memberikan ciri yang sakral atau kudus dan membedakannya dari yang profan adalah sebagai simbol-simbol dari makna religius kegiatan *siraman* itu. Hal tersebut dapat terlihat seperti air bunga, sikap khusus, sikap diam, sesaji makanan dan buah-buahan, kain, alas duduk, dan sebagainya yang tak lain adalah sebagai simbol-simbol kegiatan *siraman* yang mempunyai makna religius. Walaupun upacara *siraman* itu sendiri tidak melibatkan suatu komunikasi langsung dengan Tuhan, roh, dan arwah leluhur namun upacara itu sendiri tetap berhubungan dengan yang suci, sebab menghindari segala campur tangan yang profan terhadap yang kudus itu.

Masyarakat Jawa melihat bahwa penghayatan terhadap yang kudus (sakral) dan yang profan dapat diterjemahkan ke pemahamannya tentang "yang bersih" dan "yang kotor". "Yang bersih" dianggapnya sebagai pengejawantahan tentang fenomena yang terlindung dari pelanggaran, pencemaran atau pengacauan. "Yang bersih" adalah sesuatu yang dimuliakan, dihormati, dan tidak dapat dinodai. Dalam hal ini, "yang bersih" tidak terbatas pada agama Islam Jawa saja, tetapi mencakup pada benda-benda yang bersifat keagamaan ataupun bukan, tempat, kebiasaan-kebiasaan ataupun

gagasan-gagasan . Dalam pengertian yang lebih sempit, maka "yang bersih" adalah sesuatu yang dilindungi, khususnya oleh agama terhadap pelanggaran, pencemaran ataupun pengacauan. "Yang bersih" dianggap sebagai tempat yang kudus, keramat. Berbeda dengan "yang kotor", maka "yang kotor" adalah sesuatu yang biasa, yang umum, tidak dikeramatkan, tercemar. Dengan kata lain, yang ada di luar yang religius atau yang bersih adalah "yang kotor".

Upacara *siraman* dianggap sebagai "yang bersih", karena tujuan siraman adalah menjaga "kebersihan" lahir batin kedua calon mempelai dan melindungi dari segala pencemaran, kekacauan ataupun pelanggaran yang telah dilakukan kedua insan tersebut. Tempat di mana upacara *siraman* dilangsungkan, maka tempat itu menjadi tempat yang "bersih", karena ia menjadi bagian dari kegiatan ritual. Begitu juga dengan benda-benda lain seperti, alas duduk, air bunga, sesaji, bedak cair atau *boreh konyoh manca warna*, kain *bungo tulak* serta gagasan tentang letak atau tempat duduk yang berkiblat *pancer limo* dianggap sebagai sesuatu "yang bersih". "Yang bersih" itu dianggap sebagai sesuatu yang sakral karena menjadi bagian dari ritual *siraman*, sehingga wajib dihormati, dimuliakan dan tidak dapat dinodai. "Yang bersih" itu juga (pada benda-benda, gagasan, sikap diam, kata-kata, dan sebagainya) termaktub dalam pandangan hidup manusia Jawa maupun ritual *siraman* karena dapat memberikan makna kepada simbol-simbol yang berasal dari ritual itu sendiri.

Selain itu "yang bersih" juga muncul dari pengalaman beragama masyarakat Jawa dalam menghayati ritual *siraman*. Pengalaman akan sesuatu yang religius, yang dihayati melebihi kepekaan normal terhadap adanya kepercayaan dan

kebiasaan tertentu, suatu perasaan gembira, mulia dan terpesona di samping juga ketakutan, terlebur dalam penyerapan total kepada perasaan-perasaan dalam diri manusia. Perasaan itu adalah perasaan tentang adanya pembebasan, khususnya bagi kedua calon mempelai, bahwa mereka telah terbebas dari "kekotoran" yang telah dibuatnya dan telah siap lahir batin untuk melangkah ke tahap *ijab kabul* dalam rangkaian upacara perkawinan Jawa.

Manusia Jawa mengenal upacara perkawinan Jawa dengan dua cara, yaitu (1) upacara perkawinan menurut agama Islam, yang disebut dengan *ijab kabul* atau akad nikah, dilaksanakan di hadapan penghulu serta wali-orang tua mempelai perempuan. Bagi yang beragama Katolik, upacara ini disebut sebagai pemberkatan perkawinan, sedang bagi yang beragama Kristen disebut sebagai pengukuhan nikah. Sedang cara yang kedua, adalah upacara adat, yaitu *panggih* atau *dhanup* atau *temon*, Upacara ini merupakan puncak, dan yang terpenting dari serangkaian upacara *wiwahan*, karena bertemunya mempelai perempuan dengan mempelai laki-laki. Mereka baru disebut sebagai suami istri, apabila sudah *temu* atau *panggih*. Menurut masyarakat Jawa, upacara *panggih* mempunyai tujuan: Pertama, untuk memperoleh pengukuhan secara adat atas perijodohan dua orang yang saling menjalin kasih sayang dengan seimbang, dan yang akan membentuk keluarga baru. Kedua, untuk memperkenalkan atau memberitahukan kepada khalayak ramai tentang terjadinya perkawinan sekaligus mendapatkan pengakuan secara adat dari masyarakat Jawa. Ketiga, mengharapkan dukungan doa dan restu baik dari semua sanak keluarga maupun teman bagi kedua mempelai.

Upacara puncak pada serangkaian upacara *wiwahan*, yaitu *panggih* juga dianggap oleh masyarakat Jawa sebagai upacara yang sakral, karena itu haruslah dilaksanakan di dalam ruang yang beratap, yakni di dalam ruangan atau bangunan induk, yaitu di depan *senhong tengah*, atau *krobongan* atau *petanen*. Upacara *panggih* ini diawali dengan saling melempar gulungan daun sirih atau *balungan gantal*. Mempelai perempuan menuju ke satu titik upacara *panggih* dari arah dalam rumah atau pelaminan atau *krobongan*, sebaliknya dari arah luar rumah, mempelai laki-laki menuju ke satu titik upacara *panggih* tersebut. Kurang lebih dalam jarak 2m -2.5 m masing-masing dari titik *panggih*, kedua mempelai saling melempar *gantal* 'gulungan daun sirih, atau *kenyohan sedhah* 'kunyahan sirih' sebanyak tiga kali. Bagi masyarakat Jawa, upacara ini sebagai simbol cinta kasih, saling cinta dan kasih (*sedhah pengasih*). Ada juga yang menasihatkan kepada mempelai perempuan agar ia melempar *gantal* tersebut (saat *panggih*) dengan setinggi mungkin, dan ini mempunyai makna agar ia akan "duduk sama rendah berdiri sama tinggi" di dalam kehidupan rumah tangga. Bagi mempelai laki-laki apabila lemparannya kurang tinggi, maka ini sebagai "tanda" bahwa peranannya di dalam rumah tangga kelak ia akan kurang berperan atau dominan dalam rumah tangganya.

Selanjutnya kedua mempelai melakukan upacara *wijik* (membasuh kaki). Mempelai perempuan membasuh kedua kaki mempelai laki-laki dengan air bunga setaman. Makna dari simbol pembasuhan kaki adalah penyerahan diri sang istri dengan segenap jiwa raganya kepada sang suami. Upacara ini kemudian dilanjutkan dengan upacara pemecahan telur. Dengan sikap berjongkok, mempelai perempuan memecahkan telur di depan kaki mempelai laki-laki sebagai simbol pecahnya status jejak dan

perawan kedua insan pengantin. Upacara membasuh kaki dan memecahkan telur lazim dilakukan oleh masyarakat Jawa khususnya di kalangan keraton Yogyakarta.

Masyarakat Jawa di luar keraton Yogyakarta, khususnya di kalangan keraton Surakarta dan masyarakat kebanyakan, setelah *balungan gantal*, melakukan upacara *pupukan*, yaitu memerciki air bunga setaman di ubun-ubun mempelai laki-laki sebanyak tiga kali yang didahului dengan ucapan *bismilahi rahmani rahim*. Upacara *pupukan* adalah sebagai simbol keselamatan yang bermakna : dengan nama Allah yang Maha Belas Kasihan dan Maha Penyayang, semoga dijauhkan dari aral melintang, selamat dan sejahtera. Seusai *pupukan*, dilanjutkan dengan upacara *wiji dadi*, yaitu memecahkan telur ayam dengan jalan menginjak sampai pecah (dengan kaki kanan) oleh mempelai laki-laki. Upacara *wiji dadi* adalah sebagai simbol kesucian sebuah perkawinan dan mempunyai makna bahwa akan ada roh suci percikan Tuhan Yang Maha Esa, yang lahir di bumi sebagai hasil dari perkawinan tersebut. Simbol *wiji dadi* adalah telur yang diartikan sebagai benih atau bibit yang akan tumbuh, awal datangnya penerus keturunan, sedang isi telur: putih dan merah (kuning) telur diartikan oleh masyarakat Jawa sebagai darah dan benih dan semuanya sebagai makna persatuan atau manunggalnya laki-laki dan perempuan.

Seusai upacara *wiji dadi*, dilanjutkan dengan *mijiki* - 'pembasuhan kaki'. Mempelai perempuan yang telah berjongkok di depan mempelai laki-laki, segera membersihkan kaki mempelai laki-laki (yang telah digunakan untuk menginjak telur) dengan air bunga. Makna yang dapat ditarik dari upacara tersebut adalah bakti istri kepada sang suami. Manakala kedua mempelai telah berdiri berjajar, sang ibunda dari

mempelai putri telah *menyinggipi* dengan kain *sindur* - menutup atau membentangkan selendang di kedua bahu kedua mempelai, hal ini menandakan bahwa mereka telah resmi secara adat sebagai suami istri. Dan saat inilah yang disebut sebagai *panggih*. Simbol *sindur* yang direntangkan dari bahu kiri mempelai perempuan sampai ke bahu kiri mempelai laki-laki mempunyai makna ke ekapaduan jiwa dan raga suami istri yang kekal abadi. Dengan bergandengan tangan, kedua mempelai menuju ke kursi pelaminan.

Upacara *timbangan* dilakukan setelah kedua mempelai duduk di pelaminan. Upacara tersebut adalah memangku kedua mempelai, dilakukan oleh ayah mempelai perempuan. Simbol *timbangan* ini mempunyai makna bahwa sebagai orang tua yang bijaksana tidak akan membedakan apakah mereka itu putra atau putri kandungnya atau putra-putri menantu. Kewajiban seorang *guru laki* (suami) kepada istrinya seperti apa yang diamanatkan oleh penghulu kepada mempelai laki-laki sewaktu *ijab kabul*, yang dalam adat Jawa diwujudkan dengan upacara *kacar-kucur*. Mempelai laki-laki menuangkan *kaya* (harta bendanya: uang logam, sandang pangan: bermacam hasil bumi) di dalam sapu tangan yang di rentangkan di pangkuan mempelai perempuan, saat itu para pinisepuh putri - para kerabat yang telah berusia lanjut mengucapkan kalimat puji-pujian: "*Kucar kucur atuta sedulur, kucung kawak-kedhele kawak, atuta asesanak*" yang artinya "semoga kedua mempelai akan selalu seia sekata dan sependapat dan saling mengasihi, rukun, kekal dan abadi". Rangkaian terakhir dari upacara *panggih* adalah upacara *dhuhar klimah* di mana perias pengantin memberikan nasi kuning dengan lauknya kepada mempelai laki-laki dan piring kosong kepada mempelai perempuan. Mempelai laki-laki memberikan tiga kepal nasi kuning kepada istrinya dan dengan disaksikan oleh

suaminya, si istri makan nasi tersebut. Upacara *dhahar klimah* tersebut dilakukan pada upacara *panggih* yang berasal dari keraton Yogyakarta dan lazim dikatakan orang, sebagai tata cara upacara *wiwahan* gaya Yogyakarta. Sedang upacara *wiwahan* yang bergaya Surakarta, menyebutnya sebagai upacara *dulangan*, yaitu upacara di mana kedua mempelai saling menyuapi tiga kepal nasi kuning. Simbol *dulangan* atau *dhahar klimah* mempunyai makna keserasian dan keintiman hidup antara suami dan istri demi kebahagiaan mereka berdua. Sebagaimana lazimnya anak yang berbakti, *sungkeman* atau *ngabekten* haruslah dilakukan oleh sepasang mempelai kepada kedua orang tuanya. Simbol *sungkeman* atau bersujud dengan gerakan tertentu mempunyai makna yang bersifat etis, menunjukkan sikap hormat secara lahir batin kepada orang tua dan pini sepuh.

#### 4.4. Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapatlah disimpulkan bahwa pertama, tafsiran upacara *wiwahan* menghasilkan dua makna, makna yang pertama adalah makna yang berasal dari teks upacara *wiwahan* keraton Yogyakarta (UWKY) dan makna yang kedua adalah makna yang berasal dari upacara *wiwahan* di luar keraton Yogyakarta. Makna pertama yaitu makna UWKY bersifat lebih terbatas, karena makna yang diperoleh berasal dari teks yang sebenarnya adalah sebagai sumber tertulis tentang adanya upacara *wiwahan* yang diadakan di keraton Yogyakarta pada tahun 1939. Di dalam teks tersebut, disebutkan bahwa upacara *wiwahan* (halaman 2) dilakukan sesuai adat. Ini menunjukkan

bahwa tidak ada atau hanya sedikit penjelasan tentang makna setiap langkah upacara *wiwahan* tersebut. Makna tersebut haruslah dicari pada penjelasan dari sumber lain, seperti informan-informan yang memahami teks UWKY dan upacara *wiwahan* di keraton Yogyakarta. Makna kedua, yaitu makna yang berasal dari upacara *wiwahan* di luar keraton Yogyakarta, sifatnya lebih luas, lebih beragam, karena diperoleh dari penjelasan informan dan makna-makna yang telah beredar di kalangan luas, khususnya masyarakat Jawa, para perias pengantin atau *juru paes* ataupun di masa sekarang telah muncul *Master of Ceremony* atau pembawa acara upacara *wiwahan*. Dari merekalah makna-makna upacara *wiwahan* disebarluaskan dan berkembang luas di kalangan khalayak ramai.

Kedua, adanya pola yang sama pada makna-makna yang telah ditemukan - makna yang berasal dari teks UWKY, dan yang dari luar keraton yaitu makna yang umumnya bersumber pada simbol-simbol yang sifatnya literal. Simbol-simbol literal tersebut banyak dijumpai pada tahap-tahap upacara *wiwahan* yang umumnya terbentuk dari penggabungan beberapa kata - *jarwa dhosok*, seperti misalnya sepasang “tebu” yang dirangkai pada sajen tuwuhan diartikan sebagai *anteping kalbu*.

Ketiga, di balik atau di belakang makna pada langkah-langkah upacara *wiwahan* yang telah ditemukan, ternyata ada “sesuatu” yang seakan-akan terselubung, yang sifatnya , terdapat juga benda atau perilaku tertentu yang kehadirannya diwujudkan, dipartisipasikan dalam sebuah peristiwa, yaitu perkawinan sepasang insan, dan itu semuanya dikaitkan dengan pandangan yang sifatnya transenden atau mengarah ke pandangan hidup manusia Jawa. Seperti yang dikatakan Dillistone ((1986:13), “pola “

yang demikian itu mengacu pada apa yang disebut sebagai simbol. Dengan demikian pada langkah-langkah upacara *wiwahan* dari *majang tarub*, *siraman*, *ijab kabul* hingga *panggih* sangatlah sarat dengan simbol-simbol dan simbol simbol itu sangat sentral bila ia berada pada serangkaian upacara *wiwahan*. Simbol-simbol itu semuanya menampilkan makna yang sifatnya fenomenologis antropologis.

Keempat, bagi masyarakat Jawa, simbol itu kadangkala “bersembunyi” di belakang mitos masyarakatnya, seperti mitos Sri dan Sadono, mitos Nawangwulan dan Jaka Tarub. Mitos-mitos itu menggambarkan pandangan dunia manusia Jawa. yang bertujuan untuk mencapai kesempurnaan hidup dan tugas manusia adalah mengisi pengalaman hidupnya dengan penuh makna. Mitos - mitos tersebut selalu dihadirkan dan diulang kembali oleh manusia Jawa sebagai kekuatan bagi eksistensi dirinya dalam mencari keharmonisan hidupnya, khususnya dalam melakukan upacara *wiwahan* yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia: *metu, manten, mati* - ‘lahir, menikah, meninggal’. Menghadirkan dan mengulang kembali mitos-mitos itu, berarti Sri dan Sadono ataupun Nawangwulan hadir di tengah-tengah upacara *wiwahan* dan disitulah mereka memberikan berkahnya dan menjaga keselamatan manusia Jawa yang sedang merayakan *wiwahan*.

## BAGIAN KEDUA

### BAB V

#### SIMBOLISME *WIWAHAN* DALAM KONTEKS PANDANGAN DUNIA JAWA

##### 5.1. Pengantar

Dalam bab-bab yang terdahulu, pada BAGIAN PERTAMA, telah dibahas secara deskriptif fenomena empiris dari upacara *wiwahan* beserta sejarahnya dan dari fenomena tersebut telah dihasilkan interpretasi tentang hal itu, yaitu langkah-langkah upacara *wiwahan* serta simbol-simbol yang sangat sentral dalam upacara tersebut.. Fenomena tersebut sebagai “jalan” untuk memasuki dan memahami simbolisme yang terkait dengan pandangan hidup dari manusia Jawa. Dalam BAB V ini akan dibahas secara singkat tentang arti pandangan dunia pada umumnya serta gambaran yang sifatnya umum dan menyeluruh tentang pandangan dunia Jawa. Aspek-aspek umum yang sangat mendasar terdapat di dalam pandangan dunia Jawa seperti masalah tentang “keberadaan” (*being*), keterhubungan, dan nilai-nilai sentral dari pandangan hidupnya seperti harmoni; kemurnian, kesakralan, nilai etis atau moralitas. Aspek-aspek inilah nantinya yang akan memberikan nuansa pada simbolisme *wiwahan* khususnya yang berkaitan dengan makna

perkawinan Jawa.

Hal yang patut digarisbawahi dalam penelitian ini adalah aspek keterhubungan. Di dalam bab lima ini, aspek keterhubungan akan “dipertajam”, mengapa ? Karena aspek tersebut dapat menjadi titik tolak berikutnya dalam melihat gambaran umum dari perkawinan Jawa. Selain itu konsep keterhubungan merupakan konsep yang sangat mendasar dan sangat sentral bagi pandangan dunia Jawa. Konsep keterhubungan melihat adanya suatu keterkaitan atau interaksi yang terjadi di antara manusia dan Tuhan, kosmos dan alam adikodrati; hubungan antar sesama manusia, dan hubungan yang lebih khusus, yaitu laki-laki dan perempuan. Aspek-aspek seperti tentang “keberadaan”, dan nilai-nilai sentral dari pandangan dunia Jawa, seperti harmoni, kemurnian, kesakralan dan nilai moral nampak “mengayomi” ketiga relasi tersebut.

Berbagai unsur umum yang ada dalam pandangan dunia Jawa menjadi kesatuan yang unik dan menyeluruh untuk melihat bagaimana manusia Jawa berperilaku dan berrelasi berada dalam tatanan yang harmonis di alam semesta dan dunia ini. Di samping itu terlihat juga bahwa kesatuan dari berbagai aspek yang ada pada pandangan dunia Jawa, tersirat berada pada ketiga konsep keterhubungan tersebut dan hal itu menjadi kondisi bahwa konsep itu menjadi hubungan “yang idcal atau hubungan yang-baik” dalam pandangan hidup manusia Jawa. Bahkan hubungan-hubungan itu dipergunakan oleh manusia Jawa dan sekaligus menjadi "pedoman" baginya agar kehidupannya di dunia ini menjadi harmonis.

Kembali pada masalah pandangan dunia, maka mula-mula akan diuraikan secara singkat dan umum apakah sebenarnya sebuah pandangan dunia bagi manusia. Menurut

*Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, pandangan hidup adalah konsep yang dimiliki seseorang atau golongan dalam masyarakat yang bermaksud menanggapi dan menerangkan segala masalah di dunia. Dalam kamus *The American Heritage Dictionary* dan beberapa kamus Inggris lainnya, disebutkan bahwa *world-view* berasal dari bahasa Jerman *Weltanschauung* atau pandangan dunia dan mempunyai arti sebagai berikut:

1. *"The overall perspective from which one sees and interprets the world"*.
2. *"A collection of beliefs about life and the universe held by an individual or a group"* (*The American Heritage Dictionary*, 1993:1343)

Dari penjelasan di atas, pandangan dunia sebenarnya menerangkan bagaimana seseorang atau kelompok masyarakat mengejawantahkan pola pikir dan sistem kepercayaannya ke dalam perilaku kehidupannya di dunia ini.

Selain itu, gambaran secara umum yang dimaksud dengan pandangan dunia adalah sesuatu yang dilakukan oleh manusia untuk melihat dan memikirkannya tentang realitas. Nampaknya pandangan dunia tersebut bersumber pada orientasi kognitif manusia. Dalam orientasi kognitifnya terdapat gagasan-gagasan atau idea-idea, yang sebenarnya bukan sebagai konsep yang abstrak, tetapi mereka menerapkannya di dalam kehidupan yang nyata. Lebih tepatnya, manusia membawanya ke dalam sistem yang dianutnya dan dipergunakannya dalam kehidupan di dunia ini

Sebuah pandangan hidup tidak hanya sebagai orientasi saja, melainkan dapat dipergunakan sebagai sebuah pedoman atau "penunjuk jalan" atau "arah" bagi

manusia dalam berperilaku. Pandangan hidup tersebut oleh manusia diekspresikan atau diungkapkan dalam bentuk perilaku religius dan perilaku praktis, misalnya di dalam upacara-upacara adat atau tradisional dari kelompok masyarakat tertentu (kelahiran, perkawinan, kematian, dan sebagainya), pindah rumah, kenaikan pangkat, mengganti nama, dan sebagainya. Apabila pandangan hidup itu dipergunakannya sebagai "pedoman", maka bagi manusia yang terpenting adalah bagaimana ia menerapkan persepsinya yang dimilikinya itu ke dalam pandangan hidupnya. Berbagai keyakinan yang dimiliki manusia dapat mengisi pandangan hidupnya, dapat berupa keyakinan yang telah dimilikinya selama ini atau keyakinan yang datangnya dari luar dirinya dan telah mempengaruhinya dan hal itu kemudian dimasukkannya ke dalam pandangan hidupnya.

Dengan demikian, maka pandangan dunia dapat menjadi suatu kesatuan yang menyeluruh dari persepsi manusia atau keyakinannya, sehingga manusia dapat menambahkan dan "mengisi" makna tentang seluruh pengalaman hidupnya. Dari kesatuan yang menyeluruh atau kesatuan yang harmonis itu, akan muncul struktur yang dapat memberikan arti bagi perilaku dan pengalaman hidup manusia. Secara singkat dapatlah dikatakan bahwa pandangan hidup adalah kesatuan keyakinan yang dimiliki manusia tentang realitas sehingga manusia dapat memberikan makna tentang apa arti berbagai unsur dari pengalaman hidupnya. Dari berbagai pandangan dunia yang ada, setiap kelompok dari masyarakat tertentu memiliki pandangan dunianya sendiri yang khas, tidak terkecuali pada masyarakat Jawa.

## 5.2. Pandangan Dunia Jawa

Sebelum dibahas tentang beberapa unsur umum pada pandangan dunia Jawa seperti hierarki “keberadaan”, keterhubungan, dan nilai sentral, terlebih dahulu akan diuraikan tentang pandangan dunia Jawa. Uraian ini sifatnya umum dan berasal dari berbagai pendapat atau tulisan para pakar yang telah menulis tentang masalah kebudayaan dan pandangan dunia Jawa. Dari uraian yang sifatnya umum itulah akan “ditarik” hal-hal yang dapat dijadikan titik tolak untuk melihat aspek-aspek yang ada dalam pandangan dunia manusia Jawa. Dengan demikian, penelitian ini menjadi lebih terarah untuk melakukan refleksi serta interpretasi terhadap pandangan dunia Jawa itu.

Pandangan dunia Jawa memiliki keunikan yang khas, karena di dalamnya terdapat berbagai keyakinan yang dimiliki oleh manusia Jawa, keyakinan yang berasal dari manusianya sendiri serta keyakinan yang berasal dari luar. Lalu, sebenarnya pandangan dunia Jawa itu apa? Pandangan hidup manusia Jawa lazim dikenal sebagai “*Kejawen*” atau di dalam kesusastraan Jawa disebut sebagai Ilmu Kesempurnaan Jawa. Menurut Budiono Herusatoto di dalam bukunya *Symbolisme dalam Budaya Jawa* (1984:70-72), nasihat atau wejangan tentang Ilmu Kesempurnaan Jawa atau Ilmu Kesempurnaan Jiwa bagi orang Jawa dikenal sebagai *suluk* atau mistik (dalam agama Islam disebut sebagai tasawuf atau sufisme). Berbagai keyakinan yang ada seperti Hinduisme, Budhisme, Islam dan keyakinan tradisional (di masa lalu) yang telah dimiliki oleh orang Jawa, membuat berbagai keyakinan tersebut lebih mengarah

sebagai sebuah filsafat atau pandangan hidup Jawa daripada agama Jawa. Berdasarkan titik tolak tersebut, akan lebih tepatlah untuk mendefinisikan atau menguraikan pandangan hidup Jawa dengan menonjolkan aspek filosofisnya.

Yang dimaksud dengan pandangan dunia Jawa adalah sikap totalitas atau keseluruhan serta keyakinan tentang fenomena manusia yang darinya dapat memberikan suatu struktur yang bermakna tentang apa arti pengalaman hidupnya. Pandangan dunia Jawa berbeda dengan pandangan dunia Barat. Pandangan dunia Barat mendasarkan pada suatu persepsi yang sifatnya lebih *outworld looking*, realitas adalah sebagai kenyataan yang dapat ditangkap apabila dipisahkan antara dunia, alam, masyarakat, dan alam adikodrati. Pandangan dunia Jawa menyangkut suatu persepsi yang melibatkan tentang kenyataan atau "yang ada" dengan kehendak dan iman yang melibatkan kepercayaannya tentang alam adikodrati. Salah satu unsur yang sangat memegang peranan penting bagi manusia Jawa adalah "*rasa*", suatu perasaan sangat dalam dari manusia, *rasa*, yang dipergunakannya dalam pandangan hidupnya. "*Rasa*" selalu dilibatkan oleh manusia Jawa dalam pengalaman kehidupannya dan dapat saja berada dalam sistem keyakinannya dan sistem perilaku praktisnya.

Bagi manusia Jawa realitas bukanlah terkotak-kotak antara dunia, masyarakat, alam dan supranatural. Realitas adalah kesatuan dari ketiga fenomena tersebut dan berbagai unsur dari ketiganya dirangkumnya menjadi pengalaman yang unik. Manusia Jawa menganggap bahwa hal itu adalah sebagai seluruh serta kesatuan pengalaman, baik pengalaman religiusnya dan ritual-ritual yang dilakukannya, pekerjaan ataupun relasi sosial yang dijalannya. Tidak ada pengertian yang abstrak di dalam pandangan

dunia Jawa dan bahkan bagi orang Jawa, pandangan dunia tersebut berfungsi sebagai sarana dalam usahanya untuk berhasil dalam menghadapi masalah-masalah kehidupan (Magnis Suseno,1991:82). Nampaknya bagi manusia Jawa perilaku praktisnya tidak dapat dipisahkan dengan pandangan hidupnya. Pandangan hidupnya mengisi seluruh kehidupannya. Dari pandangan hidupnya yang unik ini setidaknya terlihat bahwa ada berbagai prinsip dan idea atau gagasan yang membuat manusia melakukan dan ditentukan oleh relasi.

Pengertian tentang pandangan dunia Jawa yang diuraikan di atas bukanlah sebagai suatu uraian yang sifatnya mutlak dan pasti, tetapi lebih merupakan sebuah penghayatan terhadap pandangan dunia Jawa yang dimiliki oleh manusia Jawa pada umumnya. Bagaimanapun juga, pandangan dunia Jawa yang dimiliki oleh setiap manusia Jawa sangatlah tergantung kepada apa yang diyakininya entah itu sebuah keyakinan yang telah mendarah daging pada dirinya atautkah keyakinan ekletisme, keyakinan yang telah "bercampur" dengan gagasan atau idea-idea yang datangnya dari luar. Salah satu penghayatan terhadap pandangan dunia Jawa adalah melihat kondisi manusia Jawa terhadap alam, masyarakat dan kekuatan adikodrati yang disusunnya ke dalam pengalaman religiusnya. Dalam pengalaman religiusnya itulah manusia Jawa mengekspresikannya ke dalam berbagai ritual, seperti ritual kelahiran, *mitoni* (kehamilan tujuh bulan dari seorang ibu), perkawinan atau *wiwahan* serta simbol-simbol yang berada dalam ritual-ritual tersebut.

### 5.3. Beberapa Unsur Umum Pandangan Dunia Jawa

Dari uraian tentang pandangan dunia Jawa (dalam bagian 5.2.), jelaslah bahwa pandangan dunia Jawa sangat unik; berbagai unsur kepercayaan atau agama, masyarakat dan alam serta kekuatan supranatural, dan para arwah berada pada pandangan tersebut. Dengan keunikannya, pandangan dunia Jawa agaknya memiliki beberapa unsur umum yang dapat dianggap sebagai “jembatan” untuk melihat lebih lanjut pandangan manusia Jawa tentang perkawinan. Unsur-unsur itu adalah (1) hierarki keberadaan, (2) keterhubungan, dan (3) nilai-nilai sentral pandangan dunia Jawa yang meliputi: harmoni, kemurnian, kesakralan, dan moralitas

#### 5.3.1. Hierarki Keberadaan

Seperti yang telah diuraikan di atas, realitas bagi manusia Jawa tidaklah dipisahkan antara manusia / masyarakat, alam dan dunia adikodrati, melainkan sebagai kesatuan dan keseluruhan tentang yang “ADA” atau “keberadaan”. Pengertian tentang yang “ADA” atau “keberadaan” adalah kesatuan dari realitas manusia Jawa yang meliputi pandangannya tentang masyarakat, kosmos dan dunia adikodrati dan dengan demikian kesatuan “keberadaan” tersebut menjadi kesatuan yang unik dan merupakan kesatuan eksistensi dari manusia Jawa.

Kesatuan “keberadaan” manusia Jawa hampir seluruhnya diliputi oleh kehidupan kosmologinya. Di dalam kesatuan “keberadaan” itulah seluruh fenomena yang mereka

miliki diletakkan dan berada dalam suatu keseimbangan dan koordinat-koordinat hubungan relasi yang saling melengkapi dan terkait satu dengan yang lainnya dan sifatnya hierarkis. Yang dimaksud dengan hierarki adalah salah satu aspek untuk melihat sesuatu berdasarkan kualitas derajat atau tingkatannya. Di dalam mistik Jawa, aspek hierarki berkaitan erat dengan hukum kosmos dan pada relasi di antara sesama manusia. Dalam keadaan yang sifatnya hierarkis itu, atau katakanlah sebagai suatu pola kehidupan “keberadaan” nya merupakan keadaan yang berjalan dengan teratur, dan diatur oleh hukum kosmos (*ukum pinesthi*). Manusia Jawa menyebut kesatuan “keberadaan” atau yang “ADA” itu sebagai *Hyang Suksma* yang memancarkan sinarnya dan memberikan emanasinya kepada manusia melalui *Urip* atau “hidup” manusia. Dalam “hidup” manusia itulah terpancar hukum kosmos dan bumi dan di dalam kosmos serta bumi tersebut manusia menemukan dan mendapatkan esensi dan rahasia alam (Niels Mulder, 1994:5-7).

Hukum kosmos yang dijalani manusia bersifat hierarkis, bermula dari *Hyang Suksma* yang memancarkan esensinya pada manusia lewat “hidup” untuk pada akhirnya sampai pada esensi dan kebenaran yang dijalani manusia itu sendiri. Dalam tatanan yang hierarkis itu, tampaklah adanya penampakan yang sifatnya *outward looking* yang disebutnya sebagai wujud *lair*, lahir, yang berkaitan dengan fenomena dunia dan dimanifestasikannya sebagai sesuatu yang bersifat materi. Dari wujud lahirlah muncul *rasa, suksma, urip*, esensi manusia yang mempunyai potensi untuk mengadakan relasi terhadap rahasia kebenaran serta esensi dari kesatuan eksistensi. Manusia Jawa memanifestasikan sikap “*lair*”nya ke dalam perasaan yang paling dalam, yaitu *batin*-nya,

dengan demikian lahir dan batin itu berada pada kesatuan yang “ADA” itu.

Menjadi jelaslah bahwa sikap yang dimiliki manusia Jawa, yaitu lahir dan batin tersebut menjadi “kunci” baginya dalam memahami kesatuan tentang “keberadaan” itu. Kedua sikap tersebut berada dan bersatu dalam diri manusia. Sebagai makhluk kosmos, manusia dimengerti oleh orang lain dari segi lahirnya, yang diungkapkannya melalui perilaku, bahasa, dan tindakannya. Di belakang sikap lahirnya, terselubunglah sikap batinnya dan menurut pendapat Geertz (1969:232) sikap batin itu menyatakan diri dalam kehidupan dan kesadaran subjektif. Batin mempunyai sifat *alus* ‘halus’ sedang yang lahir bersifat kasar. Bagi manusia Jawa, realitas yang sebenarnya bukanlah realitas yang berasal dari alam lahir saja, melainkan apabila ia telah dapat menembus atau “berjalan” dari alam lahir menuju ke alam batin (yang sebenarnya sangat terbuka bagi manusia). Kekuatan alam batiniah yang bersifat halus itu yang tampak oleh manusia sebenarnya berasal dari realitas yang tidak kelihatan di belakang alam lahir (Suseno, 1991:118).

Realitas yang tidak terlihat di belakang alam lahir itu, dalam mistik Jawa merupakan dasar numinus ke -aku-annya yang sifatnya Ilahi. Jiwa manusia (*suksma*) dipahami sebagai dasar batin manusia, merupakan ungkapan jiwa Ilahi yang menyeluruh (*Hyang Suksma*). “Berjalan” ke arah batinnya, menunjukkan bahwa manusia sebenarnya telah mencapai kenyataan yang sifatnya Ilahi dan itulah sebenarnya persatuan antara yang lahir dan batin. Seperti apa yang dikutip oleh Suseno (1991:119) tentang seorang Jawa yang mengatakan bahwa “Yang jasmani berasal dari sari-sari bumi sedang yang rohani dari Sinar Cahaya Allah”, adalah atau tepatnya sebagai realisasi kenyataan kekuannya yang sebenarnya sebagai Yang Ilahi atau yang “ADA”. Secara singkat, dapat

dikatakan bahwa, kesatuan “keberadaan” berjalan secara hierarkis dari “Seluruh jiwa kita” atau “Hyang Suksma” menuju ke kehidupan manusia, baik secara *lair* maupun *batin* berdasarkan hukum kosmos, berjalan dari yang paling tinggi, “diperhalus “ menuju manifestasi “keberadaan”, yaitu pencapaian esensi terakhir dan kebenaran dari rahasia ‘Urip’ - “HIDUP”.

### 5.3.2. Keterhubungan

Keterhubungan adalah prinsip yang melibatkan adanya keterkaitan atau hubungan atau interaksi dari satu unsur dengan beberapa unsur atau manusia dengan manusia lain atau singkatnya adalah proses hubungan yang terjadi karena adanya interaksi antara subjek dengan objek. Dalam hal ini pandangan dunia Jawa mempunyai juga aspek keterhubungan. Yang dimaksud dengan keterhubungan dalam hal ini adalah sebagai suatu prinsip, bagaimana manusia Jawa mengadakan hubungan dengan kenyataan yang dihadapi manusia, yaitu masyarakat atau sesama manusia, alam, dan dunia adikodrati dan *Gusti Allah*. Hal ini menunjukkan bahwa keterhubungan adalah sebagai prinsip yang sifatnya tidak mandiri, sebab ia hadir karena adanya elemen-elemen yang mendukungnya seperti elemen atau unsur manusia, benda, dan sebagainya. Dengan perkataan lain adalah cara manusia Jawa untuk berhubungan, berkomunikasi dengan yang “ADA” atau “keberadaan”. Dalam pembahasan ini hendak dikemukakan tiga bentuk keterhubungan, yaitu (a) hubungan antara manusia dan Tuhan, Kosmos atau Alam dan dunia supranatural, (b) hubungan antar sesama manusia, dan (c) hubungan laki-laki

dan perempuan. Ketiga bentuk hubungan tersebut akan menjadi titik tolak dalam memahami bagaimana pandangan manusia Jawa tentang arti perkawinan beserta upacaranya, dan untuk itu akan dibahas selanjutnya secara terpisah di bagian lain dari Bab V ini.

Ada beberapa elemen yang terlihat dalam aspek “keterhubungan” ini, yaitu manusia, alam atau kosmos, Tuhan dan dunia supranatural lainnya yang akrab bagi manusia Jawa. Pelaku dari “keterhubungan” tersebut adalah manusia Jawa dan dalam interaksi intensionalnya, subjektivitasnya sebagai pusat kekuatan dirinya, mengendalikan perilaku dan interaksi terhadap apa yang menjadi perhatiannya. Dalam pandangan dunia Jawa, aspek “keterhubungan” menjadi salah satu dasar dan menonjol dari hubungannya dengan sesama manusia, khususnya yang berkaitan dengan masalah nilai etis. Di dalam mistik Jawa, “*rasa*”, rasa, perasaan yang sangat dalam digunakan manusia Jawa untuk berhubungan dengan apa yang ia inginkan dalam menjalani proses tersebut. “Rasa” berarti merasakan dalam segala dimensi: perasaan jasmani indrawi, perasaan dengan alam semesta, rasa akan penentuan eksistensinya, perasaan akan kedudukannya dalam berinteraksi, dan akhirnya kesadaran yang semakin mendalam akan kekuannya (Suseno, 1991:130). “Rasa” digunakan di dalam relasi untuk melihat apakah konsep “keterhubungan” bersifat sederajat ataukah bersifat hierarkis. Dan hal itu tergantung dari konteks di mana konsep “keterhubungan” itu berada atau dipergunakannya, seperti di dalam hubungannya dengan Tuhan, Alam, dunia supranatural, sesama manusia ataukah ia berada dalam hubungan perempuan dan laki-laki ataukah konsep hubungan itu berada di dalam keluarganya sendiri ataukah di luar keluarga. Penjelasan tentang hal

itu selanjutnya akan dibahas di dalam bagian relasi manusia dengan Tuhan, alam, dan dunia adikodrati; relasi di antara sesama manusia, dan relasi antara laki-laki dan perempuan.

Bagi manusia Jawa, prinsip tentang “keterhubungan” terhadap kenyataan yang “ADA”, hendaknya mencerminkan hubungan yang “baik”. Lalu bagaimanakah caranya untuk membuat agar supaya hubungan itu menjadi hubungan yang baik. Manusia Jawa mengatur hubungan yang baik dalam kehidupan sehari-harinya melalui dua kaidah pergaulan. Oleh Hilderd Geertz (1961:146) dikatakan bahwa kaidah pertama, yaitu tentang sikap manusia dalam segala situasi hendaknya bersikap sedemikian rupa untuk tidak menimbulkan konflik. Sedang kaidah kedua, dituntut adanya sikap membawa diri dan dalam berbicara terhadap orang lain dengan sikap hormat. Oleh Magnis Suseno (1991:38-39), kaidah pertama disebutnya sebagai prinsip kerukunan yang bertujuan untuk mempertahankan masyarakat dalam keadaan harmonis, sedang kaidah kedua disebutnya sebagai prinsip hormat yang berada dalam mengatur pola hubungan atau interaksi dalam masyarakat.

Mereka mempunyai anggapan bahwa dengan mengadakan hubungan atau relasi yang “baik” berarti ada harmoni atau keseimbangan dengan yang “ADA” atau “keberadaan”. Yang “baik” itu hadir karena ada yang “buruk”. Entah itu berupa pelanggaran terhadap tatanan masyarakat atau keinginan berkuasa sehingga memunculkan hubungan yang tidak harmonis dengan teman sejawatnya, maka kedua hal itu senantiasa hadir, seakan-akan menjadi hal yang penting dalam mendapatkan suasana yang harmonis ini. Dengan demikian konsep “keterhubungan” dengan kesatuan dari

yang "ADA" tersebut lebih merupakan sebuah penghayatan yang bersifat "inward looking", menyangkut emosi serta perasaan ke-aku-an manusia Jawa. Ke-aku-an manusia Jawa yang berada dalam tatanan "keterhubungan" itu diekspresikannya ke dalam perilaku ritualnya. Salah satu ritual yang penting dalam Kejawen adalah *slametan*, (*wihjengan*) sebuah ritual - perjamuan makan yang sifatnya sosio-religius, di mana di dalam *slametan* banyak dihadirkan berbagai rupa dan bentuk *sajen* 'makanan suci'. Jamuan makan *slametan* yang berupa nasi *tumpeng* (nasi berbentuk kerucut) dengan berbagai lauk sayuran dan *sajen* diperuntukkan bagi para roh atau arwah nenek moyang atau para makhluk halus agar mereka menjaga keselamatan mereka dan keseimbangan kosmos terjaga. Masyarakat, alam dan makhluk-makhluk halus merupakan ruang numinus yang menjadi kerangka acuan spontan manusia Jawa (Suseno, 1991:89). Untuk itulah apabila *slametan* diadakan, para kerabat, tetangga dan teman yang dianggap dekat akan hadir dan ikut berdoa dalam *slametan*. Dalam *slametan* tercermin aspek relasi serta kerukunan, keselarasan dan ketenteraman dengan alam, sesama manusia dan kekuatan adikodrati terjaga, dan dengan dipulihkannya kerukunan dan keharmonisan, maka dengan sendirinya kekuatan-kekuatan yang dianggap berbahaya dapat dihindarkan. Ritual *slametan* akan diadakan apabila manusia mengalami krisis dalam hidupnya, seperti kelahiran, perkawinan, kematian atau peristiwa penting yang dialami manusia, seperti sebelum saat panen tiba, kenaikan pangkat, pindah rumah, dan sebagainya. Tujuan ritual *slametan* adalah *slamet*, suatu keadaan yang tenang, dan jauh dari mara bahaya, hal-hal yang tidak diinginkan atau malapetaka (Niels Mulder, 1994:15; Koentjaraningrat, 1984:377).

Unsur lain yang membuat bagaimana keterhubungan itu menjadi keterhubungan yang baik adalah dengan mempunyai sikap solidaritas. Lalu solidaritas macam apakah yang ada dalam kaitannya dengan pandangan dunia Jawa? Solidaritas adalah sebagai aspek dari pandangan dunia Jawa yang berkaitan erat dengan hubungan antarmanusia, khususnya dalam hubungannya dengan “keluarga”. Bagi manusia Jawa mereka beranggapan bahwa, pertama, sebagai kelompok yang besar, sedang kedua, sebagai kelompok yang berada pada keluarga inti, dan ketiga, kehidupan sosial adalah sangat penting bagi mereka. Di dalam kehidupan sosial tersebut, terdapat rasa kebersamaan, emosi, dan norma moral, bahkan unsur materi yang terjalin menjadi satu. Dalam kehidupan sosialnya, rasa solidaritas atau kebersamaan itu dipupuk, dan bahkan menjadi bagian dari kehidupan manusia Jawa, terutama bila mereka melakukan kegiatan ritual atau upacara-upacara yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia.

Unsur keterhubungan yang di dalamnya mempunyai muatan seperti: *rasa*, prinsip hormat, prinsip rukun, solidaritas, akan nampak apabila manusia Jawa mempunyai *duwe gawe* ‘hajat’ menikahkan anaknya. Peristiwa itu ditandainya dengan mengadakan upacara *wiwahan*. Segala persiapan menjelang hari yang amat penting bagi anaknya dan keluarganya dipersiapkan dengan baik. Persiapan pertama, yaitu *majang* dan *taruh*, adalah mempersiapkan *sajen* dan *slametan - tuwuhun* yang sebenarnya adalah sebagai salah satu ungkapannya untuk berhubung dengan segala elemen di dunia ini dan segala yang “ADA” agar semuanya berjalan sesuai tata aturan kosmos dan tercapai keadaan yang selamat dan tenteram, tidak ada sesuatu yang menggangu, jauh dari keadaan konflik atau pertentangan..

Suatu ungkapan Jawa, *mangan ora mangan, nek kumpul* 'biar tidak makan asal saja dapat berkumpul', dapat dijabarkan dengan sangat luas. Pada pesta atau ritual tertentu seperti dalam perkawinan, mereka lebih mementingkan berkumpul, rasa solidaritas terbentuk, dibina kembali di antara para kerabat, tetangga ataupun mungkin teman yang jauh, daripada menikmati hidangan yang tersedia. Di sisi lain, rasa kekeluargaan dalam keluarga inti, merasakan *anget* 'kehangatan' keluarga sangatlah dipentingkan, terutama bagi orang tua yang berusaha untuk mencegah anak-anaknya untuk pergi jauh, transmigrasi atau meninggalkan keluarganya. Di dalam keluarga tersirat bahwa restu, bantuan material dan moral sangatlah dibutuhkan bagi anggota keluarga. Di luar keluarganya, manusia Jawa juga membutuhkan bantuan yang sifatnya rohani, khususnya dari orang-orang yang dianggapnya penting dan mempunyai kedudukan atau pangkat tinggi, sehingga tidaklah mengherankan, bahwa "mohon doa restu", menjadi terbiasa di kalangan masyarakat Jawa apabila ia akan melakukan suatu usaha baru atau memulai tugas baru. Di situlah ia setidaknya-tidaknya menemukan kehangatan apabila orang yang dianggap penting telah memberikan restunya dan menjadi dorongan untuk merasakan dirinya telah mantap dan lega. Dan itulah hidupnya yang merupakan alur harmoni yang harus senantiasa ia jaga.

### 5.3.3. Nilai Sentral Pandangan Dunia Jawa

Secara umum, pengertian nilai adalah sistem yang dimiliki manusia dalam melihat dan menilai baik buruknya suatu persoalan yang menyangkut dirinya, terutama yang berkaitan dengan kehidupannya sehari-hari, seperti bekerja, melakukan kegiatan ritual, berkarya dalam bidang seni dan sebagainya. Nilai ini yang berada dalam manusia, akan terpancar dalam alam pikiran atau pandangan hidupnya dan dimanifestasikan dalam kehidupan realitas yang berkaitan dengan kebudayaan manusia. Dalam hal ini, manusia Jawa juga memiliki “nilai” yang sangat sentral dalam pandangan hidupnya dan dimanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari, menjalani siklus kehidupan manusia seperti dalam melakukan upacara *wiwahan*. Nilai sentral dalam pandangan dunia Jawa adalah sebagai suatu sistem yang berada dalam pandangan hidupnya, yang menilai baik dan buruk suatu keadaan yang dikaitkan dalam kehidupan sehari-hari. Karena penelitian ini berkaitan dengan upacara *wiwahan*, maka nilai sentral yang ada, seperti harmoni, kemurnian, kesakralan, dan moralitas haruslah mempunyai hubungan dengan topik dari penelitian ini, yaitu simbolisme *wiwahan*.

#### a. Harmoni

Yang dimaksud dengan harmoni adalah suatu keadaan atau suasana yang mencerminkan adanya selaras, serasi dan apabila suasana atau keadaan itu tercapai,

berarti ada keseimbangan di antara dua kutub yang berbeda. Dalam hal ini, harmoni adalah salah satu aspek dan merupakan elemen yang sangat sentral dan berada pada pandangan dunia Jawa dan berada sangat dekat dan berhubungan dengan tatanan Hidup atau kosmologi. Bila ia berada pada tatanan Hidup atau kosmos maka ia menjadi pusat, kekuatan atau sumber dari elemen-elemen lainnya seperti Tuhan, masyarakat dan alam. Harmoni adalah sebagai cara manusia Jawa untuk sampai pada keseimbangan dari segi lahir dan batin, dari prinsip konflik dan prinsip rukun, dari prinsip yang baik dan prinsip yang buruk dan dalam keadaan yang selaras itulah ia merasa bahwa ia telah mengisi dunia ini dengan sebaik-baiknya.

Bagi manusia Jawa tugas di dunia adalah kewajibannya untuk *mamayu-ayuning bawana*, memperindah keindahan dunia (Koentjaraningrat, 1984:438; Suseno, 1991:147). Tugas itu disandangnya dengan kesadaran dan usahanya untuk memperluas atau memperoleh harmoni dari yang *lair* dan *batin*. Lalu bagaimana harmoni itu berperan dari segi lahir dan segi batin? Manusia Jawa percaya, bahwa harmoni dari segi lahir dapat diperoleh apabila ia dapat menjaga dan memperbaiki lingkungan fisiknya seperti halaman rumahnya, desanya, kotanya atau menjaga perilaku ucapannya, tubuhnya, keluarganya, dan sebagainya. Di sisi lain, harmoni dari segi batin adalah apabila manusia Jawa wajib memelihara serta memperbaiki lingkungan spiritualnya, yakni adat istiadat, ritual atau upacara adat serta cita-cita dari pandangan hidupnya. Dengan kedua tugasnya (dari segi lahir dan batin), setidaknya ia telah memenuhi kewajibannya, yakni memperindah dunia dan harmoni dengan kedua segi tersebut. dan hal itu telah menyadarkan bahwa ia telah mengisi dan memahami arti Hidup bagi dirinya. Dengan

demikian, keadaan yang seimbang dan harmoni telah terpelihara.

Bagi manusia Jawa kehidupannya selalu ditentukan oleh keteraturan dan koordinat dari kosmos. Ia harus belajar dan menyesuaikan dengan keteraturan dan koordinat dari kosmos. Hal yang paling mendasar pada mistik Jawa adalah kepercayaan pada kaitan universal antara peristiwa-peristiwa di dunia dan kekuasaan adikodrati. Peristiwa di dunia adalah peristiwa empiris yang berkaitan dengan masyarakat dan alam, yang dapat dialami oleh manusia Jawa, sedang kekuasaan - kekuasaan alam adikodrati tidak dapat ditemukannya melalui pengalaman empiris. Dua pihak, alam empiris di satu pihak terletak di bagian luar, sedang pihak yang lain adalah kekuasaan alam kodrati di bagian dalam, keduanya haruslah berhubungan dengan baik agar tidak terjadi benturan. Untuk itu supaya terjadi relasi yang cocok, maka setiap elemen dalam dunia empiris haruslah dicocokkan dengan alam adikodrati yang telah berjalan dengan pasti dan teratur sesuai dengan hukumnya. Dalam tradisi Jawa telah diupayakan dan dikembangkan bagaimana usaha manusia untuk mengatur unsur-unsur alam empiris sesuai dengan koordinasi atau kaitan universal antara gejala alam kosmos, yaitu dengan menciptakan buku *primbon*, *petungan*, seperti *Betaljemur*. *Primbon* adalah buku-buku yang berisi tentang saat-saat, tempat-tempat, dan syarat-syarat lain yang tepat untuk segala macam usaha, seperti misalnya pengertian tentang mimpi seseorang, hari yang baik dan buruk untuk usaha manusia, petunjuk untuk waktu yang tepat dalam mengadakan perkawinan. Sedang *petungan* adalah sistem perhitungan penanggalan Jawa yang dipergunakan manusia dalam usahanya untuk dicocokkan dengan hukum kosmos, memperhitungkan hari, jam, dan arah yang cocok dalam usaha manusia, seperti

melakukan saat /hari yang tepat pada upacara perkawinan, saat pindah rumah, dan sebagainya. Upacara *wiwahan* selalu menyertakan perhitungan '*petungan*' dan *primbon* dalam mempersiapkan segalanya seperti saat yang tepat untuk memulai *sajen- tuwuhan*, *siraman*, *ijab* dan *panggih* dan ini dimaksudkan sebagai mencocokkan perilaku manusia dalam upacara *wiwahan* dengan hukum kosmos dan menjaga harmonisasi dengan kosmos dan kekuasaan supranatural.

Sebagai kunci keberhasilan kehidupan manusia Jawa, ia haruslah mengikuti segala tata aturan dari kekuasaan supranatural. Agar ia terhindar dari mara bahaya dan keselamatannya tidak terganggu, ia harus melangkah dengan sadar dan hati-hati (*eling lan waspada*), ia harus tahu di mana tempat yang tepat bagi dirinya. Tempat yang tepat berarti ia tidak berbenturan dengan kekuatan adikodrati ataupun *ukum pinesthi*, dan itulah usaha yang harus dijalaninya seminimal mungkin, agar keselarasan atau harmoni kosmos tidak terganggu.

#### **b. Kemurnian**

Aspek yang lain dari pandangan dunia Jawa adalah kemurnian. Kemurnian dalam hal ini adalah suatu keadaan di mana bebas dari adanya suasana yang jauh dari kecemaran, kekotoran lahir dan batin. Aspek kemurnian yang berada pada pandangan dunia Jawa akan terjadi apabila muncul suatu keadaan yang jauh dari kecemaran atau kekotoran lahir batin, misalnya berperilaku atau bertindak tidak sesuai dengan norma masyarakat Jawa, berbicara sembarangan, hidup bersama tanpa terikat perkawinan secara

resmi, melakukan tindakan tercela seperti berjudi, main perempuan, minum dan sebagainya. Aspek kemurnian sangat berkaitan erat dengan perilaku religius dari manusia Jawa, khususnya di dalam tradisi Jawa.

Untuk menjaga supaya kecemaran itu tidak melanggar atau mengganggu keselarasan atau harmoni yang sebenarnya telah ada, maka manusia Jawa melakukan berbagai perilaku ritual seperti berpuasa (*siyam*), *tirakat* atau mengendalikan diri dengan sengaja melakukan atau mencari kesukaran, bertapa, bersemedi atau menyelenggarakan pertunjukan lakon wayang kulit yang dianggap keramat serta memainkan lagu-lagu suci pada gamelan. Salah satu perilaku ritual yang terdapat dalam tradisi Jawa adalah *padusan* dan *siraman*. *Padusan* adalah ritual yang dilakukan oleh masyarakat untuk mandi ke tempat permandian umum atau ke laut, dilakukan pada saat sehari sebelum bulan Puasa (Ramadhan) tiba. Sedangkan *siraman* adalah suatu ritual yang dilakukan sepasang mempelai, sehari sebelum upacara *panggih* (upacara perkawinan secara adat Jawa) dimulai.

Kedua ritual mandi sebenarnya sebagai simbol manusia yang tercemar, manusia yang jauh dari kemurnian, baik dari segi lahir maupun batin. Dalam memasuki tahap yang baru (menikah atau memasuki tahun yang baru), manusia mengalami krisis dalam hidupnya, hidupnya di masa lalu penuh dengan hal-hal yang dianggapnya tercemar, kotor yang berarti, bahwa manusia tidak menjaga keseimbangan antara yang lahir dan batin. Untuk itulah manusia membutuhkan ritual mandi dengan harapan bahwa dirinya akan bersih, murni, baik tubuh maupun jiwanya. Dengan merasa dirinya telah murni kembali, kemantapan akan dirinya secara lahir dan batin dipulihkan kembali sehingga

harmonisasi atau keseimbangan antara Tuhan, para arwah, kekuatan supranatural, masyarakat dan alam tetap terjaga.

### c. Kesakralan

Yang dimaksud dengan kesakralan adalah aspek atau sifat yang berkaitan dengan Tuhan atau dunia adikodrati atau dunia supranatural dan aspek itu mempunyai sifat yang bernapaskan ke-Tuhan-an atau religius. Aspek kesakralan pada pandangan dunia Jawa agaknya berkaitan erat dengan masalah alam, masyarakat dan alam adikodrati, serta *Gusti Allah* yang sangat akrab dengan kehidupan manusia Jawa. Mula-mula ia mengenal lingkungan keluarganya sendiri, ayah, ibu atau sebagai anak, adik atau kakak, kemudian mengenal para tetangga, kerabat yang jauh dan akhirnya orang lain di luar keluarganya. Dalam lingkungan itulah ia menemukan eksistensi dirinya dan keamanan fisiknya (Magnis Suseno, 1991:85). Di luar keluarganya, ia belajar untuk menyesuaikan dirinya dengan lingkungan yang baru, yaitu masyarakat di luar dirinya. Melalui masyarakat, ia belajar mengakrabi alam. Alam yang kadangkala akrab dengannya, kadangkala membuatnya merasa takut, membuatnya ia belajar dan menyadari bahwa ada sesuatu di balik alam, suatu kekuatan yang harus dihormati sekaligus ditakutinya. Bagi masyarakat Jawa, alam adalah ungkapan kekuasaan yang nantinya dapat menentukan kehidupannya, alam dihayati sebagai kekuatan yang dapat menentukan keselamatan dan kehancurannya, alam selalu hadir pada saat manusia mengalami krisis kehidupannya atau peristiwa penting dalam kehidupannya, seperti melahirkan, menikah, dan menjelang

kematian. Ia pun harus belajar bahwa menyesuaikan dengan ketertaturan alam adalah sebagai salah satu bagian dari hidupnya.

Bagi manusia Jawa, alam empiris selalu dikaitkan dengan alam yang metaempiris, keduanya saling berkaitan dan saling meresapi. Alam yang metaempiris dianggapnya kadang-kadang angker itu, membuat ia menghayati pengalaman religiusnya terhadap yang “angker” itu sebagai sesuatu yang dianggapnya sakral. Sifat alam yang gaib dan sakral meyakini diri melalui kekuatan-kekuatan yang dianggap tidak kelihatan dan dipersonifikasikan dalam bentuk roh-roh. Penghormatan terhadap nenek moyang dengan mengunjungi makam (*nyekar*) mereka untuk meminta berkah bagi kehidupannya adalah hal yang selalu dilaksanakan oleh manusia Jawa. Juga dimensi sakral dapat saja dihadirkan dan diungkapkan dengan mengulang kembali mitos-mitos kuno tentang perkawinan, kesuburan dan penanaman padi, asal-usul suku, dan keselarasan alam.. Mitos-mitos kuno selalu dihadirkan dalam ritual yang dijalannya, seperti mitos Dewi Sri dalam ritual *wiwahan* (upacara perkawinan Jawa) atau dalam penanaman padi. Kisah Dewi Sri dianggapnya sebagai kisah yang sakral, untuk itu haruslah dihormati, sehingga tidaklah mengherankan apabila upacara *panggih* (salah satu bagian dari upacara atau ritual *wiwahan*) selalu dilaksanakan di depan *sesthong tengah* (salah satu bagian utama dalam rumah adat Jawa) yang dianggapnya tempat bersmiam dewi Sri. Patung Lara Blonyoh selalu dihadirkan dalam perkawinan Jawa, suatu peniruan terhadap sepasang kekasih Dewi Sri dan Dewa Sadono yang cintanya tidak pernah padam. Dengan menghadirkan kembali mitos sakral, maka kekuatan sakral dan adikodrati akan hadir di tengah-tengah mereka dan hal itu menjadikan dirinya lebih tenteram dan bahagia dan

harmoni dengan keluarga, dengan yang “ADA” tetap terjaga.

#### d. Moralitas

Moralitas dalam pengertian ini mengarah pada nilai moral dan sebagai sikap atau penilaian terhadap baik buruknya seseorang sebagai manusia. Mengatakan bahwa seseorang dianggap kurang baik, berarti menilainya dari sikap moral. Dalam uraian yang telah disebutkan di atas, prinsip kerukunan dan prinsip hormat menuntut segala bentuk hubungan konflik yang terbuka haruslah dicegah. Bagi manusia Jawa, sikap moralitas yang dimilikinya bertitik tolak bahwa setiap individu dituntut mempunyai prinsip harmoni atau keselarasan dalam mengadakan interaksi sosialnya. Ia beranggapan bahwa segala kepentingannya janganlah sampai mengganggu keharmonisan sosial. Implikasi-implikasi etis, yaitu prinsip kerukunan dan prinsip hormat memenangkan segala bentuk atau prinsip lainnya. Prinsip hormat dan kerukunan menuntut agar manusia Jawa dapat menguasai perasaan-perasaan dan nafsunya dan agar dia bersedia memomorduakan kepentingan pribadi terhadap kepentingan keselarasan masyarakat.

*Sepi ing pamrih, rame ing gawe, memayu hayuning bawana* - ‘menjadi bebas dari kepentingan sendiri, melakukan kewajiban-kewajibannya, menjaga keselamatan dunia’ menjadi acuan bagi moralitas Jawa. Bagi manusia Jawa, kebijaksanaan hidup adalah apabila ia menempati tempat yang tepat, kosmos adalah keseluruhan yang teratur di mana setiap unsur mempunyai tempatnya yang tepat. *Sepi ing pamrih* haruslah mempunyai muatan untuk rela tidak mengejar kepentingan sendiri dan janganlah

mengganggu kepentingan masyarakat. *Rame ing gawe*, bersikap dan berperilaku yang tepat di dunia ini, sesuai dengan kewajibannya masing-masing yang sekaligus juga mempunyai tugas *memayu bayuning bawana*, menjaga keselamatan dunia dan membenarkan keharmonisan kosmos, sehingga keselamatan manusia tetap terjaga. Untuk itulah *sing eling lan waspada* - ingallah dan berwaspadalah, menjadi keberhasilan kewajiban masing-masing individu dalam berperan yang tepat sesuai dengan kedudukannya, sehingga ketenangan selalu terjaga. Menurut Suseno (1991:150), etika Jawa bersifat relatif terhadap tempat. Masing-masing individu melakukan tugasnya sesuai dengan tempatnya, Yang dianggap baik, berguna bukan ditentukan oleh suara hati masing-masing individu, tetapi ditentukan oleh tempat yang tepat di mana ia berada, ia harus menjaga keteraturan universum dengan tepat dengan sikap batin, tindakan dan tempat yang tepat. Apabila semua elemen itu dianggapnya telah cocok, ia telah merasa berperilaku dengan menembus keadaan ketenangan batin - *slamet*. Lalu bagaimana norma-norma moral atau moralitas Jawa berperan dalam upacara *wiwahan*?

Upacara *wiwahan* haruslah dilihat sebagai tindakan yang kongkret yang dilakukan oleh manusia atau individu dalam memenuhi tugas hidupnya yang bersumber pada adat istiadat yang ditradisikan secara *turun temurun* - warisan budaya. Pengalaman bersama masyarakat memperjelas ungkapan normatifnya, kebiasaan yang telah lazim dilakukan secara adat istiadat sangat meresap bagi setiap individu. Sumber yang lain adalah *tata krama* sebagai salah satu bentuk pergaulan sosial yang diterima umum, yang menentukan apa yang dianggapnya *pantes* (cocok) dan *ora pantes* (tidak cocok). Apakah saya dalam mempersiapkan dan melaksanakan upacara *wiwahan* dan menjamu para tamu sudah

dianggap *pantes*? Apabila dalam melaksanakan upacara *wiwahan* agak “menyeleweng” , jauh dari tradisi dan *tata krama* Jawa, di situlah prinsip rukun berperan. Musyawarah dan kata sepakat dilakukan agar semuanya berjalan dengan keadaan yang tepat dan harmoni selalu terjaga.

#### 5.4. Hubungan Manusia dengan: Tuhan, Kosmos, dan Supranatural

Sebelum membahas tentang hubungan manusia dengan Tuhan, kosmos dan supranatural, akan diuraikan terlebih dahulu tentang pengertian hubungan. Pada dasarnya prinsip hubungan adalah suatu keterkaitan yang terjadi antara suatu unsur dengan unsur lainnya, dalam hubungan itu berbagai muatan seperti kualitas (horizontal atau vertikal sifat hubungan itu?), hierarki ataupun harmoni dapat saja muncul dalam hubungan tersebut. Unsur-unsur yang ada di dalam hubungan itu dapat berupa manusia, kekuatan supranatural atau kekuatan adikodrati ataupun benda-benda lainnya. Sama halnya dengan kehidupan manusia Jawa, khususnya dalam pengalaman ke-aku-annya, tampak adanya “hubungan” yang berada dalam hierarki keberadaan tersebut. Unsur-unsur yang berada dalam hierarki keberadaan itu merupakan unsur yang dapat membuat keadaan “hubungan” itu menjadi mantap dan seimbang. Bagi manusia Jawa, yang terpenting unsur-unsur atau muatan “hubungan” tersebut saling melengkapi dan dapat menimbulkan keadaan yang seimbang atau suasana yang harmonis. Keadaan yang harmonis, di mana semua unsur yang ada pada relasi itu dan berada pada pandangan hidupnya saling melengkapi dan dirasanya semuanya cocok “*cocog*” atau “*sreg*”, itulah

yang menjadikan perasaannya tenteram, jauh dari ketegangan batin (*slamet tentrem*).

Manusia Jawa sangat berkepentingan serta menghormati bentuk-bentuk hubungan tersebut. Bentuk hubungan manusia dengan Tuhan menunjukkan tingkatan hubungan manusia Jawa dengan kekuatan adikodrati atau kekuatan supernatural ataupun kekuatan magis lainnya, di mana ia sangat tergantung pada kekuatan itu. Tuhan dalam pengertian manusia Jawa adalah mengacu kepada sesuatu kekuatan supranatural, berada di dalam diri manusia itu sendiri, kadangkala disebut sebagai *Gusti Allah* atau *Hyang Sukma*. Ini berbeda dengan anggapan Tuhan dalam pengertian manusia Barat, Tuhan dianggap sebagai eksistensi tersendiri, “Yang Ada” itu diyakini dengan pengalaman religius manusia secara memikat, mempersona, menghormati sekaligus menakutkan bagi manusia. Untuk itulah pengalaman religius manusia Jawa akan dibahas sejalan dengan pandangan hidupnya.

Kekuatan yang berasal dari relasi manusia dengan Tuhan atau *Gusti Allah* bersifat lebih “*inward looking*”, karena melihat sikap batin manusia, ke-aku-an manusia terhadap apa yang dialaminya dan sebagai jalan persatuan dengan Tuhan atau *Gusti Allah* dan alam yang religius ini. Seperti yang telah diuraikan di atas, “Hidup” atau *Urip* adalah sebagai kelanjutan atau perluasan dari kesatuan eksistensi manusia. Tuhan atau *Gusti Allah* yang mereka rasakan berada dalam “Hidup” ini, dan mereka melebur ke dalam “Hidup” itu. Tepatlah apa yang dikatakan oleh Niels Mulder (1994:8), di dalam detak hatinya, manusia merasakan Tuhan atau *Gusti Allah*, dan itulah “Hidup” yang mengitari manusia dan mereka menjadi bagian dari “Hidup” ini. Ia berada di dalam diri manusia dan di luar diri manusia.

Di dalam pandangan dunia Jawa atau di dalam perspektif *Kejawen*, persatuan manusia dengan Tuhan disebut sebagai *Mamunggaling Kawula Gusti* (Magnis Suseno, 1991:117). Melalui persatuan itu manusia mencapai apa yang oleh manusia Jawa disebut sebagai *kawruh sangkan paraning dumadi* yaitu pengetahuan (*kawruh*) pengetahuan tentang asal (*sangkan*) dan tujuan (*paran*) segala apa yang diciptakan (*dumadi*). Kalau Tuhan itu berada dalam diri manusia, lalu Tuhan itu apakah ada? Sebenarnya Tuhan itu berada di mana? Pertanyaan itu haruslah dijawab dengan bertitik tolak pada alam pikir dan pandangan *Kejawen*. Tuhan itu ada dan tidak ada (*ana tan ana*). Tuhan tidak ada, apabila manusia mati, apabila kita berhenti untuk berpikir, apabila kita tidak mempunyai lagi kecerdasan. Tuhan ada, apabila manusia memikirkan dari mana asal mereka dan ke mana mereka harus melangkah. Untuk itulah manusia haruslah memiliki suatu harapan dan tujuan dan mengetahui asal mereka. *Sangkan* (pengetahuan tentang asal) dan *paran* (tujuan) yang dimiliki manusia atau seseorang, itulah Tuhan, itulah kekuatan "Hidup" yang mengitari manusia. Apakah kita percaya Tuhan itu ada atau tidak ada, tidaklah menjadi persoalan bagi manusia Jawa, sebab bagaimanapun jua, kita adalah bagian dariNya, dari "Hidup" ini. Dalam hal ini Ki Hajar Dewantara (Niels Mulder, 1994:7-8) mengatakan, bahwa "Kodrat Alam" adalah sebagai prinsip untuk kondisi eksistensi manusia. Dengan "kodrat alam", manusia belajar bagaimana harus bersikap baik, mengembangkan daya pikirnya dan menuangkannya dalam perilaku budayanya.

Dalam mistik Jawa atau *Kejawen*, hubungan *sangkan* dan *paran* haruslah berada dalam situasi praktis, mengapa? Manusia haruslah mengejawantahkan apa yang dia

pikirkan; dia berhadapan dengan hakikat kehidupannya dan untuk itulah ia harus memberikan wujud nyata dalam kehidupannya. Dalam wujud nyata atau tindakan praktisnya, manusia Jawa mengatur dan mencari hubungan yang tepat terhadap alam lahirnya untuk menyelami batinnya. Hubungan yang tepat terhadap alam lahirnya apabila ia dapat mengatur emosinya; mengambil sikap yang tepat terhadap masyarakat dan mengolah alam (Magnis Suseno, 1991:122). Untuk itulah hubungan manusia dengan Tuhan, kosmos dan alam supranatural diekspresikannya dengan bentuk-bentuk perilaku religius atau ritual, *slametan*, *nyekar*, berpuasa, ataupun dengan mencari kekuatan gaib yang dianggapnya dapat menjadikan diri manusia menjadi lebih kuat dan sakti.

Kembali kepada masalah tugas-tugasnya (dari segi lahir dan batin), manusia Jawa telah memenuhi kewajibannya, yakni menjaga keselamatan dunia dan harmoni dengan segi lahir dan batin itu telah membuatnya mengisi dan memahami arti Hidup bagi dirinya. Ini berarti bahwa dengan menjaga atau pun mengontrol emosinya, nafsu dan hatinya merupakan suatu kondisi untuk masuk dan mengatur relasi dengan “Hidup” ini. *Gusti Allah* dapat diselaminya dan dihayatinya dengan baik apabila manusia dapat menjaga dan berusaha untuk mempertahankan keseimbangan batinnya. Itulah suatu keadaan harmonis yang terjadi dalam hubungan manusia dengan Tuhan, harmoni antara alam lahir dan keseimbangan batin.

## 5.5. Hubungan Antarsesama Manusia

Di samping hierarki keberadaan dan hubungan manusia dengan Tuhan, kosmos dan supranatural, maka hal yang paling penting bagi manusia Jawa adalah hubungannya dengan antarsesama manusia. Manusia Jawa mempunyai pemikiran bahwa orang tidak berada sendiri di dunia ini, ia mempunyai teman dan ia selalu dapat mengharapkan bantuan dari sesamanya, khususnya para kerabatnya, yang sebaliknya juga mengharapkan hal yang sama dari mereka (Koentjaraningrat, 1984:440). Dengan demikian ia wajib menjaga hubungan baik dengan mereka dan para tetangga dekatnya serta senantiasa memperhatikan kebutuhan mereka, sebanyak mungkin berusaha menempatkan dirinya pada keadaan mereka, bertenggang rasa dengan mereka (*tepa slira*).

Bentuk hubungan yang tampak dari hubungan tersebut agaknya mengarah dan mirip pada hubungan yang sifatnya kekerabatan atau hubungan yang terjadi di antara keluarga. Hubungan keluarga sebenarnya mendasarkan pada unsur-unsur rukun dan hormat, di mana unsur-unsur tersebut bermula pada hubungan keluarga Jawa, keluarga inti, yaitu hubungan antara orang tua dan anak. Orang tua adalah sumber kesejahteraan dan kebaikan bagi jasmani dan rohani anak-anak mereka. Dari merekalah, anak-anak belajar untuk bersikap hormat dan mempercayai orang tuanya bahwa mereka adalah sumber perlindungan serta cinta kasih baginya. Keluarga adalah tempat untuk menciptakan suasana spontan untuk saling membantu. Dalam keluarga Jawa setiap

anggota dapat dipercaya, dan dari situlah tumbuh nilai-nilai kebaikan hati; kepercayaan; kemurahan hati; persatuan; ketenteraman dan mereka diharapkan ikut merasakan kegelisahan orang lain, keprihatinan terhadap sesama, dan rasa tanggung jawab sosial. Mereka belajar untuk berkorban demi orang lain dan untuk menghayati pengorbanan itu sebagai nilai yang tinggi. Dalam keluarga makna sikap *sepi ing pamrih* betul-betul dialami (Magnis Suseno, 1991: 175), sikap tidak mau memaksakan kepentingan-kepentingannya sendiri tanpa memperhatikan sesama. Dan di sanalah suasana *slamet*, ketenteraman batin dan *anget*, kehangatan keluarga dapat diperoleh.

Dengan demikian, gambaran keluarga ideal, keluarga yang dicita-citakan merupakan sarana bagi orang Jawa untuk mengembangkan sikap individualitasnya dan kesosialannya terhadap sesama, bebas dari tekanan sikap lahiriah dan batiniah dari masing-masing anggota keluarga. Lalu bagaimana dengan sikapnya bila berada di dalam masyarakat luas? Hubungan dengan sesama manusia (yang sebenarnya bukan termasuk keluarganya) agak berbeda apabila ia berada di tengah keluarganya. Dalam masyarakat luas ia harus menempatkan pada keadaan di mana ia harus selalu memperhatikan kedudukan serta pangkat setiap pihak. Situasi yang demikian itu dapat membuatnya mengalami tekanan psikis, ia harus dapat menyembunyikan perasaan yang sebenarnya serta menjaga suasana relasi itu tetap rukun. Tuntutan-tuntutan sosial dan tekanan psikis tersebut ditunjang oleh sikap moral atau etika yang khas Jawa, yaitu *sepi ing pamrih rame ing gawe*, manusia diharapkan dapat mengembangkan sikap kerelaan untuk melepaskan kepentingannya sendiri dan memenuhi kewajiban-kewajiban yang berkaitan erat dengan pangkat dan kedudukannya dalam masyarakat, sehingga tepatlah apa yang

dikatakan oleh Magnis Suseno dalam bukunya *Etika Jawa* (1991:175), di satu pihak, etika *sepi ing pamrih* dan *rame ing gawe* pada umumnya dan di lain pihak, etika yang berada dalam lingkungan keluarga terdapat suatu ketegangan, walaupun bukan suatu pertentangan.

Kembali pada masalah hubungan antarsesama manusia, maka model hubungan yang nampak adalah hubungan yang horizontal di mana hubungan itu mendasarkan pada norma atau aturan yang berasal dari prinsip-prinsip atau unsur-unsur rukun dan hormat. Disebut sebagai hubungan horizontal karena terjadi suatu hubungan antarmanusia yang menganggap bahwa mereka pada prinsipnya adalah sejajar. Bagi manusia Jawa, hubungan horizontal yang berdasarkan asas rukun dan asas hormat adalah sebagai sarana untuk mencapai tatanan hidup yang harmonis. Sama halnya dengan etika *sepi ing pamrih* *rame ing gawe* yang berada pada dua arah yang sedikit berbeda apabila dijalankan oleh manusia Jawa, maka pada hubungan antarsesama manusia akan terlihat juga perbedaannya. Apabila hubungan manusia dengan manusia berada pada konteks keluarga, maka hubungan tersebut mempunyai muatan etika yang berlebih dibandingkan dengan apabila hubungan tersebut berada pada masyarakat luas. Mengapa? Hubungan antarsesama manusia yang berada pada masyarakat luas (di luar keluarga inti) lebih mengarah atau bersifat pragmatis, manusia lebih mementingkan kebutuhannya dan sebaliknya orang lain pun membutuhkan sesuatu darinya. Bagaimanapun bentuk atau pun model dari hubungan itu, bagi manusia Jawa, sesama manusia tetaplah dibutuhkannya karena mereka menjadi salah satu bagian dari inti hidupnya, yaitu mengikuti tata aturan dari lidup ini.

Menjadi jelaslah bahwa sikap yang dimiliki manusia Jawa, yaitu lahir dan batin menjadi “kunci” baginya dalam memahami kesatuan eksistensinya atau keberadaannya dan hubungan antarsesama. Kedua segi itu berada dan bersatu dengan manusia. Sebagai makhluk kosmos, manusia dimengerti oleh orang lain dari segi *lair* atau lahirnya, yang diungkapkannya melalui perilaku, bahasa, dan tindakannya. Di belakang sikap lahirnya, terselubunglah sikap batinnya dan menurut pendapat Geertz (1969:232), sikap batin itu menyatakan diri dalam kehidupan dan kesadaran subjektif. Batin mempunyai sifat *alus* ‘halus’ sedang yang *lair* ‘lahir’ bersifat kasar. Bagi manusia Jawa, realitas yang sebenarnya bukanlah realitas yang berasal dari alam lahir saja, melainkan apabila ia telah dapat menembus atau “berjalan” dari alam lahir menuju ke alam batin (yang sebenarnya jalan itu sangat terbuka bagi manusia). Kekuatan alam batin yang bersifat halus yang tampak oleh manusia itu sebenarnya berasal dari realitas yang tidak kelihatan di belakang alam lahir (Magnis Suseno, 1991:118). Di dalam alam batinlah tempat kekuatan-kekuatan yang sebenarnya menentukan manusia dalam berhubungan dengan sesama manusia.

Hubungan antarmanusia bagi manusia Jawa akan nampak apabila ia mempunyai *gawe*, pesta atau hajat, seperti menikahkan anaknya, mengadakan *slametan*, ritual-ritual tertentu ataupun apabila mereka sedang *kesripahan*, salah satu anggota keluarga meninggal, maka mereka akan melcbur menjadi suatu komunitas yang ikut merasakan kebahagiaan ataupun merasakan penderitaan orang lain. Komunitas yang terjadi tidak memandang apakah mereka berasal dari desa, rakyat biasa ataupun bangsawan, mereka menganggap itu adalah bagian dari hidup dan sudah seharusnya dijalaninya dengan baik,

agar prinsip rukun dapat mewarnai kehidupan yang harmonis serta *slamet tentrem*, selamat dan tenteram.

## 5.6. Hubungan Laki-laki dan Perempuan

Salah satu kunci untuk memahami kehidupan manusia Jawa adalah kehidupannya yang selalu mengikuti norma atau hukum kosmos dan berada pada keadaan, tempat yang tepat di dunia ini. Kosmos adalah suatu keseluruhan yang teratur di mana setiap elemen yang ada padanya menduduki posisinya dengan tepat. Kehidupan manusia Jawa mengarah atau memproyeksikan pada keteraturan dari hukum kosmos (*ukum pinesthi*) tersebut dan berada pada posisi yang tepat, berarti berada pada keadaan yang harmonis, di mana semuanya berjalan dengan tenang dan tenteram. Oleh karenanya, setiap manusia Jawa yang berkepentingan diharapkan memainkan peranan dan mengambil posisi yang tepat.

Bagi manusia Jawa, yaitu laki-laki dan perempuan, tempat yang tepat yang sesuai dengan norma kosmos adalah keluarga. Segi lahir pada pandangan Jawa dalam hal ini adalah keluarga, karena segi *lair* manusia adalah tindakan, ucapannya, gerakannya, sedangkan segi batin adalah menyatakan diri dalam kehidupan kesadaran yang subjektif, yaitu kesadaran bahwa keluarga adalah sebagai bagian dari “hidup” dan patut dijalaninya. Manusia Jawa percaya bahwa hidup itu ditentukan dan mengikuti hukum kosmos dan itu harus dilaluinya sebagai suatu irama dalam hidup ini, yaitu *metu*, *manten*, dan *mati* (lahir, menikah, dan meninggal).

Irama hidup yang dijalannya itu tidak dianggap sebagai sesuatu yang mustahil untuk dilakukannya, bahkan akan dianggap aneh apabila salah satu irama hidup itu, yaitu menikah tidak dijalannya. Dengan menjalani kehidupan berkeluarga, mempunyai suami atau istri dan anak, diharapkan keseimbangan antara dirinya dan kosmos dapat dijaga sehingga harmonisasi dalam hidupnya dapat diperolehnya. Pandangan tersebut, yang mengarah pada kehidupan sosial di antara anggota keluarga dapat dikatakan sebagai bentuk kehidupan komunitas Jawa yang hangat (*anget*). Dalam suasana yang *anget*, akrab itu dan itu harus dijaganya dengan prinsip rukun, manusia Jawa telah berkewajiban untuk mengikuti hukum alam dan sekaligus “mencari keselamatan dunia” dan dalam usahanya itu ia telah memberi arti pada hidup.

Setelah melihat peran atau fungsi laki-laki dan perempuan secara umum di dalam pandangan dunia Jawa, bagaimana dengan bentuk hubungan yang terjadi antara laki-laki dan perempuan. Bagi manusia Jawa, laki-laki dan perempuan adalah sama, mengapa? Sesuai dengan pandangan dunia Jawa dan hukum kosmos, mereka, laki-laki dan perempuan, adalah elemen-elemen yang berada dalam tatanan Hidup dan masing-masing mempunyai tempat yang tepat dalam hukum kosmologi. Tidak ada yang lebih tinggi atau lebih rendah di antara mereka. Oleh karenanya dapat dikatakan bahwa hubungan yang terjadi antara laki-laki dan perempuan adalah hubungan yang bersifat horizontal atau sederajat. Tetapi apabila laki-laki dan perempuan berada dalam kehidupan pragmatisnya di tengah masyarakat luas, maka akan muncul nuansa yang sedikit berbeda, sifat hubungan itu dapat saja berubah, mungkin bukan sederajat ataupun vertikal tetapi relasi horizontal yang mengikuti tatanan hierarkis dalam masyarakat luas.

Lalu bagaimana hubungan laki-laki dan perempuan bila berada dalam perkawinan yang sesuai dengan alam pikiran dan pandangan hidup manusia Jawa?. Untuk itu akan diuraikan bagaimana pandangan manusia Jawa tentang arti perkawinan, yang sebenarnya merupakan tindak lanjut dari hubungan laki-laki dan perempuan. Apakah sebenarnya sebuah perkawinan bagi manusia yang menjalaninya? Perkawinan berasal dari kata kerja kawin (KBBI 1993: 456) yang artinya adalah membentuk keluarga dengan lawan jenis. Sedangkan perkawinan (kata benda) adalah urusan tentang kawin, “urusan” tersebut dapat dijabarkan lebih lanjut sebagai hal-hal yang berkaitan dengan tata cara atau upacara kawin menurut agama atau adat istiadat suatu masyarakat tertentu. Menurut penulis, sebuah upacara perkawinan Jawa atau ritual *wiwahan* tidak akan pernah ada, bila tidak ada perkawinan antara laki-laki dan perempuan. Dengan perkataan lain, “dasar” sebuah ritual *wiwahan* adalah hubungan laki-laki dan perempuan yang sifatnya lebih khusus. Karenanya pembahasan tentang perkawinan Jawa dengan bentuk keterhubungan serta muatannya dipandang perlu mendapat perhatian yang lebih terperinci. Ada dua hal yang mendapat sorotan untuk memasuki dunia perkawinan Jawa, yaitu harmoni dalam perkawinan, dan kesucian perkawinan..

Untuk itu akan dibahas terlebih dahulu harmoni dalam perkawinan. Sebuah perkawinan adalah peristiwa yang amat penting, saat di mana hubungan dua jenis yang berlainan, khususnya hubungan dan ikatan dalam keluarga masing-masing menjadi sangat kompleks dan berubah. Bagi manusia Jawa, perkawinan tidaklah sekadar ikatan keluarga di antara kedua belah pihak saja, tetapi mereka (kedua keluarga tersebut) sangatlah berkepentingan terhadap “buah” dari hasil perkawinan anak-anak mereka, yaitu

cucu-cucu yang kelak akan menjadi milik keluarga tersebut. Cucu - cucu tersebut menjadi bagian dari anggota keluarga mereka dan itulah yang menjadi salah satu sikap mereka dan mendorongnya untuk membantu, mengawasi, dan memberikan segalanya (seperti rumah, perhiasan emas, perlengkapan rumah tangga) bagi anak-anaknya, yaitu pasangan muda yang baru saja menikah.

Perkawinan bagi manusia Jawa adalah membentuk keluarga baru atau membina ataupun membangun rumah tangga baru yang harmonis. Sangatlah tepat apa yang dikatakan oleh Hildred Geertz (1961:55), perkawinan adalah *omah-omah* (*omah* berarti rumah). Membentuk *omah-omah* berarti adanya sepasang manusia, laki-laki dan perempuan, yang menciptakan keluarga baru, di mana akan ada anak-anak yang lahir di dalam rumahnya, sang suami mencukupi kebutuhan keluarganya, sang istri yang melahirkan, merawat, serta mendidik anak-anaknya yang kelak mereka akan *mentas* - 'membentuk keluarga baru'. Karena itulah keluarga dianggap sebagai bagian yang terkecil dalam masyarakat Jawa. Tidak mungkin ada masyarakat Jawa apabila tidak ada anggotanya. Untuk itulah anggota dalam masyarakat Jawa haruslah dipilih sebaik mungkin. Maka tidaklah mengherankan apabila masyarakat Jawa masih memperhatikan *bihit-bebet-bobot* serta menerapkannya apabila akan membentuk keluarga baru. Setidaknya orang tua akan memperhatikan ketiga kriteria tersebut dalam merencanakan perjodohan anak-anak mereka. *Bihit* secara harafiah berarti benih. Dalam hal ini orang tua akan memperhatikan bagaimanakah keadaan calon menantunya, bagaimana pendidikannya? Lulusan SD, SMP, SMU ataukah MBA? . Apabila sudah bekerja, apakah pegawai swasta ataukah pegawai negeri dengan golongan berapa? Bagaimana dengan

keadaan ekonominya, berkecukupan atautkah berkekurangan miskin. *Bebet* menjadi kriteria orang tua dalam melihat keturunannya, siapakah yang menjadi orangtua dari calon menantunya. Apakah calon menantu mengidap penyakit keturunan, seperti epilepsi, gila, dan sebagainya. Apakah ia berasal dari keluarga baik-baik, anak seorang tukang judi atautkah anak seorang konglomerat. Sedang *bobot* yang artinya berat, sebagai dasar untuk melihat apakah kedudukan sosial orang tua si gadis sesuai dengan kedudukan sosial orang tua si pemuda sehingga tidak merupakan neraca yang berat sebelah.

Dari uraian di atas, nampaklah bahwa prinsip *hibit*, *hebet* dan *bobot* yang menjadi kriteria dalam memperoleh menantu adalah sebagai cara manusia Jawa untuk berada dalam tempat yang tepat, sehingga harmoni dengan kosmos ini selalu terjaga. Pengertian tempat yang tepat ini tidaklah semata-mata mendudukan prinsip *hibit*, *hebet* dan *bobot* sebagai kerangka teoretis, yang scakan-akan sebagai norma yang mutlak dan sesuai hati nuraninya diterapkan pada upacara *wiwahan*. Bukan hal itu yang dimaksud melainkan sebagai pengertian yang harus dirasakan, pengertian yang membuka diri di dalam "*rasa*" ('perasaan', 'rasa'). "*Rasa*" menurut Clifford Geertz (1989:321) berarti 'perasaan' dan sekaligus menunjuk pada pengertian atau arti, dan dengan "*rasa*" manusia Jawa mampu mengembangkan analisis fenomenologis tentang pengalaman subjektif pada segala sesuatu yang menjadi minatnya. Sebagai satu kesatuan "*rasa*" dan "*arti*", pengalaman religius yang tertinggi yang dimiliki manusia, dan sifatnya subjektif berarti juga merupakan kebenaran religius tertinggi yang objektif.

Dengan "*rasa*" manusia Jawa mampu menganalisis yang tadinya berasal dari analisis empiris menuju ke arah analisis metafisis atas realitas objektif. Dalam "*rasa*" realitas yang sebenarnya membuka diri. Dari kedalaman "*rasa*" yang tercakup itulah tergantung apakah manusia sanggup menempatkan diri dalam kosmos serta menyesuaikan tempat yang cocok dan untuk menyelaraskan dengan keselarasan umum. Atau dengan kata lain, makin dalam, makin *alus* perasaan seseorang, maka makin tajam pengertian seseorang, makin luhur watak moralnya dan makin indah segi luarnya (Geertz 1989:321). Dengan cara ini, sebagai orang tua, ia mampu mempertimbangkan bagaimana sebaiknya upacara *wiwahan* anaknya dilangsungkan dari segi moral, agama atau religi dan estetika, sehingga ia terhindar dari rasa *isin* atau memalukan yang berlanjut.. Dengan menghindari *isin* berarti ia menghindari konflik dengan keluarga, dengan tetangga. Untuk itulah ia harus berada pada tempat yang tepat dan telah menjalin keselarasan atau menjaga harmoni dengan lingkungan sekitarnya dan kosmos..

Hal yang lain yang penting dalam dunia perkawinan Jawa adalah kesucian perkawinan. Dalam hal ini yang dimaksud kesucian perkawinan Jawa adalah suatu keadaan di mana hubungan laki-laki dan perempuan dalam membentuk keluarga telah disahkan di dalam upacara perkawinan secara adat Jawa dan agama. Masyarakat Jawa menganggap bahwa siklus kehidupan manusia *metu, manten, lan mati* 'lahir, menikah, dan meninggal' dianggapnya sakral, untuk itulah ritual atau upacara-upacara selalu dihadirkan. Tujuan ritual atau upacara *wiwahan* seperti yang dikatakan menurut van Gennep di dalam buku *Fenomenologi Agama* dari Dhavamony (1973:179) adalah untuk memperingati masa peralihan kedua individu dari status lajang ke status keluarga.

Selanjutnya upacara *wiwahan* dapat dianggap sebagai ritual penerimaan atau ritual inisiasi atau *rites of passage* yang mempunyai tiga tahap yaitu: perpisahan, peralihan dan penggabungan (Dhavamony,1973:179-180). Pada tahap perpisahan, masing-masing individu, laki - laki dan perempuan dipisahkan dari masa kanak-kanaknya atau status lajangnya. Sedang tahap peralihan, dalam upacara *wiwahan*, laki-laki dan perempuan yang berarti kedua calon mempelai disucikan dan menjadi objek dari serangkaian langkah-langkah upacara *wiwahan*, sedang tahap penggabungan, mereka secara resmi, baik secara adat Jawa maupun secara agama telah diterima dan ditempatkan pada status yang baru yaitu membentuk rumah tangga baru, mereka telah menjadi manusia baru .

Pada dasarnya upacara *wiwahan* yang sarat dengan simbol-simbol telah mempersatukan dan merangkum kehadiran sisi eksternal dari banyak gagasan dan gambaran yang kadang-kadang luput dari analisis logis karena simbol-simbol upacara *wiwahan* itu sebenarnya mengacu pada hal-hal yang suci. Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya upacara *wiwahan* memuat *rasa* atau perasaan mendalam terhadap sesuatu yang lain sama sekali yang di dalam filsafat atau fenomenologi agama disebut sebagai “yang numinus” atau pengalaman khas religius dan sering diterjemahkan sebagai Yang Kodrati, Yang Ilahi(Geertz, ...abr).Oleh karena itu menjadi jelaslah mengapa para pelaku upacara *wiwahan* seperti orang tua kedua mempelai dan kedua mempelai kadang-kadang takut dan tertarik terhadap “kekuatan-kekuatan” yang melingkupi dirinya, dan sikap melindungi terhadap keluarganya. Untuk itulah manusia Jawa mempunyai sikap dan perilakunya dalam melangsungkan upacara *wiwahan*, yaitu mentaati segala tata cara yang lazim dilakukan pada upacara itu. Dengan demikian, upacara *wiwahan* mengandung

“unsur numinus”, unsur yang dapat mempersatukan sisi lahir ataupun eksternal dan sisi batin atau internal dari simbol-simbol *wiwahan*, sehingga harmoni selalu tetap terjaga. Upacara *wiwahan* telah mengakibatkan perubahan ontologis pada manusia dan mentransformasikannya kepada situasi keberadaan yang baru, seperti penempatan pada tempat yang baru, yaitu membentuk keluarga dan ini berarti juga ia berada dalam lingkup yang dianggap sakral (karena membentuk keluarga baru ia berarti berada pada siklus sakral manusia Jawa).

Upacara *wiwahan* itu sendiri merupakan rangsangan bagi lahimya mitos - mitos Jawa seperti Sri dan Sadono. Ritual atau upacara itu mengingatkan peristiwa-peristiwa primordial sekaligus juga di dalam makna upacara itu muncul prototipe-prototipe dan model teladan dari para makhluk supranatural, para roh dan leluhur yang dianggapnya mempunyai kekuatan gaib. Para pelaku upacara *wiwahan* menjadi setara dengan tokoh-tokoh dari masa lampau yang suci, sesuci bidadari atau sesuci Dewi Sri dan Dewa Sadono ataupun titisannya Wisnu dan istrinya dan berusaha melanggengkan tradisi suci itu serta memperbaharui fungsi-fungsi dan hidup anggota masyarakat Jawa. Dengan demikian tidaklah mengherankan apabila manusia Jawa menganggap aneh jika ada orang yang tidak menikah. Baginya menikah haruslah disertai dengan melakukan upacara adat - *wiwahan*, karena di situlah kesucian ritual atau upacara tersebut memuat perubahan eksistensial yang mendasar pada manusia Jawa dan mengangkatnya pada pengalaman yang baru, yakni pengalaman yang Ilahi. Ini menunjukkan bahwa, upacara *wiwahan* sebagai ritual yang religius haruslah dilakukan oleh pelaku - pelaku yang dianggapnya mempunyai kriteria kesucian yang dihubungkan dengan nilai-nilai tertentu

dan pertimbangan moral.. Adalah tidak pantas apabila laki-laki dan perempuan yang telah berhubungan sedemikian intim atau melakukan perilaku seksual di luar perkawinan tidak melakukan perkawinan dengan adat Jawa atau upacara *wiwahan*. Agaknya masyarakat Jawa bersikap tegas dan menolak hubungan seks di luar perkawinan dan penolakan ini semata-mata bukan melihat sebagai kejelekan tetapi berdasarkan pertimbangan utilitaristik (Magnis Suseno: 1991:178). Hildred Geertz mengatakan (1983:125), apabila seorang anak perempuan dibiarkan terlalu lama tidak menikah, ia akan terjerumus pada gelora gejolak nafsunya dalam berhubungan dengan laki-laki dan sebagai akibatnya ia akan hamil, ini dianggapnya bukan tidak bermoral, melainkan semata-mata sebagai peristiwa yang meropotkan, karena kemudian timbulah kesulitan dalam menikahkannya, lalu sang ayah pun mungkin terpaksa akan membayar pengantin laki-laki untuk mengawini anaknya. Agak sulit untuk mengawasi anak perempuan menjelang dewasa, kecuali bersikap sebagai mata-mata yang mengawasi segala tindak tanduknya, maka jalan yang terbaik adalah secepatnya mencarikan seorang suami baginya.

Dengan demikian, hubungan laki-laki dan perempuan akan menjadi hubungan yang suci apabila hubungan tersebut berada pada upacara *wiwahan* yang tak lain adalah ritual inisiasi. Ada beberapa alasan mengapa hubungan tersebut bersifat suci. Pertama, ritual atau upacara *wiwahan* adalah sebagai ritual pada apa yang disebut dengan “krisis hidup”, yaitu ritual perkawinan yang mempunyai tujuan tertentu, ialah meniadakan dampak-dampak ataupun gangguan-gangguan dalam menjalani hidup baru. Kedua, para pelaku perkawinan yaitu mempelai laki-laki dan mempelai perempuan “berjalan”

berpindah tempat dari dunia profan ke dunia sakral, dunia di mana kedua orang itu terlebur di dalam pengalaman religiusnya dengan *Gusti Allah*, alam, para leluhur dan roh-roh yang dianggap mempunyai kekuatan gaib. Ketiga, di dalam pengalaman religiusnya, si subjek, yaitu mempelai laki-laki dan mempelai perempuan mempunyai pengalaman dasar untuk dirinya (yang berasal dari situasi yang ambigu) untuk merefleksikan kembali hakikat manusia dalam mencari nilai-nilai, orientasi dan tujuan hidup yang akan berguna sebagai bekal dalam kehidupannya yang baru di tengah-tengah masyarakat. Refleksi pembentukan diri ini berarti juga menuju ke arah eksistensi kedua manusia, laki-laki dan perempuan dalam peleburannya bersama-sama menuju ke pengalaman religiusnya.

#### **5.7. Simbolisme *Wiwahan* dalam Konteks Pandangan Dunia Jawa**

Seperti yang telah diuraikan pada bab terdahulu - Bab III, simbol-simbol berada dan sangat sentral pada upacara *wiwahan* dan menjadi titik tolak untuk pemahaman selanjutnya. Simbol-simbol itu tidak hanya berarti literal atau harafiah seperti yang tampak pada upacara *wiwahan* saja, tetapi simbol-simbol itu menampilkan nuansa yang lebih mendalam. Simbol-simbol *wiwahan* ternyata dapat berada pada pandangan hidup manusia Jawa. Lihat saja bagaimana sebenarnya simbol *wiwahan* itu berkaitan erat dengan mitos yang dimiliki manusia Jawa, seperti mitos Sri dan Sadono. Sebagaimana diketahui, salah satu pengejawantahan atau manifestasi pandangan hidup masyarakat Jawa berupa mitos. Mitos Sri dan Sadono ataupun mitos lainnya dapat berfungsi sebagai

kebutuhan yang mendasar, sebagai jaminan bagi keberadaan manusia Jawa dan dunia kehidupannya: daya-daya kekuatan untuk keselamatan. Hidup dan berada di dalam mitos Sri dan Sadono, berarti menghayati terus menerus kekuatan sang Pencipta yang menjadi dasar dari segala keberadaan manusia Jawa.

Dari pengejawantahan “yang sudah ada” yang merupakan pandangan hidup manusia Jawa, mitos Sri dan Sadono menampilkan esensinya. Mitos Sri dan Sadono adalah bagian dari simbol-simbol *wiwahan*. Keduanya memang berbeda, mitos lebih merupakan cerita yang kadangkala dan bahkan memiliki arti-arti kiasan (*allegory*), sedang simbol lebih mendalam, lebih “radikal” karena darinya makna yang terdalam dapat dikuak. Seperti kata Ricoeur (1969:18), dengan simbol kita dapat memikirkan makna-makna yang lebih dalam dengan lebih lanjut. Untuk itulah esensi simbol *wiwahan* harus ditampilkan dan dipahami. Esensi simbol dapat dilihat dengan lebih baik, apabila bertitik tolak pada tiga “kutub” tahapan upacara *wiwahan*, yaitu (a) *majang dan tarub*, (b) *siraman*, (c) *ijah kabul dan panggih*. Tiga kutub itu dipilih karena di dalam tiga kutub itulah sebenarnya manusia Jawa “mengolah” upacara *wiwahan*, yaitu dari mempersiapkan sarana pendahuluan, mempersiapkan calon mempelai untuk memasuki hidup baru, kehidupan perkawinan dan pelaksanaan upacara perkawinan secara adat Jawa. Dengan demikian, esensi simbol *wiwahan* dapat ditelusuri dengan memperhatikan, pertama, adanya mula-mula adalah “tanda” yang diungkapkan, yang berasal dari tanda-tanda yang sifatnya literal ataupun harafiah dan diekspresikan melalui bahasa Jawa, seperti pada *majang tarub-tuwuhan*, *siraman*, *ijah kabul*, dan *panggih*. Dan unsur-unsur tanda literal berasal dari jagad raya, hasil bumi (buah-buahan, padi, kelapa, bunga) dan

alam (air), serta benda-benda (busana pengantin, perhiasan, kitab, alat kecantikan, dan senjata-keris).

Kedua, tanda-tanda literal itu sebagai simbol literal memiliki tujuan tertentu yang sebenarnya mengacu pada benda-benda yang dipergunakan dalam *wiwahan*. Tujuan itu sebagai intensionalitas ganda, yang artinya mempunyai intensionalitas pertama atau intensionalitas literal dan intensionalitas yang lebih mendalam. Pengertian intensionalitas literal adalah tanda yang mempunyai makna yang berasal dari simbol literal. Sedangkan intensionalitas kedua adalah makna yang berasal dari makna pertama /makna literal dan darinya dibangun makna yang lebih mendalam. Pada simbol *wiwahan*, khususnya pada tahapan *wiwahan*: *majang tarub*, *siraman*, *ijab kabul*, dan *panggih* memiliki intensionalitas ganda, yaitu intensionalitas pertama yang berasal dari makna literal dan intensionalitas kedua yang memiliki makna yang lebih mendalam dan darinya makna yang lebih mendalam lagi dapat dikuak.

Pada *majang tarub*, simbol literal terlihat pada “tanda” yang diperlihatkan pada rangkaian buah, daun-daunan, rangkaian bunga, dan janur kuning yang dipasang di depan rumah si empunya hajad. Makna literal dari *majang tarub* adalah adanya sebuah pesta perkawinan yang akan berlangsung dan rangkaian buah dan bunga adalah berarti sebagai hiasan yang akan digunakan untuk menghias rumah calon mempelai. Sedangkan simbol yang memiliki intensionalitas kedua adalah adanya makna, bahwa sebenarnya hiasan-hiasan itu tidak hanya sekadar untuk menghias rumah, tetapi sebagai keselamatan agar manusia Jawa saat sedang mempersiapkan upacara *wiwahan*, terhindar dari marabahaya yang mungkin saja akan menimpanya, yaitu marabahaya yang datangnya dari gangguan atau

amarah para arwah leluhur, para roh, para dewa .

Pada *siraman*, simbol literal terlihat pada “tanda” yang diperlihatkan pada air, bunga, bangku dengan alas kain, bedak *konyoh*, nasi dengan lauk pauk, makanan kecil yang dibuat dari ketan. Makna yang diperoleh dari simbol literal itu adanya pembersihan badan (mandi) agar tubuh menjadi segar dan bersih sedangkan santapan dan makanan kecil bagi para tamu apabila menyantap hidangan yang disajikan bermakna agar kedua calon mempelai tetap *lengket* ‘lekat’ satu sama lainnya. Intensionalitas kedua dari *siraman* adalah adanya pembersihan batin bagi kedua calon mempelai agar dalam memasuki “dunia baru” yang sakral, dirinya telah suci dan bersih secara lahir dan batin.

Pada tahap berikutnya, yaitu *ijab kabul* dan *panggih*, simbol literal *ijab kabul* terlihat pada “tanda” uang, perhiasan dan kitab suci Al Qur’an dengan intensionalitas literal yang artinya diserahkannya mempelai perempuan oleh ayahnya (walinya) kepada pihak laki-laki, dan selanjutnya mempelai laki-laki menerima mempelai perempuan sebagai istrinya. Intensionalitas kedua pada *ijab kabul* mempunyai makna sebagai pengesahan perkawinan secara agama Islam. Bagi yang memeluk agama lain, maka pengesahan perkawinan secara Kristen disebut sebagai “peneguhan perkawinan”, sedang bagi mereka yang beragama Katolik, maka pengesahan perkawinan itu disebut sebagai “Sakramen Perkawinan”. Pengesahan perkawinan secara Islam menunjukkan bahwa mempelai laki-laki terikat “kontrak” dengan mempelai perempuan. Bagi agama di luar Islam, pengesahan perkawinan itu menunjukkan adanya semacam “kontrak” dengan Allah, agar Allah berkenan memberikan berkah, perlindungan, berkat dan keselamatan bagi manusia Jawa yang sedang melangsungkan perkawinan.

Simbol literal pada *panggih* terlihat pada “tanda” yang dimunculkan pada serangkaian upacara *panggih*, yaitu gulungan *gantat* gulungan ‘daun sirih’, telur, mentah, air bunga, *dhahar klimah*, *kacar kucur*. Gulungan ‘gantat’ berarti sebagai *sedhah pengasih* ‘cinta kasih’; telur mentah berarti “pecahnya” status jejak dan gadis, serta berarti pula sebagai benih kesuburan perempuan. Air bunga yang dilakukan pada *wijik* ‘pembasuhan kaki’ mempelai laki-laki berarti penyerahan diri istri kepada sang suami ; simbol *dhahar klimah* secara literal ialah makan bersama antara suami istri; simbol *kacar kucur* mempunyai arti literal sebagai penerimaan kekayaan suami oleh istrinya. Sedang simbol *panggih* mempunyai intensionalitas kedua sebagai kesucian perempuan, kesuburan laki-laki dan perempuan, kewajiban seorang suami sebagai kepala rumah tangga dan memberikan nafkah pada istrinya.

Kembali pada esensi simbol, maka esensi simbol yang ketiga, ialah adanya hubungan antara makna literal dari simbol-simbol: *majang taruh*, *siraman*, *ijab kabul* dan *panggih* dan makna simboliknya. Ada proses analogi yang muncul karena adanya proses pemikiran di dalam simbol *wiwahan* yang sebenarnya berasal dari 4 proposisi:

A ke B sebagai C yang menuju D. Proses A ke B merupakan proses menuju ke makna literal dan darinya orang dapat memikirkan lebih lanjut lagi makna yang lebih dalam. Untuk jelasnya dapat dilihat pada Bagan No 6. di halaman berikutnya.

Bagan No 6. Proses Pemikiran 4 Proposisi - Makna literal dengan Makna Simbolik

| <u>Tahapan <i>wiwahan</i></u> | <u>proposisi A</u>                                    | <u>proposisi B</u>   | <u>proposisi C</u>   | <u>proposisi D</u>   |
|-------------------------------|---|--|--|--|
| 1. <i>Majang taruh</i> →      | Manusia Jawa mempunyai persepsi <i>majang taruh</i> → | Manusia Jawa mempersiapkan sarana <i>majang taruh</i> →          | <i>Majang Taruh</i> adalah menghias rumah dengan rangkaian bu - ah, bunga, janur kuning →              | Manusia Jawa me - mohon keselamatan kepada para dewa dan roh agar terhin - dar dari marabaha - ya dan amarahaya. |
| 2. <i>Siraman</i> →           | Manusia Jawa mempunyai persepsi <i>siraman</i> →      | Manusia Jawa mempersiapkan sarana <i>siraman</i>                 | <i>Siraman</i> adalah mandi bagi kedua calon mempelai agar tubuh menjadi bersih                        | Manusia Jawa melakukan pember - sihan batin  |
| 3a. <i>Ijab kabul</i> →       | Manusia Jawa mempunyai persepsi <i>ijab kabul</i> →   | Manusia Jawa mempersiapkan <i>ijab kabul</i> di depan penghulu → | <i>Ijab kabul</i> adalah penyerahan mempe - lai perempuan kepa - da mempelai laki - laki →             | Manusia Jawa mensahkan per - kawinannya menu - rut agama Islam   |
| 3b. <i>Panggih</i> →          | Manusia Jawa mempunyai persepsi <i>panggih</i> →      | Manusia Jawa mempersiapkan sarana <i>panggih</i> →               | <i>Panggih</i> adalah upa - cara bertenunya kedua mempelai di depan <i>krobongan senthong tengah</i> → | Manusia Jawa men - sahkan perkawinna - nya secara adat Jawa  |

Dari penjelasan yang telah disebutkan di atas, dapallah ditarik beberapa hal yang penting. Manusia Jawa menjadi sumber segalanya bagi simbolisme *wiwahan*, ia menjadi makhluk yang mengenal simbol. Ia menggunakan simbol-simbol untuk mengungkapkan dirinya. Simbol-simbol yang muncul pada *wiwahan* sebenarnya merupakan bagian dari “yang dinamis”, suatu keadaan atau sifat yang berubah dan berada pada kesadaran manusia Jawa. Simbol-simbol *wiwahan* tersebut bukan hanya bentuk luar ataupun literal

yang menyembunyikan realitas religius yang lebih “nyata”, melainkan benar-benar merupakan suatu kekuatan nyata, dan hal itu sebagai jalan atau perantara manusia Jawa untuk menghampiri Yang Suci. Baik simbol-simbol *wiwahan*: *majang tarub*, *siraman*, *ijab kabul*, dan *panggih* dan simbol mitos Sri dan Sadono maupun ritual *wiwahan* sebenarnya menghadirkan kembali “evaluasi balik” dari kesadaran manusia Jawa dalam hal kenyataan yang transenden dan mutlak. “Evaluasi balik” itu adalah evaluasi tentang diri manusia Jawa yang berbeda dari evaluasi yang diungkapkan dan yang berkaitan dengan situasi historis dan situasi kehidupan sehari-hari. Hasil evaluasi balik ini memperlihatkan adanya struktur kesadaran manusia Jawa. Struktur kesadaran ini memperlihatkan adanya suatu dimensi khusus dari kesadaran manusia Jawa yang mungkin saja berubah dalam perjalanan hidupnya dan kebiasaan budayanya. Nampaknya struktur kesadaran manusia Jawa juga berkaitan erat dengan pandangan hidupnya, suatu dimensi yang sangat khusus dan bahkan menjadi “pola” penuntun hidupnya. Terlihat atau tidak terlihat, suka atau tidak suka, pandangan hidup Jawa tetap saja mewarnai kehidupan manusia Jawa dalam perilaku religius maupun kesehariannya.

Bertolak dari hal itulah, manusia Jawa mencoba melihat dan mendudukan *wiwahan* di dalam bagian dari kesadaran manusia, pandangan hidup Jawa. Unsur-unsur yang umum dalam pandangan dunia Jawa, seperti : hierarki keberadaan, keterhubungan, dan nilai-nilai seperti harmoni, kemurnian, kesakralan dan moralitas menjadi tujuan khusus atau intensionalitas khusus yang “tersembunyi” atau berada “di balik” ritual atau simbol-simbol *wiwahan*. Lihat saja, bagaimana manusia Jawa mempersiapkan segala sesuatunya dalam melaksanakan *wiwahan*. pada *majang tarub*, *sajen* ‘sesaji’ persiapan

seperti *tuwuhan*, *slametan* selalu dihadirkan pada awal *wiwahan*. Menghadirkan *slametan* berarti mengikuti “pola” pandangan hidup Jawa, bahwa ada sesuatu yang dianggap tertinggi yang harus memberikan izin, merestui saat manusia Jawa akan melaksanakan *wiwahan* dan untuk itulah manusia harus menghormatinya dengan memberikan *sajen*, *slametan*.

Di samping itu, menghadirkan *slametan*, *sajen*, *tuwuhan* ataupun *siraman* merupakan salah satu bentuk manusia Jawa akan kemungkinan ataupun kondisi kekhilafan serta pengakuan bahwa dirinya bersalah, menyesali apa yang telah diperbuatnya dan yang mungkin saja tidak berkenan di hadapan *Gusti* Allah, para dewa ataupun para roh atau arwah nenek moyang. Sebenarnya ada kegagalan kesadaran manusia Jawa, semacam kegagalan transcendensi yang dibawanya untuk menuju pada penghayatan pengakuan akan kelemahan manusia. Dalam pencarian eksistensinya itu, manusia Jawa yang lemah, gagal, takut, cemas berusaha untuk mencari suatu identitas baru yang jauh lebih baik dari yang lalu, bentuk-bentuk keluhuran manusia dengan cara menghadirkan *slametan*, *majang tarub* ataupun *siraman*. Keadaan itulah yang menyebabkan manusia Jawa berada di tengah-tengah antara dua kutub, kutub kesadaran akan keterbatasan dan kutub kesadaran akan ketidakterbatasan. Meminjam istilah Ricoeur (1986:134), yaitu “disproporsi” atau ketimpangan, maka manusia Jawa pun dapat mengalami “disproporsi”, ia akan selalu berada pada kutub ketidakterbatasan yang bergerak menuju ke kutub keterbatasan. Untuk menjaga keharmonisan dengan tatanan yang tepat di mana dan kapan saja ia berada, salah satu cara adalah dengan berada di tengah-tengah dua kutub tersebut, kutub keterbatasan dan kutub ketidakterbatasan.

Juga pada *panggih*, dengan bertemunya kedua mempelai dan telah disaksikan oleh semua sanak saudara dan teman, maka sah pula mereka menjadi suami istri. Tujuan utama sebuah perkawinan Jawa, yaitu meneruskan keturunan. Sejalan dengan pandangan dunia Jawa, maka mendirikan mahligai perkawinan berarti *omah-omah* atau berumah tangga di mana akan berkumpul anak-anak serta cucu yang kelak akan hadir di rumah mereka. Berkumpul bersama dengan anak cucu, menunjukkan adanya 'keterhubungan' dengan sesama, dalam hal ini ayah, ibu, dan anak sekaligus juga berkaitan dengan komunitas keluarga yang *anget* - 'hangat'. Menuju kepengertian *mamayu ayuning bawana* 'keselamatan dunia', salah satu caranya adalah sebagai manusia Jawa haruslah dengan membentuk keluarga baru, sehingga orang lain tidak melihatnya sebagai sesuatu yang aneh bila tidak menikah. Ia selalu berada pada dua kutub 'kebebasan dan ketidakbebasan - 'keterbatasan dan ketidakterbatasan' dalam kesadaran manusia Jawa dan karenanya pandai-pandailah ia menempatkan dirinya agar harmoni antara dirinya dengan yang di luar dirinya itu tetap terjaga.

## 5.8. Kesimpulan

Dari uraian yang telah dijelaskan di dalam Bab V ini dapatlah ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut.

Pertama, upacara *wiwahan* adalah ritual yang ditampilkan secara dramatis dalam setiap pengulangan upacara itu sebagai ritual inisiasi. Upacara *wiwahan* akan tampil saat manusia mengalami krisis hidup: *metu, manten, mati* 'lahir, menikah, dan mati' yang

dianggap oleh manusia Jawa sebagai sesuatu yang sakral.

Kedua, simbol-simbol dalam *wiwahan* berwajah ganda, selalu ada makna literal dan makna yang lebih mendalam, yang dibangun di atas makna literal.

Ketiga, *wiwahan* dengan tatanan simbol-simbolnya itu ternyata memiliki pandangan dunia Jawa yang menaungi *wiwahan* itu. Pengejawantahan kesadaran manusia dalam pandangan dunianya diungkapkan dengan menghadirkan mitos-mitos Jawa. Mitos seperti Sri dan Sadono menjadi penghubung ritual *wiwahan* masa lalu dengan ritual *wiwahan* masa kini dan selain itu juga secara aktual mengidentifikasikan masa kini, dalam aspek ritual *wiwahan* (: harmoni membentuk keluarga baru) dengan masa lalu ketika figur-figur superhero atau figur ideal mewujudkan tindakan yang dianggapnya sebagai gambaran ideal perkawinan Jawa. Tindakan manusia yang sedang melakukan upacara *wiwahan* adalah sebagai tindakan yang bermakna, sekaligus juga sebagai tindakan yang simbolis, karena di dalam tindakan itu, simbol-simbol yang berada di dalamnya penuh dengan aspek yang mencerminkan pandangan hidupnya. Dengan demikian, mitos Sri dan Sadono sebenarnya menampilkan fungsi ganda, menyucikan dan memantapkan ritual *wiwahan*. Selain itu di dalam pandangan dunia itu muncul beberapa unsur umum, yaitu : hierarki keberadaan, keterhubungan, serta nilai-nilai sentral yang berkaitan dengan upacara tersebut, antara lain seperti harmoni, kemurnian, kesakralan, dan moralitas. Unsur-unsur itu tersebar di dalam kehidupan manusia Jawa dan mampu memberikan pembenaran serta makna bagi kehidupan keluarga manusia Jawa dan berlaku pula sebagai petunjuk normatif untuk melakukan tenggang rasa di antara anggota keluarga dan para tetangga ataupun sesama kawannya. “*Rasa*” menjadi kunci bagi

manusia Jawa dalam menjalani kehidupannya di dunia ini, khususnya yang berkaitan dengan nilai pragmatismenya.

Keempat, di dalam “*rasa*” itulah sebenarnya manusia Jawa mempunyai nilai dasar pandangan dunianya, yaitu menghindari atau mencegah konflik dengan sesama manusia, dengan keluarga ataupun dengan kekuatan-kekuatan supranatural dan bersikap hormat terhadap orang lain, sesuai dengan tingkat derajat kedudukannya. Nilai dasar atau bahkan menjadi “kunci” pandangan dunia Jawa, dan meminjam istilah yang dikatakan oleh Magnis Suseno(1991:179) sebagai prinsip rukun dan prinsip hormat, menjadi pedoman bagi manusia Jawa dalam mengatur interaksinya dengan dunia yang *lair* dan *batin*. “*Rasa*” jugalah yang menjadi nilai manusia Jawa dalam memulai kehidupan perkawinannya, khususnya di dalam upacara *wiwahan*.

Kelima, di satu pihak manusia Jawa mempunyai dua prinsip :hormat dan rukun yang harus beriringan dengan nilai moral pragmatis, di lain pihak ia berada pada upacara *wiwahan* yang merupakan ritual religius, dan ini menunjukkan bahwa kedua insan, laki-laki dan perempuan, berada pada pengalaman eksistensialnya yang religius pula. Lalu bagaimana kedua bidang tersebut dapat dilaluinya dengan baik dan selamat? Sebagai manusia baru, mereka akan berjalan dan menuju ke kehidupan baru apabila mereka berada pada “tempat” yang tepat, yaitu membentuk keluarga dan dengan demikian keharmonisan dengan alam, dengan kekuatan supranatural, dengan *Gusti Allah*, dan sesama manusia dapat terjaga. Dan itulah salah satu cara laki-laki dan perempuan dalam membina hubungannya dan menjaga keseimbangan di jagat raya ini serta sekaligus *memayu ayuning bawana*.

Keenam, bagi kedua insan atau mempelai sebenarnya mereka memiliki “kesatuan” dengan berbagai unsur yang harus dipenuhi dan dipatuhinya saat mereka melakukan upacara adat perkawinan- atau *wiwahan* atau *panggih*. Dalam hubungannya dengan unsur-unsur itu seperti para arwah leluhur, roh, Gusti Allah, dan kemudian diwujudkan dengan perilaku-perilaku religius, benda-benda suci, mitos-mitos suci, yang ada pada upacara *wiwahan*, maka segala yang tampak menjadi “hierofani” dan “numinus” bagi mereka. Rasa hormat, trasa akut tetapi sekaligus menginginkannya dan menjadikan mereka selamat, bahagia itulah yang membuat kesatuan itu menjadi “kesatuan yang mendalam antara manusia dan Gusti Allah” dan menjadi dasar kekuatan bagi upacara adat Jawa *wiwahan* untuk dianggap suci dan sah bagi yang menjalankannya tanpa campur tangan pihak-pihak lembaga agama sekalipun.

Ketujuh, pengalaman kehidupan manusia Jawa sebagai orang yang memiliki pandangan hidup atau mempunyai religi atau sebagai *homo religiosus* akan dipertentangkan dengan kehidupan yang profan. Kedua mempelai adalah sebagai “manusia baru” yang mula-mula berada pada kehidupan profan untuk menuju ke kehidupan sakral, yaitu memulai salah satu siklus kehidupan manusia, perkawinan. Sebagai *homo religiosus*, kedua mempelai dan manusia Jawa menganggap bahwa dunia ritual *wiwahan* penuh penampakan Yang Suci, Yang Keramat, Yang Gaib atau Yang Sakral dan oleh Eliade (1958:3) disebutnya sebagai *hierofani*. Artinya, bagi manusia Jawa yang mempunyai pandangan hidup atau pengalaman beragama, Yang Suci, Yang Keramat atau Yang Gaib menampakkannya dalam perwujudan benda-benda, makhluk-makhluk di dunia, simbol-simbol dan mitos-mitos *wiwahan*. Tidak ada yang

mengerankan apabila misalnya, air bunga setaman yang dipakai untuk upacara *siraman* diperebutkan oleh ibu-ibu yang putrinya belum mendapatkan jodoh (yang saat itu menghadiri upacara *siraman*). Konon air bekas *siraman* itu dapat memberikan *berkah*, enteng jodoh, dan awet muda.

Kedelapan, sebagai kesimpulan akhir, simbol-simbol *wiwahan* dan mitosnya dialami oleh manusia Jawa dalam kesadarannya yang berada pada pandangan dunia Jawa. Dalam kesadarannya itulah ia sebenarnya berada di tengah-tengah dua kutub, yaitu: "kesadaran dan kesalahan akan kesadaran" yang akhirnya membawanya ke "keterbatasan" dan "ketidakterbatasan" dan "kebebasan" dan "ketidakbebasan". Dua kutub itulah menyebabkan manusia Jawa mengakui dirinya bersalah, khilaf, memberontak di hadapan Allah ataupun para arwah leluhur dan para dewa.

## BAB VI

### SIMBOLISME *WIWAHAN*

#### 6.1. Pengantar

Pada bab yang terdahulu, yaitu Bab III telah diuraikan secara deskriptif upacara *wiwahan* dalam budaya Jawa, yaitu melihat secara historis upacara *wiwahan* dimulai dari masa kerajaan Mataram Kuno (abad 8) hingga upacara *wiwahan* yang dilangsungkan oleh keturunan-keturunan raja Mataram pada abad 19-20. Begitu juga dengan tahap-tahap upacara *wiwahan* di keraton Yogyakarta serta adanya beberapa sumber tertulis upacara *wiwahan* di beberapa keraton, yaitu: Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman, serta upacara yang dilakukan oleh masyarakat kebanyakan, semuanya itu telah dijelaskan dalam Bab III. Pada Bab IV dijelaskan bagaimana “menarik” makna upacara *wiwahan* berdasarkan interpretasi tahap pertama, yaitu interpretasi literal, yang ditarik dari uraian Bab III, sehingga didapatkan makna yang berasal dari teks upacara *wiwahan* keraton Yogyakarta dan makna menurut upacara *wiwahan* di luar keraton.

Dari hasil analisis yang telah diperoleh pada Bab V upacara *wiwahan* ternyata memiliki simbol-simbol *wiwahan* yang berada pada naungan serta mengacu pada pandangan dunia Jawa, dan tindakan bermakna dari pelakunya. Beberapa unsur umum pandangan dunia Jawa, seperti hierarki keberadaan, keterhubungan, dan nilai-nilai

sentral: harmoni, kemurnian, kesakralan, dan moralitas, menjadi bahan untuk “pengolahan” *wiwahan* selanjutnya, yaitu hubungan-hubungan yang terjadi: manusia dan Tuhan, kosmos, supranatural; hubungan antarsesama dan hubungan laki-laki dan perempuan, yang semuanya itu sangat erat berkaitan dengan simbol-simbol religius pada ritual *wiwahan*.. Dengan demikian, sampai sejauh ini telah dihasilkan interpretasi pertama, yaitu interpretasi literal dan interpretasi kedua, yaitu interpretasi simbolisme *wiwahan* dalam konteks pandangan dunia Jawa. dan hasil kedua interpretasi tersebut besar manfaatnya untuk refleksi pada Bab VI

Selanjutnya dalam Bab VI ini, problem filsafat yang digambarkan berasal dari filsafat hermeneutik yang sifatnya umum, dan mula-mula muncul dari pemahaman epistemologis untuk kemudian bergerak menuju ke pemahaman ontologis. Filsafat hermeneutik, pada mulanya adalah hermeneutik yang berasal dari masalah kemanusiaan. Dalam konteks ini, filsafat hermeneutik ingin memperjelas pemahaman atas nama kemanusiaan, yaitu pemahaman diri tentang kemanusiaan yang diwujudkan sebagai simbolik pengetahuan manusia dan tindakan bermakna manusia. Sebagaimana yang kita lihat, persoalan filsafat hermeneutik adalah mencoba menggarisbawahi karakter model metodologinya, yaitu lingkaran hermeneutik yang dapat diterapkan dengan tepat pada ilmu-ilmu kemanusiaan. Karena itulah, analisis ini dimulai dengan sebuah titik awal, yaitu keteraturan untuk menemukan kondisi bagi pemahaman segalanya, khususnya yang berkaitan dengan simbol-simbol *wiwahan*. Tujuan dari filsafat hermeneutik bukanlah menanyakan bagaimana pemahaman yang terjadi di dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, tetapi untuk mengajukan pertanyaan tentang pemahaman yang erat dengan seluruh

pengalaman manusia di dunia dan kehidupan praktis atau ritual praktisnya.

Pemikiran manusia pertama kali dimulai dari konsepsi, aktivitas akal budi yang paling awal; proses dari konsepsi selalu memuncak di dalam sebuah ekspresi simbolik. Sebuah konsepsi merupakan sesuatu yang pasti dan hanya jika diwujudkan di dalam simbol. Dengan demikian, studi tentang bentuk-bentuk simbolis yang ditawarkan menjadi kunci untuk memasuki bentuk-bentuk pemikiran manusia. Bentuk-bentuk simbolis berasal dari ucapan-ucapan, sesuatu yang religius, seni, matematis atau apapun cara-cara dari ekspresi, yang mungkin saja berasal dari perjalanan panjang dari sebuah pemikiran dan sejarah manusia.

Untuk itulah pada Bab VI ini akan diuraikan bagaimana upaya refleksi filosofis terhadap simbolisme *wiwahan* dan dalam upaya itu filsafat simbolisme *wiwahan* akan ditampilkan dengan mengkaitkan serta menerapkan pandangan-pandangan filsafat dari pakar filsafat Simbolisme Ricoeur. Filsafat Simbolisme dari Ricoeur ditampilkan dalam Bab VI ini dengan tujuan menunjukkan betapa pentingnya filsafat dalam menginterpretasi dan memahami simbol-simbol atau simbolisme *wiwahan* dan itu, seperti yang dikatakan oleh Ricoeur sendiri, bahwa “filsafat sangat berguna dalam memahami simbol-simbol dalam kebudayaan manusia”. Di samping itu, penjelajahan filosofis lainnya adalah untuk melihat simbolisme yang lebih khusus dari *wiwahan*, yaitu simbolisme laki-laki dan perempuan yang dikaitkan dengan perkawinan Jawa. Selanjutnya, pada bab ini, penelusuran interpretasi dan makna simbolisme *wiwahan* akan didudukkan pada taraf di mana kesadaran manusia Jawa di-desubjektivasi, sehingga makna yang eksistensial dari simbolisme *wiwahan* dapat dipahami.

## 6.2. Filsafat Simbolisme *Wiwahan*

Yang dimaksud dengan filsafat simbolisme *wiwahan* adalah filsafat tentang simbolisme *wiwahan*. Pengertian terhadap simbolisme *wiwahan* sendiri sudah menunjukkan pada kita untuk berfilsafat, mencari sesuatu yang mendasar tentang arti kata-kata atau benda-benda atau sesuatu atau perilaku yang disimbolkan di dalam upacara *wiwahan* (seperti air bunga, *sajen*, *kembang mayang*, pemecahan telur). Berfilsafat terhadap simbolisme *wiwahan* berarti mengupayakan atau mencari hakikat atau melakukan refleksi kritis mengenai sesuatu, benda-benda atau perilaku yang disimbolkan tadi. Dengan demikian, dalam pengupayaan terhadap yang disimbolkan itu, ternyata mengacu pada interpretasi yang sifatnya refleksif dan interpretasi eksistensial<sup>13</sup>

Simbolisme *wiwahan* itu sendiri sebenarnya apa? Simbolisme tak lain adalah karakteristik pikiran manusia yang sangat mendasar, diperlihatkan pada berbagai ragam pemikiran dan setiap bagian dari kebudayaan manusia, seperti pada mitos-mitos, perilaku ritual, religi atau agama, seni, ilmu pengetahuan dan sebagainya (Scheffler, 1997: 3-5). Mengacu pada gagasan Scheffler, simbolisme *wiwahan* dapat dilihat sebagai suatu aspek atau karakteristik pikiran yang mendasar manusia Jawa, dan diungkapkan

---

13. Ada beberapa tahapan interpretasi yang diterapkan pada analisis disertasi ini. Interpretasi refleksif sebagai interpretasi terhadap simbol *wiwahan* merupakan interpretasi yang berada pada kesadaran manusia Jawa atau pandangan hidup Jawa, dan interpretasi II tersebut telah dipergunakan untuk analisis di Bab V. Pada Bab VI ini, interpretasi refleksif masih dipergunakan, karena diperlukan sebagai kesinambungan untuk analisis berikutnya yaitu analisis secara interpretasi eksistensial- desubjektifikasi kesadaran manusia Jawa- Penulis.

pada berbagai ragam dari langkah-langkah upacara *wiwahan*. Di dalam upacara atau ritual tersebut, muncul gagasan yang mendasar dari manusia Jawa, yaitu mitos-mitos dan pandangan hidupnya.

Agar dapat memahami filsafat simbolisme *wiwahan* dengan lebih baik, salah satu cara adalah mencoba untuk mengikuti alur pemikiran filsafat simbolisme dari Ricoeur. Hermeneutik adalah sebagai jalan untuk menelusuri refleksi filsafat dalam mengikuti dan “membuka” makna-makna simbolik dari langkah-langkah upacara *wiwahan*. Untuk itulah fokus pertimbangan penelitian ini ialah melihat beberapa tahap dari simbol dan hermeneutik. Seperti yang dikatakan Ricoeur sendiri (Reagan, 1979:85) ada beberapa tahap dalam melihat simbol dan hermeneutik agar dapat memberi kejelasan bagi orang yang ingin mempelajarinya atau mengetahui maknanya. Tahap-tahap itu adalah, pertama, melihat simbol sebagai ekspresi dengan makna ganda dan hermeneutik sebagai perjalanan untuk mencari tingkatan makna-makna (yang mungkin saja tersembunyi); kedua, melihat hermeneutik di dalam konteks beragam kata dan fungsi simbolik sebagai akar dari seluruh bahasa manusia; dan ketiga, hermeneutik dalam konteks teks.

Sejalan dengan pemikiran Ricoeur, maka analisis pada Bab VI akan diarahkan sesuai dengan cara pemikirannya. Dan seperti yang telah diutarakan di atas, pada bagian Bab VI.6.2, yaitu filsafat simbolisme *wiwahan*, akan diuraikan berdasarkan beberapa pertimbangan pokok yang mengacu pada filsafat simbolisme dan filsafat hermeneutik dan tentunya dalam menentukan beberapa pertimbangan itu haruslah relevan (sesuai) dengan tujuan penelitian ini. Pertimbangan pertama adalah sebagai tahap melihat bagaimana simbol *wiwahan* mempunyai makna ganda. Pertimbangan kedua, melihat

filsafat hermeneutik sebagai cara atau jalan untuk menginterpretasi dan mencari makna reflektif *wiwahan*, dan fungsi simboliknya yang diekspresikan dalam *wiwahan*. Pertimbangan ketiga adalah melihat hermeneutik dalam konteks teks simbolisme *wiwahan*. Tujuan dari pertimbangan-pertimbangan tersebut adalah agar supaya pemahaman terhadap filsafat simbolisme dapat diperoleh dengan lebih baik dan bersifat filosofis apabila bertitik tolak dari ketiga pertimbangan tersebut.

### **6.2.1. Pertimbangan I: Simbol *Wiwahan* sebagai Ekspresi dengan Makna Ganda**

Apakah simbol di dalam upacara *wiwahan*? Simbol di dalam upacara *wiwahan* adalah benda-benda atau kata-kata ataupun perilaku tertentu yang keberadaannya diwujudkan dan dipartisipasikan dalam upacara *wiwahan*. Semuanya itu dihubungkan dengan pandangan hidup Jawa dan kehidupan religius manusia Jawa. Penjelasan tentang hal itu telah disinggung dan diuraikan pada bab yang terdahulu, yaitu Bab V. 5.7. Suatu simbol dapat dilihat dengan dua cara, yaitu secara langsung dan secara tidak langsung. Pendapat tersebut mengacu tentang perumusan simbol, bahwa secara langsung simbol adalah sebagai struktur signifikasi, primer ditandai dengan makna yang literal, sedang simbol yang tidak langsung, adalah sebagai makna sekunder dan makna figuratif dan hanya dapat dipahami melalui simbol yang pertama atau primer (Ricoeur, 1988:12-13). Dari penjelasan Ricoeur, dapatlah ditarik "garis sejajar" dengan pendapatnya, bahwa simbol *wiwahan* adalah sebagai simbol primer dan simbol sekunder. Sebagai simbol primer, simbol itu mempunyai struktur yang signifikan apabila ditandai dengan makna

literal. Simbol-simbol itu dapat ditemukan pada langkah-langkah upacara *wiwahan* seperti *majang* dan *tarub*, *siraman*, dan *ijab kabul - panggih*. Pada benda-benda yang dipergunakan pada upacara itu, terlihat makna yang sifatnya literal. Makna tersebut dapat ditelusuri melalui bahasa, melalui cerita, mitos dan dengan pemahaman akan simbol-simbol *wiwahan* itu, ungkapan pengalaman kehidupan manusia Jawa dapat disingkap.

Bagi manusia Jawa, bahasa Jawa yang memang penuh *kembang*, *lambang*, dan *sinamun ing samudana* atau “tersembunyi” dalam kiasan haruslah dibahas, dikupas, dipahami dengan perasaan yang dalam, serta *tanggap ing sasmita* atau dapat menangkap maksud yang sebenarnya. Dapat dilihat bagaimana manusia Jawa menyebut Tuhan atau Allah, selalu secara tidak langsung dan tidak terus terang, Ia menggunakan sebutan yang khas dalam berkomunikasi dengan Tuhan: *Gusti Kang Maha Agung*, *Pangeran Kang Maha Tunggal*, dan *Gusti Allah*. Kekuatan yang dianggapnya keramat, mitis disebutnya sebagai *Sing Mbahu Rekso*, *Mbahe*, *Fyang*, *Sing Momong* (Herusatoto, 1984:86). Juga kebiasaan menggunakan pepatah, *sengkalan* atau *sangkala*, *jarwa dhosok* lazim beredar di kalangan masyarakat Jawa, seperti pepatah: *sepi ing pamrih*, *rame ing gawe*; *jagat ora mung sak godhong kelor* - ‘dunia tidak hanya sebesar daun kelor’ dan juga *sengkalan* atau *sangkala* untuk menunjukkan waktu atau tahun peristiwa: *Sanga Yuda Cuddha Candrama*, yang artinya menunjukkan tahun ditulisnya kitab *Bharata Yudha* oleh empu Panuluh pada tahun 1079 Saka atau 1641 M. (Herusatoto, 1984:87). Sedang *jarwa dhosok* atau penyatuan dua kata menjadi satu kata yang baru sangatlah populer di masyarakat Jawa, misalnya seperti *garwa* ‘istri’ dari rangkaian kata-kata *sigaraning nyawa* atau belahan nyawa; *sajen tuwuhan* (salah satu *sajen* yang dipergunakan pada

upacara *wiwahan*) yang terdiri dari rangkaian buah-buahan seperti tebu, diartikan sebagai *anteping kalbu* ‘keputusan bersama’; kelapa *cengkir gading* yang diartikan sebagai *kencenging pikir*, ‘dipikirkan masak-masak’

Dari penjelasan di atas, nampaklah bahwa untuk memahami arti sebuah kata atau bentuk-bentuk perilaku tertentu, memang haruslah dimengerti melalui simbol langsung yang mempunyai makna literal. Demikian juga halnya pada simbol-simbol *wiwahan*, mula-mula memang harus dicari melalui simbol primer yang menghasilkan makna literal, seperti kebiasaan manusia Jawa yang gemar menggunakan *jarwa dhosok*, untuk kemudian memahami lebih lanjut makna simbol itu berdasarkan simbol sekunder. Dari hal itulah, sebenarnya simbol *wiwahan* memang berwajah ganda. Simbol dasar pada upacara *wiwahan* yang mula-mula mengacu pada bahasa Jawa ataupun Sansekerta sebenarnya apabila dikaji lebih lanjut mempunyai pengertian yang mendalam.

Mengapa harus melalui bahasa? "*Man is language*", demikian kata Ricoeur (1988: x) yang selalu dianggapnya penting. Manusia berbicara, bercerita mengungkapkan perasaannya melalui bahasa. Melalui bahasalah, pengalaman hidup manusia dapat dikuak.. Bahasa seakan-akan sebagai "institusi" bagi fenomena sosial. Kesadaran dan perasaan-perasaan manusia Jawa yang muncul ke permukaan, seperti ketidakpedulian, ketidaktegasan, kekotoran, kecemaran pada dirinya dapat dipahami melalui bahasa. Pengalaman akan ketidakpedulian, kekotoran, kecemaran pada dirinya menjadikan manusia menyesal untuk kemudian mengakuinya. Melalui pengakuan akan kesadaran, rasa bersalahnya itu diakuiinya. Manusia Jawa berbicara tentang pengakuan dirinya, tak terkecuali pengalaman dirinya tentang absurditas, kesedihan dan penderitaan. Pengakuan

akan kesalahannya menjadikan manusia Jawa scakan berada pada dua kutub, yaitu antara kebebasan dan ketidakbebasan - terbatas dan ketidakterbatasan. Ia menjadi kondisi untuk memungkinkan dirinya bersalah. Di sisi lain, pengalaman manusia Jawa yang sangat kompleks membawanya ke pengalaman yang lain, yaitu munculnya dimensi simbol mitis ke simbol bahasa. Simbol mitis berada pada manusia Jawa dan diungkapkan melalui mitos-mitos seperti mitos Sri dan Sadono, Jaka Tarub dan Nawangwulan (Lihat atau baca Lampiran No. 3 dan 4)

Pengakuan manusia Jawa selalu merupakan manifestasi dirinya yang tercermin dalam bahasa. Dengan demikian ia dapat berkata bahwa bahasa itu benar-benar merupakan unsur simbolis manusia yang sangat esensial. Di dalam simbol-simbol yang terdapat pada upacara *wiwahan*, seperti misalnya *sajen tuwuhan*, *tumpeng*, *kembang mayang*, simbol pada *siraman*: air bunga dan sebagainya, simbol-simbol itu banyak mengacu pada kosmos, impian manusia: harmonisasi dalam perkawinan, kekuasaan ataupun kekuatan *Gusti Allah* dan supranatural. Manusia mula-mula mengenal yang sakral di dunia ini dari beberapa unsur atau aspek-aspek dari dunia, dari langit, dari matahari, dari bulan, dari air, dari binatang, dari tumbuh-tumbuhan. Simbolisme mengacu pada manifestasi-manifestasi sakral, hirofani (penampakan dari yang kudus), di mana yang sakral itu ditunjukkan di dalam sebuah fragmen dari kosmos, yang karena keterbatasan realitas, kesakralan tersebut hilang. Dan hal itu dicarinya kembali, orang kemudian menemukan makna yang sangat banyak, diintegrasikan dan dipersatukan kembali di dalam sejumlah kepastian dari sisi pengalaman antropokosmis. Oleh karenanya, matahari, bulan, air dapatlah dikatakan sebagai realitas kosmos yang disebut

Ricoeur (1988:10-14) sebagai simbol-simbol bahasa Mengapa demikian ? Karena manifestasi simbolik yang berupa benda-benda itu mempunyai makna simbolik yang berasal dari kata-kata atau bahasa yang dimiliki manusia. Sama halnya dengan manusia Jawa, maka simbolisme yang dimilikinya mengacu pada hal-hal atau sesuatu yang dianggapnya suci, keramat dan dimanifestasikan di dalam kata-kata atau bahasa Jawa, seperti di dalam upacara *wiwahan* terdapat kata-kata: *majang* dan *tarub*, *siraman*, *panggih*, *kacar-kucur*, *dhahur klimah*, "*wis pecah pamore*", dan sebagainya. Di samping itu, dari unsur-unsur atau simbol-simbol itulah mereka mengetahui dan belajar tentang sesuatu yang dianggapnya mempunyai kekuatan atau kelebihan dibandingkan dengan dirinya. Rasa takut tetapi sekaligus terpesona menghampirinya untuk kemudian dapat mengenalnya sebagai sesuatu yang dianggapnya sakral, suci ataupun keramat.. Ekspresi terhadap yang dianggapnya sakral, suci ataupun keramat diungkapkannya dengan perilaku religius ataupun ritual yang berkaitan dengan siklus kehidupan manusia, seperti *wiwahan*.

Sisi lain dari simbolisme upacara *wiwahan* adalah dimensi atau gambaran ideal manusia atau gambaran yang dicita-citakan manusia. Di dalam gambaran ideal atau yang dicita-citakan, manusia Jawa, yaitu menuju perkawinan yang bahagia, perlulah dipahami dengan tepat dimensi tersebut. Jika gambaran ideal dimengerti sebagai fungsi dari ketiadaan atau ketidakhadiran, itu sebenarnya berada dalam gambaran yang sebenarnya tidak ada. Kehadiran gambaran tersebut "disusun" berdasarkan potret dari ketidakhadirannya dan tetap pada sesuatu yang membuatnya tidak nyata. Proses tersebut sebenarnya dapat tetap dianggap sebagai proses untuk menghadirkan sesuatu di

dunia. Simbol gambaran ideal menampilkan pada manusia Jawa “kelahiran” suatu ekspresi manusia. Dimensi gambaran ideal tersebut ditangkap pada saat dimunculkannya di dalam bahasa. Agaknya struktur simbol dimensi gambaran ideal disarikan dari fragmen masa lalu manusia Jawa atau mungkin saja masa yang akan datang, di mana fragmen tersebut berkaitan dengan mitos - mitos yang ada (mitos Sri dan Sadono, Jaka Tarub, dan Nawangwulan).

Pemahaman akan simbol kosmos dan gambaran ideal tersebut akan membawa manusia Jawa ke dimensi lain dari simbol, yaitu dimensi simbol religius. Simbol religius sebagai salah satu simbol yang dimiliki manusia Jawa ternyata mampu “menyingkapkan” atau “membuka” fenomena upacara *wiwahan*, di mana simbol-simbol itu berada dan berfungsi. Simbol-simbol religius upacara *wiwahan* dapat memiliki beberapa acuan dan makna di dalam ritual (dalam hal ini adalah ritual *wiwahan*, dapat dilihat pada penjelasan Bab V.5.7), setidaknya mengacu pada pandangan hidup Jawa dan makna religius. Yang terpenting di sini, apakah karakteristik dari simbol religius ritual *wiwahan* itu (di dalam *siraman*, dan *panggih*) sesuai tidak dengan kadar intelektualitas dan emosional manusia Jawa, di mana mereka memahami dan mempercayai simbol-simbol religius itu. Nampaknya simbol-simbol religius ritual *wiwahan* membantu seluruh konsepsi yang dihadirkan manusia dan juga untuk mengangkat dan membantu penerapan nilai dan persetujuan pada konsepsi tersebut. Nampaknya memang ada persesuaian karakteristik pada simbol-simbol dari langkah-langkah ritual *wiwahan* (*siraman*, *ijah kahul*, *panggih*) seperti: air bunga, telur yang dipecahkan, *kembang mayang*, *sajen tuwuhan* dan *tumpeng*, dengan intelektualitas dan

emosional manusia , di mana mereka mempercayai dan memahami bahwa simbol-simbol tersebut mengangkat serta membantu penerapan nilai harmoni dari seluruh konsep pandangan hidupnya, yaitu berada pada tempat yang tepat dan menghindari segala konflik di jagat raya ini.

Simbol-simbol religius upacara *wiwahan* sebenarnya dapat menerjemahkan dari hal-hal yang abstrak ke hal yang nyata, dari yang tidak berbentuk ke yang berbentuk, dari bermacam-macam hal ke hal yang sederhana atau dari yang tak dikenal sampai pada yang diakrabi. Simbol-simbol itu mengekspresikan tentang apa saja yang berada di dalam suasana misterius dari apa yang telah atau akan dimengerti manusia. Usaha “menerjemahkan” dapat dilakukan dengan berbagai tahap. Untuk itu salah satu usaha adalah menghadirkan keruntutan dari yang konkret antara konsepsi abstrak dan sebuah “bahan” dari simbol ritual *wiwahan*. Kualitas yang “sakral” dan yang “profan” dapat saja dihadirkan dari aturan-aturan umum tentang prinsip “bersih” yang dipertentangkan dengan prinsip “kotor”. Masa lajang (belum menikah) dianggap oleh manusia Jawa sebagai keadaan yang “kotor”; untuk itulah sebelum melangsungkan *ijab dan panggih*, kedua mempelai haruslah melalui keadaan penyucian dengan *siraman* atau mandi ritual dengan air bunga. Simbol air bunga adalah sebagai “perantara” atau mediator dari kekotoran atau ketidaksakralan tubuh dan jiwa manusia menuju ke “kebersihan” atau kesucian jiwa dan raga manusia Jawa.

Sebagai manusia Jawa yang berada pada naungan pandangan hidupnya, simbol religius itupun berada pada manusia yang mempunyai pandangan hidup Jawa. Dengan kata lain, di alam pikirannya itulah dimensi psikologis, emosional ada pada simbol

religius yang dipahami manusia Jawa. Eksistensi manusia nampaknya diusahakan dan diterapkan pada bidang pengenalan, perbuatan dan terutama perasaan. Di semua bidang itu manusia terbentur akan keterbatasannya dan ketidak terbatasan akan sesuatu yang sifatnya transenden dan nampaknya ada kemungkinan bahwa manusia tak dapat mengatasinya. Kerapuhan, ketidakberdayaan manusia dapat saja memungkinkannya dirinya dapat berbuat salah. Di satu pihak, pengenalan indrawi yang membuat manusia mengalami keterbatasan dan di lain pihak pengenalan rasional yang membuat manusia mempunyai pretensi tak terhingga menyebabkan munculnya ketegangan pada watak manusia. Eksistensi manusia tersebut terpendam dalam hati sanubari manusia yang kadang kala tidak pernah puas, selalu gelisah. Dalam hati manusia nampak pertentangan antara kutub “keterbatasan” dan kutub “ketidakterbatasan”. Hati yang tidak mantap, tidak stabil, gelisah dapat menjadikan tempat bagi “kejahatan” atau hal-hal yang dianggap tidak beres di dunia ini. Bahwa manusia dapat salah, merupakan prasyarat bagi terjadinya “kejahatan”.

Apakah manusia Jawa memiliki pengalaman tentang kejahatannya seperti yang telah dikatakan Ricoeur sebagai simbol-simbol dasar: noda, dosa dan kebersalahan, khususnya yang berkaitan dengan pengalaman ritualnya di dalam upacara *wiwahan*? Melalui bahasa, manusia Jawa merefleksikan kejahatannya dan, seperti yang dikatakan Ricoeur, hal yang demikian itulah yang menyebabkan tersingkapnya simbol-simbol dasar yang dipergunakan manusia untuk mengungkapkan pengalaman akan kejahatannya. Dengan adanya simbol dasar itu, apakah manusia Jawa juga memiliki simbol dasar tentang kejahatan, seperti noda, dosa, dan kebersalahan? Menurut Ricoeur, simbol noda

kejahatan yang dihayati sebagai sesuatu pada dirinya. “Kejahatan” itu datangnya dari luar, sangat merugikan dan dengan cara yang sedemikian rupa menimpa serta mencemarkan manusia. Adapun simbol dosa adalah di mana manusia melakukan kejahatan di “hadapan” Tuhan, dan simbol kebersalahan adalah terutama adanya “beban” dan “kesusahan” yang menekan dan memberatkan hati nurani manusia (Ricoeur, 1969:25-101).

Simbol noda pada ritual *wiwahan* muncul pada tahapan *siraman*. Kedua calon mempelai merasa dirinya tercemar, pengaruh dari luar seperti orang yang tidak disenanginya atau musuhnya, para roh yang mungkin saja menggangukannya menyebabkan dia melakukan kesalahan, dan itu adalah merupakan kejahatan yang dihayatinya sebagai sesuatu yang melekat pada diri manusia. Simbol dosa ritual *wiwahan* akan muncul pada manusia Jawa apabila ia melakukan kejahatan ataupun memberontak terhadap *Gusti Allah* atau para roh. Ia akan merasa dirinya berdosa, apabila di hadapan *Gusti Allah*, ia “lupa” berpuasa, tidak meletakkan *sajen* di tempat yang seharusnya *sajen* itu berada, tidak meletakkan *sajen tiwahan* di depan pintu rumahnya atau tidak *slametan* sebelum melaksanakan hajat pernikahan. Adapun simbol kebersalahan ritual *wiwahan* akan muncul pada manusia Jawa apabila ia merasa hidup di dunia ini begitu berat, ia tidak memiliki uang yang cukup banyak untuk mengadakan upacara *wiwahan* yang *pantes* bagi anak gadisnya, ia merasa sedih hati bila melihat anak gadisnya belum *mentas* ‘menikah’ padahal usianya telah melampaui tiga puluh.

Bagi manusia Jawa, memasuki kehidupan baru, menikah dianggap memasuki kehidupan yang sakral atau suci, karena berkaitan dengan siklus kehidupan manusia:

*metu, manten, dan mati*. Untuk itulah segala persiapan secara fisik dan batin dipersiapkan dengan seksama mungkin agar kesucian diri kedua mempelai dapat terjaga, sehingga ritual *wiwahan* tersebut berjalan dengan selamat. Tetapi pada kehidupan sebelumnya (masa lajang), manusia “menerima” kenyataan bahwa dirinya tercemar karena datangnya kejahatan, ketidakbahagiaan, kesengsaraan, penderitaan yang mungkin saja berasal dari luar dirinya. Penderitaan itu menyebabkan dirinya melakukan pemberontakan terhadap ketidakadilan, berkhianat terhadap *Gusti Allah*, dan sebagainya. Mulailah manusia melakukan kesalahan-kesalahan, entah itu disengaja ataupun tidak disengaja, sehingga yang namanya “noda, dosa, dan kebersalahan” telah melekat pada dirinya. Yang menjadi problem bagi manusia Jawa adalah bagaimana eksistensi *Gusti Allah*, para roh, alam dan kekuatan supranatural dapat didamaikan dengan eksistensi manusia yang penuh dengan penderitaan, ketidakberdayaan, dan kejahatan moral yang memang benar-benar dialami manusia Jawa. Pengakuan akan kejahatannya telah mengharuskan dirinya untuk menerima kenyataan, bahwa dirinya sebelum memasuki kehidupan baru harus menjalani beberapa rangkaian upacara ataupun ritual secara adat Jawa, seperti berpuasa, berdoa, mandi ritual sebelum memasuki langkah-langkah ritual *wiwahan*: *siraman, ijab, dan panggih*. Dengan kata lain, eksistensi manusia Jawa harus berdamai atau berkompromi dengan eksistensi *Gusti Allah* dan kekuatan supranatural, sehingga ritual *wiwahan* itu berjalan dengan selamat.

## **6.2.2. Pertimbangan II: Filsafat Hermeneutik sebagai Jalan untuk Menginterpretasi dan Mencari Makna Refleksif dan Fungsi Simbolik Ritual *Wiwahan***

Dalam bagian ini, pengertian tentang hermeneutik memiliki beberapa pengertian. Pertama, hermeneutik dalam pengertian yang umum dan kadangkala diartikan sebagai interpretasi. Hermeneutik dalam pengertian tersebut adalah untuk menginterpretasi simbol-simbol "*being*", sejauh itu menjadi bagian dari pemahaman diri dan pemahaman dari "*being*" (Ricoeur, 1988:30). Memperluas objektivitas, membawa keluar dari struktur institusi si peneliti, mitos dan ritual seakan-akan terlebur pada apa yang disebut sebagai "lingkaran hermeneutik" dari pemahaman dan kepercayaan manusia terhadap mitos dan ritual tersebut. Pengertian kedua, hermeneutik dalam hal ini berkaitan dengan pembacaan dan pemahaman yang mendalam dari makna teks atau sumber tertulis upacara *wiwahan*. Dalam pengertian itulah, hermeneutik diartikan sebagai teori operasional pemahaman di dalam relasi-relasinya untuk menginterpretasi teks-teks tersebut. Hermeneutik merupakan cara atau jalan untuk membuka problem filsafat bahasa, memperluas wawasan pertanyaan hermeneutik antara eksplanasi dan pemahaman. Membawa keluar simbol-simbol ritual *wiwahan* dan mitos-mitosnya, serta "pengakuan" atau ritual "emosional" drama dari kejahatan manusia Jawa, nampaknya menjadi hal yang utama untuk terciptanya sebuah hermeneutik fenomenologis.

Pengertian ketiga adalah filsafat hermeneutik, suatu gagasan Ricoeur tentang hermeneutiknya. Ada baiknya dijelaskan lebih dahulu latar belakang pandangan Ricoeur,

mengapa ia menyebutkan hermeneutik sebagai filsafat hermeneutik. Hal yang paling menarik dari pendapat Ricoeur adalah usahanya men-desubjektif-kan subjektivitas. Selama ini di dalam tradisi filsafat refleksif digambarkan bahwa subjek adalah sebagai sesuatu yang sangat mendasar dan selalu mempunyai tujuan pokok, mutlak dan “tembus pandang” terhadap dirinya. Lebih lanjut Ricoeur menjelaskan, bahwa “ide (tradisional) dari refleksif, yaitu keadaan subjek yang berkeinginan bersama-sama bergerak ke arah yang mutlak, menuju ke kesadaran dirinya yang mendasar; daripada seluruh bentuk-bentuk pengetahuan positif. Itulah yang sangat tepat digambarkan oleh keinginan metafisika yang serba mutlak transparan dan oleh Ricoeur benar-benar ditolaknyanya. Ia mencontohkan juga pendapat Hegel, tentang atau dari “subjek yang berpikir yang disebut sebagai transendental”, sebuah subjek yang tanpa hubungan dengan peristiwa-peristiwa historis, semacam sesuatu yang mendasar dari subjek, kesadaran dirinya, bahkan dapat menjadi sumber kekuatan dari pengetahuan. Di dalam cara kerjanya itu, di dalam pengenalannya itulah, tak akan mungkin ada pemahaman dirinya sendiri tanpa perantara dari tanda-tanda, simbol-simbol, dan teks. Sebenarnya Ricoeur berkeinginan membebaskan hermeneutiknya dari idealisme model Husserl yang dicoba untuk mengidentifikasi fenomenologi. Dengan cara ini agaknya Ricoeur membiarkan bahkan menampilkan dekonstruksi hermeneutiknya. Dengan demikian dapatlah dimengerti bahwa filsafat hermeneutik adalah pada dasarnya menerima “perantara” subjektivitas dan darinya “mengangkat keluar impian dari seluruh totalitas “perantara” tersebut dan pada akhirnya merefleksikan untuk menuju intuisi intelektualitas di dalam diri subjek yang mutlak” (Madison, 1988:92-96).

Apabila filsafat hermeneutik berada pada ritual *wiwahan*, bagaimana cara beradanya?. Di dalam pertimbangan II ini, telah disebutkan adanya beberapa pengertian tentang hermeneutik. Dengan demikian di dalam upacara *wiwahan*, ternyata ada beberapa pengertian hermeneutik yang mendasarinya. Pada pengertian yang pertama, hermeneutik diartikan sebagai interpretasi terhadap upacara atau ritual *wiwahan*. Di dalam interpretasi terhadap simbol-simbol upacara *wiwahan* tersebut, tingkatan interpretasinya masih bersifat empiris antropologis dan literal (berdasarkan masyarakat pendukungnya dan teks UWKY). Pemahaman makna upacara *wiwahan* berasal dari mitos yang dipercayai manusia Jawa dan upacara itu sendiri yang terlebur di dalam lingkaran hermeneutik. Dapat dilihat bagaimana manusia Jawa mengartikan upacara atau ritual mula-mula, selalu diartikan dari arti literal, seperti misalnya menggabungkan dua kata atau *jarwa dhosok* dari kata *tarub* berasal dari kata *nata* dan *urub*. *Nata* artinya mengatur, sedang *urub* adalah menyala atau nyala api. *Tarub* dalam pengertian literal diartikan sebagai mengatur nyala api. Apakah salah satu langkah upacara *wiwahan*: *tarub* bermakna demikian? Untuk memahaminya lebih lanjut alangkah baiknya apabila *tarub* itu berada atau diletakkan pada pemahaman tahap kedua.

Tahap kedua atau tahap berikutnya adalah berada pada pemahaman yang lebih mendalam terhadap makna teks UWKY dan menggunakan hermeneutik sebagai langkah teknis untuk membuka jalan ke arah problem filosofis, khususnya bahasa yang digunakan manusia Jawa untuk membuka diri - eksistensinya - mengakui pengalaman kejahatannya. Jadi dalam taraf interpretasi dengan memakai hermeneutik melalui bahasa, upacara atau ritual *wiwahan* dapat diartikan lebih mendalam, yaitu bahwa di dalam kehidupan

perkawinan yang harus diatur ada dua hal, yaitu pertama, kehidupan kedua mempelai kelak di kemudian hari, dan kedua, memelihara terus cinta asmara sehingga rumah tangga itu akan kuat dan cinta itu haruslah hanya diberikan kepada suami atau istrinya, bukan kepada orang lain (Jandra, 1990:89). Di dalam makna tersebut seperti yang juga dikatakan Ricoeur, pemahaman tersebut dapat membawa kita untuk memasuki problem filosofis. Kehidupan perkawinan Jawa dapat dilihat dari dua sisi, yaitu sisi untuk tugas di masa yang akan datang dan sisi akan cinta atau afektivitas .

Melihat kedua sisi dari kehidupan perkawinan Jawa tidaklah lepas dari kehidupan manusianya, kehidupan yang diliputi dengan kesadaran manusia Jawa atau pandangan hidupnya.. Bagaimana pemahaman tentang kedua sisi tersebut dapat memasuki problem filsafat? Tentunya untuk menjawabnya, hanyalah tugas filsafat manusia yang lebih tepat dalam memberikan jawaban tentang hal itu. Manusia adalah makhluk yang unik. Manusia memiliki jati diri atau martabat manusia yang utuh, tetapi sekaligus juga ganda. Di satu pihak, sebagai kesatuan yang utuh di dalam dirinya, sebagai sesuatu yang tidak bisa dipecah-pecah atau dibagi-bagi lagi, sebagai "*ingsun*" atau 'aku' yang mutlak. "Aku" adalah aku, "*ingsun*" : yang bekerja, yang sedang berdoa, yang mempunyai istri atau suami, yang mempunyai anak-anak, dan sebagainya. Keutuhan itulah yang menyebabkan bahwa "aku"- '*ingsun*' adalah sebagai individual yang benar-benar mutlak "Aku" adalah "*ingsun*" yang tidak "lapuk" karena lapuknya waktu ataupun pergaulan sosial ataupun perubahan budaya, ataupun perubahan cara berpikir, karena "*ingsun*" telah menampilkan citranya sebagai "*ingsun*" yang utuh, identik dengan dirinya..

Di sisi lain, meskipun “aku”-‘*ingsun*’ adalah sebagai yang utuh, tetapi “*ingsun*” terdiri dari jiwa dan badan., yang masing-masing mempunyai kegiatan, peran dan fungsi yang berlainan.”Aku” -‘*ingsun*’ yang cinta dengan istriku atau suamiku, dan “aku “ - ‘*ingsun*’ yang bekerja adalah dua hal yang sama sekali berbeda. Kenyataan itu menunjukkan bahwa di dalam diri manusia terdapat kesatuan (unitas) dan keberagaman (kompleksitas) yang tak dapat dielakkan lagi. Unitas dan kompleksitas tersebut menyebabkan manusia sulit menentukan jati dirinya. Siapakah *ingsun* atau aku? Siapakah jati diriku itulah yang menjadi problem bagi manusia Jawa, karena dengan unitas dan kompleksitas tersebut dapat menimbulkan berbagai pendapat tentang jati diri manusia. Kata Socrates, “Tugas utama manusia adalah menggembalakan jiwanya”. Untuk itu manusia haruslah menyadari siapa dirinya dengan baik, mengenal dirinya yang sejati atau jati dirinya. Pertanyaan “siapakah aku ini “ merupakan pertanyaan yang sangat kompleks. Bagi manusia Jawa “*ingsun - aku*” di hadapan orang tua tidaklah sama dengan “*ingsun -aku*” di hadapan *Giusti Allah* ataupun “*ingsun- aku* “ yang berhadapan dengan teman sekerja. “*ingsun- aku*” haruslah berada pada tempat yang tepat, dengan tugas dan kewajiban yang tepat pula sehingga keseimbangan antara yang lahir dan batin tetap terjaga.

Untuk memahami *tarub* dengan lebih lanjut lagi adalah apabila kata itu berada pada pemahaman tahap ketiga, yaitu filsafat hermeneutik. dalam konteks upacara atau ritual *wiwahan (tarub)*. Pemahaman pada taraf ini sebenarnya adalah sebagai “kelanjutan” dari problem filosofis manusia, jati diri manusia Jawa tentang tugas dan cinta, untuk kemudian dengan filsafat hermeneutik, merefleksifkan problem jati diri

manusia Jawa. Pemahaman “*tarub*” dapat ditemukan makna refleksifnya, dan oleh Ricoeur (1988:51) hal itu dapat mencapai taraf eksistensial, suatu upaya refleksif terhadap seluruh pemahaman yang ada (baik yang literal maupun yang pada taraf kesadaran diri manusia). Dengan demikian makna refleksif *tarub* dapat diperoleh apabila didudukkan pada suatu taraf di luar kesadaran manusia. (Penjelasan ini dapat dilihat pada Bagan No. 3: Bagan Metodologis). Melalui perantara simbol dan ritual *wiwahan*, maka problem filosofis “*tarub* tentang jati diri manusia Jawa”, dapat ditelusuri makna refleksifnya. “*Symbol gives rise to thought*”, kata Ricoeur (1988:288). Simbol memunculkan pikiran manusia untuk memikirkan di balik simbol itu dengan lebih mendalam. Simbol-simbol dan ritual *wiwahan* keduanya sangatlah berkaitan erat. Simbol-simbol itu sendiri berada dan menjadi milik upacara *wiwahan*, sedang upacara *wiwahan* tidak lain adalah ritual yang selalu berkaitan erat dengan perilaku religius manusia Jawa. Dengan demikian simbol-simbol pada ritual *wiwahan* adalah sebagai simbol religius yang masih harus direfleksifkan lagi.

Simbol religius pada salah satu langkah ritual *wiwahan*, yaitu *tarub* dimunculkan pada sajen “*tuwuhan*”. Sajen tersebut tidak hanya sekedar *jarwo dhosok*, penggabungan dua kata saja, kemudian dikenal artinya, tetapi haruslah diinterpretasikan lagi secara refleksif untuk melihat makna filosofisnya. Sepasang sajen *tuwuhan* selalu diletakkan di depan pintu masuk dari rumah atau keraton di mana yang mempunyai sedang mempunyai hajad menikahkan anaknya, juga dipasang pada pintu masuk dari ruang utama, dapur, dan sebagainya. Hal tersebut menunjukkan betapa pentingnya sepasang *tuwuhan* tersebut, karena dianggap sebagai “perantara” awal untuk memulai dan persiapan ritual

*wiwahan*. Bagi manusia Jawa, memasuki kehidupan baru selalu diyakininya sebagai yang sakral karena berkaitan dengan siklus manusia "*metu, manten, mati*". Oleh karenanya *tuwuhan* dapat dianggap juga sebagai simbol hidup mati manusia, hidup matinya manusia dalam memasuki kehidupan yang baru. Berbicara tentang simbol hidup mati manusia, berarti mengacu pada kehidupan dan kematian. Kehidupan dan kematian, dua hal yang saling kontradiksi, keduanya adalah kodrat manusia. Kedua kutub ganda itu membuat manusia menjadi makhluk yang paradoksal, penuh kontras: ia sekaligus terbatas dan terbuka pada kenyataan yang tidak terbatas, terkondisi dan bebas, fisik dan rohani, individual dan sosial.

Bila manusia mempermasalahakan eksistensinya, bukannya berserah diri saja dan dengan sepenuhnya berada pada daya-daya dari kehidupan di dunia. Sebaliknya, manusia ingin menegaskan kembali nilai segala bentuk ungkapan spontan kehidupan. Manusia Jawa berusaha membina nilai-nilai yang ada pada dirinya: nilai religius, nilai moral, nilai estetis bahkan nilai ekonomis terlebur ke dalam harmonisasi dan koordinat-koordinat yang tepat. Menjalani segala pengalaman di dunia ini, itulah sebagai penegasan kehidupannya. Tetapi apakah pengalaman kehidupannya itu benar-benar sebagai pengejawantahan dari penegasan kehidupannya itu? Sebagai subjek, manusia dalam proses pengejawantahan diri, adalah manusia yang secara otomatis sepenuhnya bebas dan sadar seutuhnya menerima segala akibat dari nilai-nilai tersebut di bahunya. Tetapi di sisi lain sebagai makhluk terbatas dan ditakdirkan untuk musnah atau mati. Bagaimanapun juga orang harus mengakui bahwa manusia sebenarnya mengalami kecemasan, ketakutan, "ancaman" dari dalam, dari dirinya sendiri, ia berhadapan dengan

kematian, suatu kenyataan yang tidak dapat dielakkannya. Situasi tersebut sebenarnya membuktikan apa? Situasi tersebut membuktikan bahwa hidup yang diberikan oleh *Gusti Allah* di dunia ini tidaklah mencukupi baginya. Mengakui kepastian kematian itu malahan sebenarnya berarti mempermasalahkan kenyataan yang terjadi dan menegaskan postulat yang lebih tinggi. Bahwasanya manusia harus memilih, itu bukanlah demi kehidupan yang diketahuinya tidak bakal memenuhi segala keinginannya, tetapi terlebih demi kehendaknya sendiri untuk mengejawantahkan diri dan menyempurnakan diri secara penuh. Untuk itulah dalam melalui krisis hidupnya, manusia Jawa, khususnya kedua mempelai, haruslah memilih demi kehendaknya sendiri, mengejawantahkan dirinya melalui “perantara” simbol-simbol pada sesaji *tuwuhan*. Dengan menghadirkan *sajen tuwuhan*, sebenarnya mereka telah berada pada postulat yang lebih tinggi, karena menyempurnakan dirinya secara lebih sempurna.

Filsafat hermeneutik berada pada *siraman* diawali dengan mencari pemahaman yang sifatnya literal. *Siraman* dipahami sebagai mandi bagi kedua mempelai agar tubuh menjadi bersih, segar sebelum melangkah ke upacara panggih. Pemahaman berikutnya adalah membuka diri terhadap problem filosofis, problem yang menyangkut kesadaran manusia. Dalam hal ini *siraman* haruslah diletakkan pada taraf kesadaran manusia Jawa, taraf yang dilingkupi pandangan hidup manusianya, terutama nilai-nilai pandangan hidup Jawa. Nilai kemurnian menjadi nilai yang utama pada *siraman*. Manusia yang melakukan upacara *siraman*, adalah *ingsun* ‘aku’ yang utuh, yaitu tubuh dan jiwa, keduanya sekaligus menjadi kesatuan yang utuh. Dalam kesatuan itu, manusia Jawa memerlukan pembersihan, baik secara lahiriah maupun batiniah agar dirinya yang

banyak melakukan “kejahatan” dibersihkan dari kekotoran-kekotoran tersebut. Pemahaman *siraman* untuk menentukan makna refleksif dapat ditelusuri apabila diletakkan pada taraf eksistensial. Dalam taraf ini, maka makna *siraman* ditelusuri dengan menempatkan pada situasi atau keadaan di luar kesadaran manusia Jawa, di luar pandangan hidupnya. Hal ini berarti, upaya refleksi terhadap makna *siraman* secara keseluruhan memunculkan adanya hal yang sifatnya universal, yaitu kecemaran.

Pada upacara *panggih*, pemahaman filsafat hermeneutik bermula dari penafsiran literal. *Panggih* atau *temon* ‘bertemu’ mempunyai makna bahwa kedua mempelai saling bertemu muka, disaksikan oleh orang tua, kerabat dan teman-temannya. Sebelum pelaksanaan *panggih*, kedua mempelai melakukan *ijab kabul*, ialah penyerahan calon mempelai perempuan kepada calon mempelai laki-laki dan diterimaknya mas kawin yang berupa uang, perhiasan dan Kitab Suci Alquran kepada calon mempelai perempuan. *Ijab kabul* akan sah (berdasarkan ketentuan hukum perkawinan Islam) apabila disaksikan oleh wali calon mempelai perempuan, dua orang saksi dan penghulu. Dalam *panggih*, disertakan juga upacara-upacara yang lain, yaitu *balangan gantal* yang artinya saling melempar gulungan daun sirih, *wiji dadi* yang artinya pemecahan telur atau menginjak telur, dan *tampa kaya* atau *kacar kucur* yang artinya penyerahan kekayaan suami kepada istrinya.

Langkah selanjutnya, yaitu mendudukan serangkaian upacara *panggih* pada konteks pandangan hidup manusia Jawa. Dengan kata lain, *panggih* haruslah berada pada kesadaran manusia Jawa, kesadaran tentang betapa pentingnya eksistensi manusia Jawa dalam memasuki kehidupan yang baru dan eksistensinya menjadi manusia baru..

Eksistensi manusia Jawa dihadapkan pada sejumlah pengetahuan dari pandangan hidupnya. Sebagai makhluk budaya, maka manusia Jawa diperkaya oleh kebudayaan, norma-norma adatnya yang khas manusiawi dan karenanya tampak jelas bahwa transendensinya sebagai dimensi yang konstitutif. Dalam arti itu, kehidupan manusia Jawa juga mengalami perkembangan moral, perkembangan kegiatan-kegiatan spekulatif, dan praktis yang sesesuai dengan *Ukum Pinesthi*, berjalan sesuai dengan peran dan tempat yang tepat agar harmoni selalu terjaga. Dengan demikian, pemahaman *panggih* yang diperoleh melalui taraf kesadaran ini adalah pentingnya pengakuan dari komunitas masyarakat Jawa bahwa mereka telah menyaksikan *panggih* dan hal itu berarti pula bahwa kedua mempelai telah berada pada tempat yang tepat, dan telah melewati salah satu siklus sakral kehidupan manusia Jawa, yaitu menikah. Karenanya, makna serangkaian upacara *panggih* dapat didudukkan pada kehidupan *omah-omah* 'rumah tangga', yaitu peran laki-laki sebagai kepala rumah tangga yang memberikan nafkah pada istrinya, kesuburan laki-laki dan perempuan dan kesucian perempuan.

Pada taraf eksistensial, filsafat hermeneutik memahami serangkaian upacara *panggih* (*balungan gantal, wiji dadi, kacar kucur, tanpa kaya*) dengan upaya refleksif terhadap makna yang telah didapat sebelumnya. Proses refleksi yang berusaha "melepaskan" kesadaran manusia Jawa yaitu mengadakan desubjektivasi terhadap kesadaran manusia Jawa. Dengan upaya refleksi itu diperoleh makna filosofis *panggih*, yaitu adanya nilai substansial laki-laki yang berupa kekuasaan dan tanggung jawab, nilai substansial perempuan berupa kepatuhan dan kesetiaan, serta kebahagiaan.

Dari penjelasan di atas, nampaklah bahwa “perantara” untuk memahami ritual *wiwahan* dengan filsafat hermeneutik, yaitu simbol, mitos sangatlah penting peranannya dalam memahami ritual tersebut. Dengan demikian, simbol ataupun mitos-mitos itu memiliki fungsi simbolik. Simbol-simbol religius, simbol kebahagiaan, simbol mati hidup pun menampakkan maknanya yang terdalam, karena mitos itu tak lain adalah serangkaian simbol yang disatukan di seputar drama kehidupan manusia: perkawinan. Untuk memahami fungsi simbolik dari simbol-simbol ritual *wiwahan* tidaklah hanya sekadar tafsir literal, tetapi haruslah melihat lebih “jauh” lagi. Dalam konteks religius mitos Sri dan Sadono dan ritual *wiwahan* merupakan sesuatu yang lebih dari sekadar ungkapan mengenai suatu hal, keduanya adalah “daya untuk keselamatan”. Keduanya merupakan kekuatan dinamis yang pengejawantahannya melahirkan kenyataan yang suci dan membuat manusia religius menghayati kenyataan tersebut dalam dirinya melalui ritual *wiwahan*. Hal itu bukanlah bermaksud untuk mengatakan bahwa seolah-olah ritual dan mitos identik dengan realitas yang disingkapkannya. Tetapi bagaimanapun, ada hubungan intrinsik antara kekuatan Yang Gaib, Yang Ilahi dengan gambaran simbolisnya. Dengan caranya sendiri, mitos menyadari bahwa Yang Ilahi, Yang Keramat, susunan hakiki dari yang suci menampakkan diri pada saat - saat penting yang diperingati manusia Jawa: ritual *wiwahan* dan akan ditampilkan lagi atau dihayati dari waktu ke waktu. Keberadaan manusia Jawa diperlihatkan sebagai ketergantungan pada yang suci, yang ditampakan dalam simbol-simbol yang terdapat dalam ritual *wiwahan*: simbol-simbol pada *tarub*, *siraman*, dan *panggih*. Yang dianggap suci oleh manusia Jawa selalu kekal, tidak berubah, keramat, tidak bisa mati, lestari. Yang suci ini merupakan tatanan

keberadaan yang berlainan sama sekali dengan yang profan. Yang suci adalah kebenaran, kehidupan sekaligus realitas.

Simbol digunakan oleh manusia Jawa untuk mengungkapkan siapa dirinya. Andaikata simbol-simbol itu tidak memadai dalam mengungkapkan makna yang ingin disampaikan, hal itu dikarenakan simbol-simbol itu merupakan bagian dari “yang dinamis, ciri yang berubah, dan kesadaran manusia”. Simbol-simbol itu sendiri tak lain adalah kekuatan yang benar-benar nyata, yang menjadi sarana manusia Jawa menjumpai Yang Suci. Kesadaran manusia dengan perantara mitos, simbol dan ritual *wiwahan* memperlihatkan struktur eksistensial yang memiliki dimensi khusus, yaitu menguak arti religius yang sejati dari ungkapan-ungkapan yang khas dari ritual *wiwahan*.

### **6.2.3. Pertimbangan III: Hermeneutik dalam Teks Simbolisme *Wiwahan***

Pada pertimbangan ketiga ini, fokus perhatian diarahkan pada teks simbolisme *wiwahan*. Dalam hal ini pengertian teks simbolisme *wiwahan* adalah teks yang berasal dari simbol-simbol yang dimiliki oleh ritual *wiwahan*. Dengan demikian teks simbolisme *wiwahan* sebenarnya adalah teks yang berasal, baik dari upacara *wiwahan* maupun ritualnya. Seperti yang telah diketahui, upacara *wiwahan* memiliki sumber tertulis yang berasal dari keraton Yogyakarta dan di samping itu, terdapat juga suatu fenomena realitas dari masyarakat Jawa di luar keraton - keraton Jawa yang melaksanakan upacara *wiwahan* yang mirip dengan yang dilakukan di keraton-keraton tersebut. Sumber tertulis dari keraton Yogyakarta itu merupakan sumber tertulis yang sebenarnya sebagai sebuah

rencana untuk melangsungkan pernikahan putra-putri Sri Sultan disertai dengan tahapan upacara *wiwahan*. Penjelasan tentang tahapan itu sendiri tidaklah terlalu lengkap. Atas dasar itulah, maka di dalam disertasi ini, yang dianggap teks upacara *wiwahan* adalah fenomena realitas upacara *wiwahan* yang dilakukan oleh masyarakat kebanyakan dengan sumber tertulis yang berasal dari Keraton Yogyakarta. Realitas tersebut telah dideskripsikan pada Bab III.3.3 dan Bab III.3.4. Penggabungan itu dimaksudkan untuk saling melengkapi sehingga upacara *wiwahan* dengan tahapannya mempunyai bobot yang lebih akurat.

Mengacu pada pendapat bahwa yang dianggap teks adalah kumpulan kata yang terangkai dalam suatu pola tertentu dan maksud tertentu (Redaksi Driyarkara: 1993:41), maka fenomena upacara *wiwahan* dapat ditulis, dideskripsikan, dan merupakan kumpulan kata yang terangkai dalam pola tertentu (sebagai salah satu bentuk upacara adat perkawinan Jawa) yang mempunyai maksud tertentu pula, yaitu sebuah perkawinan. Dan oleh karenanya setiap kata yang ada pada teks *wiwahan* tersebut merupakan simbol, kata-kata itu juga diandaikan menyimpan makna dan intensi yang tersembunyi. Selain itu pula mengacu pada pendapat Ricoeur (1991:77, 145) bahwa teks adalah realisasi dari wacana, maka teks *wiwahan* dapat dianggap sebagai realisasi dari wacana *wiwahan*, yang dapat menimbulkan kondisi akan adanya kemungkinan *event* 'kejadian' atau 'peristiwa' dan *meaning* 'makna'. Tidak hanya kata saja, kalimat yang ada dalam wacana *wiwahan* sangat mendukung adanya unsur-unsur teoritis atau unsur mendasar wacana sebagai suatu peristiwa. Oleh karenanya, dalam wacana *wiwahan* dapat ditemukan empat ciri dasar, yaitu (a) temporalitas, (b) subjek, (c) acuan ke suatu dunia, dan (d) lawan bicara

(Lihat juga penjelasan pada Bab II, halaman 52-54).

Temporalitas menunjukkan bahwa wacana *wiwahan* dinyatakan dalam “waktu dan saat tertentu”, yaitu “waktu dan saat” ketika upacara *wiwahan* dilaksanakan atau terjadi. Pada “waktu dan saat” itu, terjadi pula peristiwa *wiwahan*. Sebenarnya dengan mewujudkan diri dalam bentuk tulisan, maka makna peristiwa *wiwahan* menjadi teks *wiwahan*. Kriteria dasar kedua, yaitu subjek yang mengacu pada *self referential* (Ricoeur, 1991:77) dalam teks *wiwahan*. Di dalam ilmu bahasa tidak mempersoalkan adanya subjek sebagai pembicara dalam taraf itu sendiri. Tetapi menurut Ricoeur (1991:77) dalam wacana selalu merujuk pada pembicara. Dengan adanya *self referential*, di dalam wacana *wiwahan* lisan, terdapat kesinambungan antara makna si pembicara dan makna wacana *wiwahan*. Sedang dalam wacana tertulis atau teks *wiwahan*, terjadi distansiasi antara makna teks dengan maksud semula dari si pembicara dan terjadi inskripsi wacana. Maksud si pengarang dan maksud teks belum tentu ada kesinambungan. Hal itu bukan berarti diabaikan maksud si pengarang, tetapi bahwa hubungan antara si pengarang dan wacananya menjadi berjarak. Dengan demikian apa yang ingin dikatakan oleh teks *wiwahan* menjadi lebih penting dari pada apa yang ingin dikatakan oleh pengarangnya. Hal itu juga menunjukkan bahwa makna dari teks *wiwahan* merupakan *event* ‘peristiwa/kejadian’ dari bahasa

Kriteria dasar yang ketiga, acuan ke dunia berarti *wiwahan* ingin ditampilkan sebagaimana situasi yang diungkapkan, digambarkan atau dilukiskan oleh si pembicara dan lawan bicara. Situasi ini di dalam *wiwahan* dapat dijumpai apabila orang melaksanakan upacara *wiwahan* pada tanggal, bulan, dan tempat tertentu di mana

upacara itu dilangsungkan. Teks *wiwahan* dapat membebaskan makna dari maksud si pengarang, sekaligus juga membebaskan dari keterbatasan referensi ostensiv. Oleh karenanya acuan ke dunia berarti adalah dunia yang keseluruhan acuan-acuannya dibuka oleh teks *wiwahan*. Dengan demikian memahami teks *wiwahan* berarti menjelaskan dan memahami situasi *wiwahan* itu sendiri. Acuan-acuan tadi juga membuat orang untuk membuka dunia baru, dalam pengertian membuka dimensi-dimensi baru dari keberadaan manusia di dunia ini. Pemahaman tentang *wiwahan* semacam rancangan dari cara baru manusia Jawa untuk “ada di dunia”. Sebenarnya dengan teks *wiwahan* melalui tulisannya, orang tidak hanya membebaskan diri dari si pengarangnya tetapi juga membebaskan diri dari kesempitan situasi dialogis. Pembebasan terhadap keadaan itu dapat menunjukkan “proyeksi” dunia *wiwahan* yang sesuai dengan arah dan tujuan dari wacana *wiwahan* itu sendiri. Dalam wacana itu lah fungsi simbolis bahasa diwujudkan atau direalisasikan. Ciri dasar yang keempat dari teks *wiwahan*, yaitu wacana *wiwahan* ditujukan kepada seseorang. Dengan demikian ada komunikasi antara si pengarang dengan si pendengar atau si pembaca, sehingga dunia yang ditujukan tidak hanya milik seseorang tetapi juga ditujukan kepada orang lain dan lebih dari itu seluruh “pesan” *wiwahan* dapat diterima atau saling dipertukarkan.

Dengan mengetahui kriteria dasar teks *wiwahan*, maka langkah selanjutnya adalah bagaimana proses penafsiran terhadap teks itu dilakukan agar pemahaman tentang teks itu “tertampung” oleh si penafsir atau orang yang ingin sungguh-sungguh memahaminya. Di sinilah peran hermeneutik menjadi penting. Dengan hermeneutik, maka makna yang sesungguhnya dapat dibuka. Keanekaragaman makna yang mungkin timbul dari simbol-

simbol yang terdapat pada tahapan *wiwahan* dapat diminimalkan, dengan cara model interpretasi tiga tahap: interpretasi literal, interpretasi refleksif -kesadaran manusia Jawa, interpretasi eksistensial atau desubjektifikasi. Dengan ketiga tahapan interpretasi tersebut, makna yang tersembunyi dari simbol *wiwahan* dapat diperluas perspektifnya, di situlah tugas hermeneutik menjadi semacam “perenungan” atas nama hermeneutik.

Dengan fenomenologi, skema subjek-objek pada teks *wiwahan* dapat ditransendensikan karena “kemampuan” fenomenologi dalam menjembatani hubungan yang hakiki di antara unsur-unsur yang ada pada *wiwahan*. Bagaimana sebenarnya hubungan yang hakiki itu? Hubungan yang hakiki itu sebenarnya merupakan hubungan yang asli dari manusia karena menyangkut pengalaman hidup (*Lebenswelt*) manusia Jawa, sebelum ia mendeskripsikan dunia secara empiris. Dengan demikian, juga seperti apa yang dikatakan Ricoeur, bahwa konsep hermeneutiknya dapat bertitik tolak dari pendekatan fenomenologis. Oleh karenanya, teks *wiwahan* pun dapat diinterpretasi secara fenomenologis apabila ingin menyingkap permasalahan hermeneutik. Cara interpretasi terhadap *wiwahan* itu bersifat dialektis, artinya adanya gerakan yang mula-mula berasal dari bidang yang naif (bidang literal, semantik), melalui proses validasi dengan model struktural - kesadaran manusia Jawa untuk pada akhirnya menuju ke bidang yang terpenting, yaitu bidang desubjektifikasi atau eksistensial

Bagi manusia Jawa, bahasa dapat menjadi syarat utama untuk pengalaman hidupnya. Kehidupan sosialnya terjadi karena melalui dan berada di dalam bahasa. Di sisi lain, bahasa memiliki keterbatasan. Manusia dapat memahaminya, tetapi juga tidak dapat memahaminya, dapat saja terjadi kesalahpahaman tentangnya. Menghindari

kesalahpahaman tentang kejelasan suatu teks dapat dijawab dengan hermeneutik dan khususnya interpretasi. Banyak hal yang terjadi apabila seseorang membaca teks *wiwahan*. Apabila seseorang memperhatikan dengan cermat, saat seseorang membaca suatu teks, tentunya teks itu berkaitan dengan situasi, latar belakang kebudayaan, tradisi, dan konteks yang telah ada. Di pihak lain, teks *wiwahan* itu harus ditafsirkan ke dalam bahasa yang tidak terlepas dari suatu pengandaian dan konteks tertentu. Pertanyaan dan mungkin saja kesenjangan akan muncul, apakah teks *wiwahan* harus dijelaskan secara struktural (objektif) atau melalui pemahaman hermeneutis (subjektif)? Salah satu jalan yang dianggap “aman” adalah dengan mencoba bertolak dari pendapat Ricoeur, untuk berada di jalan tengah kedua kutub tersebut.

Selain tentang empat kriteria dasar dari teks *wiwahan* yang telah dijelaskan dalam bagian terdahulu, maka ada hal lain untuk melihat kemungkinan kriteria yang lain, seperti skema subjek objek, interpretasi desubjektivasi, otonomi teks, apropriasi. Kriteria-kriteria itu ditawarkan sebagai jalan untuk memperkaya hermeneutik sebagai pemahaman teks *wiwahan* dengan lebih mendalam. Jalan yang ditawarkan adalah melihat kemungkinan akan adanya skema subjek-objek pada teks *wiwahan*. Penjelasan struktural lebih bersifat objektif, sedangkan pemahaman hermeneutik lebih mengarah subjektif. Tugas hermeneutik adalah membuat pemahaman teks *wiwahan* sedemikian rupa sehingga orang dapat membaca teks tanpa harus memproyeksikan diri ke dalam teks itu, melainkan membuka diri terhadap teks itu. Dengan membuka diri terhadap teks itu, orang sebenarnya memberikan kepada kepercayaan kepada dirinya secara objektif. Teks *wiwahan* tidak perlu dihadapi sebagai sesuatu yang kaku. Mengapa? Teks *wiwahan*

memiliki otonomi teks, yaitu pertama, maksud dan intensi si pengarang terhadap teks, dalam hal ini intensi itu dapat mengacu pada keinginan akan adanya peristiwa, kejadian penting (yang harus dicatat) dialami manusia berkenaan dengan salah satu siklus kehidupan sakralnya, menikah. Kedua, teks *wiwahan* memiliki sasaran teks. Sasaran inilah yang sebenarnya membuka peluang interpretasi untuk pemahaman yang lebih mendalam tentang apa sebenarnya makna *wiwahan* itu. Dengan adanya otonomi teks, maka teks *wiwahan* dapat saja berarti melepaskan materi teks dari maksud cakrawala si pengarang yang terbatas, dan hal itu disebut sebagai dekontekstualisasi. Tetapi dengan otonominya teks *wiwahan* pun mampu untuk membuka diri terhadap kemungkinan dibacanya secara luas dan hal itu disebut sebagai rekontekstualisasi. Keduanya, baik dekontekstualisasi maupun rekontekstualisasi mengarahkan si penafsir untuk membuka diri dalam berhadapan dengan teks.

Sebagai penafsir, peneliti dapat menggunakan kategori-kategori yang telah disebutkan di atas, pertama-tama didorong untuk memutuskan sesuatu, tetapi diajak untuk membiarkan diri disapa oleh teks *wiwahan* atau fakta sosial. Dengan demikian acuan dan makna *wiwahan* berada dan diletakkan di atas perasaan, di atas percaya atau tidak percaya, sehingga dibangun hubungan yang objektif antara peneliti/penafsir dan *wiwahan* sebagai fakta sosial. Setidaknya objektivasi ini dengan penggelaran wahana teks *wiwahan* (fakta sosial) mengambil jarak terhadap kehidupan sehari-hari dan mengarahkan kemungkinan-kemungkinan baru yang mungkin saja muncul terhadap realitas sosial itu. Suatu realitas sosial yang dapat tertuju pada kondisi sosial budaya masyarakatnya. Kondisi budaya serta sosial manusia Jawa menghendaki adanya upacara

*wiwahan* yang dilaksanakan secara adat istiadat Jawa serta semacam “keharusan” akan adanya para sanak kerabat dan tetangga untuk memberikan doa restu serta menyaksikan upacara *wiwahan* dari salah satu anggota keluarganya.

Kembali pada masalah kondisi sosial budaya yang juga berperan dalam penafsiran orang tentang *wiwahan*, maka selain *wiwahan* dilihat sebagai teks, ada kemungkinan lain yaitu menggunakan kategori-kategori teks untuk menganalisa fakta sosial sebagai tindakan manusia yang bermakna. Hal-hal yang terkait dengan *wiwahan* sebagai tindakan nyata dapat dianalisis dengan kategori tekstualitas seperti (a) terpaterinya tindakan, (b) mandiriya tindakan, (c) relevansi dan pentingnya tindakan, dan (e) tindakan sebagai karya terbuka. “Terpaterinya tindakan” itu muncul karena adanya teks di dalam *wiwahan*, yang karenanya memungkinkannya adanya pembicaraan tentang *wiwahan*. “Mandiriya tindakan” atau “tindakan yang otonom” dimunculkan karena adanya tindakan yang “berjarak” dari si pelaku, yang karena kemandiriannya tindakannya itu dapat berkembang sebagai akibat dari dimensi sosial. Bagi pelaku *wiwahan*, tindakan otonom itu muncul seperti misalnya melakukan upacara *siraman* karena adanya situasi sosial, yaitu kebersamaan yang dihadapkannya bersama-sama kerabat dekat, teman-teman saat melakukan upacara *siraman* itu. Sedang “relevansi dan pentingnya tindakan” itu muncul karena berkaitan dengan adanya keberadaan yang bersifat ontologis, sosial, dan budaya dari *wiwahan*. Di dalam upacara itu sendiri, tindakan para pelaku sangatlah relevan, sesuai dengan kepentingan upacara *wiwahan*, khususnya dalam melakukan tahap-tahap *wiwahan*, seperti misalnya calon mempelai yang dimandikan oleh ayah ibu dan keluarga terdekat, saling melempar sirih, menginjak telur, dan

sebagainya. Pada “tindakan sebagai karya terbuka” diartikan bahwa tindakan dari pelaku *wiwahan* adalah sebagai karya terbuka yang dapat dibaca oleh siapa saja. Dalam pengertian itu tindakan pelaku *wiwahan* sangat terbuka terhadap referensi-referensi baru, terhadap tulisan-tulisan lain yang mungkin saja relevan dengannya dan menanti interpretasi -interpretasi yang mungkin saja baru dalam menemukan maknanya. Untuk itulah dalam uraian selanjutnya, peneliti menggunakan beberapa tulisan atau teks lain (dari beberapa pengarang Indonesia tentang “dunia “ Jawa yang berkaitan dengan dunia *wiwahan*) dalam mencari dan memperkaya makna *wiwahan*. Apa yang telah diuraikan dan dilakukan dalam analisis selanjutnya dapat dianggap sebagai pembenaran metodologis karena sesuai dengan kategori-kategori tekstualitas seperti yang ditawarkan Ricoeur.

Selanjutnya hal yang terpenting lainnya adalah adanya dialektika di antara pendekatan struktural dan hermeneutik yang saling melengkapi. Sejalan dengan pendapat Ricoeur, (1976:11-14) maka teks *wiwahan* haruslah mempunyai struktur dengan pendekatan struktural tetapi sekaligus juga memiliki referensi luar yang mengatasi dunia filsafat bahasa. (Dunia filsafat bahasa adalah dunia dari teks atau dunia *being* yang dibawa ke dalam bahasa oleh teks). Dengan demikian, pendekatan struktural berarti sebagai kutub objektif yang dalam proses interpretasi selanjutnya akan berkaitan erat dengan kutub subjektif, yang kemudian disebut sebagai apropriasi. Lalu apa tugas apropriasi selanjutnya? Apropriasi berkaitan erat dengan hermeneutik dan bahkan apropriasi itu menjadi tujuan utama dari hermeneutik. Melakukan apropriasi pada teks *wiwahan* berarti membuat apa yang asing dalam teks itu menjadi milik sendiri. Hal itu

akan terjadi apabila melalui pembacaan kembali teks *wiwahan* yang memungkinkan adanya cakrawala baru. Cakrawala baru itu adalah dunia teks *wiwahan* yang harus dipahami sebagai cara baru memahami realitas dan itu diartikan sebagai arti eksistensial. Proses hermeneutis terjadi saat si penafsir mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang terarah dan merefleksikannya pada isi teks dengan tujuan untuk membuka dunia teks yang baru. Taraf inilah yang kemudian diartikan sebagai tahapan interpretasi eksistensial. Pemahaman eksistensial ini dimungkinkan apabila ada usaha untuk “membongkar” kesadaran manusia Jawa atau desubjektivasi terhadap simbolisme *wiwahan*. Melalui makna apropriasi, isi teks *wiwahan* berada pada taraf pemahaman eksistensial, karena dapat memberikan penafsiran yang dapat menyentuh, dirasakan dekat, kontekstual, dan dipahami oleh pembacanya serta memberikan arti sesungguhnya dari simbolisme *wiwahan*. Selain tahap pemahaman dengan makna apropriasi dimungkinkan juga dengan distansiasi, yaitu melalui semacam “kritik ideologi”, kritik yang datangnya dari luar terhadap motivasi-motivasi, kepentingan-kepentingan penafsir yang digunakan sebagai kritik intern untuk pemurnian pandangan atau perbaikan pemahaman diri terhadap simbolisme *wiwahan*.

### **6.3. Simbolisme Hubungan Laki-Laki dan Perempuan**

Dalam hal ini, yang dimaksud dengan simbolisme hubungan laki-laki dan perempuan adalah gagasan atau pandangan tentang simbol-simbol yang muncul karena adanya hubungan laki-laki dan perempuan yang terikat dalam perkawinan dan

direalisasikan pada ritual atau upacara *wiwahan*. Laki-laki dan perempuan dalam kajian ini dianggap sebagai manusia Jawa yang berada dalam lingkungan adat istiadat Jawa. Lalu manusia Jawa macam apakah yang berperan di dalam ritual *wiwahan* itu? Manusia Jawa yang berada dan berperan di dalam ritual itu sekurang-kurangnya memiliki alam pikir dan pandangan hidup Jawa. Manusia Jawa itu sendiri adalah makna simbolik di dalam ritual *wiwahan*. Dalam perilakunya manusia Jawa selalu berpegang pada dua hal, yaitu pertama, mengacu pada pandangan hidupnya yang religius dan mitis, kedua, pada sikap hidup yang etis, menjunjung tinggi derajat hidupnya, dan moralnya. Pandangan hidupnya yang selalu menghubungkan segala sesuatu dengan *Gusti Allah*, para arwah leluhur, serta kekuatan supranatural, dihubungkan pula dengan simbol-simbol seperti simbol yang mengacu pada kesatuan, kekuatan, dan keluhuran. Simbol kesatuan yang berkaitan dengan para arwah leluhur berupa *sajen*, membakar kemenyan, dan *slametan*. Simbol yang berkaitan dengan kekuatan atau *kasekten* misalnya, *nenepi* (menyepi), memakai keris, tombak, jimat atau *sipat kandel*, sedangkan simbol yang berkaitan dengan keluhuran adalah pedoman-pedoman perilaku utama dalam Hasta Sila, Asta Brata, dan Panca Kreti (Herusatoto, 1984:87). Ketiga aspek simbol tersebut memiliki pula makna simbolik beserta problem-problemnya. Problem makna simbolik dari manusia Jawa tidak lain dan tidak bukan adalah problem manusia Tetapi problem tersebut adalah problem yang menyangkut manusia Jawa dengan krisis kehidupannya, suatu krisis yang lazim ada di dalam kebudayaan manusia. Kebudayaan manusia tersebut sebagaimana yang dipahami, selalu ditandai dengan munculnya pemikiran-pemikiran kritis manusia. Melalui makna simbolik, manusia Jawa mengekspresikan dirinya - pemahaman akan

dirinya tertuju kepada pertanyaan-pertanyaan kritis, “siapakah *ingsun* - aku ini?”.

Pertanyaan “siapakah *ingsun* - aku ini ?” lebih tepatnya “siapakah laki-laki Jawa ini?” dan “siapakah perempuan Jawa ini?”, mengajak orang untuk “berkelana” pada filsafat manusia. Problem filosofis laki-laki dan perempuan Jawa agaknya belumlah cukup untuk memahaminya, dan karenanya perlulah “perantara” simbol-simbol yang berkaitan dengan ritual *wiwahan*. Perantara itu diperlukan bagi filsafat hermeneutik agar makna yang sifatnya meta metafisis dapat ditemukan. Dengan demikian alur analisis ini sejalan dengan cara berpikir Ricoeur untuk melihat kesadaran manusia Jawa lewat simbol dan ritual.

Apabila problem filsafat manusia dimunculkan dan dihadapkan pada laki-laki dan perempuan Jawa, maka apa yang terjadi? Problem filsafat manusia adalah mencari hakikat manusia, mengupas apa artinya menjadi manusia. Ini berarti laki-laki dan perempuan Jawa haruslah dilihat secara filosofis: apa artinya menjadi laki-laki dan perempuan Jawa, laki-laki dan perempuan Jawa yang memiliki kemampuan berbicara, sebagai makhluk hidup, sebagai manusia yang memiliki afektivitas, sebagai manusia yang dapat memahami sesuatu, sebagai manusia yang memiliki kebebasan dan determinisme, sebagai makhluk historis dan sebagai makhluk budaya. Segala kemampuan yang telah disebutkan menunjukkan betapa kemampuan manusia yang sangat mendasar itu sangat berperan dan sangat sentral dalam kehidupannya.

Ada hal yang menarik untuk digarisbawahi, yaitu mendudukan laki-laki dan perempuan Jawa dalam konteks makhluk budaya. Pada dasarnya manusia, menurut kodratnya, ia memiliki sifat budaya. Sebagai makhluk yang terdiri dari jiwa dan badan,

ia adalah sebagai eksistensi dengan esensi, ia berkaitan dengan kosmos dan biologis yang menempatkannya pada tempat tertentu di dunia ini, dan fakta bahwa manusia “memegang” nasibnya sendiri dan tugas di dunia ini, berkat kebebasannya yang bersifat kreatif dan transendensinya terhadap materi, ia memberikan “makna” pada batasan-batasan itu. Sebagai makhluk budaya, laki-laki dan perempuan Jawa, perlu berada dalam lingkup budaya Jawa. Dalam lingkup budaya Jawa akan bermunculan persepsi dan pemahaman masyarakatnya terhadap laki-laki dan perempuan Jawa. Persepsi dan pemahaman yang tentunya sejalan dengan pandangan hidup Jawa.

Berbagai persepsi masyarakat Jawa tentang laki-laki dan perempuan Jawa yang beredar sangatlah beragam dan bahkan dalam banyak karya sastra atau sumber-sumber tertulis atau karya-karya non fiksi ataupun ajaran-ajaran dalam kelompok-kelompok aliran kepercayaan - kejawen ataupun kisah-kisah wayang, sering dijumpai persepsi tentang laki-laki dan perempuan Jawa. Dari sumber-sumber tersebut, seringkali, bahkan banyak sekali terungkap pandangan-pandangan atau persepsi tertentu (misalnya tentang laki-laki dan perempuan Jawa) dari kebudayaan Jawa yang “hidup” dalam suatu masyarakat pada masa-masa tertentu. Suatu hal yang dapat dimengerti, apabila diingat bahwa karya-karya fiksi ataupun sumber-sumber tulisan itu adalah suatu produk kehidupan yang banyak mengandung nilai-nilai sosial, politis, etika, religius, filosofis dan sebagainya, yang bertolak dari pengungkapan kembali suatu fenomena kehidupan manusia. Sedangkan si penulis sebagai penciptanya adalah juga bagian dari kehidupan itu sendiri. Saat ia menciptakan hasil karyanya, ia tidaklah hanya untuk mengungkapkan perasaan-perasaan, dan cita-citanya saja, tetapi berkeinginan juga untuk menyampaikan

pemikiran-pemikiran, gagasan-gagasan , pendapat-pendapat, kesan-kesan dan bahkan juga keprihatinan-keprihatinannya atas suatu peristiwa yang terjadi pada seseorang atau pada sekelompok masyarakat.

Salah satu persepsi masyarakat Jawa tentang laki-laki dan perempuan Jawa diperoleh dari buku *Serat Sasangka Jati*, suatu ajaran dari aliran kejawen atau kebatinan Pangestu yang ditulis oleh RT Hardjoprakoso. Pada salah satu ajarannya, yaitu Hasta Sila atau “Delapan Sikap Dasar”, yang dikutip dari buku *Simbolisme Budaya Jawa* (Herusatoto, 1984:87-91), dikatakan bahwa ajaran itu bersumber dari kisah pewayangan, suatu pedoman atau buku pegangan yang berasal dari buku wasiat *Cupu Manik Asta Gina*, yang diperuntukkan bagi para dewa (dewa dalam pengertian ini adalah sebutan untuk laki-laki, sedang sebutan untuk perempuan adalah dewi). Hasta Brata diwujudkan dalam simbol-simbol: “wanita, garwa, wisma, turangga, curiga, kukila, waranggana, pradangga”. Simbol-simbol tersebut selalu mempunyai makna ganda atau intensionalitas ganda, mula-mula dalam pengertian literal atau oleh masyarakat Jawa sebagai arti *jarwo dhosok*, kemudian barulah pemahaman selanjutnya adalah dengan refleksi dari makna literal itu.

Simbol *wanita* dalam pengertian *jarwo dhosok* adalah *wanodya kang puspita*, wanita nan cantik jelita, berarti keindahan yang tiada tara. Keindahan itu tidak hanya tersirat dalam bentuk luarnya saja, tetapi juga dari segi lahir dan batin. Bagi masyarakat Jawa, keindahan dari wanita yang sempurna adalah sebagai simbol kesempurnaan, cita-cita manusia. Setiap orang yang berecita-cita luhur diibaratkan oleh orang Jawa sebagai laki-laki yang ingin memiliki wanita yang cantik jelita untuk dijadikan istrinya. Selain

itu, ada arti lain dari wanita ,yaitu *wanodya kang puspita* disebut *juwita*, yang berarti *sarju wani ing tata*, selalu berani membela kebenaran atau pantang menyerah. Ini berarti pemahaman tentang simbol wanita dalam pengertian yang kedua, diartikan sebagai manusia yang memiliki cita-cita yang tinggi. berarti orang harus sekuat tenaga untuk belajar, bekerja dan berusaha tanpa kenal lelah dan pantang menyerah, demi tercapainya cita-cita.

Simbol kedua adalah *garwa* atau 'istri', yang artinya *sigaraning nyawa* 'belahan jiwa'. Setiap suami adalah belahan jiwa dari istrinya, dan setiap istri adalah belahan jiwa dari suaminya. Atas dasar pandangan tersebut, maka *garwa* diartikan sebagai persatuan manusia dengan lingkungannya masing-masing, dengan saudaranya atau dengan masyarakatnya. Semua orang hendaknya dianggap sebagai kawan hidup yang senasib sepenanggungan, hidup bermasyarakat dengan rukun dan damai saling mengasih satu sama lain seperti halnya suami istri . Simbol ketiga adalah *wisma* atau rumah, yang memiliki arti sebagai tempat kediaman keluarga, di mana mereka berlindung terhadap panas teriknya matahari, basah kuyupnya hujan dan dinginnya udara malam. Selain itu, rumah juga berfungsi sebagai tempat penyimpanan segala harta benda keluarga, apapun bentuknya. Bagi manusia Jawa, keadaan rumah haruslah diatur rapi oleh penghuninya karena sebagai tempat tinggal bagi keluarga. Demikian pulalah hendaknya setiap manusia, agar dapat meniru sifat dari rumah, yaitu dapat menerima siapapun yang memerlukan perlindungannya. Manusia hendaknya dapat menyimpan dan mengatur segala masalah, serta dapat bertindak bijaksana, dapat mengatur cara mengeluarkan pendapatnya, menurut tempat, waktu, dan keadaannya.

Simbol keempat, *turangga* atau kuda tunggangan oleh masyarakat Jawa, mempunyai *jarwa dhosok* : *tetumpakaning perang para punggawa*. Kuda tunggangan dari para perajurit selalu memiliki sifat-sifat gagah, kuat dan lincah. Dapat berlari dengan cepat ataupun berjalan lambat, meloncat, merunduk, sesuai dengan perintah dari penunggangnya. Kuda tunggangan dapat berdiri dengan kedua kakinya, dapat pula menerjang apapun yang ada dihadapannya, semuanya diatur dan dikendalikan oleh pemegang tali kendalinya, yaitu jiwa dan akal budi manusia. Jiwa dan akal budi manusia haruslah dapat menguasai, mengatur, dan mengekang segala gejolak nafsus jasmaniah. Apabila hal itu telah dilakukannya, maka akan tenteram dan selamat jiwa dan hidup manusia. Sebaliknya, apabila hidup tanpa kendali, hidup ini akan menjadi liar, akan mengakibatkan bencana bagi kehidupannya.

Simbol kelima, *curiga* atau 'keris', merupakan *jarwa dhosok* dari *curi* dan *raga*. *Curi* atau batu *curi* artinya batu yang runcing, adalah sangat berbahaya bagi raga atau badan manusia. Adalah sangat berbahaya apabila dipergunakan secara sembarangan dapat mengancam jiwa dan raga manusia. Tetapi apabila dipergunakan secara tepat akan dapat melindungi diri terhadap mara bahaya yang datang dari luar dirinya. Bagi para kesatria dan raja-raja, keris dipergunakan sebagai andalan dalam berperang atau dalam *kridhaning prang* 'berlatih perang'. Masyarakat Jawa melihat bahwa keris adalah simbol kepandaian, keuletan, ketangkasan hidup manusia dalam menghadapi rintangan dan tantangan hidup. Manusia hendaknya memiliki pikiran yang tajam dengan cara belajar, olah rasa, sehingga dapat cepat tanggap dalam bertindak menghadapi rintangan hidup, ulet dan tangkas. Semuanya itu bertujuan agar terhindar dari tipu daya sesama.

Simbol keenam, yaitu *kukila* atau burung perkutut. Orang Jawa pada umumnya memiliki kesenangan untuk memelihara burung perkutut, guna didengarkan suaranya yang merdu. Suara merdu burung perkutut yang “kung” benar-benar membahagiakan si pemiliknya. Masyarakat Jawa menganggap bahwa suara merdu dari perkutut adalah simbol dari suara manusia, yang mempunyai makna bahwa dalam kehidupan sehari-hari apabila manusia berbicara, setiap kata-kata yang keluar dari mulutnya adalah kata-kata yang enak didengar oleh sesamanya dan menjauhi kata-kata yang dapat meyakitkan hati lawan bicaranya. Setiap kata hendaknya terdengar tegas, berisi dan berwibawa, sehingga orang yang mendengar akan mengindahkannya. Simbol selanjutnya, yaitu simbol ketujuh adalah *waranggana* atau disebut juga *ronggeng*. *Ronggeng* adalah penari wanita dalam suatu panggung terbuka atau arena, tempat di mana para penontonnya berada di sekeliling arena. Seorang penonton yang “kejatuhan” *sampur* atau selendang, haruslah menari bersama *ronggeng* tersebut dan mengikuti gerak gerak tarian si penari, agar perhatian si *ronggeng* tertuju kepadanya. Di samping penari yang “kejatuhan” *sampur* tersebut itu ada lagi empat penari pria lainnya yang bertugas untuk menggoda si *ronggeng* agar perhatiannya tidak lagi tertuju kepada tamunya, tetapi berpindah ke keempat penari laki-laki itu. Bagi masyarakat Jawa, simbol *ronggeng* yang digoda oleh keempat penari laki-laki itu dipahami sebagai setiap tujuan yang luhur selalu banyak godaannya. Ada empat godaan manusia dalam perjalanan hidupnya, yaitu pertama, *amarah*, suatu nafsu yang timbul dari telinga atau pendengaran, kedua, *aluhamah* atau *serakah*, yaitu nafsu yang timbul dari mulut atau kenikmatan rasa. Ketiga, *sufiah*, yaitu nafsu yang timbul dari mata atau penglihatan, sedangkan nafsu keempat, adalah

*mutmainah*, yaitu nafsu yang timbul dari hidung. Bila manusia dapat mengekang kecmpat godaan tersebut, maka cita-cita luhur akan mudah tercapai, karena ia akan terhindar dari nafsu yang sifatnya hedonistis, berfoya-foya atau bermalas-malasan.

Simbol kedelapan, *pradangga* atau *praptaning kendhang lan gangsa* yang mempunyai arti bahwa suara gamelan diatur oleh kendang dan diikuti oleh gamelan lainnya. Seperangkat gamelan terdiri dari : kendang, gambang, gender, penerus atau saron lengkap, rebab, suling, kenong, kempul, dan gong. Masing-masing instrumen itu kalau dibunyikan mengeluarkan suara yang berbeda-beda. Untuk mendapatkan suara yang harmonis, selaras, haruslah dibunyikan dengan aturan tertentu, sehingga orang dapat menikmati keindahan “orkestra” musik gamelan itu. Sebenarnya gamelan melambangkan masyarakat yang terdiri dari banyak orang dengan kehendak dan sifat yang berbeda-beda. Apabila setiap orang menuruti keinginannya sendiri, tanpa menaati aturan dan norma-norma hukum yang berlaku, maka akan kacaulah dunia ini. Bila dunia dalam keadaan damai, maka semua orang akan berguna bagi masyarakat, tidak ada seorang pun yang tanpa guna. Semua orang dapat menyumbangkan keahliannya masing-masing dengan selaras atau harmonis, serta bermanfaat bagi warga lainnya. Itulah cita-cita manusia Jawa menuju masyarakat yang *tata tentrem karta raharja*- ‘masyarakat yang tenteram makmur sejahtera’.

Kedelapan simbol itu: *wanita, garwa, wisma, turangga, curiga, kukila, waranggana, pradangga*, adalah juga sebagai ajaran atau pedoman Hasta Brata dari kelompok kebatinan Pangestu (Herusatoto, 1984:87-91)) tentang bagaimana seharusnya manusia berperilaku, oleh masyarakat Jawa, sering dianggap sebagai “pedoman” perilaku

atau simbol bagi laki-laki Jawa. Citra laki-laki Jawa (yang tradisional) dalam kehidupannya atau dalam buku *Regol Megal Megol* karangan Suryadi AG (1993:107), sering mengacu pada (hanya) pada *wanita, wisma, curiga, turangga dan kukila*. Dikatakannya, laki-laki Jawa dianggap lengkap apabila telah memenuhi kclima persyaratan tersebut. Untuk perempuan Jawa, apakah yang menjadi persyaratannya?

Agaknya sulit untuk mencari sesuatu yang benar-benar mencerminkan persyaratan menjadi perempuan yang baik bagi perempuan Jawa. Berbagai acuan dari karya sastra dan buku lainnya yang diutarakan di dalamnya, seakan-akan adalah sebagai “akibat” dari pandangan masyarakat terhadap syarat kelengkapan laki-laki Jawa. Hal ini dapat ditemukan dalam tembang Jawa yang berjudul *Candrarini*, karya Pakubuwana IX, yang dikutip dari buku *Pengarang Wanita dalam Sastra Jawa Modern* (Pradopo:1986:21), yang isinya berupa nasihat kepada orang perempuan dengan menggunakan tokoh-tokoh perempuan dalam ceritera wayang sebagai tipe idealnya. Menurutnya, perempuan hendaknya meneladani Sumbadra yang setia kepada suami, kesetiaan istri terhadap suami diperlihatkan dengan kerelaan Sinta membakar dirinya sebagaimana yang dituntut oleh Rama, suaminya. Atas dasar nilai kesetiaan inilah, muncul anggapan dalam masyarakat Jawa tentang perempuan sebagai makhluk yang *suwarga numut neraka katut* - ‘selalu mengikuti suami ke surga maupun ke neraka’.

Juga tulisan yang terdapat pada buku *Citra Wanita dan Kekuasaan (Jawa)* (Susanto dkk, 1992:24), disebutkan adanya ajaran khusus dari *Serat Centhini*, ajaran Nyi Hartati kepada anak perempuannya tentang kedudukan perempuan yang disimbolkan oleh “lima jari tangan”. Ajaran itu disebut dengan *Rancangkapiti*, mengiaskan perempuan

dengan lima jari tangan, bahwa kedudukan perempuan adalah ibarat, pertama, seperti *jempol* (ibu jari), yang artinya *pol ing tyas*. Sebagai istri harus berserah diri sepenuhnya kepada suami. Apa saja yang menjadi kehendak suami haruslah diikuti. Kedua, seperti *penuduh* (telunjuk), jangan sekali-kali berani mematahkan "*tuding kakung*" 'petunjuk suami'. Petunjuk suami tidak boleh dipermasalahkan. Ketiga, seperti *penunggul* (jari tengah), yang artinya selalu meluhurkan, menghormati dan mengunggulkan suami dan menjaga martabatnya. Keempat, seperti *jari manis* (jari manis) berarti tetap manis air mukanya dalam melayani suami dan bila suami menghendaki sesuatu. Kelima, seperti *jejenthik* (kelingking), yang artinya istri haruslah selalu "*athak ithikan*" - 'terampil dan banyak akal' dalam "bekerja" melayani suami, cepat tetapi tetap lembut.

Dari penjelasan di atas tentang pandangan-pandangan masyarakat Jawa mengenai laki-laki dan perempuan Jawa, maka analisis selanjutnya adalah mendudukkannya dalam kerangka filsafat hermeneutik. Dalam hal ini, "perantara", yaitu simbol-simbol ritual *wiwahan* tetaplah diperlukan agar pemahaman eksistensial tentang simbolisme hubungan laki-laki dan perempuan dapat tercapai dengan baik. Untuk itu, simbol-simbol tentang laki-laki dan perempuan Jawa (yang telah diuraikan di atas) akan dikaitkan dengan simbol-simbol pada langkah-langkah ritual *wiwahan*, *panggih: balangan gantal*, memecahkan telur, *dhahar klimah*, *kacar kucur- tampa kaya*. Interpretasi terhadap upacara *panggih* telah dijelaskan dalam Bab IV, oleh karenanya tidak akan dijelaskan lagi dalam bagian ini. (Penulis akan mengambil kesimpulan dari hasil analisis dari Bab IV) - simbol pada upacara *panggih* (bertemunya kedua mempelai): *balangan gantal*, memecah telur- *wiji dadi*, *dhahar klimah*, *kacar kucur*; adalah simbol yang diperuntukkan

khusus bagi laki-laki dan wanita yang terlibat pada ritual *wiwahan*. Nampaknya kalau dilihat pada ritual itu mula-mula memang kedua insan itu berjalan sambil mencari titik temu, untuk kemudian saling “berebut” melempar *gantat* ‘daun sirih yang digulung’, dan selanjutnya mempelai perempuan berjongkok di hadapan mempelai laki-laki untuk membasuh kaki kanannya setelah menginjak telur atau pemecahan telur. Dari perilaku mereka itu yang sebenarnya mereka melakukan perilaku religius, pada awalnya mereka adalah dua pribadi yang berbeda eksistensinya dan masing-masing mempunyai keunikan dan kekhasannya sebagai individu-individu yang bebas. Sebagai dua individu yang berbeda, tetapi mereka sebenarnya berasal dari “dunia “ yang sama, yaitu dunia tempat mereka belum terikat oleh perkawinan, dunia yang bebas dari tali ikatan perkawinan dan juga dunia tempat mereka mengalami krisis kehidupannya. Ketika mereka akan memasuki dunia yang baru, krisis hidup itu hilang pada saat mereka bertemu dalam ritual *panggih* dan menjalani beberapa perilaku religius: *balangan gantat*, memecahkan telur, *dhahar klimah*, *kacur-kucur*. Kedua eksistensi laki-laki dan perempuan Jawa seakan-akan menjadi terlebur ketika memasuki upacara adat Jawa *wiwahan* dengan perilaku religiusnya. Eksistensi laki-laki dan perempuan Jawa haruslah “tunduk” pada ritual *wiwahan*, di mana dalam salah satu perilaku religiusnya, perempuan berjongkok di hadapan suaminya, seakan-akan ditunjukkan bahwa perempuan berada lebih rendah daripada laki-laki. . Mengapa hal yang demikian itu bisa terjadi?

Untuk melihat keadaan itu, ada baiknya bila ditinjau atau menengok ke belakang, melihat latar belakang historis, budaya dan filosofis manusia Jawa dan persepsi mereka terhadap kedudukan laki-laki dan perempuan. Bertitik tolak dari pandangan Kodiran

(1982:337) masyarakat Jawa dibedakan atas dua kelompok, yaitu kelompok *priyayi* dan kelompok *wong cilik*. Kedua kelompok itu sebenarnya tidaklah dapat dipisahkan satu dari yang lainnya, tetapi pembedaan itu digunakan untuk memperjelas bahwa masing-masing kelompok memiliki nilai budayanya masing-masing, yaitu nilai budaya *priyayi* dan nilai budaya *wong cilik*. Geertz (1981:311, 319-320) sendiri mengatakan bahwa konsep dasar pandangan dunia dan dimensi kepercayaan *priyayi* terletak pada konsep *alus* dan *rasa*. Seseorang yang sungguh *alus* adalah seseorang yang halus budi bahasanya dan tingkah lakunya, sopan, lembut, beradab. Demikian pula tarian yang ditarikan dengan langkah-langkah yang terkendali, ragam hias kain batik yang rumit, dan ekspresi puitis yang indah disebut juga *alus*. Sama halnya dengan semua roh gaib, Tuhan juga disebut *alus*. Perilaku yang diatur oleh norma-norma adat yang cukup rumit yang berasal dari keraton juga disebut *alus*. Nilai yang semacam itu dan kemudian bercampur pula dengan pengalaman mistik dalam jiwa dan watak seseorang yang secara emosional akhirnya memahami eksistensi dirinya.

Begitu banyaknya cakupan konsep *alus* itu, tetapi setidaknya konsep *alus* itu mencakup kehidupan lahir dan kehidupan batin. Bagi *priyayi*, kehalusan kehidupan lahir lebih mudah dipelajari daripada kehalusan kehidupan batiniah. Pengendalian kehidupan batin, pemahaman aturan kehidupan (pengendalian ekspresi, formalitas membawakan diri) dan pengalaman mistik, dianggapnya mencerminkan kehalusan batiniahnya dan itulah tujuan akhir dari kehidupan *priyayi*. Meskipun begitu antara kehidupan batiniah dan kehidupan lahiriah tidak dapat dipisahkan. Kehidupan lahiriah mencerminkan kehidupan batiniah. Sopan santun kehidupan lahiriah merupakan ekspresi dari kehalusan

kehidupan batin. *Rasa*, adalah perasaan yang sangat dalam dan dipergunakan *priyayi* untuk berkomunikasi dan berhubungan dengan orang lain, untuk memahami arti sesuatu, berkaitan dengan emosi atau nalsu seperti perasaan gembira atau sakit. *Rasa* sekaligus juga membuka diri terhadap yang Ilahi, sehingga dengan *rasa* akan berarti *eling*, ingat akan asal usul sendiri. Bagi *priyayi*, orang yang berjiwa *alus* adalah orang yang dapat menangkap dengan kepekaan akan makna eksistensi dunia, *sangkan paraming dumadi*. Orang yang dapat berbicara secara tidak langsung tetapi tepat mengenai sasaran; orang yang dapat menangkap makna yang tersirat dari ucapan atau perbuatan tidak langsung dari orang lain; orang yang dapat memahami makna sebuah gerak tari; mereka itu semuanya adalah orang yang mampu *langgap ing sasmita*.

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa *priyayi* merupakan kelompok orang yang cenderung untuk menghindari kegiatan fisik, cenderung berurusan dengan masalah penataan dunia spiritual: kegiatan mistik dan mencari perenungan filosofis tentang arti hidup. Ini memang memungkinkan, sebab dalam pembagian kerja masyarakat Jawa mereka mendapat tugas sebagai penguasa, pemerintah, birokrat, yang kebutuhan ekonominya dipenuhi oleh *wong cilik* (Geertz, 1981:7, 307-308). *Wong cilik* adalah sekelompok petani pedesaan atau pedagang di perkotaan, mereka tidaklah mungkin melepaskan dirinya dari dunia materi dan kegiatan jasmani karena di situlah mereka menempa eksistensinya. Bagi *priyayi*, kegiatan jasmani haruslah dihindari dan dianggapnya sebagai sesuatu yang kasar. Oleh karena itu, *wong cilik* tidak dapat melepaskan diri dari hal itu, dan dianggap oleh *priyayi* sebagai orang-orang kasar pula. Kekasaran mereka ini tidak terbatas pada kegiatan jasmani saja, tetapi pada cara

berbicara, juga kesenian mereka, seperti *wayang wong*, *kethoprak*, *ludruk*, lebih banyak berkembang melalui spontanitas pemainnya. Juga pada budaya priyayi, konsep keselarasan dengan alam, lebih cenderung mengadakan refleksi batin dalam hidupnya dan keseimbangan emosional. Berbeda dengan kebudayaan *wong cilik*, mereka mencari keselarasan dengan alam dengan jalan mencari keseimbangan di tengah-tengah alam dan kosmos ini dengan kerja keras dan prihatin (de Jong, 1976:21)

Dari apa yang telah dijelaskan tentang dua segi itu, budaya *priyayi* dan budaya *wong cilik*, keduanya bukanlah merupakan dua pembagian secara dikotomis, tetapi merupakan suatu nuansa kebudayaan Jawa secara keseluruhan yang saling melengkapi. Adanya budaya *priyayi* dimungkinkan karena adanya budaya *wong cilik*, begitu juga dengan adanya budaya *wong cilik* dimungkinkan karena adanya budaya *priyayi*. Justru mereka ada agar harmonisasi dengan alam, kosmos, dan *Gusti Allah* tetap terjaga. Yang *alus* seakan-akan dipertentangkan dengan yang kasar agar keselarasan dan kerukunan itu tetap terjaga.

Atas dasar kerangka dua kutub tersebut yang terjelma menjadi keseluruhan konsep kebudayaan Jawa, pengertian laki-laki dan perempuan Jawa “dimasukkan” ke arah itu. Ini berarti, pengertian laki-laki dan perempuan Jawa beserta simbol-simbol yang menyertainya dapat pula berlatar belakang budaya *priyayi* dan budaya *wong cilik*. Untuk itu pemahaman simbol laki-laki dan perempuan Jawa akan dilihat dalam konteks kedua budaya, yaitu *priyayi* dan *wong cilik*.

Pertama, dalam konteks budaya *priyayi*, laki-laki *priyayi* memiliki ilmu *katuranggan*, yaitu ilmu yang berusaha memahami watak dan sifat benda, binatang, dan

perempuan melalui ciri-ciri fisiknya, seperti *katurangganing wanita*, *katurangganing kuda*, *katurangganing kukila* (burung) dan *sawung* (ayam jantan) (Atmojo, tt:1-7). Ilmu tersebut oleh priyayi biasanya dipergunakan untuk mencari atau menemukan benda, binatang, atau wanita yang baik dan cocok untuk “dipelihara”. Agaknya karena segala kebutuhan ekonomi telah dipenuhi oleh *wong cilik*, maka kelompok *priyayi* ini sedikit banyak ingin mendapatkan keselarasan antara kehidupan badaniah dan kebutuhan “rohaniah” ( dalam pengertian ini adalah kesenangan duniawi, yaitu mencari kesenangan dan kepuasan bagi laki-laki). Kedua, dalam budaya *wong cilik*, agaknya konsep laki-laki seakan-akan merupakan suatu proyeksi dari laki-laki *priyayi*, artinya ada kecenderungan untuk mendapatkan “keselarasan” yang badaniah dengan yang rohaniah atau kepuasan dan kesenangan laki-laki. Hanya saja *wong cilik* seakan-akan telah mendapat predikat “yang kasar”, sehingga emosi dan nafsu tidak ditekan seperti dalam *priyayi*, tetapi dilepas bebas. Kesenangan laki-laki terlihat pada konsep *ma lima* ‘lima m’ yaitu *madon* (perempuan), *madat* (peccandu), *mabuk* (minum), *mangan enak* (makan enak), dan *main* (judi.).

Ketiga, di kalangan *priyayi*, perempuan dianggap mempunyai kedudukan yang lebih rendah daripada laki-laki *priyayi*. Mereka semata-mata menjadi objek dari laki-laki dan tidak diperkenankan untuk mempunyai keputusan sendiri seperti dalam memilih jodoh, pendidikan, bercerai dan sebagainya (Pradopo, 1986:20). Sebagai objek kesenangan dan kepuasan laki-laki, maka tugas perempuan menurut Paku Buwana IX ialah haruslah tampil indah, lembut dan halus (Pradopo, 1986:20). Kesetiaan perempuan terhadap laki-laki (setelah menikah) lebih banyak dituntut dari perempuan *priyayi*,

karena itu perceraian sebaiknya dihindarkan. Bagi perempuan *priyayi*, mempertahankan rumah tangganya jauh lebih baik daripada diceraikan suami. Masyarakat akan memandang rendah terhadap istri yang diceraikan oleh suami.. Perempuan *priyayi* adalah laksana Kunti (tokoh dalam wayang), melahirkan anak, mengasuh anak, dan membentuk anak-anaknya menjadi manusia yang utama. Atau perempuan *priyayi* diibaratkan seperti yang dikutip oleh Astuti Hendrato (Hendrato, 1988:191-195) dari Centhini pupuh ke 86 Asmarandana (mulai bait ke 41) yang mengatakan bahwa para istri Arjuna yang selalu patuh kepada suami, dan seperti Dewi Ulupi, maka perempuan *priyayi* haruslah selalu berseri wajahnya, pandai melayani suami dan tahu kehendak orang lain.. Keempat, bagi perempuan di kalangan *wong cilik*, kemandirian mereka lebih menonjol jika dibandingkan dengan perempuan *priyayi*, mereka lebih bebas dan ketergantungannya kepada laki-laki tidaklah mutlak. Faktor ekonomi membuat mereka harus bekerja di luar rumah untuk mendapat penghasilan bagi rumahtangganya. Menurut penelitian Hildred Geertz (1983:129), perempuan terlibat langsung dalam kegiatan panen, menjadi pengangkut hasil panen, terlibat langsung dengan transaksi jual beli hasil pertanian, dan juga menjadi pedagang-pedagang utama yang menguasai kegiatan pasar.

Dari dua kutub, *priyayi* dan *wong cilik* tersebut, sedikit banyak telah menambah perbendaharaan untuk kelengkapan dalam memahami secara filosofis laki-laki dan perempuan Jawa. Seperti yang telah dijelaskan di bagian depan dari bab ini, mula-mula problem filosofis yang muncul adalah problem “aku”- *ingsun* sebagai laki-laki dan perempuan Jawa. untuk menjadi “aku yang baik”. Masalah “aku”- “*ingsun*” ini, akan dapat menghadirkan perenungan lebih lanjut lagi, yaitu pertanyaan yang selalu aktual :

— apakah tujuan hidup manusia? Tujuan hidup manusia, khususnya yang berkaitan dengan ritual *wiwahan* laki-laki dan perempuan Jawa, selalu berhubungan dengan makna hidup manusia. Apabila berkaitan dengan makna hidup, maka perlu pulalah keberanian laki-laki dan perempuan Jawa menegaskan kehidupannya ini dengan lebih gamblang. Penegasan kehidupannya itu menjadikan mereka atau masing-masing pihak mempertanyakan dua hal, yang pertama, tentang penerimaan “apa yang sudah ada” dan yang kedua, mencari “apa yang seharusnya ada”.

Untuk memperjelas tentang penegasan kehidupan tersebut, mula-mula dibahas dahulu bagian yang pertama, yaitu “penerimaan apa yang sudah ada”. Apabila dilihat di dalam konsep-konsep laki-laki dan perempuan Jawa yang telah disebutkan di atas, maka konsep-konsep itu rupanya merupakan konsep atau pandangan tradisional manusia Jawa, yang seringkali merupakan pandangan yang sifatnya “turun temurun”. Laki-laki selalu digambarkan dengan kesenangan, keinginan, kepuasan, kenikmatan bagi dirinya atau juga predikat laki-laki Jawa yang cenderung “memanjakan dan menikmati” ke”aku”-annya. Predikat semacam itu juga yang kemudian mengupayakan rumusan bagaimana menjadi perempuan baik. Lebih tragis bahwa rumusan itu membentuk perilaku dan sikap perempuan yang pada akhirnya diterjemahkan menjadi kodrat perempuan yang seolah-olah tidak dapat diubah. Berbicara tentang kodrat, kodrat perempuan dan laki-laki Jawa pun masih banyak yang harus diperjelas. Sebagai “bentuk” yang lebih umum, kodrat manusia mengandung pengertian yang tidak dapat diubah, karena berasal dari Sang Pencipta, *Gusti Allah*. Macam apakah tatanan yang berasal dari Sang Pencipta? Tatanan itu sifatnya universal, yaitu sebagai konsep transendental yang menggambarkan sifat-

sifat yang dapat mempengaruhi segala realitas: kebaikan, keindahan, , aktivitas, kreativitas, kepasifan, kecemasan, kejahatan , ketidakberdayaan, dan sebagainya. Di balik konsep transendental itu ada jiwa ataupun kesadaran manusia yang sebenarnya, bila ingin dikemukakan secara filosofis, yang sesungguhnya tidak mengenal perbedaan jenis seks atau kelamin ataupun laki-laki dan perempuan.

Sejarah manusia mencatat bahwa, ada banyak perdebatan tentang perbedaan secara psikologis kodrat manusia, khususnya kodrat sebagai laki-laki dan kodrat sebagai perempuan. Seperti yang dikutip oleh Arif Budiman ( Budiman, 1985:2) dari pendapat Skolnick, bahwa perbedaan tersebut muncul karena adanya dua teori besar yaitu teori *nature* (alam, kodrat jasmaniah) dan teori *nurture* (kebudayaan). Kelompok teori *nature* berpendapat bahwa perbedaan psikologis antara laki-laki dan perempuan disebabkan oleh faktor-faktor biologis kedua makhluk itu. Adapun pengikut kelompok teori *nurture* beranggapan bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan tercipta karena adanya proses belajar dari lingkungan. Bertolak dari dua teori tersebut, bermunculanlah perluasan definisi-definisi tentang kedua insan itu. Perempuan mulai didefinisikan berdasarkan kodrat jasmaniah (*nature*), pikiran dan hidup sehari-harinya. Kaum laki-laki mulai mendefinisikan dirinya ke dalam kaidah-kaidah budaya (*nurture*) (di dukung juga oleh sebagian perempuan), sedikit demi sedikit mulai menanggalkan definisi yang *nature*. Lebih lanjut lagi keperempuanan sering di "arah" kan ke dalam sebatas lingkaran keluarga dan rumah tangga. Menjadi ratu dalam "istana" rumah tangga, seperti Dewi Kunti ataupun Subadra (Sembadra) atau Ulupi yang penuh toleransi terhadap anak-anaknya dan selalu setia kepada suami. Penjelasan tentang kodrat perempuan itu

menghadirkan suatu pemikiran dan pandangan budaya tentang kesadaran ataupun segi emosional kejiwaan perempuan itu dianggap tidak ada atau kosong. Perempuan semakin dilepas dari kehidupan di luar rumah tangganya, walaupun ada atau muncul dalam percaturan di luar dunianya, ia sering dianggap bermasalah, dan perlu dicarikan jalan keluarnya. Situasi yang semacam itu baik secara sosiologis maupun filosofis, menyebabkan perempuan agak sulit dilepas dari kaum laki-laki dan bahkan menjadi hilang ataupun kosong dasar-dasar kemanusiaannya, keakuannya. Pola pikir itu sedemikian kuatnya sehingga rumusan ataupun pengertian perempuan berkembang subur di alam masyarakat Jawa yang patriarkal. Tetapi apakah perempuan Jawa sedemikian itu ? Untuk mencari jawabannya akan dilihat pada konsep pengelasan kehidupan yang lain, yaitu “mencari apa yang seharusnya ada”

“Mencari “apa yang seharusnya ada” adalah konsep yang cukup sulit bagi perempuan Jawa. Mengapa ? Perempuan Jawa seakan-akan ditakdirkan berada di dalam dunia simbol-simbol ritual *wiwahan* (simbol pada *panggih*: memecah telur, membasuh kaki mempelai laki-laki, *dhahar klimah*, *kacar-kucur*) yang sedikit banyak selalu mempunyai arti atau perumusan yang *nature* sifatnya. Masihkah perawan calon mempelai perempuannya ?, harus mempunyai keturunan, harus mengasuh anak, sehingga “akibat” dari pandangan yang *nature* ini masyarakat Jawa mempunyai persepsi bahwa, perempuan adalah setara dengan rumusan *lima m* : *masak*, *mususi*, *macak*, *manak*, *mlumah-mengkurep*- ia harus dapat memasak , mencuci beras, berhias, mempunyai anak dan pandai-pandai melayani kebutuhan biologis sang suami. Apakah perempuan Jawa hanyalah setara dengan perumusan *lima m* atau menjadi objek laki-laki?

Seharusnya tidaklah demikian. Perempuan Jawa dapat saja berandai-andai atau mungkin saja hal itu menjadi kenyataan bahwa “apa yang seharusnya ada” dapat dijabarkan dengan lebih luas dan lugas.

Secara filosofis, “ada” merupakan pengertian yang sangat mendalam. “Ada” nya perempuan Jawa adalah sebagai makhluk yang unik. Sebagai makhluk yang unik sekaligus misterius, dia memiliki tubuh dan jiwa. Dalam tubuhnya ia dapat mereproduksi, menggandakan dirinya melalui melahirkan anak-anaknya (ini adalah salah satu tugas yang laki-laki tidak dapat mengambil alihnya), ia dapat bereaksi atas pengaruh-pengaruh yang diterimanya atau keadaan yang mengkondisikan dirinya, memulihkan luka-luka di tubuhnya, dan semuanya berlangsung demi tujuan hidupnya. Sebagai makhluk yang mempunyai jiwa dan karenanya sebagai makhluk hidup, secara esensial perempuan Jawa selalu menyempurnakan dirinya sendiri. Karena menyempurnakan dirinya sendiri, maka ia perlu memiliki suatu kesatuan substansial. Oleh karenanya, kemampuan penyempurnaan dirinya secara fundamental identik dengan dirinya, dari kelahiran sampai ke kedewasaan dan dari kekedewasaan hingga ke kematiannya. Kesatuan substansialnya, tubuh dan jiwa adalah sebagai kesatuan yang dinamis dan menstrukturkan, sumber pertama dari setiap makhluk hidup, energinya yang primordial. Kesatuan itu adalah sesuatu yang “oleh karenanya”, maka semua makhluk hidup dapat bernapas, bergerak, berasimilasi, berpindah, menderita atau menikmati kesenangan. Tak terkecuali perempuan Jawa, ia dapat mendengarkan, belajar, mengambil keputusan, jatuh cinta, bergembira, putus asa, dan memberontak pada ketidakadilan karena adanya pandangan yang berat sebelah terhadap dirinya. Selain itu,

kesatuan substansial adalah inti atau pusat dari segalanya, ia akan tinggal dan berada pada aktivitas perempuan Jawa dengan segala perkembangannya.

Bagi perempuan Jawa, yang menjadi masalah untuk saat ini adalah beranikah ia menanggalkan segala atribut yang diawali dari simbol ritual *wiwahan: panggih*, di mana pandangan perempuan secara tradisional dan norma-norma adat, simbol dengan makna literalnya seakan-akan telah tertancap dari waktu ke waktu sebagai objek kesenangan dan kepuasan laki-laki. Dengan perenungan filosofis, perempuan Jawa harus selalu mendasarkan diri pada kenyataan, pengalaman ataupun realitas, pengalamannya sebagai makhluk sosial dan merefleksikannya untuk memberikan jawaban tentang siapa sebenarnya perempuan Jawa ini. Berada pada tempat yang tepat dan sesuai dengan kedudukannya adalah salah satu cara perempuan Jawa untuk menjadi dirinya sebagai perempuan yang baik, tidak hanya sekadar melayani kepuasan dan kesenangan laki-laki, tetapi sebagai makhluk budaya dengan tuntutan kodratnya sebagai makhluk berakal budi. Di samping itu dapat saja sebagai makhluk yang berakal budi, ia dapat dengan tegas menolak atau menerima kodratnya secara *nature* (alami) atau *nurture* (lingkup kebudayaan). Apapun pilihannya, perempuan Jawa haruslah mengingat, bahwa tugasnya di dunia tak pernah akan selesai atau dengan kata lain, sebagai perempuan Jawa, kodrat ia sebagai makhluk yang berakal budi, tugasnya di dunia belumlah selesai, selama ia belum menyempurnakan dirinya dengan baik dan mengharmonisasikannya dengan alam, *Gusti Allah*, dan kekuatan supranatural. Apabila ia telah selesai menyempurnakan dirinya sesuai dengan kemampuan dan keadaan yang juga sesuai dengan yang diinginkannya, barulah ia (untuk sementara) telah menciptakan “Dunia” dan mengisi

dunianya.

#### 6.4. Kesimpulan

Hasil yang diperoleh dari analisis Bab VI ialah sebagai berikut:

Pertama, adanya interpretasi yang sifatnya eksistensial, berada pada taraf di mana muncul de-subjektivasi kesadaran manusia Jawa. Interpretasi eksistensial itu membuahakan makna yang berasal dari nilai-nilai eksistensial manusia Jawa dalam melihat *wiwahan* yaitu ketakutan, kecemasan, kecemasan, kebersamaan, kebahagiaan dan ketidakbahagiaan; sakral dan profan; prinsip rukun dan konflik; kebebasan dan ketidakbebasan; nilai substansial laki-laki seperti tanggungjawab dan kekuasaan; nilai substansial perempuan seperti kepatuhan, kesetiaan. Nilai-nilai eksistensial itu dapat ditelusuri dengan melihat proses interpretasi, khususnya apabila bertitik tolak pada filsafat simbolisme *wiwahan* dan simbolisme hubungan laki-laki dan perempuan.

Kedua, filsafat simbolisme *wiwahan* adalah upaya refleksi atau pemahaman secara refleksif tentang ekspresi dari simbol-simbol yang sangat sentral di dalam ritual *wiwahan*, khususnya dalam langkah-langkah ritualnya. Dalam pengertian itu, tiga pertimbangan dasar dipakai untuk memahami filsafat simbolisme upacara *wiwahan*. Pertimbangan pertama, bertitik tolak bahwa simbol ritual *wiwahan* mempunyai intensionalitas ganda dan bermakna ganda pula. Makna pertama berasal dari arti yang bersifat literal atau harafiah dan dapat dijumpai pada langkah-langkah ritual *wiwahan*. Pada benda-benda, pada kata-kata atau perilaku tertentu yang ditelusuri lewat bahasa

atau pada masyarakat Jawa sering memiliki kebiasaan untuk menggabungkan dua kata menjadi satu pengertian (*jarwo dhosok*). Melalui bahasa, orang dapat mengungkap pengalaman hidupnya. Pengalaman akan kekotoran, kebahagiaan, kejahatan yang kemudian diakuinya, dan melalui kesadaran manusia dieksplicitkan melalui mitos-mitos. Pertimbangan kedua, filsafat hermeneutik digunakan untuk menginterpretasi ritual *wiwahan* serta menemukan hakikat atau eidos maknanya. Sedang pertimbangan ketiga, melihat hermeneutik dalam teks simbolisme *wiwahan*. Dengan bertitik tolak pada gagasan Ricoeur melihat *wiwahan* sebagai teks, dan darinya menimbulkan tindakan bermakna, orang diajak untuk merefleksikan tindakan bermakna dari suatu peristiwa, yaitu *wiwahan*. Kategori-kategori yang ada di dalam teks *wiwahan* seperti temporalitas, subjek, acuan dunia, dan relevansi tindakan, sebenarnya juga dapat diterapkan pada teks simbolisme *wiwahan*. Ini berarti hal-hal yang berkaitan dengan teks, berlaku juga pada simbolisme *wiwahan*, sehingga di dalam teks simbolisme *wiwahan* itupun dapat dilihat adanya tindakan bermakna. Oleh karenanya dalam taraf itu apropriasi menyangkut juga distansiasi dan terjadi melalui semacam “kritik ideologi” atau dekonstruksi terhadap ilusi-ilusi, motivasi-motivasi (muncul secara spontanitas), kepentingan-kepentingan manusia pelaku *wiwahan*, keinginan-keinginan si penafsir. Ini berarti bahwa “serangan luar” semacam “kritik-kritik ekstern” itu oleh subjek akan diubah menjadi “kritik intern” untuk pemurnian pandangan atau perbaikan pemahaman diri.

Ketiga, dari filsafat simbolisme ritual *wiwahan*, penelusuran selanjutnya adalah melakukan abstraksi terhadapnya sehingga memunculkan simbolisme hubungan laki-laki dan perempuan. Dalam konteks itulah, interpretasi yang didapat bermuara pada dua hal,

yaitu interpretasi terhadap simbol-simbol yang ada pada langkah-langkah ritual *wiwahan* dan interpretasi terhadap simbol-simbol laki-laki dan perempuan yang berada pada pandangan masyarakat Jawa yang tradisional. Hasil interpretasi yang pertama adalah hakikat perkawinan Jawa yang sarat dengan nilai-nilai yang berasal dari nilai laki-laki dan perempuan Jawa. Perempuan dalam hal-hal tertentu tunduk pada nilai-nilai yang telah ada, yaitu nilai kesetiaan, kepatuhan, pengabdian. Nilai - nilai tersebut menjadikan bagaimana perempuan Jawa bersikap, yaitu menjadi perempuan yang baik di mata laki-laki atau suaminya. Dan laki-laki Jawa cenderung bersikap mencari kenikmatan, kesenangan melalui pemanjaan tentang sikapnya yang merasa lebih kuat, lebih kuasa, lebih melindungi. Nilai-nilai kekuasaan dan hedonistis lebih menonjol dan berada pada laki-laki Jawa. Sedang hasil interpretasi kedua, laki-laki dan perempuan berada pada dua teori: *nature*, dan teori *nurture*. Munculnya kedua teori tersebut memang membuktikan ada perbedaan pandangan tentang kehidupan manusia, khususnya pandangan tentang kodrat perempuan. Pada dasarnya kodrat manusia adalah tatanan hidup manusia yang berasal dari *Gusti Allah*, namun sejauh itu berasal dari kebudayaan manusia masih dapat diubah, terlebih apabila tatanan hidup itu merendahkan martabat perempuan Jawa atau cenderung menciptakan ketidakadilan kondisi, dan situasi masyarakat. Situasi inilah yang mengharuskan perempuan untuk secara teratur mengkaji kembali hasil pandangannya sehingga menemukan kebenaran dan penyempurnaan dirinya, walaupun kadang-kadang tidak luput dari situasi yang berubah dan diubah bahkan juga menjadi "korban" dari perlakuan-perlakuan yang telah dikukuhkan oleh teori-teori buatan manusia sendiri.

## BAB VII

### DIALOG FILSAFAT: REFLEKSI TERHADAP SIMBOLISME *WIWAHAN*

Dalam bab ini akan diuraikan bagaimana orang dapat berdialog secara filosofis tentang *wiwahan* itu sendiri. Dialog ini diawali dengan pertanyaan-pertanyaan yang mendorong untuk berpikir lebih lanjut dan mendalam. Diawali dengan dialog yang pertama, yaitu tentang “realitas dalam simbolisme *wiwahan*” atau simbolisme *wiwahan* dalam realitas”, maka dialog yang pertama ini menjadi titik selanjutnya untuk penjelajahan refleksi agar dapat menyingkap lebih dalam lagi tentang *wiwahan*. Dengan demikian pertanyaan tentang apa sebenarnya hakikat perkawinan Jawa itu dapat dijawab.

#### 7.1. Realitas dalam Simbolisme *Wiwahan* atau Simbolisme *Wiwahan* dalam Realitas

Sebuah pertanyaan filosofis atau lebih tepatnya sebagai diskusi filosofis dihadirkan pada akhir penulisan ini. Yang menjadi masalah adalah apakah sebuah upacara *wiwahan* yang kemudian setelah dikaji di dalam Bab V menjadi sebuah ritual yang di dalamnya penuh dengan simbol merupakan realitas yang dihadapi oleh manusia Jawa? Apakah simbolisme *wiwahan* itu masih relevan dengan realitas yang dihadapi oleh laki-laki dan perempuan Jawa ataukah simbolisme *wiwahan* itu hanya disimpan di dalam

sebuah “kotak” untuk kemudian tidak pernah dibicarakan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut dapat menimbulkan diskusi ataupun kajian tersendiri mengenai hal itu. Ada dua bahan untuk kajian ini, yang tentunya mengacu pada permasalahan itu sendiri, yaitu, pertama, “Realitas dalam simbolisme *wiwahan*” dan kedua, “simbolisme *wiwahan* dalam realitas”.

A. Pada pembahasan pertama, pernyataan “realitas dalam simbolisme *wiwahan*”, yang akan dikaji terlebih dahulu. Realitas itu sendiri adalah sebagai kenyataan yang sungguh-sungguh ada, terlepas dari persepsi manusia (orang) tentang kenyataan itu sendiri. Realitas itu sendiri hadir sebagai “yang ada”, sebagai esensi dari kenyataan itu. Bila realitas berada pada ritual *wiwahan*, maka berarti realitasnya adalah sebagai kenyataan yang ada dan sebagai esensi dari ritual itu sendiri, tanpa mempersoalkan apakah ritual itu sedang berlangsung sekarang atukah untuk masa silam atukah masa yang akan datang. Yang jelas realitas dalam ritual *wiwahan* itu sendiri mempunyai semacam struktur, sehingga unsur-unsur yang ada dapat membentuk struktur tentang kenyataan itu sendiri. Unsur-unsur apakah yang membentuk struktur dari ritual *wiwahan*? Struktur ataupun esensi dari ritual dibentuk atas dasar dari unsur: keluarga, perkawinan dan seksualitas perkawinan.

Bagi orang Jawa, keluarga merupakan tempat di mana ia dapat berlindung dengan *anget* - hangat, karena di situlah ia bersama orang tua, adik, kakak, dan saudara yang lainnya dapat berbagi suka dan duka, menerima segala kebaikan, memperoleh cinta kasih dari orang tuanya, memperoleh nasihat, memperoleh kedudukan dari orang-orang

yang sangat dekat dan mengasihinya. Apabila ia telah beranjak dewasa, orang tua sibuk mencarikan jodoh yang sesuai dan tepat bagi anaknya atau ia mencari jodohnya sendiri atau teman sebagai pasangan hidupnya. Setelah semuanya diperhitungkan dengan cermat memakai *petungan* dan berpedoman pada kitab primbon *Sambetanipun Betaljemur* dan kedua pihak keluarga telah merestui hubungannya dengan calon istri ataupun calon suami, maka dipersiapkan upacara *wiwahan*. Pada akhirnya ia telah selesai menjalani serangkaian proses perkawinan adat Jawa dan resmilah mereka menjadi suami istri dan untuk kemudian mulai memikirkan langkah selanjutnya, yaitu memasuki kehidupan sesungguhnya di luar upacara *wiwahan*.

Ilustrasi singkat tentang orang Jawa di atas, mengajak kita untuk memikirkan sisi lain, sesuatu yang lebih mendalam di balik fenomena ritual *wiwahan*. Apa yang menjadi dasar perkawinan Jawa? Perkawinan itu ditentukan atas dasar apa atau dengan kata lain adakah unsur-unsur mendasar yang membentuk perkawinan Jawa? Ada dua hal yang patut dicatat, yaitu *ijab* dan *panggih*. *Ijab* adalah salah satu langkah dalam ritual *wiwahan* yaitu perkawinan (akad nikah) yang didasarkan hukum Islam. *Ijab* arti harafiahnya permintaan atau tawaran, yang lebih lanjut diartikan sebagai pernyataan dari pihak perempuan yang dilakukan oleh wali (dari mempelai perempuan) untuk meminta agar perempuan (calon mempelai perempuan) diterima sebagai istri dari mempelai laki-laki. Kemudian mempelai laki-laki menyatakan *kabul* 'menerima' mempelai perempuan sebagai istrinya. Syarat kelengkapan *ijab kabul* adalah kedua mempelai laki-laki dan perempuan, wali mempelai perempuan, dua orang saksi, *ijab kabul*, dan *mahar* atau maskawin. Sedang *panggih* adalah upacara perkawinan yang

berdasarkan hukum adat Jawa, merupakan puncak dari seluruh rangkaian ritual *wisadam*. Pengukuhan mereka sebagai suami istri dianggap sah secara adat apabila telah melaksanakan *panggih* ini.

Dari penjelasan di atas, agaknya ada unsur dasar yang dapat disarikan dari *ijab* dan *panggih*, yaitu adanya keterikatan yang berdasarkan dengan agama dan hukum adat. Keterikatan itu dapat dikatakan semacam “kontrak” di satu pihak dengan agama Islam dan di lain pihak dengan norma-norma adat istiadat Jawa, yang juga berhadapan dengan keberadaan masyarakatnya secara keseluruhan, dan orang tua kedua belah pihak. Apabila kedua “kontrak” itu dirasanya kurang *segeg* atau tidak cocok, maka yang terjadi adalah pembatalan kontrak tersebut yang tentunya dapat diselesaikan melalui hukum agama Islam dan hukum adat Jawa. Tujuan “kontrak” tersebut sebenarnya apa? Di samping pengukuhan sebagai suami istri dan kewajiban suami untuk menghidupi, melindungi istri, dan tugas istri untuk berbakti, melayani suami serta tugas-tugas lainnya sebagai akibat perpindahan status dari lajang menjadi istri atau suami, tujuan “kontrak” perkawinan mempunyai nilai yang lain, yaitu nilai politis, nilai kekuasaan, nilai martabat atau harga diri. Bagi manusia Jawa nilai-nilai tersebut diselaraskan dengan prinsip “*bibit-bebet-bobot*”, sehingga yang muncul adalah kebanggaan orang tua apabila menantunya atau *besamya* adalah orang yang berpangkat, berkuasa, dan memiliki sejumlah kelebihan-kelebihan yang tidak dimilikinya. Martabat dirinya serasa tersanjung.

Salah satu nilai yang belum terungkap adalah nilai cinta. Cinta atau afektivitas membuat laki-laki dan perempuan berpartisipasi satu sama lain dalam peristiwa-peristiwa di dunia ini. Perkawinan yang dibentuk dengan dasar cinta, menjadikan kedua

pribadi itu bereksistensi, artinya, “keluar” dari diri masing-masing dan mengembangkan eksistensi, dilebur ke dalam kehidupan bersama. Nilai cinta menjadi semakin kabur, apabila berada pada “kontrak perkawinan” atas dasar cinta yang utilitaris, ia akan menjadi cinta yang sifatnya egois, menjadi tak bermoral, karena menghargai perkawinan secara pragmatis, menurut kegunaan yang dapat mereka berikan.

Unsur lain pada perkawinan adalah seksualitas. Seksualitas macam apakah yang berada pada perkawinan Jawa? Suatu ilustrasi tentang seksualitas khususnya yang menyangkut perempuan Jawa dapat ditelusuri dengan melihat karya-karya sastra dari para pujangga pemikir Jawa. Dalam kacamata masa kini, perempuan Jawa di dalam karya sastra tradisional hanyalah didudukkan sebagai pelampias nafsu seksual belaka. Sebagai contoh, alur cerita Ramayana terlokus pada gandrungnya Rama terhadap Sinta yang kemudian dilarikan oleh Rahwana yang ingin memilikinya; dalam ceritera Baratayuda, alur ceritera diarahkan pada balas dendam Pendawa kepada Dursasana akibat ditelanjinginya Drupadi (Sudewa, 1992:38). Juga adegan-adegan erotis yang ada pada karya sastra Jawa Kuna dan Jawa Baru Klasik sedikit banyak memojokkan perempuan Jawa untuk menduduki fungsi seksual belaka (Sudewa:1992:38).

Dalam pengertian ini, seksualitas dapat saja menjadi persoalan filsafat yang pada akhirnya bertujuan memahami diri manusia Jawa sebagai makhluk seksual atau *homo sexualis*. Apabila seksualitas diletakkan pada kerangka filosofis, maka seksualitas menjadi sangat luas konteksnya, tetapi setidaknya dapat mencerminkan nilai-nilai yang terkandung atau yang dicerminkan oleh pandangan hidup masyarakatnya, seperti nilai religius, nilai etis atau moral.

Seksualitas itu sebenarnya apa? Berbagai perumusan tentang seksualitas banyak dijumpai. Freud melihat seks sebagai kekuatan psikologis dan kekuatan biologis., sedang Malinowski meninjau seks dari dimensi sosiologis dan dimensi budaya.(Master, 1995:3). Dalam kehidupan sehari-hari, seks sering diartikan sebagai pengertian secara biologis: laki-laki dan perempuan atau mengacu pada aktivitas fisik - kebutuhan biologis - kepuasan seks. Pengertian seksualitas secara umum dapat mempunyai banyak arti sejak mengacu pada seluruh aspek dari keberadaan seks. Dalam pengertian itu, rumusan seksualitas adalah keseluruhan kompleksitas, emosi, perasaan, kepribadian dan sikap seseorang yang berkaitan dengan perilaku serta orientasi seksualnya (Gunawan,1993:8).

Pada pembahasan ini, seksualitas dengan nilai-nilai yang ada di dalamnya akan dihubungkan dengan perilaku serta orientasi seksual manusia Jawa yang memiliki pandangan hidupnya yang khas dan unik. Bertitik tolak pada anggapan di kalangan masyarakat Jawa, bahwa hubungan seksual hanya dapat terjadi pada perkawinan yang telah disahkan, baik secara adat maupun agama atau kedua-duanya. Apabila terjadi hubungan seksual di luar perkawinan sehingga menyebabkan perempuan hamil, maka hal itu bukan sebagai perbuatan yang melanggar kaidah agama, tetapi dianggapnya telah membuat malu - *isin* keluarga, telah melanggar tata aturan masyarakat, telah melanggar hak suami atau hak calon suami, dan telah merusak keuangan keluarga. Orang tua akan memikirkan akibat perbuatan anaknya itu, ia harus mencari jalan keluar, yaitu dengan mencarikan calon suami bagi anak perempuannya, sekalipun ia harus membayar sejumlah "pengganti biaya" kepada calon suami anaknya.

Agaknya nilai seksualitas manusia Jawa lebih banyak mengacu pada nilai moral. Penyelewengan yang ada atau membiarkan nafsu seksual menjadi “liar” mungkin saja terjadi pada manusia Jawa, tetapi yang terutama adalah memikirkan akibat perbuatan yang memalukan, dan kerugian yang harus dideritanya harus dipulihkan kembali. Nilai moral seksualitas perkawinan Jawa haruslah diharmonisasikan, diselaraskan dengan tatanan masyarakat dan dihindarkan konflik dengan norma-norma masyarakat. Dengan demikian salah satu tugas nilai moral seksualitas perkawinan Jawa adalah menjaga ketenangan masyarakat (dalam pengertian yang luas dan dalam pengertian yang lebih khusus ialah rumah tangga : menjaga hak dan nama baik suami atau istri harus tetap terjaga).

Agaknya penjelasan yang telah disebutkan di atas haruslah didudukkan pula di dalam simbolisme *wiwahan*. Simbol-simbol *wiwahan*, khususnya pada upacara *panggih: wiji dadi* ‘menginjak telur’, pembasuhan kaki mempelai laki-laki oleh mempelai perempuan, *tampa kaya-kacar kucur*, menunjukkan sebenarnya bagaimana posisi perempuan Jawa ditampilkan. Lemah lembut, pandai-pandai melayani kebutuhan seksual sang suami, setia, tunduk, taat, tergantung kepada laki-laki sepenuhnya, khususnya dalam masalah keuangan atau ekonomi rumah tangga. Segala atribut yang menggambarkan “perempuan idaman” yang melukiskan kewanitaan dan baskat kewanitaan sangat menonjol, terutama dalam simbol *wiwahan* itu.

Pandangan bahwa, perempuan harus bersikap lemah lembut, sedang laki-laki bersikap perkasa, akan membawa pada kajian tentang ideologi gender, yaitu melihat perbedaan-perbedaan laki-laki dan perempuan yang bersifat sosial, yang dikenakan

atas perbedaan biologis atau perbedaan yang nampak antara jenis kelamin. Dalam konsep itu jelas dibedakan antara perbedaan biologis dan yang bersifat sosial. Bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai kemampuan untuk mengembangkan diri, merupakan kenyataan biologis. Perempuan Jawa harus mengenakan pakaian pengantin dan rela menghabiskan waktu untuk dirias wajahnya agar tampak cantik, dan laki-laki memakai celana dan menyenangi kegiatan fisik di luar rumah, adalah kenyataan norma sosial yang dibentuk oleh kondisi budaya dan masyarakat Jawa. Sejalan dengan itu, gagasan tentang laki-laki dan perempuan, tidak dapat dipisahkan dengan apa yang disebut “feminin” dan “maskulin”, dan gagasan itu dapat saja berlaku pada kehidupan sosial masyarakat Jawa. Istilah “feminin” yang menekankan sifat-sifat kewanitaan, sedang istilah “maskulin” cenderung menekankan sifat-sifat kejantanan, membawa orang untuk berpikir secara esensial tentang adanya “kodrat” atau “takdir” yang acapkali diberlakukan pada masalah moralitas ataupun keagamaan dengan tujuan untuk mencari pembenaran yang dianggap sakral dan tidak dapat disentuh lagi atas perbedaan-perbedaan yang sebenarnya merupakan konstruksi sosial (Budianta, 1988:6-7). Dalam masyarakat, gagasan yang terdapat pada konsep konstruksi sosial “feminin dan maskulin” munculnya karena produk budaya yang secara historis tertanam dalam simbol-simbol *wiwahan* ataupun mitos-mitos yang beredar di masyarakat pendukungnya. Konsep “feminin dan maskulin” dalam konstruksi sosial itu sangat berkaitan erat dengan tatanan dan nilai-nilai budaya masyarakat Jawa, seperti aspek sosial budaya, aspek politik, aspek ekonomi, aspek kelas dalam masyarakat, aspek agama, dan sebagainya.

Adanya norma-norma yang dipakai dalam masyarakat Jawa, yaitu, norma etis pragmatis *sangkan paran* manusia yang dihadapkan pada hakikat manusia, sebenarnya memberi wujud yang paling bermakna pada kehidupannya. Laki-laki dan perempuan Jawa selalu memiliki eksistensi ganda, yaitu untuk mencapai hubungan yang tepat terhadap alam lahir, dan untuk semakin menyelami batinnya. Hubungan yang tepat terhadap alam lahir dapat berupa mengatur emosinya, dengan mengambil sikap yang tepat terhadap masyarakat dan mengolah alam (Magnis Suseno,1991:122). Dengan mempertahankan keseimbangan batin dan untuk menunjukkan diri selalu tenang, halus, terkontrol, rasional dan berkepala dingin akan memungkinkannya menjaga kemantapan batinnya. Untuk itulah laki-laki dan perempuan Jawa selalu merasa bahwa tiap orang mempunyai tempat yang tepat, cocok baginya dan daripadanya ditentukan kewajiban-kewajibannya. Pandangan yang demikian itu ditunjang oleh alam pikiran Jawa yang dilingkupi pandangan hidupnya. Demi kemantapan nilai yang ada pada dirinya sendiri, dan menjaga keteraturan dan prinsip keselarasan, maka penilaian-penilaian dan pertimbangan tentang “feminin dan maskulin” diletakkan pada persetujuan masyarakat Jawa . Mitos-mitos atau kisah pewayangan sangatlah subur di kalangan masyarakat Jawa dan menjadi lahan yang subur untuk tumbuhnya gagasan “feminin dan maskulin”. Tokoh-tokoh pewayangan, seperti Kunti, Sembrada, sangat tepat menjadi contoh kodrat atau harkat perempuan, sedang Arjuna, Bima, Gatotkaca menjadi sosok keperkasaan laki-laki dalam lakon pewayangan. Dalam konteks itulah, dan kepentingan adanya peran dan tempat yang tepat bagi laki-laki dan perempuan Jawa, ia berada pada tatanan

kosmos dengan membangun *omah-omah* 'rumah tangga' baru, maka simbol *wiwahan* diberlakukan dalam ritual *wiwahan*.

B. Pada kajian yang kedua, yaitu pernyataan: "Simbolisme *wiwahan* dalam realitas", akan dicermati kata kunci: simbol. Manusia Jawa mengenal simbol *wiwahan* dengan mengetahui adanya tanda yang diekspresikan, dikomunikasikan dengan makna dan tujuan tertentu, yaitu makna dan tujuan dari *wiwahan*, suatu perkawinan yang bahagia. Sedang realitas dalam pengertian ini adalah ritual *wiwahan*. Ritual itu sendiri berarti dan sekaligus menunjukkan perilaku religius dalam agama atau kepercayaan terhadap Yang Ilahi maupun kekuatan supranatural. Sebenarnya keberadaan manusia Jawa diperlihatkan sebagai tergantung pada Yang Suci, yang ditampakkan dalam simbol-simbol yang terdapat pada mitos Sri dan Sadono dan ritual *wiwahan*. Simbol-simbol religius pun menampakkan maknanya yang terdalam, karena mitos itu sendiri adalah serangkaian simbol yang dipersatukan ke dalam suatu tema tertentu dan disusun dalam bentuk naratif. Penghadiran kembali pengalaman keagamaan dalam bentuk ritual adalah hal yang utama dari manusia Jawa. Itulah tindakan simbolis. Sebagai perwujudan dari makna religius dan sarana untuk mengungkapkan sikap-sikap religiusnya, simbol-simbol itu menjadi pokok ketegangan dan dilema yang terwujud dalam pandangan hidupnya dan ritual itu sendiri.

Bila manusia Jawa ingin mempertahankan pengalaman keagamaannya dengan relasinya yang melampaui pengalaman biasa dengan Yang Ilahi atau Gusti Allah ia haruslah mengungkapkannya melalui bentuk-bentuk simbolis yang sifatnya empiris,

seperti air, telur, daun sirih dan sebagainya dan menjadi bagian dari wilayah profan ke wilayah sakral. Simbol-simbol religius sebenarnya digunakan untuk memberi kemungkinan “suatu perpanjangan dari penampakan yang keramat, Yang Ilahi”. Ritual *wiwahan* juga diperlukan untuk menetapkan keseimbangan baru di dalam hubungan yang mungkin saja berubah atau untuk menyatukan berbagai dikotomis seperti yang profan dan yang sakral, yang bersih dan yang kotor, kejahatan dan kebaikan, yang harmonis dan yang tidak harmonis. Sebagai ritual *wiwahan* yang ditampilkan secara dramatis karena berkaitan dengan siklus kehidupan manusia, maka tujuan ritual itu adalah memulihkan kekacauan kehidupan sebelumnya ke ketenangan dan penerimaan di dalam statusnya yang baru.

Di dalam ritual *wiwahan* dengan perilaku religius dari manusianya, semua unsur yang berkaitan dengan simbol-simbol religius dapat dianggap juga bersifat religius. Dari benda-benda, ruangan untuk *panggih*, *sajen* yang beraneka ragam, begitu juga dengan perkawinan, semuanya dipahami sebagai yang religius, yang numinus. Bagi manusia Jawa, perkawinan adalah kehidupan yang religius, karena berkaitan dengan siklus sakral manusia: *metu*, *manten*, dan *mati*. Di dalam kehidupan perkawinannya, kedua insani, laki-laki dan perempuan, menyempurnakan dirinya, terlebur ke dalam ikatan yang sudah diresmikan secara agama dan adat. Peleburan mereka dalam menyempurnakan dirinya, baik secara fisik maupun secara batiniah adalah jalan menuju harmonisasi dengan alam, dengan *Gusti Allah*. Bila *Gusti Allah* ada di hati setiap manusia, maka seluruh yang ada pada diri manusia menjadi milik *Gusti Allah* pula, tak terkecuali seksualitas manusia. Bagi orang Jawa, seks itu suci karena *paringan Gusti Allah* - pemberian *Gusti Allah* dan

sekaligus milik *Gusti Allah*, sehingga apa yang diberikan dan menjadi miliknya tidak boleh dibatasi oleh siapa pun. Orang akan merasa aneh apabila seks itu dibatasi. “Banyak anak banyak rezeki”, demikianlah kata orang Jawa dan menurutnya anak-anak, buah dari perkawinannya itu, dianggapnya pula sebagai “titipan dari *Gusti Allah*”. Untuk itu pula tugasnya adalah menjadikan anak-anaknya menjadi manusia utama.

Ritual *wiwahan* memuat perasaan terhadap sesuatu yang lain sama sekali, yang “numinus”, pengalaman khas religius atau “Yang Ilahi”. Dengan demikian, menjadi jelaslah bahwa ambivalensi karakter dari pengalaman kedua mempelai dan yang terlibat dalam ritual adalah takut dan tertarik, sikap benci dan sikap senang. Ritual itu sendiri dapat mengakibatkan perubahan ontologis pada manusia Jawa dan mentransformasikannya kepada situasi keberadaan yang baru, yaitu penempatan mereka di dalam membentuk keluarga atau rumah tangga baru. Suatu perubahan eksistensial yang fundamental pada laki-laki dan perempuan dan mengangkatnya ke pengalaman baru, yakni pengalaman yang Ilahi dalam menjalani kehidupan perkawinannya.

Kembali pada masalah simbolisme *wiwahan*, khususnya yang berkaitan dengan simbol laki-dan perempuan yang tertuang dalam upacara *panggih (balangan gantal, pemecahan telur, pembasuhan kaki mempelai laki-laki oleh mempelai perempuan, kacur-kucur tanpa kaya)*, maka persoalan “feminin dan maskulin” tetap saja mencuat. Gagasan gender itu, yang menyoroti tentang takdir perempuan dengan masalah keperempuannya atau takdir laki-laki yang dianggap sangat perkasa, dalam kehidupan realitas masyarakat Jawa dipertanyakan pula. Tidak semua norma-norma dan kategori tentang gender yang ada dalam masyarakat Jawa diikuti secara patuh oleh pelaku-

pelakunya. Tokoh masyarakat, R.A. Kartini, menjadi sumber yang menarik dalam permasalahan gender. Ia melakukan penolakan terhadap ketidakberdayaan perempuan, yang karena kodratnya sebagai perempuan, haruslah menerima perlakuan yang dirasa tidak adil untuk perempuan dalam upaya mengetengahkan eksistensi dirinya agar sejajar dengan laki-laki. Generasi sesudah R.A. Kartini, yaitu perempuan-perempuan Jawa lainnya mulai memperjuangkan harkat dirinya untuk menjadi mitra sejajar dengan kaum laki-laki, bukan hanya menjadi *kanca wingking* 'teman di belakang, yang tidak memiliki peran penting'. Bentuk penolakan simbol *wiwahan* diungkapkan dengan kemampuannya dalam bekerja keras, berkarya, ataupun mencari uang. Dengan demikian dalam kehidupan masyarakat Jawa dari waktu ke waktu, seiring dengan perkembangan zaman, ia menjadi pelaku sejarah, dan simbol *wiwahan*, khususnya simbol laki-laki dan perempuan menjadi suatu kajian menarik, karena identitas gender atau identitas subjektifnya dibentuk dan diubah di dalam tatanan masyarakatnya. Simbol *wiwahan* menjadi tidak berlaku dalam kehidupan realitas, kehidupan manusia Jawa yang berjuang untuk kelangsungan hidupnya.

Dari penjelasan di atas tentang kedua kutub pernyataan: "Realitas dalam simbolisme *wiwahan*" dan "Simbolisme *wiwahan* dalam realitas", posisi mana yang akan dipilih?. Menurut pendapat kami, kedua pernyataan itu sebenarnya merupakan dua pernyataan yang saling melengkapi. Manusia Jawa menghadapi dua pilihan, pertama, yaitu ketika ia memasuki tahap menjadi manusia baru, ia berada dalam "realitas" ritual *wiwahan* dengan seluruh rangkaian upacara yang harus dilaluinya dan di situlah simbol-simbol *wiwahan* melekat pada dirinya. Di dalam ritual *wiwahan*, pengalaman religius

manusia terbentuk lewat kehadiran mitos dan simbol-simbol religiusnya. Pengulangan kembali ritual *wiwahan*, memantapkan para pelakunya dalam menghayati Yang Ilahi dan tokoh superheronya: Sri dan Sadono dan disitulah eksistensi manusia diperbaharui, sehingga mereka layak dan pantas dalam memasuki kehidupan baru yang Ilahi sifatnya.

Kedua, dalam kehidupan realitas, simbol *wiwahan*, khususnya simbol laki-laki dan perempuan, menjadikan masalah gender terbentuk oleh konstruksi sosial dan tatanan masyarakat yang ada. Perspektif gender dapat saja bersifat multi dimensi, berbagai aspek yang terkait, seperti politik, ekonomi, norma keagamaan, norma adat dan sebagainya, menjadikan perspektif itu kian menarik untuk dikaji. Pembentukan identitas subyektif mendorong manusia Jawa untuk tidak mengikuti norma dan kategori tentang gender yang ada, yaitu “laki-laki dan perempuan Jawa” dalam masyarakat, dan di situlah simbolisme *wiwahan* menjadi tidak berlaku dalam realitas.

Kedua tatanan pernyataan itu menyebabkan nuansa dari ritual *wiwahan* menjadi lebih luas, lebih seimbang. Dengan berada pada dua posisi itu, maka bagi pelaku ritual *wiwahan*, mereka telah berada pada “tempat yang tepat” , sehingga mereka telah berperan serta dalam *namayu ayuning bawana* dengan menjaga keselamatan, keselarasan atau harmonisasi dengan *Gusti Allah*, dengan alam , dengan para arwah leluhur, dan kekuatan supranatural.

## 7.2 Hakikat Perkawinan

Apakah sebenarnya hakikat sebuah perkawinan Jawa? Berbicara tentang hakikat maka perlu diacu dan dibicarakan pula tentang pengertian dasar. Apabila pengertian dasar itu dikembalikan kepada perkawinan Jawa, ini berarti bahwa membahas hakikat perkawinan adalah membahas tentang pengertian dasar, pengertian yang hakiki mengenai arti sebuah perkawinan bagi manusia. Dalam membahas itu, maka titik tolak dimulai pada (1) arti perkawinan (2) unsur-unsur perkawinan, dan (3) tujuan perkawinan. Untuk itu pembahasan yang runtut akan disajikan sebagai uraian dalam Bab 7.2 ini.

### 7.2.1. Arti Perkawinan

Perkawinan adalah sebuah realitas manusiawi yang dialami oleh dua insan, laki-laki dan perempuan. Secara umum rumusan tentang perkawinan dapat disebutkan sebagai berikut:

Perkawinan ialah hubungan yang bersifat mantap, khusus serta intim antara laki-laki dan perempuan (entah seorang atau beberapa orang), yang oleh masyarakat yang bersangkutan diatur, diakui, dan dilegalisasikan (Groenen, 1993:20). Pengakuan masyarakat Jawa tentang perkawinan sangat jelas. Mereka akan menyelenggarakan upacara adat Jawa, *wiwahan* bagi anggota masyarakatnya yang melangsungkan perkawinan, sekaligus sebagai pengakuan masyarakat Jawa terhadap perkawinan itu.

Manusia Jawa beranggapan bahwa perkawinan merupakan *sumbu* 'poros' tempat berputarnya seluruh hidup kemasyarakatan dan merupakan peralihan dari masa remaja ke masa keluarga . Oleh karenanya, perkawinan sebagai "masalah" manusia yang mempunyai arti penting dalam hidup setiap manusia Jawa, haruslah diungkapkan secara nyata dengan upacara tertentu. Masyarakat Jawa beranggapan bahwa upacara perkawinan, *wiwahan*, adalah upacara yang terbesar dan termegah (dengan kehadiran para tamu yang melimpah) dibandingkan dengan upacara inisiasi yang lain. Tetapi di samping itu, upacara *wiwahan* merupakan fase atau tahap yang penting pada proses pengintegrasian manusia ke dalam tata alam semesta yang sakral. Dalam tatanan alam semesta dan tatanan hidup ini, dengan perkawinan, sebenarnya manusia Jawa berupaya menutup kehidupan lamanya dan untuk kemudian membuka babak hidup yang lebih baru. Proses tersebut tidak hanya dialami oleh laki-laki dan perempuan yang terlibat dalam perkawinan, melainkan juga kadang-kadang melibatkan dan bahkan menjadi tanggung jawab seluruh anggota masyarakat Jawa.

Perkawinan Jawa dapat dianggap sebagai perkawinan konkret, yang dapat dilihat dari dua segi; yaitu, segi institusional dan segi personal. Dari segi institusional, kelompok masyarakat Jawa sangat berperan dalam menentukan masalah-masalah perkawinan anggotanya. Setidak-tidaknya dari perhitungan waktu, syarat-syarat persiapan yang dipenuhi sebelum *wiwahan* itu berlangsung, para kerabat yang membantu terselenggaranya *wiwahan*, dan sebagainya. Selain itu, dimensi institusional juga menggarisbawahi dimensi sosial dan ekonomis, mereka sekan-akan sebagai "keluarga besar" yang terlibat secara langsung dalam perkawinan itu, baik secara materi maupun

sebagai bagian anggota keluarga. Dari segi lain, segi personal melibatkan pelaku perkawinan, yaitu laki-laki dan perempuan itu sendiri beserta hubungan seksualitas mereka yang berada dalam perkawinannya. Ada tujuan tertentu dari perkawinan yang melibatkan dimensi personal, yaitu keinginan untuk menjamin penerusan dan kelangsungan kelompok masyarakat Jawa. Dan muncullah anggapan bahwa dimensi institusional hanyalah sebagai segi lahiriah bagi penghayatan seksualitas manusia Jawa, seakan-akan penghayatan seksualitas akan diintegrasikan ke dalam tatanan masyarakat. Bagi masyarakat Jawa, perkawinan secara adat dengan melaksanakan serangkaian upacara *wiwahan*, khususnya puncak upacaranya *panggih*, adalah dianggap yang paling penting dan hal itu dianggap sah oleh manusia Jawa. Dengan masuknya agama Islam (abad 16) dan munculnya kerajaan-kerajaan Jawa Tengah seperti Demak, Pajang dan Mataram, maka pengaruh Islam mewarnai juga dalam pelaksanaan upacara adat perkawinan Jawa *wiwahan* (Lihat juga penjelasan di Bab III,3.2.3. halaman 94 ) Dalam proses yang seiring dengan perubahan zaman, maka unsur *ijab kabul*, perkawinan secara hukum Islam dimasukkan ke dalam upacara adat tersebut. “Hukum perkawinan” secara agama Islam ataupun agama lainnya, seperti Kristen, Katolik haruslah disertai upacara adat *wiwahan* (dengan puncak upacara *wiwahan* adalah *panggih*). Tidak mungkin dan dianggap aneh apabila hanya dilaksanakan upacara *ijab kabul* saja. Bagi manusia Jawa perkawinan adat adalah yang dianggap lebih sah dibandingkan doa dari penghulu ataupun mungkin “berkat gereja” .Mengapa? Perkawinan yang sah dalam agama Islam berarti melakukan *akad nikah*, yaitu mempelai laki-laki menerima (*kabul*) penyerahan nikah (*ijab*) dari wali mempelai perempuan, serta memberikan maskawin atau *mahar*

kepada mempelai perempuan. *Akad nikah* atau *ijab kabul* itu harus diteguhkan di hadapan dua orang saksi. Dengan demikian, perkawinan dalam Islam merupakan perserikatan ataupun “kontrak” antara suami dan wali dari istri (Nakamura,1990:30). Nampaknya pengertian yang dianggap sah bagi manusia Jawa ialah apabila *Gusti Allah* disertakan dan berada pada tatanan siklus inisiasi yang dianggapnya sakral. Bagi manusia Jawa, telah melalui salah satu siklus sakral kehidupannya “tiga m”, yaitu *metu-manten-mati*- ‘lahir- menikah - mati’, berarti pula ia telah memasuki satu tahap yang penting dalam kehidupannya, yaitu menjadi “manusia baru” dan ia telah berada pada “tempat yang tepat” pada tatanan kosmos, menjaga keseimbangan, dan harmoni Hidup ini. *Gusti Allah* akan ada dan terlebur bersama-sama manusia Jawa saat melakukan *wiwahan, panggih* . Itulah arti hidup yang sebenarnya. Dengan pandangan yang ada tentang perkawinan Jawa, maka yang menentukan struktur perkawinan Jawa adalah hukum adat, bukan hukum negara ataupun hukum agama (Groenen, 1993:35). Hukum adat yang sesuai dengan kondisi adat dan budaya dan pandangan hidup Jawa inilah yang akan menyelesaikan segala hal yang berkaitan dengan masalah perkawinan Jawa, seperti pelaksanaan perkawinan, perceraian, perwalian anak, masalah pembagian harta, dan sebagainya.

Sebuah perkawinan dapat dianggap sebagai “perluasan” dari hubungan yang khusus dan intim dari laki-laki dan perempuan Jawa, dan hal itu membuat orang untuk berpikir lebih lanjut. Bagaimana apabila terjadi pemutusan hubungan antara kedua pihak? Apakah dimungkinkan adanya perceraian pada perkawinan Jawa.? Pertanyaan-pertanyaan itu haruslah dijawab dengan arif disertai berbagai pertimbangan.

Di dalam kehidupan perkawinan Jawa, pemutusan hubungan antara laki-laki dan perempuan dimungkinkan, tetapi pemutusan tersebut bermula karena keinginan-keinginan yang hendak dicapai dalam perkawinan oleh laki-laki dan perempuan tidak terpenuhi. Berbagai kemungkinan timbulnya perceraian di kalangan masyarakat Jawa dapat saja terjadi. Misalnya, tidak *cocog* dengan salah satu *sisihan* nya 'pendampingnya' akibat dijodohkan oleh orang tua, perselisihan, perkelahian yang terus menerus, suami atau istri yang berselingkuh, suami yang menikah lagi, kebosanan yang berlanjut terhadap salah satu pasangan hidupnya, dimungkinkan terjadinya perceraian karena adanya hak dari suami atau istri untuk memutuskan tali ikatan perkawinan dalam hukum Islam (Nakamura, 1990:104). Oleh Hildred Geertz (1961:137-139) perceraian yang terjadi dalam keluarga Jawa karena adanya orientasi sosio kultural masyarakatnya. Bagi masyarakat petani atau kelompok masyarakat *wong cilik*, perceraian adalah semata-mata menurut situasi dan kondisi dan dianggapnya sebagai jalan terbaik atas pertentangan kedua pihak daripada terus menerus berada dalam kekacauan batin. Bagi kelompok priyayi, perceraian dianggapnya sebagai tindakan yang memalukan dan menjatuhkan martabat masyarakat atau nama baik keluarga.

Berbagai pandangan yang muncul akibat adanya perceraian itu, setidaknya-tidaknya dapat dijumpai beberapa titik temu, yaitu bahwa pada perkawinan Jawa memang dimungkinkan perceraian dapat terjadi karena adanya pandangan hidup mereka tentang arti perkawinan itu sendiri yang menyangkut prinsip rukun dan prinsip konflik. Orang lebih baik menghindari konflik yang terus berlanjut, *wip tentrem* daripada tersiksa secara batiniah dalam membina rumah tangganya. Perceraian bagi masyarakat Jawa yang

beragama Islam sejalan dengan rumusan dari Hukum Islam: *talak*, *khuluk*, *faskh* dan *ta'lik talak*<sup>14</sup> dan ditangani oleh pihak-pihak administrasi, lembaga semacam Kantor Urusan Agama (KUA), Pengadilan Agama (PA) dan Badan Penasihat Perkawinan dan Penyelesaian Perceraian (BP4). Berbeda dengan orang Jawa yang beragama bukan Islam, seperti agama Kristen, dan agama Katolik, perceraian lebih sulit diperoleh. Ada ketentuan agama-agama tersebut yang melarang adanya perceraian. "Apa yang telah dipersatukan oleh Allah, sulit dipisahkan, terkecuali salah satu dari pasangan hidup itu meninggal dunia". Perceraian dapat saja terjadi (dengan alasan yang tepat) tetapi hal itu memerlukan proses yang lama dan rumit karena harus melalui persetujuan dari pihak-pihak pimpinan Gereja.

### 7.2.2. Unsur-Unsur Perkawinan

Perkawinan Jawa adalah sebuah perkawinan yang konkret yang terbentuk oleh berbagai unsur, seperti unsur keluarga, unsur seksual, unsur kesuburan, dan unsur sosial.

---

<sup>14</sup> Dalam Hukum Islam ada kandungan yang mengatakan bahwa hak memutuskan perkawinan tidak hanya terletak pada suami, tetapi istri diberikan juga hak tersebut, sekalipun tidak mutlak seperti hak yang ada pada suami. Istri dapat mengakhiri perkawinan dengan syarat tertentu atau dia dapat memutuskannya melalui "*qadli*"-hakim apabila ada landasan kuat untuk tindakan itu. Secara umum hak dari istri tidak sama luasnya dengan hak suami. Suami dapat menceraikan istrinya, sebaliknya istri dapat memutuskan perkawinannya karena campur tangan hakim- seorang *qadli*. *Talak*, *khuluk*, *faskh* dan *ta'lik talak* adalah cara-cara pemutusan perkawinan secara Hukum Islam. *Talak* adalah perceraian dengan cara pemutusan perkawinan melalui ucapan talak dari suami. *Khuluk* adalah cara pemutusan perkawinan dengan pembayaran *'iwadl* (adalah pengganti, imbalan yang diberikan oleh istri kepada suaminya agar menceraikannya). *Faskh* adalah cara pemutusan perkawinan melalui kekuasaan hakim agama. *Talik talak* adalah talak yang digantungkan atau talak dengan persyaratan (Lihat Hisako Nakamura dalam Perceraian Orang Jawa, 1990, hal.104-110).

Mengenai hal itu, mula-mula akan dibahas unsur keluarga. Keluarga bagi sebuah perkawinan Jawa sangat penting peranannya. Dasar perkawinan adalah keluarga. Bagi dua orang, laki-laki dan perempuan yang mendirikan *omah-omah* 'rumah tangga', maka mereka telah membentuk keluarga yang nantinya akan melahirkan anak-anak mereka. Keluarga menjadikan suasana yang *anget* 'kehangatan', di mana ayah dan ibu dapat mendidik anak-anak, serta anak pun dapat belajar menghargai, patuh, dan hormat kepada orang tua dan belajar juga tentang arti kasih sayang dari orang tuanya. Setiap orang Jawa melihat bahwa dirinya sendiri berada di tengah-tengah sebuah tata ajaran: kakak- nenek, bapak-ibu, kakak-adik, anak-anak, dan cucu-cucu. Dalam keluarga, hubungan di antara anggota keluarga didasari atas *tresno* 'cinta'. Dalam lingkungan keluarga, itulah "sarang" tempat mereka dapat menemukan dan merasakan rasa aman dan bebas.

Unsur seksual dapat diartikan secara lebih luas. Seksualitas manusia menentukan seluruh keutuhannya, baik secara fisik maupun secara rohani. Seksualitas manusia tidak hanya ditentukan secara biologis dan fisiologis, tetapi juga dapat menentukan kepribadiannya, pengetahuannya, relasinya dengan sesama manusia. Relasi manusia atas dasar perbedaan seksualnya terjadi di dalam perkawinan. Bagi manusia Jawa, seksualitas dapat dianggap sebagai kebutuhan dasar dan sekaligus juga menampilkan nilai-nilai dasarnya, baik dari segi personal maupun segi sosialnya, serta nilai moral. Penghayatan seksualitas manusia Jawa dapat menjadi hak dasar ataupun hak asasi manusia. Kebutuhan seksual sama halnya dengan kebutuhan dasar manusia yang lainnya, seperti kebutuhan akan milik pribadi dapat menjadikan kebutuhan itu menjadi sesuatu yang otonomi, ada kebebasan untuk mengatur dan menentukan hidupnya. Bagaimanapun,

sebagai manusia Jawa, ia dituntut untuk” menjadi orang”, menjadi manusia yang berguna apabila ia mampu menggandakan atau mengembangkan dirinya. Terlebih pada perempuan Jawa, dapat dilihat dalam *Serat Panfisastra*, karya sastra Jawa gubahan Paku Buwana V yang mengupas tentang perempuan Jawa secara berarti:

*“lamun mungguh ing wanudya yen alaki oleha anak lanang kang akendel ayya kadi kekendelaning singa susuta amung sapisan kendele....”*

‘Adapun bagi wanita/apabila bersuami/ hendaknya mendapatkan anak lelaki/ yang pemberani; tetapi hendaknya jangan seperti/ keberanian singa beranak/ hanya sekali saja ia berani’ (Sudewa, 1990:46)

Dari uraian di atas, agaknya seksualitas bagi manusia Jawa dapat menjadi sangat kreatif, dan di sisi lain dapat berarti destruktif. Seksualitas dinilai kreatif, tidak hanya di dalam masalah reproduksi, pembiakan, tetapi dalam masalah hubungan dengan sesama manusia, dalam hubungan yang lebih khusus adalah hubungan laki-laki dan perempuan. Dengan hubungan itu manusia Jawa memperkaya dirinya dan orang lain. Kreativitas seksualitas manusia terutama terletak pada daya prokreatif. Melalui kreativitas seksualitas, manusia Jawa menciptakan manusia baru yang segambar dengan citra dirinya.

Di lain pihak, seksualitas dapat destruktif apabila seksualitas itu menjadi tidak terarah, tidak terkendal, liar, merugikan orang lain, dan seluruh tatanan masyarakat. Pengaktualisasian seksualitas manusia Jawa selalu berkaitan dengan orang lain yang pada gilirannya juga menyangkut banyak orang lain. Manusia Jawa tidak mengenal adanya “musim kawin” dan “musim tidak kawin”, alam tidak mengatur seksualitas manusia Jawa. Justru seksualitas itu sangatlah peka, selalu dapat dirangsang, Tugas manusia adalah

untuk mengatur dan mengendalikannya agar seksualitas menjadi kreatif, bukan menjadi destruktif. Karena itu manusia Jawa menciptakan adanya lembaga perkawinan yang diungkapkan melalui upacara *wiwahan*, agar manusia Jawa memelihara kreativitas seksualitas sesuai dengan harkat dan martabat manusia Jawa.

Unsur perkawinan yang lain adalah unsur kesuburan. Pada upacara *wiwahan*, unsur kesuburan ini disimbolkan pada *panggih*, pada saat saat pemecahan telur. Unsur kesuburan bagi manusia Jawa adalah menjadi titik tolak adanya suatu keluarga yang akan dilahirkan manusia-manusia baru. Agaknya hasil seksual perempuan disejajarkan dengan nilai reproduksi dan oleh manusia Jawa mendapat tempat yang penting dan tempat tertinggi, karenanya perempuan tanpa anak dianggap sebagai perempuan yang sia-sia. Lebih lanjut tentang *Serat Panitisastra*, ada beberapa kekosongan di dunia ini, yaitu masyarakat yang kosong karena tanpa raja, wajah yang kosong karena orang tidak makan silih, lalu disebut perempuan akan kosong apabila perempuan tanpa anak ((Sudewa,1990:74).

*"sepining garwa tan darbe suta sepi satulu ..."*

'istri kosong apabila tidak mempunyai anak/ benar-benar kosong/ ...' (Sudewa, 1990:74)

Kembali pada unsur perkawinan, unsur sosial juga menjadi unsur penting dalam perkawinan Jawa. Bagi manusia Jawa, perkawinan tidak hanya hubungan intim di antara suami dan istri, tetapi keterlibatan orang lain, seperti ayah, ibu dari si suami, dan si istri, dan juga masyarakat Jawa. Mereka menjadi bagian dalam keluarga besar. Mereka akan merasa memiliki "buah" dari hasil perkawinan anak-anaknya dan berlomba-lomba untuk

menunjukkan kasih sayang pada cucu-cucu mereka. Bahkan mereka akan ikut campur tangan apabila terjadi suatu “bencana” ataupun “aib” yang menimpa perkawinan anaknya. Demi dalih menjaga nama baik keluarga atau menghindari konflik, menjaga keselarasan keluarga kadang kala ikut campur tangan dirasakan cukup berlebihan bagi mereka yang menikah. Bagi manusia Jawa, perkawinan konkret tidak seluruhnya menjadi wewenang mereka yang menikah.

### 7.2.3. Tujuan Perkawinan

Apakah sebenarnya yang menjadi tujuan perkawinan bagi manusia Jawa ? Atas dasar apakah tujuan itu ditampilkan? Pertanyaan-pertanyaan yang cukup merangsang untuk berpikir secara berlanjut mengenai arti perkawinan . Seperti yang telah diutarakan dalam bab V , perkawinan manusia Jawa tidak hanya dipandang sebagai terlebarnya dua kelompok keluarga dari dua pasangan itu, melainkan pembentukan sebuah rumah tangga yang baru dan mandiri dan manusia Jawa mempunyai istilah yang tepat, yaitu *omah-omah*.

Pengertian tentang *omah-omah*, menunjukkan secara fisik yaitu adanya bangunan rumah baru yang terpisah dari orang tuanya. Secara lebih mendalam, *omah-omah* menunjukkan adanya kebebasan manusia baru dalam proses kehidupan, suatu perjalanan hidup yang penuh suka dan duka. Dalam kebebasannya itu pula ia dihadapkan pada awalnya untuk saling menyesuaikan diri secara fisik dan rohani. Belum mengenal satu sama lain, tidak berpengalaman dalam masalah seks, mengalami ketegangan-ketegangan

emosional yang cukup berat, menunjukkan bahwa proses menjalani kehidupan itu tidaklah mudah. Bagi manusia Jawa proses untuk mengenal satu sama lain dengan lebih mendalam dikenal sebagai proses menjadi *atut*, yang secara harafiah artinya adalah proses “berjalan bersama”. Mula-mula *atut* ini diartikan sebagai kesediaan seksual dari perempuan kepada suaminya. Tetapi *atut* ini dapat ditafsirkan pula sebagai kesediaan istri untuk melayani suami dalam kebutuhan seksualnya serta tanpa malu apabila suami melihat tubuhnya dan melayani kebutuhan-kebutuhan lainnya seperti, kesediaan memasak, mencuci pakaian suami.

Banyak anggapan muncul bahwa dalam penyesuaian emosional antara laki-laki dan perempuan kerap terjadi kesulitan, khususnya di dalam kehidupan intim perkawinannya. Mereka menganggap bahwa pada awal perkawinan, laki-laki lebih berpengalaman dalam kehidupan seksualnya atau kehidupan intimnya daripada istrinya yang naif. Tidaklah mengherankan bahwa pengetahuan seksualitas sering diberikan oleh para perias pengantin kepada calon mempelai, agar rahasia hidup ini dapat diketahui dan dipelajarinya dengan baik. Mereka berpendapat bahwa salah satu tugas di dunia ini, yaitu membentuk keluarga baru tempat munculnya kelahiran manusia-manusia baru yang utama. Manusia-manusia baru akan muncul apabila para pasangan muda itu dibekali pengetahuan tentang kehidupan seksualitas yang baik. Salah satu cuplikan dari *Serat Pamitisustra* tentang kebahagiaan mempunyai anak dapat ditelusuri dengan melihat bait-bait yang berikut:

*“wong wadon iku yen dentulut marang lakine aluhwihing bungahig utine, nanging tan awet sukane mau, krana yen wus meteng tiwa, malah banget susahe, nanging*

*semono iku, iya nora jenak susahé mau, yen luwar anake sarta wus rencang, iya nora kawus”/*

“Apabila disanggama oleh suaminya seorang perempuan amat sangat suka hatinya, namun demikian kesukaan itu tidaklah lama, apabila telah hamil tua, ia akan sangat susah, namun demikian susahya jugatidak lama, apabila anaknya sudah lahir dan badannya telah pulih kembali kesusahan itu tidakdiperbincangkan lagi”/ (Sudewa, 1990:193).

Dari penjelasan di atas, terlihat bahwa tujuan perkawinan Jawa adalah membentuk keluarga baru, yang berarti bahwa buah hasil perkawinannya - anak adalah di atas segalanya. Selain sejalan dengan pandangan hidup manusia Jawa, mengisi hidup di dunia ini dengan berkeluarga, maka tujuan perkawinan Jawa juga sejalan dengan pandangan Islam. Kehidupan seksual hanya diperkenankan bagi laki-laki dan perempuan yang terikat dalam pasangan sahnya dalam perkawinan. Oleh karenanya, perkawinan itu dianggap sebagai suatu kewajiban bagi setiap Muslim dan menjadi landasan pembentukan masyarakat Muslim. Seperti yang dikatakan Mahmud Yunus dalam buku *Perceraian Orang Jawa* (Nakamura,1990:30) bahwa tujuan perkawinan adalah memperoleh keturunan yang sah menurut (mentaati) Allah serta membina rumah tangga yang damai dan teratur . Adanya pengaruh Islam itu pulalah yang kemudian dilihat bahwa tujuan perkawinan Jawa lebih menitikberatkan kepada perolehan anak (di mana anak itu akan menjadi “manusia utama”) dan mendorong juga timbulnya motivasi-motivasi lainnya dari tujuan perkawinan. Motivasi-motivasi lain yang mendorong tujuan perkawinan Jawa adalah sosio-ekonomis dan etnis-sosio ekonomis. Perkawinan Jawa haruslah didukung dengan kedudukan sosial dan ekonomis dari kelompok-kelompok yang bersangkutan. Akibatnya apa yang dikumandangkan dan bahkan dinomorsatukan

di kawasan yang berkebudayaan “Barat”, yaitu saling mencintai, dalam perkawinan Jawa kurang berperan. Tentu saja diharapkan pasangan itu “cocog”, bahkan saling mencintai, entah sebelum atau sesudah menikah, seperti yang lazim dikatakan manusia Jawa dengan *witing tresno jalaran saku kulino* ‘munculnya cinta karena terbiasa bertemu, perkawinan Jawa tidak terlalu merepotkan diri dengan *eros* ‘cinta’ itu.

#### 7.4. Kesimpulan

Dari penjelasan yang telah diuraikan ada beberapa hal yang menjadi kesimpulan di bagian ini.

Pertama, *wiwahan* yang dimiliki oleh manusia Jawa dapat dilihat sebagai upacara *wiwahan* ‘perkawinan’ itu sendiri, tetapi sekaligus juga menampilkan suatu sisi lain, yang berbeda dengan yang pertama, *wiwahan* yang di dalamnya penuh dengan simbol-simbol *wiwahan*, hakikat perkawinan yang menyangkut arti, unsur-unsur, dan tujuan perkawinan bagi pelakunya, dan nilai-nilai esensial manusia, seperti moralitas, sosial, ekonomis, politis. Dari penelusuran secara historis yang telah diuraikan di Bab III, sebenarnya kehadiran *wiwahan* itu telah mengalami proses yang panjang, memperkuat dugaan bahwa pada mulanya upacara *wiwahan* menjadi bagian kehidupan keluarga raja-raja Jawa di masa lalu. Peninggalan di masa lalu, memberikan nuansa tersendiri pada *wiwahan*, yaitu kehidupan feodalisme. Lihat saja, bagaimana citra raja-raja Jawa ditampilkan dengan pengalihan keatribut kebangsawanan dan upacara-upacara kebesaran raja dan keluarganya, karena surutnya kekuasaan politik. Kemunduran atau surutnya kekuasaan politik tidak berarti wibawa raja turun. Upacara *wiwahan* sebagai salah satu

bagian dari kebudayaan Jawa haruslah ditampilkan dengan penuh gemerlap. Dari langkah-langkah yang panjang dan cukup rumit hingga perlengkapan busana pengantinnya telah menunjukkan bagaimana seharusnya upacara *wiwahan* itu tampil. Upacara *wiwahan* akan ditampilkan dengan penuh kebesaran, gemerlap dan rasanya tidak mungkin dan mustahil melihat sepasang mempelai mengenakan busana pengantinnya yang jauh berbeda (sangat sederhana) dari yang lazim dikenakan di dalam upacara *wiwahan*. Agaknya warisan feodalisme itu menjadi acuan orang pergi ke suatu tempat untuk menyewa seperangkat pakaian pengantin lengkap dengan atribut-atribut yang menyertainya agar ia tampak berwibawa menjaga harkat dan martabatnya ketika menjadi raja sehari.

Kedua, masalah lain dari sisi *wiwahan*, yang muncul dari simbol-simbol *wiwahan* dapat ditelusuri dengan melihat hubungan priyayi dan *wong cilik*. Bagi kelompok priyayi agaknya sulit untuk melepaskan atau menghindar dari kepatuhan terhadap adat kebiasaan yang dilakukan oleh para bangsawan khususnya apabila sepasang mempelai (atau mempelai perempuan) untuk tidak menginjak telur saat upacara *panggih* dilangsungkan. Sedang bagi *wong cilik*, ada kebebasan baginya untuk melangsungkan upacara *wiwahan*. Tidak ada yang mengharuskan atau menghukumnya apabila mempelai perempuan menolak menginjak telur saat melaksanakan upacara *panggih*. Adanya perubahan atau semacam transformasi kebudayaan bagi pelaku *wiwahan* tergantung dari mana ia berasal. Kelompok priyayi mempunyai kecenderungan untuk tetap menjaga kewibawaan atribut kebangsawanannya dengan melakukan upacara *wiwahan* sesuai adat dan tata cara yang telah dilakukan sejak turun temurun. Sedang

*wong cilik* atau kelompok yang bukan bangsawan lebih bebas dalam mengekspresikan keinginan hatinya dalam melakukan upacara *wiwahan*, tanpa terlalu terikat dengan norma-norma adat yang berlaku. Bagi *wong cilik*, substansi perkawinan tetap ada, meskipun salah unsur dalam langkah upacara *panggih* ditiadakan.

Ketiga, inti perkawinan bagi manusia Jawa adalah memiliki anak. Anak yang dilahirkan dari seorang perempuan yang dinikahi oleh seorang laki-laki. Anak inilah yang kelak menjadi penerus keturunannya dan karena itulah anak harus sesuai citra dirinya. Keinginan memiliki anak bagi pasangan yang baru saja menikah merupakan tujuan yang mulia. Tetapi bagaimana dengan pasangan yang tidak atau belum dianugerahi *momongan* ‘anak’ oleh Gusti Allah. Hal itu menjadi problem tersendiri bagi yang menjalaninya. Bagi laki-laki Jawa (yang telah menikah) dapat saja mengambil jalan pintas, yaitu menikah lagi (meskipun itu bukan penyelesaian seandainya tidak memiliki anak dari perkawinan keduanya). Tetapi dilain pihak, bagi perempuan Jawa hal itu tentu sangat menyulitkan atau bahkan memojokkan dirinya bahwa ia dianggap belum “lengkap” menjadi seorang perempuan apabila belum menjadi seorang ibu. Apakah dengan berdiam diri menyesali nasibnya dan seakan-akan pasrah akan nasibnya itu menunjukkan ketiadaan emansipatoris perempuan Jawa? Salah satu nilai yang muncul karena ketiadaan memiliki keturunan adalah nilai pasrah. Di dalam nilai pasrah, sebenarnya muncul suatu pergulatan dan perjuangannya untuk menjadi seorang perempuan yang sempurna. Berhadapan dengan Yang Ilahi, perempuan Jawa harus mengalami perjuangan dan pergulatan batin yang lama untuk benar-benar menjadi pasrah. Itulah pasrah dalam arti yang sesungguhnya apabila orang mengalami pergulatan

batin. Apabila pasrah sering disalah gunakan, hendak dipakai begitu saja di dalam kehidupan praktis, maka unsur yang paling mendasar yaitu pergulatan, justru terabaikan. Yang tersisa adalah adalah pandangan yang sempit terhadap nilai pasrah yang dimiliki oleh perempuan Jawa.

## BAB VIII

### PENUTUP

Dunia teks upacara *wiwahan* dan dunia pembacanya dapat mengungkapkan pertanyaan-pertanyaan yang dialektis. Setiap teks yang disajikan memungkinkan menjadi tempat kediaman bagi suatu “dunia”. Pertemuan antara teks dan pembaca adalah pertemuan antara keseluruhan “tuntutan” ataupun “keinginan” teks, yaitu suatu horizon yang terbuka dan ditampilkan dan horizon lainnya adalah horizon yang dapat membawa harapan bagi pembacanya. Tema yang tersaji dalam teks *wiwahan* dapat dijadikan semacam “struktur dari waktu”: setiap proyeksi yang menuju masa depan /masa yang akan datang, apakah menuju perilaku tertentu atau visi utopis, bagaimanapun juga memiliki “basis” tertentu. Membaca teks *wiwahan* dapat membuat orang menemukan “warisan budaya” dan karena proyeksi itu pula, orang dapat menemukan sesuatu yang baru, yang tidak selalu mendahului yang telah ada, tetapi berbasis pada yang tradisional. Dengan demikian apabila orang membaca teks *wiwahan*, maka orang akan di bawa ke arah relasi dari yang tradisional menuju yang tradisi. (sering dianggap orang bahwa tradisi memiliki kebenaran yang sifatnya temporal). Untuk itulah, orang harus mencermati dialektika dunia teks dengan dunia pembaca. Dalam dialektika itu, argumen yang ada dapat mengarah pada perkembangan tentang relasi yang tradisional.

Bagaimanapun juga apabila “membaca” dianggap sebagai interpretasi dan interpretasi dianggap sebagai “membaca”, maka di situlah letak “inflasi” membaca teks *wiwahan*.

Sebagai kesimpulan akhir dari seluruh penulisan penelitian ini ada beberapa catatan yang diperoleh berdasarkan analisis interpretasi ini.

Pertama, pada ritual *wiwahan* terdapat tiga elemen dasar yang sangat sentral dan berperan di dalamnya, yaitu mitos, religi dan simbol. Ketiga elemen itu saling berkaitan dan menunjang satu sama lain. Mitos Sri dan Sadono atau Jaka Tarub dan Nawangwulan adalah mitos-mitos yang sebenarnya merupakan pengejawantahan dari pandangan hidup masyarakat Jawa. Sebagai cerita yang menyingkapkan dunia yang sakral, yang mempunyai beberapa karakteristik seperti suci dan kotor, kejahatan dan kebaikan, asal mula, misteri dan transendensi eksistensial, maka mitos menjadi model tentang apa yang terjadi di masa lalu dan menjadi model bagi perilaku manusia di masa sekarang dan menjadikan eksistensi manusia menjadi lebih mantap karena yang sakral, yang suci dihadirkan kembali. Sedang religi<sup>15</sup>, sebagai keyakinan ia mempunyai landasan dasar

---

<sup>15</sup> Secara etimologis, religi dalam bahasa latin *religio* yang berasal dari kata *religare* artinya mengikat. Religi dapat dilihat sebagai suatu hubungan dengan kewajiban menjalankan perilaku tertentu. Sedang *religio* berarti perasaan yang disatukan dengan rasa takut, ragu dalam menjalankan kewajiban yang berhubungan dengan Tuhan atau para dewa. Dalam pengertian yang umum, religi didefinisikan sebagai seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia supranatural, khususnya dengan Tuhannya, mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya, mengatur hubungan manusia dengan lingkungannya. Sebagai sistem keyakinan atau pandangan hidup yang dianut dan tindakan yang diwujudkan oleh masyarakatnya, maka mereka menginterpretasi dan memberikan respons apa yang dirasakan dan diyakininya sebagai yang gaib dan suci. Religi mempunyai ciri-ciri: (1) menjalankan secara teratur ritual-ritual tertentu dan mengucapkan rumusan-rumusan tertentu, (2) adanya nilai absolut berdasarkan iman dan iman ini dipertahankan oleh pemeluknya (3) hubungan individu dengan kekuatan rohani yang mengatasi manusia, bahkan menuju ke persatuan dengan kekuatan itu (Robertson, 1988: halaman v).

tentang konsep yang suci dan profan , Di dalam religi dijumpai pengalaman manusia yang beragama (*homo religiosus*) yang dipertentangkan dengan pengalaman orang yang tidak beragama.

Elemen religi pada ritual *wiwahan* memperlihatkan pengertian yang lebih khusus dan mengarah pada pandangan hidup manusia Jawa. Sebagai suatu pandangan hidup Jawa, maka di dalamnya melibatkan kepercayaannya tentang kenyataan“yang ada” dengan kehendak, iman dan melibatkan pula dengan alam adikodrati. “Rasa” selalu dipergunakan oleh manusia Jawa ke dalam pengalaman kehidupan praktisnya dan pandangan hidupnya. Di sisi lain, dunia simbolis manusia terungkap dalam bahasa, mitos, seni dan agama atau religi. Semuanya tersusun dalam jaringan simbolis yang rumit dalam pengalaman manusia. Mengacu pada pendapar Ricoeur, “*symbol gives rise to thought*”, mengajak kita berpikir bahwa ternyata simbol -simbol *wiwahan* mempunyai intensionalitas ganda, yaitu intensional literal dan intensional yang menunjuk pada pemahaman selanjutnya yang berasal dari literal itu. Dengan demikian makna yang didapat pun tidak hanya makna yang literal, melainkan makna refleksif.

Dari ketiga elemen dasar pada ritual *wiwahan*, bagaimanakah bentuk hubungan itu? Dari hasil-hasil analisis yang telah didapat, ternyata ketiganya memang berkaitan satu sama lain dan muncul pada kehidupan yang dialami oleh manusia Jawa dan problemnya. Problem manusia dapat muncul karena ia hidup dalam dua dunia, dunia yang dialami ketika masih kanak-kanak dan dunia manusia dewasa. Dunia kanak-kanak dialaminya dengan penuh keceriaan, sedangkan dunia manusia dewasa penuh dengan makna dan motivasi dalam menghadapi gejolak dunia kehidupan. Manusia mengalami

proses transisi seperti yang dikatakan Turner (1990:53), manusia berada didalam tahap liminal untuk melangkah ke tahap penerimaan atau ke tahap eksistensinya yang baru atau untuk menjadi manusia baru.

Manusia untuk menjadi manusia baru membutuhkan “sesuatu yang diakrabinya”, sesuatu yang harus dipelajarinya, seperti belajar menjadi orang yang baik, belajar menyesuaikan diri di tempat yang baru dan sebagainya. Dunia yang dihadapi manusia, kadang kadang nampak begitu jelas, kadang-kadang “menyembunyikan “ sesuatu, sehingga manusia harus tahu tentang makna apa yang ada di balik realitas itu. Di sisi lain, mitos dapat menampilkan “cerita tentang Dewi Sri dan Dewa Sadono”. Di dalam mitos itu, terdapat suatu hubungan yang bersifat intensionalitas dan mengarah pada fungsi-fungsi yang mendasar dari mitos itu sendiri, yaitu menampilkan kekuatan magis, memberi jaminan masa kini dan memberikan pengetahuan tentang “dunia” para dewa. Dunia para dewa adalah paradigma, dan dipakai oleh manusia Jawa untuk berinteraksi dengan *Gusti Allah*, para arwah leluhur, para dewa dan kekuatan supranatural. Kehadiran mitos Sri dan Sadono, dengan simbol Lara Blonyo nya, dikukuhkan ke dalam ritual *wiwahan* yang penuh dengan perilaku simbolik. Pada saat perilaku simbolik dan ritual dilaksanakan, secara serentak pula manusia Jawa telah memiliki pengalaman religinya yang sesuai dengan yang dihayatinya. Dalam kehidupan yang senantiasa mengalami kekrisisan itu: *manten* ‘menikah’ saat itu pula ritual *wiwahan* dihadirkan. Di dalam ritual *wiwahan*, sebenarnya mitos, simbol dan religi senantiasa hadir. Dengan kata lain dalam realitaslah penampakan akan mitos, simbol, dan religi berada pada kehidupan manusia dan senantiasa dinantikan manusia.

Kedua, di dalam ritual *wiwahan* dikenal adanya dua kutub yang sifatnya saling bertentangan tetapi sekaligus dibutuhkan, kedua kutub itu berasal dari simbol-simbol *wiwahan*. Ini dapat dilihat pada simbol *panggih: balangan gantal* (saling melcimpar gulungan daun sirih) yang melambangkan perang semu. Di alam raya ini selalu ada pertentangan antara 'langit' yang dikenal oleh manusia Jawa sebagai *hapa koso* dan 'bumi' atau *ibu pertiwi*, sedang di dunia ini muncul pertentangan antara laki-laki dan perempuan. Pada ritual *wiwahan*, saat akan dimulainya *panggih*, terjadi tukar menukar *sanggan* (perlengkapan *panggih* yang terdiri dari pisang raja, bunga *telon*, *suruh* ayu, dan *lawe wenang*), pemberian *sanggan* dari pihak calon mempelai laki-laki dan menyerahkan ke pihak yang *mengku damel* 'mempunyai hajatan' dan kemudian pihak calon mempelai perempuan menyerahkannya *sanggan penchus* kepada pihak calon mempelai laki-laki. Pertentangan dua kutub yang diakhiri dengan saling memberi dan menukarkan, menghasilkan kerukunan dan kedamaian dalam hubungan intim kedua mempelai di malam pertamanya. Di jagad ini pun harus terjadi pertemuan antara *hapa koso* dan *ibu pertiwi*, sehingga persatuan keduanya, menimbulkan masyarakat yang *tentrem karta rahurja* 'masyarakat yang tenteram dan sejahtera'. Juga pada simbol *tuwuhan*, pertentangan antara hidup dan mati manusia dikukuhkan dengan menghadirkan sepasang sesaji *tuwuhan* yang diletakkan di depan pintu rumah yang punya *gawe*, dengan melangkah masuk pintu rumah yang telah dihias dengan sesaji *tuwuhan*, berarti pula ia telah melewati krisis hidup manusia. Juga simbol memecahkan telur, *wiji dadi* adalah sebagai simbol keperawanan seorang gadis. Di balik pemecahan telur, sebenarnya hal itu merupakan simbol laki-laki dan perempuan. Pertentangan yang dimunculkan

manusia Jawa, antara laki-laki dan perempuan tentang kemurnian dirinya. Laki-laki tidak pernah dituntut apakah dirinya masih murni dalam pengertian masih jelek, sedang dari perempuan selalu dituntut kemurnian dirinya. Pertentangan tentang kedua konsep kemurnian itu didamaikan dengan pembasuhan kaki oleh mempelai perempuan dan didamaikan juga pada simbol *dhahar klimah* 'makan bersama', yang sebenarnya bermakna sebagai kehidupan intim suami istri.

Ketiga, keseluruhan simbol-simbol *wiwahan* yang mengarah pada dua kutub itu seakan-akan ada dikotomi pertentangan dengan kedamaian), ternyata mengarah pada apa yang disebut sebagai simbol kejahatan *wiwahan* dan simbol kebaikan *wiwahan*. Simbol kejahatan dan kebaikan terlihat pada setiap tahapan *wiwahan*, seperti pada *mayang taruh*, *siraman* dan *panggih*, selalu disertakan *sajen-sajen* 'sesaji' yang bertujuan untuk meredakan amarah para dewa ataupun Gusti Allah. Simbol kejahatan pada *wiwahan* dimunculkan adanya pandangan pada manusia Jawa bahwa Gusti Allah itu Maha Baik, Maha Kuasa dan dalam pandangan itu dimunculkan pula bahwa di hadapan Gusti Allah, manusia Jawa mengalami penderitaan, mengalami kegagalan, keputusan, bencana alam, dan krisis kepercayaan. Kejahatan manusia Jawa dapat dilihat sebagai kejahatan fisik dan kejahatan moral. Dalam pandangan dunia Jawa, manusia berada pada tempat yang tepat pada alam semesta ini, dan di situlah manusia dengan pengetahuan dan kebebasannya memungkinkan dan mewujudkan sikap-sikap yang bertentangan dengan kebiasaan masyarakat, memusuhi individu, penolakan terhadap sesuatu, ketidakadilan, kecemasan, dan ketidakbahagiaan. Problem kejahatan *wiwahan* dimunculkan atau dihadapkan dengan problem bagaimana eksistensi Gusti Allah itu

dapat didamaikan dengan penderitaan, kecemaran, kebersalahan yang benar-benar dialami oleh manusia Jawa. Selanjutnya 'kebaikan' pada simbol *wiwahan* dimunculkan karena adanya "kejahatan". Segala macam bentuk kejahatan: penderitaan, kesengsaraan, ketidakadilan, dan krisis kepercayaan, pada akhirnya akan lenyap karena adanya permohonan kepada Gusti Allah untuk tidak menghukum, tidak marah kepada manusia Jawa. Pada akhirnya yang ada adalah keadilan, persahabatan, kebahagiaan, kebersamaan, kerukunan dan di situlah Gusti Allah berkenan memberikan berkah dan keselamatan bagi manusia Jawa.

Kcempat, simbol kejahatan dan simbol kebaikan pada *wiwahan* selalu dihadirkan dan berada pada manusia Jawa tatkala ia melaksanakan upacara *wiwahan*. Tujuan *wiwahan* serta pelakunya sebenarnya berkeinginan mencari harmoni dengan tatanan alam semesta dan Hidup ini. Harmoni *wiwahan* serta inti *wiwahan*: adalah sebagai hakikat perkawinan dan hal itu akan tercapai apabila simbol kejahatan dan simbol kebaikan itu dihadirkan bersama-sama untuk kemudian dihayatinya serta dipahaminya sehingga makna *wiwahan* itu benar-benar dipahami.

Kelima, simbolisme *wiwahan* yang menyingkapkan simbol kejahatan dan simbol kebaikan ternyata memiliki nilai-nilai, seperti nilai harmoni, nilai kemurnian, nilai kesakralan dan moralitas, nilai kebahagiaan dan ketidakbahagiaan, nilai rukun dan konflik, dan nilai kebebasan dan ketidakbebasan. Nilai-nilai itulah yang merupakan nilai sentral pandangan dunia Jawa. Dengan demikian, apa yang seharusnya menjadi keinginan manusia Jawa, khususnya yang tercermin dalam pandangan hidupnya, yang lahir dan yang batiniah terdapat dalam diri manusia selaku mikrokosmos seringkali

digambarkan sebagai persatuan yang harmonis antara dunia kasar dan dunia halus. Kesatuan dalam diri manusia antara dua dunia itu menciptakan tata eksistensi harmoni dalam kosmos. Semakin orang memperhalus perasaan batiniahnya semakin dekatlah ia untuk berjalan menuju kekebenaran yang sejati, yaitu kesempurnaan Hidup. Menurut pendapat kami, pada dasarnya, harmoni antara “yang kasar” dan “yang halus”, oleh manusia Jawa tidak harus dilalui dengan mengatasi atau menghindari kekangan-kekangan yang membelenggu dirinya atau kejahatan yang ada, tetapi justru ia harus menghadapi kenyataan tentang “kejahatan” atau semacam penderitaan yang telah menyimpannya. Bahkan dalam hal ini manusia Jawa telah melakukan semacam “pemberontakan” terhadap *Gusti Allah* dan untuk itu sekaligus dia harus menghadirkan “kebaikan” yang sebenarnya telah dimilikinya. Dengan menghadapi kejahatan sekaligus menghadirkan kebaikan, pengalaman akan kejahatannya telah diakuinya dan itulah jalan untuk menuju ke tatanan harmoni dalam Hidup ini.

Keenam, dari seluruh kesimpulan yang telah diuraikan di atas, dapatlah ditarik benang merah dari pemikiran manusia Jawa bahwa pandangan dunia Jawa bersifat dialektis. Dialektis yang disebut itu bukanlah semacam dialektika Hegel: tesa-anti tesa-sintesa, tetapi semacam dinamika pada keadaan tertentu yang terjadi karena adanya ketegangan-ketegangan yang berasal dari dua kutub yang saling berlawanan. Keadaan tertentu itu justru terjadi atau hadir karena adanya dua kutub yang saling bertentangan itu. Upacara *wiwahan* itu hadir atau dilaksanakan karena adanya salah satu langkah *wiwahan*, yaitu *panggih*, yang memiliki simbol-simbol yang saling bertentangan. Simbol keperkasaan dan simbol kelemahlembutan diungkapkan oleh sepasang mempelai yang

saling melempar gulungan sirih di dalam upacara *balangan gantal* 'melempar sirih. Simbol keperkasaan diibaratkan sebagai kutub positif, atau kutub laki-laki sedang simbol kelemahlembutan diibaratkan sebagai kutub negatif, atau kutub perempuan. Kedua kutub itu harus hadir di dalam upacara *panggih: balangan gantal*. Tanpa adanya kedua kutub itu yang scakan-akan saling tarik menarik, upacara *wiwahan* tidak mungkin terlaksana. "Yang baik" mengarah kepada "yang jahat", begitu sebaliknya "yang jahat" akan mengarah ke "yang baik". "Yang sakral" akan menuju ke "yang profan", dan "yang profan" akan menuju ke "yang sakral". Unsur-unsur itu (kutub-kutub yang saling bertentangan) semuanya pada akhirnya akan bersatu dalam satu *wadah* 'tempat' yaitu keselamatan. Keselamatan itulah yang sebenarnya dicari oleh manusia Jawa dalam melalui siklus kehidupannya melalui ritual *wiwahan*.

Sebuah pertanyaan dimunculkan, yaitu apakah ritual *wiwahan* mempunyai relevansi dengan kehidupan sekarang ini. Jawaban atas pertanyaan itu adalah sebagai akhir dari kesimpulan ini. Selama manusia Jawa masih ada dan selama ia masih bereksistensi di dunia ini dan selalu mengalami krisis kehidupannya *manten* 'menikah' dan mempercayai bahwa mitos Sri dan Sadono dengan simbol-simbol *wiwahan* akan membantu memberikan jaminan akan kehidupan yang *slamet* dan *tentrem*, maka ritual *wiwahan* masih akan tetap ada. Krisis kehidupan yang dimulai pada siklus kehidupannya menempatkan manusia Jawa pada posisi bahwa sebenarnya ia mengalami krisis kepercayaan terhadap semua yang dihadapkannya. Ia membutuhkan "pegangan" agar supaya terhindar dari krisis tersebut. Kecemasan, ketakutan, dan kecemaran meliputi dirinya, sehingga dengan menghadirkan *sajèn* 'sesaji', dan ritual *wiwahan*,

setidak-tidaknya salah satu siklus kehidupan sakralnya, yaitu menikah, dilalui dengan *slamet* 'selamat' dan ia telah menemukan "pegangan" dalam menghadapi krisis kepercayaan.

Di samping itu, dalam menggapai cita-citanya, manusia Jawa mempunyai motivasi yang dilandasi oleh norma nilai etis pragmatis yang dianutnya. Dunia penuh misteri dan makna yang harus diterjemahkan, dihayati dan dipahami manusia. Hal ini mengingatkan akan pendapat Berkeley yaitu; "*Esse est percipi*" - "*Being is being perceived*". Dunia materiel sama saja dengan dunia idea-idea yang saya alami (Bertens, 1990:52). Untuk itu perlulah subjek yang dapat memahami dan memotivasi nilai-nilai substansial perkawinan di dunia ini, seperti kpatuhan, kesetiaan, tanggung jawab, kekuasaan atas sesuatu yang dimilikinya.. Hanya subjeklah yang dapat memberi penilaian tentang mana opini yang benar atau opini yang tidak benar. Subjek selalu menghadirkan tiga pertanyaan tentang sesuatu, yaitu *why*, *how* dan *what for*. Pertanyaan yang membutuhkan jawaban yang sifatnya kritis refleksif. Sebenarnya pertanyaan itu menyangkut dua kriteria tentang benar dan salah, baik dan buruk, kepastian dan ketidakpastian, kebahagiaan dan ketidakbahagiaan, keharmonian dan ketidakharmonisan, kejahatan dan kebaikan, kebebasan dan ketidakbebasan.

Simbol *wiwahan* mendorong manusia Jawa untuk mengadakan refleksi dan dengan demikian mengawali pemikiran religius dan menjadi tugas manusia Jawa untuk menafsirkannya dengan mendalam. Dengan kata lain, melalui interpretasi eksistensial dan melalui "perantara" simbol *wiwahan* - simbol kejahatan dan simbol kebaikan, pemahaman akan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan itu membutuhkan

jawaban yang disertai dengan berbagai pertimbangan yang arif dan mendalam dari manusia Jawa atas dasar pertimbangan moral dan nilai yang dianutnya.

Sebagai penutup, ada beberapa pokok yang dapat disumbangkan pada penelitian ini dalam dunia ilmu pengetahuan, khususnya ilmu filsafat.

Pertama, temuan ilmiah yang diperoleh dari penelitian ini menunjukkan bahwa ada paradigma baru, yaitu paradigma hermeneutik fenomenologi dari Ricoeur dapat diaplikasikan pada penelitian yang bertemakan budaya Jawa, yaitu upacara *wiwahan*.

Kedua, dengan apropriasi, yaitu membuat bagaimana yang "asing" pada teks *wiwahan* menjadi milik sendiri, maka membaca kembali dan menemukan cakrawala baru tentang dunia teks *wiwahan* dapat dikuak secara eksistensial realitas *wiwahan* yang sebenarnya.

Ketiga, adanya distansiasi pada teks yang dapat menjadi semacam "kritik ideologi" atau dekonstruksi terhadap ilusi-ilusi, motivasi-motivasi di bawah sadar, keinginan si penafsir dan sebagainya. Kritik yang datangnya dari luar sebagai suatu serangan diubah oleh subjek menjadi kritik intern untuk pemurnian pandangan atau pemahaman diri. Dengan distansiasi atau "menjaga jarak" ataupun dekonstruksi akan lahir pemahaman yang lebih baik tentang *wiwahan*, pelakunya serta kebudayaan Jawa, dan terhindar dari pandangan sempit, fanatisme, chauvinisme Jawa.

Keempat, adanya imajinasi dalam distansiasi. Imajinasi dalam distansiasi melahirkan kreativitas, dan mendorong pola pemahaman baru ataupun tindakan baru walaupun mengambil jarak terhadap dunia teks. Dunia teks (dalam hal ini teks *wiwahan*)

menjadi pemahaman baru sejauh manusia dapat melakukan imajinasi terhadapnya, karena imajinasi mendahului kehendak.

Kelima, teori teks, teori tindakan, dan teori sejarah dari Ricoeur (1991:127) dapat menjadi jembatan antara penelitian empiris ke penelitian filsafat yang bersifat kritis reflektif. Adanya pembakuan dari wacana lisan *wiwahan* ke wacana tulis *wiwahan* melalui kategori-kategori tekstualitas: “terpaterinya tindakan”, “mandirinya tindakan”, “relevansi tindakan”, dan “tindakan sebagai karya terbuka” menimbulkan adanya tindakan bermakna dari pelaku *wiwahan*. Tindakan pelaku *wiwahan*, misalnya ketika melakukan “mandi ritual” saat *siraman*, dapat diartikan sebagai hubungan dialektis antara peristiwa (*event*) yaitu *siraman* dan makna (*meaning*) yaitu pembersihan batin. Tindakan manusia Jawa itu yang berada pada upacara *siraman*, dianggap sebagai “peristiwa” karena dapat dipahami, dapat juga muncul, tetapi dapat saja hilang, dan diulang, diikuti oleh beberapa pelaku *siraman* lainnya serta dapat diceritakan kembali. Ini berarti bahwa apa yang ada di dalam kutub *explanation* ‘eksplanasi’ menuju kutub *understanding* ‘pemahaman’, memang dapat dipahami sejauh itu menjadi sebuah teks, memiliki tindakan bermakna karena melakukan peristiwa yang bermakna bagi dirinya, dan karenanya peristiwa itu menjadi menyejarah bagi dirinya sendiri.

Keenam, penelitian filsafat menjadi diperkaya dengan bantuan atau mulai dengan penelitian empiris. Filsafat bukan sekadar pemikiran spekulatif tetapi berakar pada kehidupan sehari-hari. Dengan pendekatan hermeneutik Ricoeur ini realitas sosial *wiwahan* tidak berhenti menjadi upacara atau tradisi tetapi membantu untuk memahami diri masyarakat Jawa dan diri si penafsir. Dengan pemahaman ini dan atas nama

hermeneutik, masyarakat Jawa diajak untuk memahami secara baru atau secara lain berkat tahap apropriasi dan distansiasi di mana dibuka horison baru wahana makna simbolisme *wiwahan*.

\*\*\*

## Daftar Pustaka

### Untuk Buku

Adler J. Mortimer

1991 *Truth in Religion The Plurality of Religions and The Unity of Truth, An Essay in The Philosophy of Religion*, New York: Collier Books

Allatt, Patricia & Teresa Keil

1987 *Women and the Life Cycle, Transitions and Turning-Points*, London, Macmillan Press

Atmojo, MM Sockarto K

t.t *Catatan singkat Mengenai Ngelmu Katuranggan (Fisiognomi) dalam Masyarakat Jawa*, Yogyakarta: Proyek Javanologi

Baal, J. Van & W.E.A. Van Beek

1985 *Symbols for Communication*, Assen: van Gorcum & Comp

Baidhawy, Zakiyuddin (ed)

1997 *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Bakker, Anton

1986 *Metode Metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia

1990 *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius

Bakker, J.F.M.

1984 *Filsafat Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius

Berger, Peter, L

1991 *Langit Suci*, penerjemah Hartono, Jakarta: LP3ES

Bertens, K

1996 *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II Prancis*, Jakarta: Gramedia

Black, James A. dan Dean J. Champion

1992 *Metode dan Masalah Penelitian Sosial*, Bandung: Enresco

Bleicher, Josef

1990 *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, New York: Routledge

Boer, de Th

1988 *Hermeneutiek Filosofische grondslagen van mens-en cultuurwetenschappen*, Amsterdam: Boom

- Bratadajaja, Thomas Wiyasa  
1995 *Upacara Perkawinan Adat Jawa*, Jakarta:Pustaka Sinar Harapan
- Budiman, Arief  
1985 *Pembagian Kerja Secara Seksual, Sebuah Pembahasan Sosiologis tentang Peran Wanita di dalam Masyarakat*, Jakarta:Gramedia
- Cassirer, Ernst  
1953 *Language and Myth*, diterjemahkan oleh Susanne K. Langer, New York: Dover Publication Inc
- 1979 *An Essay on Man*, Fredericksburg: Book Crafters
- 1987 *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei tentang Manusia* terjemahan A. Nugroho, Jakarta: Gramedia
- Ciptoprawiro, Abdullah  
1986 *Filsafat Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka
- Collins, Randall  
1982 *Sociological Insight*, USA: Oxford University Press
- Condronogoro, Mari S.  
1995 *Busana Adat 1877-1937 Kraton Yogyakarta Makna dan Fungsi dalam Berbagai Upacara*, Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusantara
- De Jong, S  
1976 *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*, Yogyakarta: Kanisius
- Dhavamony, Mariasusai  
1973 *Phenomenology of Religion*, Roma: Universita Gregoriana Editrice
- Dillistone, F.W.  
1986, *The power of symbols*, London, The Camelot Pressl
- Dilthey, Wilhelm  
1976 *Dilthey Selected Writings*, edited,translated & introduced by H.P. Rickman, Cambridge: Cambridge University Press
- 1977 *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, translated by Richard M. Zancr, introduction by Rudolf A. Makkreel, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague
- Dirdjowinoto, Soedibio  
t.t. *Nambut Silaning Akrami, Arti dan Makhā Tata cara Perkawinan Tradisional Jawa*, diktat, Yogyakarta: Bebadan Museum Puro Paku Alaman

- t.t     *Sekitar Perkawinan Di Dalam Keraton Yogyakarta (Rondom de Huwelijken in de Keraton te Yogyakarta)*, diktat diterjemahkan oleh Soedibio Dirdjowinoto, Yogyakarta :Museum Paku Alaman, Yogyakarta
- Douglas, Mary  
1991    *Purity and Danger, An Analysis of the concepts of pollution and taboo*, New York: Routledge
- Dreyfus, L. Hubert & Paul Rabinow  
1982    *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press
- Durkheim, Emile  
1972    *The Elementary Form of the Religious Life dalam Reader in comparative Religion an Anthropological Approach*-William A. Lesa & Vogt. New York: Harper & Row Publishers
- Eco, Umberto  
1984    *Semiotics and The Philosophy of Language*, London, Macmillan Press
- 1990    *The Limits Of Interpretation*, Indianapolis, Indiana University Press
- Eliade, Mircea  
1964    *Myth and Reality*, London: George Allen & Unwin
- 1958    *Patterns in Comparative Religion*, New York: Sheed & Ward
- 1959    *The Sacred and The Profane. The Nature of Religion*, New York Harcourt, Brace & World
- 1985    *Symbolism, the Sacred and the Arts*, ed., By Diane Appostola Cappadona, New York: Crossroad
- Fakih, Mansour  
1997    *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Fernandez, Stepahanus Ozias  
1990    *Citra Manusia Budaya Timur dan Barat*, Flores: Nusa Indah
- Firth, Raymond  
1975    *Symbols: Public and Private*, New York: Cornell University Press
- Gadamer, Hans-Georg  
1975    *Truth and Method*, London: Sheed and Ward
- Gallop, Annabel Teh & Bernard Arps  
1991    *"Golden Letters Writing Traditions of Indonesia - Surat Emas Budaya Tulis*

*diIndonesia*, London: British Library

Geertz, Clifford

1969 *The Religion of Java*, New York: The Free Press

1971 *Myth, Symbol and Culture*, New York: W.W. Norton & Comp

1973 *The Interpretation of Culture*, New York: Anchor

1989 *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya

Geertz, Hildred

1961 *The Javanese Family*, New York: The Free Press of Glencoe

Gennep, Arnold van

1977 *The Rites of Passage*, translated by Monika B Visdom Gabrielle L. Caffee,  
London: Routledge and Kegan Paul

Gilbert, R A

1991 *The Elements of Mysticism*, Great Britain: Element Books

Graaf. de H.J.

1949 *Geschiedenis van Indonesie*. Bandung, van Hoeve

1986 *Puncak kekuasaan Mataram Politik Ekspansi Sultan Agung*, terjemahan Pustaka  
Grafitipers & KITLV, Jakarta: Pustaka Grafitipers

1987 *Disintegrasi Mataram Di bawah Mangkurat I*, terjemahan Pustaka Grafitipers & KITLV  
Jakarta: Pustaka Grafitipers

Graaf. de H.J dan G. Th. Pigeaud

1986 *Kerajaan- Kerajaan Islam di Jawa, Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, terjemahan  
Pustaka Grafitipers & KITLV, Jakarta: Pustaka Grafitipers

Groenen, C

1993 *Perkawinan Sakramental*, Yogyakarta: Kanisius

Gunawan, FX.Rudy

1993 *Filsafat Sex*, Yogyakarta: Bentang Offset

Hadi, Parni

1996 *Introspeksi Badak Jawa: kumpulan kolom*, Bandung: Mizan

Hadiwijono, Harun

1967 *Man in the Present Javanese Mysticism*, Baarn: Bosch en Keuning

1975 *Agama Hindhu dan Budha*, Jakarta, Penerbit Kristen

1983 Konsepsi Tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa, Jakarta: Sinar Harapan

Harding, Sandra

1990 *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press

Hardjowirogo, Marbangun

1995 *Manusia Jawa*, Jakarta: Gunung Agung

Halab, Lawrence J

1992 *Myth and Philosophy, A Contest of Truths*, Illinois: Open Court

Hendrato, Astuti

1988 Wanita dalam Sastra lama: Khususnya dalam Kitab Centhini dalam "Bunga rampai Bahasa, Sastra, dan Budaya, Jakarta: Intermedia

Hendropuspito, D

1992 *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius

Heraty, Toeti

1984 *Aku Dalam Budaya*, Jakarta: Pustaka Jaya

Herusatoto, Budiono

1984 *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: Hanindita

Hodges, H.A.

1952 *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, London: Routledge and Kegan Paul

Howard, Roy J

1982 *Three Faces of Hermeneutics*, California: University of California Press

Ilde, Don

1971 *Hermeneutic Phenomenology, The Philosophy of Paul Ricoeur*, New York: North-Western University Press

Jandra, Mifedwil; Tashadi dkk

1990 *Perangkat/Alat-Alat Dan Pakaian Serta makna Simbolis Upacara Keagamaan Di Lingkungan Keraton Yogyakarta*, Yogyakarta: Depdikbud Dirjen Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai Budaya DIY

Kaufmann, Walter

1990 *Critique of Religion and Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press

Keesing, Roger M

1981 *Antropologi Budaya*, Jakarta: Erlangga

Kleden, Leo

1990 *Symbolic-Textual Paradigm in the Hermeneutic Philosophy of Paul Ricoeur*, disitasi, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven Hoger Instituut voor Wijsbegeerte

Koentjaraningrat

1984 *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka

1985 *Metode Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia

1987 *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia

Kodiran

1982, "Manusia dan kebudayaan Jawa" dalam *Manusia dan Kebudayaan Indonesia*, editor Koentjaraningrat, Jakarta: Jambatan

Kopp, Joseph V.

1971 *Teilhard de Chardin Sintese Baru Tentang Evolusi*, Yogyakarta: Kanisius

Kroeber, A.L. & Claude Kluckhohn

1963 *Culture A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Alfred A. Knoff

Langer, Susanne

1993 *Philosophy in a New Key, A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, USA: Harvard University Press (seventeenth printing)

Leahy, Louis

1993 *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, Yogyakarta: Kanisius

1994 *Esai Filsafat Untuk Masa Kini*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti

Lessa, William A & Evon Z Vogt

1972 *Reader in Comparative Religion, an Anthropological Approach* Third Edition, New York: Harper & Row Publisher

Lundgren-Gothlin, Eva

1996 *Sex and Existence, Simone de Beauvoir's The Second Sex*, translated from the Swedish by Linda Schenk, London: Athlone Press

Madison, G.B.

1990 *The Hermeneutics of Postmodernity*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press

Mahowald, Mary Briody

1994 *The Philosophy of Women*, Indianapolis: Hackett Publishing Company

Master, William H & Virginia E. Johnson

1995 *Human Sexuality*, New York, Harper Collins College Publisher

- Mees, W. Fruin  
1919 *Geschiedenis van Java Deel I*. Batavia: Ruygrok & Co
- Moertono, Soemarsaid  
1985, *Negara dan Usaha Bina-Negara Di Jawa Masa lampau , studi tentang Masa Mataram II*, Abad XVI sampai XIX, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Morris, Brian  
1987 *Anthropological Studies of Religion, An Introductory Tect*, USA: Cambridge University Press
- Mulder, Niels  
1983 *Jawa - Thailand Beberapa Perbandingan Sosial Budaya*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- 1994 *Individual and Society in Java, A Cultural Analysis*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- Murtiadji, R. Sri Supadmi & R. Suwardandjaja  
1993 *Tata Rias Pengantin Gaya Yogyakarta*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Nakamura, Hisako  
1990 *Perceraian orang Jawa*, penerjemah H.Zaini Ahmad Noeh (edisi Indonesia), Yogyakarta: Gadjah Mada Press
- Notosusanto, Smita & E. Kristi Poerwandari (penyunting)  
1997 *Perempuan dan Pemberdayaan*, Jakarta; Obor
- Owens, Thomas. J  
1970 *Phenomenology And Intersubjectivity, Contemporary Interpretations of The Interpersonal Situation*, Netherlands: Martinus Nijhoff
- Partokusumo, H. Karkono Kamajaya  
1992 *I Suro Tahun Baru Jawa, Perpaduan Jawa - Islam*, Yogyakarta: UP Indonesia
- 1995 *Kebudayaan Jawa Perpaduannya dengan Islam*, Yogyakarta: Aditia Media
- Peursen, C.A.  
1976 *Strategi Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius
- Plantinga, Theodore  
1980 *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto: University Toronto Press
- Poepowardojo, Soerjanto  
1989 *Strategi Kebudayaan, Suatu Pendekatan Filosofis*, Jakarta: Gramedia

Poerwokoesoemo, Soedarisman

1985 *Kasultanan Yogyakarta*, Yogyakarta:Gadjah Mada University Press

Poespoprodjo, W

1987 *Interpretasi: Beberapa catatan pendekatan filsafatnya*, Bandung: Remaja Karya

Puntowati, Silvy Werdhani

1992 "The *dukun pengantin*: mediator at the Javanese wedding ceremony" dalam *Women and Mediation in Indonesia*, ed. by Sita van Bemmelen cs, Leiden: KITLV Press

Pradopo, Sri Widati dan Siti Sundari Maharto

1986 *Pengarang Wanita Dalam Sastra Jawa Modern*, Jakarta, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

Ranggasutrasna, Ngabei dkk

1991 *Centhini Tambangraras-Amongraga Jilid 1*, saduran dalam bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka

1992 *Centhini Tambangraras-Amongraga Jilid 2*, saduran dalam bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka

1994 *Centhini Tambangraras-Amongraga Jilid 3*, saduran dalam bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka

Reagan, Charles E (ed)

1979 *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio: Ohio University Press

Respationo, Suyadi

1980 *Upacara Mantu Jangkep Gagrag Surakarta*, Semarang: Effhar Publishing

Ricoeur, Paul

1969 *The Symbolism of Evil*, translated by Emerson Buchanan, New York: Harper and Row (pertama kali diterbitkan dalam bahasa Perancis *La Symbolique du mal*, 1960)

1976 *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth: Texas Christian University Press

1981 *Hermeneutics and The Human Sciences*, USA: Cambridge University Press

1986 *Fallible Man*, translation by Charles A. Kelbley, New York: Fordham Univesity Press second printing ( pertama kali diterbitkan dalam bahasa Perancis *L'homme faillible*, 1960)

1988 *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde,

Evanston: Northwestern University Press - sixth printing. (pertama kali diterbitkan dalam bahasa Perancis *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, 1969)

1991 *From Text to Action Essays in Hermeneutics, II*, translated by Kathleen Blamy and John B. Thompson, Illinois, Northwestern University Press (Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Perancis *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, 1986)

Robertson, Roland (ed)

1988 *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta: Rajawali Press

Russell, Bertrand

1986 *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press

Sardjono, Maria

1992 *Paham Jawa*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan

Sayers, Sean & Peter Osborne (ed)

1990 *Socialism, Feminism and Philosophy, A Radical Philosophy Reader*, New York: Routledge

Scheffler, Israel

1997 *Symbolic Worlds: Art, Science, Language, Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press

Schrag, Calvin O

1980 *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences* Indiana: Purdue University Press

Scott, George Ryley

1995 *Curious Customs of Sex and Marriage*, London: The Guernsey Press Co

Sindhunata

1988 *Cikar Bobrok*, Yogyakarta: Kanisius

Soebardi, S

1975 *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes: A Contribution to the study of Javanese Mystical Tradition*, Bibliotheca Indonesia 10  
Hague: Martinus Nijhoff

Soedarsono, R.M.

1990 *Wayang Wong: The State Ritual Dance Drama in The Court of Yogyakarta*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press

1997 *Wayang Wong Drama Tari Ritual Kenegaraan di Keraton Yogyakarta*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press

- Soeratman, Darsiti  
1989 *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1830-1939*, Yogyakarta: Penerbit Taman Siswa
- Stewart, David  
1979. *Existential Humanism dalam Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, ed, by Charles E. Reagan. Ohio, Ohio University Press.
- Subadio, Maria Ulfah & T.O. Ihromi (ed)  
1994 *Peranan dan Kedudukan Wanita Indonesia*, Yogyakarta:Gajah Mada Press
- Sudewa, A  
1990 *Serat Pamitisastra*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press
- 1992 "Wanita Jawa: antara tradisi dan transformasi" dalam *Citra Wanita dan Kekuasaan (Jawa)*, Yogyakarta:Kanisius
- Sugeng, Surjanto & Mulyono Djojomartono & Moh. Oemar  
1986 *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Jawa Tengah*,Semarang Depdikbud Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah Jawa Tengah
- Sujanto  
1993 *Sekitar Pandangan Hidup Jawa*, Semarang: Dahara Prize
- 1997 *Sabda Pandhita Ratu*, Semarang: Dahara Prize
- Sumahatnaka  
1981 *Ringkasan Centini (Suluk Tambanglaras)*, alihbahasa Sudibjo Z. Hadisutjipto, Jakarta: Balai Pustaka
- Sunaryono, E  
1993 *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius
- Suryadi Ag, Linus  
1993 *Regol Megol Megol, Fenomena Kosmogoni Jawa*, Yogyakarta:Andi Offset
- 1995 *Dari Pujangga ke Penulis Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Susanto, Budi & Sudiardja dkk (ed)  
1992 *Citra Wanita dan Kekuasaan (Jawa)*, Yogyakarta: Kanisius
- Susanto, P.S. Hary  
1987 *Mitos Menurut Pemikiran Eliade*, Yogyakarta: Kanisius
- Suseno, Franz Magnis  
1991 *Etika Jawa Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*,

Yogyakarta: Kanisius

Trueblood, David L

1965 *P'ilsafat Agama*, diterjemahkan oleh H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang

Tuana, Nancy

1989 "The Weaker Seed The Sexist Bias of Reproductive Theory" dalam *Feminism & Science*, edited by Nancy Tuana, Indianapolis: Indiana University Press

Turner, Victor

1982 *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual*, sixth printing, USA: Vail Ballou Press

1990 *Dramas, Field and Metaphors Symbolic Action in Human Society*, London: Cornell University Press (sixth printing)

1991 *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, New York: Cornell Paperbacks (seventh printing)

Yasadipura I.

1937 *Babad Gijanti*, Batavia Centrum: Bale Poestaka

Valdes, Mario. J (ed)

1991 *A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination*, Toronto: University of Toronto Press

Weber, Max

1969 *Basic Concepts in Sociology*, translated & introduction by H.P. Secher, New York: Citadel Press

Whaling, Frank (editor)

1984 *Contemporary Approaches to the Study of Religion, Volume I: Humanities*, Berlin: Mouton Publishers

Winangun, Wartaya Y.W.

1990 *Masyarakat Bebas Struktur, Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*, Yogyakarta: Kanisius

Wiryamartana, I. Kuntara

1990 *Arjunawiwaha*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press

Wolanin, Adam SJ

1978 *Rites, Ritual Symbols and Their Interpretation in The Writings of Victor W. Turner, A phenomenological theological study*, disertasi, Roma: Facultas Theologiae Pontificiae Universitas Universitas Gregoriana

Zoetmulder, P.J.

1994 *Kalangwan Sastra Jawa Kuno Selayang Pandung*, penerjemah Dick. Hartoko-cet-3

Jakarta: Djambatan

1994 *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature*, Netherland: KITLV

### Untuk Jurnal / Majalah

Budianta, Melani

1998 "Sastra & Ideologi Gender", dalam *Horison*, Tahun XXXII, No.4, hal 6-13

Carraso, David

1996 "Those Who Go on a Sacred Journey: The Shapes and Diversity of Pilgrimages" dalam *Pilgrimage*, 1996/4

Gardono, Iwan

1990 "The Sacred Relations", dalam *Masyarakat*, Volume I No 1 hal. 17-34

Heraty, Toeti

1988 "Lady Di, Sastra & Media, dalam *Horison*, tahun XXXII, No. 4, hal 4-5

Ladriere, Jean

1990 "Metaphysics and Culture", dalam *The Asian Journal of Philosophy*, Vol.2 No.1, hal. 1-24

Maman S. T

1988 "Mistisisme: Arti Dan Ciri Ciriinya", dalam *Melintas*, No 14, hal. 31-39

Melatoa, Junus M

1989 "Pesan Budaya Dalam Kesenian", dalam *Berita Antropologi*, Tahun XIII No 45 Januari- Maret, hal 26 - 38

Oliver, Harold H.

1981, "Relational; Ontology and Hermeneutic" dalam *Journal of Religion, Myth Symbol and Reality*, volume I Boston University Studies in Philosophy and Religion, hal. 69-98.

Olson, Alan M.

1981, "Myth, Symbol, and Metaphorical Truth", dalam *Journal of religion: Myth Symbol and Reality*. volume I Boston University Studies in Philosophy and religion, hal. 99-125

Redaksi Driyarkara

1993 "Diskursus Di Sekitar Hermeneutik Gadamer Konfrontasi Pemikiran Gadamer Dengan Habermas dan Riccoeur" dalam *Driyarkara*, No.3 Th XX, hal.34-47

Rudiyanto S, F.X.

1997 "Vertikalitas dan Horizontalitas Ruang Sakral, dalam *Melintas*, No. 41, Agustus 1997, halaman 1-13

Soemamo DS

tanpa tahun "Jiwa Rohani Manusia: Analisa dari Fahaman Kejawen", dalam *Driyarkara*, No 3

Socketo, Wiratmo

1992 "Transformasi Kebudayaan dalam Era Globalisasi", dalam *Basis*, Th XLI, No 12, hal. 449-457

Stange, Paul

1989 "Dekonstruksi: Sebuah Orientalisme Baru untuk Jawa", dalam *Prisma*, No 2 TH XVII, hal 3-16

Subianto, Benny

1990 "Golongan: Sebuah Realitas Sosial", dalam *Prisma*, No 4 Tahun XIX, hal. 50

Sugiharto, I. Bambang

1994 "Mengembalikan Filsafat Kepada Metafor", dalam *Melintas*, No. 33 Desember 1994, hal. 1-11

Triatmoko, Bambang

1990 "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur", dalam *Driyarkara*, No 2 Th VI, hal. 28-41

Waardenburg, Jacques

1981, "Symbolic aspect of Myth", dalam *Journal of Religion*, *Myth Symbol and Reality*, Volume I. Boston University Studies in Philosophy and Religion, hal. 41-68

Widiantoro, Yulius

1993 "Pergeseran Ontologis Hermeneutik Berdasar Bahasa" dalam *Driyarkara* No.3 Th. XX, hal. 10-24.

### **Untuk Kamus Jawa**

Prawiroatmodjo, S

1994 *Bausastra Jawa*, Surabaya: Yayasan Djojo Bojo, cap-capan kaping III

1995 *Bausastra Jawa* Indonesia, Jilid II Ny-Z., Jakarta: Gunung Agung, edisi ke 2

Winters Sr, C.F. & R. Ng. Ranggawarsita

1991 *Kamus Kawi-Jawa menurut Kawi-Javaansch Woordenboek*, alih aksara diselenggarakan oleh Padmopuspito dan A. Sarman Am dengan bantuan teknis dari I. Supriyanto, Yogya - karta: Gadjah Mada University Press (cetakan ke4)

Wojowasito, S

1977 *Kami Kawi -Indonesia*. Bandung:Angkasa Offset (cetakan ke 3)

Zoetmulder, P.J. & S.O. Robson

1995 *Kamus Jawa Kuna-Indonesia I A-O*, penerjemah Darusuprpto, Sumarti Suprayitna, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama (judul asli *Old Javanese-English Dictionary*, I A-O)

1995 *Kamus Jawa Kuna-Indonesia II P-Z*, penerjemah Darusuprpto, Sumarti Suprayitna, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama (judul asli *Old Javanese-English Dictionary*, II P-Z)

### **Daftar Sumber Tulisan Upacara *Wiwahan* yang Berbahasa Jawa**

*"Pranatan Lampah Lampah Karso dalem Kagoengan Damel mantoe amikramaken Poetrodalem poetri 3 iji Soho Saderek Dalem Poetri 2 iji, ing woelan Redjeb taheun Djimakir Ongko 1858 oetawi ing woelan Januari tahun ongko 1928"*, MS Keraton Yogyakarta, huruf latin Jawa, Kasultanan Yogyakarta

*Pranatan Lampah Lampah Karso Dalem Kagoengan damel mantoe hamikramaken Poetro dalem Kakung Tuwin Poetri"*, *Keraton Yogyakarta, 8 Februari 1939*, MS Sanabudaya- huruf latin Jawa, Kasultanan Yogyakarta

*"Punika Pranatan Pasamuwan ing Mangkunegaran benjing Kramanipoen Poetri dalem Raden Ajeng Partini dhaup kaliyan Raden Doctor Husein Djayadiningrat ing dinten Akad Kliwon tanggal kaping 28 wulan Rabingulakir tahun Alip 1851 utawi surya kaping 9 Januari 1921, keraton Mangkunegaran - Surakarta, H 391*, MS Reksopustoko, transliterasi Februari 1990 oleh RTM Husodo Pringgokusumo, Mangkunegaran

*"Serat Babad Madoera anyarengi nalika krama dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Soesoehoenan Pakoehoewana VII angsal poetrinipoen Soeltan ing Madoera"*, Ms Sanabudaya, PB E, transliterasi 1937, Kasunanan Surakarta

*"Acara perkawinan Gusti Raden Ajeng Retno Astrini putri bungsu Sri Mangkunegoro VIII (alm) dengan Pangeran Abu Bakar dari kasultanan Johore, Malaysia pada hari Sabtu, 3 November 1990 di istana Mangkunegaran Solo"*, MS Reksopustoko (tertulis dalam bahasa Indonesia), Mangkunegaran

*Tatacara Bab Wilujengan nginggahaken bleketepe, sesaji pendheman & bucalan saha pasang tarub hing dinten Ahad Legi. Surya - 2 Dulkangidah 1927 utawi tanggal 2 April 1995 wanci 09.30 WIB kagem wiwahan mantu Hing dalem Puro Pakualaman"*, MS Puro Pakualaman - huruf latin Jawa, Pakualaman

## GLOSARI

|                        |  |
|------------------------|--|
| <i>abdi dalam</i>      | orang yang bekerja di keraton untuk mengabdikan kepada raja, pegawai istana besar  |
| <i>ageng</i>           | nama daun atau tumbuh-tumbuhan kecil   |
| <i>alang-alang</i>     | bawaan perangkat upacara seperti sejumlah pakaian dan alat kecantikan oleh calon mempelai perempuan saat menjelang upacara <i>panggih</i> tiba |
| <i>alit</i>            | 1. kemantapan hati<br>2. keputusan bersama   |
| <i>ampilan</i>         | nama daun atau tumbuh-tumbuhan semacam kueh serabi yang terbuat dari tepung terigu   |
| <i>anteping kalbu</i>  | 1. selalu bergerak dan cekatan<br>2. terampil dan banyak akal  |
| <i>apa-apa</i>         | ayam putih   |
| <i>apem gandum</i>     | nama tumbuh-tumbuhan dan daunan roh jahat  |
| <i>athak ithikan</i>   | kain dengan motif di tengah berwarna putih dan tepinya berwarna biru, merah, dan hitam   |
| <i>ayam pethak</i>     | saling melempar gulungan daun sirih antara kedua mempelai dan dilakukan pada salah satu upacara dari serangkaian upacara <i>panggih</i>        |
| <i>awar-awar</i>       | bapak  |
| <i>bala</i>            | 1. dunia atas<br>2. tanah air  |
| <i>bangun tuluk</i>    | asal usul keturunan seseorang  |
| <i>balangan gantal</i> | semacam panggilan untuk putri raja ataupun putri bangsawan   |
| <i>bapa</i>            | benih  |
| <i>bapa koso</i>       | daun kelapa yang tua, berwarna hijau tua   |
| <i>hebet</i>           | anyaman daun kelapa kering untuk di dinding  |
| <i>benduru poetri</i>  | berat  |
| <i>hibit</i>           | upacara memangku kedua calon mempelai oleh ayah mempelai perempuan   |
| <i>blarak</i>          | salah satu upacara perkawinan, yaitu   |
| <i>bleketepe</i>       |  |
| <i>bobot</i>           |  |
| <i>bobot timbang</i>   |  |
| <i>bopongan</i>        |  |

|                            |   |
|----------------------------|---|
| <i>boreh</i>               | menggendong mempelai putri (apabila ia putri raja) oleh mempelai laki-laki  |
| <i>bubuk dhele</i>         | bedak cair yang ramuannya dari daun kedelai goreng yang ditumbuk halus sebagai pelengkap makanan tertentu   |
| <i>buwuh</i>               | sumbangan sejumlah uang yang diberikan oleh para tamu kepada tuan rumah yang sedang mempunyai hajut perkawinan  |
| <i>cendhol</i>             | sejenis isi minuman yang terbuat dari tepung beras, bentuknya kecil-kecil dan diminum bersama-sama santan dan sirop gula merah, lihat juga <i>dhawet</i>                      |
| <i>cething</i>             | tempat nasi yang terbuat dari anyaman bambu   |
| <i>clupak</i>              | semacam lampu kecil dengan bahan bakarnya minyak tanah  |
| <i>cocog</i>               | tepat, serasi   |
| <i>curigu</i>              | keris, semacam senjata tradisional, khas Jawa - seperti pisau yang mempunyai model tertentu dibuat dari baja dan bertangkai dan bersarung dengan ragam hias ukiran di atasnya |
| <i>dhadhap serep</i>       | nama daun atau tumbuh-tumbuhan ( <i>Erythrae fusca</i> )  |
| <i>dhahar</i>              | makan   |
| <i>dhahar klimah</i>       | makan bersama, kedua mempelai saling menyuapi-mem beri makan sebagai salah satu bagian dari upacara <i>panggih</i>  |
| <i>dhawet</i>              | semacam minuman yang terbuat dari santan dan gula merah, berisi <i>cendhol</i> (lihat <i>cendhol</i> )  |
| <i>dhaupipun penganten</i> | upacara bertemunya kedua mempelai (lihat <i>panggih</i> )   |
| <i>dhukun</i>              | 1. orang yang memiliki keahlian tertentu, seperti pengobatan, merias pengantin, pemijatan tubuh dan sebagainya<br>2. perantara/mediator untuk masalah supranatural            |
| <i>dhukun penganten</i>    | perias pengantin  |
| <i>dhingklik</i>           | bangku pendek   |
| <i>dulangan</i>            | upacara saling menyuapi antara mempelai laki-laki dan perempuan dengan nasi serta lauk pauk   |

*dodolan dhawet*  
*donga*  
*edan-edanan*

*eling lan waspada*  
*endi ana surya kembar*

*eyang*  
*gadhung melati*  
*gantul*

*garwa*  
*garebeg*

*gendhis*  
*gendhis klapa*  
*godhong*  
*godhong kelor*  
*guru laki*  
*Gusti Allah*  
*grompol*  
*ibu pertiwi*

*ijab*  
*ijab kabul - ijab qobul*  
*ijabipun penganten kakung*

*impling*  
*ingsun*  
*jadah*  
*jajan pasar*

*jangan loncom*

*jangan menir*

berjualan cendol  
doa  
para abdi dalem yang melakukan lelucon pada pesta perkawinan dan mengenakan pakaian yang berwarna-warni dan dipersolek dengan tata rias yang lucu  
ingat dan waspada  
tidak ada matahari yang kembar, ungkapan bahasa Jawa yang artinya tidak ada manifestasi kekuasaan lain selain kekuasaan raja  
kakek atau nenek  
untaian melati dan bunga *gadhing*  
gulungan daun sirih yang diikat dengan benang  
istri atau suami  
perayaan di kalangan masyarakat Jawa untuk memperingati kelahiran nabi Muhammad SAW yang diadakan pada tanggal 1 Mulud (menurut penanggalan Jawa)  
gula  
gula merah yang terbuat dari kelapa  
daun  
daun kelor  
suami  
Tuhan Allah  
ragam hias tertentu pada kain batik  
1. dunia bawah  
2. bumi, ibu bumi  
menikah secara agama Islam  
menikah secara agama dan hukum Islam  
menikahnya mempelai laki-laki secara hukum Islam  
candu  
aku  
juadah  
bermacam-macam makanan kecil yang dibeli dari pasar seperti *wajik*, *ongol-ongol*, *putu mayang*, *onde-onde*  
semacam sayur bayam dengan buah oyong  
1. sayur bening  
2. salah satu upacara adat perkawinan Jawa di mana kedua mempelai

*jarwa dhosok*

*jejenthik*

*jejeran*

*juplak*

*juru paes*

*kacar kucur*

*kuru*

*kasa , akasa*

*kasekten*

*kasultanan*

*kasunanan*

*katuranggan*

*kawula*

*kawruh*

*kecohan*

*kekeb*

*kembang*

*kembang mayang*

*kembang setaman*

menuju atau kembali ke tempat atau kediamannya, lazim dilakukan oleh para putra putri raja.

dua kata (berasal dari bahasa Jawa) yang dirangkai menjadi satu dan mempunyai arti atau makna tertentu

jari kelingking

pohon

lampu atau pelita (lihat juga *cuplak*)

perias pengantin, juru rias

upacara pemberian kekayaan suami secara simbolis dengan “mengucurkan” dari pundi-pundi bermacam-macam biji-bijian hasil bumi dan uang logam ke pangkuan istrinya dan sang istri menerimanya dengan selebar kain (semacam sapu tangan)

nama daun

langit, angkasa

kekuatan, kesaktian

dacrah atau wilayah Yogyakarta di masa lalu dipimpin oleh Sultan, untuk saat ini Sultan Yogyakarta tidak mempunyai kekuasaan politik di negara Republik Indonesia dan wilayah itu sekarang dikenal sebagai Daerah Istimewa Yogyakarta

dacrah atau wilayah Surakarta di masa lalu yang diperintah oleh Sunan , untuk saat ini Sunan dari Surakarta tidak mempunyai kekuasaan politik

ilmu yang berusaha memahami watak dan sifat benda, binatang dan perempuan melalui ciri-ciri fisiknya

rakyat,

pengetahuan

semacam piala terbuat dari tembaga atau kuningan digunakan untuk membuang ludah

tutup penanak nasi/tutup periuk

bunga

sepasang rangkaian bunga dan janur dengan bentuk tertentu

air yang ditaburi bunga seperti bunga melati, kenanga, dan mawar untuk

|                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| <i>kenyohan sedhah</i>               | upacara   |
| <i>keputren</i>                      | kunyahan daun sirih   |
| <i>kerik</i>                         | tempat tinggal putri raja   |
|                                      | menghilangkan /mencukur rambut halus di kening  |
| <i>kesatriyan</i>                    | tempat tinggal pangeran   |
| <i>kethoprak</i>                     | semacam sandiwara rakyat yang diiringi dengan gamelan dan diperagakan dengan gerakan tubuh tertentu dan nyanyian                          |
|                                      | selatan   |
| <i>kidul</i>                         | berjalan diarak mengelilingi para tamu  |
| <i>kiruh</i>                         | tikar yang terbuat dari anyaman daun pandan   |
| <i>klasa bangka atau klasa pasir</i> | semacam kendi kecil yang terbuat dari tanah liat  |
| <i>klemuk</i>                        | semacam kendi tanpa <i>cucuk</i> , lubangnya di atas  |
| <i>klenthing</i>                     | memberikan penghormatan dan sembah sujud bakti pada sultan/raja   |
| <i>klilan ngabekti</i>               | sejenis kain yang dipakai untuk upacara <i>siraman</i> calon mempelai perempuan   |
| <i>kliwatan</i>                      | ragam motif kain lurik  |
| <i>kluwung</i>                       | bedak padat yang berwarna-warni dibuat dari ramuan tertentu, dibalurkan untuk memandikan kedua calon mempelai pada upacara <i>siraman</i> |
| <i>kridhaning prang</i>              | berlatih perang, gerakan-gerakan perang   |
| <i>krohongan</i>                     | 1. ruang utama yang terletak ditengah-tengah rumah  |
|                                      | 2. tempat pelaminan kedua mempelai , lihat <i>senthong tengah</i>   |
| <i>kukila</i>                        | burung, yang dimaksudkan burung perkutut  |
| <i>konduripun penganten</i>          | upacara adat di mana kedua mempelai pulang ke rumahnya  |
| <i>labuh</i>                         | membuang sesuatu benda ke tempat lain   |
| <i>lalaban</i>                       | bermacam sayuran mentah dan ketimun yang dimakan bersama nasi dan sambal pinangan   |
| <i>lamaran</i>                       | aabadi  |
| <i>langgeng</i>                      | sepasang patung laki-laki dan perempuan yang sedang bersimpuh dengan mengenakan busana pengantin adat Jawa dan terbuat dari tanah liat    |
| <i>laron</i>                         | kain putih  |

|                                  |   |
|----------------------------------|---|
| <i>lelangen</i>                  | pertunjukan tari Jawa pada acara tertentu   |
| <i>lenggahan</i>                 | duduk bersama pada suatu jamuan   |
| <i>lenggahan midodareni</i>      | jamuan yang dihadiri oleh para pangeran, patih, bupati, para prajurit dan pembesar keraton untuk berjaga hingga lewat tengah malam selama lima hari sampai menjelang upacara <i>panggih</i> tiba.   |
| <i>letrek</i>                    | semacam kain yang berwarna kuning untuk alas duduk calon mempelai perempuan   |
| <i>lulur</i>                     | semacam bedak cair yang terbuat dari berbagai ramuan tumbuh-tumbuhan dan tepung   |
| <i>lurik</i>                     | sejenis kain ikat yang ditunen dengan motif bergaris  |
| <i>lurik dringin</i>             | sejenis kain lurik yang ditunen dengan benang emas  |
| <i>lurik gedhog madu</i>         | nama motif atau pola kain lurik   |
| <i>lurik kluwung</i>             | nama motif atau pola kain lurik   |
| <i>lurik pali</i>                | nama atau pola kain lurik   |
| <i>lurik pliwatan</i>            | nama motif atau pola kain lurik   |
| <i>lurik puluh watu</i>          | nama motif atau pola kain lurik   |
| <i>macak</i>                     | berhias, berdandan (bagi perempuan)   |
| <i>macul tumpeng</i>             | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. memotong tumpeng dengan cangkul</li> <li>2. salah satu bagian dari upacara <i>panggih</i>, yaitu upacara adat yang dilakukan oleh mempelai laki-laki apabila generasi dari pihaknya lebih muda daripada mempelai perempuan</li> </ol> |
| <i>madat</i>                     | mengisap candu  |
| <i>madon</i>                     | mencari kepuasan badaniah pada perempuan  |
| <i>main</i>                      | berjudi   |
| <i>mamayu hayuning bawana</i>    | menjaga keselamatan dan ketenteraman dunia  |
| <i>manak</i>                     | melahirkan anak   |
| <i>manunggaling kawula gusti</i> | bersatunya manusia dengan Allah   |
| <i>mangan</i>                    | makan   |
| <i> mantu</i>                    | menikahkan salah satu anggota keluarga dengan melakukan pesta perkawinan  |
| <i>majang</i>                    | menghias tempat tertentu dengan hiasan tertentu seperti daun janur, bunga, buah   |
| <i>mateni tumper</i>             | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. mematikan sisa bara api kayu</li> <li>2. salah satu upacara sebagai bagian</li> </ol>   |

*mengkurep*  
*mengku damel*  
*metu, manten, mati*

*mususi*  
*mlumah*  
*nagasari*

*naib*  
*ngoyohi boreh*  
*nontoni*

*nyantri*

*nyekar*

*ulem gadhah damel mantu*

*omah-omah*  
*ora pantes*  
*paes penganten*  
*pala kependhem*  
*pala kesampar*  
*pala gemantung*

*palenggahan*  
*pamore*  
*panembrana temanten*

*panggih*

*pantes*  
*paringan*

dari upacara *panggih*, apabila mempelai laki-laki pernah menikah atau telah memiliki selir.

tengkurap  
sedang mempunyai hajat lahir, menikah, mati adalah siklus kehidupan manusia yang dianggap sakral oleh manusia Jawa.

mencuci beras

terlentang

1. nama makanan kecil yang terbuat dari tepung beras yang berisi pisang, dikukus
2. motif tertentu pada kain batik
3. nama tanaman perdu, *Acacia Farneciava*

penghulu

membalur tubuh dengan bedak cair unjuk muka oleh jejaka untuk berkenalan dengan gadis yang kelak akan dipinang oleh keluarganya

kunjungan calon mempelai laki-laki ke rumah calon mertuanya sampai saat *panggih tiba*, lihat juga *sengkeran*

tabur bunga di pusara atau tempat tertentu

tata cara atau pemberitahuan atau undangan untuk melaksanakan upacara perkawinan secara adat Jawa

membentuk rumah tangga baru

tidak cocok, tidak tepat

tata rias pengantin

umbi-umbian yang tertanam

umbi-umbian yang di atas tanah

umbi-umbian yang tergantung di atas pohon

singgasana raja

air muka yang bersinar-sinar

nyanyian atau pujian atau penghormatan kepada pengantin dengan lirik tertentu yang dilagukan dengan diiringi gamelan

salah satu tahapan upacara perkawinan Jawa, yaitu bertemunya kedua mempelai cocok

pemberian, hadiah

|                                    |  |
|------------------------------------|--|
| <i>penuduh</i>                     | jari telunjuk  |
| <i>penunggul</i>                   | jari tengah  |
| <i>petungan</i>                    | penentuan hari dan tanggal tertentu dengan perhitungan penanggalan Jawa untuk melakukan kegiatan tertentu seperti upacara perkawinan, pindah rumah agar supaya semuanya itu berjalan dengan baik dan selamat |
| <i>pingitan</i>                    | suatu situasi di mana calon mempelai perempuan berada pada ruangan tertentu di rumah calon mertuanya (lihat juga <i>sengkeran, nyantri</i> )   |
| <i>pitu</i>                        | tujuh  |
| <i>pitulungan</i>                  | pertolongan  |
| <i>pupukan</i>                     | upacara memerciki ubun-ubun mempelai laki-laki dengan air bunga sebanyak tiga kali   |
| <i>pradangga</i>                   | gamelan  |
| <i>prasaja</i>                     | sederhana  |
| <i>priyayi</i>                     | kelompok bangsawan   |
| <i>rasa</i>                        | perasaan yang sangat mendalam dari lubuk hati  |
| <i>rujak degan</i>                 | semacam minuman kelapa muda dengan gula merah  |
| <i>rumpakan kirabing penganten</i> | nyanyian yang dilagukan seseorang dalam upacara perkawinan tanpa diiring gamelan   |
| <i>sajen</i>                       | sesaji   |
| <i>sanggan panebus</i>             | sesaji dari pihak mempelai perempuan yang diserahkan kepada pihak mempelai laki-laki   |
| <i>sanggan penganten</i>           | dua pasang sesaji yang khusus diperuntukkan bagi kedua mempelai dan dipertemukan saat upacara <i>panggih</i> dilaksanakan  |
| <i>sangkan paran</i>               | asal dan tujuan sesuatu  |
| <i>sapekenipun penganten</i>       | upacara yang dilakukan oleh kedua mempelai setelah hari kelima, untuk menghadap kepada raja  |
| <i>sawung</i>                      | ayam jantan  |
| <i>sebenggol</i>                   | uang logam 21/2 sen  |
| <i>sedhah</i>                      | daun sirih   |
| <i>sedhah ayu</i>                  | daun sirih segar   |
| <i>sedhah pengasih</i>             | daun sirih tanda cinta kasih, ungkapan cinta kasih dalam upacara <i>balungan</i>   |

|                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| <i>sekul</i>                         | <i>gantal</i>   |
| <i>sengkeran</i>                     | nasi  |
| <i>senthong tengah</i>               | tinggalnya calon mempelai laki-laki di tempat tinggal calon mertua, lihat <i>nyantri</i>  |
| <i>sepi ing pamrih rame ing gawe</i> | ruang utama yang terletak di dalam rumah petani Jawa, lihat <i>krobongan</i>  |
| <i>sindur</i>                        | sikap rela untuk melepaskan kepentingan sendiri dan memenuhi kewajiban dan tugas yang berkaitan dengan pangkat kedudukannya di masyarakat                               |
| <i>sing mbahu rekso</i>              | semacam selendang   |
| <i>sipat kandel</i>                  | 1. sebutan untuk makhluk yang memiliki kekuatan supranatural  |
| <i>siraman</i>                       | 2. yang menjaga dan menghuni tempat tertentu  |
| <i>siwur</i>                         | kekuatan dari suatu hal yang dianggap dapat melampaui kodrat manusia, sifat sakti atau kebal  |
| <i>slametan</i>                      | upacara mandi dengan air bunga bagi kedua calon mempelai  |
| <i>srana siraman</i>                 | gayung bertangkai panjang   |
| <i>sufiah</i>                        | perjamuan disertai doa bersama yang dihadiri para tetangga dan kerabat dengan tujuan mencari keselamatan  |
| <i>suruh ayu</i>                     | kelengkapan upacara <i>siraman</i>  |
| <i>tampa kaya</i>                    | nafsu yang ditimbul oleh indra penglihatan  |
| <i>tigan</i>                         | daun sirih segar  |
| <i>timbangan</i>                     | 1. penerimaan harta   |
| <i>tratag</i>                        | 2. salah satu upacara perkawinan yaitu pemberian kekayaan suami kepada istrinya secara simbolis, berupa biji-bijian hasil bumi dan uang logam, lihat <i>kacar kucur</i> |
| <i>tuguran</i>                       | Telur   |
| <i>tumpeng</i>                       | upacara memangku kedua mempelai oleh ayah mempelai perempuan  |
|                                      | bangunan tambahan sementara yang digunakan untuk menerima tamu dalam pertemuan atau acara tertentu seperti pesta perkawinan   |
|                                      | berjaga di malam hari selama beberapa hari  |
|                                      | nasi yang dibentuk kerucut disertai lauk pauk seperti urap, tempe goreng, ayam  |

|                                   |  |
|-----------------------------------|--|
| <i>tuwuhan</i>                    | goreng dan ikan asin<br>sesaji yang terdiri dari rangkaian pisang, kelapa, tebu, bermacam-macam daun yang dipasang di depan pintu rumah yang sedang mempunyai hajat perkawinan |
| <i>upacara ageng</i>              | upacara besar yaitu upacara-upacara pada perkawinan, pemakaman raja, penobatan raja, peringatan ulang tahun raja   |
| <i>upacara alit</i>               | upacara kecil yaitu upacara-upacara untuk kelahiran anak, mengkhitan anak, inisiasi haid pertama bagi anak perempuan   |
| <i>urip tentrem</i>               | hidup tenteram   |
| <i>wahyu kukumah</i>              | wahyu yang menempatkan raja sebagai sumber hukum dengan wewenang kekuasaan yang tidak terbatas   |
| <i>wahyu nubuah</i>               | wahyu yang mendudukkan raja sebagai wakil Tuhan  |
| <i>wahyu wilayah</i>              | wahyu yang memberi penerangan dan perlindungan bagi rakyat   |
| <i>wayang wong</i>                | sandiwara dengan kisah-cerita wayang-Ramayana dan Mahabarata yang ditarikan dan diiringi dengan gamelan  |
| <i>wiji dadi</i>                  | benih  |
| <i>wijik</i>                      | membasuh kaki atau tangan dengan air   |
| <i>wiyos dalem tuwi penganten</i> | kunjungan raja dan istrinya kepada kedua mempelai di kediamannya   |
| <i>wisma</i>                      | rumah  |
| <i>wis pecah pamore</i>           | 1. air muka yang bersinar-sinar<br>2. berakhirnya masa remaja kedua calon mempelai   |
| <i>wiwahan</i>                    | upacara perkawinan disertai tamu dan hidangan yang melimpah  |
| <i>wos</i>                        | beras  |

## LAMPIRAN LAMPIRAN

## Lampiran 1

### Hasil Penelitian Upacara Perkawinan Jawa (upacara *wiwahan*)

Budianto, Irmayanti

1996 *Symbolisme dalam Upacara Siraman: Suatu Kajian Filsafat terhadap Tradisi Jawa*, Penelitian DIP OPF FSUI

Dirdjowinoto, Soedibio

tanpa tahun *Nambut Silaning Akrami*, Yogyakarta: Bebadan Museum Puro Paku Alaman (diktat)

Murniatmo, Gatut

1980 *Upacara Perkawinan Bawah Umur di Kalurahan Kalisara Tawangmangu*, Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Balai Penelitian Sejarah dan Budaya

1976/1977 *Adat Istiadat Daerah Istimewa Yogyakarta*, Proyek Penelitian & Pencatatan kebudayaan daerah Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Departemen Pendidikan & Kebudayaan

Respationo, Suyadi

1979 *Upacara Mantu Jangkep Gagrag Surakarta*, Semarang: Elhar Publishing

Sarjono, Marmin

1985 *Seni Tata Rias Penganten Gaya Yogyakarta dan Segala Upacaranya*, Yogyakarta (diktat)

Soepanto, Gatut Murniatmo, Radjiati, Maharkesti

1973 *Adat dan Upacara Perkawinan di Yogyakarta dan Jawa Tengah*, Yogyakarta: Cabang I Lembaga Sejarah dan Antropologi

tanpa nama

1939 *Rondom de Huwelijken in de Keraton te Yogyakarta*, penerjemah Soedibio Dirdjowinoto, Yogyakarta: Bebadan Museum Puro Paku Alaman (diktat)

Tim Proyek Penelitian & Pencatatan Kebudayaan Daerah Pusat Penelitian Sejarah

1976 *Adat Istiadat Daerah Istimewa Yogyakarta*, Yogyakarta: Depdikbud Pusat Penelitian Sejarah

Wibowo, H.J, Suhartinah, Maharkesti dan Kustati  
1985 *"Arti Lambang dan Fungsi Tata Rias Pengantin Dalam Menanamkan Nilai Nilai Budaya Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta"*, Yogya karta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah 1984-1985

Widijatmanta, S.  
tanpa tahun *Adat Perkawinan Di Jawa (Yogyakarta-Surakarta)*, (makalah)

Wiloposubrongto, Rudhatin  
tanpa tahun *Upacara Adat Perkawinan Kraton Yogyakarta*, (makalah)

## Lampiran 2

### Silsilah Raja Raja Jawa Dinasti Mataram

#### Mataram

|                             |             |
|-----------------------------|-------------|
| Panembahan Senapati         | 1557 - 1601 |
| Panembahan Seda Ing Krapyak | 1601 - 1613 |
| Sultan Agung                | 1613 - 1645 |
| Amangkurat I                | 1645 - 1677 |
| Amangkurat II               | 1677 - 1703 |
| Amangkurat III              | 1703 - 1703 |
| Paku Buwana I               | 1703 - 1719 |
| Amangkurat IV               | 1719 - 1726 |
| Paku Buwana II              | 1726 - 1749 |

#### Surakarta

|                  |             |
|------------------|-------------|
| Paku Buwana III  | 1749 - 1788 |
| Paku Buwana IV   | 1788 - 1820 |
| Paku Buwana V    | 1820 - 1823 |
| Paku Buwana VI   | 1823 - 1830 |
| Paku Buwana VII  | 1830 - 1858 |
| Paku Buwana VIII | 1858 - 1861 |
| Paku Buwana IX   | 1861 - 1893 |
| Paku Buwana X    | 1893 - 1939 |
| Paku Buwana XI   | 1939 - 1944 |
| Paku Buwana XII  | 1944 -      |

#### Yogyakarta

|                      |             |
|----------------------|-------------|
| Hamengku Buwana I    | 1755 - 1792 |
| Hamengku Buwana II   | 1792 - 1810 |
| Hamengku Buwana III  | 1810 - 1814 |
| Hamengku Buwana IV   | 1814 - 1822 |
| Hamengku Buwana V    | 1822 - 1855 |
| Hamengku Buwana VI   | 1855 - 1877 |
| Hamengku Buwana VII  | 1877 - 1921 |
| Hamengku Buwana VIII | 1921 - 1939 |
| Hamengku Buwana IX   | 1939 - 1988 |
| Hamengku Buwana X    | 1988 -      |

#### Mangkunegaran

|                   |               |
|-------------------|---------------|
| Mangkunegara I    | 1757 - 1796   |
| Mangkunegara II   | 1796 - 1835   |
| Mangkunegara III  | 1835 - 1853   |
| Mangkunegara IV   | 1853 - 1881   |
| Mangkunegara V    | 1881 - 1896   |
| Mangkunegara VI   | 1896 - 1916   |
| Mangkunegara VII  | 1916 - 1944   |
| Mangkunegara VIII | 1944 - 1988   |
| Mangkunegara IX   | 1988 - (1993) |

#### Paku Alaman

|                |             |
|----------------|-------------|
| Paku Alam I    | 1813 - 1829 |
| Paku Alam II   | 1829 - 1858 |
| Paku Alam III  | 1858 - 1864 |
| Paku Alam IV   | 1864 - 1878 |
| Paku Alam V    | 1878 - 1900 |
| Paku Alam VI   | 1900 - 1903 |
| Paku Alam VII  | 1903 - 1938 |
| Paku Alam VIII | 1938 - 1998 |
| Paku Alam IX   | 1998 -      |

Sumber: Perpustakaan Rekso Pustoko, Mangkunegaran, Surakarta  
18 - 7 - 1996

### Lampiran 3

#### Mitos Dewi Sri dan Dewa Sadono

Ada beberapa versi tentang mitos Dewi Sri dan Dewa Sadono. Bagi masyarakat Jawa, mitos Dewi Sri dan Dewa Sadono dianggapnya sebagai cerita lisan yang beredar di kalangan yang empunya cerita, dan dengan tokoh yang dianggapnya dewa atau setengah dewa, yaitu Sri dan Sadono, diyakininya benar-benar ada.

#### Versi I Dewi Sri dan Dewa Sadono

Sri dan Sadono sebenarnya adalah kakak beradik, mereka berdua adalah anak-anak kandung dari Sri Mahapunggung, raja dari kerajaan Medang Kamulan. Ketika beranjak dewasa, Sri dan Sadono saling jatuh cinta. Rupanya cinta keduanya sangatlah mendalam dan mereka merasa tak dapat dipisahkan lagi. Tetapi mereka menahan diri akan niatnya untuk menikah dan menyadari bahwa apa yang akan dilakukannya itu sangat dilarang oleh ayahnya dan itu akan dianggapnya melanggar peraturan dan norma-norma kerajaan di kayangan.

Sri dan Sadono kemudian memutuskan untuk inkarnasi ke dunia. Kemudian Sadono lahir sebagai Pandji, putra dari raja Djanggala (Janggala), sedangkan Sri sebagai Sekartadji (Candrakirana), putri dari raja Daha, dari Kediri.. Setelah keduanya mengalami banyak cobaan dan penderitaan, akhirnya mereka berdua menikah dan bersatu kembali.

Dikutip dari "*Sri and Christ*" oleh Philip van Akkeren,(1969:17-18)

## Versi II Dewi Sri sebagai Dewi Padi atau *Dewi Petanen*

Dewi Sri di kalangan para petani di daerah Yogyakarta dikenal sebagai Dewi *Petanen* atau Dewi Padi. Saat mereka menggarap atau mulai menanam padi, dan sebelum diadakan pemotongan padi diadakan perayaan yang meriah.

Pada malam hari, menjelang pagi hari akan diadakan potong padi, para petani memulai dengan suatu upacara yang disebutnya sebagai *wiwit*. Tujuan *wiwit* adalah untuk menghormati Dewi Sri sebagai Dewi Padi. Pawai para petani diadakan bersama sambil membawa alat-alat atau sarana, di antaranya janur kuning, bunga (*kembang setaman*), kemenyan, kaca hias, sisir, air kendi, api, buah-buahan, *pala kesimpar* 'umbi-umbian di atas tanah' dan *pala kependhem* 'umbi-umbian yang tertanam', bungkusan nasi dan pisang. Sambil membakar kemenyan, dukun mengucapkan mantra yang bertujuan bahwa sebelum padi dipotong terlebih dahulu diberi makanan, minuman, dan pakaian. Setelah upacara *wiwit* selesai, barulah keesokan harinya padi dipotong dan kemudian dibawa atau dipindahkan ke lumbung sebagai istananya yang baru.

Pada waktu padi dipotong, dimulai dengan pemotongan awai atau pemotongan pendahuluan sebanyak jumlah bilangan hari pasaran saat pemotongan padi itu dilakukan, misalnya jatuh hari Kamis Pon, jumlah bilangannya adalah 15. Maka tangkai-tangkai padi yang dipotong adalah sebanyak 15 tangkai. Tangkai-tangkai ini dijadikan satu, kemudian dibalut dengan kain seperti *penganten* 'pengantin' (disebut juga sebagai *parijatha*, *pari penganten* atau *ibu pari* atau ibu padi).

Kemudian, anak-anak membawa tangkai padi tersebut ke arah keempat sudut kotak (yang berisi padi) yang akan diketam. Padi potongan itu dibawa pulang dan disimpan baik-baik di dalam istananya yang baru. Untuk menyertai dibawanya padi ini, diucapkan pula mantra yang isinya sebagai berikut: "*Mbok Sri, siro arep ndak boyong menyang gedhong peteng. Arep ndak alap nganggo wesi purosani, adhem asrep*

*kayadene siniram banyu sewindu* “ -- ‘Sri, (atau padi) akan dipotong dengan ani-ani, rasanya sejuk dingin seperti disiram air sewindu’

dikutip dari *Adat istiadat Daerah Istimewa Yogyakarta*, Proyek Penelitian & Pencatatan Kebudayaan Daerah Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Departemen P &K, 1976/1977, halaman 123-124

#### Lampiran No. 4

### Kisah Jaka Tarub dan Nawangwulan

Menurut cerita, tinggallah para bidadari yang sangat cantik di kayangan. Pada suatu hari, para bidadari turun ke Arcopodo 'bumi'. Mereka bermaksud bersenang-senang dengan mandi di sebuah danau. Para bidadari menanggalkan pakaian yang melekat di tubuhnya dan kemudian bersama-sama mandi di danau itu.

Sesaat kemudian datanglah seorang pemuda tampan yang bernama Joko Tarub. Pemuda tersebut mengetahui bahwa di situ, di danau itu, banyak putri jelita yang sedang mandi. Timbullah keinginan Joko Tarub mempersunting salah satu di antaranya. Ia berkeinginan untuk mengambil salah satu pakaian dari para bidadari tersebut. Mulailah ia mengintai dari dekat, kemudian mengambil salah satu pakaian itu. Setelah berhasil mencuri pakaian itu, pulanglah Joko Tarub untuk menyembunyikan pakaian tersebut.

Setelah selesai mandi, para bidadari sangat terkejut ketika mengetahui bahwa salah satu dari pakaiannya tidak ada. Mereka berebut untuk mengambil dan mengenakan pakaiannya. Tinggallah seorang bidadari yang tidak dapat menemukan pakaiannya yang hilang. Bidadari itu bernama Nawangwulan dan ia merasa sangat sedih karena tidak dapat bersama-sama saudaranya kembali ke Kayangan. Kemudian datanglah Joko Tarub memberikan pertolongan, sambil memberikan pakaian kepada Nawangwulan, tetapi dengan syarat bahwa ia akan bersedia menjadi istrinya.

Alkisah mereka telah menjadi suami istri, dan telah dikaruniai anak. Rupanya Nawangwulan telah membuat perjanjian yang harus disetujui oleh Jaka Tarub. Isi perjanjian itu ialah, bahwa Joko Tarub tidak boleh membuka *kekeh* 'tutup penanak nasi' sewaktu istrinya menanak nasi. Sebab hal itu merupakan pantangan bagi Nawangwulan. Karena keingintahuan Joko Tarub terlalu besar, pada suatu saat, selagi istrinya tidak ada, dibukalah tutup penanak nasi. Ia merasa terkejut ketika yang ditanak sang istri adalah seuntai padi. Tak lama kemudian, Nawangwulan datang dan mengetahui apa yang telah

terjadi, suaminya telah membuka tutup penanak nasi dan dengan demikian ia telah melanggar janji pada istrinya. Saat itu pula, Nawangwulan memutuskan untuk kembali ke Kayangan dan berpesan pada Jaka Tarub agar menjaga putrinya dengan baik. Kelak, apabila putri mereka, Nawangsih telah beranjak dewasa dan akan dikawinkan, pada sore hari menjelang hari perkawinannya, agar disediakan sepasang kembar mayang, sepasang kelapa muda yang masih bersabut, dan semuanya itu diletakkan di *pedaringan* 'kamar'. Pada saat itu, Nawangwulan akan datang untuk memberi doa restu dan ikut mempercantik putrinya yang akan menjadi pengantin. Sampai sekarang, peristiwa seperti itu lazim disebut orang sebagai malam *midodareni* 'malam bidadari'

Kisah ini dikutip dari tulisan Marmien Sarjono dalam *Seni tata Rias Penganten Gaya Yogyakarta dan Segala Upacaranya*, 1985, hal. 16-18

## Lampiran No 5

### Upacara *Wiwahan*

Upacara *wiwahan* adalah upacara perkawinan adat Jawa yang dilakukan oleh masyarakat Jawa. Kata *wiwahan* (bahasa Jawa), berasal dari kata kerja *wiwaha* yang artinya menikah. *Wiwahan* (atau *pikrama* atau *dhaup*) diartikan sebagai pesta perkawinan yang disertai *pahargyan* atau pesta meriah dengan para tamu yang melimpah dan dijamu dengan hidangan atau makanan.

Bagi masyarakat Jawa, perkawinan adalah berkaitan dengan siklus kehidupan manusia, yaitu *metu-manten-mati* -'lahir-kawin-mati', yang olehnya dianggap suci atau sakral dan oleh karenanya harus dihadirkan dan ditampilkan dengan ritual inisiasi. Berkaitan dengan ritual inisiasi, perkawinan itu haruslah dirayakan dengan pesta yang megah dan meriah. Di kalangan masyarakat Jawa, terlebih untuk para orang tua, ada kecenderungan bahwa pesta perkawinan terutama untuk anak pertama akan lebih besar, dan megah dibandingkan dengan untuk anak-anaknya yang lain.

Sebagaimana lazimnya, upacara *wiwahan* memiliki beberapa tahapan, dan tahapan-tahapan itu merupakan serangkaian proses yang harus dijalani oleh calon kedua mempelai. Serangkaian tahapan *wiwahan* mula-mula muncul di kalangan keraton keraton di Jawa (sejak abad 10), di mana pada waktu itu terjadi ikatan perkawinan antara para putri raja dan para pangeran. Perkawinan agung itu dilaksanakan atas perintah raja atau sultan atau sunan yang berkuasa pada masa itu dan karenanya perkawinan itu selalu menampilkan tahapan yang panjang, rumit, dan disertai dengan *pahargyan* yang megah sesuai dengan kewibawaan, kekuasaan, kekayaan, dan martabat para raja. Perkawinan agung para raja-raja Jawa dapat diartikan sebagai legitimasi kekuasaannya, dan karenanya terdapat unsur atau tujuan lain yang menyertainya, seperti unsur politik dan unsur kekuasaan.

Seiring dengan perkembangan zaman dan pudarnya kekuasaan politik raja-raja Jawa, khususnya dari dinasti Mataram, maka pada masa sekarang, yang tinggal adalah

dua kerajaan dan dua kadipaten, yaitu Kesultanan Yogyakarta, Kasunan Surakarta , Kadipaten Mangkunegaran, dan Kadipaten Pakualaman.(Lihat pula Lampiran no 2 Silsilah Raja Raja Jawa Dinasti Mataram ) dan kesemuanya itu menjadi bagian dari dan berada di negara Republik Indonesia. Sampai saat ini, perkawinan agung masih dilaksanakan di keempat keraton tersebut dan upacara *wiwahan* itupun masih disertai dengan serangkaian tahapan di dalamnya. Peristiwa perkawinan agung itu dituliskan pada kitab *Lampah Lampah*, yang sebenarnya merupakan tata cara pelaksanaan perkawinan antara putra-putri keraton, dan penulisan itu dibuat atas perintah para penguasa keraton dan dengan demikian *Lampah Lampah* itu pun menjadi petunjuk bagi anggota kerabat keraton yang terlibat dengan pesta itu.

Salah satu *Lampah Lampah* yang berasal dari keraton Yogyakarta adalah *Pranatan Lampah Lampah Karso Dalem Kagoengan Damel Mantoe Hamikramaken Poetro Dalem Kakung Toewin Poetri* yang ditulis atas perintah Sri Sultan Hamengku Buwana VIII, dan tercatat pada tanggal 8 Februari 1939. Di dalam serat *Lampah Lampah* tersebut terdapat beberapa tahapan upacara *wiwahan*, yaitu (1) *mujang tarub* adalah persiapan segala macam sarana dan *slametan* upacara *wiwahan* dan menghias keraton dengan janur kuning, *bleketepe* (anyaman daun kelapa), (2) *siraman*, yaitu upacara mandi bagi kedua calon mempelai oleh para *pinisepuh* kerabat kedua keluarga disertai dengan sarana *siraman* . Air yang digunakan adalah air yang diambil dari tujuh sumber mata air dan bunga setaman, (3) *pasowanan lenggahan* atau malam *midadereni* adalah malam terakhir dari masa gadis calon mempelai perempuan dan si gadis berdoa agar para bidadari berkenan memberikan keselamatan serta perlindungan baginya untuk memasuki hidup baru, (4) *panantunipun bendara putri* adalah kesediaan calon mempelai perempuan untuk menikah dengan calon suaminya (pilihan Sultan) dan kesediaan ini dijawab dengan menghadap kepada Sultan serta menghaturkan *sembah bekti*, (5) *ijah kabul* adalah penerimaan mempelai laki atas diserahkannya mempelai perempuan oleh wali mempelai perempuan dan surat tanda penyerahan itu ditandatangani oleh mempelai laki-laki dan perempuan (secara terpisah) serta dua orang saksi dan disaksikan oleh

Sultan, (6) *Panggih* atau *dhaupipun penganten*, yaitu bertemunya kedua mempelai di pendapa agung atau di depan *krobongan* dan kemudian mereka melaksanakan serangkaian upacara, seperti *balangan gantal* 'saling melempar sirih', memecahkan telur, *dhahar klimah* 'saling menyuapi makanan', *timbangan* 'memangku kedua mempelai oleh ayah mempelai perempuan'; (7) *lenggahan ageng* adalah perjamuan makan bagi para tamu dengan disertai pagelaran tari-tarian, (8) *jangan menir* adalah upacara adat, yaitu upacara *tampu kaya* 'penyerahan harta suami kepada istrinya'; dan (9) *sepekenan* adalah upacara yang diadakan pada hari kelima dari *panggih*, yaitu menghadap dan memberikan penghormatan *sembah bekti* kepada Sri Sultan.

Beberapa sumber tentang *wiwahan* lainnya berasal dari tiga keraton, yaitu Surakarta, Mangkunegaran, dan Paku Alaman, yang memiliki kemiripan satu dengan lainnya. Kemiripan itu terlihat, bahwa di ketiga tempat itu upacara perkawinan agung selalu didahului dengan pembuatan *Serat Lampah Lampah*, juga ada serangkaian tahapan yang mirip dengan tahapan yang berasal dari keraton Yogyakarta. Serangkaian tahapan di tiga keraton itu terdiri dari: (1) *majang tarub*, (2) *pasowanan sengkeran*, yaitu di mana calon mempelai laki-laki setelah menghadap Sunan, harus dipingit, *disengker*, dan berada atau tinggal di dalam istana; (3) *siraman*, (4) *midodareni*, (5) *ijabipun penganten*, (6) *panggihipun penganten*, (7) *wiyosdalem tiwi penganten*, yaitu Sunan dan istri berkenan menjenguk kedua mempelai di Kepatihan; (8) *konduripun penganten*, dan (9) *sepekenipun penganten*. Perbedaan yang ada hanyalah sebatas pada istilah, cara berbusana, tetapi tidak mengurangi esensi dari upacara *wiwahan*. Dalam upacara *wiwahan* sebenarnya ada beberapa inti dari serangkaian tahapan, yaitu *majang tarub*, *siraman*, *ijab kabul*, dan *panggih*.

Masyarakat Jawa di luar keraton juga melakukan upacara *wiwahan* yang mirip dengan yang ada di keraton. Mereka melakukan penyederhanaan upacara *wiwahan*, tetapi dengan tetap berpegang pada norma-norma adat dan inti dari *wiwahan*. Tahapan-tahapan *wiwahan* yang dilakukan oleh masyarakat di luar keraton, yaitu (1) *majang tarub*, (2) *siraman*, (3) *ijab kabul*, dan (4) *panggih* dengan disertai serangkaian upacara:

*balangan gantal*, menginjak telur, *timbangan*, *dhahar klimah*, *kacar kucur* 'penyerahan kekayaan suami kepada sang istri'; dan (5) pesta perkawinan atau resepsi. Cara busana perkawinan pun juga meniru busana perkawinan yang dikenakan oleh kerabat keraton. Pada masyarakat di luar juga dikenal adanya gaya upacara perkawinan Yogyakarta, Surakarta, Banyumasan, dan gaya Jawa Timur. Perbedaan itu terletak pada cara berbusana, tata rias serta pelaksanaan tahapan. Tetapi, dari perbedaan-perbedaan itu tetaplah ada inti perkawinan Jawa, yaitu *ijab kabul* dan *panggih* atau mereka menyebutnya sebagai *temon*. Masyarakat Jawa beranggapan bahwa *panggih* merupakan puncak acara dari serangkaian upacara perkawinan adat Jawa.

## Lampiran No. 6

### Terjemahan kutipan-kutipan di Bab II

No1, hal 48

“Ada dua jalan untuk menuju hermeneutik yang mendasar di dalam fenomenologi. Itu adalah jalan pendek, yang saya tentukan sebagai yang pertama, dan jalan panjang, salah satu yang saya usulkan untuk bepergian”(Bleicher, 1990:28)

No. 2, hal 50 ]

“Pada saat itu, melalui simbol-simbol saya memahami, seluruh ekspresi makna ganda, di mana makna pertama berada di belakang benda itu sendiri yang mengacu pada makna kedua yang tak pernah diberikan secara langsung” (Ricoeur, 1981:33)

No.3, hal.51

“Interpretasi, kita ingin mengatakan, adalah karya pemikiran yang terdiri dari uraian makna yang tersembunyi di dalam pemaknaan yang jelas, dalam membuka taraf makna yang dinyatakan secara tidak langsung di dalam makna literal” - *The Conflict of Interpretation* (Ricoeur, 1988:13)

No. 4, hal 53

“Penghapusan karakter referensi ostensiv tanpa ragu-ragu membuat kemungkinan fenomena yang kita sebut sebagai “literatur”, yang diperbolehkan untuk meniadakan seluruh referensi yang mengarah pada kenyataan realitas” (Ricoeur, 1991:85)

No. 5, halaman 57

“Di dalam karya interpretasi filsafat menemukan ketergantungan atas beberapa kepercayaan modalitas dirinya - kepercayaan di atas keinginan subjek atas pandangan arkeologis, atas pandangan jiwa dan berada di dalam teleologis, tergantung pada pandangan sakral di dalam eskatologis. Melalui perkembangan dari arkeologis, teleologis, dan eskatologis membuat subjek merefleksikan dirinya sebagai kegiatan refleksif.”(Ricoeur, 1988:24)